JAHRBUCH DES HISTORISCHEN KOLLEGS 2004

R. Oldenbourg Verlag München

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit
Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier, Claudia Märtl, Jochen Martin, Heinrich Nöth, Luise Schorn-Schütte, Ulrich Wilhelm und Dietmar Willoweit

Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Anschrift:
Historisches Kolleg, Kaulbachstr. 15, 80539 München
Tel. (089) 28 66 380, Fax (089) 28 66 38 63

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs".

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership" – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert, seine Stipendien werden gegenwärtig aus Mitteln des DaimlerChrysler-Fonds, der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs".

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: http://www.oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München

ISBN 3-486-57741-7

Inhalt

Eröffnung des Kollegjahres 2003/2004

Wolfgang Frühwald
„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben". Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe 3

Kollegvorträge

Kaspar von Greyerz
Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie 27

Friedrich Wilhelm Graf
Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik 49

Werner Busch
Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts 83

Jörn Leonhard
Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871 111

Aufgaben, Stipendiaten, Schriften

Aufgaben des Historischen Kollegs 141

Mitglieder des Kuratoriums und der Auswahlkommission, Gäste des Kuratoriums 143

Merkblatt für Bewerbungen um Stipendien 145

Kollegjahr 2003/2004 149

Kollegjahr 2004/2005 155

Geförderte Veröffentlichungen der Stipendiaten („opera magna") 156

Geförderte Veröffentlichungen der Förderstipendiaten 161

Schriften des Historischen Kollegs
– Kolloquien 162
– Vorträge 170
– Dokumentationen 175
– Jahrbücher. 177
– Sonderveröffentlichung 182

Eröffnung des Kollegjahres 2003/2004

Wolfgang Frühwald

„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben" Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe[1]

I. Die Vorgeschichte der italienischen Reise Johann Wolfgang Goethes

Das Jahr 1786 war ein Krisenjahr in Goethes Leben. Der Herzog Carl August wußte es, auch Charlotte von Stein hat es zumindest geahnt. Beide haben sich aber nicht vorstellen können, wie radikal Goethe sich selbst zu kurieren plante. Immerhin hatte er schon am 8. Juli 1781 gegenüber Charlotte von Stein von *Flucht* gesprochen: „Ich sehne mich heimlich nach dir ohne es mir zu sagen, mein Geist wird kleinlich und hat an nichts Lust, einmal gewinnen Sorgen die Oberhand, einmal der Unmuth, und ein böser Genius misbraucht meiner Entfernung von euch, schildert mir die lästigste Seite meines Zustandes und räth mir mich mit der Flucht zu retten; bald aber fühl ich daß ein Blick ein Wort von dir alle diese Nebel verscheuchen kan."[2] Im gleichen Jahr klagte er darüber, daß ihn die Staatsgeschäfte, die ganze Hingabe erforderten, aufzufressen begännen, daß er so vieles begonnen und nicht beendet habe, und doch fühlte er sich längst in Weimar eingewurzelt. Johann Heinrich Merck, seit 1771 mit Goethe befreundet, hat damals (1781) gemeint, Goethe

[1] Im vorliegenden Text, dem ich die um die Anmerkungen erweiterte Vortragsform belassen habe, setze ich mich nicht auseinander mit der unübersehbaren Forschungs-Literatur zu Goethes Italienreise. Ich verweise jedoch auf die folgenden (informativen und hilfreichen) neueren Arbeiten zum Thema des Vortrages: *Jochen Klauß*, Charlotte von Stein. Die Frau in Goethes Nähe (Düsseldorf, Zürich [2]1997); *Helmut Koopmann*, Goethe und Frau von Stein. Geschichte einer Liebe (München [2]2003); *Norbert Miller*, Der Wanderer. Goethe in Italien (München 2002); *Friedrich Sengle*, Das Genie und sein Fürst. Die Geschichte der Lebensgemeinschaft Goethes mit dem Herzog Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach. Ein Beitrag zum Spätfeudalismus und zu einem vernachlässigten Thema der Goetheforschung (Stuttgart, Weimar 1993).

[2] *Johann Wolfgang Goethe*, Das erste Weimarer Jahrzehnt. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 7. November 1775 bis 2. September 1786, hrsg. von *Hartmut Reinhardt* (Frankfurt a.M. 1997) 364 (Frankfurter Goethe-Ausgabe II. Abteilung, Bd. 2; nach dieser Ausgabe wird fortan mit Angabe des Bandes und der Abteilung zitiert).

habe in Weimar seine Hauptaufgabe, die Erziehung des jungen Herzogs, erledigt, „der Herzog ist nun wie Er sein soll, das andre Dreckwesen – kan ein anderer thun, dazu ist Goethe zu gut". Der Mutter aber, die ihn von dieser Meinung unterrichtete, hat Goethe (am 11. August 1781) geantwortet: „Merk und mehrere beurteilen meinen Zustand ganz falsch, sie sehen das nur was ich aufopfre, und nicht was ich gewinne, und sie können nicht begreifen, daß ich täglich reicher werde, indem ich täglich so viel hingebe."[3] Fünf Jahre später allerdings scheint Goethe der Ansicht Mercks zuzuneigen. Immerhin hatte er zwischen 1776 und 1785 (als Geheimer Legationsrat) an mehr als 500 der etwa 750 Sitzungen des Geheimen Consiliums[4] teilgenommen und sich in alle Sektoren der Staatsgeschäfte eingearbeitet. Die Erziehung Carl Augusts, die er sich vorgenommen und zum Teil geleistet hatte, war nun tatsächlich an ein Ende gelangt. Größere Opfer als er dem Herzog abverlangt hatte, konnte er ihm nicht mehr zumuten. Zu diesen Opfern gehörte zum Beispiel die Aufgabe von des Herzogs „Soldatenspielerei"[5], was in dem kleinen Weimar damit endete, daß Goethe (als Leiter der Kriegskommission) die weimarisch-sächsische Armee von 500 auf 142 Mann reduzierte und die dadurch anfallenden Pensionskosten in den Staatshaushalt übernahm. Goethe hat – wie Friedrich Sengle formuliert – „den typischen Aufklärungstraum geträumt, einen Musterfürsten zu erziehen und dann als hochverehrte Vaterfigur, im Hintergrund der alltäglichen Regierungstätigkeit, seinen künstlerischen und wissenschaftlichen Neigungen zu leben"[6]. Daß ihm dies nicht vollständig gelungen ist, hat diesem Lebenstraum seine Faszination nicht genommen. Das in den achtziger Jahren allgemein verbreitete Urteil, Goethe sei als Dichter ein „Fragmentist", von ihm seien neue, vollendete poetische Texte kaum noch zu erwarten, entsprach schon in der Zeit der Entfremdung von Carl August der Unruhe seines eigenen Inneren. So reiste er am 3. September 1786 heimlich, unter fremdem Namen (Jean Philippe oder Giovanni Filippo Moeller aus Leipzig nannte er sich in den Logierbüchern der Reisestationen), aus Karlsbad nach Italien ab.

[3] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,2 367. Zu Mercks Zitat aus dem Brief der Mutter vgl. den Kommentar ebd. 947.

[4] *Werner Greiling*, Goethe als Weimarer Minister, in: Goethe im sozialen und kulturellen Gefüge seiner Zeit. Fünf Vorträge, gehalten am Deutschen Historischen Institut zu Paris, hrsg. von *Jürgen Voss* (Bonn 1999) 128.

[5] Zu Goethes Tätigkeit als „erster Mann" im Staate und zu Carl Augusts „Soldatenspielerei" vgl. *Sengle* (wie Anm. 1) 51f.

[6] Ebd. 75.

Die überraschten Reaktionen der Freunde, als sie die ersten Nachrichten aus Italien erhielten, belegen nur, wie einsam Goethe in den Jahren vor seiner Abreise in Weimar geworden war. Unterwegs bat er den Herzog, allerdings ohne Angabe des Reisezieles, „um einen unbestimmten Urlaub“[7], der ihm (im Januar 1787) auch gewährt wurde. Die Mitarbeiter und die Untergebenen in Weimar aber sollten ihn, nach Goethes verzwicktem Vorschlag, von Woche zu Woche zurückerwarten, „und es ist gut daß es also bleibe und ich auch abwesend, als ein immer erwarteter, würcke“. Verzwickt war der Vorschlag insofern, als ja auch der Herzog selbst von der Unbestimmtheit der „immer erwarteten“ Rückkehr betroffen war. Der Grund, den Goethe dem Herzog für die Bitte um einen Urlaub von unbestimmter Dauer nannte, war aber tatsächlich der Grund seiner Flucht: Er suchte sich selbst wieder zu finden, seiner zerrissenen Existenz eine entschiedene Richtung zu geben, sich durch die Bewegung in Freiheit und Ungebundenheit zwischen den unterschiedlichen Bestimmungen und Bedingungen seines Lebens und seines Talentes entscheiden zu können. „Dieses alles und noch viele zusammentreffende Umstände“, schrieb er am 2. September 1786 an den in die Fürstenbundspolitik verstrickten Herzog, „dringen und zwingen mich in Gegenden der Welt mich zu verlieren, wo ich ganz unbekannt bin, ich gehe ganz allein, unter einem fremden Nahmen und hoffe von dieser etwas sonderbar scheinenden Unternehmung das beste. [...] Leben Sie wohl das wünsch ich herzlich, behalten Sie mich lieb und glauben Sie: daß, wenn ich wünsche meine Existenz ganzer zu machen, ich dabei nur hoffe sie mit Ihnen und in dem Ihrigen, besser als bisher, zu genießen.“[8] Seit 1785, als sich der Herzog von Weimar für einen von Preußen geführten (von Goethe mißbilligten) Bund gegen die Reichspolitik (des 1780 zur Regierung gekommenen) Kaiser Josephs II. hatte gewinnen lassen, war die Entfremdung zwischen Carl August und seinem Minister gewachsen. Goethe wußte oder konnte es zumindest ahnen, was ihm durch den Bund der deutschen Fürsten bevorstand. 1787 wurde Herzog Carl August Generalmajor der preußischen Armee und kommandierte nun ein preußisches Kürassierregiment. 1792 zog Goethe mit des Herzogs Regiment in den Krieg. Er nannte diesen Frankreichfeldzug (in einem Brief an Johann Gottfried und Caroline Herder vom 16. Oktober 1792) einen „bösen

[7] Vgl. Frankfurter Goethe-Ausgabe II,2 648: „Im Allgemeinen bin ich in diesem Augenblicke gewiß entbehrlich; und was die besondern Geschäffte betrifft die mir aufgetragen sind, diese hab ich so gestellt, daß sie eine Zeitlang bequem ohne mich fortgehen können; ja ich dürfte sterben und es würde keinen Ruck thun.“

[8] Ebd. 648f.

Traum [...], der [ihn] zwischen Koth und Noth, Mangel und Sorge, Gefahr und Qual, zwischen Trümmern, Leichen, Äsern und Scheishaufen gefangen hielt"[9]. In Notsituationen griff auch der Geheime Legationsrat von Goethe, der von Charlotte von Stein zum Hofmann gebildete Kavalier, auf das Vokabular seiner Sturm- und Drangzeit zurück.

Immer häufiger hat sich Goethe seit 1784 dem Ansinnen des Herzogs entzogen, ihn als Geheimsekretär zu beschäftigen[10]. Mit der Reise nach Italien riskierte er den Bruch mit dem Herzog und die Entlassung aus dem weimarischen Staatsdienst. Wenn es aber richtig ist, daß Goethe um 1785 den Nachbarn des Weimarer Herzogtums, Herzog Ernst von Gotha, umwarb, so hat er nicht ohne Netz agiert und die italienische Reise länger geplant, als dies den Freunden erscheinen mochte[11]. Vom Ziel der Reise war (1786) nur sein Diener, Vertrauter und Verwalter, Philipp Seidel, instruiert; auch er aber durfte das Reiseziel Goethes niemandem nennen. Goethe war abergläubisch und fürchtete den Neid der Götter. Er meinte, der alte Vorsatz, Rom zu erreichen, werde nicht gelingen, wenn er ihn vorher ausplauderte. Da Goethe gleichsam eine vom Heilungswunsch begleitete Wallfahrt[12] nach Rom, dem Ort einer schon in der Kindheit grundgelegten Sehnsucht, unternahm, hat er „die [...] Furcht vor einem Hindernis in letzter Minute" tatsächlich „mythisch überhöht", eine „gleichsam unterirdische Reise" angetreten[13] und an Carl August am 3. November 1796 geschrieben: „Kaum wagte ich mir selbst zu sagen wohin ich ging, selbst unterwegs fürchtete ich noch und nur unter der Porta del Popolo war ich mir gewiß Rom zu haben."[14] Je näher er seinem Ziel kam, um so drängender wurden die Einträge im Tagebuch: „Rom! Rom!", heißt es am Abend des 27. Oktober. „Ich ziehe mich gar nicht mehr aus um früh gleich bey der Hand zu seyn. Noch zwey Nächte! Und wenn uns der Engel des Herrn nicht auf dem Wege schlägt; sind wir da."[15] Und der lakonische Eintrag von der Ankunft in Rom am Abend

[9] *Johann Wolfgang Goethe*, Italien – Im Schatten der Revolution. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 3. September 1786 bis 12. Juni 1794, hrsg. von *Karl Eibl* (Frankfurt a.M. 1991) 647 (Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3). Zu Goethes Verhältnis zum Krieg vgl. *Hans Reiss*, Goethe über den Krieg. Zur *Campagne in Frankreich*, in: *ders.*, Formgestaltung und Politik. Goethe-Studien (Würzburg 1993) 226–249.

[10] Vgl. *Sengle* (wie Anm. 1) 66.

[11] Zu Goethes Werben um den musischen Herzog von Gotha vgl. ebd. 69, Anm. 57.

[12] Auch *Miller* (wie Anm. 1) spricht (432) von Goethes „Pilgerfahrt nach Arkadien".

[13] *Johann Wolfgang Goethe*, Italienische Reise, Teil 2, hrsg. von *Christoph Michel*, *Hans-Georg Drewitz* (Frankfurt a.M. 1993) 1049 f. (Frankfurter Goethe-Ausgabe I,15,2).

[14] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 153.

[15] Ebd. 147. Das Tagebuch der italienischen Reise für Frau von Stein (aus dem hier zitiert wird) liegt auch in einer gut lesbaren Faksimile-Edition vor: *Johann Wolfgang Goethe*, Rei-

des 29. Oktober ist wie ein großes Auf- und Ausatmen: „Ich kann nun nichts sagen als ich bin hier [...].“[16]

Vermutlich ist die Wallfahrt einer der ältesten Reisezwecke. Hochstehende Personen unternahmen solche Wallfahrten als Pilger incognito und Goethe hat sich diese Tradition angeeignet. Der Deckname, den er benutzte, verdeutlicht aber mehr als ein bloßes Incognito, nämlich den Versuch zum Identitätswechsel. Als er auf der schnellen Reise (am 5. September) vom Verkäufer in einer Regensburger Buchhandlung erkannt wurde, leugnete er „es ihm aber grade ins Gesicht, mit der größten Gelassenheit“[17], er selber zu sein: „Ich bin nicht Goethe“ steht als Motto über der italienischen Reise. Unter den Neueren haben Thomas Mann (im „Tod in Venedig“) und in seinem Zitatschatten Max Frisch den Versuch des Identitätswechsels in ihren Erzähltexten adaptiert. „I am not Stiller“ ist die englische Übersetzung von Max Frischs berühmtem Roman „Stiller“ (1954) überschrieben.

II. Die Entdeckung der Kunstreisen

Goethes fluchtartige Reise steht in Deutschland am Anfang der Entstehung eines Italienbildes und einer Italien-Literatur, die Italien auch dann zum Lande der Sehnsucht, der Kunst und der Freiheit machte, wenn die Maler und die Dichter, die sich in dieses Bild eingesponnen haben, das Land der Sonne und des blauen Seidenhimmels nie betreten haben. August von Goethe hat 1830, bei *seiner* (vergeblichen) Flucht nach Italien, den ewig blauen Himmel schließlich unerträglich gefunden. Dies bedeutete wohl die Abwendung von einem Italienbild, das schon zum Klischee zu erstarren drohte. An Wackenroder, an Tieck, an E.T.A. Hoffmann, an Joseph von Eichendorff und viele andere zeitgenössische Dichter hat Augusts Vater, Johann Wolfgang Goethe, sein Italienbild vermittelt, das Bild eines Landes, in dem menschliches Maß (Humanität) zu finden sei. In diesem Lande fanden sich die Spuren der alten Kunst, in Sizilien auch die Spuren des antiken Griechenland. Von hier aus schienen antiker Geist und antike Kunst erneuerbar, wie schon einmal in der Renaissance. Goethe vermittelte das Bild eines Landes, in dem „Volk“ zu finden sei

se-Tagebuch 1786 (Italienische Reise), hrsg. von *Konrad Scheurmann*, *Jochen Golz* mit Transkription von *Wolfgang Albrecht* (Mainz 1997).

[16] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 149.

[17] Ebd. 13.

und die Verbindung dieses Volkes mit seinen „Göttern". Er beschrieb eine Kunst, die von diesen Göttern in des Menschen Seele kündete, das Bild eines Landes, in dem der Einzelne nicht nur zu Leistung und Höchstleistung gefordert war, sondern Kunst noch Gemeinschaft und Gemeinschafts-Erfahrung stiftete. Selbstverständlich war dies nicht das Bild des realen Italien am Ende des 18. Jahrhunderts, es war *Goethes* Bild dieses Italien, idealisiert, erwartet und daher erfahren. Die Italien-Erfahrung machte „Revolution" in Goethes Leben, noch ehe die große französische Revolution alle Strukturen des Ancien Régime zu zerstören begann.

Drei Typen deutscher Italien-Reisen hat Dorothea Kuhn unterschieden, welche die Neuzeit geprägt haben und noch in ihrer Parodie, zum Beispiel bei Thomas und Heinrich Mann, zu fassen sind: die Kavaliersreise im 17. Jahrhundert, die Kunst- und die Künstlerreise im 18. Jahrhundert und die Wissenschaftsreise im 19. Jahrhundert[18]. Im 18. Jahrhundert konnte das gehobene Bürgertum, dem sich Goethes Vater zugehörig fühlte, an die Tradition der Kavaliersreisen deshalb anknüpfen, weil solche Reisen nicht dem Vergnügen dienten, sondern auf das Ideal des Kavaliers, des gebildeten Hofmannes, zielten, der von seinen Reisen Kenntnisse, Kuriositäten und Erfahrungen mitbrachte. Goethes Vater, Johann Caspar Goethe, war 1740, also im Alter von 30 Jahren, durch Italien und Frankreich gereist und hat vermutlich zwanzig Jahre später seine Erlebnisse in italienischer Sprache aufgezeichnet: „Viaggio per l'Italia fatto nel anno MDCCXL. ed in XLII. lettere descritto da J.C.G."[19]. Der Sohn hat dieses Manuskript, als eine wahre Lebensarbeit des Vaters, aufbewahrt und in „Dichtung und Wahrheit" darüber berichtet. Aus Italien, meinte Johann Caspar Goethe zwar 1740, bringe man nichts „nach Hause als einen Kopf voller Curiosideten, vor welche man insgesammt, wenn man sie in seiner Vatterstadt auf den Markt tragen sollte, nicht zwey baare Heller bekäme"[20]; doch hat Albert Meier verdeutlicht, daß die *curiositas* ein Stilideal war, das Ideal des enzyklopädisch gelehrten, auf Reisen aber persönlich gewonnenen Wissens, das als solches die Italienbeschreibung Johann Caspar Goethes prägt. Goethes

[18] Auch ich in Arcadien. Kunstreisen nach Italien 1600–1900. Sonderausstellung des Schiller-Nationalmuseums. Ausstellung und Katalog *Dorothea Kuhn* unter Mitarbeit von *Anneliese Hofmann* und *Anneliese Kunz* (Marbach 1966, [3]1986) 5 f.

[19] *Johann Caspar Goethe*, Reise durch Italien im Jahre 1740 (Viaggio per l'Italia), hrsg. von der Deutsch-Italienischen Vereinigung, Frankfurt a.M., übersetzt und kommentiert von *Albert Meier* (München 1986, [3]1988).

[20] *Meier* (wie Anm. 19) 489. Brief von Johann Caspar Goethe an Johann Philipp Strecker aus Venedig im Juni 1740. Zum nachfolgenden Zitat vgl. ebd. 489–491.

Vater hat in den Sohn schon früh den Keim der Sehnsucht nach einem Land gepflanzt, in das er selbst erst eintreten durfte, als er ein *purgatorio* durchlitten hatte. Dieser Keim der Sehnsucht schien bei Johann Wolfgang Goethe 1775 reif geworden (als er durch den Ruf des Herzogs Carl August nach Weimar von der auf väterlichen Rat schon angetretenen Italienreise aus Heidelberg zurückgeholt wurde), diese Sehnsucht regte sich wieder 1781 (er sei schon wie „toll" gewesen, schreibt Goethe an Frau von Stein, wenn er nur die antiken Schriftsteller gelesen habe[21]). 1786 konnte er der Begierde, die antiken Gegenstände nicht nur im Bild, sondern „mit Augen zu sehen", nicht mehr widerstehen. In Venedig ist es ihm „nicht als ob ich die Sachen sähe, sondern als ob ich sie *wieder*sähe"[22].

Die Schilderung Johann Caspar Goethes über sein *purgatorio* an der venezianischen Grenze ist nicht nur sozialgeschichtlich von Interesse. Es meint einen Quarantäne-Aufenthalt, verhängt wegen der in der Türkei grassierenden Pest. Durch diese Quarantäne mußte der Reisende des 18. Jahrhunderts hindurchgehen, um ins „Paradies", nach Italien, zu gelangen. Die von der Quarantäne erzwungene Wohngemeinschaft mit lauter Katholiken machte ihn wie in einem Fegefeuer mit der Kultur eines Landes bekannt, das dann eben doch mehr für ihn bereitgehalten hat als Wissenswertes aus Kunst, Natur und Altertum: nämlich katholische Kultur und ein von ihr geprägtes Volk[23]. Er hat es aus der Distanz des gebildeten und aufgeklärten Protestanten geschildert. Die Szene, die Johann Caspar Goethe zum Beispiel aus dem Petersdom in Rom berichtet, weist voraus auf Wilhelm Heinrich Wackenroders Reisebericht vom St. Heinrichs-Tag im Bamberger Dom, wo aus der Entdeckung der religiösen und gemeinschaftstiftenden Funktion von Kunst die deutsche Romantik entstanden ist. Johann Caspar Goethes stolze Verweigerung der Kniebeuge, bei der Reliquienverehrung der abenteuerlich verkleideten Bruderschaften im Petersdom zu Rom, ist das genaue Gegenteil von Wackenroders

[21] Vgl. auch Goethes Brief an Herzog Carl August vom 3. November 1786. Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 153.

[22] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 116.

[23] Vgl. *Meier* (wie Anm. 19) 13–16. Zum „Purgatorium" vgl. ebd. 15. Zur Katholiken-Gesellschaft vgl. 14f.: „Ich befand mich ausschließlich unter Katholiken, die mich für einen der ihren hielten, weil sie keine andere als ihre eigene Religion kannten." Ähnlich noch die Erfahrung des katholischen Clemens Brentano im westfälischen Dülmen 1818. *Meier* betont zutreffend, daß das Hauptthema der *Viaggio* Johann Caspar Goethes „die Kritik am Katholizismus der Italiener" ist, „den der überzeugte Protestant nur als Aberglauben und intellektuelle Dumpfheit verstehen kann", wobei er „die Religiosität als politisches Faktum auffaßt".

später Erfahrung. Der Vergleich, den er für das Büßergewand der römischen Bruderschaften findet, ist für den Katholizismus nicht gerade schmeichelhaft: „Sie verehren dort die heiligen Reliquien, die man ihnen aus großer Entfernung zeigt, und dabei ist jeder von Kopf bis Fuß in einen Sack gehüllt respektive gekleidet, so daß außer zwei Löchern für die Augen nichts frei bleibt. In ähnlicher Weise verhüllt man bei uns die Pferde vor den Leichenwagen."[24] Aus dem Vergleich seines Textes mit dem Bericht Wilhelm Heinrich Wackenroders aber wird eher als aus vielen konfessionspolemischen Schriften die schroffe Kluft zwischen Katholiken und Protestanten im 18. und noch im 19. Jahrhundert deutlich, die Entfremdung zwischen dem nördlichen und dem südlichen Europa, zwischen der protestantischen Schrift- und der katholischen Bildkultur, die erst durch Vermittlung von Johann Wolfgang Goethes Italien-Erfahrung (in deutscher Sprache) wieder zueinander zu finden begannen. „Man sagt übrigens", heißt es in Johann Caspar Goethes Reisebericht aus Rom, „daß man in der Nähe des Papstes den Dreistigkeiten, denen ein Protestant in katholischen Kirchen ausgesetzt ist, nur um so ferner sei. Daß dies kein bloßes Märchen, sondern tatsächlich die Wahrheit ist, habe ich selbst erlebt: ich hatte mich nämlich zusammen mit einigen anderen unter die Schar gewagt, die vor besagtem [Reliquien-]Altar kniete, und blieb während der gesamten feierlichen Handlung unbeirrt stehen, ohne daß irgend jemand auf den Gedanken gekommen wäre, mich dazu zu zwingen, ebenfalls auf die Knie zu fallen und den Reliquien zu huldigen." Wackenroder aber berichtete den Eltern über sein Erlebnis im Bamberger Dom am 15. Juli 1793: „Am feierlichsten [...] war's, als ein anderer Geistlicher, das auf dem Altar stehende Ostensorium [...] dem Volke vorzeigte: dabey ward geklingelt, die Soldaten präsentierten das Gewehr, nahmen ihre Mützen ab, u fielen aufs Knie. Die ganze Gemeine fiel nieder u bekreuzte sich, u schmetternde Trompetten erschallten, u verlohren sich in langgezogene Hörnertöne. Ich fiel mit aufs Knie, denn ich hätte mich gewiß dem Unwillen der Leute ohnedies ausgesetzt; auch würde es mir in der That Mühe gekostet haben, so isolirt stehen zu bleiben, da eine ganze Welt um mich niedersank, und mich zur höchsten Andacht stimmte; mir würde hier gewesen seyn, als gehörte ich nicht zu den Menschen."[25] Viele Texte der Romantik wurden auch dann, wenn sie von Protestanten (von Wackenroder, von Novalis und anderen) geschrie-

[24] *Meier* (wie Anm. 19) 276. Das folgende Zitat ebd. 276f.

[25] *Wilhem Heinrich Wackenroder*, Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von *Silvio Vietta*, *Richard Littlejohns*, Bd. II, Briefwechsel, Reiseberichte, Philologische Arbeiten etc. hrsg. von *Richard Littlejohns* (Heidelberg 1991) 204.

ben waren, von den Zeitgenossen als „katholisch" empfunden, weil das protestantische Prinzip das einer selbstbewußten Individualität war. Der inmitten der knienden Büßer in Rom einsam aufrecht stehende Johann Caspar Goethe ist Inbegriff der Protestation gegen Obscurantismus und Götzendienst. Ausdruck fand dieser Protest (und fanden solche Protestationen) eher in Wortkunst als in Musik und bildender Kunst, so daß die im frühen 19. Jahrhundert um sich greifende meditative Privatlektüre, von Habermas als der Königsweg bürgerlicher Individuation bezeichnet, ein wahrhaft „protestantisches" Prinzip zum bürgerlichen Bildungsprinzip des 19. Jahrhunderts machte.

Johann Wolfgang Goethe war (wie seinem Vater) der Unterschied zwischen dem Norden und dem Süden Deutschlands als ein konfessionell und daher kulturell geprägter Kontrast durchaus bewußt. Von Karlsbad aus fuhr er über Regensburg, München und Innsbruck im September 1786, nach eigener Wahrnehmung, immer tiefer in ein Gebiet katholischer, ja jesuitisch geprägter Kultur hinein. Die Fest- und Feierformen dieser Kultur sind die zu den „Kuriositäten" des aufgeklärten Jahrhunderts gehörende Schwelle, die überschreiten muß, wer in die frühen Jahrhunderte zurückgelangen möchte. „Wie freut michs daß ich nun ganz in den Catholicismus hineinrücke", schrieb Goethe in Regensburg, „und ihn in seinem Umfange kennen lerne."[26] In August von Goethes Tagebuch ist dann die Erfahrung des Kulturenkontrastes auf einen Scherz reduziert. In dessen Aufzeichnungen vom 28. August 1830 nämlich heißt es, er habe wie üblich zu des Vaters Geburtstag dessen Gesundheit getrunken, „doch mußte ich ächt Katholisch communiciren, indem ich leider den Wein allein trinken mußte"[27]. Aus der Gegenüberstellung von Johann Caspar Goethes und Wilhelm Heinrich Wackenroders „Kniebeugungs-Erfahrungen" (1740 und 1793) wird kenntlich, weshalb die Frage der Kniebeuge (nach Spindler katholisch als *salutatio*, evangelisch als *adoratio* verstanden[28]) im 19. Jahrhundert noch zu einem heftigen, politisch-symbolischen Streit zwischen Preußen und Bayern eskalierte, wo einerseits den katholischen Soldaten in Preußen befohlen war, nach der Sonntagsparade dem protestantischen Gottesdienst beizuwohnen, ande-

[26] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 12.

[27] *August von Goethe*, Auf einer Reise nach Süden. Tagebuch 1830, Erstdruck nach den Handschriften, hrsg. von *Andreas Beyer*, *Gabriele Radecke* (München 1999) 149.

[28] Bayerische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert 1800–1970. Erster Teilband, Staat und Politik. In Verbindung mit *Dieter Albrecht*, *Ernst Deuerlein*, *Wolf D. Gruner*, *Hans Rall*, *Albert Schwarz*, *Ludwig Volk*, *Eberhard Weis* hrsg. von *Max Spindler* (München 1974) 202, Anm. 1. Zum Streit um die Kniebeugungsordre vgl. ebd. 201 f.

rerseits in der berüchtigten bayerischen Kniebeugungs-Ordre (vom 14. August 1838) auch die Soldaten evangelischer Konfession dazu kommandiert wurden, bei der Fronleichnams-Prozession und in den Militärgottesdiensten vor dem Sanctissimum niederzuknien.

III. August von Goethes Todesreise nach Italien

Am Unterschied von Johann *Caspar* und Johann *Wolfgang* Goethes Reisebeschreibungen aus Italien ist ein „historischer Paradigmenwechsel"[29] abzulesen, der Wechsel von der Bildungs- zur Kunstreise, vom eher enzyklopädischen Kuriositätenbericht zum persönlichkeitsbildenden Aufenthalt in einem Land, das in der Kunsterfahrung Selbsterfahrung birgt. Diese Selbsterfahrung wirkt heilend und lösend. Sie hat Goethe zwar seinen Weimarer Freunden entfremdet, aber ihn sich selbst geschenkt. Als er versuchte, an seinem alkoholkranken Sohn, in Augusts 40. Lebensjahr, diese Kur zu wiederholen, war es für dessen Leben bereits zu spät. Das Tagebuch *seiner* italienischen Reise, das August von Goethe für den Vater und seine in Weimar gebliebene Familie geschrieben hat, ist das Buch einer Reise in den Tod, nicht das einer Reise in ein neues Leben. Auch wenn niemand wissen konnte, daß August von Goethe, der in Italien psychisch und physisch gesunden wollte, am 27. Oktober 1830 in Rom an einem Schlaganfall sterben würde, enthält dieses Tagebuch eine Unmenge von Hinweisen auf die Mühsal des Reisens, auf Lebensgefahr, Unfall, Krankheit und Tod. Zwischen der „Italienischen Reise" des Vaters, Johann Wolfgang Goethe, und dem italienischen Tagebuch des Sohnes, August, das nach der Reiseroute der Giro des Großvaters gleicht, gibt es keinen Paradigmenwechsel. August von Goethes Aufzeichnungen aus Italien bilden lediglich die Kontrafaktur zur Verjüngungsreise des Vaters. Sie sind der von schwarzem Humor durchzogene Abgesang eines vom Alkohol schon zerstörten Lebens. Goethe hatte sich den Sohn zu einem Lebenshelfer erzogen und ihm damit alle Selbständigkeit genommen. Als der Sohn aus seiner unglücklichen Ehe, aus der besorgten Tyrannei des Vaters und der kleinstädtischen Enge Weimars endlich mit Gewalt zu entfliehen suchte, ging er auf dieser Flucht wieder nur in den ausgetretenen Familienspuren. Schon die Richtung seiner Flucht belegt deren Aussichtslosigkeit. Es ist bedrückend zu lesen, wie eng dieser Flüchtling, der sich wie einst der Vater als Odysseus fühlte, an das in An-

[29] *Meier* (wie Anm. 19) 492.

spielungen und Zitaten ständig (aufdringlich) gegenwärtige Werk des Vaters und seine Sammel-Leidenschaften gefesselt war. Nicht einmal im Grabe durfte er er selber sein. Begraben wurde er als der Sohn seines Vaters, nicht als August von Goethe: *Goethe Filius Patri Antevertens Obiit* ... ist auf dem Grabstein im römischen *Cimitero degli stranieri acattolici* zu lesen. Die mehrfache Beteuerung, daß der in die südlich-antike Welt Entflohene kein Freund von Circe und Calypso sei[30], obwohl er ihnen begegnet sei, daß er sich also nicht nach jenen verführerischen Frauengestalten des Homer sehnte, die Johann Wolfgang Goethe soeben noch in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" nachgezeichnet hatte, weist vermutlich auf eines von Augusts Lebensproblemen. Vielleicht war es das schwerste dieser Probleme, daß er sich nicht zu seiner Sexualität bekennen konnte. Thomas Mann, der in solchen Fragen immer klar gesehen hat, läßt in „Lotte in Weimar" August von Goethe, den Bräutigam der Ottilie von Pogwisch, im Gespräch mit der Frau Hofrätin Witwe Charlotte Kestner, geb. Buff seine Liebe – zu dem Dichter Achim von Arnim gestehen[31].

Bei der Lektüre von Augusts verzweifeltem und offenem Brief vom 16. Oktober 1830 aus Rom an den Vater, geschrieben elf Tage vor Augusts plötzlichem Tod, überkommt den nachgeborenen Leser ein Gefühl von „Untröstlichkeit". Dieses Gefühl ist mehr als Trostlosigkeit und Trauer, es ist die Erfahrung, daß es in manchem Leben, in manchen Lebenssituationen keinen Trost geben kann. An dieses Gefühl hat Heinrich Böll die Erfahrung von Dichtung gebunden. „Bester Vater", schrieb August, von den späten Nachrichten über die Revolution in seiner Heimat erschüttert, „[...] durch Herrn Kästner den Hanöverschen Gesandten, bin ich heute von allem unterrichtet worden was sich in unserem lieben Vaterlande ergeben. Bis jetzt war ich so unschuldig wie das Kind im Mutterleibe. Doch sehe ich daß es überall Toll gegangen, da man aber keine Actio in Distans hat so kann man auch nicht helfen! Deßwegen verfolge ich meine Zweke, Italien zu sehen u. kennen zu lernen. [...] Es ist das erste mal, *im 40t Jahre*, daß ich zum Gefühle der Selbstständigkeit gekommen, und unter fremden Menschen Lazaronis, sogar Räubern, Barcaro-

[30] Vgl. z. B. *Beyer, Radecke* (wie Anm. 27) 179; vgl. auch 162.

[31] Das Gespräch mit August von Goethe umfaßt das sechste Kapitel von Thomas Manns Exilroman. Vgl. *Thomas Mann*, Lotte in Weimar. Roman (Frankfurt a.M. 1997, neu durchgesehener Text nach der Ausgabe von 1939) 240–244. In diesem Roman ist auch die Geschichte, wie Goethe die Teilnahme seines Sohnes an den Freiheitskriegen verhinderte, historisch genau und poetisch ergreifend beschrieben (173–183). Diese Geschichte ist insofern von Interesse, als Thomas Mann den Kriegsdienst seines (ältesten) Sohnes Klaus als Rettung aus dessen Verstrickungen in allerlei Lebensnöte gesehen hat.

les und andern, auch vornehmen Gesindel. Man wollte mich heranziehn, *Spiel, Mädchen, Frauen.* Die drei letzteren Dinge hatte ich verschworen."[32] Von der Revolution in Deutschland und Frankreich also hatte August von Goethe erst spät gehört, auf Selbstheilung war die Reise gestellt: „So kehre ich frey und frank zurük, wenn ich auch bei anderen Gelegenheiten etwas mehr Geld ausgegeben als andere." Der Hannoveraner Gesandte aber, der August von Goethe über die Ereignisse in der Heimat unterrichtet hatte und der dessen Vater wenige Tage später (am 28. Oktober) den Tod des Sohnes in Rom melden mußte, war Georg August Christian Kestner, ein Sohn jener Charlotte Kestner, die das Urbild der Lotte in Goethes „Die Leiden des jungen Werthers" gewesen war. Es ist, als sei die so oft von Goethe poetisch überwundene Todes-Realität letztlich doch noch in sein Leben eingedrungen, um dem Drama dieses Lebens einen tragischen Schlußakzent zu setzen.

August von Goethes Tagebuch wird dort völlig selbständig und frei von väterlichen Vorgaben, wo es von Erfahrungen berichtet, die der Vater zeitlebens von sich abzuhalten versuchte, weil er die „gefährdete Freundschaft", die er mit dem Leben unterhielt, nicht zerstören wollte. August, längst am Rande der Lebensfähigkeit und des Lebenswillens angekommen, berichtet in grandiosen Episoden von Lebens- und Todesgefahr. Was der Vater mythisch verbergend, zumal im Spätwerk, zu gestalten unternommen hat, die Versuchung durch den Sog des Todes, hat der Sohn realistisch und konkret beschrieben. So das Erlebnis des Seesturms auf dem Dampfboot zwischen Livorno und Neapel, in dessen Toben die Menschen mit ihrem Leben bereits abgeschlossen hatten: „[...] eine allgemeine Stille herrschte unter den Menschen und ließ dem Tobenden Element allein das Wort. Nur des Capitains donnernde Comando-Stimme hallte durch die Sturm durchheulte Nacht. Hier erwachten in mir wunderliche Gedanken, und ohne Furcht zu fühlen, nahm ich doch von allem was mir auf der Welt lieb ist Abschied. Wir kamen nicht mehr vorwärts trotz der Kraft der Maschine. Des schlechtesten Wetters ohngeachtet hatte sich alles auf dem Verdek versammelt, Mütter mit den Kindern und traurige Familien Väter. Selbst die keke männliche Jugend stand schweigend und erwartend da. Die immer fortdauernden Blitze erhellten diese Sinne und zeigten momentan die ernstbleichen Gesichter. Ich ließ mir ein Viertelchen geben, denn ich dachte, sollst du einmal Meerwasser schluken, so soll es doch mit Wein vermischt seyn."[33] Das bekannte *ve-*

[32] *Beyer, Radecke* (wie Anm. 19) 190f. Das folgende Zitat ebd. 191.
[33] Bericht vom 11. September 1830, ebd. 159.

dere Napoli e poi morire (das August im Brief vom 18. September 1830 zitiert) erhält in diesem Ambiente eine eigentümlich makabre Färbung: „Es ist mir sehr lieb nicht bei dem Sturm mit dem Dampfboot untergegangen zu seyn. Ich hätte einen großen Genuß entbehrt."[34] Von nun an häufen sich in diesem Tagebuch, das schon in Venedig über die sargschwarzen Gondeln geklagt hatte[35], die Todeszeichen. Es ist, als dringe der Schreiber immer tiefer in jene „Nachtszenen" ein, die seine ganze Reise begleiten. In den grotesken Todestänzen, die er den Straßenmusikanten abverlangt, in dem Versuch, ein Kind zu kaufen[36], in der Begegnung mit dem Leichenzug in Sorrent, auf der Fahrt mit der Barke nach Amalfi – „heute war es näher am Ersaufen, wie auf dem Dampfboot"[37] – verdichten sich diese Zeichen zu einem Netz von dem Schreiber selbst beklemmend unbewußten Reiseszenen durch die Unterwelt. Der in Pompeji unternommene Versuch, dem Vater zu Ehren „ein Haus aus der Asche wieder an das Licht [...] fördern" zu lassen[38], gerät zum Sinnbild seines ganzen Lebens. Es ist in Rom jäh zu Ende gegangen. Besser als das Tagebuch zeigt die Stimmung des Reisenden wohl der Brief an seine Frau Ottilie, geschrieben in Mailand am 13. Mai 1830: „Nicht Üppigkeit oder Neugier konnten mich aus meiner Familie reißen, die äußerste Noth trieb mich um den letzten Versuch zu meiner Erhaltung zu machen. Manche, die mich in Weimar zuletzt gesehen, mögen das nicht begreifen, aber mein damaliges Benehmen war eine verzweifelte Maske."[39] Auch wenn es August von Goethe in Italien bisweilen schien, als könne er gesunden und sogar „früheres Unrecht" gegen seine Frau „auch austilgen", er war dem Tod verfallen, noch ehe er zu dieser Reise aufgebrochen ist. Und der Unterschied zu der Flucht des Vaters, der 44 Jahre vorher in ein neues, glückbestimmtes Leben aufgebrochen war, auch der Unterschied zwischen Johann Wolfgang Goethes italienischen Aufzeichnungen für Charlotte von Stein und August von Goethes italienischem Tagebuch für den Vater ist größer kaum zu denken. Trotzdem hatte August gehofft, der Vater werde seine Aufzeichnungen redigieren und publizieren, und ihm dies über eine Zeitungsnotiz nahegelegt. Goethe hat in einem schroffen

[34] Ebd. 170.
[35] Ebd. 85.
[36] Es ist die Andeutung von Augusts Mignon-Erfahrung. *Beyer, Radecke* (wie Anm. 27) 176: „Ich wollte ihn kaufen und bot 10 Piaster aber der Junge wollte in kein anderes Land."
[37] Ebd. 181.
[38] Ebd. 184f.
[39] Ebd. 212. Die folgenden Zitate ebd. 213.

Brief, dem letzten, den er an seinen Sohn geschrieben hat, dieses Ansinnen abgelehnt[40].

IV. Johann Wolfgang Goethes italienisches Tagebuch für Charlotte von Stein

Johann Wolfgang Goethe hat seine Lebensspannung im ersten Weimarer Jahrzehnt durch den Aufbruch nach Italien gewaltsam handelnd durchbrochen. Das erhaltene Tagebuch an Frau von Stein, die daraus entstandenen Teile der „Italienischen Reise" von 1816/17 und 1830, die Briefe und die Notizen sind durchzogen vom Gegensatz von Gedachtem und Gesehenem, von Ersehntem und Greifbarem, von Abstraktem und Konkretem. Das Ergebnis eines solchen Ausbruchs aus der Abstraktion konnte nur die Abwendung vom bloßen Ideal, und damit die Hinwendung zu Körperlichkeit und Sinnenhaftem sein, wie Goethe sie in Italien gefunden hat. Der poetische Ausdruck seiner Italienerfahrung hat das 19. Jahrhundert verwandelt. Joseph von Eichendorff hat in seinem Gedicht „Sehnsucht" Goethes berühmtes Mignon-Gedicht (das Programm-Gedicht der italienischen Reise: „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühn") kenntlich zitiert. Arnold Böcklin hat den von Drachen bewachten Wolkensteg gemalt und Theodor Fontane hat in der Beschreibung von Böcklins Gemälde im Roman „Effi Briest" (1895) die deutsche Italiensehnsucht als literarisch-künstlerischen Ursprungs gekennzeichnet; jetzt freilich als Element eines Bildungsbesitzes, dessen existenzleitende Fähigkeiten er (Fontane) am Ende des bürgerlichen Jahrhunderts zutiefst bezweifelt hat. Goethes Mignon-Gedicht aus dem Jahre 1783 ist in Zustimmung und Parodie die Ikone deutscher Italien-Sehnsucht geworden, bis hinein in die touristische Werbung. Dabei hat die von Goethe dargestellte Szenerie, der gefahrvolle Wolkensteg vor dem Eintritt in das „gelobte Land" Italien[41], durchaus mit der biblischen Situation zu tun, wie sie sich den Israeliten darstellte, ehe sie das Land betreten durften, in dem Milch und Honig fließt. Schließlich hat Mose im Buch Deuterono-

[40] Vgl. das Nachwort zu der klug kommentierten Edition von *Beyer*, *Radecke* (wie Anm. 27) 288.

[41] Vgl. die Fassung des später so bezeichneten Mignon-Gedichtes im 1. Kapitel des 4. Buches von „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung". *Johann Wolfgang Goethe*, Wilhelm Meisters theatralische Sendung, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten, hrsg. von *Wilhelm Voßkamp*, *Herbert Jaumann*, unter Mitwirkung von *Almuth Voßkamp* (Frankfurt a.M. 1992) 181 (Frankfurter Goethe-Ausgabe I,9).

mium sein Volk davor gewarnt, in diesem „gelobten" Land die Wanderung durch die große und grausame Wüste zu vergessen und den Bund zu brechen, den es mit dem Herrn in der Wüste geschlossen hatte. Goethes Mignon-Gedicht ist daher alles andere als idyllisch. Es ist vom Heimweh der im umschatteten Norden frierenden Mignon gezeichnet. Schon in „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung", in dessen Kontext das Gedicht entstanden ist, berichtet der Erzähler, daß Mignons Gesang „bei der dritten und vierten Zeile [...] dumpfer und düsterer" wurde, daß die kindliche Sängerin die letzte Zeile stets so „zu modifizieren" wußte, „daß es bald bittend, dringend, treibend, hastig und vielversprechend war". Mignon bittet Wilhelm Meister, sie nach Italien mitzunehmen: „[...] es friert mich hier"[42].

Vielleicht ist deshalb der Kern von Goethes Italien-Erfahrung am deutlichsten in dem Fragment gebliebenen Text enthalten, der von Nausikaa erzählt, der Tochter des Phäaken-Königs Alkinoos. In Homers „Odyssee" trifft sie den schiffbrüchigen Odysseus am Strand und führt ihn in das Haus ihres Vaters. Goethes Tragödien-Fragment, von dem nur wenige Bruchstücke überliefert sind, handelt von der Liebe der Nausikaa zu Odysseus, die von diesem nicht erwidert wird. Nausikaa fühlt sich durch das öffentliche Geständnis ihrer Liebe zu dem Flüchtling so gedemütigt, daß sie das Angebot, statt den Vater den Sohn, Telemach, zu heiraten, ausschlägt und sich das Leben nimmt. Goethes Fragment hat Schule gemacht, denn von Robert von Ranke-Graves' Roman „Homer's Daughter" (1955) und Ernst Schnabels Roman „Der sechste Gesang" (1956) bis zu Inge Merkels Eheroman „Eine ganz gewöhnliche Ehe. Odysseus und Penelope" (1987) hat unsere Moderne versucht, die Irrfahrten und die Versuchungen des Odysseus zu psychologisieren und zu entmythisieren. Seine Nausikaa-Tragödie hat Goethe (1787) in Taormina als „eine dramatische Konzentration der Odyssee"[43] gedacht und den Plan des Dramas in Prosa vollständig ausgearbeitet: „Der Hauptsinn war der: in der Nausikaa eine treffliche, von vielen umworbene Jungfrau darzustellen, die, sich keiner Neigung bewußt, alle Freier bisher ablehnend behandelt, durch einen seltsamen Fremdling aber gerührt aus ihrem Zustand heraustritt und durch eine voreilige Äußerung ihrer Neigung sich kompromittiert, was die Situation vollkommen tragisch macht."[44] Die

[42] Frankfurter Goethe-Ausgabe I,9 182.

[43] *Johann Wolfgang Goethe*, Dramen 1776–1790, unter Mitwirkung von *Peter Huber* hrsg. von *Dieter Borchmeyer* (Frankfurt a.M. 1988) 1330 (Frankfurter Goethe-Ausgabe I,5).

[44] Ebd. 1331.

eigene Reiseerfahrung hat Goethe diesem Fragment zu unterlegen versucht. Die Versuchungen der Reisebekanntschaften, „selbst in Gefahr Neigungen zu erregen, die, wenn sie auch kein tragisches Ende nehmen, doch schmerzlich genug, gefährlich und schädlich werden können [...] gab mir ein solches Attachement an diesen Plan, an diesen Vorsatz, daß ich darüber meinen Aufenthalt in Palermo, ja den größten Teil meiner übrigen sizilianischen Reise versäumte. Weshalb ich denn auch von allen Unbequemlichkeiten wenig empfand, da ich mich auf dem überklassischen Boden in einer poetischen Stimmung fühlte, in der ich das, was ich erfuhr, was ich sah, was ich bemerkte, was mir entgegen kam, alles auffassen und in einem erfreulichen Gefäß bewahren konnte."[45] Nach dem zehnjährigen Weimarer Lebenskampf fühlte sich Goethe nun dem Odysseus verwandt: gelandet an einem fremden Strand, allein, ohne Freunde, ungewiß alles dessen, was ihn erwartete, und trotzdem daheim:

„Wo bin ich hingekommen? Welchem Lande
Trug mich der Zorn des Wellengottes?
Ists leer von Menschen, wehe mir Verlaßnen!
Wo will ich Speise finden? Kleid und Waffe?
Ist es bewohnt von rohen, ungezähmten;
Dann wehe doppelt mir! Dann übt aufs neue
Gefahr und Sorge dringend Geist und Hände.
[...]
So kehr ich von der zehenjähr'gen Mühe
Des wohlvollbrachten Krieges wieder heim."[46]

Homerisch wurde Goethe nach dem ersten Weimarer Jahrzehnt aus dem Schlaf des Weltlebens erweckt. Das Ziel der Flucht schien (1786) erreicht. So finden sich mitten unter den Fragmenten des Nausikaa-Dramas die wenigen (im Drama von Ulyss gesprochenen) Verse der Erfüllung lange gehegter Sehnsucht im Anblick von Land und Meer, auf klassischem Boden:

„Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer
Und duftend schwebt der Äther ohne Wolken."

Das war Goethes Sizilien-Erfahrung, der poetische Versuch, sich auf „überklassischem Boden" den Himmel der Antike, den südlichen Äther so ganz ins Herz zu schreiben, daß die Erinnerung daran stets erneuert und nie mehr aus dem Gedächtnis gelöscht werden könnte. Es ist, als habe der Bewohner des nördlichen Schattenreiches versucht, nun endlich der Schönheit ins Gesicht zu sehen, als habe er ihre Realität erfahren, um den kalten Norden mit dem Abglanz dieser Erfahrung zu erwär-

[45] Ebd. 1332.
[46] Ebd. 624. Das folgende berühmte Zitat unter den Entwürfen ebd. 1341.

men: „Mit keinen Worten ist die dunstige Klarheit auszudrücken die um die Küsten schwebte als wir am schönsten Nachmittage gegen Palermo anfuhren. Die Reinheit der Konture, die Weichheit des Ganzen, das Auseinanderweichen der Töne, die Harmonie von Himmel, Meer und Erde. Wer es gesehen hat der hat es auf sein ganzes Leben. Nun versteh' ich erst die Claude Lorrain und habe Hoffnung auch dereinst in Norden aus meiner Seele Schattenbilder dieser glücklichen Wohnung hervor zu bringen."[47] Im Anblick des reinen, südlichen Lichtes bedeutete dies nicht nur die Abwendung vom (auch mit Frau von Stein) gelebten Platonismus Weimarer Provenienz, sondern zugleich die Entdeckung, daß der Natureindruck kulturell gebrochen ist, daß der Blick auf das Licht des Südens gelenkt wurde von der Malerei des 17. Jahrhunderts. Der Maler Claude Lorrain, der Meister in der „Wiedergabe des gebrochenen Lichtes", und Homer waren Goethes Begleiter nach Sizilien, in die Welt des italischen Griechenland. In dieser Kulturwelt verträumte er die Erfahrung des realen Sizilien des 18. Jahrhunderts.

Das Reisetagebuch für Frau von Stein, das Goethe in Italien führte (erhalten sind fünf Stücke mit insgesamt 219 handschriftlichen Blättern), ist das Dokument seiner Lösung von Weimar oder besser von den ihm dort bisher zugedachten Aufgaben. Es ist das Dokument einer Selbstentdekkung, bei der Charlotte von Stein als Medium neuer Lebenserfahrungen dienen sollte. Goethe wollte sie und ihren Sohn Fritz von Anfang an teilhaben lassen an der neuen und ganzen Existenz. Er hat Charlotte von Stein die von ihr nur widerwillig angenommene Redaktions-Rolle in einem Stück angewiesen, in dem er nun selbst die Hauptrolle spielen wollte: „Anfangs gedacht ich mein Tagebuch allgemein zu schreiben, dann es an dich zu richten und das *Sie* zu brauchen damit es kommunikabel wäre, es ging aber nicht, es ist allein für dich. Nun will ich dir einen Vorschlag thun. / Wenn du es nach und nach abschriebst, in Quart, aber gebrochne Blätter, verwandeltest das *Du* in *Sie* und liesest was dich allein angeht, oder du sonst denckst weg; so fänd ich wenn ich wiederkomme gleich ein Exemplar in das ich hinein korrigiren und das Ganze in Ordnung bringen könnte."[48] August von Goethe versuchte, im Jahre 1830, mit dem Vater nicht anders zu verfahren, als dieser 44 Jahre vorher mit Frau von Stein verfahren war. Auch deshalb hat Goethe eine Redaktion der Tagebücher seines Sohnes verweigert. Die Erinnerung an den

[47] Frankfurter Goethe-Ausgabe I,15,1 249 (Text überschrieben: „Palermo den 3. April 1787").

[48] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 122. Brief Goethes an Frau von Stein aus Venedig am 14. Oktober 1786.

Schatten der Trennung, der auf die italienischen Glückstage fiel, wollte er nicht erneuern. Bei der Zusendung *seines* Reisetagebuches an Charlotte von Stein nämlich war es zu einem verhängnisvollen und für den an Vorzeichen glaubenden Goethe auch bedeutungsvollen Irrtum gekommen. Am 14. Oktober 1786 wollte er das Paket mit den vier ersten Teilen der Tagebücher an Philipp Seidel absenden, dann aber gab er es doch dem „Fuhrmann" zu langsamerer Beförderung mit. So wollte er garantieren, daß die Papiere erst nach seiner Ankunft in Rom von Charlotte von Stein gelesen werden konnten. Da die mit dem Fuhrmann gesandte Kiste aber an Goethe selbst adressiert war, ließ sie Philipp Seidel in Weimar ungeöffnet stehen, und die Tagebücher gelangten Ende Dezember 1786 in die Hände von Charlotte von Stein. Von September bis Oktober im unklaren gelassen zu werden, wohin sich Goethe gewendet haben mochte, war unhöflich, aber verzeihlich. Von September bis Ende Dezember nicht wissen zu dürfen, was aus Goethe geworden war, mußte in der Vorstellung Charlotte von Steins den erneuten Bruch jenes Vertrauens begründen, das in Karlsbad soeben erst mühsam wiederhergestellt schien. Charlotte von Stein hat sich von diesem Vertrauensbruch und der Kälte, mit der Goethe über ihre Gefühle hinweggegangen ist, nicht mehr erholt. Auch wenn der Ton der Korrespondenz zwischen ihr und Goethe, nach ihrer Lektüre der Tagebücher und nach der Herstellung der Abschrift, wieder freundlicher geworden ist, Goethes Absicht, Charlotte von Stein gleichsam mit durch Italien reisen zu lassen, wurde durch die verzögerte Ankunft seiner Papiere zerstört.

Aber auch ohne diesen Irrtum wäre es über kurz oder lang zum Bruch gekommen, denn Goethes Reisetagebuch enthält eine andere Charlotte von Stein, als sie uns in Goethes erstem Weimarer Jahrzehnt begegnet. Sie wird in diesen Reiseblättern zu einem Sehnsuchtsbild körperlicher Nähe, zu einem Teil von Goethes Italien-Erfahrung stilisiert[49]. In dieser Literarisierung und in dem Widerstand, den Charlotte von Stein diesem Ansinnen entgegengesetzt hat, liegt der tiefere Grund für den Bruch der Freundschaft nach Goethes Rückkehr 1788. Er sei „sinnlich" geworden, hat Charlotte von Stein ihrer Freundin Caroline Herder im August 1788 anvertraut. Goethe hat in Italien die bloß „gedachte" Kunst abzustreifen versucht, er wollte das abstrakte Kunst- und Weltverhältnis und damit auch das abstrakte Liebesverhältnis verändern, er hat gleichsam die Fes-

[49] Diese Behauptung steht nicht unbedingt in Widerspruch zu *Helmut Koopmanns* (wie Anm. 1) Beobachtung (208 ff.), daß Charlotte von Stein in diesem Tagebuch idealisiert und sakrifiziert, „zur Zuschauerin [von Goethes] Lebensabenteuern" gemacht wurde. Diese Rollenzuschreibung nämlich enthält ein enorm sinnliches Element.

seln des platonischen Höhlenbewohners gesprengt. Goethe wollte die Kunst der Alten an Ort und Stelle erfahren, *in concreto*, nicht als eine angelesene Kunsterfahrung *in abstracto*. So hat er diese Kunst unter dem Himmel gesucht, unter dem sie entstanden ist, in dem Volk, in dem sie (vielleicht) noch lebte und in dem Genuß, den sie versprach. Vielleicht hat Goethe tatsächlich erst auf der italienischen Reise erfahren, was sexuelle Liebe bedeutet und was sie zu schenken vermag, jedenfalls hat er eine Kunsterfahrung gemacht, die dem Weimarer Platonismus strikt entgegengesetzt war. „Nicht von It[alien] vergleichungsweise zu sprechen", „Nicht von der Kunst in abstracto"[50] ist in den Reisenotizen von 1788 zu lesen. Deshalb hat er – wie Terence James Reed richtig erkannte – in den nach dem Aufenthalt in Italien entstandenen „Römischen Elegien" mit einer langen (im Verhältnis zu Charlotte von Stein durchaus präsenten) europäischen Dichtungstradition gebrochen, die seit dem Minnesang des 12. Jahrhunderts das „Gefühl aus der Nicht-Erfüllung ableitet"[51]. In den „Römischen Elegien" hat Goethe das Gefühl aus der erotischen Erfüllung des Liebestraumes abgeleitet.

Das Schönheits- und das Liebesideal, das Goethe auf der italienischen Reise gefunden hat, ist das Ideal einer poetisch-ästhetischen Sittlichkeit, die er in der Zusammenarbeit mit Schiller, nach der Rückkehr aus Italien, entfaltet und ausgestaltet hat. So ist es nicht verwunderlich, daß die Freundschaft zu Schiller dann kenntlich an die Stelle der Freundschaft zu Charlotte von Stein getreten ist. Goethe hat gegen Ende des klassischen Jahrzehnts, 1805, im Todesjahr Schillers, aber noch in Zusammenarbeit mit dem Freund, in einer Schrift über Johann Joachim Winckelmann die Summe aller Erfahrungen gezogen, die mit der italienischen Reise begonnen hatten und in der Freundschaft mit Schiller entfaltet wurden. Diese Schrift stellt das „anthropische Prinzip", den Entwurf und das Ziel des Kosmos vom fühlenden Menschenherzen aus, in einer kühnen Wendung dem neuen Jahrhundert als Leitthese voran und versucht, die Einheit von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Schönheit und Körperlichkeit als ein ästhetisches, durchaus heidnisch-antik gedachtes Grundprinzip zu etablieren. Das mit Reflexionsvermögen begabte Wesen, der Mensch, ist in dieser Apotheose des „anthropischen Prinzips" Fluchtpunkt des Weltalls, das, „wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und

[50] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 411.

[51] *Terence James Reed*, Die klassische Mitte. Goethe und Weimar 1775–1832 (Stuttgart, Berlin u. a. 1982) 67.

Wesens bewundern" würde. „Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?"[52] Das ist ein gewaltiges und stolzes Wort, die Klimax des „anthropischen Prinzips". Dieses Wort meint nicht mehr die feierliche Protestation des inmitten der im Staub liegenden, verkleideten Büßer vor dem römischen Reliquienaltar einsam und freien Antlitzes stehenden Individuums, das sich sogar durch die feierliche Exkommunikation der Ketzer in seinem Selbstsein bestätigt fühlt[53]. In dem von Goethe bewußt als „unbewußt" bezeichneten Augenblick des Glückes und des Genusses (Zentralbegriffen der „Italienischen Reise") umhüllt ein Hauch von Tragik den modernen Text. Denn er meint den Protest des seiner selbst und seiner Bestimmung zum Glück bewußt gewordenen Menschen gegen das ihm bereitete Schicksal. Auf Herders Humanitätsbegriff aufbauend definiert die Winckelmann-Schrift das Ideal des „schönen Menschen" als „das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur" und weist der Kunst eine existentiell verbindliche Fähigkeit zu. „Denn genau genommen kann man sagen, es sei nur ein Augenblick, in welchem der schöne Mensch schön sei."[54] Die Kunst erst verleiht diesem Augenblick Dauer, „vergöttert [den Menschen] für die Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist".

Das vordarwinische Entwicklungsdenken also, wie es in Goethes Werk faßbar wird, hat das Kunstwerk deshalb in den Mittelpunkt des Denkens gerückt, weil es, ganz auf den Menschen hin orientiert, die Ide-

[52] Winkelmann und sein Jahrhundert. In Briefen und Aufsätzen hrsg. von *Goethe*, in: *Johann Wolfgang Goethe*, Ästhetische Schriften 1806–1815, hrsg. von *Friedmar Apel* (Frankfurt a.M. 1998) 179. (Frankfurter Goethe-Ausgabe I,19). Hans Joachim Schrimpf hat (in der Hamburger Goethe-Ausgabe, Bd. 12, 1956, 597) darauf hingewiesen, daß das Idealbild der Antike, das Goethe in dieser Schrift entwirft, deutlich „gegenromantische, ja, gegenchristliche Züge" trägt. Vgl. auch den Abschnitt „Katholizismus" in der Winckelmann-Schrift (I,19 185–187), aus dem hervorgeht, daß Goethe (mit Winckelmann) die Konfessionskonflikte als politische Differenzen verstanden hat.

[53] Johann Caspar Goethe hielt sich während der Karwoche 1740 in Rom auf, während der Vakanz des Heiligen Stuhls. Papst Clemens XII., der u. a. die Mitgliedschaft bei den Freimaurern verboten hatte, starb am 6. Februar 1740. Sein politisch geschickterer Nachfolger Benedikt XIV. wurde am 17. Juli 1740 inthronisiert. Vgl. *Meier* (wie Anm. 19) 177: „Eine andere Feierlichkeit in diesem Gotteshaus [dem Petersdom in Rom] besteht in der mit großem Gepränge durchgeführten Exkommunikation aller Ketzer; in diesem Jahr mußte man freilich davon absehen, weil hierzu die Anwesenheit des Papstes selbst erforderlich ist und ein Stellvertreter nicht genügt. Dank sei also dem Tod, der uns die Gunst erwiesen hatte, uns für ein ganzes Jahr vom päpstlichen Bann zu befreien."

[54] Frankfurter Goethe-Ausgabe I,19 183 f.

algestalt des menschlichen Körpers als den Gipfel natürlicher Entwicklung vorgestellt hat. Höchste Schönheit wurde in selbstbewußter Natur gefunden. Im Kunstwerk, zumal in der bildenden Kunst, war diese Natur veredelt und in Vollendung wiederzufinden. Denn dort war ihr Dauer geschenkt. Von modernen Evolutionstheorien unterscheidet dieses Denken die Konzentration auf das „Rein-Menschliche" und damit auf die Prävalenz der ästhetischen vor der intellektuellen Kultur. Steven Weinberg hat 1993 darauf hingewiesen, daß auf dem Hintergrund des Fortschritts der naturwissenschaftlichen Entdeckungen, weit vor den Beginn menschlichen Lebens zurück, die Kontingenz des menschlichen Daseins wieder zunimmt, daß es im kalten Prozeß von Evolution und natürlicher Selektion nur ein humanes Element zu geben scheint: den Prozeß der Entdekkung dieser Evolution, den Prozeß von Kunst und Wissenschaft.

Goethe hat in Italien alles gefunden, wovon er geträumt hat. Schon in Venedig ist in seiner Beschreibung von „Volk" und greifbarem „Labyrinth" und „Meer" diese Fülle der Erfahrung präsent. Goethe stürzte sich in das Labyrinth der Stadt wie in das Labyrinth seines eigenen Inneren, er berührte die Wände der Gassen und befreite sich aus diesem Labyrinth auf der Woge des Meeres und den Wogen des Volkes. Im Labyrinth fand er zwar noch immer das Bild der Geliebten, an die er schrieb, der er als einer anderen Ariadne alles beschrieb, was ihm begegnete, aber dieses Bild war jetzt nur das Gegenüber, das er brauchte, um sich selbst zu finden, um die Kluft der Weimarer Jahre zu überbrücken. Charlotte von Stein hat diese gravierende Wandlung in Goethes Kunst- und Wirklichkeitsverhältnis bemerkt. Noch vor der Ankunft von Goethes Tagebüchern hat sie nach Rom geschrieben, daß sie die Zeugnisse ihrer Liebe zurücknehmen wolle, daß ihre Erziehung wohl vergeblich gewesen sei, weil hier einer seine Erziehung nun in eigene Hände nehme. „Dein Zettelchen hat mich geschmerzt", schrieb Goethe am 13. Dezember 1786 aus Rom an Charlotte von Stein, „aber am meisten dadrum, daß ich dir Schmerzen verursacht habe. Du willst mir schweigen? du willst die Zeugniße deiner Liebe zurücknehmen? Das kannst du nicht ohne viel zu leiden, und ich bin schuld daran."[55] In Italien, schrieb Goethe dann trotzdem am Ende dieses Monats nach Weimar, werde er ein völlig neues Fundament seines Lebens und Schaffens legen, die alten Fundamente abbrechen, weil sie brüchig und schlecht gelegt seien[56]. Jetzt also war Charlotte von Stein nicht mehr die Führende in dieser Beziehung, jetzt

[55] Frankfurter Goethe-Ausgabe II,3 192.
[56] Ebd. 201.

ging es um den „heiligen Egoismus“ des Künstlers, der Freiheit und Schönheit über Liebe und Treue und gesittetes Benehmen stellte, dem das Werk wichtiger wurde als das Leben. Er fügte Schmerz zu, um aus diesem Schmerz Kunst zu gestalten. Er konstruierte, indem er zerstörte und alle bisherigen Formen seines Lebens und Schaffens zerbrach.

So hat Goethe in Italien, durch die Erfahrung des südlichen Himmels und südlicher Menschen, seinem Werk eine Tiefendimension gewonnen, die auch die Erfahrung der Todesnähe umfaßte. Wer die platonisch-schattenhafte Form des Lebens mit Gewalt zerbricht, schaut in ein Licht, das dem Tode verschwistert ist. Nach Schillers Tod hat Goethe in der geduldigen Montage mythischer Welten mit der Erfahrung des Alterns auch die Erfahrung des Todes näher an sein Leben herangeholt, bis er in der Marienbader Elegie unter ihr fast erlegen ist. 1784 hatte er an Frau von Stein geschrieben, sie werde sich gewiß freuen, wenn ihr „Geliebter mit neu ausstaffiertem Kopfe und altem beständigen Herzen“ von der Braunschweiger Reise mit dem Herzog zurückkehre[57]. Jetzt kehrte er mit neu ausstaffiertem Kopfe *und* mit einem neuen Herzen zurück. Als er am 18. Juni 1788 wieder in Weimar ankam, erschien er wie einer, der dem Venusberg entstiegen war. Er hat seine alte Welt und diese hat ihn nicht mehr wiedererkannt[58].

[57] *Sengle* (wie Anm. 1) 66.

[58] Goethes 1788, nach der Rückkehr aus Italien, beginnende Verbindung mit der nicht standesgemäßen Christiane Vulpius haben die Damen der Weimarer Gesellschaft (die Herzogin voran) ihm so übel genommen, daß er aus dem repräsentativen Haus am Frauenplan ausziehen mußte, als er im November 1789 die hochschwangere Christiane und ihre Familie zu sich nahm. Der Herzog hat ihm (aus alter Freundschaft) vor dem Jägertor in Weimar zwei Etagen eines ehemaligen Försterhauses angewiesen. In diesem Haus wurde August Goethe geboren. Erst 1792 konnte Goethe in das Haus am Frauenplan zurückkehren (vgl. dazu *Sengle* [wie Anm. 1] 82f.).

Kollegvorträge

Kaspar von Greyerz

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie

1. Einleitung

Im Titel meines Beitrages läßt sich unschwer eine Anlehnung an Friedrich Nietzsches Betrachtung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" erkennen. Zunächst habe ich dabei bloß an ein Wortspiel gedacht. Bei näherem Hinsehen zeigten sich jedoch durchaus Parallelen hinsichtlich der an menschlichem Handeln orientierten methodischen Grundlegung. Der Antrieb zu menschlichem Handeln resultiert für Nietzsche aus dem Nicht-Vergessen-Können. Geschichte ist nicht etwas im eigentlichen Sinne des Wortes Vor-Gegebenes, keine unter positivistischen Vorzeichen rekonstruierbare endliche Zahl von Fakten. Erst durch das menschliche Handeln können Zeit und Geschichte zum Objekt unserer Erkenntnis werden[1].

Die angesprochenen Parallelen bestehen darin, daß (zumindest in der Frühen Neuzeit) auch das Verfassen von Selbstzeugnissen – d.h. von Autobiographien, Tagebüchern, Familienchroniken u.ä. – einen Akt sozialen Handelns darstellt. Zum einen schreiben Autorinnen und Autoren von Selbstzeugnissen ihre Texte nie bloß für sich selbst, sie mögen dies auch noch so sehr behaupten[2]. Zum andern dokumentieren Selbstzeugnisse des deutschsprachigen Raumes vom 15. bis zum 17. Jahrhundert mehr oder weniger explizit soziale Netzwerke, die auf Patronage und Klientelbeziehungen beruhen[3]. Patronage und Klientelismus sind gleich-

[1] Vgl. *Volker Gerhardt*, Friedrich Nietzsche (München [3]1999) 97.

[2] Dazu die instruktiven Ausführungen zu der durch Selbstzeugnis-Autoren des 16. Jahrhunderts jeweils *eigentlich* intendierten Leserschaft in *Hans Rudolf Velten*, Das selbst geschriebene Leben. Eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 29, Heidelberg 1995).

[3] *Gabriele Jancke*, Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum (Selbstzeugnisse der Neuzeit 10, Köln u.a. 2002).

sam der Kitt, der die frühneuzeitliche Ständegesellschaft, sowohl die monarchisch wie die republikanisch verfaßte, zusammenhält.

Die Parallelen zwischen Friedrich Nietzsches „Unzeitgemäßer Betrachtung" des Jahres 1872 über den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Stellenwert der Historie und dem Thema dieses Vortrages haben freilich ihre Grenzen in Nietzsches elitärer Geschichtsauffassung. Mit einer Hundertschaft „unmodern erzogener, das heißt reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen" sei „die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum ewigen Schweigen zu bringen"[4]. Und an anderer Stelle heißt es von diesen außergewöhnlichen Menschen, sie bildeten „eine Art Brücke über den wüsten Strom des Werdens. (...) Sie leben als die Genialen Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort."[5]

Die nicht nur für Nietzsche, sondern für viele seiner Zeitgenossen typische, elitäre Geschichtsauffassung hat insofern Schule gemacht, als sie bis in die letzten Jahrzehnte hinein die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit Autobiographien, Tagebüchern und Familienchroniken des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit stark geprägt hat, insbesondere durch den jahrzehntelang andauernden Einfluß der ebenso großartigen wie einseitigen „Geschichte der Autobiographie", die Georg Misch vor genau hundert Jahren der Preussischen Akademie in vier Bänden vorgelegt hat. Goethes „Dichtung und Wahrheit" war für Misch gleichsam der Flucht- und Scheitelpunkt allen autobiographischen Schreibens seit der Renaissance[6]. Zahlreiche interessante Texte, insbesondere des 17. Jahrhunderts, wurden aufgrund dieser Sichtweise aus dem geltenden Kanon ausgemustert.

Für die seit den 1980er Jahren aufblühende *historische* Beschäftigung mit Selbstzeugnissen kann jedoch die literarisch-ästhetische Qualität einschlägiger Texte kein entscheidendes Auswahlkriterium darstellen.

[4] *Friedrich Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1970) 64 (Schluß des 6. Abschnitts).

[5] Ebd. 91 (9. Abschnitt).

[6] Einschlägig ist hier die postum erschienene, zweite Hälfte des vierten Bandes: Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts, bearb. von *Bernd Neumann* (Frankfurt a.M. 1969). Vgl. dazu auch *Michael Jaeger*, Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin (Stuttgart, Weimar 1995) besonders 71–132, wo Jaeger sich eingehend mit dem intellektuellen Vermächtnis Wilhelm Diltheys im Werk seines Schwiegersohns Georg Misch auseinandersetzt.

Vielmehr interessiert uns Historiker und Historikerinnen vorrangig der „Blick aus der Mitte der Gesellschaft in beide Richtungen", den frühneuzeitliche Selbstzeugnisse auf zum Teil sehr aufschlußreiche Art und Weise ermöglichen[7].

Was sind Selbstzeugnisse? Bei Selbstzeugnissen handelt es sich um Texte, in denen „die Person des Verfassers bzw. der Verfasserin (...) selbst handelnd oder leidend in Erscheinung (tritt)" oder mehr oder weniger explizit auf sich selbst Bezug nimmt[8]. Vor dem Hintergrund unserer eigenen alltäglichen Erfahrungswelt denken wir dabei an Autobiographien, Tagebücher, Briefe und unter Umständen auch an Reiseberichte. Aus den folgenden Ausführungen klammere ich Briefe aus forschungspragmatischen Gründen ausdrücklich aus. Auch wenn damit die unübersehbare und heterogene Masse von frühneuzeitlichen Korrespondenzen aus unserem Blickfeld entfernt wird, ergibt sich daraus noch keine Perspektive auf gattungsspezifisch streng definierbare Konturen. Die Herausbildung spezifischer Gattungen des Schreibens über sich selbst ist bis zum 18. Jahrhundert noch nicht abgeschlossen. Autobiographien und Tagebücher zum Beispiel sind allein schon deshalb nicht klar voneinander geschiedene Schreibformen, weil der Niederschrift einer Autobiographie häufig Tagebuchnotizen zugrunde liegen. Eine städtische Chronik oder, spezieller, eine Familienchronik kann unter der Hand zu einem Text werden, in dem der Schreibende plötzlich in der einen oder anderen Weise auf sich selbst Bezug zu nehmen beginnt, zum Beispiel im Zusammenhang mit der Vergegenwärtigung von akuten familiären oder politischen Krisen.

Ein letzter im Titel meines Vortrages enthaltener Begriff bleibt zu klären, bevor wir uns den frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen selbst zuwenden können. Was ist unter dem Epochenbegriff der Frühen Neuzeit zu verstehen? Auch wenn die Diskussion von Periodisierungsfragen gerade in München gleichsam zu den festen geschichtswissenschaftlichen Traditionsbeständen gehört, möchte ich mich hier aus Zeitgründen nicht weiter damit beschäftigen, sondern lediglich festhalten, daß ich mit dem Begriff „Frühe Neuzeit" grosso modo den Zeitraum zwischen 1500 und

[7] Die Formulierung stammt von *Hartmut Lehmann*, Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese, in: *Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann, Hartmut Lehmann* (Hrsg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201, Heidelberg 2003) 242–249, hier 247.

[8] In leicht erweiterter Form in Anlehnung an *Benigna von Krusenstjern*, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 2 (1994) 462–471, hier 463.

1800 bezeichne. Außerdem beschränke ich mich dabei auf den geographischen Raum des Alten Reiches.

Das Folgende gliedert sich in zwei Abschnitte, die nacheinander vom Nutzen und vom Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie handeln. Der nun folgende Abschnitt „Vom Nutzen" ist deskriptiv gehalten. In ihm sollen exemplarisch vier Selbstzeugnisse des 17. und frühen 18. Jahrhunderts vorgestellt werden. Dies kann freilich nur in der gebotenen Kürze geschehen, ohne daß auch deren inhaltlicher Reichtum hinlänglich evoziert werden könnte. Der darauf folgende Abschnitt „Vom Vorteil" ist stärker analytisch ausgerichtet. In ihm sollen – im Anschluß an die Vorstellung der vier exemplarischen Selbstzeugnisse – vier wesentliche Aspekte der frühneuzeitlichen Geschichte zur Sprache gelangen, für deren genauere Kenntnis die Selbstzeugnisforschung Vorteile mit sich bringt.

2. Vom Nutzen

Bei den vier hier vorzustellenden Selbstzeugnissen handelt es sich um die Autobiographie des elsässischen Kannengießers Augustin Güntzer, die autobiographischen Aufzeichnungen des Ulmer Architekten und Stadtbaumeisters Joseph Furtenbach, das Selbstzeugnis der lutherischen Prophetin Anna Vetter aus Ansbach und schließlich die sog. „Memoiren" der jüdischen Mutter und Kauffrau Glikl bas Judah Leib, besser bekannt als Glückel von Hameln. Die Reihenfolge ist nicht zufällig, sondern richtet sich nach der Abfassungszeit der einzelnen Texte.

Augustin Güntzers Autobiographie gehört zu den nicht eben zahlreichen Selbstzeugnissen aus der Handwerkerschicht des 17. Jahrhunderts[9]. Der Autor wurde 1596 in der elsässischen Reichsstadt Oberehnheim (heute Obernai genannt), unmittelbar südlich von Straßburg, geboren – und zwar als Sohn reformierter Eltern in einer mehrheitlich katho-

[9] Vgl. dazu u. a. *James S. Amelang*, The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe (Stanford, CA, 1998); *ders.*, The Dilemmas of Popular Autobiography, in: *Kaspar von Greyerz, Hans Medick, Patrice Veit* (Hrsg.), Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850) (Selbstzeugnisse der Neuzeit 9, Köln, Weimar, Wien 2001) 431–438; *Fabian Brändle*, „Darmit ich aber auch etwas freide hab auff erden, so thue ich schreiben und Leßen". Populare soziale Außenseiter des 17. Jahrhunderts als Selbstzeugnisautoren, in: ebd. 439–457.

lischen Stadt[10]. Die frühe Prägung als Angehöriger einer konfessionellen Minderheit ist ein wesentlicher Anlaß für die spätere Abfassung seiner Erinnerungen, mit denen Güntzer frühestens im Jahre 1645 beginnt[11]. Ein anderes wichtiges Motiv besteht darin, daß Güntzer seinen in den späten 1620er Jahren einsetzenden rapiden sozialen Abstieg den beiden, ihn überlebenden Töchtern gegenüber rechtfertigen möchte. Während der junge Güntzer auf seinen beiden langen Gesellenreisen, die ihn u. a. nach Italien, der Ostsee entlang bis nach Litauen und von dort per Schiff nach England führen, nicht immer konfessionelle Standfestigkeit beweist, so ist es in seinen späteren Jahren seine konfessionelle Prinzipientreue, die ihn zunehmend vereinsamen und verarmen läßt. Seine letzten Lebensjahre verbringt er verarmt als Hintersasse in Basel. Die Autobiographie bricht mit Eintragungen zum Jahr 1657 unvermittelt ab. Kurz danach wird Güntzer gestorben sein. Sein genaues Todesdatum ist nicht bekannt.

Wie in vielen anderen deutschsprachigen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts finden sich auch in den Aufzeichnungen des elsässischen Kannengießers genaue Beobachtungen außergewöhnlicher Himmelszeichen wieder, die regelmäßig als Vorzeichen göttlicher Strafen gedeutet werden. Gleichsam paradigmatisch sind Güntzers Beobachtungen zum Kometen des Jahres 1618, der in der Rückschau der Zeitgenossen den Dreißigjährigen Krieg als Gottesstrafe ankündigte. Sie sind in einer der vier noch erhaltenen Federzeichnungen, die der Autor seinem Text beigefügt hat, enthalten[12]. Der Schweif des Kometen prophezeit eine schwere Gottesstrafe für ganz Süddeutschland von München und Augsburg (in der linken oberen Bildecke) bis nach Straßburg (in der rechten unteren Bildecke). Auf der Rückseite der Zeichnung steht: „Dißen Cometstern habe ich zu Schwe[tz] im Thiroll alen Morgen um 5 Uhr gesehen eine Stundt lang, 14 Tag nacheinander vohr Weinachten ano 1618 im Decembris. Der Her, unßer Gott, wole unß genödig sein, dan er zeigt unß Menschen große Straff undt Unglick an um der Sinden willen im deitschten Landte."[13] Das im Kometenglauben besonders deutliche, zwischen Patriarchalismus und Paternalismus changierende, im Grunde vorwiegend alttestamentliche, populare Gottesbild des späteren 16. und

[10] Zu Güntzer vgl. die einleitenden Aufsätze von Fabian Brändle und Dominik Sieber in: *dies.* (Hrsg.), *Augustin Güntzer*: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhunderts (Köln u. a. 2002) 3–58.
[11] U.a. ebd. 87. Zur Abfassungszeit vgl. die Einleitung der Herausgeber, ebd. 63 f.
[12] Reproduziert ebd. 148 f.
[13] Ebd. 150.

17. Jahrhunderts, ist ein fester Bestandteil zahlreicher zeitgenössischer Selbstzeugnisse.

Gilt bei sich abzeichnenden Gottesstrafen generell, daß nur die individuelle und/oder kollektive moralische Besserung eine solche abwenden kann, so stellen Krankheiten eine Ausnahme dar. Sie werden zwar in aller Regel – wenn nicht schwarze Magie mit im Spiel ist[14] – als durch Gott verursacht verstanden. Dennoch ist es erlaubt, dafür ärztliche und andere Hilfe in Anspruch zu nehmen. Einmal wird Güntzer nach zwanzigwöchiger Krankheit erfolgreich von einem jüdischen Doktor namens Lazarus von Dambach behandelt, bei anderer Gelegenheit ist es die arzneikundige Frau des Scharfrichters von Oberehnheim. Diese Frau, so schreibt Güntzer, „verordnet mihr Menschen- undt Hundtsschmalz und andere *Metecumenten*, welches Weib ein halbes Jahr mich curieret hat. Wirdt entlichen durch Gottes Macht widerumb gesundt."[15] Man könnte die vielen ausführlichen Hinweise auf körperliche und seelische Grenzerfahrungen ausschließlich für ein grundlegendes Konstruktionselement der Aufzeichnungen des Kannengießers halten, wenn nicht die eindringlich artikulierte Erinnerung an den erlittenen Schmerz deutlich machen würde, daß sich hier einiges mehr als bloße erzählerische Konvention manifestiert. An einer (allerdings außergewöhnlichen) Stelle führt der durch die psychische Erkrankung der verheirateten Tochter Agnes verursachte Schmerz den frommen Autor sogar dazu, Gott als Verursacher desselben Vorwürfe zu machen: „Ach du alerheiligster Gott, du starcker Helt zu helffen den nodtleidet(e)n Menschen auff Erden, hilff auch meiner Dochter in ihrer großer Nodt undt auch al andern Menschen, die um Unschult leiden auff Erden. *Herr*, du bist doch der alein im Himel undt auff Erden, der ales kann undt vermag, niemandt ist dihr zu verkleichen (...). Darum siee an dass große Elendt meiner Dochter, welche dihr dißmallen nicht dienen kann in ihrer Pledheiptigkeidt (Blödhauptigkeit – KvG). Ach Herr, sie ist deiner Hendten Werck (...)."[16]

Mit dem Vorzeichenglauben und Krankheits- und Schmerzerfahrungen sind zwei grundlegende inhaltliche Aspekte der Aufzeichnungen des elsässischen Handwerkers benannt. Ein drittes Charakteristikum besteht in den bereits angedeuteten Überschreitungen der konfessionellen

[14] Dazu instruktiv die Analyse der Autobiographie des Hieronymus Wolf durch *Vera Jung*, Die Leiden des Hieronymus Wolf. Krankengeschichten eines Gelehrten im 16. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 9 (2001) 333–357, u. a. 341.

[15] *Fabian Brändle, Dominik Sieber* (Hrsg.), *Augustin Güntzer*: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben (wie Anm. 10) 108 (betr. Lazarus von Dambach) und 96.

[16] Ebd. 297.

Grenze. Als Calvinist ist Güntzer von seiner Kindheit an durch die Erfahrungen eines konfessionellen Außenseiters innerhalb einer überwiegend katholischen und später – in Colmar – mehrheitlich lutherischen Umgebung geprägt[17]. Seine Autobiographie enthält ein ausführliches calvinistisches Glaubensbekenntnis. Dennoch treibt ihn seine Neugierde u. a. zum Besuch der Marienkapelle in Loreto und von St. Peter in Rom, während er sich durch den mitgeführten Rosenkranz vor konfessionellen Verdächtigungen zu schützen versucht. Mehr noch: In Siena läßt er sich zusammen mit weiteren 150 Personen von einem Bischof die Füße waschen und auf der Rückkehr von seiner zweiten Gesellenreise rettet er sich 1621 in der Gegend von Lyon aus akuter Bedrohung durch katholische Soldaten indem er das Kreuz schlägt[18].

Mit einer gleichsam selbstverständlichen Zugehörigkeit zur lutherischen Konfessionskultur macht uns die Autobiographie des Ulmer Bürgers Joseph Furttenbach vertraut. Furttenbach war ein unmittelbarer Zeitgenosse Güntzers, wurde er doch 1591 in Leutkirch als Sohn evangelischer Eltern geboren; seine Aufzeichnungen führen uns jedoch ganz andere soziale Verhältnisse vor Augen. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Italien, wo er sich seine praktischen Kenntnisse als Ingenieur und Architekt und außerdem als Feuerwerker erwarb, etablierte er sich 1621 beruflich als Verwalter eines Handelshauses in Ulm, wo er zwei Jahre später das Bürgerrecht erwarb und sich mit der Ratsherrentochter Anna Katharina Strauß verheiratete[19]. 1631 wurde er zum Bauherrn der Stadt ernannt und fünf Jahre später erhielt er einen Sitz im städtischen Rat. Während Verwaltungsarbeiten im Handelsgeschäft seine Haupteinkommensquelle blieben, betätigte sich Joseph Furttenbach daneben als eifriger Schriftsteller, u. a. als Autor einer unveröffentlichten Chronik Ulms im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges und einer zweibändigen Autobiographie, von der allerdings heute nur noch der zweite Band erhalten ist. Er ist bisher unveröffentlicht geblieben, bezieht sich auf die Jahre 1652–1664 und ist vermutlich in der Form jährlicher Eintragungen

[17] Vgl. dazu insbesondere *Dominik Sieber*, Calvinistische Passionen, konfessionalisierte Körper. Zur Autobiographie des Zinngießers Augustin Güntzer (1596 – 1657?), in: Sozialwissenschaftliche Informationen 24 (1995) 5–11, besonders 9–11; *ders.*, Erlesenes Leid und selbstbewußte Gesten. Die religiösen Leitbilder Augustin Güntzers, in: *Fabian Brändle, Dominik Sieber* (Hrsg.), *Augustin Güntzer*: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben (wie Anm. 10) 28–58.

[18] *Fabian Brändle, Dominik Sieber* (Hrsg.), *Augustin Güntzer*: Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben 196 und 144 (zu Siena).

[19] Dazu und zum Folgenden *Margot Berthold*, Josef Furttenbach von Leutkirch, Architekt und Ratsherr in Ulm (1591–1667), in: Ulm und Oberschwaben 33 (1953) 119–189.

verfaßt worden. Ein wichtiger Aspekt dieser Eintragungen ist die Registrierung sämtlicher Besucher der weitherum bekannten Furttenbachischen Kunstkammer[20]. Die Besucher derselben stammen aus dem höheren Stadtbürgertum, dem Adel und hin und wieder auch aus der Reihe der Reichsfürsten und aus sämtlichen Regionen des Alten Reiches, außerdem aus Dänemark, den Niederlanden, Frankreich, England, der Schweiz und Italien.

Drei Jahre nach dem Ende seiner Aufzeichnungen ist Joseph Furttenbach 1667 im damals sehr hohen Alter von 75 Jahren gestorben. Keines der insgesamt sieben Kinder überlebt ihn; fünf von ihnen sterben noch vor der Jahrhundertmitte. Während der tödlichen Erkrankung des letzten noch lebenden Kindes, des am 8. März 1655 verstorbenen jungen Joseph Furttenbachs, ist der lutherische Pfarrer Johann Jacob Manner, als Beichtvater des kranken Sohnes, wiederholt Gast im Hause Furttenbach[21]. Für den November 1654 hält der Vater u. a. Folgendes fest: „... under wehrender Joseph Furttenbachs des jüngeren so langwiriger Kranckheit, aber jnner 3/4 Jarzeit, so habe ich Joseph Furttenbach der Elter (dem gedachten meinem Sohn auß Gottes wort zu trösten) die gantze Bibel heiliger Schrifft außgelesen, beneben über die 150 Bögen lautter kernsprüch herausgeschriben. Aber besagter Joseph Furttenbach der Jünger lage noch alleweil an seinen 5 geschweren (daraus ein grosse menge verstockhet bluett und unrath mit grossem schmerzen geflossen) zu bette, er könnte nicht gehen, nit stehen, nit sitzen, auch nicht recht liegen ...“[22] Im Februar liest der Autor seinem kranken Sohn „nach vollendter Bibel, auch deß herren M: Johann Conradt Göbelin gepredigte unnd außgelegte augspurgische Confessions Predigten, den ersten und

[20] Kunstkammern waren eine Vorform des modernen Museums. Dazu u.a. *Helmar Schramm, Ludger Schwarte, Jan Lazardzig* (Hrsg.), Kunstkammer, Laboratorium, Bühne. Schauplätze des Wissens im 17. Jahrhundert (Theatrum Scientiarum 1, Berlin, New York 2003) darin insbesondere die Beiträge von *Beket Bukovinská, Robert Felfe*, S. 199–264.

[21] Stadtarchiv Ulm, H: Furttenbach 3 (neu: 4) u. a. 62 und 79. Zur lutherischen Beichtpraxis im Ulm des 17. Jahrhunderts vgl. *Oliver Kaul*, Undankbare Gäste. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluß in der Reichsstadt Ulm um 1600 – Ein interkultureller Prozeß (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 202, Mainz 2003) 121–156. Die Geschichte der Privatbeichte im deutschen Luthertum von den reformatorischen Anfängen bis zum Berliner Beichtstuhlstreit der 1690er Jahre und seinen Folgen umreißt *Kurt Aland*, Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung, in: *ders.*, Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960) 452–519.

[22] Stadtarchiv Ulm, H: Furttenbach 3 (neu: 4) 71.

andern Theil" vor[23]. 1657, zwei Jahre nach dem Tod des jungen Joseph, läßt er die ihm in der Vergangenheit von Ulmer Pfarrern geschenkten Predigten „in 2 tomi einbinden"[24]. Kurz: Der ältere Joseph Furttenbach ist vollkommen in die von der sozialen Elite Ulms gepflegte lutherische Konfessionskultur eingebunden[25]. Interkonfessionelle Abenteuer, wie wir sie aus den Aufzeichnungen Augustin Güntzers kennen, kommen in seiner Autobiographie jedenfalls nicht vor.

Genauso wie die allermeisten seiner christlichen und jüdischen Zeitgenossen glaubt Furttenbach an die Immanenz und gleichsam interventionistische Präsenz des belohnenden und strafenden Gottes im individuellen und kollektiven Alltag – außer daß bei ihm die Strafe Gottes in einem Maße persönliche Gegner trifft, wie ich dies sonst in dieser geballten Form nur aus Aufzeichnungen von englischen Quäkern des 17. Jahrhunderts kenne[26]. Hauptsächliches Opfer göttlicher Vergeltung in der Autobiographie Furttenbachs ist der Geschäftspartner Johann Kohn, der ihm im Januar 1655 durch – wie Furttenbach meint: völlig übersetzte – Zinsforderungen das Leben schwer zu machen beginnt[27]. Noch lange nach dem schließlich erreichten Vergleich mit Kohn und dem Abschluß neuer Teilhaberschaften bleiben die körperlichen Leiden des Johann Kohn und dessen geschäftliche Mißerfolge ein beliebter Gegenstand der Aufzeichnungen des Ulmer Bauherrn und regelmäßig werden diese Episoden und Anekdoten mit dem strafenden Eingreifen Gottes verknüpft. Was an solchen Eintragungen aus heutiger Sicht ziemlich anstößig klingt, ist vor allem die enorme Selbstgefälligkeit, mit der sie vorgetragen werden[28].

Andererseits weist Furttenbachs Beschäftigung mit außergewöhnlichen Naturereignissen als göttlichen Vorzeichen bereits einen Aspekt auf, den Wissenschaftshistoriker als naturalistisch bezeichnen würden, besonders deutlich in der genauen Schilderung eines Blitzeinschlages

[23] Ebd. 75 f. Bezugnahme auf diese Stelle in *Norbert Haag*, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm, 1640–1740 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 145, Mainz 1992) 266.

[24] Ebd. 181.

[25] Dazu *Monika Hagenmaier*, Predigt und Policey. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm, 1614–1639 (Nomos Universitätsschriften Geschichte 1, Baden-Baden 1989); *Norbert Haag*, Predigt und Gesellschaft (wie Anm. 23); *Oliver Kaul*, Undankbare Gäste (wie Anm. 21).

[26] Vgl. u. a. *Kaspar von Greyerz*, Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25, Göttingen 1990) 78 f.

[27] Stadtarchiv Ulm, H: Furttenbach 3 (neu: 4) 73 f.

[28] Vgl. u. a. ebd. 74.

vom 26. Juli 1654 in der Nähe von Ulm, welchem ein Bauer, seine Frau und ihr Knecht nur knapp entrinnen: „Jre leiber an vilen ortten am ruggen (wie eine schlangen zwitzerendter blitz oder schiessender straal), bauch vnd schenckheln verbrändt, allß ob es mit einem Feür oder heissem wasser geschehen were. Das weib hatte schwarze mit messenen hafften habende schuch an, da wurden die hafften verschmeltzt vnd beÿ jeder hafften ein Löchlin jn den Fuoß gebrändt. Sie hate einsilbern ring an jrem Finger steckhen, derselbige fienge an zweÿ ortten an zu schmeltzen, aber dem finger geschache nichts. Hieraus nun zu verspüren, das der straal kein corpus nit habe (sintemalen er zwischen den klaidern vnnd ob der menschen leiber in so engem spatium, in solcher geschwinde herumber gefahren ist) sonder das es allein ein über die massen gewaltiges feürflämlin darinnen der grosse Gewaldt vnd Allmacht Gotte steckhet. Seie(?), das mann hierbeÿ mit höchster verwunderung die herrligkeit deß allerhöchsten wol vndt täglichen betrachten solle. Alle 3: Personen aber seind mit dem Leben daruon kommen."[29]

Damit zum dritten der insgesamt vier Selbstzeugnisse, die ich hier vorstellen möchte. Die Aufzeichnungen der lutherischen Prophetin Anna Vetter aus dem späten 17. Jahrhundert dokumentieren eindringlich die Erinnerung an körperliches Leiden und Schmerz. Diese Aufzeichnungen gehören zu den im deutschsprachigen Raum bis ans Ende des 17. Jahrhunderts seltenen autobiographischen Texten von Frauen, wobei beim jetzigen Forschungsstand offen bleiben muß, ob sich im seltenen Vorkommen weiblicher autobiographischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts mehr als die bloßen Zufälle der Überlieferung spiegeln[30].

Die Aufzeichnungen Anna Vetters stammen aus den frühen 1690er Jahren. Die ursprüngliche Niederschrift ist nicht bekannt. Der undatierte

[29] Ebd. 59f. Ähnlich gehalten sind auch Furttenbachs Bemerkungen zur Sonnenfinsternis vom 12. August 1654, ebd. 61. Zum größeren Kontext vgl. *Heinz D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens (Frankfurt a.M., Leipzig 1991) 31–100 („Das Gewissen im Gewitter").

[30] Zu weiblichen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts im Gebiet des Alten Reichs vgl. jetzt u. a. *Daniela Hacke* (Hrsg.), Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts (Stadt in der Geschichte 29, Ostfildern 2004); *Eva Kormann*, Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert (Selbstzeugnisse der Neuzeit 13, Köln u. a. 2004); *dies.*, Haus, Kirche, Stadt und Himmel. Geschlechter-Räume in Autobiographien von Frauen des 17. Jahrhunderts, in: *Margarethe Hubrath* (Hrsg.), Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender" in Geschichte, Literatur und Alltag (Köln, Weimar, Wien 2001) 69–85; *Mererid Puw Davies*, *Beth Linklater*, *Gisela Shaw* (Hrsg.), Autobiography by Women in German, (Oxford, Bern, Berlin u. a., 2000); *Magdalene Heuser* (Hrsg.), Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 85, Tübingen 1996).

Text ist erhalten geblieben, weil ihn der Pietist Gottfried Arnold in seine „Unpartheyische Kirchen- und Ketzergeschichte vom Anfang des neuen Testaments bis auf das Jahr Christ(i) 1688" aufnahm, die an der Wende zum 18. Jahrhundert in vier Teilen in Frankfurt am Main erschien (Folie 3)[31].

Anna Vetter wurde im Jahre 1630 in Kattenhochstatt bei Weissenburg als Tochter eines Schmids geboren[32]. Da ihr Vater kurz nach ihrer Geburt durch plündernde Soldaten so schwer mißhandelt wurde, daß er bald darauf starb, und die Mutter mindestens bis zu ihrer Wiederverheiratung mit einem Bäcker in Wedelsheim bei Weissenburg Mühe hatte, sich und ihre Kinder durchzubringen, verlebte die Autorin eine materiell entbehrungsreiche Kindheit und Jugend. Ungefähr in ihrem 21. Lebensjahr heiratete Anna Vetter den Ansbacher Maurer Johann Michael Vetter, der von 1656/57 an Ansbacher Schloßwächter war. Aus der Ehe gingen sieben Kinder hervor. Von diesen Kindern überlebte den 1688 gestorbenen Va-

[31] Die 1699/1700 erschienenen vier Teile der „Kirchen- und Ketzerhistorie" verteilen sich auf zwei Bände. Die Aufzeichnungen Anna Vetters sind in Bd. 2 am Ende des dritten Teils zu finden. Der Text der Autobiographie findet sich ebd. 272–284. Zur Abfassungszeit: Laut Arnold soll Anna Vetter den Pfälzischen Raubkrieg (1688–1697) Ludwigs XIV. von Frankreich 28 Jahre im voraus prophezeit haben (ebd. 263). Geht man vom Jahr 1662 (Beginn der Prophezeiungen Anna Vetters) aus, so verweist diese Angabe auf das Jahr 1690. Anna Vetters Äußerung in einem Sendschreiben, daß ihr die Stadt Ansbach seit 30 Jahren zur geistlichen Ehe empfohlen sei (ebd. 266), verweist auf das Jahr 1692, desgleichen der von Arnold in einem Zwischenkommentar zitierte Satz der Prophetin, seit 30 Jahren müsse sie „eine Sauhirtin seyn deren/ die sich in den suenden weltzen"(ebd. 268).
Zu Gottfried Arnold vgl. *Martin Schmidt*, Art. „Arnold, Gottfried", in: TRE IV (1979) 136–140; *Johannes Wallmann*, Der Pietismus, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 4, Lieferung O 1 (Göttingen 1990) 89–95. Zur Arnoldschen Edition vgl. auch die Bemerkungen von *Eva Kormann*, „Es möchte jemand fragen, wie ich so hoch von Gott geliebt bin worden, und was mein junger lebens=lauff gewesen": Anna Vetter oder Religion als Argumentations- und Legitimationsmuster, in: *Magdalene Heuser* (Hrsg.), Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 85, Tübingen 1996) 71–92 hier 76.

[32] Zu den nicht in der „Kirchen- und Ketzerhistorie" enthaltenen biographischen Daten vgl. *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Die Ansbacher Visionärin und Prophetin Anna Vetter, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 45 (1976) 26–32, außerdem *Martin Stern*, Die Visionen der Anna Vetter. Ein Frauenschicksal des siebzehnten Jahrhunderts, in: Pietismus und Neuzeit 18 (1992) 81–94; *Eva Kormann*, Haus, Kirche, Stadt und Himmel. Geschlechter-Räume in Autobiographien von Frauen des 17. Jahrhunderts, in: *Margarethe Hubrath* (Hrsg.), Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender" in Geschichte, Literatur und Alltag (Köln, Weimar, Wien 2001) 69–85, hier 74–78; *dies.*, „Es möchte jemand fragen ..." (wie Anm. 31); *Kaspar von Greyerz*, Erfahrung und Konstruktion. Selbstrepräsentation in autobiographischen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Susanna Burghartz, Maike Christadler, Dorothea Nolde* (Hrsg.), Berichten, Erzählen, Beherrschen. Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas (Zeitsprünge 7 [2003], Heft 2/3, Frankfurt a.M. 2003) 220–239, besonders 232–238.

ter und die Mutter, soweit wir wissen, nur eines, der 1652 geborene Sohn Veit[33]. Anna Vetter starb im Mai 1703.

Mehr noch als das Selbstzeugnis Augustin Güntzers ist Anna Vetters Text durchwegs stark durch die Erfahrung körperlichen Schmerzes geprägt. Ohne hier näher auf die Hintergründe eingehen zu können, läßt sich behaupten, daß primär die aus körperlicher Not befreiende Himmelsvision Anna Vetter zur Prophetin werden läßt – zur Prophetin, die sich zur Aufgabe macht, das sündige, durch Gottesstrafen unmittelbar bedrohte Ansbach zur moralischen Umkehr zu bewegen, und die sich trotz sozialer Marginalisierung, Verspottung, Prügeln, Gefangenschaft und sexueller Erniedrigung nicht in der Verfolgung dieser Aufgabe beirren läßt[34]. An einer besonders einprägsamen Stelle ihres Visionsberichts kommuniziert die Erzählerin – offenkundig in Anlehnung an die Johannes-Apokalypse – in Geburtsmetaphern[35]: „Endlich sahe ich die stadt (gemeint ist Ansbach – KvG) als ein grosses schwangeres weib / deren zeit herbeygekommen/ daß sie gebaeren solt / und ihre ammenweiber sassen alle um sie herum/ und sie kunten das kind nicht mit ihr gebaeren, und musten mutter und kind sterben und ewig verderben lassen; da gedacht ich / ich darf diß weib nicht so verderben lassen samt dem kind / und machte mich zu dem weib, und gebahr mit ihr ein knaeblein / das brachte ich zu GOtt; ich muste so grosse schmertzen leiden / als das weib in der geburt / mit großem geschrey (...); es ist diese geburt nichts anderes als des Sohnes Gottes leiden und sterben / da ich seinem bild muss gleich werden / sein spott und gericht / marter und pein / ist wieder an mir vollbracht worden (...). Dieß knaeblein aber sind alle seelen der menschen in der gantzen stadt zusammen verbunden (...)."[36]

Eindringlich artikuliert Anna Vetter ihre Furcht vor Gottesstrafen, vor denen sie ihre Mitmenschen bewahren will. Diese Bewahrung ist Teil ih-

[33] *Kantzenbach*, ebd. 27 und 29.

[34] Anna Vetters Auftreten stellte in dem Sinne kein isoliertes Phänomen dar, als im Rahmen des frühen Radikalpietismus in den letzten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts auch andere Frauen die Erfahrung ekstatischer Visionen machten. Vgl. *Jeannine Blackwell*, Gedoppelter Lebenslauf der Pietistinnen. Autobiographische Schriften der Wiedergeburt, in: *Michaela Holdenried* (Hrsg.), Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen (Berlin 1995) 49–60.

[35] Nach ihrer expliziten Thematisierung sucht man vergeblich in *August Langen*, Der Wortschatz des deutschen Pietismus (Tübingen ^{2}1968).

[36] *Gottfried Arnold* (Hrsg.), Kirchen- und Ketzerhistorie (wie Anm. 31) 275f. Zur Transkription: Das hochgestellte „e" zur Markierung eines Umlautes ist als „ae", „ue" oder „oe", d.h. dem zugeordneten Vokal nachgestellt, wiedergegeben. Zu Geburtsmetaphern in den apokalyptischen Prophezeiungen der Rosamunde von der Asseburg (1672–1712) vgl. *Jeannine Blackwell*, Gedoppelter Lebenslauf 55.

res prophetischen Auftrags und vom Tag der Bekehrung an aufs Engste verknüpft mit apokalyptischen Vorstellungen: In der Vision des Jüngsten Tages kommt ein himmlisches Feuer über sie, „und ich wurde des H. Geistes voll / mein mund wurde voll feuer und himmels preiß, lobete Jesum Christum und seinen heiligen namen; und da ich zu mir selber kam / da muste ich diese geschicht schreiben / da ich vorher keinen buchstaben schreiben kunte“[37]. Die Grenze zwischen autobiographischem Visionsbericht und Hagiographie erweist sich an dieser Stelle als durchaus porös[38].

Zwar sind die meisten uns aus dem deutschsprachigen Raum bekannten Propheten und Prophetinnen des 17. Jahrhunderts dem Luthertum zuzurechnen. Dennoch läßt sich das Phänomen zeitgleich auch anderswo beobachten, bei den französischen Camisarden, die im englischen Exil an der Wende zum 18. Jahrhundert zu den French Prophets werden, aber auch im zeitgenössischen Judentum. Die autobiographischen Aufzeichnungen der Glückel von Hameln, 1645 geboren und 1724 gestorben, legen dafür ein beredtes Zeugnis ab. Das Selbstzeugnis dieser Hamburger Jüdin ist in jüdischdeutscher Sprache mit hebräischen Schriftzeichen verfaßt. Der Text ist in den Jahren 1691–1699 sowie, in seinen letzten beiden Teilen („Büchern“), zwischen 1715 und 1719 entstanden. Es handelt sich um den ersten bekannten autobiographischen Text einer jüdischen Frau[39]. Ich halte mich im Folgenden an die durch Bertha Pappenheim besorgte deutsche Übersetzung[40].

Schreibanlaß für Glückel von Hameln ist der Tod des ersten Ehemanns. Die Autorin schreibt, um ihr Handeln in wirtschaftlich schwieri-

[37] Kirchen- und Ketzerhistorie 274, linke Kolumne.

[38] Zu den Parallelen zur Hagiographie: *James S. Amelang*, The Flight of Icarus (wie Anm. 9) 118 und 390, Anm. 7, verweist u. a. auf das zeitgenössische Beispiel der Madrider Beata Lucia de Jesus, die ihre plötzliche Alphabetisierung einem Wunder zuschrieb. Frühere illustre Beispiele in der Tradition der katholischen Hagiographie sind Katherina von Siena und Angela Merici.

[39] *Gabriele Jancke*, Die ...(Sichronot, Memoiren) der jüdischen Kauffrau Glückel von Hameln zwischen Autobiographie, Geschichtsschreibung und religiösem Lehrtext. Geschlecht, Religion und Ich in der Frühen Neuzeit, in: *Magdalene Heuser* (Hrsg.), Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte (Tübingen 1996) 93–134, hier 95. Zur Abfassungszeit vgl. ebd. 101. Zu Glückel vgl. auch *Natalie Zemon Davis*, Drei Frauenleben. Glikl, Marie de l'Incarnation, Maria Sybilla Merian, aus dem Amerikanischen übersetzt von Wolfgang Kaiser (Berlin 1996); dort auch S. 30 zu anderen jüdischen Selbstzeugnissen des 17. und 18. Jahrhunderts; *Monika Richarz* (Hrsg.), Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 24, Hamburg 2001).

[40] Die Memoiren der Glückel von Hameln, aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt und herausgegeben von *Bertha Pappenheim* (1910) (Weinheim 1994).

gen und seelisch belastenden Zeiten als der Torah gemäß darzustellen. Ihr Text wird so zur moralischen Instruktion für die Nachkommen, ist aber gleichzeitig auch ein eindringliches Dokument der Identitätsfindung. In einer oft zitierten Passage bestätigt er uns u. a. das erstaunliche Echo des messianischen Propheten Sabbatai Zewi, dessen Botschaft vom baldigen Kommen des Messias das Judentum vom östlichen Mittelmeer bis zur Atlantikküste zutiefst bewegte. „In derselben Zeit", so schreibt Glückel, „hat man von Sabbathai Zewi zu reden angefangen. (...) Wir haben gehofft wie eine Frau, die da sitzt auf dem Gewinnstuhl und mit großen Schmerzen ihren Wehtag verbringt, und meint, nach all ihrem Schmerz und Wehtag wird sie mit ihrem Kind erfreut werden (...). Nicht nur daß wir nicht würdig waren, das Kind zu sehen, um das wir uns so sehr bemüht haben, sind wir auch noch so weit gekommen, daß wir uns ganz sicher gehalten haben, und sind leider stecken geblieben. (...) Einige haben nebbich all das Ihrige verkauft, Haus und Hof, und haben gehofft, daß sie jeden Tag sollen erlöst werden. Mein Schwiegervater – er ruhe in Frieden – hat zu Hameln gewohnt. Also hat er dort seine Wohnung aufgegeben und seinen Hof und sein Haus und seine Möbel (...) alles stehen lassen und ist in die Stadt Hildesheim zu wohnen gezogen. Er hat uns hierher nach Hamburg zwei große Fässer mit allerhand Leinenzeug geschickt. (...) Denn der gute Mann – er ruhe in Frieden – hat gedacht, man wird einfach von Hamburg nach dem heiligen Land fahren."[41]

Die zitierte Passage läßt sowohl die Naherwartung des Kommens des Messias wie auch das Sündenbewußtsein der Autorin anklingen. Das Bewußtsein vom untrennbaren Konnex zwischen Sünden und Gottesstrafen durchzieht den gesamten Text. Doch Schicksalsschläge als Gottesstrafen wirken sich in der Lebenswelt Glückel von Hamelns letztlich nicht behindernd aus, sondern werden vielmehr als Chance gesehen. Die Krise wird ihr zur Lernsituation, aus der heraus sich das autobiographische Selbst zu entwickeln vermag[42].

Soviel in der gebotenen Kürze zu den vier angekündigten Selbstzeugnissen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Ich habe meine Ausführun-

[41] Ebd. 74ff. Vgl. dazu *Elisheva Carlebach*, Die Messianische Haltung der deutschen Juden im Spiegel von Glikls „Zikhroynes", in: *Monika Richarz* (Hrsg.), Die Hamburger Kauffrau Glikl (wie Anm. 39) 238–253, sowie *Gershom Scholem*, Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676 (Princeton, N.J. 1973). Zur Situation in Hamburg 1666: ebd. 588–591.

[42] So die scharfsinnige Analyse von *Gabriele Jancke*, Die ...Sichronot, Memoiren (wie Anm. 39) 120f.

gen bewußt deskriptiv gehalten. Im nun folgenden Abschnitt soll die Analyse im Vordergrund stehen.

3. Vom Vorteil

Lassen Sie mich nochmals die These vom Blick aus der Mitte der frühneuzeitlichen Gesellschaft „in beide Richtungen" aufgreifen. Sie stammt von Hartmut Lehmann und bringt zum Ausdruck, daß die uns überlieferten Selbstzeugnisse des Zeitraums 1500–1800 vorwiegend aus den mittleren Schichten der damaligen Gesellschaft stammen. Für das 16. und 17. Jahrhundert ist hinzuzufügen, daß wir vorwiegend von den städtischen Mittelschichten sprechen. Bäuerliche Selbstzeugnisse nehmen erst im 18. Jahrhundert zu; im 17. Jahrhundert sind sie noch selten[43]. Vereinzelte autobiographische Texte von Angehörigen der sozialen Unterschichten gibt es auch erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wenn wir beim 16. und 17. Jahrhundert verweilen, so haben wir es mit einem vorwiegend männlichen und mit einem vorwiegend protestantischen Blick aus der Mitte der Gesellschaft zu tun.

Die geschichtswissenschaftlichen Debatten der letzten beiden Jahrzehnte über die besonderen Specifica der Frühen Neuzeit lassen sich etwas zugespitzt unter die Stichworte „Linearität" und „Alterität" subsumieren. Unter dem Gesichtspunkt der Linearität sind vorwiegend diejenigen Aspekte der Frühen Neuzeit namhaft gemacht worden, die in der einen oder anderen Weise grundlegende politische und soziale Charakteristika der Moderne präfigurierten, von den Disziplinierungsbestrebungen von Staat und Kirche bis hin zum Geist des Kapitalismus. Unter dem Etikett der Alterität sind dagegen in jüngerer Zeit vorrangig die uns aus heutiger Sicht fremden Seiten der frühen Neuzeit in den Vordergrund gestellt worden. Es liegt mir völlig fern, an dieser Stelle die hoffentlich endgültig überwundene, zuweilen polemisch zugespitzte Dichotomie zwischen diesen beiden Herangehensweisen wiederaufzuwärmen[44]. Doch soll es hier um den Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie gehen, also nicht zuletzt um die Frage, inwiefern die geschichtswissenschaftliche Erforschung von autobiographischen Do-

[43] Vgl. die Anthologie von *Jan Peters* (Hrsg.), Mit Pflug und Gänsekiel. Selbstzeugnisse schreibender Bauern. Eine Anthologie (Selbstzeugnisse der Neuzeit 12, Köln u. a. 2003).
[44] Ich belasse es hier beim Hinweis auf *Winfried Schulze* (Hrsg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie (Göttingen 1994).

kumenten zur Schärfung des Epochenprofils der Frühen Neuzeit beitragen kann[45]. Infolgedessen werde ich überwiegend auf Aspekte der Alterität abheben.

Nach der Vorstellung von vier Texten im vorangegangenen Abschnitt soll es im Folgenden um vier Aspekte gehen, die ich aufgrund des Vorangegangenen für besonders bemerkenswert halte.

1. In inhaltlicher Hinsicht liegt der größte gemeinsame Nenner zwischen den vier vorgestellten Selbstzeugnissen in der endzeitlichen Naherwartung, hinter der sich bei drei der insgesamt vier Zeugnisse eine popularisierte protestantische Geschichtstheologie verbirgt. Da es sich dabei um eine Vorstellungswelt handelt, die sich in ihren Grundcharakteristika auf jüdische Ursprünge zurückführen läßt, überrascht es auch nicht, wenn wir Vergleichbares in den Aufzeichnungen der Glückel von Hameln wiederfinden. Die auf die eigene Zeit bezogenen apokalyptischen Erwartungen sind freilich auch ein Grundzug der Vorstellungswelten des 17. Jahrhunderts mit seinen – im Kontext des Dreißigjährigen Krieges – zutiefst bedrohlichen, wenn nicht sogar existentiell traumatischen Erfahrungen, die dort, wo sie eine deutliche Zäsur in der kollektiven Erfahrung markieren, endzeitlich gedeutet werden. Auf ganz besondere Weise gilt dies in protestantischen Selbstzeugnissen für das Eintreten Gustav Adolfs von Schweden in den Dreißigjährigen Krieg im Jahre 1630[46]. Auch wenn bei Versuchen, religionsgeschichtliche Phänomene funktional zu deuten, große Vorsicht geboten ist, so ist es dennoch nicht übertrieben, von einem Symptom der Krisenhaftigkeit des 17. Jahrhunderts zu sprechen: Stichworte wie Dreißigjähriger Krieg, Klimaverschlechterung, Höhepunkt der frühneuzeitlichen Pestepidemien und Hexenverfolgungen müssen hier genügen[47]. Wenn wir in Bezug auf diese krisenhafte

[45] Schon Etienne François hat als eigentlicher Pionier der neueren Selbstzeugnisforschung auf das entsprechende Interpretationspotential deutscher Selbstzeugnisse des späteren 16. und frühen 17. Jahrhunderts hingewiesen, namentlich etwa in seinem Versuch, die aus seiner Sicht geradezu fatalistischen Aspekte der protestantischen Religiosität der entsprechenden Autoren auf den Punkt zu bringen: *ders.*, Mémoires et chroniques familiales dans l'Allemagne d'entre la Paix d'Augsbourg et la Guerre de Trente Ans (Images familiales et religieuses), unveröffentlichte Mémoire d'Etudes supérieures d'histoire (Paris 1967).

[46] *Thomas Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede (Beiträge zur historischen Theologie 104, Tübingen 1998) 60f.; *Silvia Serena Tschopp*, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635 (Frankfurt a.M. 1991).

[47] *Hartmut Lehmann*, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der „Kleinen Eiszeit", in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Göttingen 1986) 31–50; *Manfred Jakubowski-Tiessen* (Hrsg.), Krisen des 17. Jahrhunderts (Göttingen 1999).

Zeit von apokalyptischem Denken sprechen, so haben wir es freilich mit einem überwiegend protestantischen Phänomen zu tun. Eine vergleichbare katholische Apokalyptik gibt es im 17. Jahrhundert nicht, weder auf der theologiegeschichtlichen noch auf der allgemeineren religionsgeschichtlichen Ebene[48]. Wenngleich Erklärungen für den jüdischen Sabbatianismus, dessen Anfänge Glückel von Hameln dokumentiert, durch eine Autorität wie Gershom Scholem ausschließlich im Bereich des Religiösen gesucht werden, der bei ihm deutlich abgelöst ist von Bezügen zum sozialen, wirtschaftlichen und politischen Alltag[49], so herrscht doch in der Geschichtsschreibung über das frühneuzeitliche Judentum die Assoziation des jüdischen Messianismus mit Krisenerscheinungen innerhalb des Judentums vor[50]. In neueren Darstellungen ist außerdem – im Gegensatz zu Scholem – der Beginn des Sabbatianismus in Ost- und Mitteleuropa wieder stärker mit den überaus traumatischen Erfahrungen der Chmelniecki-Massaker in der Ukraine und Polen in Verbindung gebracht worden[51].

2. Ein ähnlicher konfessionsgeschichtlicher Vorbehalt gilt in einem gewissen Sinne auch für den Glauben an die Rolle außergewöhnlicher Naturereignisse als göttlicher Vorzeichen. Der Verbreitung des zeitgenössischen Vorzeichenglaubens in der Form von Flugschriften und Einblattdrucken entsprachen auf katholischer Seite vor allem die Mirakelbücher[52].

Der Vorzeichenglaube manifestierte sich besonders deutlich im Kometenglauben. In dieser spezifischen Form hat der Vorzeichenglaube

[48] Vgl. dazu *Andreas Holzem*, Zeit – Zeitenwende – Endzeit? Anfangsbeobachtungen zum deutschen katholischen Schrifttum um 1700, in: *Manfred Jakubowski-Tiessen* u. a. (Hrsg.), Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 155, Göttingen 1999) 213–232.

[49] *Gershom Scholem*, Sabbatai Sevi (wie Anm. 41), besonders pointiert ebd. 7: „If there was one general factor underlying the patent unity of the Sabbatian movement everywhere, then this factor was essentially religious in character and as such obeyed its own autonomous laws, even if today these are often obscured behind smokescreens of sociological verbiage."

[50] Programmatisch z. B. *Jonathan Israel*, European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750 (Oxford 1985) 207–236, der seine diesbezügliche Darstellung mit dem Begriff der „spiritual crisis" verknüpft, ansonsten neben der Deskription jedoch überraschend wenig Analyse bietet.

[51] *Friedrich Battenberg*, Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas (Darmstadt 1990) Teilbd. II, 36.

[52] *Rebekka Habermas*, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit, in: *Richard van Dülmen* (Hrsg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung (Frankfurt a.M. 1988) 38–66.

auch am längsten überlebt. Die frühaufklärerische Kritik eines Pierre Bayle oder Jakob Bernoulli vermochte ihm kaum etwas anzuhaben und auf der popularen Ebene erwies er sich auch gegen die gelehrte Kritik des späteren 18. Jahrhunderts weitgehend immun.

Die große Zeit der Kometenflugschriften war jedoch eindeutig das 17. Jahrhundert, was auf die enge Verbindung von Vorzeichenglaube und Gottesbild hinweist[53]. Vorzeichen wurden, wie wir gesehen haben, als göttlicher Fingerzeig auf bevorstehende Strafen in der Form von Epidemien, Krieg und Hunger verstanden. Mit dem allmählichen Wandel des Gottesbildes seit dem späteren 17. Jahrhundert verlor auch der Vorzeichenglaube in seiner bisherigen Form an Aktualität.

Für uns, jedoch nicht für die damaligen Zeitgenossen, steht der Vorzeichenglaube in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zur zeitgenössischen Apokalyptik. Im einen Fall haben wir es vorwiegend mit einer Populartheologie der kleinen Schritte zu tun, die dort auf ein zyklisches Geschichtsverständnis hinauslief, wo nach Zeichen der göttlichen Präsenz im eigenen Alltag gesucht wurde, im anderen Fall mit einer im Ansatz nominalistischen Theologie vom Ende der Geschichte, die in ihrem messianischen Geschichtsverständnis auf das zeitlose Jenseits der Geschichte verwies.

3. Die in aller Regel detaillierte Schilderung von Krankheitserfahrungen stellt einen grundlegenden Aspekt nicht nur der hier vorgestellten Texte, sondern einer großen Zahl frühneuzeitlicher Selbstzeugnisse des deutschsprachigen Raumes dar. Die körperlichen Leiden, die Menschen der Frühen Neuzeit dabei auszustehen hatten, liegen deutlich jenseits unserer modernen Vorstellungswelt. Als Augustin Güntzer, zum Beispiel, sich anschickte, in Riga ein Schiff nach England zu besteigen, wollten ihn die Matrosen zunächst nicht mitfahren lassen, weil sie ihn für syphilitisch hielten[54]. Sein Leib, wie er schreibt, war übersät mit großen Eitermalen und die Beine voller großer Löcher[55]. Sicherlich trug die für die frühneuzeitliche Mangelgesellschaft typische, unausgewogene oder viel zu geringe Ernährung zu solchen Erkrankungen bei. Die minutiöse Beschreibung der schließlich zum Tod führenden Leiden seines u. a. durch eiterige Geschwüre geplagten Sohnes in den Aufzeichnungen des sozial

[53] *Hartmut Lehmann*, Die Kometenflugschriften des 17. Jahrhunderts als historische Quelle, in: *Wolfgang Brückner* u. a. (Hrsg.), Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland, 2 Teile (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13, Wiesbaden 1985) 683–700.

[54] *Augustin Güntzer*, Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben (wie Anm. 10) 188.

[55] Ebd. 187.

viel besser gestellten Joseph Furttenbach legt jedoch die Vermutung nahe, daß die Ernährung allein keine hinreichende Erklärung abgeben kann. Ohne das Thema hier vertiefen zu können, sei zumindest festgehalten, daß Krankheit und Tod in der Frühen Neuzeit nicht nur sozial, sondern auch kulturell konditioniert waren[56].

Im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert gab es noch kein ärztliches Behandlungsmonopol. Nicht nur, daß sich Ärzte und die sog. Wundärzte, d.h. die Bader, Barbiere und Chirurgen, gegenseitig Konkurrenz machten, sondern auch die Scharfrichter und Abdecker hatten auf dem medizinischen Markt ein Wörtchen mitzureden. Daran erinnert uns Augustin Güntzer, der in seiner Jugend von der Frau des Scharfrichters mit Menschen- und Hundsschmalz gesund gepflegt wird. Ein anderer Handwerker und Autobiograph, der Pariser Glasergeselle Jacques-Louis Ménétra, läßt sich noch im späten 18. Jahrhundert durch Henri Samson (1740–1793), den maître des hautes oeuvres und Henker von Paris gesund pflegen, nachdem eine Badekur zu keiner Heilung geführt hat[57]. Die durch Güntzer dokumentierte pharmazeutische Verwendung von Teilen menschlicher Leichen war im übrigen keine Besonderheit frühneuzeitlicher Scharfrichtermedizin. Städtische Apotheken wurden durch die Scharfrichter regelmäßig mit solchen Ingredienzien beliefert, so z.B. in München im frühen 17. Jahrhundert durch den Scharfrichter Hans Stadler[58]. In der Lebenswelt der Menschen noch des frühen 18. Jahrhunderts wurden Entehrung und Pollution, die dem Körper des Hingerichteten anhaftete, und Heilung keineswegs als Gegensätze betrachtet. So erschien zum Beispiel 1714 in Frankfurt am Main die Neuauflage eines 1697 in Erstauflage erschienenen Traktats des bischöflichen Leibarztes Christian Franz Paullini unter dem Titel „Neu-vermehrte heylsame Dreck-Apotheke, wie nemlich mit Koth und Urin fast alle ... Krankheiten ... curieret worden (...)“[59].

[56] Dazu *Sebastian Leutert*, Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts (Diss. Basel 2001) erscheint in Kürze in: Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft; *Gudrun Piller*, Private Körper. Erfahrungen, Diskurse und Praktiken zum Körper in Deutschschweizer Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts (Diss. Universität Basel 2003). Erscheint voraussichtlich 2005 in der Reihe Selbstzeugnisse der Neuzeit.

[57] *Jacques-Louis Ménétra*, Journal de ma vie, hrsg. v. *Daniel Roche*, neue Ausgabe (Paris 1998) 216f. sowie 157, Anm. 161.

[58] *Kathy Stuart*, Defiled Trades and Social Outcasts. Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany (Cambridge 1999) 158 und 180.

[59] Zit. ebd. 183. Zur Tradition der sog. Dreckapotheke von der auf französischen und italienischen Vorlagen beruhenden „Hausarznei“ (1578) des Augsburger Stadtphysikus Jeremias Mertz (Martius) bis zu Christian Franz Paullinis Werken vgl. *Rudolf Schenda*, Der

4. Frühneuzeitliche Selbstzeugnisse zeigen, wie hybrid die durch Staat und Kirche in der Frühen Neuzeit betriebene Konfessionalisierung im Einzelfall sein konnte. Zweifellos vermochte sich im Rahmen lokaler Bikonfessionalität eine „unsichtbare Grenze" herauszubilden, um die auf das Augsburg des späteren 17. und 18. Jahrhunderts gemünzte, treffende Formulierung von Etienne François zu übernehmen. Andererseits verweisen eine Reihe frühneuzeitlicher Selbstzeugnisse auf Lücken in dieser Grenze, nicht nur dasjenige des Calvinisten Augustin Güntzer, sondern auch etwa die im frühen 17. Jahrhundert eigenhändig verfaßte Lebensgeschichte des Basler Arztes Felix Platter oder, im Blick auf das spätere 17. Jahrhundert, die Erinnerungen des im schlesischen Herzogtum Brieg tätigen Pfarrers Friedrich Lucae (1644–1708)[60]. Selbstzeugnisse bestätigen, daß sich konfessionelle Abgrenzung und interkonfessionelle Neugierde trotz der Disziplinierungsbestrebungen von Staat und Kirche nicht auszuschließen brauchten, daß die tatsächliche Ausgestaltung individueller und kollektiver konfessioneller Identität stets an die konkrete Lebenswelt gebunden blieb.

* * *

Seit Jacob Burckhardt bis in die letzten beiden Jahrzehnte sind Selbstzeugnisse der Frühen Neuzeit wiederholt und vorrangig als Zeugnisse für die großen, die Moderne ankündigenden Vorgänge der Individualisierung und der Säkularisierung gelesen worden. Mit diesem Beitrag wollte ich zeigen, daß sich Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts auch anders lesen lassen, als Dokumente nämlich, die mentalitäts- und religionsgeschichtliche Besonderheiten der Frühen Neuzeit in Erscheinung treten lassen und uns davor warnen, die Geschichte dieser Epoche

„gemeine Mann" und sein medikales Verhalten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Pharmazie und der gemeine Mann. Hausarznei und Apotheke in deutschen Schriften der frühen Neuzeit, hrsg. v. *Joachim Telle* (Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel Nr. 36, Wolfenbüttel 1982) 9–20, hier 10 und 18f.

60 Der Chronist Friedrich Lucä. Ein Zeit- und Sittenbild aus der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts, hrsg. von *Friedrich Lucä* (Frankfurt a.M. 1854) 168. Vgl. auch Kap. 6 (über den Thurgauer Pfarrer Johann Balthasar Collinus, 1623–1704) in *Lorenz Heiligensetzer*, Die „Falschen Brüederen". Protestantische Pfarrer der Deutschschweiz in ihren Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (Diss. Universität Basel 2002, erscheint voraussichtlich 2005 in der Reihe Selbstzeugnisse der Neuzeit).

vorschnell als bloße Vorgeschichte der Moderne zu vereinnahmen[61]. Gleichzeitig wollte ich auch etwas von der Faszination mitteilen, die frühneuzeitliche Selbstzeugnisse für alle diejenigen bereithalten, die sich mit ihnen intensiver auseinandersetzen möchten. Selbstzeugnisforschung ist im eigentlichen Sinne des Wortes „lebensnahe" Forschung und in diesem Sinne, um abschließend zu Nietzsche zurückzukehren, durchaus eine fröhliche Wissenschaft.

[61] Zu einem Versuch, frühneuzeitliche Individualisierungsweisen weitgehend unabhängig von solchen Vorgaben in Selbstzeugnissen zu untersuchen vgl. demnächst *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.), Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 68).

Friedrich Wilhelm Graf

Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik[1]

Verehrter, lieber Herr Gall, geschätzte, liebe Mitstipendiaten, sehr geehrte Damen und Herren, herzlich danke ich Ihnen, lieber Herr Gall, für Ihre überaus wohlwollende Vorstellung meiner Wissenschaftsbiographie. Sie haben ein klassisch historistisches Erzählmuster gewählt, orientiert an lebensgeschichtlicher Einheit, kontinuierlicher Entwicklung und erfolgreichen Denkwegen bis in die Kaulbach-Villa. Ich selbst sehe eher das Disparate, Fragmentarische und Nicht-Gelungene. Wissenschaftsgeschichten und Wissenschaftlergeschichten lassen sich eben ganz unterschiedlich erzählen, und um genau diese Pluralität möglicher Perspektiven auf Geschichten und Geschichte soll es heute abend gehen. Ich bin sehr dankbar, daß Sie, lieber Herr Gall, und Ihre Historikerkollegen im Kuratorium der Stiftung „Historisches Kolleg" dem Theologen ein Forschungsstipendium für eine Monographie über moderne religiöse Intellektuelle verliehen haben. Meinen Dank und Respekt suche ich auszudrücken, indem ich aus der Perspektive meines Stammes, der protestantischen Theologen, einen kleinen Beitrag leiste zu einer Geschichte des modernen europäischen Geschichtsdenkens.

„Die Geschichte" ist nach Reinhart Koselleck bekanntlich ein „Kollektivsingular" des 18. Jahrhunderts, gleich anderen wirkmächtig-suggestiven Chiffren wie „die Entwicklung", „der Fortschritt", „die Freiheit", „die Nation" oder „die Revolution" ein dynamisches, bewegungsorientiertes Konzept, das konkurrierenden sozialen Gruppen, politischen Verbänden, religiösen Gemeinschaften oder heroischen Einzelnen große Erwartungsräume eröffnete, in die hinein sie ihre Hoffnungen und Ziele

[1] Vorgetragen am 24. Mai 2004 im Sitzungssaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Das literarische Genus „Vortrag" ist bewußt beibehalten worden. Ausführliche Literaturverweise und weitere Quellenbelege werden in einer Monographie zu den Theologiediskursen der 1920er Jahre geboten werden.

imaginieren konnten[2]. Der Überführung der vielen Geschichten in die *eine Geschichte* folgte relativ schnell die akademische Professionalisierung und disziplinäre Verselbständigung einer für das Historische speziell zuständigen Wissenschaft, eben der modernen Geschichtswissenschaft, die nun Gelehrte eigener Art, Historiker, betrieben. Ihre professionsspezifischen Dauerdebatten über „Historik" oder „disziplinäre Matrix" sowie die gelehrten Methodenkontroversen über die Frage, wie denn Geschichte zu schreiben sei, als Geschichte politischer Ereignisse oder ganz langer Dauer, als Ideen-, Kultur-, Sozial- oder Gesellschaftsgeschichte, können nicht über konstitutive Grenzen der historischen Vernunft hinwegtäuschen. Welche Theoriebrillen ein Historiker auch aufsetzt, er kann niemals die mit seinem kontingenten „Sehepunkt" (Johann Martin Chladenius) verbundene Perspektivität überwinden. Mehr noch: „Die Geschichte" gehört nicht den Historikern, sie ist als ihr fachspezifisches Erkenntnisobjekt keineswegs ihr erkenntnisindustrielles Privateigentum. Fachhistoriker sehen sich beispielsweise mit den mehr oder minder elitären historischen Deutungsansprüchen der altehrwürdigen Reflexionswissenschaften Philosophie, Theologie und Philologie konfrontiert. Kaum war der „Kollektivsingular" „Geschichte" gebildet, wurden schon Neologismen wie „Geschichtsphilosophie" und „Geschichtstheologie" sowie später auch „Geschichtsreligion", „Geschichtsfrömmigkeit" und „Geschichtsglaube" geprägt. Europäische (und auch nordamerikanische) Philosophen und Theologen aller Konfessionen waren seit dem 18. Jahrhundert davon überzeugt, daß „Geschichte" viel zu wichtig sei, als daß man sie den professionellen Historikern überlassen dürfe. Darin wurden sie im 19. und frühen 20. Jahrhundert von vielen Historikern unterstützt. Wann immer gelehrte Historiker ihre vielen kleinen Spezialgeschichten zu großen Meistererzählungen, etwa zu Siegesgeschichten der Nation oder *whig histories* der Freiheit, zusammenzubasteln versuchten, bedienten sie sich gern aus den reichgefüllten jüdischen und christlichen Religionssymbolspeichern: Neben Rankes geschichtsreligiöser Fundierung des historistischen Individualitätsaxioms durch die ‚Unmittelbarkeit jeder Epoche zu Gott' nenne ich nur Fernand Braudels Konstruktion einer *longue durée,* „einer Geschichte gleichsam *sub specie aeternitatis*": „Choosing a long-time scale to observe from was choosing the position of God the Father himself as a refuge", hat Braudel

[2] Vgl. *Reinhart Koselleck*, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt a.M. 1979).

in autobiographischen Notizen festgehalten[3]. Der neue Überwölbungsbegriff „Geschichte" beerbte uralte religiöse Vorstellungen der Einheit der Menschheitsgeschichte, deren Ursprung in Gottes Schöpfungshandeln und deren Ziel im eschatologischen Reich Gottes liegen. Die neuere historische Forschung zu den politischen Integrationsideologien der Moderne, etwa zu den modernen Nationalismen oder zu den diversen Sozialismen, hat vielfältig gezeigt, wie stark die jeweiligen Sinn- und Erwartungshorizonte durch alte eschatologische Gehalte, etwa durch politisierten Messianismus oder die Verdiesseitigung von Reich-Gottes-Symbolen, bestimmt blieben[4]. So kann es nicht überraschen, daß neben den Historikern auch Theologen „Geschichte" konstruierten und über historische Zeiten nachdachten. Je schneller „die Geschichte" sich wandelte, je mehr die akademischen Religionsdeuter die modernitätsspezifischen krisenhaften Beschleunigungen der Zeit erlebten und erlitten, desto stärker suchten sie für ihre zentralen Symbole – Gott, Offenbarung, Sünde und Fall, Erlösung, das himmlische Jerusalem, das ewige Leben etc. – eine bleibende lebensweltliche Evidenz zu demonstrieren, indem sie ihre überlieferten Begrifflichkeiten an Temporalsemantiken orientierten. In den Archiven und Verliesen der modernen europäischen und nordamerikanischen Theologie- und Religionsdiskursgeschichte finden sich neben zahllosen Zeit-Gebeinen, Gottes-Chronometern, Vanitas-Bildern, Toten-Glöcklein auch viele gelehrte Tempustexte. Zu einem dieser Beinhäuser des theologischen Wissens möchte ich Sie nun hinführen: zu den von römisch-katholischen, protestantischen und jüdischen Theologen in der Weimarer Republik geführten Geschichtsdiskursen, speziell zu ihrer harten Begriffsarbeit zur Bewältigung der „Krisis des Historismus"[5]. Dieser Gang ins Beinhaus theologischen Geschichtsdenkens erfolgt in sieben Schritten.

[3] *Fernand Braudel*, Personal Testimony, in: The Journal of Modern History 44 (1972) 448–467, hier: 450.

[4] Vgl. *Heinz-Gerhard Haupt*, *Dieter Langewiesche* (Hrsg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt a.M. 2001); *Michael Geyer*, *Hartmut Lehmann* (Hrsg.), Religion und Nation/Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte (Göttingen 2004).

[5] Vgl. *Ernst Troeltsch*, Die Krisis des Historismus [1922], in: *ders.*, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), hrsg. von *Gangolf Hübinger* (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15, Berlin, New York 2002) 437–455.

1. Gottesgelehrte, oder: Intellektuelle mit höherem Mandat

In seiner Elitensoziologie hat Pierre Bourdieu moderne Intellektuelle als „Spezialisten für den Umgang mit symbolischen Gütern" charakterisiert[6]. Wissenschaftliche Theologen lassen sich insoweit als Experten für die kognitive, rationale Pflege und Akkumulation religiösen Symbolkapitals bestimmen. In der textverarbeitenden Wissensindustrie sind sie für Produkte besonderer Art zuständig, für Heilige Schriften, Glaubensbekenntnisse religiöser Gemeinschaften, lehramtliche Verlautbarungen und subjektive Konfessionen frommer Virtuosen. Theologen führen das generationenübergreifende „ewige" Gespräch der Auslegung uralter Mythen, entziffern vielfältig übertünchte religiöse Bilder und verwitterte Zeichen, und sie beanspruchen die Deutungskompetenz für Heils- oder Erlösungswissen. Für jüdische und christliche religiöse Symbolsprachen sind Grundunterscheidungen konstitutiv wie die von Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Heil und Verderben, Gerechtigkeit und Sünde. Mit Blick auf solche elementaren Unterscheidungen lassen sich religiöse Symbolsprachen deshalb auch als „gedachte Ordnungen" (Emerich Francis)[7] rekonstruieren, in denen normative Grundlagen des Politischen oder der Kultur fixiert werden. Sofern in der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, und im Neuen Testament „Gottes Gesetz", seine Weisungen und Gebote, promulgiert sind, verbinden Theologen ihre religionssemantischen Deutungskompetenzen spätestens seit den frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozessen dezidiert mit einem ethischen Mandat, mit dem Anspruch, über außergewöhnliche Kompetenzen zur Unterscheidung von Gut und Böse zu verfügen[8]. Die europäischen Theologiegeschichten seit dem 18. Jahrhundert sind durch zahlreiche Theologenintellektuelle geprägt, deren literarische Produktion und akademische Lehre ein außerordentlich elitäres Rollenbild spiegeln: Aus der Vorstellung, Religion bilde „die Substanz der Kultur" – eine in den 1920er Jahren intensiv diskutierte Formel Paul

[6] *Pierre Bourdieu*, La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps (Paris 1989).

[7] Vgl. *Emerich Francis*, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens (München 1957); ihm folgend: *M. Rainer Lepsius*, Interessen, Ideen und Institutionen (Opladen 1990) 232ff.

[8] Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. „Gesetz: VI. Neuzeit", in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13 (Berlin, New York 1984) 90–126.

Tillichs[9] –, leiten sie den Anspruch ab, ihre Disziplin müsse gerade angesichts der vielfältigen Differenzierungen moderner, vom expandierenden Kult des Spezialistentums beherrschter Wissenswelten „Leitwissenschaft" bleiben. Im deutenden Zugriff auf religiöse Symbolsprachen liegt ein spezifisches Gefährdungspotential von Theologen: Weil sie sich nicht als Spezialisten für das Spezielle, Partikulare, sondern als Experten für das unüberbietbar Ganze, für Gott, verstehen, wollen sie häufig mehr wissen, weiter sehen und klarer entscheiden können als andere staatlich alimentierte Kulturdeuter in den Universitäten. Die Entwicklung hoher methodischer Standards, etwa historisch-kritischer Arbeitsweisen in den exegetischen Disziplinen oder prägnanter rationaler Begrifflichkeiten in den systematischen Fächern, diente immer auch dazu, sich vor der professionsspezifischen Gefahr zu schützen, den eigenen „Sehepunkt" mit gottspezifischem Allwissen kurzzuschließen. Wer das Absolute konstruiert, droht sich bisweilen mit dem Konstruierten zu verwechseln. Über diesen Hang zum totalisierenden Deutungsgestus, zum „Absolutismus", führten Theologen in der frühen Weimarer Republik heftige Auseinandersetzungen. Denn ins „diskursive Feld" der wissenschaftlichen Theologie wanderten nun mit hoher rhetorischer Aggressionsbereitschaft jüngere, expressionistisch wilde und denkrevolutionär entschlossene Gottesdeuter ein, die den überkommenen Methodenkanon, etwa die historisch-kritischen Standards behutsamer Textauslegung, radikal in Frage stellten. Sie besetzten in harten Berufungskämpfen vergleichsweise schnell wichtige akademische Positionen, definierten sich durch eine pathetische Fundamentalkritik des bürgerlichen 19. Jahrhunderts, schickten in jakobinischer Brutalität ihre akademischen Väter unter die Guillotine des schnellen Vergessens und inszenierten bis in feinste Zeichen der Selbststilisierung hinein den elitären Habitus einer Avantgarde des absoluten Gotteswissens. Auf den Vorwurf der Älteren, sie seien intolerante „Absolutisten", reagierten sie nicht etwa defensiv, durch Zurückweisung, sondern mit konfessorischem Unbedingtheitspathos. Mit Blick auf den Historismus und dessen Krise lautete ihr vielfältig variiertes Argument: Konsequente Historisierung bedeute Relativierung, also Vergleichgültigung, Auflösung von Substanz in bloße Relationen und Funktionen, unbegrenzbare Zersplitterung sowie – Dilthey und Troeltsch hätten es ja selbst eingestanden – Anarchie des Denkens und Erosion aller

[9] Zu Tillichs intellektuellen Welten vgl. jetzt: *Friedrich Wilhelm Graf*, „Old harmony"? Über einige Kontinuitätselemente in ‚Paulus' Tillichs Theologie der ‚Allversöhnung', in: *Hartmut Lehmann, Otto Gerhard Oexle* (Hrsg.), Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, Bd. 2 (Göttingen 2004) 375–415.

tragenden Verbindlichkeiten. Durch den Prozeß historisch-kritischer Forschung seien „heilige Texte" philologisch bis zur Sinnlosigkeit zerfasert und entstellt worden. Alles irgendwann von irgendwem irgendwie Aufbewahrte, Überlieferte, der konventionelle europäische Kulturmüll eben, erscheine nun historisch relativ und gleich gültig, so daß es keinerlei festes Fundament oder tragende Gewißheit mehr gebe, sondern nur noch die anomischen Pluralitätswelten von Musils „Mann ohne Eigenschaften", der seine Eigenschaftslosigkeit durch beliebige Gewänder aus dem Kostümhaus „Geschichte" erfolglos zu tarnen suche. Allerdings: Ist alles Wissen, auch überliefertes religiöses Glaubenswissen, historisch vermittelt, also relativ, muß auch dieses historistisch erzeugte Wissen um die Relativität alles Wissens als geschichtlich relativ gedacht werden können. Aus diesem Argument leiteten die jüngeren Wilden im theologischen Diskurs der frühen Weimarer Republik ihr Recht zu einem neuen „Absolutismus" theologischer Reflexion ab. Den historistisch erzeugten Relativismus könnten nur Absolutheitsmutige überwinden, Denker unbedingter Verschärfung, die mit Nietzsche vom Nachteil der Historie für das Leben wissen, mit Franz Overbeck die skeptizistischen Folgewirkungen einer geschichtlichen Begründung religiösen Glaubens erkennen und bei Kierkegaard die entscheidende Enthistorisierungstechnik, den wagemutigen Glaubenssprung, lernen.

2. Gottes Frontgeneration, oder: Die heilige Allianz der Generationsbrüder

Die „tiefste Spaltung der Nation" (Leopold von Ranke), also die vielfältigen konfessionellen Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken, sowie die minoritäre Sonderstellung der Juden haben dazu geführt, daß in Deutschland moderne Religions- und Theologiegeschichte weithin als Konfessionsgeschichte geschrieben wurde, als je eigene autochthone Spezialgeschichte von Katholizismus, Protestantismus und Judentum. Ein solcher Konfessionsessentialismus mit der Konstruktion weithin abgeschotteter konfessioneller Milieus und autarker Denkwelten wird den theologischen Diskursen in der Weimarer Republik nicht gerecht. In generationenhistorisch informierten Deutungsperspektiven läßt sich für den theologischen Diskurs eine hohe Durchlässigkeit der überkommenen Konfessionsgrenzen beobachten. Das neue Gemeinsamkeitsbewußtsein einer Generationensolidarität ließ sich in den Selbstwahrnehmungen der theologischen „Frontgeneration" – ein Begriff von Det-

lev Peukert[10] – durchaus mit überkommenen konfessionellen Differenzen und Antagonismen verbinden, die, ganz auf der Linie älterer Kulturkampf-Stereotypen und antisemitischer Feindbilder, aggressiv auch als physische Ekelschranken erlebt und inszeniert wurden[11]. Aus der Fülle der Belege für die hochemotional aufgeladenen konfessionsübergreifenden Erwählungsprozesse dieser intellektuellen Wahlbruderschaft nenne ich nur ein Beispiel: Als Franz Rosenzweig im Juli 1920 über seine aus Glaubensgründen vom Judentum zum Protestantismus konvertierten Cousins Hans und Rudolf Ehrenberg erstmals Texte Paul Tillichs erhält, schreibt er euphorisch an seine Geliebte Margrit Rosenstock-Huessy: „In Berlin sitzt ein Privatdozent Tillich. Theologe. Mann der Zukunft. Unser Generationsbruder. [...] Er programmiert das, was ich im ‚Stern' gemacht habe. [...] Schwimmt in Terminologie und kann doch auf dem Festland der wirklichen Sprache gehen. Das ist der richtige Typ"[12], und begeistert fügt er wenige Tage später noch hinzu: „Tillich [...] ist der einzige Universitätsmensch, den ich weiß, von dem ich den ‚Stern' besprochen haben möchte. Ich weiß keinen andern, der verstehen könnte, was ich will."[13]

Welche Generationsbrüder sind noch zu nennen, wer zählt, neben Rosenzweig, dem Freiburger Meinecke-Schüler, neben Tillich, dem ambivalenzsüchtigen Salonsozialisten, und den Ehrenbergs zur theologischen Frontgeneration? Ich nenne zunächst die bekannten Verdächtigen: die protestantischen Theologen Paul Althaus, Karl Barth, Emil Brunner, Werner Elert, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und Emanuel Hirsch. Unter den Katholiken sind unter anderen Hermann Hefele, als Historiker ein sogenannter „Laientheologe", Romano Guardini, Peter

[10] Vgl. *Detlev J. K. Peukert*, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne (Frankfurt a.M. 1987) 26.

[11] Solche Ekelschranken zwischen den unterschiedlichen konfessionellen Milieus sind insbesondere in der Antisemitismusforschung vielfältig thematisiert worden. Selbst ein so reflektierter jüdischer Intellektueller wie Franz Rosenzweig konnte die Position der Minderheit in Verachtungssprachen gegenüber der christlichen Mehrheit artikulieren: „Christen sind mir ekelhaft, physisch ekelhaft." Rosenzweigs Freund, der Arzt und Medizintheoretiker Richard Koch, überliefert diese Gesprächsäußerung, hier zitiert nach: *Frank Töpfer, Urban Wiesing* (Hrsg.), Richard Koch und Franz Rosenzweig. Schriften und Briefe zu Krankheit, Sterben und Tod (Münster 2000) 112.

[12] *Franz Rosenzweig*, Die „Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hrsg. von *Inken Rühle, Reinhold Mayer* (Tübingen 2002) 622ff. (20.7.1920); vgl. auch *Friedrich Wilhelm Graf*, (Rez.) Franz Rosenzweig: Die „Gritli"-Briefe, hrsg. von Inken Rühle, Reinhold Mayer, Tübingen 2002; Franz Rosenzweig – Margrit Rosenstock. Vollständiger Briefwechsel, hrsg. von Michael Gormann-Thelen, Hannover 2002, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 10 (2003) 147–158.

[13] *Rosenzweig*, „Gritli"-Briefe (wie Anm. 12), hier: 26.7.1920.

Wust, Odo Casel und der einflußreiche Münchner Jesuit Erich Przywara zu erwähnen. In der zweiten Reihe, aber als Netzwerkknüpfer überaus präsent, treten hervor der vom Judentum zum Protestantismus konvertierte Religionsintellektuelle Eugen Rosenstock-Huessy, ein schwieriger Rosenzweig-Freund, der katholische Publizist Ernst Michel, der als Redakteur von Eugen Diederichs „Tat" eine wichtige Schaltstelle in den Religionsdebatten der zwanziger Jahre besetzte, der Barth-Freund Eduard Thurneysen und Karl Ludwig Schmidt, der machtbewußte Herausgeber der „Theologischen Blätter". Ganz kurz seien die Generationsdaten genannt: Hans Ehrenberg wird 1883 geboren, Peter Wust und Rudolf Bultmann 1884, Werner Elert, Hefele und Guardini 1885, 1886 dann Karl Barth, Paul Tillich, Franz Rosenzweig, Odo Casel und der katholische Theologe Karl Eschweiler, 1887 Friedrich Gogarten und der Tillich-Freund Carl Mennicke. 1888 erblicken Paul Althaus, Eugen Rosenstock-Huessy, Eduard Thurneysen und Emanuel Hirsch das als depressiv stimmendes Dunkel erlebte Licht der geschichtlichen Welt des Kaiserreichs. 1889 folgen Ernst Michel und Erich Przywara, 1890 Karl Barths Bruder Heinrich Barth, ein Philosoph, sowie der protestantische Neutestamentler und Patristiker Erik Peterson, der 1930 zur römisch-katholischen Kirche konvertiert, 1891 schließlich Karl Ludwig Schmidt und Otto Piper, seit 1920 Barths Nachfolger auf dem Münsteraner Systematik-Lehrstuhl. Einige von ihnen pflegen enge Kontakte mit dem religiös stark engagierten protestantischen Mediziner Viktor von Weizsäcker, geboren 1886, und die meisten von ihnen werden sehr genau gelesen von Carl Schmitt, Jahrgang 1888.

Ohne jeden Generationsessentialismus und unter Verzicht auf nähere Beschreibungen der jeweiligen Sozialisationserfahrungen und lebensgeschichtlichen Brüche betone ich, daß Theologiehistoriker – wie alle anderen Historiker des Geistes oder der Ideen auch – über keinerlei tragfähige Theorie zur Beschreibung möglicher Zusammenhänge zwischen Biographie und Wissensproduktion, das heißt hier: theologischem Programm und Werk, verfügen. Die Denkwelten, Begriffsgebäude und Methodenstandards der Theologie sind in aller Regel viel zu komplex, um in schlichten psychologistischen oder soziologistischen Perspektiven auf lebensgeschichtlich unmittelbar evidente „Prägungen" und „Einflüsse" „zurückgeführt" werden zu können. Immerhin läßt sich für die theologische „Frontgeneration" vorsichtig andeuten: Wer zwischen 1885 und 1890 geboren wurde, war 1914 als Fünfundzwanzig- bis Dreißigjähriger ein idealer Kriegstauglicher, erlebte – wenn er überlebte – Kriegsende und Versailler Vertrag als fünf traumatisierende Jahre Älterer, war nun

berufungsfähig und in den späten Jahren der Weimarer Republik Anfang oder Mitte vierzig, also imstande, in größerem Stile Wissenschafts- oder Kirchenpolitik zu machen. Unbeschadet aller positionellen politischen, kirchenpolitischen und theologischen Differenzen teilten die Vordenker dieser Theologengeneration zwei markante Leitannahmen. Zunächst: „Historismus" galt ihnen als Repräsentationsdiskurs für die Krise der Moderne überhaupt, so daß sich im Themenkomplex „Krise des Historismus" ein elementares Leiden an ganz unterschiedlichen Phänomenen und Folgewirkungen des modernen, als Relativismus und Identitätsbedrohung erlittenen Pluralismus verdichtete. Zum anderen verband die selbsternannten Vergangenheitsüberwinder und Aufbruchsdenker der professionstypische Offensivkonsens, ein Ausweg aus der Krise der Moderne könne letztlich nur durch Glaubensmut, mittels religiöser Erneuerung gefunden werden, so daß die Theologie dank prononcierter Vergegenwärtigung heiliger Gottesüberlieferung für viele von ihnen zur ethischen Krisenbewältigungswissenschaft par excellence wurde. Die von nicht-theologischen Generationsgenossen wie Löwenthal und Benjamin, Bloch, Lukács, Kracauer, Hans Freyer und manch flamboyanten George-Jünglingen in den frühen 1920er Jahren geschriebenen Texte lassen erkennen, daß die Theologen in ihrer Hoffnung auf eine zentrale Steuerungskraft des Religiösen vielfältig bestätigt wurden. Karl Adam postulierte 1921 vor katholischen Akademikern in Stuttgart: „Am katholischen Wesen wird die Welt genesen."[14] Wer solche Sätze mokant belächelt, sollte den jungen Adorno lesen, beispielsweise seinen Brief an Ernst Křenek vom 7. Oktober 1934: „Ich habe selber einmal gemeint, durch den katholischen ordo sei es möglich, die aus den Fugen geratene Welt zu rekonstituieren, und damals, vor 10 Jahren, stand ich unmittelbar vor der Konversion, die mir als dem Sohn einer sehr katholischen Mutter nahe genug lag. Ich habe es nicht vermocht – die Integration der philosophia perennis scheint mir unrettbar romantisch [...]."[15]

Aus halbwegs sicherem biographischem Abstand wird hier ein Grundmotiv angesprochen, das für die theologische „Frontgeneration" von großer, oft geradezu lebensbestimmender Bedeutung war: Viele ihrer Repräsentanten redeten immer wieder über Konversion, also den frei gewählten Übergang aus der Religionsgemeinschaft, in die man hineingeboren wurde, zum Glauben, den man als wahr erkannt hat. Und einige

[14] *Karl Adam*, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze (Rottenburg 1923) 164.

[15] *Theodor W. Adorno*, *Ernst Křenek*, Briefwechsel, hrsg. von *Wolfgang Rogge* (Frankfurt a.M. 1974) 46.

redeten nicht nur: Die beiden Vettern Ehrenberg konvertierten vom Judentum zum Protestantismus[16]; Rosenzweigs Konflikt dauerte über seine Entscheidung gegen die Konversion zur evangelischen Kirche hinaus an, und Theodor Haecker wie Erik Peterson traten vom Protestantismus zum Katholizismus über[17].

Wahrnehmen ließen sich diese aufsehenerregenden „Fälle" als Zeichen existentiellen religiösen Ernstes, aber zugleich auch als Modernitätssignal einer Generation, die Gemeinsamkeit nicht zuletzt durch den gezielt dramatisierten Gegensatz gegen die älteren Fachgenossen, also die liberalen Lehrer mit ihrer historistischen Wissenschaftskultur, herzustellen wußte. Elementare Übereinstimmung, ja die verbindende Kraft von Verachtung, Abscheu, zuweilen gar Haß zeigt sich zunächst in den Kampfbegriffen gegen die religiös Seichten, die mystisch Benebelten auf der „Tauentzienstraße des modernen Lebens"[18], die zwischen dem Glaubensernst eines Chorals und der Plattheit eines vulgärreligiösen Tingeltangelchansons nicht zu unterscheiden wissen. „Margarinekatholiken", „Hatschizionisten", „Kulturprotestanten" bildeten für die „Jungen" eine ökumenische Koalition der weichen, weiblich-schwachen, müden und sentimentalischen Resignationstheologen, der Impressionisten ohne entschiedenen Tatwillen oder Gestaltungskraft – gefangen in passivistischer Erlebnisgebundenheit, nur der Erfahrung verpflichtet. Die Bilder und Begriffe für diese älteren Religionsdenker, für Harnack und Troeltsch, Cohen und Buber lassen eine Signatur medizinischer Pathologisierung erkennen: Krank, verfaulend, modrig und absterbend, sie stinken schon, repräsentieren den Tod mitten im Leben. Friedrich Gogarten erklärte 1920 in seinem programmatischen Essay „Zwischen den Zeiten", man lebe nicht gerne unter Leichen[19]. Das Interesse, aus den Überlieferungszusammenhängen der „Geschichte" auszusteigen, war mit hoher Aggressivität verbunden, die durch persönliche Begegnungen

[16] Dazu viele instruktive Details bei *Günter Brakelmann*, Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland, Bd. 1: Leben, Denken und Wirken 1883–1932 (Waltrop 1997).

[17] Vgl. zum (werk-)biographischen Kontext *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg, Basel, Wien 1992), sowie: Theodor Haecker – Leben und Werk. Texte, Briefe, Erinnerungen, Würdigungen, hrsg. von *Bernhard Hanssler, Hinrich Siefken* (Esslingen 1995).

[18] *Friedrich Meinecke*, Erlebtes in Berlin (1914–1919), in: *ders.*, Autobiographische Schriften, hrsg. von *Eberhard Kessel* (Stuttgart 1969) 237 – hier allerdings zur Kennzeichnung freundschaftlicher Temperamentsdifferenz konkret bezogen auf Ernst Troeltsch.

[19] *Friedrich Gogarten*, Zwischen den Zeiten, in: *Jürgen Moltmann* (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II (München 1967) 95–102, hier: 97.

eher radikalisiert als entschärft wurde: Hirsch gegen den alten Harnack – „das ist eine Ruine“[20] –, Barth versus Naumann, Barth und auch Scholem contra Harnack. Strukturanaloges findet sich im innerjüdischen Generationenkampf, wenn Scholem Bubers Äußerungen als „Erlebnisschwätzereien“[21] brandmarkt oder in seinen Tagebüchern notiert, Cohen biete nur „transzendentale Konfusion“[22]: „Hermann Cohen als Kantinterpret wird in der Dämonologie der Philosophie einst die Stelle einnehmen, die heißt: ontologischer Gottesbeweis für den Teufel. [...] Die Pervertierung der wahren philosophischen Ordnungen zu Deckmänteln des gefährlichsten Mystizismus ist im Marburger Methodenschwindel auf die Spitze getrieben.“ Einige Kapitel der „Theorie der Erfahrung“ seien „von einer geradezu unausdenkbaren Dämonie absoluter Vieldeutigkeit“. „Es ist das Gojische in der letzten philosophischen Potenz [...] Cohen *zelebriert* die Brutalität als transzendentalen Messias.“[23]

Diese Gemeinsamkeiten in der Kritik an den Älteren zeigen zugleich: Die Generationsbrüder lasen einander sehr intensiv. Rosenzweig rezipierte neben Barth und Tillich auch Gogarten und andere „Dialektische Theologen“ und studierte zudem „positive“, also modernitätskritisch konservative und biblizistische Theologen wie Martin Kähler, den Lehrer Tillichs, und Karl Heim[24]. Przywara zeigte großes Interesse an allen neuen protestantischen Publikationen wie auch allen jüdischen; das belegt schon seine faszinierend intensive und expansive Rezensionstätig-

[20] Vgl. Emanuel Hirsch an Hans Lietzmann, 10. Januar 1928, in: *Kurt Aland* (Hrsg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942) (Berlin, New York 1979) 563; Hirschs Brutalresümee nach seinem Besuch bei Harnack, dessen „geistige[s] Eintrocknen“ er schonungslos kommentiert: „Ich verzeihe dem Manne jetzt alles, er hat ein Recht, Invalide zu sein.“ (564).

[21] *Gershom Scholem*, Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2. Halbbd. 1917–1923, hrsg. von *Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink, Friedrich Niewöhner* (Frankfurt a.M. 2000) 62 (Oktober/November 1917); vgl. auch *Friedrich Wilhelm Graf*, (Rez.) Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2 Halbbde. Frankfurt a.M. 1995–2000; Gershom Scholem: Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin, New York ^{2}2001, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 10 (2003) 141–146.

[22] *Scholem*, Tagebücher (wie Anm. 21) 268ff. (Juli 1918).

[23] Ebd. 275.

[24] Vgl. Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher, 2 Bde., hrsg. von *Rachel Rosenzweig* (Gesammelte Schriften I, 1; I, 2, Den Haag 1979). Zu persönlichen Vernetzungen jenseits wechselseitiger Lektüre finden sich aufschlußreiche Details in der Korrespondenz Siegfried A. Kaehlers – vgl. *Siegfried A. Kaehler*, Briefe 1900–1963, hrsg. von *Walter Bussmann, Günter Grünthal* (Boppard 1993).

keit[25]; und wenngleich jüngst wieder das Gegenteil behauptet worden ist: Auch protestantische Theologen nahmen den „Stern der Erlösung" wahr. Die Rezensionen in führenden theologischen Fachzeitschriften, aber auch in Martin Rades liberalreligiöser „Christlicher Welt" zeigen, daß man genau und aufmerksam las[26].

Der konfessionsübergreifende Anspruch, das theologische Selbstbewußtsein des neuen Jahrhunderts definieren[27] und die Grundlagenkrise der – noch alles andere als ‚klassisch' wirkenden – Moderne durch radikale Neubestimmung von Religion bewältigen zu können, besaß seinen eigenen Aggressionsgenerator: Die mit furioser Durchsetzungsenergie proklamierten theologischen „Neuansätze" dieser Generation sind kein bloßes Weltkriegsphänomen. Grundelemente des „neuen Denkens" wurden von jüngeren expressionistisch Unruhigen schon vor dem Weltkrieg formuliert, dann aber durch den „Kulturkrieg" und die mit ihm verbundenen intellektuellen Auseinandersetzungen vielfältig radikalisiert. Man sah das antibürgerliche Kritikpathos nun „erfahrungsmäßig" bestätigt, als realistisch akkreditiert. Häufig stimulieren Krisen Kreativität, und die nervös-selbstquälerische Weimarer Inflationswelt ließ sich unschwer als ein faszinierendes Laboratorium theologischer Denkexperimente ausgestalten. Neben innovativen Neudeutungen alter dogmatischer Begriffe eskalierte eine beinahe alle Fachdisziplinen erfassende theologische Sprachrevolution. Hohe religionssemantische Risikobereitschaft spiegelte kreative Neugier, die durch avantgardistische Überbietungszwänge in den vielen kleinen Kreisen der Gleichgesinnten immer neu angefacht

[25] Eingehend dazu *Thomas Ruster*, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik (Paderborn, München 1994) 268–293.

[26] Vgl. *Otto Piper*, (Rez.) Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1921, in: ThLZ 15 (1922) 342; ferner: Die Christliche Welt 37 (1923) 26.

[27] Die Anspielung gilt: *Hans Freyer*, Das geschichtliche Selbstbewußtsein des 20. Jahrhunderts (Leipzig 1937). Auch mit Blick auf die deutlich erkennbaren politischen Konnotationen kann Freyers Vortrag in der Bibliotheca Hertziana (7. Mai 1935) als ein Schlüsseltext für die geschichtstheoretischen Selbstinszenierungen der gegen das historistische 19. Jahrhundert kämpfenden Intellektuellengeneration gelesen werden. Freyers Text spiegelt hohe Sensibilität für die Bedeutungskämpfe um tragende Geschichts- und Zeitbegriffe und läßt die bei manchen Historikern der Weimarer Ideengeschichte verdrängte Einsicht erkennen, daß die Theologen und Philosophen der „Frontgeneration" weit über die Grenzen ihrer Disziplinen hinaus die entscheidenden Kampfbegriffe lieferten: „Es war schon seit längerem, schon während des Krieges und schon vor ihm zu bemerken, daß in den Wissenschaften, die es mit der Geschichte zu tun haben, ein neues Geschlecht von Begriffen geboren wurde; zuerst in der Theologie und in der Philosophie, dann im Staatsrecht, in der Soziologie und in der Geschichtswissenschaft selbst." (19). Zu Freyers Wahrnehmung der zeitgenössischen Theologendiskurse vgl. *Jerry Z. Muller*, The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism (Princeton 1987).

wurde. Analog zu den Selbstinszenierungsdramen auf den europäischen Intellektuellenbühnen um 1900 liebten die Gottsucher der „Frontgeneration" heilige Rollenspiele. Nur wenige wollten Priester oder Apostel sein, sie gaben lieber den Propheten, Bußkünder, Gerichtsprediger, Wächter, Hüter und ethischen Gesetzgeber, der eine amoralische, von pluralistischer Anomie und skeptizistischem Relativismus geprägte Kultur an die Unbedingtheit von „Gottes Gesetz" erinnert. Gerade die bisher kaum erforschten Ordnungssprachen im Ethik-Diskurs der Theologen, die Semantik von Naturrecht, Gotteswille, lex divina, Schöpfungswille, Volksnomos und Schöpfungsordnungen, lassen eine ausgeprägte Bereitschaft zur Selbstmobilisierung im Dienste eines besseren *ordo* der Welt erkennen. In „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste" diagnostizierte Robert Musil 1922: „Das Leben, das uns umfängt, ist ohne Ordnungsbegriffe."[28] In genau dem Maße wie dieser Befund in den Feuilletons zum Grundgefühl der Epoche pathetisiert wurde, konnte eine sendungsbewußte Theologenavantgarde die Hauptrolle eines mit göttlichem Mandat ausgestatteten Ordnungsstifters usurpieren. Den „Hunger nach Ganzheit" (Peter Gay) befriedigte sie mit eucharistischen Gnadenspeisen und den „Sinnhunger" des modernen Menschen mit Glaubenstotalität.

3. Weimarer Weltanschauungskampf, oder: Sprachwaffen und Ressourcen der Gotteskrieger

Moderne europäische Religionsgeschichten sind durch harte ideenpolitische Auseinandersetzungen und Positionskämpfe zwischen konkurrierenden Sinnanbietern geprägt. Seit dem 18. Jahrhundert wurden immer wieder „Kulturkämpfe" geführt[29], und viele Theologen und Religionsintellektuelle sahen sich seit dem späten 19. Jahrhundert als Gotteskrieger im „Weltanschauungskampf". Bei zahlreichen Meisterdenkern der theologischen „Frontgeneration" läßt sich eine massive Radikalisierung bellizistischer Rhetorik beobachten[30]. Der Schweizer Theologe Adolf Kel-

[28] *Robert Musil*, Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste, in: Robert Musil. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 2: Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden, hrsg. von *Adolf Frisé* (Hamburg 1955) 622–640, hier: 633.

[29] Vgl. dazu, aus komparatistischer Perspektive, *Christopher Clark*, Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in nineteenth-century Europe (Cambridge 2003).

[30] Typische Beispiele sind Begriffe wie „Kreuzzug", „Heiliger Krieg", „Gotteskrieg" oder „Schlachtfeld", die besonders markant etwa die Predigten und Schriften Karl Barths aus dieser Zeit durchziehen.

ler sprach in einer rezeptionsgeschichtlichen Studie zur Dialektischen Theologie 1931 von der neuen „kombattanten Theologie": „Es wird scharf geschossen."[31] Guardini stimmte seine „Kampftruppe" der katholisch Jugendbewegten auf Formulierungssiege ein, „Offensiv-Katholiken" fanden ihr martialisches Pendant in „Kampfjuden", und Erich Przywara predigte, daß auf dem Schlachtfeld der Moderne kein „zaghafter, klug vernünftelnder Katholizismus der Kompromisse und eines gewissen Minimisierens, sondern allein ein energisch seine Alleingeltung betonender Sieg-Katholizismus", ein Kampfkatholizismus, gefordert sei[32].

Die Faszinationskraft bellizistischer Sprache dürfte nicht allein mit dem Hinweis auf den biographischen Nachhall mentalitätsprägender Kriegserfahrungen zu erklären sein. Die polemisch-plakativen Visionen eines weltanschaulichen Entscheidungskampfes sind wohl eher aus dem Zusammenspiel von perhorresziertem Bedrohungspluralismus, dem Umstelltsein durch die vielen anderen, und subjektiv erlittener ökonomischer wie kulturpolitischer Schwäche zu deuten, die in grellen Pathosformeln von Gottes Stärke zwar überdeckt, aber nicht effektiv kompensiert werden konnte. Unter den Bedingungen der parlamentarischen Parteiendemokratie wurden weltanschauliche Dissense und moralpolitische Positionenkämpfe in den politischen Öffentlichkeiten immer neu verstärkt. Dank der schnellen Expansion des religiösen Marktes waren zudem seit den 1880er Jahren alternative religiöse Sinndeutungsangebote kommuniziert worden, die den Theologenintellektuellen der 1920er Jahre teils als Sprach- und Bildressourcen ihrer neuen Gottesentwürfe dienten, teils aber auch als zerstörerisch, wahren jüdischen oder christlichen Glauben unterminierend wahrgenommen wurden. „Barfüßige Propheten" und charismatische „Inflationsheilige"[33] fanden gerade in den frühen zwanziger Jahren unter vagierenden Sinnsuchern ein weltdeutungssüchtiges Publikum. Gleichzeitig wurden, parareligiös und entschieden, in allen sozialmoralischen Milieus Prozesse der Verweltanschaulichung des Politischen initiiert.

Dieser knapp skizzierte Kontext barg für die akademische Theologie und die gelehrte Deutungsarbeit am jüdischen Gedächtnis erhebliches Irritationspotential: Gerade die jüngeren, krisensensibleren Fachvertreter setzten im Gegenzug auf unbedingte Selbstbehauptung, die in harten Un-

[31] *Adolf Keller*, Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt. Eine kleine Kirchenkunde der Gegenwart (München 1931) 15.

[32] *Erich Przywara*, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927 (Augsburg 1929) 140; zum Kontext vgl. *Ruster*, Nützlichkeit (wie Anm. 25) 76–82, 268–293.

[33] Vgl. *Ulrich Linse*, Barfüßige Propheten. Erlöser der Zwanziger Jahre (Berlin 1983).

terscheidungsakten und rigidem Wahrheitspathos ideenpolitisch Gestalt gewann. Als Polarisierungsspezialisten setzten sie auf Diastase, gewährleistet durch den einen Gott unbedingter Distinktion, Anti-Synthese und radikale Rede vom Tode aller Immanenzgötter der Moderne, nicht zuletzt der Evolutionsgötzen des „Geschichtspantheismus" (Rudolf Bultmann). Vor allem die Debatten in der protestantischen Theologie waren überdies mitbestimmt durch institutionsgebundene Statusunsicherheit: Der Kampf um die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten, um klerikale Heteronomie durch neue Eingriffsrechte der Kirche, um theologische Wissenschaftsfreiheit und die Frage, ob Staat und Kirche ohne Rücksicht auf gewachsene Rechte der Fakultäten deren Struktur oder gar Existenz bestimmen können, verschmolz mit erbittert ausgetragenen Generationenkonflikten. Zu den subjektiven Gefühlen institutioneller Bedrängnis und dem Pathos der Selbstbehauptungskämpfe bilden die hochschulpolitischen Daten einen bemerkenswerten Kontrast. Den Theologen ging es in den Institutionen des Wissenschaftsbetriebs sehr viel besser, als viele Fachvertreter zu sehen imstande waren. Auf dem Studentenmarkt profitierten sie vom verbreiteten Krisengefühl; jedenfalls nahm die Zahl der Studierenden signifikant zu. Auch konnten sie im akademischen Ressourcenkampf Erfolge erzielen: 1918 lehrten in den protestantisch-theologischen Fakultäten des Deutschen Reiches 167 Professoren, 1931 waren es 210. Bei den Katholiken sind statistische Aussagen komplizierter, weil die theologische Lehre in Hessen und Bayern damals in kirchlichen Hochschulen und Seminaren institutionalisiert war; bezieht man diese wissenschaftlich eher marginalen kirchlichen Einrichtungen mit ein, so lehrten 1920 180 und 1929 schon 239 katholische Theologieprofessoren. Was an den absoluten Zahlen abgelesen als Zuwachs erscheint, ist gemessen an der Gesamtzahl der Hochschullehrer ein kleiner Schwund: 1918/19 waren immerhin noch 6,4% aller deutschen Professoren evangelische oder katholische Theologen, 1931 dann nur noch 5,5%. Aber dieser minimale prozentuale Rückgang läßt die von vielen Theologen dramatisch ausgemalten Bedrohungsszenarien noch keineswegs als realitätsnah erscheinen.

Hinter den Zahlen, so harmlos sie heute zunächst wirken mögen, verbirgt sich gleichwohl eine fachintern konfliktpotenzierende Konkurrenzdynamik: Während der zwanziger Jahre waren in den Fakultäten zahlreiche Lehrstühle zu besetzen, und dieser schnelle Generationenwechsel verstärkte die Machtkämpfe im theologischen Feld. Dabei verloren klassische akademische Karrieremuster – kollektivbiographisch betrachtet – ihr Prägungsmonopol. Die akademische Theologie jener Jahre erlebte in

ihren Hörsälen und Fachorganen das spannungsvolle Nebeneinander von überkommener Geheimratsgelehrsamkeit und sendungsgewisser Kathederprophetie, deren Protagonisten Lehrstühle auch ohne Promotion und Habilitationsnachweis zu erobern vermochten. Antiakademischer Habitus wurde von manchen Fronttheologen kultiviert, gerade weil sich so Karrierevorteile und Aufmerksamkeitsdividenden erringen ließen. Dazu trug nicht zuletzt die spezifische Struktur theologischer Öffentlichkeit bei: Philosophen, Fachhistoriker und Philologen konnten in den zwanziger Jahren außerhalb der Universität nur ein vergleichsweise begrenztes literarisches Publikum erreichen, zumeist Bildungsbürgerinnen und Bildungsbürger oder die Absolventen der vielen neuen Volkshochschulen. Theologen fanden dagegen in den religiösen Institutionen einen Resonanzraum, der ihre Öffentlichkeitswirksamkeit verstärkte, und unter günstigen Konstellationen, beispielsweise im Falle Franz Rosenzweigs und des Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhauses, konnten sie als Multiplikatoren ihre theologischen Ideen und Ordnungsvorstellungen in einer von ihnen dominierten Einrichtung erfolgreich propagieren. Die Öffentlichkeitsstrukturen der beiden großen Kirchen in der Weimarer Republik sind bisher sehr viel schlechter erforscht als die Kommunikationswelten des jüdischen Deutschland[34]. Doch ist deutlich, daß in den Kirchen und durch die Kirchen eine spezifische Aufmerksamkeitsökonomie für theologische Geistesprodukte gefördert wurde. In der publizistischen Öffentlichkeit, beispielsweise in den Feuilletons der großen Tageszeitungen und den diskurssteuernden Kulturzeitschriften, trafen die Novitäten des theologischen Buchmarktes auf intensive Diskussionsbereitschaft. Die wenigen bisher erschlossenen Daten legen die Forschungshypothese nahe, daß akademische Theologie in den Selbstverständigungsdebatten der kulturellen Eliten eine aus heutiger Sicht eher irritierend attraktive Orientierungsfunktion entfalten konnte. Dabei lassen sich die noch ungeschriebenen Rezeptionsgeschichten der „neuen Theologien" nicht auf die erodierenden bildungsbürgerlichen Leserwelten oder gar die Feuilletonblätterer der „Frankfurter Zeitung" beschränken, für die etwa Rudolf Bultmann zahlreiche Texte und Rezensionen schrieb[35]. Selbst die Redaktion der „Sozialistischen Monatshefte" war stark am Religionsdiskurs interessiert und forderte den 1894 geborenen religiös-sozialistischen Systematischen Theologen Theodor Siegfried, einen Gesinnungs-

[34] Vgl. *Michael Brenner*, The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany (New Haven, London 1996); dt.: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik (München 2000).
[35] Vgl. *Rudolf Bultmann*, Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte, hrsg. von *Matthias Dreher*, *Klaus W. Müller* (Tübingen 2002).

freund Tillichs, auf, ihre linken Leser regelmäßig mit einer Bücherschau theologischer, religionswissenschaftlicher und auch religiöser Neuerscheinungen zu erbauen[36]. Intensiv wurden die „neuen Theologien" auch in den Kampforganen jener gleichermaßen revolutionären wie radikal konservativen Intellektuellengruppen diskutiert, die einst unter dem problematischen Sammelbegriff der „Konservativen Revolution" subsumiert wurden, gerade religionspolitisch aber ein bemerkenswert breites Spektrum heterogener Glaubensentscheidungen repräsentieren[37].

4. Annihilatio historiae, oder: Vor Gott zerfällt alles Geschichtliche zu Staub

Das Spektrum der Themen, über die deutsche christliche wie jüdische Theologen in den 1920er Jahren schrieben und stritten, war extrem breit. Ein einzelner Themenkomplex gewann allerdings neue, besonders intensive Aufmerksamkeit: Zeit, Zeiterfahrung, Geschichtsverständnis[38]. Über „Zeit" und „Geschichte", „Anfang" und „Ende" redeten die Gottesgelehrten primär durch Reformulierung und Neukonstruktion von mythischen Vorstellungen und Begriffen der überlieferten Eschatologie. Der dogmatische *locus de novissimis*, von den letzten Dingen, ist traditionell eines der symbolisch komplexesten, bilderreichsten Lehrstücke jüdischer wie christlicher Theologie. In den alten Dogmatiken und Lehrbüchern wurde unter „de novissimis" das postmortale Schicksal des Einzelnen, der „Berg der Läuterung", das Ende der Zeiten, Himmel und Hölle und bei den Katholiken auch das Fegefeuer, vor allem aber Gottes Gerichtshandeln ausgelegt. Inmitten der reichen eschatologischen Symbolbestände erhielt sich auch die alte Endgerichtslehre von der *annihilatio mundi*, die zumal lutherische Theologen des späten 16. und frühen

[36] Zu Siegfried vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. „Siegfried, Friedrich Adolf Theodor", in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 10 (Herzberg 1995) 104–173.

[37] Zur Kritik des Begriffs der „Konservativen Revolution" vgl. *Stefan Breuer*, Anatomie der konservativen Revolution (Darmstadt ²1995); *Gangolf Hübinger*, Geschichtsmythen in „völkischer Bewegung" und „konservativer Revolution". Nationalistische Wirkungen historischer Sinnbildung, in: Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Festschrift für Jörn Rüsen, hrsg. von *Horst Walter Blanke*, *Friedrich Jaeger*, *Thomas Sandkühler* (Köln, Weimar, Wien 1998) 93-103.

[38] Zum ideengeschichtlichen Kontext wie zur spezifischen Konjunkturdynamik dieser Themen am Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. jetzt *Anselm Doering-Manteuffel*, Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003 (München 2004) 91–119.

17. Jahrhunderts hochdifferenziert entfaltet hatten[39]: das von Gott selbst bewirkte Ende aller zerstörbaren Substanzen, der große Weltenbrand, der definitive Untergang aller welthaften Wirklichkeit. Diese alten *annihilatio*-Vorstellungen wurden im Eschatologie-Diskurs der 1920er Jahre vielfältig reformuliert; auch ein jüdischer Religionsdenker wie Gershom Scholem sprach häufig von „Annihilation". Pointiert gesagt: Über „Zeit" redeten die Weimarer Fronttheologen vor allem mit Blick auf das „Ende der Zeiten" und über Geschichte vorrangig so, daß sie die Vergänglichkeit selbst, also die Hinfälligkeit alles Historischen betonten. Im Eschaton wird mit den Menschen auch ihre Geschichte zu Staub.

Im massiv verstärkten Interesse an Eschatologie mögen sich traumatisierende Weltkriegserfahrungen ‚spiegeln'. Doch die Konjunktur polyperspektivisch konstruierter Kriegsapokalypsen in den 1920er Jahren[40] und die selbstberauschten theologischen Sprachspiele um die Themen Nichts, Nihilismus, Vernichtung speisten sich auch aus Endzeitenergien, deren Antriebsimpulse tiefer in die Vergangenheit zurückreichten: In den eschatologischen Bildern kulminierten die Totentanz-Szenen vom Untergang der bürgerlichen Kultur; wer sie mit hoher Suggestionskraft beschwor, wollte zugleich dem so leidenschaftlich verachteten 19. Jahrhundert den Todesstoß versetzen.

Der theologische „Eschatologismus" der frühen 1920er Jahre, den zumal Erich Przywara im „Ringen der Gegenwart" zu deuten suchte, läßt sich als radikale Kritik überkommener Temporalsprachen und als schnelle Expansion des geschichtssemantischen Universums begreifen. Statt der übersichtlichen Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entwickelten die Theologen nun sehr viel reicher facettierte Temporalordnungsmodelle, vor allem mit der Absicht, Beschleunigung der Zeit zu denken. Als Deutungsexperten für die Grundunterscheidungen von Zeit und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits reklamierten sie seit alters her professionsspezifische Perspektiven auf die Geschichte. Während des Weltkrieges und in den frühen Jahren der Weimarer Republik begannen Theologen, traditionelle Jenseits- und Ewigkeitsvorstellungen zugunsten theologischer Zeit- oder Zeitgeistdiagnostik so zu reformulieren, daß die Gegenwart qualitativ neu erfaßt werden konnte. Gerade in der bewußt wahrgenommenen Konkur-

[39] Vgl. hier nur *Konrad Stock*, Annihilatio Mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt (München 1971).

[40] Reiches Material zum Thema präsentieren *Klaus Vondung*, Die Apokalypse in Deutschland (München 1988); *Jürgen Brokoff*, Die Apokalypse in der Weimarer Republik (München 2001).

renz mit den vielen anderen akademischen Geschichtskonstrukteuren entwickelten sie distinktionsstarke theologische Eigensichten. Überkommene Zeitkonzepte wurden mit hoher Experimentierlust differenziert, entgrenzt und umgedeutet. Paul Tillich etwa sprach in frühen Predigten von „Ewigkeitsgeist", „Ewigkeitsmenschen", „Ewigkeitsstempel", „Ewigkeitstiefe", „Ewigkeitsstille" und „Ewigkeitswert"[41]. Diese Komposita des Ewigkeitsbegriffs dienten ihm dazu, prägnanter als in den konventionellen dogmatischen Sprachspielen das *hic et nunc* der Gegenwart *sub specie aeternitatis* deuten zu können: Ewigkeit als gegenwartsumgreifende, jetztbestimmende, momentvertiefende *longue durée*, über die hinaus nichts Bleibenderes, Tragenderes gedacht werden kann. Auch für den Geschichtsbegriff entwickelten die Theologen und religiösen Virtuosen der „Frontgeneration" Differenzierungen, die die Fachsprache der Historiker bei allem Respekt – und natürlich auch im Wissen um die methodischen Innovationen avantgardistischer Geschichtsneudenker des 20. Jahrhunderts[42] – als vergleichsweise arm erscheinen läßt. Beispielsweise griffen Theologen den vom späten Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung" geprägten Begriff „Übergeschichte" auf und redeten mit Blick auf Gottes radikale Transzendenz und Selbstoffenbarung nun intensiv von „Metahistorie". Der aus den christologischen Kontroversen des frühen 19. Jahrhunderts stammende Terminus „Geschichtlichkeit" – er ist keineswegs erst von Yorck, Dilthey oder gar Heidegger geprägt worden! – rückte ebenso ins Zentrum der theologischen Debatte wie die besonders von Karl Barth exponierten Begriffe „Urgeschichte", „Offenbarungsgeschichte", „Gottesgeschichte", „Geschichte des Wortes Gottes", „Endgeschichte", „irdische Geschichte", „himmlische Geschichte", „Geschichte des Reiches Gottes", „Geschichte Gottes in der Geschichte". Man erfand zahllose neue Ur-Wörter und vergegenwärtigte reinen Anfang als den Augenblick erfüllende Gotteszeit. Zudem schrieben Theologen nun besonders lustvoll vom „Endschicksal der Welt", von „übergeschichtlichen Kräften" und der „Materialisierung des Übergeschichtlichen". Die temporalsemantische Überbietungsfreude spiegelte das Interesse, die alltagskonventionellen Begriffe von Geschichte als undifferenziert, platt und oberflächlich zu erweisen. Immer wieder wurde betont: Die Geschichte der Fach-

[41] Vgl. *Paul Tillich*, Frühe Predigten (1909–1918), hrsg. von *Erdmann Sturm* (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Bd. 7, Berlin, New York 1994) 414, 428, 134, 554, 485, 134 [in der Reihenfolge der Zitate].

[42] Dazu grundlegend *Ulrich Raulff*, Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte (Göttingen ^{2}2000).

historiker ist tote Geschichte, blasser Reliquienkult, bloße akademische Leichenfledderei, die als von Gott immer schon annihiliert gedacht werden muß, um die historistischen Friedhöfe hinter sich lassen zu können[43]. Einige jüngere Kirchenhistoriker und Neutestamentler bezogen sich dazu auch auf die „Geschichtsschau" der neuen Mythenbildner und Menschenformer im Bannkreis Stefan Georges[44].

Annihilatio historiae bedeutet also: Man kann die Nichtigkeit des Geschichtlichen imaginieren, in seiner Hinfälligkeit entlarven als Entlastung vom Druck der Tradition. Gogartens „Man lebt nicht gerne unter Leichen" und Barths Kampf gegen das „moderne enteschatologisierte Bewußtsein" sind Ausdruck dieses Umdenkens und transportieren die Botschaft, daß für Theologen „geschichtliches Sehen" etwas kategorial Anderes ist als jenes spezialistische, partikularisierende Erkennen, das die Historiker *e professione* beherrschen. Die „geschichtlichen Realitäten", die sich von den „Sehepunkten" der Fachhistorie aus erfassen lassen, sind nur schemenhafte Wirklichkeiten, nur Oberfläche, leerer Schein, das Uneigentliche, der Gang in ein gespenstisches Schattenreich. Denn die wahre Geschichte liegt höher, oder, je nachdem, tiefer, jedenfalls jenseits jener Ereignisse und Entwicklungen, die die Fachhistoriker rezipieren und (re)konstruieren. Theologen beanspruchten in diesem Sinne, wahrere Wirklichkeit erfassen zu können[45].

Die theologischen Sondierungsabenteuer auf Tagungen des Quickborn-Bundes – „Wir graben unterhalb der Kulturschichten ins Unbedingte"[46] – weisen dieses erkenntniselitäre Selbstbewußtsein ebenso deutlich aus wie Gogartens von Overbeck inspirierte Levitationsphanta-

[43] Vgl. *Kurt Nowak*, Die ‚antihistoristische Revolution'. Symptome und Folgen historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: *Horst Renz, Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs (Troeltsch-Studien 4, Gütersloh 1987) 133–171; *Friedrich Wilhelm Graf*, Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: *Jan Rohls, Gunther Wenz* (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg (Göttingen 1988) 377–405.

[44] Vgl. etwa *Erich Seeberg*, „Pneumatische" Exegese [1927], in: *ders.*, Menschwerdung und Geschichte. Aufsätze (Stuttgart 1938) 138–148. – In georgeanische Geschichtswelten führt jetzt ein: *Barbara Schlieben, Olaf Schneider, Kerstin Schulmeyer* (Hrsg.), Geschichtsbilder im Georgekreis. Wege zur Wissenschaft (Göttingen 2004).

[45] Vgl. *Werner Elert*, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel (München 1921) 489.

[46] So Hermann Platz auf der Bundestagung 1920, hier zitiert nach: *Ruster*, Nützlichkeit (wie Anm. 25) 84.

sie des „von Zeit zu Zeit in die Luft-Stellens". Wer Geschichtsbodenhaftung nicht preisgebe, büße Wahrnehmungs-Chancen ein. So attestierte Paul Tillich in einem seiner Nachrufe auf Ernst Troeltsch dessen „europäischer Kultursynthese" mangelnde Sinnrelevanz: „Es ist ein geschichtlicher Standpunkt, von dem aus die Geschichte beurteilt wird, und nicht *der* übergeschichtliche, der doch allein imstande ist, die Geschichte zu deuten."[47] Für die neuen Pathosformeln vom Übergeschichtlichen, Metahistorischen und Geschichtstranszendenten lassen sich aus den Theologentexten der 1920er Jahre wahre Belegbataillone herbeizitieren. Martin Dibelius bilanzierte schon 1925 nüchtern: „Die Wahrnehmung des Übergeschichtlichen ist nicht mit den Erkenntnismitteln des Historikers zu erlangen."[48] Desto intensiver setzten die Theologen auf eine neue Autonomie theologischen Denkens, etwa durch dogmatische Sprachspiele oder in Gestalt einer spezifisch theologischen Historik und Geschichtsphilosophie. Ihre intensive Arbeit an Zeittheorien, Temporalsemantik und neuen Eschatologiekonzepten bündelte sich in Denkversuchen, unbeschadet der beschworenen Transzendenz Gottes den historischen Moment auf Gottesgegenwart hin transparent zu machen. Theodor Siegfried forderte beispielsweise, Eschatologie *de futuro* müsse in aktuelle, aktualistische Eschatologie überführt werden. Die Spannungen von Kontinuität und Diastase wurden in Gleichzeitigkeitshermeneutik aufgelöst, ewig andauernde Zeit mutierte zur explosiven Zeit, der Augenblick, die minimalste Zeit-Extension, faszinierte als das Gegenteil der Ewigkeit und zugleich als ihr wichtigster Repräsentationsort. Seit 1916 finden sich in den Theologiedebatten aller drei Konfessionen teils Goethe, teils George verpflichtete Aktualisierungen des „ewigen Augenblicks". Aus immer neuen Variationen des Themas, die dem „erfüllten", „geschichtlichen", „absoluten" Augenblick huldigten, entstand schließlich eine gleichsam explosive Verdichtung von Augenblicksbegriffen zum „Kairos", der im Geist Georgescher Sprachmagie als neue Leucht- und Leitvokabel besonders suggestiv durch Friedrich Gundolf vermittelt wurde. Paul Tillich erhob „Kairos" 1922 dann zu einem Zentralbegriff seiner

[47] *Paul Tillich*, Ernst Troeltsch, in: Vossische Zeitung, 3. Februar 1923, jetzt in: *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.), Ernst Troeltsch in Nachrufen (Troeltsch-Studien 12, Gütersloh 2002) 249–252, hier: 251.

[48] *Martin Dibelius*, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum (Göttingen 1925) 170.

gegen Troeltschs allzu lineares Geschichtsdenken entworfenen Handlungstheorie der Zeit[49].

Strukturanaloges läßt sich mit Blick auf die dramatische Konjunktur von Messianismus-Rhetorik nicht nur bei jungen jüdischen Intellektuellen, sondern auch bei katholischen wie protestantischen Theologen beobachten; Klaus Schreiner hat im Rahmen eines Kolloquiums am Historischen Kolleg die hochkomplexe Geschichte des Messianismus-Motivs jüngst subtil analysiert[50]. Aus der Fülle einschlägiger neuerer Konzepte verweise ich exemplarisch nur auf die Zeittheologie Walter Benjamins, die er besonders prägnant in den späten Thesen „Über den Begriff der Geschichte"[51] entfaltet hat. Benjamin spricht dort vom „Messias", von „messianischer Kraft", ja der „messianischen Zeit" und dem „messianischen Reich". Für den Geschichtsphilosophen wird es ganz entscheidend, im Sinne der messianischen Tradition „Erlösung innerweltlich zu denken und deshalb mit gesellschaftlicher Befreiung" zu identifizieren. Messias – das ist in Benjamins Deutungskosmos eine Chiffre dafür, daß Menschen die ihnen eigene „messianische Kraft" aktivieren können, „um das Kontinuum einer Geschichte aufzubrechen, die auf Ausbeutung und Unterdrückung angelegt ist"[52]. Messianische Zeit ist für Benjamin „kein homogenes Kontinuum, in dem unendlich viele Fakten nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind, keine evolutionär zerdehnte Ewigkeit, sondern Zeit, von der Handlungs- und Entscheidungsdruck ausgeht. In einer so begriffenen und erfahrenen Zeit stellt jede Sekunde eine kleine Pforte dar, ‚durch die der Messias treten' kann"[53]. Dem messianischen Gehalt des Moments gerecht zu werden, heißt deshalb, „falsche Kontinuitäten aufzubrechen". Der „Augenblick" bedeutet hier im Bezug auf Gott, außer sich zu sein.

Solche metahistorischen Evidenzgesten prägten auch die Debatten über „pneumatische Exegese" und mystische Überwindung des Abstands der Zeiten. So schrieb Erich Seeberg 1927: „Die expressionisti-

[49] Eingehend dazu: *Alf Christophersen*, Der Kairos. Stationen einer Begriffskarriere, Habil.-Schrift (München 2002).

[50] *Klaus Schreiner*, Messianismus. Bedeutungs- und Funktionswandel eines heilsgeschichtlichen Denk- und Handlungsmusters, in: *Klaus Hildebrand* (Hrsg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus (München 2003) 1–44.

[51] Vgl. *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*: Gesammelte Schriften, Bd. I, 2, hrsg. von *Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser* (Frankfurt a.M. 1974) 694 ff.

[52] Ebd. 700 ff.

[53] Ebd. 704.

sche Philologie und Historie befolgt eine Methode der Auslegung, die der pneumatischen in der Theologie ziemlich genau entspricht; die Ausdeutung der großen Gestalten der Geistesgeschichte in lebendige Weltanschauung hinein, das Verständnis ihrer Ewigkeit als des fruchtbaren Mythos, das Produktivmachen der Geschichte für das eigene, sich an ihr entzündende Denken, all das beruht auf einer exegetischen Methode der Formung und Gestaltung, nicht der Kritik und der Abbildung."[54] Auch die exegetischen Spezialistendebatten der zwanziger Jahre sind, wie sich zeigt, stark durch eine georgeanische Diktion wahrer Geschichtsschau geprägt.

Analog zur Umstellung der theologischen Temporalsprachen auf Unmittelbarkeitsevidenz wurden auch die Bildsprachen der Theologie präzisiert. Wo Theologen in den zwanziger Jahren von „Auge" und „Sehen" redeten, suchten sie übermenschliche „Sehepunkte" zu besetzen. In der Tradition der alten Bilder vom „Auge Gottes"[55] rekurrierte Karl Barth in seiner ersten Römerbrief-Auslegung auf eine göttliche „Zentralperspektive", und dem entsprach bei Franz Rosenzweig das „Totalsubjekt", das die Ganzheit des übernatürlichen Gegenstandes zu erfassen vermag. Die entscheidende systematische Leistung bestand hier wie dort darin, ein Subjekt identifizieren zu können, das sich immer schon als begnadeter Teilnehmer von Gottes Perspektive weiß. Bei Barth war dieses gottestreue Subjekt die auf das Wort Gottes hörende Kirche, bei Rosenzweig das ewige Israel. Mit faszinierender systematisch-theologischer Konsequenz reformulierte Rosenzweig im „Stern der Erlösung" die alte „Auffassung von der unveränderlichen, ahistorischen Natur und Existenz Israels [...]. Die Juden, schrieb er, befinden sich außerhalb der Geschichte und der Politik, ‚außerhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit'. Er riet ihnen, dort zu verbleiben, denn andere Nationen, ebenfalls auf dem Weg zu Gott, bräuchten die Geschichte, die Juden, die bereits mit Gott seien, bedürften ihrer nicht"[56]. Freilich zeigen all diese Formulierungen auch das systematische Problem der neuen theologischen Übergeschichts-Rhetorik: Was heißt es, einen metahistorischen „Sehepunkt" oder gottgewissen Unbedingtheitsstandort einzunehmen? Mit welchen theologischen

[54] *Seeberg*, Exegese (wie Anm. 44) 138.

[55] Zu dieser Darstellungstradition im Kontext der „verwirrend vielfarbigen" Augen-Metaphorik vgl. jetzt die motiv-archäologisch weit ausgreifende Studie von *Michael Stolleis*, Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher (München ²2004).

[56] *Amos Funkenstein*, Die Dialektik der Assimilation, in: *Ulrich Raulff*, *Gary Smith* (Hrsg.), Wissensbilder. Strategien der Überlieferung (Berlin 1999) 203–219, hier: 213f. Funkenstein zitiert aus: *Franz Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung (Frankfurt a.M. 1921) 416.

Denkstrategien läßt sich verhindern, daß nur ein endlicher Ort des Sehens und Deutens zur absoluten Position erhöht, Gottes Selbstoffenbarung nur für die legitimatorische Sakralisierung partikularer Standpunkte funktionalisiert wird? In genau dem Maße, in dem von den Zeitsprachspielen der Theologie das Alte für definitiv vergangen erklärt und ein Raum für unbedingt Neues eröffnet wird, gewinnt die Frage nach der Definitionsmacht über den „ewigen Augenblick" zentrale Bedeutung: Wer kann und darf darüber entscheiden, wo Gottes absolute Transzendenz im unbedingten Moment aufscheint?

5. Apokatastasis toon pantoon, oder: Die Neuschaffung der Geschichte

In den Symbolspeichern der christlichen wie jüdischen Eschatologie findet sich die Vorstellung der *apokatastasis toon pantoon*, der gnädigen Wiederbringung aller Gewesenen am Ende der Zeiten. Diese Vorstellung galt traditionell als häretisch, weil sie ja auch potentiellen Höllenbewohnern den Aufstieg ins himmlische Paradies reiner Gottesschau verhieß. Seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und David Friedrich Strauß setzte sich die „Wiederbringung aller" in der protestantischen Universitätsdogmatik als Vorstellungskomplex schnell durch. In den 1920er Jahren wurde darüber heftig gestritten. Der subtile Gelehrtenkampf theologischer Dogmatiker läßt sich entschlüsseln als Auseinandersetzung mit der Frage, welche imaginierten Gehalte oder Geschichtsbilder den eschatologisch annihilierten historischen Vorstellungsraum neu füllen sollen. Denn niemand kann dauerhaft „zwischen den Zeiten" leben, und wer den Kairos absoluter Gottgegenwärtigkeit feiert, muß ihn mit Blick auf innerweltliche Repräsentationsorte Gottes bestimmen können. Ist das historische Universum annihiliert, kann es als tendenziell unbegrenzter Imaginationsraum nicht nur neu vermessen, sondern nun auch gefüllt werden mit vielen ‚ganz eigentlichen' Übergeschichts-Geschichten, eben: mit Repräsentationsgehalten des Göttlichen. In enger sachlicher Nähe zu den Geschichtsbildern der Georgeaner wird dem Forschen und Sammeln das Umschaffen und die normative Wahl vorgezogen und Ewigkeitsgeschichte als Normeninstanz instauriert, in deren Auslegungen ein extremer Ordnungswille agiert. Die „Großen" der Vergangenheit wirken als Kraftquellen der Gegenwart, zerstreutes Herumstreifen im unendlichen Bildersaal der Historie wandelt sich zu konzentrierter „gei-

stiger Schau" und „Kräftegeschichte"[57]. Die neuen posthistoristischen Geschichtskonzepte gewannen theologisch Textgestalt beispielsweise in der „Lutherrenaissance" und der „jüdischen Renaissance". So unterschiedliche Religionsprojekte der zwanziger Jahre wie Scholems Chassidismus-Forschungen, Bubers und Rosenzweigs „Verdeutschung der Schrift", Bultmanns Studien über „geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum"[58] und Barths „Christliche Dogmatik" stimmten darin überein, durch gegengeschichtliche Memoria Bindungskräfte für die Gegenwartsgestaltung zu erschließen. Scholem, der immer wieder den Gestaltbegriff akzentuierte, arbeitete sich an der Autorität des „göttlichen Gesetzes" ab, deutete die Bibel als „das absolute Schriftwerk" und erklärte den Bibelkommentar deshalb zum entscheidenden Ordnungsort jüdischer Geisteswelt. Auch Barths Dogmatik sollte nichts anderes als eine spezifische Form der Schriftauslegung sein, geprägt durch reine Wort-Gottes-Treue. Umstritten blieb dabei, wie sich Offenbarung vernehmen läßt, das Absolute im Endlichen aufscheint und die momentane Präsenz des Unbedingten im Bedingten als nicht-fixierbar fixiert werden kann – Thema vor allem der heftigen Auseinandersetzungen über den Analogiebegriff und hier insbesondere die alte katholische Vorstellung von einer *analogia entis*. Was den einen die „Schöpfungsordnungen", ist den anderen das Altarsakrament als Ort innerweltlicher Enthobenheit zum Göttlichen. Gottes Gesetz konnte aber auch im „heiligen Volkstum" reifiziert werden, etwa bei Scholem, Althaus und manchen katholischen Reichstheologen, und da das Volk nicht ohne charismatische „Führer" der Gottesgegenwart inne zu werden vermag, wurde Przywaras „Papst-König" gern auch eine Glorie nach der „Art überweltlichen Scheins" zuerkannt[59]. Zwischen den christlichen Konfessionsrepräsentanten entbrannte zugleich der Streit darüber, ob sich in spezifisch katholischen Reflexionsfiguren die erhoffte Überwindung des Historismus nicht sehr viel aussichtsreicher forcieren lasse als in genuin protestantischen Begriffssprachen. In seinem Nachruf auf Ernst Troeltsch erklärte Przywara mit ferventer Rhetorik, daß allein die römische Kirche „die von Troeltsch vergeblich angestrebte letzte Einheit von Absolutem

[57] Vgl. *Ulrich Raulff*, Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf, in: *Friedrich Gundolf*, Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winckelmann (Frankfurt a.M. 1992) 123 f.

[58] *Rudolf Bultmann*, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? [1926], in: *ders.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Tübingen 1933) 65–84.

[59] Die Prägung „Papst-König" huldigte ganz konkret Pius XI., vgl. zum Kontext *Ruster*, Nützlichkeit (wie Anm. 25) 111 f.

und Relativem" repräsentiere[60]. Auch Erik Peterson stellte in unveröffentlichten Notizen die katholische Kirche als Ort der definitiven Relativismus-Aufhebung dar. Mit Blick auf den von Historikern zumal protestantischer Provenienz als Teil ihres Professionshabitus praktizierten historischen Relativitätskult dekretierte er kompromißlos: „Angesichts des [Altar-]Sakraments von geschichtlichem Relativismus sprechen, wird zur Blasphemie", und faßte als konsequenter Verschärfungsdenker seine Verachtung für jegliche konventionell gelehrte Geschichtsbemächtigung in einer lakonisch-kalten Vernichtungssentenz zusammen: „Der Historiker sollte sich wie Judas aufhängen."[61]

Zahlreiche akademische Theologen artikulierten in den zwanziger Jahren – wenngleich selten so grobschlächtig wie Peterson – ihr tiefes Leiden an jenem theologischen Ideen- und Positionenpluralismus, der die Signatur der sogenannten „positionellen Theologien" (Dietrich Rössler) markiert. Doch waren sie trotz elementarer Übereinstimmung im Überwindungsgestus gegenüber den liberalen Vorkriegstheologien nicht dazu imstande, einen tragfähigen Konsens über die leitenden Begriffe und dogmatischen Methoden einer dezidiert posthistoristischen Autoritätstheologie zu formulieren. Gerade in der faszinierenden Produktivität ihrer Suchbewegungen radikalisierten sie den von ihnen so wortreich beklagten Theologiepluralismus, der bald schon in einem auf allen Seiten verschärften Streit um das wahre theologische Gedächtnis und den Repräsentationsort Gottes in der Geschichte kulminierte. Die theologische „Frontgeneration" erlitt die religiösen und ethischen Pluralwelten der wilhelminischen Epoche als Auflösung aller substantiellen Verbindlichkeit und konnte in ihrem Kairos-Kampf gegen das Relative die pluralistische Signatur der „klassischen Moderne" faktisch doch ‚nur' verschärfen. Ende der zwanziger Jahre war das Weimarer Pantheon vollgestellt mit absolut bindenden, monotheistischen Gottesgestalten, die jeweils

[60] *Erich Przywara*, Ernst Troeltsch, in: Stimmen der Zeit 105 (1923) 75–79; jetzt ediert in: *Graf* (Hrsg.), Troeltsch in Nachrufen (wie Anm. 47) 452–457, hier: 457; „Darf unser heutiger Katholizismus, und vorab unser deutscher Katholizismus, das noch länger vergessen, daß er eine solche Einheitsmacht ist, eine lebendige, göttliche Synthese, die, weit entfernt, vor ‚Problemen' sich fürchten zu müssen, gerade im Wirbel der Probleme erst seine Gotteskraft erweist? Ziemt ihm darum eine rein ablehnende Abseitsstellung oder vielmehr eine kühne Führerstellung in *allen* Fragen des Geisteslebens? Will er noch länger die schwere Verantwortung tragen, daß in deutschen Landen Denker um Denker Lösungen vergebens nachringen, die er, *nur* er in verschlossenen Truhen birgt?" (ebd.).

[61] Zitiert nach: *Christoph Markschies*, Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson, in: *Barbara Nichtweiß* (Hrsg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000 (Münster 2001) 38–74, hier: 38.

den einen wahren Gott biblischer Selbstoffenbarung repräsentieren und insofern absolute Treue einklagen sollten. De facto waren sie jedoch nur Stammesgötzen, „Augenblicksgötter"[62] einzelner Gruppen und Bewegungen, Spezialmessiasse für partikulare Akteure – keine politische Ideologie der späten Weimarer Republik, die nicht im theologischen Feld durch einen Exklusivgott verstärkt worden wäre.

Die Situation des fundamentalpolitischen „Weltbürgerkrieges" der Zwischenkriegszeit wurde im Medium theologischer Normativitätsreflexion also nicht etwa überwunden, sondern genaugenommen in religionshaltiger Sprache sogar noch verschärft. In der Gewißheit, nur das Wort Gottes auszulegen, mußte man die als falsch empfundenen Gottesbilder der anderen theologischen Diskursteilnehmer als feindliche Götzenbilder mit ikonoklastischem Eifer zerschlagen. Wer mit Gott die Gegenwart als einen Ort des Handelns jenseits aller historischen Vermittlungen, als Terrain für unbedingte Taten konzipierte, der konnte die Pluralisierung derartiger Gottes-Entwürfe kaum anders denn als Spannungseskalation wahrnehmen: Am selben Ort und zur selben Zeit lebten die Gottesfürchtigen dieses Jahrzehnts in ungleichzeitigen Denkwelten. Auch daraus resultierte eine permanente Verschärfungsdynamik in den theologischen Diskursen der zwanziger Jahre.

6. Exaltationsspezialisten, oder: Ambivalenzdenker im politischen Feld

1922 konstatierte Carl Schmitt in seiner „Politischen Theologie", daß Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche sei: „Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet."[63] Die fundamentalen tektonischen Verschiebungen des Politischen regten in der Weimarer Republik intensive Debatten über neue politische Theologien an. In ihrer Zeitdeutungsnervosität verstrickten Theologen sich nun in fundamentalpolitische Kontroversen, die es nahelegen, vermeintlich metapolitische dogmatische Sprachspiele bis in die feinsten Distinktionen der Gotteslehre

[62] Vgl. *Hermann Usener*, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Bonn 1896).

[63] *Carl Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Berlin 1922) 59f.

hinein immer auch politisch zu lesen. Wohl keine andere theologische Generation des 19. und 20. Jahrhunderts hat sich so intensiv und erfolgreich als Avantgarde stilisiert. Im antibürgerlichen Pathos und der antiliberalen Entschiedenheit gab es dabei – sieht man einmal vom republiktreuen DDP-Aktivisten Rudolf Bultmann ab – ein hohes Maß an Übereinstimmung. Gleichwohl war das politische Positionenspektrum der Weimarer Exaltationstheologen facettenreicher, widersprüchlicher, als häufig wahrgenommen wird. In den Geistesinszenierungen, die auf den Bühnen des modernen Wissenschaftstheaters gegeben wurden, wählten die Heldendarsteller nicht nur ganz unterschiedliche religiöse Rollen; vielmehr waren sie auch bereit, den eigenen Gestaltungswillen in konträren und zum Teil schnell gewechselten politischen Kostümen zu camouflieren. Erst seit den 1970er Jahren haben Theologiehistoriker allmählich damit begonnen, unter den starren Masken religiöser Selbstüberhöhung die individuell krummen, oft widersprüchlich wirkenden Gesichtsfurchen der Gottesgelehrten nachzuzeichnen. Diese Lebenslinien zeigen ganz andere Züge als die herbeigeschriebenen Heroenprofile der Selbststilisierung. Weimarer Intellektuellengeschichte wird gern mit klaren, politisch-moralisch verwertbaren Deutungsmustern inszeniert: gute Liberale versus böse Antiliberale, republikanische Linke gegen antirepublikanische Rechte, revolutionär-utopischer Messianismus versus konservativ-restaurativer Messianismus, moderne Ullstein-Autoren gegen antimodern-regressive Grünewaldverlags-Schriftsteller. Die mit den Geschichtsdiskursen verknüpften politischen Meinungs- und Positionsbildungen der Weimarer Theologenintellektuellen legen es allerdings nahe, solche Dualismen und Oppositionsfiguren für allzu übersichtlich und absichtsvoll reduktionistisch zu halten. Trotz Kairos-Rhetorik und existentialistischem Entscheidungspathos bleibt als charakteristische Beleuchtungsstimmung des Jahrzehnts nicht der übergangslos spektakuläre Kontrast von Glaubenslicht und schattenschwarzer Finsternis, gleißender Helligkeit und gottesferner Umnachtung erkennbar, sondern das diffuse Zwielicht der Ambivalenz, changierend, vieldeutig und einladend zu methodisch reflektiertem Zweifel.

Irritierende, jedenfalls schwer zu deutende Beispiele für hohe politische Ambivalenz finden sich nicht nur bei katholischen wie protestantischen Gottesvordenkern der antirepublikanischen rechten Parteien. Auch die Denkwelten prominenter jüdischer Theologen und Religionsintellektueller spiegeln elementare politische Oszillationsphänomene. Die Traumata der Vernichtung des mitteleuropäischen Judentums haben bis in die 1980er Jahre die Wahrnehmung der großen religionskulturel-

len, theologischen und politischen Vielfalt innerhalb der deutschjüdischen Minderheiten verständlicherweise behindert. Neue Blicke in die Beinhäuser des Wissens lassen nun jedoch erkennen, daß beispielsweise die von Ideenhistorikern abgenommenen Totenmasken Franz Rosenzweigs seine widersprüchliche Geistesphysiognomie nur einseitig verzerrt abbildeten. Das Frankfurter Freie Jüdische Lehrhaus wird gern assoziiert mit Gewerkschaftsbewegung, messianisch linken Intellektuellen und dem „Institut für Sozialforschung". Der Autor des „Sterns der Erlösung" selbst verortete sich in den Anfangsjahren der Weimarer Republik aber in ganz anderen politischen Zusammenhängen. Im Weltkrieg ist der begeisterte Wagner-Verehrer ein aggressiver Radikalnationalist, der die „demokratischen Dümmlinge" der neuen Republik verachtet; als zu seinem großen Leidwesen der Kapp-Putsch scheitert, hofft er, *horribile dictu*, auf eine „süddeutsche Gegenrevolution" gegen die Weimarer Koalitionäre in Berlin[64]. Inzwischen wird kontrovers darüber diskutiert, ob das Gesamtkunstwerk des „Sterns der Erlösung" sich nicht auch in seinen eschatologischen Dramatisierungsstrategien und Erlösungsperspektiven an Wagners bühnendramatischer Kompositionskunst orientiert und dem bewunderten „Ring des Nibelungen" sogar in den apokalyptischen Vernichtungsvisionen folgt[65].

Nicht weniger Zwielicht liegt auch über den protestantischen Szenen politisierter Theologie. Kurt Nowak hat für die protestantische Universitätstheologie gezeigt, daß Theologen aus den religiös-sozialistischen Gruppen elementare Wertorientierungen und politische Ordnungskonzepte von Fachkollegen teilten, die sich im Kirchenkampf nach 1933 dann auf seiten der „Deutschen Christen" engagierten und begeistert die „Deutsche Revolution" der Nationalsozialisten feierten. Gerade Paul Tillich, der aufgrund seiner Entlassung und des ihm aufgezwungenen Exils gern als Repräsentant eines besseren Deutschland verehrt wird, ließ seine auf die politische Identifikation des Kairos harrende (Leser-) Gemeinde bis 1934 im Ungewissen über seinen Weg durch die ‚neue Zeit'. Zumal die im Dezember 1932 publizierte „Sozialistische Entscheidung", später als Dokument entschiedener Absage an den Nationalsozialismus gelesen, verdeutlicht die hohen Ambivalenzen eines totalisieren-

[64] Eingehend dazu meine Rezension der neuen Editionen von Rosenzweigs „Gritli"-Briefen (wie Anm. 12), hier bes.: 153f.

[65] Vgl. *Christoph Nöthlings*, Gesamtkunstwerk und Weltendrama. Die Opernästhetik Richard Wagners als Vorbild für die Komposition des „Stern der Erlösung", in: *Martin Brasser* (Hrsg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung" (Tübingen 2004) 545–583, hier bes.: 567, 583.

den Denkhabitus, mit dem links und rechts zu religiös substantieller Willenseinheit verschmolzen werden sollten. Tillich konnte hier noch die Sprache von Rasse und Volkstum aufnehmen, so daß sein enger Freund Emanuel Hirsch den politischen Traktat als „spürbare Hinüberentwicklung zum Nationalsozialismus" las[66]. Nachdem der Frankfurter Ordinarius für „Philosophie und Soziologie einschließlich der Sozialpädagogik" am 13. April 1933 beurlaubt worden war, intervenierten eine seiner nationalsozialistischen Schülerinnen und die von SA-Studenten beherrschte Fachschaft beim Preußischen Kultusministerium, man müsse Tillich um der nun gebotenen Neuorientierung der evangelischen Kirche willen schnell einen Systematik-Lehrstuhl an der Berliner Universität verschaffen[67]. Tillich selbst konnte sich damals nicht vorstellen, daß die „Deutsche Revolution" ohne sein tatkräftiges ideenpolitisches Engagement zu wahrer neuer Volksgemeinschaft führen werde. In Briefen an den NS-begeisterten Kirchenhistoriker Erich Seeberg deutete Tillich die Hoffnung an, er werde – auch ohne von seiner „wirklichen Überzeugung auch nur um Haaresbreite abweichen" zu müssen – einen Ruf in die Reichshauptstadt erhalten können[68].

Auch die komplexen Muster theologischer Deutung der nationalsozialistischen Revolution lassen sich zureichend weder mit retrospektiven Gesinnungsprüfsonden noch mit ideenhistorischen Fernsichtgeräten erfassen, die auf überscharfe Hell-Dunkel-Kontraste justiert sind[69]. Viele Theologen agierten widersprüchlich, und die Stilisierung Hitlers zum

[66] Vgl. den Brief von Emanuel Hirsch an Paul Tillich vom 14. April 1933, Andover-Harvard Theological Library, Nachlaß Paul Tillich: „Lieber Paul, eben lese ich in der Zeitung [...] zu meinem Schmerze auch Deine Beurlaubung. Ich bedaure, daß damit eine bei Dir schon in Deinem letzten Buch spürbare Hinüberentwicklung zum Nationalsozialismus, zu dem [Du] gehörst (auch wenn Du es noch nicht weißt) und dem Du ein kluger und verantwortlicher geistiger Führer hättest werden müssen, so jäh in Frage gestellt wird."

[67] Vgl. das Schreiben der Theologiestudentin Erika Vielhaber an Eduard Spranger vom 21. April 1933, das jetzt ediert ist in: *Klaus-Peter Horn*, Unklare Fronten. Zwei Dokumente zur Situation an den Universitäten im Frühjahr 1933, in: Jahrbuch für Universitätsgeschichte 6 (2003) 161–168, hier: 161 – „Als Fachschaftsleiterin der nationalsozialistischen Theologiestudentinnen ging ich zum Kultusministerium und erfuhr dort, daß die Beurlaubung von Professor Tillich noch keineswegs endgültig sei. Eine große Zahl von Berliner Theologiestudenten und verschiedene Frankfurter Schüler von Herrn Professor Tillich versuchen augenblicklich als Nationalsozialisten dafür einzutreten, daß Professor Tillich uns als Hochschullehrer, den wir trotz aller politischen Gegensätze sehr verehren, erhalten bleibt."

[68] Vgl. den Brief Tillichs an Erich Seeberg vom 19. März 1933, der in Auszügen abgedruckt ist in: *Paul Tillich*, Sozialphilosophische und ethische Schriften, hrsg. von *Erdmann Sturm* (Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke, Bd. 3, Berlin, New York 1998) 274f.

[69] Zu Einzelheiten vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. „Nationalsozialismus. 5. Theologiegeschichtlich", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6 (Tübingen ^{4}2003) 86–91.

nationalen Messias konnte selbst bei Sympathisanten des Nationalsozialismus auf Kritik stoßen: So kritisierte etwa Paul Althaus 1933 die durch „falsche messianische Inflation" übersteigerten politischen Erwartungen[70]. Als „säkularisierte Eschatologie" hatte Richard Karwehl den Nationalsozialismus bereits 1931 gedeutet: Hier werde der „jüdische Messianismus" durch einen „germanischen Messianismus" ersetzt. Dagegen sei die „legitime Eschatologie kirchlicher Verkündigung" zu stellen[71]. Aber die Distinktionen zwischen kirchlich legitimer und illegitimer Eschatologie blieben unter den dogmatischen Deutungsspezialisten vielfältig umstritten. Das Jahr 1933 erscheint so als eine gigantische Projektionsfläche theologischer Gestaltungsphantasien. In der als befreiend erlebten Dynamik der Selbstmobilisierung hofften gerade auch Theologenintellektuelle, den revolutionären Prozeß normativ steuern zu können. Bekenntnis, ob in Barmen oder durch die katholischen Bischöfe, erschien als neue Begrenzung eines Diskurshorizontes, der in Weimar fortwährend entgrenzt worden war – auch von vielen der später in den Reihen der Bekennenden Kirche Aktiven.

7. Kontingenter „Sehepunkt", oder: Wir sehen jetzt nur undeutlich wie in einem Spiegel

Religiöse Symbolsprachen sind faszinierend komplex, bilderreich, schillernd. Darin liegt zugleich ihre hohe Ambivalenz. Gerade die eschatologischen Vorstellungen und Motivkomplexe, wie sie in eng miteinander verflochtenen jüdischen und christlichen Überlieferungsprozessen tradiert worden sind, können höchst gegensätzlich gelesen werden, ohne daß sich ein Ort des Deutens identifizieren ließe, der über richtige und weniger angemessene Lesarten zu entscheiden erlaubte – sieht man einmal von der für einen Protestanten schlicht häretischen Konstruktion eines gottunmittelbaren Lehramtes in der römisch-katholischen Kirche ab. Eschatologische Bilder lassen sich als Repräsentationen der Entzeitlichung, Liquidation alles Gegebenen, ultimative Entgrenzung lesen und sind dann deutungsoffen für totalisierende Geschichtskonstruktionen. Die Wege vom „letzten Gericht" zum absoluten Verurteilungs- und auch Vernichtungswillen selbsternannter menschlicher Endrichter sind im

[70] Vgl. *Paul Althaus*, Die deutsche Stunde der Kirche (Göttingen 1933) 29.

[71] Vgl. *Richard Karwehl*, Politisches Messiastum. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus, in: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 519–543.

„Jahrhundert der Extreme" mit fanatischer Konsequenz beschritten worden. Dieselben eschatologischen Bilder, die in begrenzungsresistenten Totalperspektiven unbedingten Tatwillen freisetzen, lassen sich aber auch als Figurationen humaner Demutsmemoria lesen. Denn sie können auch als symbolisch codierte Limitation menschlicher Alldeutungskompetenz geschichtlicher Lebenswelten entschlüsselt werden. In 1 Kor 13,12 heißt es: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin". Eschatologische Bildsprache dient hier dazu, den fragmentarischen Charakter unseres Erkennens präsent zu halten. Niemand verfügt „jetzt" über einen metahistorisch absoluten „Sehepunkt", und wer als Historiker oder Theologiehistoriker moderne Intellektuellengeschichte schreibt, tut gut daran, sich zum eigenen Deuten reflexiv, spiegelnd zu verhalten, also beispielsweise methodisch prägnant die Einsicht zu pflegen, daß er selbst als Deutender lebensgeschichtlich in jene Wissenschaftsgeschichten immer schon verstrickt ist, die er narrativ zu repräsentieren und begrifflich zu konstruieren versucht. All unsere Temporalbegriffe und Geschichtssemantiken haben keinerlei ontisches Korrelat, auch die theologischen Zeitbegriffe nicht, sondern sind konstruierte Deutungsmuster. Dann müssen sich aber die Konstruierenden nicht nur zur irreduziblen Kontingenz ihrer „Sehepunkte", sondern auch zur Fragilität ihrer Konstruktionsmodelle verhalten können. Deshalb abschließend drei kurze Bemerkungen zu den blinden Flecken jener Geschichtskonstruktion, die ich skizziert habe.

Erstens: Mein wissenschaftshistorischer „Sehepunkt" ist elementar geprägt durch präreflexive Erfahrungen in und mit protestantischen Lebenswelten. Mit der Absage an einen historiographischen Konfessionsessentialismus und dem Plädoyer, theologische Diskurse über hybride Konfessionsgrenzen hinweg in ihren dichten semantischen Vernetzungen zu deuten, verbindet sich nicht der Anspruch, Theologiegeschichte von einem Ort jenseits aller konfessionsmentalen Prägungen aus konstruieren zu können. Mit Blick auf Religion, Glaube und theologische Reflexion vermögen endliche Akteure keinerlei neutrale Beobachterperspektive einzunehmen.

Zweitens: Viele aus der „Frontgeneration" der Weimarer Theologenintellektuellen wurden vergleichsweise alt. Erst in den letzten zwanzig Jahren sind sie allmählich zu Objekten kritischer Historisierung geworden. Diese Prozesse methodisch distanzierter Forschung sind für die unterschiedlichen theologischen Milieus der zwanziger Jahre noch durch

eine extreme Ungleichzeitigkeit geprägt: Über die neuere römisch-katholische Theologie wissen wir sehr viel weniger als über die protestantische, aber auch hier sind, ebenso wie bei den jüdischen Religionsgelehrten, zentrale Gestalten erst in vagen Umrissen erforscht. Viele wichtige Nachlässe – etwa der von Emanuel Hirsch – werden in Privatbesitz gezielt den Blicken der Forscher entzogen.

Drittens: Es bleiben zentrale methodische Fragen, auf die ich keine Antwort weiß. Alle Foucault-Lektüre und diskursanalytische Belesenheit hilft wenig zur Beantwortung der Frage, wie es zu verstehen ist, daß ein linker protestantischer Dorfpfarrer in der Schweiz und ein glaubensernster, radikalnationalistischer jüdischer Meinecke-Schüler aus Kassel in ihren großen Kampfschriften gegen die kulturidealistische Perversion der Glaubenssubstanz dieselben seltenen religiösen Bilder, rhetorischen Figuren, Zeitkonzepte und Sprachmuster in Anspruch nehmen. Wie Erfahrungen des Heiligen durch Zeiten und Lebenswelten hindurch wandern, theologische Ideen über Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg kommuniziert und verändert werden, ist gerade für die modernen okzidentalen Religionsgeschichten wenig erforscht. Wenn Religions- und Theologiehistoriker *shared history*[72] schreiben und Konfessionsosmose in den Blick nehmen wollen, müssen sie die entsagungsvolle Arbeit an einem Warburgschen Mnemosyne-Atlas religiösen Symboltransfers in Angriff nehmen. Denn das Gedächtnis der Historiker ist brüchig, von immer neuer Amnesie bedroht. Aber auch für diese teils melancholisch, teils depressiv stimmende Deformation der akademischen Geschichtsexperten ist ein heilsames religiöses Symbol überliefert: das in beiden Testamenten tradierte Bild vom „Buch des Lebens". In Gottes „Buch des Lebens" sind selbst die vielen Namen aufgezeichnet, die die Historiker wegen mangelnder Quellen und kontingenter „Sehepunkt"-Perspektivität nicht wahrnehmen und aufschreiben können.

Ich danke dem Kuratorium der Stiftung Historisches Kolleg für die Förderung meiner Grenzgänge zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft und Ihnen allen für Ihre Aufmerksamkeit.

[72] Zum Konzept der *shared history* moderner europäischer Religionsgeschichten vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (München [1–3]2004).

Werner Busch

Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

2001 fand in der Berliner Dependance des New Yorker Guggenheim Museums eine Ausstellung zu Mark Rothko, Yves Klein und James Turrell statt[1], drei Künstlern, die von der Kritik und der Kunstgeschichte gleichermaßen mit Hilfe der Kategorie des Erhabenen charakterisiert worden sind. Wenn ich recht sehe, verwenden sie selbst den Begriff nicht. Allerdings taucht er bereits mit den ersten neuartigen Bildern von Rothko 1948 in der Kritik auf, und Barnett Newman, den man sich im Kreis der drei in Berlin ausgestellten Künstler hätte wünschen mögen, greift ihn sofort in seiner Replik auf, in seinem berühmten Aufsatz „The Sublime is now"[2]. Die Kritik, insbesondere in der Gestalt von Robert Rosenblum, hat diese Tradition fortgeschrieben, sie gipfelt in seinem Buch „Modern Painting and the Northern Romantic Tradition: Friedrich to Rothko" (London 1975). Seitdem scheint Konsens darüber zu herrschen, daß erstens die Bilder des Abstrakten Expressionismus, vor allem in der Gestalt von Rothko und Newman, mit den Mitteln entformter Farbe die Erfahrung des Sublimen bewirken, das sogenannte „abstract sublime", und dabei an die Kunst und die Erfahrung der Romantik, vor allem bei Caspar David Friedrich, anknüpfen können, und zweitens scheint Konsens darüber zu bestehen, daß die Erfahrung des Sublimen die der Transzendenz ermöglicht. Der Katalog zur kleinen Berliner Ausstellung mit dem Titel „Über das Erhabene" formuliert dies in so gut wie jedem Beitrag. Und die Berliner Jahrhundertausstellung von 1999 hat die Rosenblumsche These noch einmal direkt aufgegriffen, indem sie die Berliner Fassung von Newmans „Who's Afraid of Red, Yellow and

[1] Kat. Ausst. Mark Rothko, Yves Klein, James Turrell, Über das Erhabene, Deutsche Guggenheim (Berlin 2001).

[2] *Barnett Newman*, The Sublime is now, in: Tiger's Eye, 1,6 (Dezember 1948) 51–53, auf dt. am leichtesten greifbar in: *Charles Harrison* und *Paul Wood*, Kunsttheorie im 20. Jahrhundert, Bd. 2 (Ostfildern-Ruit 1998) 699–701.

Blue", vierte Fassung von 1969/70, mit Caspar David Friedrichs „Mönch am Meer" konfrontiert hat[3].

Man kann diese These, so sehr sie topisch geworden ist, in allen Punkten bestreiten. Ich möchte das in meinem Beitrag nur für einen Teilaspekt tun, indem ich am Ende frage, ob denn für Caspar David Friedrich die Kategorie des Sublimen überhaupt greifen *kann*. Die neuere Forschung zu Friedrich ist sich da ganz sicher, in Werner Hofmanns neuem Friedrich-Buch aus dem Jahre 2000 wird für Friedrichs „Mönch" auf Schillers Begriff des Erhabenen rekurriert[4], in einer ganzen Serie von amerikanischen und deutschen Aufsätzen auf Kants Begriff[5], bei Rosenblum war es noch das Burkesche „Sublime", aus dessen Traktat von 1757[6]. All diese Forschungen zum Abstrakten Expressionismus und zur Romantik, Ausnahmen bestätigen die Regel, entwerfen allein einen philosophischen Begriff des Erhabenen und messen ihm eine Art überhistorischen Rechts zu, auch die auf Lyotard fußende postmoderne Wiederbelebung des Sublimen entzieht sich historischer Verifizierung[7]. Ich möchte im folgenden das Erhabene dagegen streng historisieren, d.h. ich möchte fragen, warum entsteht zu einem bestimmten Zeitpunkt das Bedürfnis nach einer Kategorie wie der des Erhabenen, welche Voraussetzungen müssen gegeben sein und welche besondere Bedeutung wächst der Kategorie damit zu. Weiter müßte man dann fragen, wie wandelt sich die Be-

[3] Kat. Ausst. Das 20. Jahrhundert. Ein Jahrhundert Kunst in Deutschland, Nationalgalerie (Berlin 1999) 246–250.

[4] *Werner Hofmann*, Caspar David Friedrich, Naturwirklichkeit und Kunstwahrheit (München 2000) 58–60.

[5] Nur weniges: *Barbara Ränsch-Trill*, Caspar David Friedrichs Landschaftsbilder auf dem Hintergrund der ästhetischen Theorie Kants, in: Kunst und Kunsterziehung. Festschrift für Ernst Straßner (Göttingen 1975) 119–133; *dies.*, „Erwachen erhabener Empfindungen bei der Betrachtung neuerer Landschaftsbilder". Kants Theorie des Erhabenen und die Malerei Caspar David Friedrichs, in: Kant-Studien 68 (1977) 90–99; *Alice A. Kuzniar*, The Temporality of Landscape: Romantic Allegory and C. D. Friedrich, in: Studies in Romanticism 28 (1989) 69–93; *Peter Rautmann*, C. D. Friedrich. Das Eismeer. Durch Tod zu neuem Leben (Frankfurt a.M. 1991); *Jörg Zimmermann*, Bilder des Erhabenen. Zur Aktualität des Diskurses über Caspar David Friedrichs „Mönch am Meer", in: *Wolfgang Welsch, Christine Pries* (Hrsg.), Ästhetik im Widerstreit. Interventionen im Werk von Jean-François Lyotard (Weinheim 1991) 107–127; *Regine Prange*, Das Nationale und das Sublime. Zwei Paradigmen der Caspar-David-Friedrich-Forschung in neuen Beiträgen, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 36 (1991) 171–198.

[6] *Robert Rosenblum*, Modern Painting and the Northern Romantic Tradition. Friedrich to Rothko (London 1975). Gegen diese einseitige Traditionsanbindung argumentiert überzeugend: *Johannes Grave*, Caspar David Friedrich und die Theorie des Erhabenen (Weimar 2001).

[7] Dazu das Vorwort von *Christine Pries* (Hrsg.), Das Erhabene zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn (Weinheim 1989).

deutung der Kategorie im Laufe der Zeit und welche Gründe sind dafür verantwortlich. Eine immanent philosophische, systematische Behandlung kann dies nicht leisten, vor allem läuft sie Gefahr, dem individuellen Kunstgegenstand, auf den die Kategorie Anwendung findet, nicht gerecht zu werden. Ich werde das Konzept des Sublimen und Bilder, auf die die Kategorie Anwendung gefunden hat, im 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts untersuchen, also bis zu Caspar David Friedrich.

Das Sublime, sieht man von der antiken Vorgeschichte und ihrer Rezeption ab, ist eine englische ästhetische Kategorie, wenn sie auch am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts durch Kant und Schiller einerseits und durch die Frühromantik andererseits eine deutsche Zuspitzung erfahren hat[8]. Daß sie vom späten 17. Jahrhundert bis zum späten 18. Jahrhundert ihre Entfaltung primär in der englischen Ästhetik gefunden hat, ist kein Wunder. Sehr vereinfacht gesagt: Zwei Voraussetzungen, die in dieser Kombination nur in England gegeben waren, machten diese Entfaltung möglich.

1. Der mit dem Namen John Locke und dem Jahr 1690 verbundene Empirismus und Sensualismus. Nach Locke ist das menschliche Bewußtsein eine „tabula rasa", die erst Erfahrungen und zu den Erfahrungen gemachte logische Assoziationen prägen, dadurch entstehen Vorstellungen und Ideen. Sinneswahrnehmungen und daraus resultierende Selbstwahrnehmungen sind das Entscheidende. Sie sind Voraussetzung zum Beispiel für eine ab 1700 entstehende englische Gartenästhetik, die gesteigerten Wert darauf legt, in der Anlage des Gartens für das Subjekt im Erwandern des Gartens Sinneserfahrung vor Naturbildern zu ermöglichen. Diese Gartenästhetik verbindet sich mit Notwendigkeit einem liberalen Weltentwurf, der sich ausdrücklich als Gegenentwurf zum französischen Absolutismus und seinem hierarchisch, allein auf den Herrscher hin ausgerichteten Regelgarten versteht. Der englische Garten ist auch insofern eng mit dem englischen politischen System verknüpft, als sein Ideal primär von aus der Regierungsverantwortung ausgeschlosse-

[8] Zur Frühgeschichte in England, neben den in der vorherigen Anmerkung zitierten Beiträgen: *Majorie Hope Nicolson*, Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite (New York [2]1963) bes. Kap. 3 „New Philosophy" 113–143; *Carsten Zelle*, „Angenehmes Grauen". Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 10) (Hamburg 1987); *Christian Begemann*, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1987).

nen Oppositionellen gepflegt wurde, die sich im Garten den Idealort für ihre politische Wartestellung schufen[9].

2. Der naturwissenschaftliche Fortschritt, vor allem in Gestalt der Newtonschen Mechanik von 1687 und seiner Optik von 1704. Dieser Fortschritt brachte die Religion in Rechtfertigungszwang, oder anders formuliert: Biblische Grundüberzeugungen und naturwissenschaftliche Ergebnisse waren abzugleichen, und eine Sprachregelung war zu finden, die unveräußerliche Glaubenswahrheiten nicht in Frage stellte.

Dieses Geschäft des Abgleichs unternahm die sogenannte Physikotheologie, und aus einer ihrer Rechtfertigungsstrategien resultierten erste Ansätze einer Ästhetik des Sublimen[10]. Das Sublime als Kategorie ist dazu da, das Schreckliche der Natur durch Ästhetisierung zu sublimieren. Das gelingt ihr nur auf dem Umweg über den theologischen Nachweis, daß das Schreckliche in der Natur nicht nur gottgewollt, sondern vor allem sinnvoll ist. Solange die Existenz der schneebedeckten, eisstarrenden, unnahbaren, mit drohenden Zacken und Klüften bestückten Berge der Alpen (Abb. 1) als Resultat von Gottes Strafe, als Auffaltung verfügt bei der Sintflut, galt, waren die Berge nicht zu goutieren, sie blieben Mahnung und Drohung und wirkten im Kontakt schreckenerregend[11]. Der Schrecken überwog die Ehrfurcht vor diesem Teil der

[9] *Adrian von Buttlar*, Der Landschaftsgarten (München 1980); *ders.*, Der englische Landsitz 1715–1760. Symbol eines liberalen Weltentwurfs (Mittenwald 1982).

[10] Außer in den in Anm. 7 und 8 genannten Arbeiten zum Sublimen, s. zur Physikotheologie: *Wolfgang Philipp*, Physicotheology in the Age of Enlightenment: Appearance and History, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 57 (1967) 1233–1267; *Sara Stebbins*, Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung (Frankfurt a.M. 1988); *Richard Toellner*, Die Bedeutung des physikotheologischen Gottesbeweises für die nachcartesianische Physiologie im 18. Jahrhundert, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 5 (1982) 75–82; *S. Lorenz*, Stichwort „Physikotheologie", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von *Joachim Ritter, Karlfried Gründer*, Bd. 7 (Darmstadt 1989) Sp. 948–955; *Ruth Groh, Dieter Groh*, Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (Frankfurt a.M. 1991) bes. 30–34, 50–59, 113–134; *Gunter Peters*, Die Kunst der Natur. Ästhetische Reflexion in Blumengedichten von Brockes, Goethe und Gautier (München 1993) bes. 58–75 und die Kapitel zu Brockes.

[11] Zur Interpretation der Alpen: Kat. Ausst. Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhunderts, hrsg. von *Dario Gamboni, Georg German*, Bernisches Historisches Museum und Kunstmuseum Bern (Bern 1991); *Werner Busch*, Der Berg als Gegenstand von Naturwissenschaft und Kunst. Zu Goethes geologischem Begriff, in: Kat. Ausst. Goethe und die Kunst, hrsg. von *Sabine Schulze*, Schirn Kunsthalle Frankfurt, Kunstsammlungen zu Weimar, Stiftung Weimarer Klassik (Ostfildern-Ruit 1994) 485–497 mit Lit.; Kat. Ausst. Le sentiment de la montagne, Musée de Grenoble und Turin, Fondazione Bricherasio 1998.

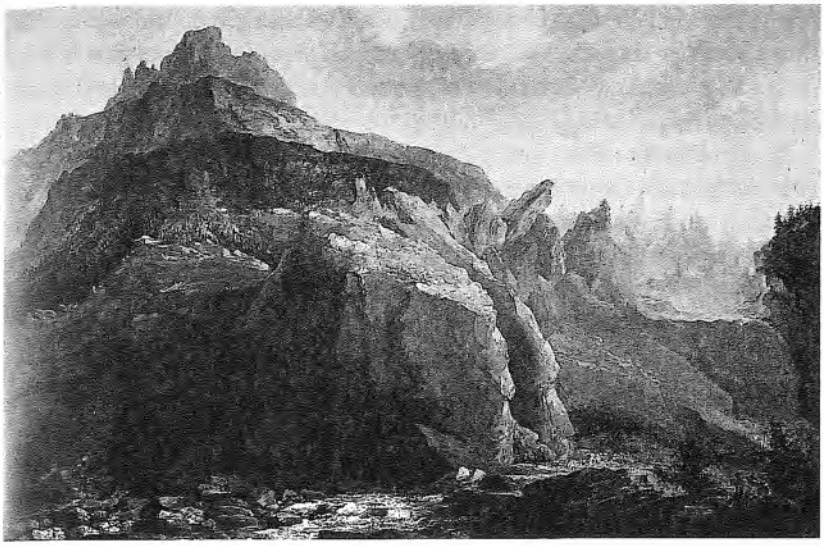

Abb. 1: Caspar Wolf, Der Untere Grindelwaldgletscher, um 1774–77, Öl auf L., 53,5 × 81 cm, Stiftung Oskar Reinhart, Winterthur

Schöpfung, doch auch in Ehrfurcht ist bekanntlich noch Furcht verborgen.

Diese Furcht versuchten die Physikotheologen mit Hilfe der von den Cambridger Platonisten im späteren 17. Jahrhundert entwickelten Design-Theorie zu vertreiben, die sie der protestantischen Verfallstheorie gegenüberstellten[12]. Während diese die Welt durch ihre Sündhaftigkeit im Verfall sah, was implizierte, daß große Bereiche, der Ozean, die Wüsten, die Gebirge, dem Menschen verschlossen blieben, da ihre Aneignung als Herausforderung des strafenden Gottes gesehen wurde, der die Welt sichtbarlich verhäßlicht hatte – man denke an Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux, bei der er, so gelockt er ist, nach der Lektüre Augustins seinen Frevel erkennt, seine Selbstüberhebung einsieht, die Entdekkung der Sehlust gleich wieder religiös überdeckt[13] –, so schürten dem-

[12] *Robert H. Hurlbutt*, Hume, Newton and the Design Argument (Lincoln 1965).

[13] Die Literatur zu Petrarca und dem Mont Ventoux ist Legende: *Joachim Ritter*, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft (Münster 1963), wieder abgedruckt in *ders.*, Subjektivität (Frankfurt a.M. 1974) 141–163; *Giuseppe Billanovic*, Petrarca und der Ventoux, in: *August Buck* (Hrsg.), Petrarca (Darmstadt 1976) 440–463; *Karlheinz Stierle*, Petrarcas Landschaften. Zur Geschichte ästhetischer Landschaftserfahrung (Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln, Bd. 29, Krefeld 1979); zuletzt

gegenüber die Design-Theoretiker geradezu die Erkenntnisneugierde. Denn, so ihr pragmatisches Argument, alles, was Gott geschaffen hat, ist sinnvoll, gut und nützlich für den Menschen, in sich vollendet und damit schön.

Ja, die Physikotheologen gingen so weit, die Natur in all ihren Erscheinungen als Gottesbeweis zu betrachten. Die Natur beweise Gottes Existenz, und es schien Aufgabe der Naturwissenschaft, durch die Untersuchung der Natur den Beweis für die Sinnfälligkeit all ihrer Teile zu erbringen. So werden die Berge zu Gefäßen von Bodenschätzen und Mineralien, sie werden zur Wasser- und Wetterscheide und zum Wasserspender, unter anderem indem sie die Wolken melken, sie halten das Unwetter ab, sie schützen die Täler, sie reinigen die Luft und anderes. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet erscheint es verständlich, daß Geologie und Meteorologie zu Leitwissenschaften des 18. Jahrhunderts wurden[14]. Insofern ist es die Pflicht des Menschen, im Buch der Natur zu lesen: Es ist ihm immer weniger ein Buch mit sieben Siegeln. Noch Thomas Burnet in seiner „Sacred Theory of the Earth" von 1681 und 1684 hielt die Erde, von der Sintflut her argumentierend, für einen Haufen von Unrat und Ruinen[15], nun sollte sie plötzlich schön sein – das war, trotz der Design-Theorie, nicht ganz leicht einzusehen. Noch für Goethe auf der Schweizreise 1779 waren die Berge formlos, sein ganzes Trachten in Kunst und Wissenschaften ging dahin, dem Formlosen Formung angedeihen zu lassen, ja, er spricht vom Grauen des Ungestalten und nennt deshalb die Alpen das „grause Geklüft"[16].

Offenbar war angesichts dieses Ordnungslosen eine Transformation des klassischen Schönheitsbegriffes vonnöten, denn die klassische Schönheitsvorstellung war getragen von der Forderung nach Ausgleich, Harmonie, Regelhaftigkeit, Korrespondenz, kurz: einer idealen Form. Bei den Bergen, dem Ozean, den Wüsten mangelte es an all diesem, sie waren gekennzeichnet durch Extremform, nicht Idealform. Spannung statt Ausgleich ist vorherrschend. Einseitigkeit statt harmonisierter Vielheit. Hier nun bekam das Sublime seinen Ort als ein anderes Schönes.

wichtig: *Jens Pfeiffer*, Petrarca und der Mont Ventoux, Germanisch-Romanische Monatsschrift, Bd. 47, Heft 1–2 (Heidelberg 1997).

[14] Zur Geologie s. *Busch*, Der Berg (wie Anm. 11), zur Meteorologie *ders.*, ebd. 519–527 mit Lit.

[15] *Thomas Burnet*, Telluris Theoria Sacra (London 1681), erste engl. Ausgabe als: The Sacred Theory of the Earth (London 1684), im folgenden wurde der Text ständig erweitert, endgültige Fassung, nach der auch hier zitiert wurde: (London ^{6}1726) Bd. 1, 134f.

[16] S. nacheinander: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von *Erich Trunz*, Neubearbeitete Auflage (München 1981) Bd. 13, 304; Bd. 5, 384; Bd. 1, 190.

Allerdings unterscheiden sich das Schöne und das Erhabene, wie das Sublime in der deutschen Theorie des 18. Jahrhunderts zumeist heißt, nicht allein durch benennbare Eigenschaften. Zwar ist das Erhabene vorerst, und zwar bis zu Kant, wie das Schöne eine Eigenschaft von Gegenständen der Wahrnehmung, doch ist das Schöne im Verständnis der klassischen Theorie eine objektive Eigenschaft der Dinge und tritt insofern mit normativem Anspruch auf, während das Erhabene ein im Moment der Wahrnehmung subjektiv Erkanntes der Dinge ist. Von allem Anfang an ist das Sublime an den Prozeß der Wahrnehmung gebunden, das Schöne nur an das Ergebnis des Prozesses. Das Sublime ist eine Empfindung. Schon John Dennis – oft ist es zitiert worden aufgrund der besonderen Frühzeitigkeit seiner Bemerkung – empfand 1688 auf seiner Alpenreise angesichts der gewaltigen Berge einen „delightful horror" und in seiner Literaturtheorie demonstrierte er am Beispiel von Miltons „Paradise Lost" die grundsätzliche Differenz in der Wirkweise des Schönen und des Schrecklichen[17]. Und schon vorher, nämlich 1674, konnte der französische Klassizist Boileau bei der Übertragung des antiken Traktates vom sogenannten Pseudo-Longinus über das „Erhabene" nicht umhin, dessen Bemerkung zur Kenntnis zu nehmen, daß die Dichtkunst Fehler enthalten, sie vom Tugendpfad der Schönheit abweichen dürfe, wenn sie mitreißend sein wolle wie Feuer und Sturm, und in diesem Zusammenhang prägte Boileau den Begriff des „beau désordre", der schönen Unordnung, die eine Wirkung der Kunst sei[18]. Es geht also um die Erweiterung des Wirkrepertoires der Kunst, eine Rechtfertigung der durch extreme Naturerscheinungen ausgelösten heftigen Affekte[19].

Diese besonderen Naturerscheinungen hat Joseph Addison in seiner berühmten Aufsatzfolge unter dem bezeichnenden Titel „The Pleasures of Imagination" von 1712 in einer Aufzählung benannt, sie sollte für alle Folgezeit Gültigkeit bewahren – allerdings wurde sie noch erweitert und spezifiziert. Addison schreibt: „Mit Größe [sc. die die Imagination besonders erfreut] meine ich nicht nur den Umfang eines jeden einzelnen Objekts, sondern die Weite einer ganzen Szenerie, betrachtet als einheitliches Werk. So beschaffen sind Aussichten auf ein freies ländliches Ge-

[17] John Dennis' Brief aus Turin vom 25. 10. 1688, in: The Critical Works of John Dennis, hrsg. von *Edward Niles Hooker* (Baltimore 1939–1943) Bd. 2, 280.

[18] *Nicolson*, Mountain Gloom (wie Anm. 8) 133; *Groh*, Weltbild (wie Anm. 10) 124; zu Boileaus Begriff: *Nicolas Boileau-Despréaux*, L'Art poétique, in: *ders.*, Œuvres complètes. Introduction par *Antoine Adam*, Textes établis et annotés par *Françoise Escal* (Paris 1966) Chant II, Vers 72, 164.

[19] *Zelle*, „Angenehmes Grauen" (wie Anm. 8) 69.

biet, eine unermeßliche unkultivierte Wüste, riesige Haufen von Bergen, hohe Felsen und tiefe Abgründe oder eine weitausgedehnte Wasserfläche, wo wir nicht betroffen sind aufgrund der Neuheit oder Schönheit des Anblickes, sondern durch diese wilde Art von Großartigkeit, die in vielen gewaltigen Werken der Natur erscheint."[20] Wenig später spricht er davon, daß uneingeschränkte Blicke Erstaunen hervorrufen und derartige unbegrenzte Aussichten für die Phantasie in demselben Maße erfreulich sind wie die Spekulationen über die Ewigkeit und Unendlichkeit für unseren Verstand[21]. Das Ästhetische der Natur hat sich tendenziell vom göttlichen Ursprung gelöst, allein die Wirkung der Natur auf das Subjekt interessiert.

Direkt auf Addison fußend werden Bodmer und Breitinger in den 20er und 40er Jahren des 18. Jahrhunderts das Erhabene nicht nur im Anblick der ruhenden Natur beschreiben, sondern besonders vom Ungestümen der Natur sprechen, ihren Ausbrüchen in Sturm, Flut und Unwetter. Blitz und Donner werden berufen. Allerdings sind diese Dramen nach Bodmer und Breitinger allein in der künstlerischen Nachahmung zu genießen, in vermittelter Form[22]. Nicht lange, und der Bereich des Ungestümen der Natur wird mit einem ganzen Katalog von Gegenständen ausgeschmückt, in extremer Weise bei Kant, der von Chaos und Verwüstung, von Vulkanausbrüchen und Erdbeben spricht[23] – nach der europäischen Erschütterung durch das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 immerhin naheliegend[24]. Doch fragt es sich sehr, ob die physikotheologische Umdeutung von „disorder" in der Natur zu nützlicher Sinnfälligkeit ausreicht, um auch Naturkatastrophen zu einem ästhetischen Gegenstand werden zu lassen. Selbst wenn wir unter dem Einfluß von ausdifferenzierter Wahrnehmungs- und Wirkungsästhetik von einer Verschiebung des ästhetischen Interesses hin zu einer Bevorzugung stärkerer Reize sprechen können und damit auch von einer Abwertung des bloß Schönen, das als eher spannungslos begriffen wird – Burke, der Haupttheo-

[20] [*Joseph Addison*,] The Spectator, No. 412, Monday, June 23, 1712 (The Spectator, Bd. 6 [London o. J.] 66) eigene Übersetzung.

[21] Ebd. 67.

[22] *Zelle*, „Angenehmes Grauen" (wie Anm. 8) 261–293; *ders.*, Schönheit und Erhabenheit. Der Anfang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitinger, in: *Pries*, Das Erhabene (wie Anm. 7) 67–73.

[23] *Immanuel Kant*, Kritik der Urteilskraft (1790), hrsg. von *Wilhelm Weischedel* (Frankfurt a.M. ²1996) 185, 187.

[24] Zuletzt: Die Erschütterung der vollkommenen Welt, hrsg. von *Wolfgang Breidert* (Darmstadt 1994); *Horst Günther*, Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung (Berlin 1994).

retiker des Sublimen spricht davon, daß das Erhabene entzückt, enthusiasmiert, während das Schöne allein erfreut, und er steigert dies noch, indem er das Erhabene männlich, das Schöne dagegen feminin nennt[25] –, so muß man doch sagen, daß dies als Erklärung für die besondere Wertschätzung schreckenerregender, dramatischer Naturphänomene nicht ausreicht, ebensowenig wie das physikotheologische Design-Argument.

Doch erinnern wir an die Hauptfunktion der Physikotheologie, nämlich die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in ein christliches Weltbild zu integrieren, so stellt sich mit Nachdruck die Aufgabe, den Erfahrungsdruck, den die Naturwissenschaften auslösen – um mit Lepenies zu argumentieren[26] – mit dem Wandel der ästhetischen Auffassung direkt abzugleichen. Und hier wird man der These von Christian Begemann und Hartmut Böhme zustimmen müssen, daß die das 18. Jahrhundert faszinierenden Gegenstände des Sublimen – die Bergriesen, Gletscher, Vulkane, Erdbeben, Schiffbrüche, Blitz und Donner, das aufgewühlte Meer, der unendliche Ozean, die Wüste, aber auch der unendliche Kosmos – diejenigen Regionen und Phänomene der Welt markieren, die bis dato noch nicht vom Menschen beherrscht wurden, die „terra incognita" waren und denen über Jahrhunderte das christliche Tabu galt und die nun angeeignet wurden[27]. Wenn Gott sie als Strafe geschaffen und geschickt hatte, dann schien es ehedem Frevel, an ihre Existenz zu rühren. Man kann sich dies leicht am Begriff des Erhabenen selbst deutlich machen, ihm ist das Sich-über-etwas-Erheben eingeschrieben. Kant etwa sieht im Erhabenen eine Selbstermächtigung des Subjekts, verstanden allerdings nicht als Hochmut, sondern als eine Form der intellektuellen Selbstbehauptung angesichts des Droh- und Schreckpotentials des in der Natur Wahrgenommenen[28]. Diese Selbstbehauptung, von der Kant am Ende des Jahrhunderts spricht, war nur möglich auf der Basis des naturwissenschaftlichen Fortschritts. Zum anderen sind es Ordnungsentwürfe wie Linnés *Systema naturae* von 1735 oder Abraham Werners Klassifizierung der Mineralien von 1774, dann aber vor allem empirische Unter-

[25] *Edmund Burke*, A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (London 1757) Bd. III 9, 15, 16; Bd. IV 20.

[26] *Wolf Lepenies*, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts (München 1976).

[27] *Begemann*, Furcht (wie Anm. 8) ausführlich 67–164; *Hartmut Böhme*, Das Steinerne. Anmerkung zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten", in: *Pries*, Das Erhabene (wie Anm. 7) 124.

[28] *Kant*, Kritik der Urteilskraft (wie Anm. 23) 187–189.

suchungen zu den Naturkräften selbst, die schrittweise die Angst vor den schreckenden Phänomenen nahmen, ja, die Vorstellung ihrer endgültigen Beherrschbarkeit weckten, selbst wenn das Erdbeben von Lissabon diesem Optimismus im Wortsinne einen heftigen Stoß versetzte.

Auf der anderen Seite waren die Forschungsergebnisse ebenso eindrucksvoll wie in ihren Konsequenzen weitreichend. Wenn mit Hilfe der Newtonschen Gravitationslehre das Verhalten der Planeten im Raum erklärbar schien, dann war einerseits dem Unendlichen des Raumes ein Teil seines Schreckens aufgrund seiner nun erreichten Vorstellbarkeit genommen, andererseits war der liebe Gott nach deistischer Sicht in noch weitere Ferne gerückt, er schien die Welt in ihrem Funktionieren kaum noch zu tangieren. Wenn Franklin den Blitz ableiten konnte, dann war er, der Blitz, wie schon die Zeitgenossen formulierten, Gott, Zeus oder Jupiter als Straf- und Drohmittel entwunden[29]. Wenn Sir William Hamilton, der englische Gesandte am Neapolitanischen Hof, dutzendfach den Vesuv bestieg und zu sagen wußte, wann ein Ausbruch zu erwarten war, wie die Wolke über dem Vesuv gefärbt ist, welche Form sie hat, wenn das Ende eines Ausbruchs sich abzeichnet, wenn er schließlich die Lava bestimmten Ausbrüchen zuordnen konnte, wenn er der Royal Society in London während größerer und länger andauernder Ausbrüche in täglichen Berichten kleinteilig die wahrgenommenen Phänomene beschrieb und, nachdem er bei dem großen Ausbruch von 1767 die Blitze, von denen schon Plinius gesprochen hatte, in der gewaltigen Qualmwolke mit eigenen Augen gesehen hatte (Abb. 2), nun anfing mit einem elektrischen Apparat zu experimentieren, um den Vorgang zu begreifen, dann, ja dann wurde das Faszinosum, das von einer Vesuveruption ausging, größer als die Furcht davor, grundsätzlich Schaden nehmen zu können[30].

[29] *John Lewis Heilbron*, Electricity in the 17th and 18th Centuries (Berkeley, Los Angeles, London 1979) bes. Teil 4 „The Age of Franklin"; Kurzfassung: *ders.*, Elements of Early Modern Physics (Berkeley, Los Angeles, London 1982) Kap. 3 „The Case of Electricity"; *Ernst Benz*, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz (Abhandlung der Geistes- und Sprachwissenschaftlichen Klasse 12, Mainz 1971); *Heinz D. Kittsteiner*, Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins (Heidelberg 1990) 50, zitiert Turgots Verse für die Marmorbüste Franklins: „Eripuit coelo fulmen, sceptrumque tyrannis".

[30] *Busch*, Der Berg (wie Anm. 11) bes. 485; *Brian Fothergill*, Sir William Hamilton, Envoy Extraordinary (London 1969, dt. München 1971) bes. 86–97; *Carlo Knight*, Hamilton a Napoli. Cultura, svaghi, civiltà di una grande capitale europea (Neapel 1990) bes. 42–51; Kat. Ausst. Vases & Volcanoes. Sir William Hamilton and his Collection, hrsg. von *Ian Jenkins*, *Kim Sloan*, The British Museum (London 1996) bes. 65–74.

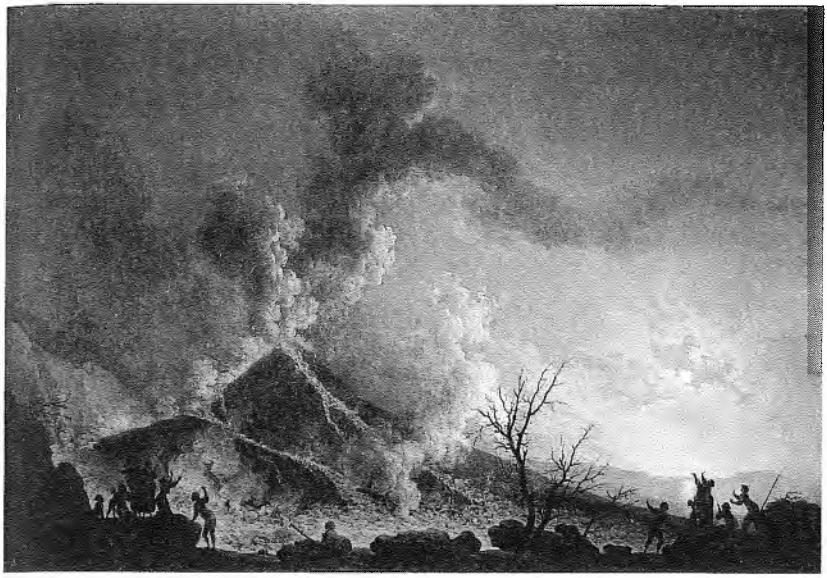

Abb. 2: Pierre-Jacques Volaire, Ausbruch des Vesuv gesehen vom Atrio del Cavallo, Öl auf L., Rom, Privatsammlung

Und selbst die irritierende Flut an Schiffbruchbildern in der Malerei des 18. Jahrhunderts, die zumeist ihren Ausgang nehmen von den Modellen, die Claude-Joseph Vernet um die Mitte des Jahrhunderts (Abb. 3) mit großem Erfolg vorgeschlagen hatte[31], findet ihre Erklärung, zumindest indirekt, in dem dringenden Bedürfnis, das Meer zu beherrschen. Wenn die Ökonomie und Stärke der großen europäischen Nationen vom Besitz von Kolonien und dem damit verbundenen Kreislauf von Rohstoffen, Fertigprodukten und Sklavenhandel abhängig war, dann galt es, den Verlust von Schiffen auf den großen Routen zu minimieren, jeder Schiffsuntergang war sehr direkt Kapitaleinbuße. Und es sanken unzählige Schiffe, weil die Positionsbestimmung auf dem bewegten Wasser nicht möglich schien. Verkürzt gesagt: Die Abweichungen der berechne-

[31] *Lorenz Eitner*, The open window and the storm-tossed boat. An essay in the iconography of Romanticism, in: The Art Bulletin 37 (1955) 281–290; Kat. Ausst. Claude Joseph Vernet 1714–1789, Musée de la Marine (Paris 1976); *S. Z. Levine*, Seascapes of the Sublime: Vernet, Monet and the Oceanic Feeling, in: New Literary History (1984/85) 377f.; *Morton D. Paley*, The apocalyptic sublime (New Haven, London 1986) 51–70; *Susanne Mertens*, Seesturm und Schiffbruch. Eine motivgeschichtliche Studie (Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums Bremerhaven, Bd. 16, Hamburg 1987); Kat. Ausst. Claude-Joseph Vernet, hrsg. von *Helge Siefert*, Neue Pinakothek (München 1997).

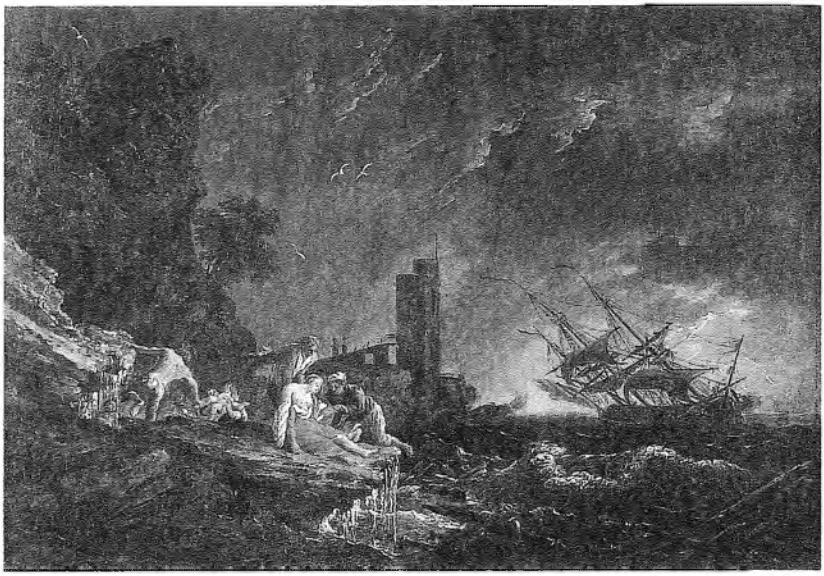

Abb. 3: Claude-Joseph Vernet, Schiffbruch bei Gewittersturm, um 1770, Öl auf Holz, 34,3 × 49,6 cm, Kurfürstliche Sammlung, Mainz

ten von der tatsächlichen Position waren so groß, daß die Riffe nicht zu vermeiden waren. In England wurde das Problem als so bedeutsam angesehen, daß das englische Parlament 1714 den „Longitude Act" verabschiedete und die für damalige Verhältnisse unglaubliche Summe von 20000 Pfund aussetzte für denjenigen, der des Rätsels Lösung beibrachte.

Den Breitengrad auf See zu bestimmen, war nicht schwer, schon Kolumbus segelte auf einem Breitengrad und wäre nach Indien gekommen, wenn Amerika nicht im Wege gelegen hätte; doch der Längengrad wollte sich nicht bestimmen lassen. Für seine Berechnung brauchte man in extremer Genauigkeit zwei Zeiten: die des Heimathafens und die gleichzeitige Tageszeit auf See, aus der Differenz ließ sich der genaue Punkt auf einer Nord-Süd-Achse festlegen. Unzählige Gelehrte haben sich mit dem Problem herumgeschlagen und bei diesen Bemühungen alles Mögliche entdeckt: das genaue Gewicht der Erde, die Geschwindigkeit des Lichts, die Entfernung der Sterne, doch die Längengradbestimmung blieb ungenau. Newton hielt die mathematische Lösung für unmöglich. John Harrison dagegen, Uhrmacher aus Yorkshire, arbeitete 40 Jahre an seinem Zeitnehmer, verbesserte ihn in verschiedenen Anläufen und be-

kam nach Überwindung unzähliger Intrigen, mehrfacher Erprobung auf See, unter anderem durch Captain Cook, unter dem Schutz Georgs III. 1773 das Preisgeld zugesprochen. Seine Uhr erwies sich auch unter den größten Erschütterungen und Temperaturschwankungen auf See als bis auf ein Drittel einer Sekunde pro Tag genau[32]. Schiffbruch schien in Grenzen vermeidbar – und damit auch – wiederum – seine Ästhetisierung angebracht.

Lassen wir das bisher Gesagte Revue passieren, so stellt sich die Ästhetisierung der dramatischen Naturphänomene vor allen Dingen als ein Säkularisierungsprozeß dar. Die bisher über das Begreifen gehenden schreckenden Erscheinungen brauchten zur Entlastung nicht mehr an eine überirdische Distanz delegiert zu werden, vielmehr waren sie innerweltlich mit Hilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnis abzuarbeiten. Säkularisiert wurde neben anderen Elementen etwa auch das Feuer, wie kurz exemplarisch vorgeführt werden soll.

Es ist bezeichnend genug, daß im 18. Jahrhundert das Jüngste Gericht als Bildthema verschwand, nachdem es gerade noch im 17. Jahrhundert nach einer dramatischen Geschichte in Reformation und Gegenreformation in Gestalt der Rubensschen Bilder einen absoluten Höhepunkt gefunden hatte[33]. Zwar wurde die Androhung der Strafen am Jüngsten Tag in Hunderten von Predigten, insbesondere von jesuitischer Seite, auch noch im 18. Jahrhundert beschworen, doch die Drohung verfing nicht mehr. Verschiedene Gründe sind dafür zu nennen, vor allem die Säkularisierung des Rechtsbegriffs durch die Codifizierung des Rechts, durch Gewaltenteilung etc. Daß die Feuerqualen nicht mehr schreckten, liegt erstens, folgen wir der bisherigen Argumentation, daran, daß auch das Feuer fortschreitend genauer wissenschaftlich analysiert wurde und auf diesem Wege seinen Elementen-, das heißt aber eben auch, seinen Elementarcharakter verlor – davon wird gleich zu sprechen sein –, und zweitens daran, daß ganz pragmatisch aufklärerisch nach dem Ort der Hölle, nach einer Stelle mit „Dauerbrand" gefragt wurde. Zwei Heimstätten wurden angeboten: tief im Erdinneren in unterirdischen, angenommenen Feuern und auf der Sonne. Maupertuis, Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften und Vertrauter Friedrichs des Großen, kam auf die Idee, ein Loch bis zum Mittelpunkt der Erde zu graben, um das Innere zu erkunden. Joseph Beuys sollte diese Wahnsinnsvorstellung

[32] *Dava Sobel*, Longitude. The True Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time (London 1996).

[33] *Werner Busch*, Das sentimentalische Bild. Die Krise der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne (München 1993) 279–294.

im 20. Jahrhundert wieder aufgreifen, ein regressus ad uterum einerseits und eine Ironisierung des Sublimen andererseits. Die schwarzen Flekken, die Galilei mit dem Fernrohr auf der Sonne gesehen hatte, wurden als Höhlen verstanden, in denen die Verdammten ewig schmoren[34]. So sehr darüber spekuliert wurde, sehr glaubwürdig waren diese Vorschläge nicht, denn beide Orte wurden mehr und mehr naturwissenschaftlich besetzt, das Erdinnere durch die Vulkanforschung und die damit zusammenhängenden Erdentstehungsmodelle, die Sonne nicht nur durch Newtons Gravitationslehre, sondern vor allem durch die im 18. Jahrhundert fortschreitend genaueren Berechnungen der Planetenbahnen. Man mache sich nur klar, welches weltweite Aufsehen der seltene Durchzug der Venus durch die Sonne in den Jahren 1761 und 1769 erregte. Wir sind gerade daran erinnert worden. Für mehr als 100 Jahre würde es keine weitere Beobachtungsmöglichkeit geben, und so schickte die Royal Society in London Beobachter in alle Welt, nach Südafrika, Indien, Nordamerika. Die Berechnungen wurden auch hier immer mehr verfeinert[35], auch die Sonne schien in die Verfügung der Naturwissenschaftler zu geraten, zumal gleichzeitig analysiert wurde, was das Licht, dessen Geschwindigkeit man, wie gesagt, bereits kannte, denn eigentlich sei. War Licht etwas anderes, verwandt oder identisch, nur in einer anderen Erscheinungsform auftretend, mit Feuer, dem Blitz, mit Elektrizität und Wärme? Nichts hat das 18. Jahrhundert so fasziniert wie Elektrizität; um 1720 wußte man so gut wie nichts über ihre Eigenschaften, wenn man auch bereits heftig experimentierte, am Ende des Jahrhunderts war ihr Materiecharakter zu bestimmen und mit ihm, selbst in Extremzuständen, auch das Feuer zu beherrschen, wie in der Dampfmaschine; das Feuer, das, seit Prometheus es auf die Erde gebracht hatte, zwar von höchstem Nutzen war, zugleich aber mit größter ehrfurchtsvoller Vorsicht behandelt wurde, denn immer drohte es, außer Kontrolle zu geraten und zu Katastrophen zu führen, jetzt schien dies nur noch bei unsachgemäßer Behandlung möglich zu sein[36]. Auch hier: Die unmittelbare Bedrohung hatte sich in einen goutierbaren Reiz verwandelt, mit dem zu spielen um so mehr gefiel, je mehr man von ihm wußte.

[34] *Rev. George Craighead*, The Nature and Place of Hell discovered: or, a Fair Conjecture that Sun is the only... or Receptable of the Damned... (Edinburgh 1748) bes. 17.

[35] *Werner Busch*, Materie und Geist. Die Rolle der Kunst bei der Popularisierung des Newtonschen Weltbildes, in: Kat. Ausst. Mehr Licht. Europa um 1770. Die bildende Kunst der Aufklärung, Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie Frankfurt a.M. (München 1999) 401–418, bes. 411f.

[36] S. die zitierten Arbeiten von *John Heilbron*, Electricity (wie Anm. 29).

Die Untersuchungen zur Elektrizität mündeten schließlich in die schlichte, aber unendlich weitreichende Feststellung, daß Wärme, Licht, Elektrizität, Funken, Blitz und Feuer nur unterschiedliche Erscheinungsweisen ein- und derselben Materie sind. Man mußte sie nur, etwa durch Reibung, aus der Luft holen: was Franklin dann auf so eindrucksvolle Weise mit dem Gewitterdrachen und anhängendem Schlüssel 1752 tat, um uns den Blitzableiter zu bescheren. Die Elektrizitätsübertragung, die hier im Großen geschah, war nichts anderes als das, was bei Reibung im Kleinen erfolgte[37]. So wie der Blitz abzuleiten war, so war auch der Schrecken der Feuerphänomene in der Natur zu kanalisieren, auch in der Kunst. Doch sollten wir noch einmal betonen, daß die naturwissenschaftliche Untersuchung und Erkenntnis Voraussetzung für diese Form der Kanalisierung war.

Das Beispiel des englischen Malers Joseph Wright of Derby kann einerseits lehren, wie eng der Kontakt zwischen Naturwissenschaft und Kunst im 18. Jahrhundert sein konnte, andererseits aber auch, daß selbst im fortgeschrittenen 18. Jahrhundert in aufgeklärten Kreisen im Umfeld der bedeutendsten Naturwissenschaftler des Jahrhunderts unterschwellig die religiöse Angst weiterlebte. Der Schrecken schien nur gebannt, in der Psyche des einzelnen konnte er sich unerwartet wieder melden, und dann stand ihm womöglich keine Kirche mehr zur Verfügung, wohin die Angst zur Entlastung getragen werden konnte, vielmehr mußte der Mensch allein mit ihr fertig werden. Das gelang und gelingt bekanntlich bis heute nicht immer.

Wright of Derby hat sich einerseits, absolut auf dem Stand der Forschung, mit Materieverwandlung in Bildern beschäftigt. Nur im Vorbeigehen seien drei erwähnt. Ein Schmiedebild (Abb. 4), ein Experiment, bei dem Phosphor entdeckt wurde, und das berühmte Experiment mit der Luftpumpe[38]. Andererseits hat er sich mit einem Landschaftsbildtypus beschäftigt, der sich auf den ersten Blick allein dem Vergnügen am Dramatischen widmet, auf den zweiten ebenfalls engst mit Naturwissenschaftsproblemen zusammenhängt.

Der Wrightsche Bildtypus, der uns hier etwas genauer interessieren soll, ist das Resultat seiner Italienreise von 1773 bis 1775. Über dreißigmal hat Wright feurige nächtliche Vesuvausbrüche (Abb. 5) gemalt, die Nachfrage gerade in England war beträchtlich[39]. In gewissem Sinne sind

[37] Ebd.

[38] Zu den drei Bildern: Kat. Ausst. Mehr Licht (wie Anm. 35) Kat. Nr. 48, 45, 44.

[39] *Benedict Nicolson*, Joseph Wright of Derby. Painter of Light, 2 Bde. (London, New York 1968) Bd. 1, 10, 76–81, Kat. Nr. 266–275; Kat. Ausst. Wright of Derby, hrsg. von

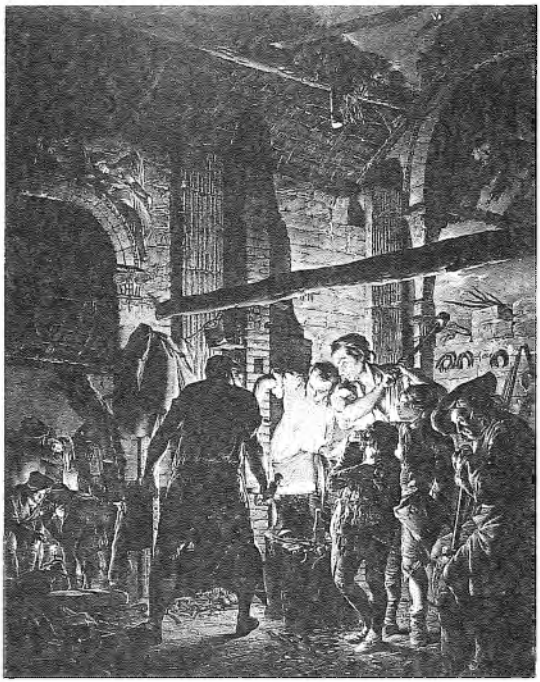

Abb. 4: Richard Earlom nach Joseph Wright of Derby, Die Schmiede, 1771, Mezzotinto, 60,9 × 43,8 cm, Lennox-Boyd Collection

die Bilder konventioneller als seine Experiment- und Schmiedebilder: sie folgen einem eingeführten Typus, der direkt auf Claude-Joseph Vernet und seine Nachfolge, vor allem Pierre-Jacques Volaire, zurückgeht[40]. Bezeichnenderweise war Vernet, wie wir gehört haben, auch die prägende Figur für die Entwicklung der dramatischen Schiffbruchbilder. Der Begriff des Sublimen markiert ihre ästhetische Verwandtschaft. Wright bevorzugte von zwei geläufigen Darstellungstypen den weitsichtigeren, panoramaartigen. Der nahsichtige war stärker geologisch interessiert, mit Neugierigen unmittelbar am Lavafluß in der Nähe des Kraters, der fernsichtige war der eigentlich sublime – aus der Ferne, etwa von Portici oder vom Molo aus, und damit von einem sicheren Standpunkt, von staunenden Menschengruppen betrachtet oder auch allein von der Gegenüberstellung von feuerfarbigem, rot-gelb-orangem Vesuv-

Judy Egerton, The Tate Gallery (London 1990) Kat. Nr. 85–86, 101–103, 105; Kat. Ausst. Mehr Licht (wie Anm. 35) Kat. Nr. 46, 152.

[40] Zur Vesuvdarstellungstradition vor allem: Kat. Ausst. All'ombre del Vesuvio. Napoli nella veduta europea dall Quattrocento all'Ottocento, Castel Sant'Elmo (Napoli 1990) bes. Abb. 25, 59, 61, 68, 245, 281–300.

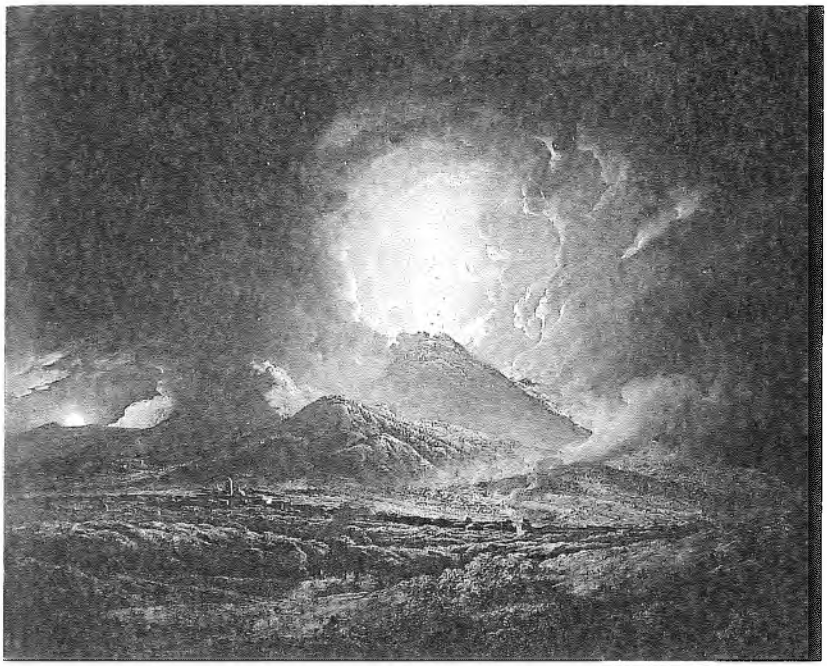

Abb. 5: Joseph Wright of Derby, Vesuvausbruch gesehen von Portici, Öl auf L., 101,6 × 127 cm, University College of Wales, Aberystwyth

ausbruch und kühlfarbigem, silbrigem, weiß-gelbem mondbeschienenen Meer lebend. Mond und Meer sind zumeist rechts angeordnet, so daß wir eine Aufhebung des Dramas in einer Entwicklung von links nach rechts konstatieren können. In der Aufhebung des dramatischen Ereignisses in göttliche Ruhe ist ein reflexives Moment angelegt, das die Relativität alles Zeitlichen angesichts der Ewigkeit thematisiert.

Doch sollte man – trotz der Marktgängigkeit des Typus, an dem sich Dutzende von Künstlern aus aller Herren Länder beteiligten – nicht unterschlagen, daß es Wright und seinen Kollegen vor allem auf die Richtigkeit in der Wiedergabe der Natur- und Lichtphänomene ankam. Denn die physikalisch-chemischen Forschungen zu Wärme, Licht und Elektrizität führten auch direkt zu farbanalytischen Untersuchungen. Am wichtigsten ist zweifellos die große zweibändige Arbeit von Joseph Priestley, dem wissenschaftlich, neben Franklin, wohl wichtigsten assoziierten Mitglied der sogenannten Lunar Society, mit dem bezeichnenden Titel, der eben den Zusammenhang der genannten Dinge markiert: „The

History and Present State of Discoveries relating to Vision, Light and Colours" von 1772. Doch auch Priestley konnte die letzten Fragen nicht unterdrücken. Er war Unitarier, leugnete damit die Dreifaltigkeit, konnte den Heiligen Geist nur materialiter denken, was ihn öffentlichen Anfeindungen aussetzte, doch schrieb er neben allen wissenschaftlichen Abhandlungen eine riesige zwölfbändige Religionsgeschichte, der es darauf ankam, den eigentlichen geoffenbarten Kern des Glaubens, die göttliche Wahrheit, freizulegen[41] und damit auch angesichts der naturwissenschaftlichen Realität zu bewahren.

Ein kurzer Blick auf einen weiteren gleichzeitig entstehenden englischen Bildtypus, der das Sublime des nächtlichen Feuers bei einem anderen, nun zeitgenössischen Thema im Wortsinne zum Vorschein brachte: Philippe Jacques de Loutherbourgs nächtliche Fabrikszenen mit der dramatischen Darstellung von Eisenverhüttung (Abb. 6)[42]. Loutherbourg war ein Lichtzauberer par excellence, der großen Erfolg mit seiner magischen Kleinbühne, dem sogenannten Eidophusikon, hatte, auf der er, verkürzt gesagt, Licht und Bewegung kombinierte, mit versteckten Maschinen dramatische Illusionen erzeugte, unter anderem durch die Verwendung beweglicher Kulissen und farbiger, von hinten beleuchteter Lichtfilter. So konnte er Sonnen- und Mondaufgang, Sonnenuntergang, Blitz und Donner und Feuersbrünste, wie den großen Brand von London von 1666, vorführen, aber etwa auch Seeschlachten mit brennenden Schiffen[43]. Für seine Beschäftigung als Bühnenbildner an Garricks Drury Lane Theater in London brachte er gleich einen französischen Py-

[41] Zu Priestley: *Basil Willey*, The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period (Harmondsworth [4]1967, zuerst 1940) Kap. 10 „Joseph Priestley and the Socinian Moonlight" 162–195; *John W. Yolton*, Thinking Matter. Materialism in Eighteenth Century Britain ([2]Oxford 1984); *Werner Busch*, Joseph Wright of Derby. Das Experiment mit der Luftpumpe. Eine Heilige Allianz zwischen Wissenschaft und Religion (Frankfurt a.M. 1986) 60–62; Science, Medicine and Dissent: Joseph Priestley (1733–1804), hrsg. von *R. G. W. Anderson*, *C. Lawrence* (London 1987); *Bettina Gokkel*, Kunst und Politik der Farbe. Gainsboroughs Portraitmalerei (Berlin 1999) bes. 85–87, 133–140.

[42] *Rüdiger Joppien*, Die Szenenbilder P. Jacques de Loutherbourgs. Eine Untersuchung zu ihrer Stellung zwischen Malerei und Theater, phil. Diss. (Köln 1972); *ders.*, Philipp Jacques de Loutherbourg R. A. 1740–1812 (London 1973) Nr. 52; *John Gage*, Loutherbourg: Mystagogue of the Sublime, in: History Today 13 (1963) 332–339; *Stephen Daniels*, Loutherbourg's Chemical Theatre: Coalbrookdale By Night, in: Painting and the Politics of Culture. New Essays on British Art 1700–1850, hrsg. von *John Barrell* (Oxford, New York 1992) 195–230.

[43] Zuletzt: Kat. Ausst. Sehsucht. Das Panorama als Massenunterhaltung des 19. Jahrhunderts, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn (Basel, Frankfurt a.M. 1993) 28, 34, 66, Kat. Nr. III, 1–2.

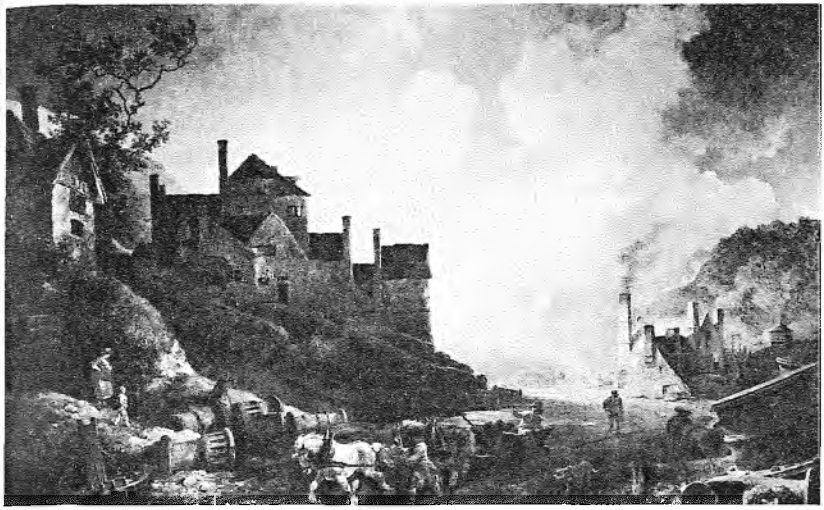

Abb. 6: Philippe-Jacques de Loutherbourg, Coalbrookdale bei Nacht, 1801, Öl auf L., 68 × 107 cm, Science Museum, London

rotechniker mit. Es ist bezeichnend, daß auch für Loutherbourg sich das Vorführen dieser Dramen nicht im Interesse am Phänomenalen erschöpfte; er war ein Mystiker allererster Sorte, ein Swedenborg-Anhänger, Sammler okkulter Schriften, auf die Kabbala fixiert und extremen freimaurerischen Riten zugeneigt, nicht anders im übrigen als der allergrößte Teil der Mitglieder der Lunar Society, wie man bisher übersehen hat. Benjamin Franklin etwa war nicht nur Provinzialgroßmeister der Freimaurer in Pennsylvania, sondern gehörte später als Botschafter in Paris entschieden esoterischen Freimaurerlogen an. Offenbar mußte für all diese Forscher und Künstler – auch Wright of Derby war Freimaurer – der tendenzielle Verlust tradierter Glaubensüberzeugungen aufgrund neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit einer mystischen Überhöhung des Faktischen kompensiert werden[44].

Ähnlich verhält es sich bei Loutherbourgs Industriedarstellungen. Wenn er das Zentrum der englischen Eisenhüttenindustrie in Coalbrookdale bei Nacht darstellt, dann qualmen nicht nur die Schornsteine der Gießereien, sondern aus den gerade geöffneten Verkoksungsstellen schlagen aus dem Schwelbrand Flammen mit schwefeligem Qualm.

[44] Zu Franklin, der Lunar Society und der Freimaurerei: *Busch*, Materie und Geist (wie Anm. 35) 410–415.

Kein Wunder, daß angesichts dieser urtümlichen wilden Szenerie sich zeitgenössisch nicht nur der Vergleich mit der Schmiede des Vulkan aufdrängte, sondern mehr noch der mit der Hölle und dem Jüngsten Gericht; zusammen mit den Erdhöhlen und Stollen war auch die Berufung auf den Tartarus nicht fern. Coalbrookdale lieferte ein Pandämonium auf Erden, im Bild ästhetisch sublimiert zwar, aber doch nicht ohne Mystifizierung oder mythologische Rückbindung zu ertragen.

Zwar heißt es in Schillers *Glocke*: „Wohltätig ist des Feuers Macht, / Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht", „Doch furchtbar wird die Himmelskraft, / Wenn sie der Fessel sich entrafft". „Denn die Elemente hassen / Das Gebild der Menschenhand", und wenn dann in Schillers Gedicht der Feuersturm durch die Stadt rast, dann ist das Resultat unvermeidlich: „In den öden Fensterhöhlen / Wohnt das Grauen."[45] Das Sublime vermag leicht zu kippen, entweder, wie Napoleon feststellte[46], ins Lächerliche oder aber doch zurück ins Schreckliche. Allerdings – und das soll kurz gezeigt werden – treibt selbst einen Pathetiker wie Füßli nicht nur forciert Ästhetisches um, sondern selbst sein berühmter „Nachtmahr" ist letztlich, wie die Forschung weitgehend unterschlägt, naturwissenschaftlich determiniert.

Die erste, querformatige Fassung des „Nachtmahr", 1781 gemalt, im Frühjahr 1782 auf der Jahresausstellung der Royal Academy in London zu sehen, war bereits eine unmittelbare Sensation, eine Fülle von Nachstichen, dann aber auch von Parodien oder genauer Travestien legt davon Zeugnis ab. Das ikonographische Vokabular der beiden Fassungen ist nahezu identisch. Die zweite (Abb. 7) ist konzentrierter und zugespitzter[47]. Der bei aller Schreckensphantastik warme Altmeisterton der Erstfassung ist einem fahlen Gespensterlicht gewichen. Der hingegossene Leib der Träumenden der früheren Fassung, die durch den puckartigen und darum auch komischen Gnom nicht allzu sehr belastet scheint, wird in der zweiten Version geradezu gebrochen, der Gnom wird wirklich zum Alp. Die Nacht-Mähre, die zuerst von links hinzukam, teilt jetzt den Bettvorhang im Zentrum und beherrscht die Szene, auch als Gegenüber des Betrachters, der aus vorquellenden, glasig leuchtenden, aber leeren Augen irritierend angeglotzt wird. Sie sind blind wie der Spiegel auf dem Nachttischchen. Der Alp sitzt jetzt auf Brust und Magen der Lie-

[45] *Friedrich Schiller*, Werke, Bd. 2 (Wiesbaden 1955) 655–657.

[46] Zitiert bei *Pries*, Das Erhabene (wie Anm. 7) 4.

[47] *Gerd Schiff*, Johann Heinrich Füssli 1741–1825 (Oeuvrekataloge Schweizer Künstler, Bd. I/2, Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft Zürich, 2 Bde., Zürich, München 1973) bes. Bd. 1, 153, 336–337; *Nicolas Powell*, Fuseli: The Nightmare (London 1973).

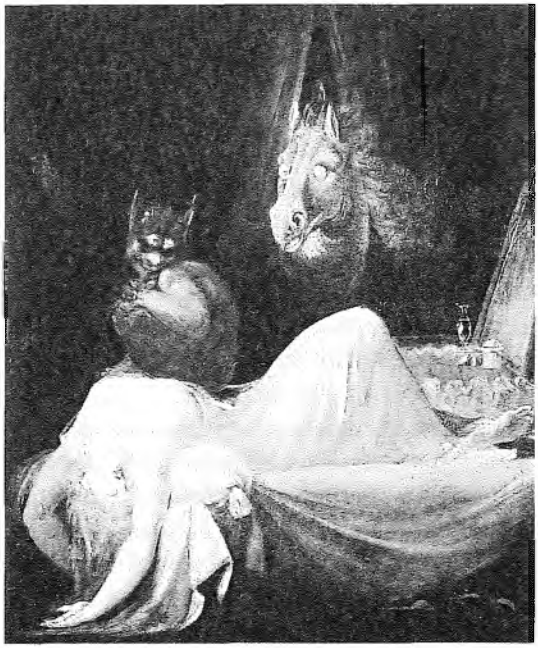

Abb. 7: Johann Heinrich Füßli, Der Nachtmahr, 1790–91, Öl auf L., 76,5×63,5 cm, Freies Deutsches Hochstift, Frankfurter Goethe-Museum

genden zugleich. Da ihr Oberkörper in scharfem Winkel über den Rand des Lagers herabgesunken ist, scheint der Druck auf den Rücken verstärkt. Der Gnom schaut nicht mehr aus dem Bild, sondern ergötzt sich am Anblick der von ihren Traumvisionen Gequälten. Das Licht, das leicht erhöht von links vorn kommen muß und so den Oberkörper der schönen Leidenden ausleuchtet, ist nicht wirklich zu lokalisieren und hat auch für den Gnom, der einer anderen Wirklichkeitssphäre entstammt, keine Geltung. Doch auch der Raum ist nicht auszumachen. Da der Nachtmahr durch den Bettvorhang in den Alkoven dringt, müssen wir, die Betrachter, uns im Alkoven befinden, sind Voyeure und Bedrängte zugleich, ja sind selbst, die weitere Deutung wird es zeigen, auch Gnom und Mähre, Ursache des Alptraums. Wir empfinden und verursachen ihn, sind geschreckt und quälen mit Lust. Die Lust am Schrecken definiert eben auch das Sublime.

So fasziniert von dem Bild, wie die Zeitgenossen es waren, ist es auch die heutige Forschung. Eine Fülle von Deutungen liegt vor; von kunsthistorischen Ableitungen über literarische Fixierungen bis hin zu psychoanalytischen Ausdeutungen reicht das Spektrum. Was ist nicht alles als Vorbild für die Figuration der Liegenden bemüht worden: ganz offen-

sichtlich, um dem Ungewöhnlichen und kaum verhüllt Sexuellen durch den Nachweis klassischer Ahnenschaft eine kunsthistorische Legitimation zu besorgen. Unlängst wurde für so gut wie alle Details der Darstellung Heinrich Krämers und Jakob Sprengers „Hexenhammer", der „Malleus Maleficarum", von 1487 in Anschlag gebracht[48]. Selbst wenn Füßli diese vielfach aufgelegte, allerdings bis ins 20. Jahrhundert nur in lateinischer Sprache vorliegende inquisitorische Schrift nicht gelesen haben sollte (er beherrschte das Lateinische als einst angehender Geistlicher durchaus), so ist doch darin ein Vorstellungsfeld für Hexerei markiert, das auch die immer wieder zitierten volkstümlichen Traditionen zu Alp und Nachtmahr bezeichnet[49]. Die Kombination der beiden Nachtgestalten findet sich in dieser Tradition, sie sind Ausgeburt von Traumphantasien, deren sexuelle Konnotationen eindeutig sind, das Alpdrükken wird verstanden als verruchter Geschlechtsakt mit dem teuflischen Inkubus, zu dem die Frau als Triebwesen prädestiniert ist. Ihre unkontrollierten Traumphantasien haben sie verhext. Der Leib in seinen Konvulsionen drückt diese Besessenheit aus[50]. Die Umsetzung dieser Bilder in die Sprache der Psychoanalyse ist naheliegend[51], zumal schon früh als unmittelbarer Anlaß zur Erstfassung die unerfüllte und durchaus zwanghafte Liebe Füßlis zu Anna Landolt, der Nichte Lavaters, gesehen wurde, deren Porträt mit dem Bildnis auf der Rückseite der Erstfassung möglicherweise gemeint ist[52]. In einem Brief träumt sich Füßli mit ihr direkt ins Bett. So bürdet er ihr im Bild den Alp auf und meint sich selbst[53]. Anatomie und Perspektive sind verzerrt, sie grimassieren für uns, und dennoch ist das Phänomen Alpdrücken medizinisch präzise, nach dem Stand der Vorstellungen, wiedergegeben.

Füßli war mit Erasmus Darwin, einem zentralem Mitglied der Lunar Society, der wichtigsten privaten Wissenschaftsvereinigung des Jahrhunderts, befreundet, und bereits der weitverbreitete Nachstich von Thomas Burke aus dem Jahr 1783 nach der ersten Fassung trug Verse von

48 *John F. Moffit*, Maleus Maleficarum. A Literary Context of Fuseli's „Nightmare", in: Gazette des Beaux-Arts 132 (1990) 241–248.

49 *Peter Tomory*, Heinrich Füßli, Leben und Werk (Berlin 1974, zuerst engl. 1972) bes. 94, 206–211; Kat. Ausst. Johann Heinrich Füssli. Das verlorene Paradies, hrsg. von *Christoph Becker*, Staatsgalerie Stuttgart (Ostfildern-Ruit 1997) 132–137.

50 *Moffit*, Maleus Maleficarum (wie Anm. 48) 244.

51 *Schiff*, Johann Heinrich Füssli (wie Anm. 47) 337, 383 f.

52 *Z. Dana Andrus*, Some Implications for Another Reading of Henry Fuseli's The Nightmare, in: Gazette des Beaux-Arts 76 (1995) 235–252.

53 *Horst W. Janson*, Fuseli's Nightmare, in: Arts and Sciences 2 (1963) 23–28; *Schiff*, Johann Heinrich Füssli (wie Anm. 47) 227.

Darwin, die das Phänomen beschreiben. Die zweite Fassung diente im Nachstich als Illustration zu Erasmus Darwins berühmtem Lehrgedicht „Botanic Garden", publiziert 1789 – 1791, in dem sich eine längere, gereimte Passage auf Füßlis ersten „Nachtmahr" findet[54]. Wie im ganzen Lehrgedicht sind die Verse ausführlich naturwissenschaftlich in Anmerkungen kommentiert. Diese Anmerkungen wiederum dürften Füßli Anleitung zur zweiten Fassung gewesen sein. Darwin spricht von dem durch die Verdrehung geschwollenen Hals, vom Blutandrang in Wangen und Stirn, von den gequollenen Unterlidern, dem röchelnden, halb geöffneten Mund. Er beschreibt, wie Mord-, Abgrund-, Flucht- und Liebesphantasien im Traum sich quälend mischen, wie die Schlafende fort will, doch der Wille gelähmt ist, wie das peinigende Verlangen nach Bewegung keinen bewußt gesteuerten Ausdruck finden kann, schließlich wie das Alpdrücken gar zum Atemstillstand führt, um sich dann in schreiendem Erwachen Luft zu machen[55]. Schon Dr. Johnson erklärt in seinem berühmten „Dictionary" unter dem Stichwort „Nightmare" zwar die Herkunft der Vorstellung aus der nordischen Mythologie, doch zugleich benennt er nüchtern, welche Phänomene der Nachtmahr bezeichnet: „A morbid oppression in the night, ressembling the pressure of weight upon the breast."[56] Und selbst das fahle Leuchten um den Pferdekopf läßt sich mit Dr. Priestley, ebenfalls mit Füßli befreundet, und seiner Elektrizitätslehre als „electric fluid", als Leuchten der Körper durch Aufladung, erklären[57]. So wird man in einem Satz sagen können, daß Füßli eine alte Sprachregelung und Bildersprache gebraucht, um ein reales Phänomen vorzuführen, und daß er die formale Übertreibung nutzt, um deutlich zu machen, daß der geschilderte Zustand zu Wahnvorstellungen, zu einer Störung der realen Bezüge führen kann, kurz: daß es eine Realität des Irrealen gibt.

Man kann die These äußern, daß das Sublime seinen Anteil an der Entdeckung des Unbewußten gehabt hat. Letztlich ist also auch das Irrationale, das Füßlis Bilder auszeichnet, nur auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu erklären. Es setzt die Entdeckung der Psyche voraus – kein Wunder, daß die Einrichtung der Psychologie als universitärer Disziplin ein Resultat der Französischen Revolution gewesen ist.

[54] *D. H. Weinglass*, Prints and Engraved Illustrations By and After Henry Fuseli. A Catalogue Raisonné (Hants 1994) Kat. Nr. 67, 67 A, 68. Darwins Verse zitiert bei *Tomory*, Heinrich Füßli (wie Anm. 49) 207.

[55] *Schiff*, Johann Heinrich Füssli (wie Anm. 47) 153, 336.

[56] *Powell*, Fuseli (wie Anm. 47) 50; *Moffit*, Maleus Maleficarum (wie Anm. 48) 241.

[57] Kat. Ausst. Johann Heinrich Füssli (wie Anm. 49) 132f.

Leib und Seele werden zum Untersuchungsgegenstand und erste Vermutungen über ihre körperlich sich niederschlagende Interaktion werden angestellt.

Wir sagten zu Beginn, daß die Kategorie des Erhabenen heute ganz selbstverständlich für Caspar David Friedrich in Anschlag gebracht wird. Vier Bilder sind es vor allem, die als scheinbar unwiderlegbarer Beleg für die Richtigkeit dieser Benennung angeführt werden. Zwei seien abschließend kurz vorgeführt, die anderen beiden, der „Mönch am Meer" und das „Eismeer"-Bild, hier nur genannt. Alle, will es scheinen, fügen sich der Kategorie des Sublimen nicht wirklich.

Beim „Kreidefelsen auf Rügen" (Abb. 8) scheint die Beweisführung geradezu unausweichlich. Die Kreidefelsen mit ihrem steilen Absturz, dem weiten Blick aufs unendliche Meer, erschienen aller Dichtung der Zeit um 1800 als erhaben[58]. Kosegarten, Pfarrer auf Rügen, war der vielleicht wichtigste Übersetzer englischer Dichtung der Zeit, er dichtete selbst – verkürzt gesagt – den Ossian-Mythos auf Rügen um. Friedrich hat bei ihm gewohnt, Kosegarten besaß Friedrichs große Rügen-Sepien. Allerdings sollte man festhalten, daß Kosegarten einer älteren Generation angehört, er ist und bleibt ein überzeugter Anhänger des Sturm und Drang. Wenn er an den Rand des Kreidefelsen tritt, dann dräut und trotzt, dann brüllt und dampft, dann tobt und stäubt das Meer, es donnert und kracht, es zieht ihn hinab, ihn schwindelt, der Felsen stürzt, überwältigt wirft er sich hin und betet Gottes erhabene Schöpfung an. Überwältigendes Drama und anbetende Entladung: ein Vorgang voller Pathos und Bewegung[59]. Nichts davon in Friedrichs Bild. Die Reiseführer der Zeit von Zöllner, Nernst und Grümbke, alle aus der Zeit um 1800, liefern, wenn auch in leicht abgeschwächter, längst topisch gewordener Form den Kosegartenschen Begriff des Erhabenen angesichts der Kreidefelsen[60]. Selbst Wilhelm von Humboldt kann ihn bei seinem Rügen-Besuch nicht vermeiden, dabei interessiert ihn im Grunde genommen das geologische

[58] Mit zahlreichen Beispielen: *Roswitha Schieb* und *Gregor Wedekind*, Rügen. Deutschlands mystische Insel (Berlin 1999). Zuletzt zu Friedrichs Bild: *Johannes Grave*, Eine „wahrhaft Kosegartensche Wirkung"? Caspar David Friedrichs „Kreidefelsen auf Rügen", in: Pantheon 58 (2000) 138–149; *Werner Busch*, Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion (München 2003) 110–116.

[59] *Schieb, Wedekind*, Rügen (wie Anm. 58) 23 f., 27, 30, 35 f., 42, 45, 129–131, 206 f., 214.

[60] *Johann Friedrich Zöllner*, Reise durch Pommern, nach der Insel Rügen und einem Theile des Herzogthums Mecklenburg, im Jahre 1795 (Berlin 1797) 262–268; Karl Nernst's Wanderungen durch Rügen, hrsg. von *Ludwig Theoboul Kosegarten* (Düsseldorf 1800) 126 f.; *Johann Jakob Grümbke*, Streifzüge durch das Rügenland [1805] (Leipzig 1988) 7, 90 f., 92, 95, 97 f., 101, 105 f.

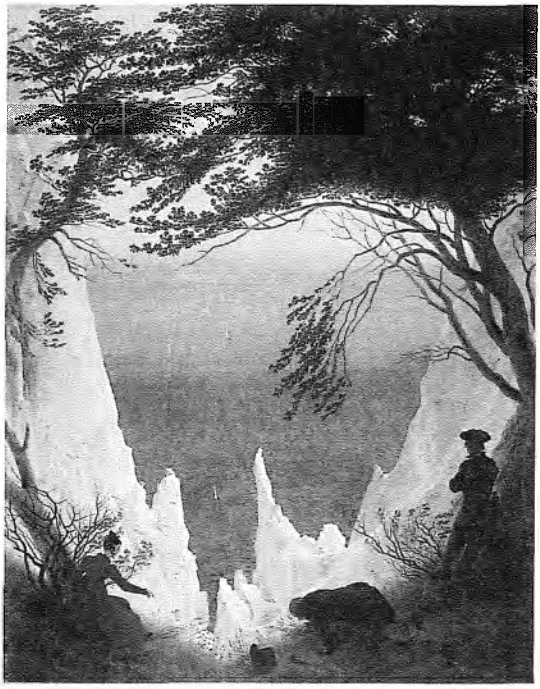

Abb. 8: Caspar David Friedrich, Kreidefelsen auf Rügen, um 1818, Öl auf L., 90,5 × 71 cm, Stiftung Oskar Reinhart, Winterthur

Phänomen der Kreidefelsen viel mehr[61]. Ich kann hier nicht Friedrichs Bild im Detail interpretieren, nur soviel in unserem Zusammenhang: Friedrich thematisiert eine doppelte Blickerfahrung, den Blick in die Tiefe und den Blick in die Ferne. Schon Grümbke empfiehlt in seinem Reiseführer, falls einem beim Blick in die Tiefe schwindelig werde, möge man sich auf alle Viere niederlassen und bis an den Felsrand kriechen, dann könne man die Kreidefelsen genau betrachten. Beim Blick in die Ferne komme man zur Ruhe[62]. Nun erschöpft man Friedrichs Bild nicht mit der Feststellung, zwei Blickerfahrungen würden gezeigt. Es erscheint durchaus legitim, die Blickerfahrungen als Prozeß, als zeitliche Abfolge zu lesen. Die mit dem tiefen Blick Beschäftigten sind zeitgenössisch gekleidete Rügen-Touristen, sie scheinen der Gegenwart verhaftet. Der rechts am Baum Lehnende trägt die verbotene altdeutsche Gesinnungstracht, er schaut in die Ferne, ihn mag Hoffnung auf die Zukunft bewegen. Was sie bringen wird, weiß er und wissen wir nicht. Mit Erha-

[61] S. *Schieb*, *Wedekind*, Rügen (wie Anm. 58) 61–64, 218–221.
[62] *Grümbke*, Streifzüge (wie Anm. 60) 101, 103, 105.

benheit hat dies nichts zu tun, schon weil das Bild mit der Darstellung zweier so unterschiedlicher Erfahrungsweisen die für das Sublime notwendige absolute Ein-Tönigkeit, den vollen Klang, verweigert.

Zweites Paradebeispiel der Forschung für den vermeintlich sublimen Friedrich ist „Der Wanderer über dem Nebelmeer" (Abb. 9)[63]. In der Tat ist dies der einzige Richard Wagner unter Friedrichs Bildern. Zahlreiche Künstler, Karikaturisten, Designer, T-Shirt- oder Titelblatt-Entwerfer haben diese Pathosfigur adaptiert. Auch die irrational gesteigerten, übereinandergestaffelten Felsen- und Nebelgebilde lassen es hier aus allen Lautsprechern schallen. Versöhnt mit diesem Bild hat mich allein die Tatsache, daß mit großer Wahrscheinlichkeit der Dargestellte bereits tot ist, es sich also um ein Erinnerungsbild handelt[64]. Ein Verstorbener vor dem Thron der Allgewalt der göttlichen Schöpfung. Nur das kann für Friedrich, den überzeugten Protestanten, Sinn machen. Denn gegen nichts hat er in Wort und Bild intensiver Stellung bezogen als gegen jede Art von menschlicher Selbstüberhebung, noch und noch fordert er Demut. Selbstüberhebung jedoch ist die Kantische Definition des Erhabenen[65]. Die Friedrichsche Frömmigkeit hätte die Selbstüberhebung des Erhabenen schlicht für ein Sakrileg gehalten.

Doch Friedrichs Beispiel lehrt noch etwas anderes: Gleich nach seiner differenziertesten Formulierung durch Kant gerät das Sublime in die Krise. Wenn Pathos als hohl oder falsch erkannt werden kann, wenn es zu jedem verherrlichenden Bild in einer bürgerlich parlamentarischen Öffentlichkeit ein Gegenbild – und sei es in Form von Karikatur – geben kann, dann hören die absoluten Bilder auf, überzeugend zu sein und relative, reflexive, die ihr Pathos selbst als bloß behauptet darstellen, treten an ihre Stelle. Ein Sublimes, das sich rechtfertigen muß, verliert alle Erhabenheit. Erst wenn das Gegenständliche vollständig verweigert wird, ist die Behauptung des Erhabenen wieder möglich. Ob damit dann allerdings eine Transzendenzerfahrung eröffnet wird, wie der Abstrakte Expressionismus es möchte, ist durchaus fraglich. Denn das betrachtende Subjekt muß die von diesen Bildern herausgeforderte Selbsterfahrung als bewußtseinserweiternd im Sinne der Transzendenz deuten. Das nicht

[63] *Busch*, Caspar David Friedrich (wie Anm. 58) 98–101.

[64] Zuerst vermutet in: *Helmut Börsch-Supan* und *Karl Wilhelm Jähnig*, Caspar David Friedrich. Gemälde, Druckgraphik und bildmäßige Zeichnungen (München 1973) 349, Nr. 250.

[65] *Kant*, Kritik der Urteilskraft (wie Anm. 23) 187–189; dazu: *Hartmut Böhme* und *Gernot Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt a.M. 1985) 121.

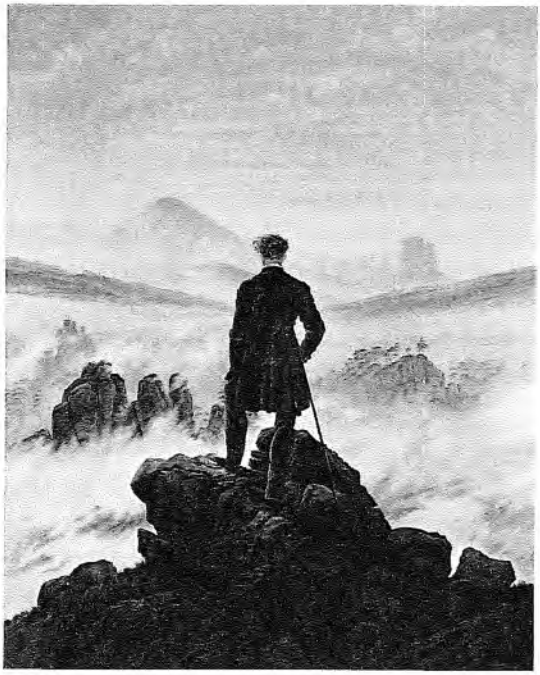

Abb. 9: Caspar David Friedrich, Der Wanderer über dem Nebelmeer, um 1818, Öl auf L., 94,8 × 74,8 cm, Kunsthalle Hamburg

Faßbare, weil nicht Meßbare dieser Bilder ist nicht per se erhaben. Entgrenzungserfahrung, die zweifellos Caspar David Friedrich mit seinem „Mönch am Meer" erfunden hat – schon die fehlende seitliche Rahmung des Bildes weist darauf hin –, kann auf verschiedenem Wege, etwa auch durch Drogen, herbeigeführt werden. Sie markiert einen Trancezustand, den man womöglich religiös nennen kann, obwohl er mit dem Glauben direkt nichts zu tun hat. Ich würde ihn eher für gefährlich halten, denn er pflegt Allmachtsphantasien und Realitätsverlust nach sich zu ziehen. Das Sublime wird zu Pathos an sich, das beliebig besetzbar erscheint. Insofern könnte es sein, daß es seinen historischen Ort im 18. Jahrhundert gehabt hat, indem es einerseits zur ästhetischen Erweiterung angesichts naturwissenschaftlicher Erkenntnis geführt, andererseits zur Subjektbildung beigetragen hat. Das Sublime der Gegenwart scheint eher der Subjektauflösung zu dienen. Es läßt sich nicht leugnen, daß dies offenbar eine zeitadäquate Erfahrung darstellt.

Jörn Leonhard

Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

Einleitung: Bellizismus und Nation

Die „eigentlich politische Unterscheidung" sei, so Carl Schmitt 1927, die „von Freund und Feind". Sie gebe „menschlichen Handlungen und Motiven ihren politischen Sinn", sie ermögliche auch erst jene begriffliche Bestimmung, ohne die es keine Kriterien in den Formen, Prozessen und Inhalten der Politik geben könne. Alle politischen Begriffe und Vorstellungen rekurrierten, so Schmitt, auf diese Gegensätzlichkeit, deren „letzte Konsequenz" sich „in Krieg oder Revolution" äußere. Eine Welt, in der es gelänge, die „Möglichkeit eines Krieges" restlos auszuschließen, sei eine „Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik"[1]. Die von Schmitt entwickelte polemische Tektonik des Politischen, das Grundsätzliche des Antagonismus zwischen Selbstdeutung und Feindbild und seine Manifestation in Krieg und Revolution, begleitete auch einen langfristigen Prozeß, in dem sich Nationen, Nationalstaaten und nationale Ideologien ausbildeten. Es war kein Zufall, daß auf dem scheinbaren Höhepunkt dieser Entwicklung zwischen den 1850er und 1870er Jahren aufmerksame Zeitgenossen diesen Zusammenhang analytisch zu erfassen suchten. So behan-

[1] *Carl Schmitt*, Der Begriff des Politischen [1927] (Hamburg 1933) 7, 13, 15f., 18; vgl. dazu *Pasquale Pasquino*, Bemerkungen zum „Kriterium des Politischen" bei Carl Schmitt, in: Der Staat 25 (1986) 385–98; *Christian Meier*, Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos, in: *Heinz Quaritsch* (Hrsg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt (Berlin 1988) 537–56; *Ernst Wolfgang Böckenförde*, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: ebd. 283–99; *Ernst Vollrath*, Wie ist Carl Schmitt an seinen Begriff des Politischen gekommen?, in: ZfP 36 (1989) 151–68; *Heinrich Meier*, Carl Schmitt, Leo Strauß und der „Begriff des Politischen". Erweiterte Ausgabe (Stuttgart 1998) sowie vor allem *Wilfried Nippel*, „Krieg als Erscheinungsform der Feindschaft", in: *Carl Schmitt*, Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar, hrsg. von *Reinhard Mehring* (Berlin 2003) 61–70.

delte der Schweizer Historiker Jacob Burckhardt den Krieg in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" als „Völkercrisis" und „nothwendiges Moment höherer Entwicklung". Dabei verwies er vor allem auf die Funktion des Krieges, im Umgang zwischen den Völkern den Erweis der jeder einzelnen Nation zugehörigen Kraft aufzudecken: Ein Volk lerne „seine volle Nationalkraft nur im Kriege, im vergleichenden Kampf gegen andere Völker kennen, weil sie nur dann vorhanden ist". Daher auch reinigten „die Kriege wie Gewitterstürme ... die Atmosphäre, stärken die Nerven, erschüttern die Gemüther, stellen die heroischen Tugenden her, auf welchen ursprünglich die Staaten gegründet gewesen"[2].

Was erlaubte es aber dem Nationalstaat, in seinem Namen und unter permanentem Rückgriff auf die Legitimationsformel der Nation Millionen seiner Bürger in den Krieg zu schicken, sie zu millionenfachem Töten anzuhalten und ihr millionenfaches Opfer einzufordern? Diese Grunderfahrung des kurzen 20. Jahrhunderts von 1914 bis 1989 wirft die Frage nach Ursprung und Wandel der aus dem Zusammenhang von Krieg und Nation erwachsenen Legitimationsvorstellungen auf. Am fundamentalen Zusammenhang zwischen Krieg, Staatsentwicklung und Nationsbildung ist nicht zu zweifeln: Der moderne Nationsbegriff war auch eine Kriegsgeburt. So wie der Krieg den Prozeß der frühneuzeitlichen Staatsbildung maßgeblich bestimmte, so war er auch für die modernen Nationsbildungsprozesse und die Etablierung neuer Nationalstaaten konstitutiv. Dabei kam dem Bellizismus, verstanden als zeitgenössische Sinnlehre des Krieges, als Versuch der deutenden Einordnung kollektiver Kriegserfahrungen in einen sinnstiftenden Zusammenhang, eine fundamentale Rolle zu. In ihm bündelten sich Vorstellungen von Staat, Gesellschaft und Gemeinschaftsbildung, die auf den Krieg als Erfahrungsrahmen verwiesen. Als langfristiger Prozeß umfaßte der Bellizismus die deutende Aneignung kriegerischer Erfahrungsumbrüche vom 17. bis zum 20. Jahrhundert[3]. Er hatte seine Ursachen in den politisch, gesell-

[2] *Jacob Burckhardt*, Studium der Geschichte. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler, hrsg. von *Peter Ganz* (München 1982) 343 ff.

[3] Vgl. *Johannes Kunisch*, *Herfried Münkler* (Hrsg.), Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts (Berlin 1999) sowie zuletzt *Herfried Münkler*, Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion (Weilerswist ^{2}2003) 53 ff., 75 ff.; vgl. zur deutschen Perspektive *Jörg Echternkamp*, *Sven Oliver Müller* (Hrsg.), Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen (München 2002); *Werner Rösener* (Hrsg.), Staat und Krieg. Vom Mittelalter bis zur Moderne (Göttingen 2000); vgl. zur Forschungslage insgesamt *Edgar Wolfrum*, Krieg und

schaftlich und nicht zuletzt konfessionell motivierten Bürgerkriegen in der Folge der Reformation und des Zerbrechens der religiös-kirchlichen Einheit sowie in der damit verbundenen ideologischen Aufladung von Kriegsgründen, die auf eine emotionale Identifizierung mit der als „gerecht", „wahr" oder „moralisch besser" erachteten Sache zielte und daher eine Steigerung der kriegerischen Machtmittel rechtfertigte.

Auf dieser Erfahrung des Bürgerkrieges mit der Entfesselung bisher unbekannter Gewalt gründete das neuzeitliche Kriegs- und Völkerrecht, das seit den großen europäischen Friedensschlüssen von Münster, Osnabrück und Utrecht zwischen 1648 und 1713 das Paradigma des Bürgerkrieges in den Ordnungsrahmen eines eingehegten und begrenzten Staatenkrieges zu überführen suchte, indem es den Krieg entideologisierte und durch die Formel des *iustus hostis* das Bild des Feindes entkriminalisierte[4]. Dabei bildeten die Überwindung des Bürgerkrieges im Kriegs- und Völkerrecht, die Konzeption eines neuen Begriffes staatlicher Souveränität, die Trennung zwischen innerer und äußerer Politik und die Festschreibung eines staatlichen Machtgleichgewichts der europäischen Kontinentalmächte eine komplexe Einheit. Sie wurde erst mit der Revitalisierung des Bürgerkriegsparadigmas im späteren 18. Jahrhundert und einer neuartigen Kopplung von Krieg und Nation in Frage gestellt. Das markierte den Beginn einer ersten bellizistischen Umbruchsphase, die im engeren Sinn vom Beginn der Französischen Revolutionskriege 1792 bis zum Ende der Napoleonischen Kriege 1815 reichte. In ihrem Verlauf trat von Frankreich ausgehend die gegenseitige Imprägnierung von souveränem Nationsbegriff und neuartigen Kriegserfahrungen zum ersten Mal hervor. Diese allgemeinen Entwicklungstendenzen verraten aber nichts über die Spezifik, die Wirkungstiefen und Konsequenzen der Kriegswahrnehmung in einzelnen Gesellschaften vor dem Hintergrund je eigener Erfahrungsräume und im Hinblick auf die Projektion je eigener Erwartungshaltungen. Diese Differenzbestimmung kann nur der historische Vergleich leisten[5]. Vor diesem Hintergrund fragt dieser Beitrag

Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg (Darmstadt 2003) 49ff., 66ff., 95ff.; vgl. zu Deutschland bis 1815 vor allem *Karen Hagemann*, „Mannlicher Muth und Teutsche Ehre". Nation, Militär und Geschlecht zur Zeit der Antinapoleonischen Kriege Preußens (Paderborn 2002).

[4] Vgl. *Carl Schmitt*, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum (Köln 1950) 23, 112ff.; vgl. zu Schmitts Kriegsdeutung auch *ders.*, Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff [1938] (Berlin 1988).

[5] Vgl. *Dieter Langewiesche* (Hrsg.), Revolution und Krieg. Zur Dynamik historischen Wandels seit dem 18. Jahrhundert (Paderborn 1989); die Beiträge von *Ute Frevert*, *Rudolf Jaun*, *Hew Strachan*, *Stig Förster*, *Dietrich Beyrau* im ersten Abschnitt „Militär und Nati-

nach den Besonderheiten zeitgenössischer Kriegsdeutungen und ihrer Relevanz für die Bestimmung nationaler Selbstdeutungsmuster in Frankreich, Deutschland, Großbritannien und den Vereinigten Staaten, nach den argumentativen Schnittmengen zwischen Kriegserfahrungen und Nationskonzepten in diesen unterschiedlichen Kontexten[6].

Die bellizistische Umbruchsphase von 1854 bis 1871: Entwicklungswege und historische Determinanten im Vergleich

Die kriegerischen Konflikte zwischen 1854 und 1871 – vom Krimkrieg 1854 und dem Indischen Aufstand gegen Großbritannien 1857, den Konflikten um die Neubildung von Nationalstaaten in Italien und in Deutschland zwischen 1859 und 1871 bis zum Amerikanischen Bürgerkrieg 1861–65 – unterschieden sich nicht nur aufgrund ihrer nationalen Begründungen, Deutungen und Formen von denen der Vergangenheit, sondern wesentlich auch durch ihre neuartige Vermittlung. Die Veränderung

onsbildung" in: *Ute Frevert* (Hrsg.), Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert (Stuttgart 1997) 17–142 sowie für Deutschland die Beiträge von *Georg Schmidt*, *Horst Carl*, *Nikolaus Buschmann* in: *Dieter Langewiesche*, *Georg Schmidt* (Hrsg.), Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg (München 2000) 33–111; vgl. in vergleichender Perspektive zudem *Dietrich Beyrau* (Hrsg.), Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit (Tübingen 2001); *Daniel Moran*, *Arthur Waldron* (Hrsg.), The People in Arms: Military Myth and National Mobilization since the French Revolution (Cambridge 2003); *Nikolaus Buschmann*, *Dieter Langewiesche* (Hrsg.), Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA (Frankfurt a.M. 2004) sowie *Horst Carl*, *Hans-Henning Kortüm*, *Dieter Langewiesche*, *Friedrich Lenger* (Hrsg.), Kriegsniederlagen. Erfahrung – Erinnerung (Berlin 2004).

[6] Vgl. die Vorarbeiten des Verfassers: *Jörn Leonhard*, Vom *Nationalkrieg* zum *Kriegsnationalismus* – Projektion und Grenze nationaler Integrationsvorstellungen in Deutschland, Großbritannien und den Vereinigten Staaten im Ersten Weltkrieg, in: *Ulrike von Hirschhausen*, *Jörn Leonhard* (Hrsg.), Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich (Göttingen 2001) 204–240; *ders.*, Nationalisierung des Krieges und Bellizierung der Nation: Die Diskussion um *Volks-* und *Nationalkrieg* in Deutschland, Großbritannien und den Vereinigten Staaten seit den 1860er Jahren, in: *Christian Jansen* (Hrsg.), Der Bürger als Soldat. Die Militarisierung europäischer Gesellschaften im langen 19. Jahrhundert: ein internationaler Vergleich (Essen 2004) 83–105; *Jörn Leonhard*, Zivilität und Gewalt. Zivilgesellschaft, Kriegserfahrungen und Nation, in: *Dieter Gosewinkel*, *Sven Reichardt* (Hrsg.), Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. Gegenbegriffe, Gewalt und Macht. Veröffentlichung der Arbeitsgruppe Zivilgesellschaft: historisch-sozialwissenschaftliche Perspektiven des Forschungsschwerpunkts Zivilgesellschaft, Konflikte und Demokratie des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung [Discussion Paper Nr. SP IV 2004–501] (Berlin 2004) 26–41.

von Kommunikationsräumen und medialen Strategien hatte für den Zusammenhang von Krieg und Nation weitreichende Folgen – erinnert sei an den Einsatz von Kriegskorrespondenten der großen Zeitungen, die Entwicklung der Kriegsfotographie und nicht zuletzt die massenhafte Verbreitung und Rezeption publizierter Kriegsdeutungen[7]. Die mit dem beschleunigten industriell-gewerblichen Wandel verbundene Verdichtung und Expansion der Medien machte aus den Kriegen dieser Jahrzehnte mehr als zuvor öffentliche und in vieler Hinsicht zum ersten Mal national erfahrbare Ereignisse. Der funktionale Zusammenhang zwischen Nationsbildung und Kommunikationsverdichtung trat hier in paradigmatischer Weise hervor[8].

Frankreich: Das bellizistische Deutungsreservoir der französischen Geschichte zwischen Zweitem Kaiserreich und Dritter Republik

In Frankreich entfaltete der Bonapartismus des Neffen Napoleons I. – 1851 durch einen Staatsstreich gegen die Republik zur Macht gekommen – eine besondere Mischung von Legitimationsressourcen, zu denen neben dem Bekenntnis zu den moderat-bürgerlichen Werten der Revolution als Erweis der historischen Fortschrittsmission Frankreichs auch eine ausgeprägte bellizistische Disposition zählte. Das führte zu einem höchst ambivalenten Nebeneinander von Selbstdeutungen: Einerseits versicherte Napoleon III. immer wieder rhetorisch die Friedenspolitik seines Regimes, symbolisiert in der Formel *L'Empire, c'est la paix*, um das Besitzbürgertum von den Vorteilen des Kaiserreichs und der Garantie der politischen und gesellschaftlichen Ordnung gegenüber den Gefahren eines erneuten Bürgerkriegs zu überzeugen[9]. Zugleich offenbarten die 1850er und 1860er Jahre eine ausgeprägte Gewaltbereitschaft

[7] Vgl. *Ulrich Keller*, Authentizität und Schaustellung. Der Krimkrieg als erster Medienkrieg, in: *Anton Holzer* (Hrsg.), Mit der Kamera bewaffnet. Krieg und Fotografie (Marburg 2003).

[8] Vgl. grundlegend für Deutschland *Nikolaus Buschmann*, Einkreisung und Waffenbruderschaft. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850–1871 (Göttingen 2003) sowie *Frank Becker*, Bilder von Krieg und Nation. Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands 1864–1913 (München 2001).

[9] Zitiert nach: [*Tavernier*,] Deuxième mémoire adressé au gouvernement de S. M. l'Empereur Napoléon III sur l'expédition de Crimée et la conduite de la guerre de l'Orient, par un officier général (Genève 1855) 66.

nach außen, mit welcher der Kaiser stets die historische Mission Frankreichs als Avantgarde des politischen und sozialen Fortschritts der Menschheit – interpretatorisches Erbe der Revolution von 1789 – zu unterstreichen suchte. Dem diente vor allem das programmatische Anknüpfen an das Erbe des Bonapartismus, und das hieß an die Tradition der zumal in den Kriegen des Ersten Kaiserreichs manifestierten *grandeur* der französischen Nation. Die fortwährende Erinnerung an diese Kriege diente auf dem Wege einer gezielten Geschichtspolitik der Einordnung des Kaiserreichs in eine nationale Traditionslinie imperialer Größe und fortschrittlicher Leitideen.

Kaum ein Zeitgenosse hat die Geschichtspolitik Napoleons III. so analytisch scharf mit einer eigenen Ideologiekritik konfrontiert wie Karl Marx. Die Kriege Napoleons III. wirkten für Marx wie die Fortsetzung des Staatsstreichs vom Dezember 1851 auf der Ebene der internationalen Politik: „Er muß sozusagen immer aufs neue die Dezembertage aufführen, nur daß der Schauplatz des Blutbades von den Pariser Boulevards in die Ebene der Lombardei oder auf die Halbinsel Krim verlegt wird, und die jämmerlichen Nachkömmlinge der großen Revolution nicht ihre eigenen Landsleute, sondern fremde Völker zu morden haben."[10] In je eigener Form zeigte sich die Instrumentalisierung der Kriegserfahrung im Krimkrieg und noch deutlicher im Italienischen Krieg von 1859. Schon 1854/55 offenbarten sich aber auch die innergesellschaftlichen Konfliktlinien, die konkurrierenden Nationsentwürfe von Katholiken und Republikanern, die mit dem Kampf gegen Rußland ganz unterschiedliche Vorstellungen verbanden. Ging es den Katholiken um den historischen Bruch mit den Prinzipien der gottlosen Revolution, beharrten die Republikaner auf dem Krieg als Instrument des politischen Befreiungskampfes, den die französische Nation für andere unterdrückte Nationen führe[11]. Noch deutlicher als 1854/55 wurde die Integrationsfunktion des Krieges nach innen angesichts der Teilnahme Frankreichs am Italieni-

[10] *Karl Marx*, Die Französische Abrüstung [1859], in: *Karl Marx, Friedrich Engels*, Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 39 Bde., Ergänzungsbd. Teil 1–2 (Berlin 1956–68, [13]1981) hier: Bd. 13, wieder in: *dies.*, Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, hrsg. von *Eike Hennig, Joachim Hirsch, Helmut Reichelt, Gert Schäfer* (Frankfurt a.M. 1979) 577f., hier: 578.

[11] Vgl. *Louis Veuillot*, La Guerre et l'homme de guerre (Paris 1855) 63f.; *Joseph-Marie Comte Portalis*, De la Guerre considérée dans ses rapports avec les destinées du genre humain, les droits des nations et la nature humaine (Paris 1856) 45f.; *Eugène Jouve*, Guerre d'Orient. Voyage à la suite des armées alliées en Turquie, en Valachie et en Crimée, 2 Bde. (Paris 1855) hier: Bd. 1, Vorwort, VII; *Eugène Woestyn*, Guerre d'Orient. Les victoires et conquêtes des armées alliées, 2 Bde. (Paris 1856–57).

schen Krieg gegen Österreich 1859 artikuliert. Die Selbstdeutung Frankreichs als kultureller Mittelpunkt der romanischen Welt und seine Sendung, den unterdrückten Nationalitäten in ihrem Kampf um nationale Selbstbestimmung zur Seite zu stehen, wurde hier virulent und verdeckte zumindest zeitweise die latenten ideologischen Spannungen innerhalb der französischen Gesellschaft[12].

Der Krieg gegen Preußen-Deutschland 1870 wirkte vor diesem Hintergrund als erneuter Legitimationstest, den das bonapartistische Regime seit den 1850er Jahren selbst gefördert hatte. Gerade aus dem Anknüpfen an die revolutionär-bonapartistische Tradition stilisierter Befreiungskriege der französischen Nation hatte das Kaiserreich eine wesentliche Legitimationsressource gemacht. Im Augenblick der militärischen Niederlage kehrte sich dieser Bellizismus gegen das Kaiserreich selbst und führte zu dessen radikaler Delegitimation in kürzester Zeit. Zu diesem revolutionären Umschlag, der sich im Aufstand der Kommune von Paris fortsetzte und steigerte, trug wesentlich bei, daß im Krieg gegen den äußeren Feind ein politisches Effizienzkriterium radikalisiert wurde. Das bonapartistische Legitimationsmodell, jene eigentümliche Mischung aus autoritären und pseudodemokratischen Strukturen, aus revolutionärer und bellizistischer Traditionsverbundenheit, beruhte auf der deutungshaften Verlängerung eines nationalen Krisen- und Rettungsszenarios. Die Fortsetzung des 2. Dezember als politisches Paradigma erlaubte es Napoleon III., charismatische Führerschaft im Augenblick der nationalen Krise zu beweisen. Indem er aber zugleich als Verkörperung einer antirevolutionären Ordnungspolitik auftrat, konnte diese Rolle als nationaler Führer allein auf der Ebene der äußeren Politik, als stilisierte Verwirklichung der universalhistorischen Mission der Nation aktualisiert werden. Das machte die Kriege Frankreichs, sei es 1854 auf der Krim, 1859 in Italien oder seit 1861 in Mexiko, zu so eminent wichtigen Bezugspunkten für die Legitimation des Zweiten Kaiserreichs. Hatten die Kriegserfolge 1854/55 und 1859 noch systemstabilisierend gewirkt und dem Regime einen nationalen Prestigegewinn beschert, führte die Niederlage der kaiserlichen Armeen bei Sedan zum Kollaps des Regimes. Auch hier war bei Napoleon III., mit Marx gesprochen, eine tragische Imitation Napoleons I. nicht zu übersehen. Mit der militärischen Niederlage von Sedan waren wie im Falle Waterloos auch alle anderen Legiti-

[12] Vgl. *La Guéronnière*, L'Empereur Napoléon III et l'Italie (Paris 1859); *Victor Auguste Comte du Hamel*, L'Italie, l'Autriche et la guerre (Paris 1859); *Etienne Vacherot*, Démocratie (Paris 1860) insbes. 311–21; vgl. *Georges Goyau*, L'Idée de patrie et l'humanitarisme. Essai d'histoire française 1866–1901 (Paris 1902) 22.

mationsressourcen erschöpft. Im Unterschied zu seinem Onkel führte bei Napoleon III. aber bereits die erste Niederlage den Zusammenbruch herbei. Die bellizistische Legitimität kehrte sich im Moment der militärischen Katastrophe gegen den Kaiser selbst[13].

Zugleich brachen mit der militärischen Katastrophe Frankreichs auch die konkurrierenden Nationsentwürfe hervor; der Krieg legte gleichsam die historischen Zeitschichten ideologisch polarisierter Nationsbestimmungen seit 1789 offen. Das ist insofern von besonderer Bedeutung, weil vor allem die republikanische Kriegsdeutung auf diesem Wege die Aneignung der Niederlage erlaubte. Indem man die Katastrophe nicht als Niederlage der Nation, sondern nur als notwendigen Zusammenbruch der verhaßten bonapartistischen Despotie deutete, konnte man das durch die Niederlage von Sedan entstandene Deutungsvakuum mit dem eigenen Entwurf eines republikanischen Volkskrieges füllen, der den Monarchenkrieg Napoleons III. ersetzen sollte. Victor Hugo unterschied im August 1870 entsprechend zwischen der französischen Nation und dem verhaßten Kaiserreich: „Je vois en même temps le meilleur et le pire; / Noir tableau! / Car la France mérite Austerlitz, et l'Empire / Waterloo."[14] Diese Unterscheidung zwischen *Empire* und *nation* machte die *guerre républicaine* gegen die deutschen Invasoren zur patriotischen Pflicht, und sie erlaubte im Augenblick der existentiellen Krise zugleich das Anknüpfen an das Vorbild von 1792, also den Beginn des ersten Revolutionskrieges der souveränen französischen Nation. Dabei wurde die Nation im Zeichen der republikanischen *défense* sakralisiert, aber keinesfalls im Sinne eines christlichen Deutungskanons. Die Übernahme der religiösen Semantik entsprach vielmehr der innerweltlichen Sinnstiftung durch die Nation im Krieg, die das höchste Opfer einfordern konnte und die wahre Erlösung versprach. Das gab der Überlagerung von äußerer Bedrohung und Bürgerkrieg ihren ganz besonderen Charakter. Aber während das vom *gouvernement de la défense* unter Léon Gambetta vertretene Ideal eines umfassenden *Volkskrieges* gegen die deutschen Truppen weitgehend Theorie blieb, wurde das Bürgerkriegsszenario blutigste

[13] Vgl. *Alain Plessis*, The Rise and Fall of the Second Empire, 1852–1871 (Cambridge 1987 [franz. 1979]) 168ff.; *Stéphane Audoin-Rouzeau*, 1870. La France dans la guerre (Paris 1989); *François Roth*, La Guerre de 1870 (Paris 1990) sowie *Matthias Steinbach*, Abgrund Metz. Kriegserfahrung, Belagerungsalltag und nationale Erziehung im Schatten einer Festung 1870/71 (München 2002).

[14] *Victor Hugo*, Les Châtiments, édition complète illustrée (Paris [o.J.]) VII; vgl. bereits Hugos Schreiben an die gegen die französischen Truppen kämpfenden Mexikaner in: *Victor Hugo*, Actes et paroles: Pendant l'exil (Paris 1862–70) hier: Bd. 2, 47f.

Wirklichkeit. Krieg, Nation und Bürgerkriegsszenario überlagerten sich wie in den 1790er Jahren noch einmal[15].

Im Aufstand der Pariser Kommune wurde das republikanische Paradigma der *guerre civile* aller Unterdrückten gegen die Unterdrücker im Hinblick auf die Erfahrungen des Juni 1848 zum Klassenkrieg zugespitzt. Revolutionärer Volkskrieg und republikanischer Bellizismus gingen Hand in Hand und wandten sich gleichzeitig gegen die innergesellschaftlichen und äußeren Gegner. Entscheidend am Selbstbild der Aufständischen in Paris war die Verbindung zwischen Gewalt- und Opferbereitschaft einerseits und der Bestimmung der radikalrepublikanischen souveränen Nation andererseits. Im Ergebnis bedeutete dies eine Amalgamierung bellizistischer und partizipatorischer Interpretamente zur Bestimmung der demokratisch verfaßten Nation: Erst der Tod für das Vaterland erwies ihre Souveränität. In der Proklamation vom 28. März 1871, mit der das *Comité central de la fédération de la garde nationale* seine Macht der neugewählten Kommune übertrug, verwies man gegenüber der Regierung in Versailles pathetisch auf die umfassende Opferbereitschaft des souveränen Volkes in seinem Kampf. Es handele sich um ein „spectacle grandiose d'un peuple reprenant sa souveraineté et, sublime ambitieux, le faisant en criant ces mots: Mourir pour la patrie!"[16] Die Selbstdeutung der Pariser Kommune im Geist eines revolutionären Bellizismus bezeichnete den letzten ernsthaften Versuch, an das Paradigma des revolutionären und internationalisierbaren Bürgerkrieges anzuknüpfen, das sich zuerst in den 1790er Jahren entfaltet hatte. Seine Manifestation erklärte sich 1871 aus der existentiellen Krisensituation, in die Frankreich durch die Niederlage gegen Preußen-Deutschland geraten war. Die blutige Niederschlagung des Aufstandes durch die provisorische Regierung von Versailles zeigte aber, wie groß das Bedürfnis war, eine Zuspitzung des Bürgerkrieges und eine damit verbundene innen- und außenpolitische Destabilisierung unter allen Umständen zu verhindern. Gegen das Paradigma des universalisierten Bürgerkrieges setzte man hier auf das Ideal des begrenzten Krieges, in dem es galt, durch die Barriere zwischen dem Inneren und dem Äußeren eines Staates die *guerre civile* und ihre Universalisierung zu unterbinden.

In keiner anderen Gesellschaft stellte sich der Zusammenhang von Nation, Krieg und Revolution so virulent dar wie in Frankreich. Das ver-

[15] Vgl. *Jules Favre*, Gouvernement de la défense nationale du 30 juin au 31 Octobre 1870 (Paris 1871) 384; vgl. *Goyau*, Idée (wie Anm. 12) 128, 133, 139, 206f.

[16] Réimpression du Journal officiel de la Commune de Paris, 30. März 1871, 101.

bindet die historischen Situationen von 1870/71 und 1848/51 mit der von 1789/1792, und es erklärt den Exzeß der Gewalt auf allen Seiten. Die tiefe Polarisierung der ideologisierten Nationsentwürfe zwischen radikalen Republikanern und dem bürgerlich-konservativen Lager weit über 1871 hinaus wird auch aus dieser Konstellation heraus erklärbar. Blieb den Republikanern die positive Aneignung der Niederlage als Befreiung vom Joch des autoritären Bonapartismus, so stellte sich der Krieg von 1870/71 in der Sicht der aristokratisch-legitimistischen und konservativ-bürgerlichen Deutungselite als Fortsetzung einer distinkten französischen Zusammenbruchs- und Verlustgeschichte dar, die mit der Revolution von 1789 begonnen hatte und sich über die Umbrüche von 1814/15, 1830, 1848, 1851 bis 1870/71 fortsetzte. Hier konnotierte der Zusammenhang von Krieg und Revolution die Unfähigkeit zur politischen Ordnungsbildung und gesellschaftlichen Stabilisierung, setzte mithin den 1789 begonnenen universellen Niedergang der französischen Nation fort[17].

Deutschland: Zwischen kalkuliertem Regierungskrieg und bürgerlichem Nationalkrieg

Konfrontierte die Erfahrung von Krieg, Niederlage, Revolution und Bürgerkrieg Frankreich in besonderer Weise mit den bellizistischen Deutungsreservoirs seiner eigenen Geschichte, schienen die Kriege zwischen 1854 und 1871 in Deutschland die Erfüllung lang gehegter und oft enttäuschter nationalpolitischer Erwartungen zu bringen. Eine nähere Analyse zeigt jedoch, wie sehr diese Interpretation von der borussisch-kleindeutschen Historiographie imprägniert worden ist, welche die Ereignisse von 1864, 1866 und 1870/71 auf eine alternativlose Teleologie des kleindeutschen Nationalstaates zu reduzieren suchte. Dagegen erweist gerade der Wandel der deutenden Kriegsaneignungen in Deutschland zwischen der Mitte der 1850er Jahre und 1870/71 die Komplexität und Ambivalenz der bellizistischen Nationsbildung. Denn jeder Krieg

[17] Vgl. etwa *Arthur de Gobineau*, Ce qui est arrivé à la France en 1870, hrsg. von *A. B. Duff*, Einleitung von *Jean Gaulmier* (Paris 1970); La France victorieuse ou la loi & la logique du charbonnier. Par un Auvergnat (Clermont-Ferrand 1870); vgl. auch *Ernest Renan*, La Réforme intellectuelle et morale de la France (1871), in: *ders.*, La réforme intellectuelle et morale [1871] (Paris [4]1875) 1–121 und dazu *Dieter Langewiesche*, Was heißt „Erfindung der Nation"? Nationalgeschichte als Artefakt – oder Geschichtsdeutung als Machtkampf, in: HZ 277 (2003) 593–617.

generierte Gewinner und Verlierer, war mithin gleichzeitig historische Gewinn- und Verlusterfahrung[18].

Bereits nach dem Erfahrungseinschnitt der Revolution von 1848/49 fungierte der Krieg als notwendiges, ja erwünschtes Mittel welthistorischer Entwicklungsprozesse, zumal in der Perspektive der bürgerlichen Nationalbewegung. Das stand im krassen Gegensatz zur Realität, in der sich die Armeen als die entscheidenden Mittel von Regierungen und Fürsten erwiesen hatten, um die Revolution zu beenden[19]. Zumal in der Wahrnehmung des Krimkrieges wurden in weiten Teilen des deutschen Bürgertums kompensatorische Hoffnungen auf einen äußeren Befreiungsschlag sichtbar, die an ähnliche Interpretationen der 1840er Jahre erinnerten. Constantin Rößler rekurrierte in seinem „System der Staatslehre" von 1857 zwar noch auf die Idee des im Krieg sichtbaren Rechtsstreites, aber seine Interpretation ging doch bereits weit über diesen Rahmen hinaus und unterstrich den Gesichtspunkt der bellizistisch manifestierten Herrschaftsmacht: „Es gibt zur Herrschaft nur einen Titel, die Kraft, und für diesen Titel nur einen Erweis, den Krieg. Die Kriegslose sind die Sprüche, welche die Völkerprozesse entscheiden, und diese Sprüche, wenn sie nur alle Instanzen durchlaufen, sind immer gerecht."[20] Eine konkretere Argumentationsrichtung erfuhren solche Überlegungen mit dem Beginn des Italienischen Krieges von 1859. Im Kontrast zum Krimkrieg erschien der Konflikt zwischen dem von Frankreich unterstützten Sardinien-Piemont und Österreich als echter *Nationalkrieg* zur Schaffung eines italienischen Nationalstaates. In Deutschland, das durch die Mitgliedschaft Österreichs im Deutschen Bund mittelbar von dem Konflikt berührt war, katalysierte und stimulierte der Krieg den nationalpolitischen Diskurs innerhalb kürzester Zeit. Keinesfalls ließen sich die unterschiedlichen Positionen aber bereits auf eine einseitige kleindeutsche Tendenz reduzieren. Vielmehr stand der Pluralismus der Kriegsdeutungen für eine ausgesprochene Offenheit in der zeitgenössischen Konzeptionalisierung von Nationsentwürfen.

Wie bereits in den 1840er Jahren gehörte zur bürgerlichen Gewaltbereitschaft nach außen, zumal nach den Erfahrungen von 1848/49, die Abschottung gegenüber den Gefahren eines Bürgerkrieges im Inneren. Während Camillo Cavours eingehegter und diplomatisch flankierter Re-

[18] Vgl. *Buschmann*, Einkreisung (wie Anm. 8) passim, sowie *Dieter Langewiesche*, War da was vor 1871?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. Dezember 2000, 54.

[19] Vgl. *Ute Frevert*, Nation und militärische Gewalt, in: *Christof Dipper*, *Ulrich Speck* (Hrsg.), 1848. Revolution in Deutschland (Frankfurt a.M. 1998) 338–54.

[20] *Constantin Rössler*, System der Staatslehre (Leipzig 1857) 547.

gierungskrieg in Italien primär die Handlungsspielräume für eine gleichsam geordnete Staatsumwälzung zu erweitern suchte, blieb der mit Giuseppe Garibaldi identifizierte *Volkskrieg* der Massen, symbolisiert im *Zug der Tausend,* in den Augen der meisten bürgerlichen Zeitgenossen ein abschreckendes Beispiel für die sozialrevolutionäre Gefährdung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung von unten. Wollte man aber den *Nationalkrieg* und gleichzeitig die Immunisierung gegen den Bürgerkrieg, dann wurde das Bündnis mit einem starken Staat zentral. Hermann Baumgarten wünschte sich in diesem Sinne im Mai 1859 einen „großen und festen Mann", der Deutschland „cavourisieren" könne[21]. Auch nach 1859 bedeutete dies keine Präjudizierung des bürgerlichen Bündnisses mit Bismarck, schon gar nicht im Zeichen des bald aufbrechenden Verfassungskonflikts um die Heeresreformen in Preußen, aber diese Orientierung gehörte doch zur Erfahrungslehre des Epochenjahres 1859. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen innerer und äußerer Politik und nach der Zukunft eines deutschen Nationalstaates beantwortete dies dennoch nicht. Bismarck ging in dieser Hinsicht zunächst von der Wirklichkeit souveräner Einzelstaaten in Deutschland aus und betonte die Trennung der inneren von der äußeren Politik, darin ganz dem antirevolutionären Ziel verpflichtet, sowohl den Bürgerkrieg als auch dessen Universalisierung zu verhindern und damit die internationale Staatenordnung als autonome *domaine reservée* der Regierungen und Monarchen zu erhalten. Aber Bismarck blieb nicht bei dieser Prämisse stehen, die zwar seinen ideologischen Überzeugungen und politischen Zielen entsprach, nicht aber seinen Strategien und seiner Wirklichkeitswahrnehmung. Zu Beginn der 1860er Jahre und unter dem Eindruck des Italienischen Krieges registrierte er sehr wohl die gewandelten Bedingungen, die den äußeren Krieg mit den inneren, gesellschaftlichen und im Falle Deutschlands zumal nationalpolitischen Faktoren verbanden. Er zeigte sich entsprechend nicht nur auf den bloßen Staatenkrieg, sondern „auf Krieg mit Revolution kombiniert... gefaßt"[22]. Die Bismarcksche Revolution der Verhältnisse trat 1866 ein. Dabei zeigte sich wiederum der charakteristische Unterschied zwischen den Formen des Konflikts und seiner deutenden Aneignung, in die nun die Erwartungen zumal der

[21] Brief Hermann Baumgartens, 22. Mai 1859, in: *Paul Wentzcke, Julius Heyderhoff* (Hrsg.), Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks, Bd. 1 (Bonn 1925) 39; vgl. *Dieter Langewiesche*, Liberalismus in Deutschland (Frankfurt a.M. 1988) 91.

[22] *Otto von Bismarck*, Erinnerung und Gedanke. Kritische Neuausgabe auf Grund des gesamten schriftlichen Nachlasses, hrsg. von *Gerhard Ritter, Rudolf Stadelmann*, in: *Otto von Bismarck*, Die gesammelten Werke, 15 Bde. (Berlin 1924–35) hier: Bd. 15 [1932] 252.

bürgerlichen Nationalbewegung eingingen. Trotz der enormen Steigerung technischer Möglichkeiten und der beteiligten Massenheere blieben die Konflikte von 1864 und 1866, ganz im Gegensatz zum Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten, denkbar kurze Regierungskriege, in denen das Primat von Politik und Diplomatie nicht in Frage gestellt wurde und die sich vor allem in der Imagination durch die mediale Vermittlung in *Nationalkriege* verwandelten. Heinrich von Treitschke äußerte im Juli 1866 die Erwartung, die bevorstehende Lösung des preußisch-österreichischen Antagonismus könne sich durchaus in einen solchen *Nationalkrieg* verwandeln: „Sogar in Nordamerika, wo die Freiheit des Einzelnen alles, die Macht des Staates nichts zu sein schien, wurde der Neubau der Union bewirkt durch einen geregelten Krieg, durch die Wucht einer sich energisch aufraffenden Staatsgewalt. Auch die deutsche Revolution, darin wir heute gehobenen Herzens mitteninne stehen, erhielt ihren Anstoß von oben, von der Krone Preußen."[23]

Im unmittelbaren Kontext der militärischen Auseinandersetzung im Sommer 1866 forderte Arnold Ruge dazu auf, alle anderen politischen Illusionen über die Machbarkeit einer politischen und sozialen Revolution wie 1848 aufzugeben, denn es sei „jetzt... zu spät, eine Revolution zu machen, um den Krieg noch zu hintertreiben. Der Krieg ist jetzt die Revolution"[24]. Diese Revolution imprägnierte auf besondere Weise einen etatistischen Bellizismus als Ausweis des machtbewußten preußischen Staates in seiner Funktion für die Nationalstaatsbildung Deutschlands, eine Interpretation, die für immer größere Teile des liberalen Bürgertums bestimmend wurde. Der Sieg von 1866 überdeckte in dieser Perspektive auch zunehmend den preußischen Verfassungskonflikt, nicht zuletzt weil in der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen gerade die aus den Heeresreformen hervorgegangene preußische Armee zum Instrument des nationalpolitischen Fortschritts geworden war. Dieser Entwicklung, so das Kalkül, dürfe man sich nicht mehr entgegenstellen, wenn man die bitteren Erfahrungen der faktischen Machtlosigkeit von 1848/49 nicht wiederholen wolle. Diese Argumentation reichte bis zur Idealisierung des den Krieg erst ermöglichenden preußischen Staates als Keim des werdenden deutschen Nationalstaates, so idealtypisch in der

[23] *Heinrich von Treitschke*, Die Zukunft der deutschen Mittelstaaten [30. Juli 1866], in: *ders.*, Aufsätze, Reden und Briefe, hrsg. von *Karl Martin Schiller*, Bd. 3 (Meersburg 1929) 289.

[24] Brief Arnold Ruges an Richard Ruge, 7. Juni 1866, in: *Arnold Ruge*, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880, hrsg. von *Paul Nerrlich*, Bd. 2 (Berlin 1886) 271.

Deutung Adolf Lassons in seiner einflußreichen Schrift „Das Kulturideal und der Krieg" von 1868: „Wenn das an sich Vernünftige dem Staate gegenüber durchgesetzt werden soll, so ist die allein vernünftige Form der Krieg. Der werdende Nationalstaat kann also vernünftigerweise nur sich stützen auf einen schon vorhandenen Staat, der, indem er seinem gesunden Egoismus nachgeht, zugleich und eben darin seinen Beruf für das weitere Ganze erfüllt."[25]

Aber so suggestiv sich die kleindeutsche Historiographie um die retrospektiv-teleologische Einordnung des Kriegsgeschehens bemühte, so sehr war das Jahr 1866 auch eine historische Verlusterfahrung. Neben der aus kleindeutscher Perspektive erfolgreichen Lösung des deutschen Dualismus und der Überwindung der Blockade durch den Deutschen Bund stand der schmerzlich erfahrene Bruderkrieg. Weil die Nationalstaatsbildung mit kriegerischen Konflikten verbunden war, generierte sie Sieger und Verlierer: Katholische, süddeutsche sowie entschieden demokratische Zeitgenossen erlebten den preußischen Sieg als Verlustgeschichte von deutscher Einheit, Staatlichkeit und politischer Freiheit. Erst aus dem Nebeneinander von neuen nationalpolitischen Handlungsspielräumen einerseits und Verlusterfahrungen andererseits ergibt sich so die ganze Dimension des Jahres 1866[26]. Markierte der Krieg von 1870/71 in den Augen der propreußischen Deutungseliten die konsequente Fortsetzung von 1864 und 1866 und knüpfte im Kampf gegen Frankreich und den Bonapartismus zugleich an die historische Situation von 1813 an, deuteten sich unter der Oberfläche der situativen Nationseuphorie bereits die Hypotheken der kleindeutsch-bellizistischen Nationalstaatsbildung an. Neben dem suggestiven Selbstbild einer im preußischen Heerkönigtum symbolisierten Nationaleinheit, die sich gegen die Bedrohung durch den äußeren Feind wandte, stand die aggressive Deutung des Geschehens in der borussischen Historiographie. Im Zeichen des Krieges mit der ihm eigenen Zuspitzung nationaler Loyalitätskriterien erschienen Katholizismus, Demokratie und Sozialismus hier bald als innere Bedrohungspotentiale des im Krieg Erreichten. Rekurrierte Bismarck gerade auch 1870 auf das Ideal eines Regierungskrieges mit eindeutigem Primat der Politik, der im Gegensatz zu 1864 und 1866 von der machtbewußten militärischen Elite um Moltke nun in Frage gestellt wurde, klangen in den offiziellen Kriegsdeutungen des preußischen

[25] *Adolf Lasson*, Das Kulturideal und der Krieg [1868] (Berlin [2]1906]) 66f.

[26] Vgl. *Dieter Langewiesche*, Staatsbildung und Nationsbildung in Deutschland – ein Sonderweg?, in: *Hirschhausen, Leonhard* (Hrsg.), Nationalismen (wie Anm. 6) 49–67.

Monarchen noch einmal dynastische Bestimmungselemente an. Während Freiheit in diesen Zusammenhängen in auffallender Parallele zur Kriegsdeutung 1813 primär auf die Befreiung von der äußeren Bedrohung durch Frankreich abhob, hob Droysen im November 1870 auf die durch den Krieg bestimmten Grundlagen des neuen Nationalstaates ab. Das Reich und sein Oberhaupt würden, so Droysens Hoffnung, nicht mehr „aus faulen Wahlumtrieben und schmierigen Handsalben" hervorgehen. Vielmehr, und das spiegelte die ganze Ambivalenz in den bürgerlichen Erwartungen und das dominierende Bewußtsein vom bellizistischen Ursprung des Nationalstaates wider, sei es „gebaut auf die allgemeine Wehrpflicht, auf unerhörte Siege, auf ein Nationalparlament"[27].

Darin gingen die Hoffnungen vieler Vertreter des liberalen Bürgertums aber nicht auf. Für sie markierte der Krieg den historisch notwendigen Fortschritt, der sich nach dem Sieg im Inneren fortsetzen müsse. Gewaltbereitschaft nach außen, begriffen als Überwindung der historischen Gefährdung Deutschlands durch Frankreich, stand neben der Überzeugung, Deutschland sei nun als dritter Stand der Weltgeschichte berufen, Frankreichs aus der Revolution von 1789 abgeleitete Rolle als Modell des politischen und gesellschaftlichen Fortschritts zu übernehmen. In den Augen Ludwig Bambergers verwandelte sich das siegreiche Deutschland zum eigentlichen, durch den Krieg offenbarten Symbol des Fortschritts. Die berühmte Formel von Sieyès über den *tiers état* aufnehmend, nach der die Revolution von 1789 den Durchbruch des Bürgertums bezeichnet hatte, erschien ihm Deutschland als die zukunftsträchtige revolutionäre Kraft, die durch die Macht der Ereignisse historisch legitimiert sei, der französischen Nation ihren überkommenen ideologischen Vormachtsanspruch streitig zu machen: „Deutschland ist der dritte Stand, um dessen Gleichberechtigung jetzt gegen Frankreich gekämpft wird. In Paris sitzt die Romantik katholischen Geblüts, in Versailles d. h. im deutschen Hauptquartier der Radicalismus eines neuen Emporkömmlings. Paris ist die Bastille, die gestürmt wird, Favre und Gambetta vertreten die Legitimität, Wilhelm und Bismarck die Revolution. Das klingt paradox, aber es ist doch so."[28]

[27] Brief Droysens an seinen Sohn Gustav Droysen, 7. Dezember 1870, in: *Johann Gustav Droysen*, Briefwechsel, hrsg. von *Rudolf Hübner*, Bd. 2: 1851–1884 (Stuttgart 1929, ND. 1967) 896.

[28] *Ludwig Bamberger*, Zur Naturgeschichte des französischen Krieges (Leipzig 1871) 94.

Großbritannien: Die Selbstvergewisserung der christlichen Empire-Nation

Stand die Phase von 1854 bis 1871 für die kontinentaleuropäischen Gesellschaften im Zeichen der Nationalkriege und damit einer umfassenden Krisen- und Umbruchsepoche, fehlen für Großbritannien auf den ersten Blick vergleichbar tiefgreifende Einschnitte. Doch täuscht dieser Eindruck, wie die mediale Aneignung des Krimkrieges 1854/55 und der *Indian Mutiny* 1857/58, des Aufstandes gegen die britische Kolonialherrschaft in Indien, zeigen[29]. Bereits die britische Beteiligung am Kampf gegen Rußland erschien in der öffentlichen Wahrnehmung als „moderner" Krieg mit zahlreichen Kriegsberichterstattern und dem neuen Medium der Photographie, das die Distanz zwischen Ereignis und Publikum entscheidend zu verkürzen schien. Der Unterschied zwischen Krimkrieg und *Indian Mutiny* lag im Erfahrungsraum und der Erfahrungsperspektive begründet: Hatte der Krimkrieg die europäische Verantwortung Großbritanniens als Vormacht von Zivilisation und Freiheit in den Vordergrund gerückt, symbolisierte die *Indian Mutiny* den Aufstand einer indigenen Bevölkerung gegen die britische Kolonialmacht. Konnte man die britische Armee im Krimkrieg als Befreier ansehen, war ihre Rolle in der *Indian Mutiny* die des Opfers im Namen christlicher Mission und Zivilisation. Die Opfermotivik knüpfte dabei an das bereits etablierte Bild des *Christian soldier* an, hob es jedoch auf eine qualitativ höhere Ebene, indem nun ganz dezidiert die Gewalt im Namen der christlichen Empire-Nation gerechtfertigt wurde. Besonders aggressiv äußerte sich der christliche Nationalismus der Evangelikalen, deren Sprachrohr, das *Baptist Magazine*, 1858 die blutige Niederschlagung der *Indian Mutiny* als Ausdruck des göttlichen Willens und der Prädestination der Empire-Nation interpretierte: „The tide of rebellion [has been] turned back by the wisdom and prowess of Christian men... God, as it were, especially selecting them for this purpose"[30].

[29] Vgl. *Charles Edward Kennaway*, The War and the Newspapers: A Lecture (Ottery St. Mary 1856) sowie [*William Howard Russell*] William Russell. Special Correspondent of The Times, hrsg. von *Roger Hudson* (London 1996); dt. Ausgabe: Meine sieben Kriege. Die ersten Reportagen von den Schlachtfeldern des 19. Jahrhunderts. Mit einer Einführung von *Matthias Fienbork* (Frankfurt a.M. 2000).

[30] Baptist Magazine 50 (1858) 323; vgl. auch: The Indian Rebellion in its moral and psychological Aspects, in: The Journal of Psychological Medicine and Mental Pathology 11 (1858) 40–59.

Krimkrieg und Indischer Aufstand setzten das Paradigma der geographisch entfernten Konflikte fort – ein gegenüber den kontinentaleuropäischen Kriegserfahrungen dieser Epoche kaum zu überschätzender Unterschied, denn diese Konstellation ließ im Falle Großbritanniens eine besondere Selbstthematisierung als christliche Empire-Nation und die Popularisierung der Armee im Dienst dieser Leitidee zu, während die unmittelbare Erfahrung eines Krieges im eigenen Land fehlte[31]. Das Empire und die zahlreichen *small wars*, nicht primär Kontinentaleuropa, bildeten den Erfahrungsraum für die britische Aneignung von Kriegserfahrungen[32]. Bestärkte die Empire-Perspektive das bereits in den 1830er und 1840er Jahren entwickelte Selbstbild eines christlichen Missions- und Zivilisationsauftrages, der den Krieg gegen die barbarischen *savages* in den Kolonien zur Pflicht im Namen höherer Ziele zu machen schien, so konfrontierte die Rezeption der kontinentaleuropäischen Kriege zwischen 1859/61 und 1870/71 die britische Öffentlichkeit mit dem Bild eines modernen Krieges zwischen *Nationen in Waffen*. Angesichts der ganz anderen historischen Kriegserfahrungen und der gegenüber Frankreich und Preußen-Deutschland auch völlig unterschiedlichen Militärtraditionen wurden die neuen Konflikte aufmerksam beobachtet. Das nationale Selbstverständnis als *warlike nation*, die eben keine *military nation* sei, spiegelte die Frage wider, wie sich Großbritannien gegenüber den Veränderungen des Kriegscharakters und seiner nationalen Begründungen in Europa verhalten sollte. Das antizipierte bereits ein Leitmotiv der Jahrzehnte vor 1914[33].

[31] Vgl. zum Kontext *Gwyn Harries-Jenkins*, The Army in Victorian Society (London 1977); *Alan Ramsay Skelley*, The Victorian Army at Home (London 1977) sowie *H. J. Hanham*, Religion and Nationality in the Mid-Victorian Army, in: *M. R. D. Foot* (Hrsg.), War and Society (London 1973) 159–81.

[32] Vgl. zum Begriff selbst *C. E. Callwell*, Small Wars. A tactical Textbook for Imperial Soldiers (London [2]1899); vgl. auch *Catherine Marsh*, Memorials of Captain Hedley Vicars, Ninety-Seventh Regiment (London 1856) XI; vgl. *Michael Paris*, Warrior Nation. Images of War in British popular Culture, 1850–2000 (London 2000) 34 sowie *William J. Baker*, Charles Kingsley on the Crimean War: A Study in Chauvinism, in: Southern Humanities Review 4 (1970) 247–56.

[33] Vgl. etwa *T. C. Horsfall*, National Service and the Welfare of the Community (London 1906); *W. Chr. Underwood*, A Plea for National Military Training in Britain (London [2][1907]); *H. O. Arnold-Foster*, Military Needs and Military Policy. With an Introduction by Field-Marshall *Earl Roberts* (London 1909); *William James*, The moral Equivalent of War, in: McClure's Magazine 35 (1910) 463–68; vgl. auch *C. E. Callwell*, Introduction, in: *Baron von Freytag-Loringhoven*, A Nation Trained in Arms Or a Militia? Lessons in War from the Past and the Present (New York and London 1918) v-xxii.

Die Vereinigten Staaten: Der *Civil War* 1861–65 als Krise und Katalysator der amerikanischen Nationsbildung

Im Vergleich zur Verdichtung von Kriegserfahrungen in Europa seit der Mitte der 1850er Jahre scheint die amerikanische Distanz zu diesen Konflikten zunächst überdeutlich. Die Sphäre von Krieg und Militär blieb für die nationale Selbstwahrnehmung eine mögliche Deutungsressource, aber trotz zweifellos vorhandener bellizistischer Interpretamente keinesfalls unumstritten, wie die fundamentalpazifistischen Positionen zahlloser Publizisten bewiesen, die in der Gründungsgeschichte der Vereinigten Staaten gerade die Abkehr von der Kriegsgeschichte des europäischen Ancien régime sehen wollten[34]. Der besondere Charakter der amerikanischen Entwicklung zeigte sich zu Beginn der 1860er Jahre, als die Bedrohung nicht von einem äußeren Konflikt, sondern von innerameri-kanischen Spannungen ausging. Hinter der Frage der Sklavenemanzipation verbargen sich tiefgehendere politische Diskrepanzen und wirtschaftliche Spannungen zwischen Nord- und Südstaaten, die im Kontext zunehmender Gewaltbereitschaft den politischen Handlungsspielraum immer mehr reduzierten und 1861 die latente Krise in den offenen Bürgerkrieg umschlagen ließen.

Der *Civil War* erwies sich als tiefgreifender Erfahrungsumbruch der amerikanischen Gesellschaft und zugleich als Krise und Katalysator der amerikanischen Nationsbildung. In keinem anderen Krieg zwischen 1854 und 1871 waren die Veränderungen des Krieges – Massenheere, technische Innovationen, taktische und strategische Neuerungen – und vor allem die Zuspitzung der eingesetzten Gewaltmittel bei gleichzeitiger tendenzieller Aufhebung der Grenze zwischen Kombattanten und Zivilbevölkerung so erkennbar wie hier. Gegenüber den kurzen militärischen Konflikten der europäischen Kriege radikalisierte die Dauer und Intensität des amerikanischen Bürgerkrieges auch die Legitimationsstrategien und nationalen Selbstdeutungsmuster. Für die Vereinigten Staaten war diese bellizistische Grunderfahrung besonders tiefgreifend, weil die früheren Konflikte – der Unabhängigkeitskrieg von 1776, der zweite Krieg gegen Großbritannien 1812 und der Krieg gegen Mexiko 1846 – begrenzte Konflikte geblieben waren, die allein in der republikanischen Idealisierung zu *people's wars* geworden waren, in ihren Formen jedoch sehr viel mehr in der alteuropäischen Tradition eingehegter Staaten-

[34] Vgl. *Reginald C. Stuart*, War and American Thought. From the Revolution to the Monroe Doctrine (Kent/O. 1982).

kriege standen. Der Bürgerkrieg erwies sich als *people's war* in dem Sinne, daß er eine Totalisierung der Gewalt und Gewaltlegitimation mit sich brachte, die es so bisher nicht gegeben hatte. Neben den über 600 000 Opfern stand die Erfahrung einer systematischen Einbeziehung der Zivilbevölkerung, wie der Vernichtungsfeldzug des Generals Sherman im Süden und die neue Formel der *unconditional surrender*, der bedingungslosen Kapitulation des unterlegenen Gegners, bewiesen. Insofern war der *Civil War* ein amerikanischer Nationsbildungskrieg nach innen, und zwar nicht nur in der Imagination, sondern auch in der traumatischen Wirklichkeit eines totalisierten *Volkskrieges*, der zumindest tendenziell Deutungsmuster des *totalen Krieges* im 20. Jahrhundert antizipierte[35].

In den Nationsdeutungen des Nordens kam es vor diesem Hintergrund weniger zur Neuerfindung von Interpretamenten, sondern vielmehr zur Steigerung und aggressiven Konnotierung bereits vorhandener religiöser und republikanischer Deutungsmuster. Bei Abraham Lincoln ging die ursprüngliche verfassungsrechtliche Argumentation, das Beharren auf der *perpetuity* der zwischen 1776 und 1787 begründeten Union, mit zunehmender Dauer und Intensität des Konflikts in eine religiöse Mission über, die den Krieg gegen die *rebellion* als Ausdruck göttlichen Willens und den Präsidenten als dessen Werkzeug erscheinen ließ. Mit der Ermordung Lincolns setzte die langfristig prägende Symbolgeschichte des Präsidenten als christlicher Märtyrer republikanischer Werte ein[36]. Die

[35] Vgl. *Mark E. Neely*, Was the Civil War a Total War?, in: Civil War History 37 (1991) 5–28; *Stig Förster*, Vom Volkskrieg zum totalen Krieg? Der Amerikanische Bürgerkrieg 1861–1865, der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 und die Anfänge moderner Kriegsführung, in: *Walther L. Bernecker*, *Volker Dotterweich* (Hrsg.), Deutschland in den internationalen Beziehungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Festschrift für Josef Becker zum 65. Geburtstag (München 1996) 71–92; *Stig Förster*, *Jörg Nagler* (Hrsg.), On the Road to Total War: The American Civil War and the German Wars of Unification, 1861–1871 (Cambridge 1997); *Manfred F. Boemeke*, *Roger Chickering*, *Stig Förster* (Hrsg.), Anticipating Total War. The German and American Experiences, 1871–1914 (Cambridge 1999).

[36] Vgl. *Erich Angermann*, Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika (München 1984); *Gabor Boritt* (Hrsg.), The Lincoln Enigma: The changing Faces of an American Icon (Oxford 2001); vgl. als zeitgenössische Quellen etwa *Edwin A. Bulkley*, The Uncrowned Nation. A Discourse commemorative of the Death of Abraham Lincoln, sixteenth President of the United States, preached in the First Presbyterian Church of Plattsburgh, New York, 19. April 1865 (Plattsburgh 1865) 15; *Joseph P. Thompson*, Abraham Lincoln; His Life and Its Lessons. A Sermon, Preached on Sabbath, 30. April 1865, Loyal Publication Society Nr. 85 (New York 1865), in: *Frank Freidel* (Hrsg.), Union Pamphlets of the Civil War 1861–1865, 2 Bde. (Cambridge/Ma. 1967) hier: Bd. 2, 1149–80 sowie: The Martyr's Monument. Being the Patriotism and Po-

Sezession der Südstaaten stand in dieser Sicht nicht nur für eine staatsrechtliche Lösung aus der Union, sondern als sündhaftes Vergehen gegen die von Gott prädestinierte Nation und das in ihr symbolisierte Modell demokratischer Selbstbestimmung und republikanischer Freiheit. Zugleich thematisierte Lincoln einen Nationsentwurf, der sich nicht allein auf das voluntaristische Prinzip und die konstitutionelle Nationsbildung zwischen 1776 und 1787 reduzieren ließ, sondern die Nation als historische Erfahrungs-, Schicksals- und Opfergemeinschaft konnotierte und dabei auf die besondere Rolle von gemeinsam erlebten Kriegen verwies. Nirgendwo wurde diese sinnstiftende Aneignung des Bürgerkrieges so faßbar wie in Lincolns Rede anläßlich der Weihe des Soldatenfriedhofs von Gettysburg im November 1863.

Der Augenblick, in dem man die Weihe des Schlachtfeldes vollzog, bedeutete die Verpflichtung der Nation für die Zukunft, eben die Verlängerung der durch den Krieg auf eine höhere Ebene gelangten Erfahrungsgemeinschaft. Ihre Neugeburt stand im Zeichen der Kontinuität der in allen vergangenen Kriegen der Vereinigten Staaten erkämpften und im *Civil War* behaupteten Werte der Union. Lincoln kehrte die Perspektive der Weihe gleichsam um: Sie galt nicht den Toten, sondern die gefallenen und begrabenen Soldaten weihten die Lebenden für die Zukunft der Nation, verpflichteten sie auf die Werte, für die sie ihr Leben geopfert hatten, und stellten so jenes imaginierte Band zwischen dem Kriegsereignis einerseits und seiner jederzeit aktualisierbaren Aneignung in Deutung und Erinnerung andererseits her, das den eigentlichen Kern der bellizistischen Nation als erinnerter Schicksalsgemeinschaft ausmachte und das nicht in einem voluntaristischen Nationskonzept aufging. Der religiöse Interpretationsrahmen machte aus dem gemeinsamen Opfer von Nord und Süd eine Basis für die Zukunft der Nation als republikanisches Modell für die ganze Welt: „It is for us the living, rather, to be dedicated here to the unfinished work which they who fought here have thus far so nobly advanced. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us – that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion – that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain – that this nation, under God, shall have a new birth of freedom."[37]

litical Wisdom of Abraham Lincoln, as exhibited in his Speeches, Messages, Orders, and Proclamations (New York 1865).

[37] *Abraham Lincoln*, Address at Gettysburg, Pennsylvania, delivered at the Dedication of the Cemetery at Gettysburg, 19. November 1863, in: *ders.*, Speeches and Writings

In der Öffentlichkeit der Nordstaaten dominierte zu Beginn des Krieges die religiöse Deutung des Konflikts. Die Tatsache eines besonders schmerzvollen Bürgerkrieges integrierte man in ein Schema aus nationaler Sünde, Buße und Erlösung. Materialismus, Korruption und bloß oberflächliche Gottesfurcht schienen Amerika vom göttlich vorbestimmten Weg abgebracht zu haben. Im Sündenfall der Sklaverei ließ sich dieses Motiv suggestiv bündeln, und der Bürgerkrieg entsprach der Gottesstrafe mit Opfer und Erlösungshoffnung[38]. Die Katharsis der Nation war dabei deutlich weniger als in europäischen Deutungen von allgemein zivilisatorischen Projektionen oder sozialpsychologischen Erwägungen bestimmt, sondern blieb im Rahmen des Selbstbewußtseins als göttlich prädestinierte Republik mit ihrer universellen Mission. Durch die Universalisierung des *Civil War* zu einem Krieg für das Prinzip der Freiheit der ganzen Menschheit ließ sich das Paradigma der amerikanischen Mission, das bereits in allen früheren Kriegen der Vereinigten Staaten seit 1776 eine eminent wichtige Rolle gespielt hatte, im Bürgerkrieg fortschreiben[39]. In dieser Sicht erschien die *rebellion* als Vergehen gegen die göttliche Mission der Vereinigten Staaten und als Test für die Fähigkeit einer demokratischen Republik, auch mit der äußersten Herausforderung eines Bürgerkrieges fertig zu werden, ohne in das europäische Schema von Militärdespotie oder sozialer Anarchie abzugleiten.

Stärker als jeder frühere Krieg zwang der *Civil War* zum Beweis nationaler Loyalität, radikalisierte die Kriterien ihrer Bestimmung und provozierte von unterschiedlichsten Gruppen entsprechende Treuebekundungen. Konturierten die religiösen Deutungsmuster, das Bewußtsein der göttlichen Prädestination, des göttlichen Auftrags zur kontinentalen Besiedlung und der republikanischen Freiheitsmission, ein Selbstbild, das gegen den konkurrierenden Nationsentwurf des Südens eingesetzt wurde, zeigte sich an den zeitgenössischen Loyalitätsdiskursen das Nebeneinander von Inklusion und Exklusion. Schwarze blieben allen zeitgenössischen Bekundungen zum Trotz von dieser Nationsvorstellung ausgeschlossen; aus der militärischen Rekrutierung ergab sich keines-

1859–1865: Speeches, Letters, and Miscellaneous Writings, Presidential Messages and Proclamations (New York 1989) 536.

[38] Vgl. etwa Brief Emory Uptons an seine Schwester, 20. Januar 1860, in: *P. S. Michie*, Life and Letters of Emory Upton (New York 1885) 18f.; vgl. mit weiteren Beispielen dieses Motivs auch *George Fredrickson*, The Inner Civil War. Northern Intellectuals and the Crisis of the Union (New York 1965) passim.

[39] Vgl. *Alfred Stillé*, War as an Instrument of Civilization. An Address before the Society of the Alumni of the University of Pennsylvania, Philadelphia, November 27, 1861 (Philadelphia 1861).

falls ein Zugeständnis rechtlicher Gleichheit oder politischer Teilhabe[40]. Die zahlreichen Loyalitätsbekundungen von Katholiken und Immigranten reflektierten einen nationalen Rechtfertigungsdruck, der sich mit zunehmender Dauer des Krieges immer mehr steigerte[41]. Schließlich veränderte sich die Wahrnehmung des Militärs, dem man bellizistischen Erziehungsidealen zum Trotz bis zu Beginn der 1860er Jahre in großen Teilen der Gesellschaft mit Mißtrauen begegnet war, durch den Krieg grundlegend. Es wurde in der öffentlichen Propaganda zum Kern der republikanischen Nation, seine Soldaten zu Gottesstreitern in einem Kampf um die sozialmoralischen Wertressourcen Amerikas[42]. So weit solche Stilisierungen vom blutigen Kriegsalltag der Soldaten entfernt waren, so deutlich unterstrichen sie einen qualitativen Wandel bellizistischer Deutungsmuster in den Vereinigten Staaten. Der Bürgerkrieg als *people's war* bedingte aber nicht allein die imaginierte Repräsentation der von Gott prädestinierten Nation in Waffen, er rechtfertigte auch die Gewaltanwendung gegen die Zivilbevölkerung des Südens[43].

Konnte der Norden auf vorhandene Nationsbestimmungen zurückgreifen und diese zunächst konstitutionell-defensiven Selbstbilder dann in religiös-aggressive Interpretamente verwandeln, mußte der Süden ein eigenes nationales Selbstbild, das über das tradierte Sonderbewußtsein hinausging, erst entwickeln. Dazu diente nicht allein die historische Analogisierung durch den Vergleich der Situationen von 1861 und 1776, sondern vor allem der Krieg selbst, denn er schuf eine neuartige Opfer- und Erfahrungsgemeinschaft mit Selbstbildern, die in dieser Kohäsion

[40] Vgl. [*W. L. Garrison*] The Loyalty and Devotion of Colored Americans in the Revolution and War of 1812. Published in Boston/Ma., 1861, published in New York City, 1918 (New York 1918); vgl. zum Kontext *George Fredrickson*, The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817–1914 (New York 1971) sowie *David W. Blight*, Race and Reunion. The Civil War in American Memory (Cambridge/Ma. 2001).

[41] Vgl. The Doctrine of Loyalty, in: The New Englander 22 (1863) 560–81; vgl. *Harold Melvin Hyman*, Era of the Oath. Northern Loyalty Tests during the Civil War and Reconstruction (Philadelphia 1954) sowie *Michael Hochgeschwender*, Totaler Krieg und nationale Integration: Der US-amerikanische Katholizismus im Umfeld des amerikanischen Bürgerkrieges, in: *Beyrau* (Hrsg.), Krieg (wie Anm. 5) 140–64.

[42] Vgl. etwa *William L. Gaylord*, The Soldier God's Minister. A Discourse delivered in the Congregational Church, Fitzwilliam, N. H., Sabbath Afternoon, October 5, 1862, on the Occasion of the Departure of a Company of Volunteers for the Seat of War (Fitchburg 1862).

[43] Vgl. *Charles Eliot Norton*, The Soldier and the Good Cause. American Unitarian Association, Army Series Nr. 2 (Boston 1861).

so vorher nicht existiert hatten[44]. Von Anfang an rekurrierte der Süden darauf, die heroischen Qualitäten Amerikas im Gegensatz zur städtischen, materialistischen Kultur des Nordens und seiner moralischen Degeneration zu verkörpern. Im Augenblick der sich abzeichnenden militärischen Niederlage kam es dann zu einer signifikanten Umwertung: Die *lost cause* stand nun für die moralische Überlegenheit der Südstaaten und diente der Aneignung der Katastrophe[45]. Die emotionale Sinnstiftung aus der Niederlage heraus bedurfte aber der religiös imprägnierten Überhöhung, und ihr entsprachen die sakralen Motive von Opfer und Erlösung. Der moralische Sieg über den Norden im Opfer des Südens war in dieser Perspektive nichts anderes als ein Martyrium, an das sich die Hoffnung auf eine Wiederauferstehung der Nation auf höherer Ebene knüpfte. Als einer der führenden Publizisten des Südens konstatierte Edward Pollard: „It is impossible that a nation should have suffered as the South has in this struggle; should have adorned itself with such sacrifices ... Not so does nature recompense the martyrdom of individuals or of nations: it pronounces the triumph of resurrection."[46] So kann der Süden zwischen 1861 und 1865 als Beispiel für die Entstehung eines nationalen Selbstbildes aus Krieg und Niederlage gelten, für das es vor dem Krieg zwar Anknüpfungspunkte gegeben hatte, das sich aber erst durch den radikal veränderten Erfahrungsraum zu einem besonderen Nationsentwurf entwickelte. Die Genese eines distinkten Nationsbildes aus der Erfahrung der Niederlage erinnert an die Situation Frankreichs nach 1870/71 und die republikanische Aneignung der Katastrophe durch die Analogisierung von 1871 und 1792.

[44] Vgl. *Drew Gilpin Faust*, The Creation of Confederate Nationalism. Ideology and Identity in the Civil War South (Baton Rouge 1988); *Emory M. Thomas*, The Confederate Nation, 1861–1865 (New York 1979) 67 ff., 98 ff.; *Harry P. Owens*, *James J. Cooke* (Hrsg.), The Old South in the Crucible of War (Jackson 1983); *Paul D. Escott*, The Failure of Confederate Nationalism: The Old South's Class System in the Crucible of War, in: ebd. 15–28 sowie *Lawrence N. Powell*, *Michael S. Wayne*, Self-Interest and the Decline of Confederate Nationalism, in: ebd. 29–45.

[45] Vgl. *Wolfgang Schivelbusch*, Die Kultur der Niederlage. Der Amerikanische Süden 1865, Frankreich 1871, Deutschland 1918 (Berlin 2001) 51–122.

[46] *Edward A. Pollard*, The two Nations: A Key to the History of the American War (Richmond 1864) 16.

Zusammenfassung und Ausblick: Die Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt

In seinem epochemachenden Werk über das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. bemerkte Fernand Braudel: „Der Krieg ist nicht schlicht das Gegenteil von Kultur. Als Historiker reden wir ständig vom Krieg, ohne sein wahres Wesen zu kennen oder kennenlernen zu wollen. Wir wissen vom Krieg nicht mehr als der Physiker über den verborgenen Aufbau der Materie."[47] Der Historiker spreche vom Krieg, weil er ständig grausam in das Leben der Menschen eingreife. Eine Geschichte der Kriegsursachen müsse aber über die Einzelheiten hinweg die langfristigen Rhythmen und Gesetzmäßigkeiten erfassen. Dieser Frage sollte hier am Beispiel einer für die europäische und nordamerikanische Geschichte grundlegenden Periode der neueren Geschichte nachgegangen werden. Dabei offenbart der Vergleich strukturelle Ähnlichkeiten und inhaltliche Differenzen:

1. Der Vergleich der unterschiedlichen Kriegsdeutungen zeigt für alle Gesellschaften in der Phase zwischen 1854 und 1871 einen dynamisch verdichteten Zusammenhang zwischen Kriegserfahrungen und Nationskonzepten, sei es in den kontinentaleuropäischen *Nationalkriegen* oder im amerikanischen *Civil War*. Gemeinsam war allen Erfahrungsdeutungen vor allem die religiös-konfessionelle Grundierung der Nation im Krieg. Hier bildete der Krieg einen Erfahrungsraum und eine Projektionsfläche für die Manifestation göttlichen Willens und die Vergegenwärtigung von Providenz und Prädestination, von Opfer, Buße und Erlösung. Dieser Aspekt, der sich in der Autosakralisierung der Nation in Kriegen umsetzte, ist in seiner sinnstiftenden Funktion kaum zu überschätzen, denn die religiöse Symbolsprache bot ein schier unerschöpfliches Reservoir an Interpretamenten, Motiven und Topoi an, um die Erfahrungsdeutung suggestiv zu vermitteln. Diese Funktion wurde ganz besonders dort deutlich, wo sich, wie in Frankreich, die Sakralisierung der Nation im Krieg von den christlichen Inhalten abtrennte und sich die religiöse Formensprache auf den Erlösungsrahmen der Nation übertrug. Tendenziell ähnlich zeigte sich auch die Imprägnierung kollektiver Gedächtnisse: Auf der Ebene der Geschichts- und Erinnerungspolitik „entstanden" aus der sinnhaften Aneignung des Krieges besondere Erfah-

[47] *Fernand Braudel*, Die Formen des Krieges, in: *ders.*, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde. (Frankfurt a.M. ^{2}2001) vgl. hier: Bd. 2, 653–729, Zitat: 653.

rungs-, Schicksals- und Opfergemeinschaften. Diese kollektive Selbstthematisierung transzendierte auch die Unterscheidung von Siegern und Verlierern. Gerade aus der Aneignung von Niederlagen, Umbrüchen und Verlustgeschichten konnten, wie die Beispiele der amerikanischen Südstaaten nach 1865 und Frankreichs nach 1871 – nicht aber das deutsche Epochendatum 1866 – bewiesen, suggestive und sinnzuweisende Nationsentwürfe entstehen.

2. In struktureller Hinsicht schuf der Krieg einen Raum, der Erfahrungen und Erwartungen hervorbrachte, zugleich aber auch für die Verdichtung von kommunikativen Kontakten und medial vermittelten Vorstellungen, Bildern und Interpretamenten stand. Auf dieser Ebene, die zumeist im kognitiven Abstand zum unmittelbaren Kriegsereignis stand, markierte der Krieg einen Erfahrungsumbruch, der zur Überprüfung und Neuausrichtung des überkommenen Deutungswissens zwang. Als Kommunikationsereignis regte er zur diskursiven Bündelung von Selbstdeutungen an. Als Artikulationsrahmen schuf er Bezugspunkte, Projektionsflächen und transgenerationelle Erinnerungsspeicher für national bestimmte Sinnzuweisungen. Gewalt erwies sich als konstitutiv für das Politische und zumal für die Bestimmung des politischen Raumes der Nation. Der Krieg markierte gerade nicht das Ende politischer Kommunikation über die Nation, sondern stellte sich als Intensivierung und Neuausrichtung von Sinnbildungsprozessen dar.

3. In seiner am 29. Mai 1949 in Washington gehaltenen Rede „Deutschland und die Deutschen" entwarf Thomas Mann im Angesicht des Zweiten Weltkrieges eine negative Kontinuitätslinie des deutschen Nationalstaates: „Durch Kriege entstanden, konnte das unheilige Deutsche Reich preußischer Nation immer nur ein Kriegsreich sein. Als solches hat es, ein Pfahl im Fleische der Welt, gelebt, und als solches geht es zugrunde."[48] Manns retrospektive Teleologie war der tiefen inneren Erschütterung über den nationalsozialistischen Unrechtsstaat geschuldet. Aber gab es wirklich diesen einseitigen bellizistischen Sonderweg der deutschen Geschichte? Im besten Falle wird der Vergleich gegen solche Vereinseitigung immunisieren, sie zumindest hinterfragen und ihr eine Differenzbestimmung entgegensetzen, ohne die distinkten Hypotheken der deutschen Geschichte zu negieren. Alle hier vorgestellten Gesellschaften wurden in ihren Nationskonzepten von Kriegserfahrungen geprägt, aber in ungleichzeitigen Phasen, auf verschiedene Weise und mit je eigenen Konsequenzen. Offenbarten die Kriege Frankreichs zwischen

[48] Zitiert nach: *Langewiesche*, Staatsbildung (wie Anm. 26) 51.

1854 und 1871 die Fragilität der neobonapartistischen Traditionspolitik und Legitimitätsstrategie, so traten im Augenblick der Niederlage 1870 die ideologisch polarisierten Nationsbegriffe und damit die historischen Zeitschichten seit 1789/92 zu Tage. Nirgendwo zeigte sich der Zusammenhang von Krieg und Revolution so klar wie in den französischen Konstellationen von 1792/93 und 1870/71. Dem Wunsch nach homogenisierender und integrierender Sinnstiftung durch den Krieg stand der ideologische Antagonismus der innergesellschaftlichen Kriegsdeutungen gegenüber: Rekurrierte die republikanische Aneignung der Niederlage von 1870/71 auf die Befreiung vom Despotismus, markierten Krieg, Niederlage und Pariser Kommune aus der Perspektive der bürgerlichen Konservativen und Legitimisten die Fortsetzung einer Verlustgeschichte, die mit der Revolution von 1789 und ihren Kriegen begonnen hatte und bis in die eigene Gegenwart andauerte.

In Deutschland wurde der bellizistische Diskurs seit den 1840er Jahren und zumal nach 1848 immer mehr zu einer Folie für die Projektion nationalpolitischer Erwartungen. Die Signalwirkung des italienischen *Nationalkrieges* von 1859 stand in diesem Kontext und offenbarte die durch die Wahrnehmung des außerdeutschen Krieges katalysierten unterschiedlichen Nationskonzepte. Mit der Revolution des preußischen Staates 1866 änderte sich dies. Der in seinen Formen kurze Regierungskrieg von 1866 mutierte in der Sicht vieler bürgerlich-liberaler Vertreter der Nationalbewegung zu einem echten deutschen *Nationalkrieg*, der das Bündnis mit dem preußischen Staat nahelegte. Aber 1866 erwies auch, daß die Beziehung zwischen Krieg und Nation immer auch eine Verlustgeschichte darstellte, zu der man im deutschen Falle nur dann vordringt, wenn man die Verengung der kleindeutschen Historiographie hinter sich läßt. Die Kriegsaneignung von Katholiken, Süddeutschen und Demokraten ging jedenfalls nicht in der Idealisierung der bellizistischen deutschen Nation auf. So sehr der zur kleindeutschen Nationalstaatsbildung führende Konflikt von 1870/71 in der Tradition erfolgreicher Nationalkriege zu stehen schien, so deutlich zeigten sich auch hier die unterschiedlichen Erwartungen, die Zeitgenossen mit dem Krieg verbanden. Langfristig steigerte der bellizistische Nationalismus, in Deutschland vielfältig vernetzt mit der bürgerlichen Nationalbewegung und imprägniert durch die doppelte Erfahrung antifranzösischer Kriege vor 1815 und 1870/71, Erwartungshaltungen, die sich auf Nation und Nationalstaat beriefen, die aber dann nach 1914 durch den Verlauf und Ausgang des Ersten Weltkrieges nicht mehr erfüllt werden konnten. Das bereitete – im Unterschied zu den anderen hier vorgestellten Fällen – den

Boden für eine fundamentale politisch-ideologische Polarisierung und sozialpsychologische Traumatisierung der deutschen Gesellschaft nach 1918. Nirgendwo sonst stellte die Phase nach 1918 eine solche Verlängerung des Krieges, eine Fortsetzung des Krieges mit politischen Mitteln dar wie in den Krisenjahren der Weimarer Republik.

Im Gegensatz zu diesen kontinentaleuropäischen Erfahrungen blieb in Großbritannien die Erfahrung eines Nationalkrieges im 19. Jahrhundert aus. Seine prägende Erfahrungszeit lag spezifisch früher. Hier hatte die frühneuzeitliche Krisenperiode des 17. Jahrhunderts eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die langfristige Bestimmung des Verhältnisses von Krieg und Nation. Die auf das Schreckbild eines kontinentaleuropäischen und katholischen Absolutismus rekurrierende Aversion gegen *standing armies* ließ das Militär anders als in den kontinentaleuropäischen Staaten nicht zum Instrument einer monarchischen Herrschaftsverdichtung und Machtzentralisierung werden. Mit der Ablehnung der *standing armies* verbanden sich die Selbstidealisierungen als konstitutionell-freiheitliche Nation und maritime Handels- und Kolonialmacht. Nach 1815 bestimmten dann die Erfahrungsräume des Empire, die kolonialen *small wars* und die religiös-zivilisatorische Imprägnierung von Militär und Kriegen den bellizistischen Diskurs in Großbritannien. Das traditionelle konfessionelle Sonderbewußtsein als *protestant nation* in den Kriegen gegen Frankreich, das als katholische Vormacht und despotisches Regime erschien, rückte gegenüber der evangelikalen Codierung des *Soldier of Christ* in den Hintergrund. Entscheidend blieb im Gegensatz zu den Nationalkriegen Kontinentaleuropas die letztlich seit den Bürgerkriegen des 17. Jahrhunderts stabile Konstellation räumlich entfernter Kriege. Daher fehlte im Gegensatz zu Deutschland und Frankreich der Erfahrungszwang, eine *Nation in Waffen* zu bilden.

Noch deutlicher werden die Unterschiede im Blick auf die Vereinigten Staaten. Zum Selbstbild der jungen Republik gehörte seit 1776 vor allem die Abgrenzung gegenüber europäischen Kriegsbegründungen und stehenden Heeren. Die amerikanische Sicht des Militärs blieb im Gegensatz zur frühen Patriotisierung und nationalen Konnotierung vor allem in Frankreich und dann auch in Deutschland bis 1815 von einem ausgesprochenen Mißtrauen geprägt. Das setzte bellizistischen Selbstdeutungen nach kontinentaleuropäischen Mustern eine enge Wirkungsgrenze. Idealtypisch an den Prämissen des klassischen Republikanismus orientiert, konnte die Republik keine Angriffs-, sondern nur gerechte Verteidigungskriege führen. Erst der *Civil War* stellte dieses Selbstdeutungsmuster grundlegend in Frage, verfestigte aber zugleich das Paradigma

der religiösen Prädestination der Republik und die Vorstellung von der universellen Sendung der amerikanischen Nation. Stärker als in den kontinentaleuropäischen Umbruchsgeschichten von Krieg und Nation haben sich diese Deutungsreservoire in vieler Hinsicht bis in die Gegenwart der Vereinigten Staaten erhalten. Sie wurden langfristig nach dem Ersten und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg von einem amerikanischen auf einen globalen Bezugsraum übertragen.

4. Die Kriege von 1914 bis 1945 bedeuteten in ihren ideologischen Projektionen die höchste Steigerung der Idee nationaler Integration und zugleich langfristig das Ende klassischer Nationalstaaten europäischer Prägung. Ernst Jünger hat diesen historischen Moment des Übergangs in seinem Tagebucheintrag vom 10. November 1942 festgehalten. Anläßlich der Landung der Amerikaner in Nordafrika schrieb er: „Die Art der Anteilnahme, die ich in mir der zeitgenössischen Geschichte gegenüber beobachte, ist die eines Menschen, der sich weniger in einen Weltkrieg als in einen Weltbürgerkrieg verwickelt weiß. [Ich] bin deshalb in ganz andere Konflikte als in jene der kämpfenden Nationalstaaten verknüpft. Diese müssen nebenbei absolviert werden."[49] Mit dem universalisierten *bellum civile* endete zugleich das europäische Jahrhundert der *Nationalkriege*. Erst die doppelte Erfahrung von zwei Zerfallskriegen mit beispiellosen Opferzahlen hat das klassische Deutungsmuster von Nation und Nationalstaat und das ihnen zugeordnete bellizistische Legitimationspotential in Europa tiefgreifend erschüttert und delegitimiert. Es war auch die Katastrophengeschichte des Bellizismus und seiner ideologischen Begründungszusammenhänge, die nach drei Phasen verdichteter Kriegserfahrungen zwischen 1756 und 1792/1815, zwischen 1854 und 1871 und zwischen 1914 und 1945 die europäischen Gesellschaften für neue Formen transnationaler Integration geöffnet haben. Wenigstens jenes Europa, aus dessen kontinentaler Mitte der Zusammenhang von Krieg und Nation im 18. Jahrhundert im wesentlichen entstanden war, ist heute ein Friedensraum.

[49] *Ernst Jünger*, Tagebucheintrag, 10. November 1942, in: *ders.*, Kaukasische Aufzeichnungen, in: *ders.*, Werke, Bd. 2: Tagebücher II (Stuttgart 1949) 433; vgl. auch *Dan Diner*, Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung (Frankfurt a.M. 2000) 21ff.

Aufgaben, Stipendiaten, Schriften

Aufgaben des Historischen Kollegs

Das Historische Kolleg, im Oktober 1980 in München eröffnet, wurde mit dem Auftrag errichtet, eine Stätte historischer Forschung für namhafte, hervorragend qualifizierte Wissenschaftler des In- und Auslands zu sein. Es hat sich zu einem „Institute for Advanced Study" eigener Prägung entwickelt, das Gelehrten aus allen Bereichen der historisch orientierten Wissenschaften offensteht. Durch die Berufung ins Kolleg, die dessen Kuratorium ausspricht, wird Stipendiaten die Chance gegeben, sich während eines Kollegjahres ganz auf ein selbstgewähltes Forschungsvorhaben zu konzentrieren, um es vollenden zu können. Seit 1988 hat das Historische Kolleg seinen Sitz in der – für den neuen Verwendungszweck wiederhergestellten – Kaulbach-Villa, deren Großzügigkeit die mit den Kollegstipendien verbundene Residenzpflicht zu einem Privileg für die Berufenen werden ließ.

An die Stelle der früheren, rein privaten Förderung des Historischen Kollegs ist seit dem Kollegjahr 2000/2001 – als „public private partnership" – eine gemeinsame Finanzierung aus öffentlichen und privaten Mitteln getreten: Der Freistaat Bayern sorgt für die Grundausstattung des Kollegs, private Zuwendungsgeber stellen für die Berufung von Gelehrten Stipendien zur Verfügung. Zunächst haben die Dotierung der Forschungsstipendien der DaimlerChrysler-Fonds, die Fritz Thyssen Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft übernommen, die Dotierung des Förderstipendiums ein dem Stifterverband verbundenes Unternehmen. Träger des Historischen Kollegs ist seither die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs". Bis Ende des 20. Kollegjahres haben der Stiftungsfonds Deutsche Bank und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft das Historische Kolleg finanziert; von ihnen ist auch der Impuls zur Gründung der neuen Einrichtung ausgegangen.

Den an das Historische Kolleg Berufenen wird die Möglichkeit geboten, frei von Lehr- und sonstigen Verpflichtungen in ungestörter Umgebung eine größere wissenschaftliche Arbeit („opus magnum") abzuschließen. Es werden jährlich bis zu drei Forschungsstipendien vergeben, deren Verleihung zugleich eine Würdigung der bisherigen Leistungen der Berufenen darstellen soll. Im Vordergrund der Förderidee steht nicht die Unterstützung bestimmter Forschungsthemen, sondern die von Forscherpersönlichkeiten, die ein Buchprojekt vollenden wollen. Die ins

Kolleg berufenen Wissenschaftler haben Residenzpflicht in der Kaulbach-Villa. Mit deren Bezug 1988 wurde zusätzlich ein Stipendium für besonders qualifizierte Nachwuchswissenschaftler eingerichtet, die das 35. Lebensjahr noch nicht wesentlich überschritten haben. Dieses Förderstipendium soll vornehmlich dem Abschluß von Habilitationsschriften dienen.

In Ergänzung der ursprünglichen Förderkonzeption hat der Stiftungsfonds Deutsche Bank im Jahre 1982 einen deutschen Historikerpreis ausgesetzt, der als „Preis des Historischen Kollegs" vergeben wird. Mit diesem Preis wird das wissenschaftliche Gesamtschaffen eines Historikers im Sinne der Zielsetzungen des Historischen Kollegs gewürdigt, wobei die Grundlage für die Auszeichnung ein herausragendes Werk bilden soll, das wissenschaftliches Neuland erschließt, über die Fachgrenzen hinaus wirkt und in seiner sprachlichen Gestaltung vorbildhaft ist. Der jetzt mit 30000 Euro dotierte Preis wird alle drei Jahre vergeben; verliehen wird er vom Bundespräsidenten als dem Schirmherrn des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft. Die Dotierung des Preises hat sich inzwischen der „Freundeskreis des Historischen Kollegs e.V." zu seiner vornehmsten Aufgabe gemacht und einen besonderen Stiftungsfonds „Preis des Historischen Kollegs" mit einem Grundstock für die Bildung eines entsprechenden Vermögensbestandes ausgestattet. Persönliche und institutionelle Förderer sind eingeladen, diesen Grundstock zu ergänzen oder Zuwendungen für einzelne Vorhaben bereitzustellen. 2004 hat in diesem Sinne die DaimlerChrysler AG erstmals die Finanzierung des Preises übernommen.

Das Historische Kolleg läßt es sich auch sonst angelegen sein, über fachliche Grenzen hinaus zu wirken. Jeder Stipendiat ist verpflichtet, Ziele und Ergebnisse seiner Arbeit in einem Vortrag der Öffentlichkeit vorzustellen; jeder Forschungsstipendiat hat im Bereich seines Forschungsvorhabens ein internationales Kolloquium abzuhalten. Die Vorlesungen zur Eröffnung der Kollegjahre und die Veranstaltungen zur Verleihung des Historikerpreises wenden sich in besonderer Weise an die geschichtlich interessierte Öffentlichkeit. Mit den „Schriften des Historischen Kollegs" kommen die wissenschaftlichen Erträge zur Publikation, die aus Kolloquien und Vortragsveranstaltungen des Kollegs hervorgehen. Die geförderten „opera magna" der Stipendiaten dagegen werden unabhängig und getrennt von den „Schriften des Historischen Kollegs" veröffentlicht.

Mitglieder des Kuratoriums und der Auswahlkommission, Gäste des Kuratoriums

Dem Kuratorium des Historischen Kollegs gehören derzeit an:

Vorsitzender:
Professor Dr. LOTHAR GALL

Stellvertretender Vorsitzender:
Professor Dr. DIETMAR WILLOWEIT

Persönliche Mitglieder:

Professor Dr. ETIENNE FRANÇOIS, Professor für Neuere Geschichte an der Technischen Universität Berlin, Professor für Geschichte an der Universität Paris I

Professor Dr. JOHANNES FRIED, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.

Professor Dr. KLAUS HILDEBRAND, Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Professor Dr. MANFRED HILDERMEIER, Professor für Osteuropäische Geschichte an der Georg-August-Universität Göttingen

Professor Dr. CLAUDIA MÄRTL, Professorin für Mittelalterliche Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Professor Dr. JOCHEN MARTIN, Professor für Alte Geschichte und Historische Anthropologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.

Mitglieder kraft Amtes:

Professor Dr. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, Vizepräsidentin der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Professor Dr. HEINRICH NÖTH, Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Professor Dr. LOTHAR GALL, Präsident der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Professor Dr. DIETMAR WILLOWEIT, Sekretär der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Ministerialdirektor Ulrich Wilhelm, Amtschef des Bayerischen Staatsministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst

Der Auswahlkommission für den „Preis des Historischen Kollegs" gehören derzeit ferner an (Stand 2004):

Professor Dr. Wolfgang Frühwald, Professor für Neuere Deutsche Literaturgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Professor Dr. Rudolf Schieffer, Präsident der Monumenta Germaniae Historica, Professor für Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Dr. Volker Ullrich, Die Zeit, Hamburg

Ständige Gäste des Kuratoriums als Vertreter der privaten Zuwendungsgeber:

Dr. Alois Buch, Fidentia – Gesellschaft für Stiftungs- und Spendenberatung, Düsseldorf

Ministerialrat Hans-Joachim Fösch, Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst

Jürgen Chr. Regge, Vorstand der Fritz Thyssen Stiftung, Köln

Dr. Heinz-Rudi Spiegel, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Essen

Elisabeth Viebig, DaimlerChrysler AG, Stuttgart

Merkblatt für Bewerbungen um Stipendien*

Das Historische Kolleg, 1980 in München errichtet, hat sich zu einem „Institute for Advanced Study" eigener Prägung entwickelt. Mit dem Auftrag gegründet, eine Stätte historischer Forschung für namhafte, hervorragend qualifizierte Wissenschaftler des In- und Auslands zu sein, bietet es Stipendiaten für die Dauer eines Jahres besondere Arbeitsvoraussetzungen, um den Abschluß von Forschungsvorhaben zu ermöglichen. Seit 1988 hat das Historische Kolleg seinen Sitz in der Kaulbach-Villa, deren Großzügigkeit die mit den Kollegstipendien verbundene Residenzpflicht zu einem Privileg für die Berufenen werden ließ.

An die Stelle der früheren, rein privaten Förderung des Historischen Kollegs ist seit dem Kollegjahr 2000/2001 – als „public private partnership" – eine gemeinsame Finanzierung aus öffentlichen und privaten Mitteln getreten: Der Freistaat Bayern sorgt für die Grundausstattung des Kollegs, private Zuwendungsgeber stellen für die Berufung von Gelehrten Stipendien zur Verfügung. Gegenwärtig finanzieren die Forschungsstipendien der DaimlerChrysler-Fonds, die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, das Förderstipendium ein dem Stifterverband verbundenes Unternehmen. Träger des Historischen Kollegs ist seither die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs".

1. Zielsetzung

Das Historische Kolleg will ausgewiesenen und wegen ihrer herausragenden Leistungen in Forschung und Lehre besonders angesehenen Gelehrten aus dem gesamten Bereich der Geschichtswissenschaften die Möglichkeit geben, in Ruhe eine größere, schon möglichst weit fortgeschrittene Arbeit („opus magnum") abzuschließen. Sie sollen von Lehr- und sonstigen Verpflichtungen freigestellt werden, um sich ganz auf ihr wissenschaftliches Vorhaben konzentrieren zu können. Zu diesem Zweck können jährlich drei Forschungsstipendien vergeben werden, deren Verleihung zugleich eine Würdigung der bisherigen Leistungen der ins Kolleg berufenen Wissenschaftler darstellen soll.

* Neufassung 2005.

Die Stipendiaten sollen mit Unterstützung des Kollegs individuell Forschung betreiben können und den wissenschaftlichen Dialog untereinander pflegen. Im Vordergrund steht die Förderung einer Forscherpersönlichkeit, die ein Buchprojekt vollenden möchte.

Das Historische Kolleg will mit diesen Stipendien auch die Förderung des Nachwuchses mittelbar dadurch verbessern, daß junge Wissenschaftler die Kollegiaten für die Dauer des Forschungsstipendiums vertreten und sich so zusätzlich qualifizieren können.

An Nachwuchswissenschaftler, die – im Sinne der Zielsetzungen des Historischen Kollegs – bereits besonders ausgewiesen sind und das 35. Lebensjahr noch nicht wesentlich überschritten haben, können Förderstipendien vergeben werden, die vornehmlich dem Abschluß von Habilitationsschriften dienen sollen. Jährlich steht ein Förderstipendium zur Verfügung.

2. Ausgestaltung der Forschungs- und Förderstipendien

Die Stipendien des Historischen Kollegs werden in der Regel für ein Jahr vergeben. Mit der Annahme eines Stipendiums verpflichtet sich jeder Stipendiat zur Präsenz im Kolleg während seines Forschungsaufenthaltes. Das Kollegjahr beginnt am 1. Oktober und endet am 30. September des folgenden Jahres.

2.1 Forschungsstipendien

Die Forschungsstipendien werden öffentlich ausgeschrieben. Ihre Dotierung entspricht, unter Anrechnung der Leistungen des Dienstherrn, in der Regel den letzten Jahresbezügen der Stipendiaten. Von deutschen Stipendiaten wird erwartet, daß sie unter Fortzahlung ihrer Bezüge beurlaubt werden; das Kolleg übernimmt für sie die Vertretungskosten.

Die Stipendiaten des Historischen Kollegs können für ihre Forschungsarbeiten Dienstleistungen (Bücherbeschaffung, Recherchieraufgaben und andere wissenschaftliche Hilfsarbeiten) in Anspruch nehmen und Reisemittel für Besuche von in- und ausländischen Archiven und Bibliotheken erhalten.

2.2 Förderstipendien

Die Förderstipendien werden in der Regel auf Vorschlag von Mitgliedern des Historischen Kollegs vergeben; Bewerbungen werden entge-

gengenommen. Die Förderstipendien werden in Anlehnung an eine Besoldung nach W2 dotiert. Für Forschungszwecke können ebenfalls zusätzliche Leistungen gewährt werden.

Von den Stipendiaten wird die Bereitschaft erwartet, daß sie Ziele und Ergebnisse ihrer Arbeit in einem Vortrag der Öffentlichkeit vorstellen und sich gemäß den Zielsetzungen der Forschungseinrichtung am Kollegleben beteiligen. Die Forschungsstipendiaten haben außerdem im Verlauf ihres Kollegjahres ein Kolloquium mit internationaler Beteiligung abzuhalten. Die Publikation der Vorträge und der Ergebnisse der Forschungskolloquien ist in den „Schriften des Historischen Kollegs" vorgesehen.

Arbeitsräume für die Stipendiaten sind in der Kaulbach-Villa vorhanden. Bei der Wohnungsbeschaffung kann die Geschäftsführung des Historischen Kollegs behilflich sein; Mietzuschüsse werden gewährt.

3. Bewerbung und Auswahl

Um ein Stipendium im Historischen Kolleg können sich durch herausragende Forschungsleistungen ausgewiesene Wissenschaftler, die sich zudem in besonderem Maße an der akademischen Lehre und Selbstverwaltung beteiligt haben, bei der Geschäftsführung des Historischen Kollegs bewerben. Der Bewerber muß nachweisen, daß er sein Forschungsvorhaben während seines Kollegjahres so weit fördern kann, daß eine Publikation in absehbarer Zeit zu erwarten ist.

Die Auswahl der Stipendiaten erfolgt, unter Würdigung des geplanten Buchprojektes, ausschließlich nach den wissenschaftlichen Leistungen der Bewerber und unabhängig von ihrer Nationalität; bei Bewerbern aus dem Ausland werden hinreichende Deutschkenntnisse vorausgesetzt. Bewerber sollten bei der Antragstellung das 62. Lebensjahr noch nicht vollendet haben.

Die Stipendiaten werden durch das Kuratorium des Historischen Kollegs, das sich bei seiner Entscheidung zusätzlicher Gutachten bedienen kann, ausgewählt. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen.

Bewerbungen werden laufend entgegengenommen; die Bewerbungsfrist für ein Kollegjahr endet jeweils am 30. April des Vorjahres, für das Kollegjahr 2006/2007 mithin am 30. April 2005.

Die Bewerbungen sind an die Geschäftsführung des Historischen Kollegs, z. H. Herrn Georg Kalmer, zu richten.

Als Bewerbungsunterlagen sind einzureichen:

- Lebenslauf;

- Schriftenverzeichnis;
- Arbeitsplan, der ausführliche Angaben insbesondere zu folgenden Punkten enthalten soll: Art und Ziel des Vorhabens, detaillierte Darlegungen zum Stand der bereits geleisteten Vorarbeiten (ggf. Vorlage von Teilmanuskripten, zumindest einer präzisen, aussagekräftigen Gliederung für das geplante Buch), in Aussicht genommene Archiv- und Bibliotheksreisen, Namen von Institutionen und Wissenschaftlern, mit denen der Antragsteller im Verlauf des Stipendiums in Kontakt treten will, Thema des durchzuführenden Kolloquiums (bei Anträgen auf Forschungsstipendien);
- Angaben über den frühestmöglichen Termin, zu dem eine Beurlaubung gewährt und ein Stipendium angetreten werden kann;
- Erläuterungen zu den Wohnungserwartungen.

Bewerbungen werden streng vertraulich behandelt.

Kollegjahr 2003/2004

Forschungsstipendiaten

Werner Busch

Geboren 1944 in Prag, Studium der Kunstgeschichte, Archäologie und Historischen Hilfswissenschaften an den Universitäten in Tübingen, Freiburg i.Br., Wien und London; Promotion 1973, 1980 Habilitation in Bonn, 1981–1988 Professor für Kunstgeschichte an der Ruhr-Universität Bochum, seit 1988 ordentlicher Professor an der Freien Universität Berlin.
1983–1985 Leitung des Funkkollegs „Kunst"; 1992–1996 Fachausschußvorsitzender der DFG für Kunstgeschichte; seit 1998 Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Veröffentlichungen u. a.

Nachahmung als bürgerliches Kunstprinzip. Ikonographische Zitate bei Hogarth und seiner Nachfolge (Studien zur Kunstgeschichte 7) 1977
Die notwendige Arabeske. Wirklichkeitsaneignung und Stilisierung in der deutschen Kunst des 19. Jahrhunderts, 1985
Joseph Wright of Derby. Das Experiment mit der Luftpumpe (Kunst-Stück 25) 1986
Das sentimentalische Bild. Die Krise der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne, 1993, Studienausgabe 1997
Landschaftsmalerei (= Geschichte der klassischen Bildgattungen in Quellentexten und Kommentaren 3) 1997
Aretinos Evokation von Tizians Kunst, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 62 (1999) S. 91–105
Gainsboroughs „Blue Boy" – Sinnstiftung durch Farbe, in: Städel Jahrbuch N.F. 17 (1999) S. 331–348
Adolph Menzel. Das Balkonzimmer, 2002
Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion, 2003
Adolph Menzel. Leben und Werk, 2004

Gefördertes Forschungsvorhaben

Kunst und Naturwissenschaften im späteren 18. und frühen 19. Jahrhundert

Vortrag (28. Juni 2004)

Die Naturwissenschaften und das Erhabene in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

Kolloquium (3. bis 5. Juni 2004)

Verfeinertes Sehen
Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert

Friedrich Wilhelm Graf

Geboren 1948 in Wuppertal, Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Geschichte in Wuppertal, Tübingen und München, Promotion zum Dr. theol. 1978, Habilitation für das Fachgebiet Systematische Theologie in München 1986, 1986–1988 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1988–1992 Professor für Systematische Theologie und neuere Theologiegeschichte in Augsburg, 1992–1996 ordentlicher Professor für Evangelische Theologie und Sozialethik an der Universität der Bundeswehr in Hamburg, 1996–1999 ordentlicher Professor für Evangelische Theologie in Augsburg, gleichzeitig 1998–1999 Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, seit 1999 ordentlicher Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
1999 Leibniz-Preis der DFG; seit 2001 ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Mitglied resp. Beirat zahlreicher wissenschaftlicher Gesellschaften, Komitees und Arbeitskreise; Herausgeber bzw. Mitherausgeber diverser wissenschaftlicher Zeitschriften, Reihen und Gesamtausgaben.

Veröffentlichungen u. a.

Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation 5) 1978

Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit (Münchner Monographien zur historischen und systematischen Theologie 7) 1982
Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, 1987
Ernst Troeltschs „Historismus" (= Troeltsch-Studien 11) 2002, [2]2003
Ernst Troeltsch in Nachrufen (= Troeltsch-Studien 12) 2003
Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, [1–3]2004

Gefördertes Forschungsvorhaben

Selbsterwählte Erlöser
Deutsche Religionsintellektuelle 1870 bis 1940

Vortrag (24. Mai 2004)

„Annihilatio historiae?"
Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

Kolloquium (6. bis 8. Mai 2004)

Intellektuellen-Götter
Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne

Kaspar von Greyerz

Geboren 1947 in Bern, Studium der Geschichte und Philosophie an den Universitäten Bern, Genf und Stanford, Stipendiat des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Promotion 1979 in Stanford, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts London 1980–1985, Habilitation 1987, Lehrstuhlvertreter in Kiel 1988–1991, Stipendiat des Schweizer Nationalfonds 1991–1993, ordentlicher Professor für allgemeine und Schweizer Geschichte der neueren und neuesten Zeit an der Universität Zürich 1993–1997, als solcher seit 1997 ordentlicher Professor an der Universität Basel.
Vizepräsident der Forschungskommission der Universität Basel 2001–2003; Mitherausgeber der „St. Andrews Reformation Studies" und der „Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft"; Vorstandsmitglied des Vereins für Reformationsgeschichte.

Veröffentlichungen u. a.

The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar, 1522–1628 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 98) 1980
Stadt und Reformation. Stand und Aufgaben der Forschung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985) S. 6–63
Religion in the Life of German and Swiss Autobiographers (Sixteenth and early seventeenth centuries), in: Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800 (Hrsg. K. v. G.), 1984, S. 223–241
Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25) 1990
Biographical Evidence on Predestination, Covenant and Special Providence, in: Weber's „Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts, hrsg. v. Hartmut Lehmann und Guenther Roth, 1993, S. 273–284
England im Jahrhundert der Revolutionen, 1603–1717 (UTB 1791) 1994
Gottesbild und „Mechanisierung" des gelehrten Weltbildes im England des 17. Jahrhunderts, in: Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, hrsg. v. Michael Erbe u. a., 1996, S. 377–392
Religion und Kultur. Europa, 1500–1800, 2000
(Hrsg. gemeinsam mit H. Medick und P. Veit), Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850) (Selbstzeugnisse der Neuzeit 9) 2001

Gefördertes Forschungsvorhaben

Passagen und Stationen
Autobiographische Konstruktion und Erfahrung von Lebensabschnitten im 16. und 17. Jahrhundert

Vortrag (26. April 2004)

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeit-Historie

Kolloquium (25. bis 26. Juni 2004)

Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive

Förderstipendiat

JÖRN LEONHARD

Geboren 1967 in Birkenfeld / Nahe, Studium der Geschichte, Politischen Wissenschaft und Deutschen Philologie in Heidelberg und Oxford, Master of Studies in Modern History 1992, Magister Artium 1994, Forschungsaufenthalte in England, Italien und Frankreich, Promotion 1998, 1998–2003 Fellow and Tutor in Modern History und Fachlektor für Deutsche und Vergleichende Europäische Geschichte des Deutschen Akademischen Austauschdienstes am Wadham College, University of Oxford.
Forschungspreis des Deutschen Historischen Instituts London 1998 und Wolf-Erich-Kellner Forschungspreis der Friedrich-Naumann-Stiftung 1999 für die Dissertation; Fellow of the Royal Historical Society 2002.

Veröffentlichungen u. a.

Italia liberale und *Italia cattolica*: Historisch-semantische Ursprünge eines ideologischen Antagonismus im frühen italienischen Risorgimento, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 80 (2000) S. 495–542
Liberalismus – Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters [zur komparativen historischen Semantik in Frankreich, Deutschland, Italien und England] (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 50) 2001
(Hrsg. zusammen mit Ulrike von Hirschhausen) Nationalismen in Europa: West- und Osteuropa im Vergleich, 2001
(Hrsg. zusammen mit Lothar Funk) Ten Years of German Unification. Transfer, Transformation, Incorporation, 2002
„*True English Guelphs and Gibelines*“: Zum historischen Bedeutungs- und Funktionswandel von *whig* und *tory* im englischen Politikdiskurs seit dem 17. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 84/1 (2002) S. 175–213
„*... der heilige Eifer des Bücherkastrierens*“? Wandel und Widerspruch der politischen Zensur im deutschen Vormärz bis 1848, in: Beate Müller (Hrsg.), Zensur im modernen deutschen Kulturraum, 2003, S. 31–45

Semantische Deplazierung und Entwertung – Deutsche Deutungen von *liberal* und *Liberalismus* nach 1850 im europäischen Vergleich, in: Geschichte und Gesellschaft 29/1 (2003) S. 5–39

Gefördertes Forschungsvorhaben

Bellizismus und Nation –
Gewalterfahrung, Kriegsdeutung und Nationskonzepte:
Frankreich, Deutschland, Großbritannien und die Vereinigten Staaten im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Vortrag (5. Juli 2004)

„Völkercrisis und nothwendiges Moment höherer Entwicklung"
Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt:
Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

Kollegjahr 2004/2005

Die Forschungsstipendien für das 25. Kollegjahr wurden vergeben an:

Professor Dr. Wilfried Hartmann, Eberhard Karls Universität Tübingen, für das Forschungsvorhaben „Kirche und Kirchenrecht am Ende der Karolingerzeit (ca. 875 bis ca. 910)“;

Professor Dr. Heinz Schilling, Humboldt-Universität zu Berlin, für das Forschungsvorhaben „Die Herausbildung des europäischen Mächtesystems im konfessionellen Zeitalter – Internationale Beziehungen 1559–1660“;

Professor Dr. Michael Toch, The Hebrew University of Jerusalem, für das Forschungsvorhaben „Die Wirtschaftsgeschichte der europäischen Juden im Mittelalter“.

Das Förderstipendium wurde vergeben an:

Dr. Peter Scholz, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M., für das Forschungsvorhaben „*Praeceptis patris parere* – Die Erziehung zum *nobilis*. Überlegungen zu Ausbildung, Eigenart und Wandel des Herrschaftswissens der republikanischen Senatsaristokratie“.

Geförderte Veröffentlichungen der Stipendiaten

(„opera magna“)

Heinrich Lutz
Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490 bis 1648 (Propyläen Geschichte Deutschlands, Bd. 4) Berlin: Propyläen Verlag, 1983, 504 S. ISBN 3-549-05814-4

Heinz Angermeier
Die Reichsreform 1410–1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. München: Verlag C.H. Beck, 1984, 344 S. ISBN 3-406-30278-5

Hartmut Hoffmann
Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. Textband: XX, 566 S.; Tafelband: 360 S. mit 310 Abb. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 30, 2 Teile) Stuttgart: Anton Hiersemann, 1986, ISBN 3-7722-8638-9 und 3-7772-8639-7

Antoni Mączak
Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986, 327 S. ISBN 83-06-01417-0. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage Warszawa: Semper, 2002, ISBN 83-89100-10-X

Hans Conrad Peyer
Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 31) Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1987, XXXIV, 307 S. ISBN 3-7752-5153-7.
Italienische Übersetzung: Viaggiare nel medioevo dall'ospitalità alla locanda. Rom, Bari: Editori Laterza, 1990, 397 S. ISBN 88-420-3661-7.
Japanische Übersetzung 1997, ISBN 4-938551-34-9

Eberhard Kolb
Der Weg aus dem Krieg. Bismarcks Politik im Krieg und die Friedensanbahnung 1870/71. München: Oldenbourg Verlag, 1989 (2. Auflage 1990), XII, 408 S. ISBN 3-486-54642-2

Otto Pflanze
Bismarck and the Development of Germany
Vol. 1: The Period of Unification, 1815–1871, XXX, 518 S. ISBN 0-691-05587-4,
Vol. 2: The Period of Consolidation, 1871–1880, XVII, 554 S. ISBN 0-691-0588-2,
Vol. 3: The Period of Fortification, 1880–1898, VIII, 474 S. ISBN 0-691-05587-4.
Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
Deutsche Übersetzung in 2 Bänden. München: Verlag C.H. Beck
Bd. 1: Bismarck. Der Reichsgründer, 906 S. mit 87 Abb. und 2 Karten, 1997, ISBN 3-406-42725-1. Broschierte Sonderausgabe 2001 ISBN 3-406-48266
Bd. 2: Bismarck. Der Reichskanzler, 808 S. mit 79 Abb. und 1 Karte, 1998, ISBN 3-406-42726-X. Broschierte Sonderausgabe 2001 ISBN 3-406-482074

Jürgen Kocka
Weder Stand noch Klasse. Unterschichten um 1800 (Geschichte der Arbeiter und Arbeiterbewegung in Deutschland seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Gerhard A. Ritter, Bd. 1) Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf., 1990, 320 S. ISBN 3-8012-0152-X
Arbeitsverhältnisse und Arbeiterexistenzen. Grundlagen der Klassenbildung im 19. Jahrhundert (Geschichte der Arbeiter und Arbeiterbewegung in Deutschland seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Gerhard A. Ritter, Bd. 2) Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf., 1990, XIII, 722 S. ISBN 3-8012-0153-8

Gerhard A. Ritter (gemeinsam mit Klaus Tenfelde)
Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871–1914 (Geschichte der Arbeiter und Arbeiterbewegung in Deutschland seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Gerhard A. Ritter, Bd. 5) Bonn: Verlag J. H. W. Dietz Nachf., 1992, XI, 890 S. ISBN 3-8012-0168-6

Paolo Prodi
Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente. Bologna: Società editriceil Mulino, 1992, 602 S. ISBN 88-15-03443-9.
Deutsche Übersetzung: Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents (Schriften des Italie-

nisch-Deutschen Instituts in Trient, Bd. 11) Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 555 S. ISBN 3-438-09245-7

Hartmut Boockmann
Ostpreußen und Westpreußen (Deutsche Geschichte im Osten Europas) Berlin: Wolf Jobst Siedler Verlag, 1992, 475 S. ISBN 3-88680-212-4

John C. G. Röhl
Wilhelm II.
Bd. 1: Die Jugend des Kaisers 1859–1888. München: Verlag C. H. Beck 1993, 980 S. ISBN 3-406-37668-1
Bd. 2: Der Aufbau der persönlichen Monarchie 1888–1900. München: Verlag C. H. Beck 2001, 1437 S., 40 Abb. ISBN 3-406-48229-5

Heinrich August Winkler
Weimar 1918–1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie. München: Verlag C.H. Beck, 1993 (3. Auflage 1998), 709 S. ISBN 3-406-37646-0. Broschierte Sonderausgabe 1999 ISBN 3-406-440371

Gerald D. Feldman
The Great Disorder. Politics, Economics, and Society in the German Inflation, 1914–1924. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, XIX, 1011 S. mit Abb. ISBN 0-19-503791-X

Johannes Fried
Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024 (Propyläen Geschichte Deutschlands, Bd. 1) Berlin: Propyläen Verlag, 1994, 922 S. ISBN 3-549-05811-X

Ludwig Schmugge
Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter. Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 1995, 511 S. ISBN 3-7608-1110-8

Klaus Hildebrand
Das vergangene Reich. Deutsche Außenpolitik von Bismarck bis Hitler 1871–1945. Stuttgart: Deutsche-Verlags-Anstalt, 1995, 1054 S. ISBN 3-421-06691-4

Wolfgang J. Mommsen
Bürgerstolz und Weltmachtstreben. Deutschland unter Wilhelm II. 1890 bis 1918 (Propyläen Geschichte Deutschlands, Bd. 7, 2. Teil) Berlin: Propyläen Verlag, 1995, 946 S. ISBN 3-549-05820-9

Hans Eberhard Mayer
Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 40, 2 Teile) Teil 1: 906 S., Teil 2: 1027 S. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996, ISBN 3-7752-5440-4

Manfred Hildermeier
Geschichte der Sowjetunion 1917–1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates. München: Verlag C.H. Beck, 1998, 1206 S., ISBN 3-406-43588-2

Wolfgang Reinhard
Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Verlag C.H. Beck, 1999, 631 S., 13 Abb. ISBN 3-406-34501-8

Peter Blickle
Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform. Bd. 1: Oberdeutschland. München: R. Oldenbourg Verlag, 2000, XII, 196 S. ISBN 3-486-5461-7
Bd. 2: Europa. München: R. Oldenbourg Verlag, 2000, IX, 422 S. ISBN 3-486-56462-5

Manlio Bellomo
I fatti e il diritto tra le certezze e i dubbi dei giuristi medievali (secoli XIII–XIV) (I libri di Erice 27) Roma: Il Cigno Galileo Galilei, 2000, 750 S. ISBN 88-7831-110-3

Frank-Rutger Hausmann
„Vom Strudel der Ereignisse verschlungen". Deutsche Romanistik im „Dritten Reich" (Analecta Romanica Heft 61) Frankfurt a.M.: Verlag Vittorio Klostermann, 2000, XXIII, 741 S. ISBN 3-465-03116-4

Jürgen Miethke
De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe Bd. 16) Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 2000, XII, 347 S. ISBN 0-8122-3567-3

Robert E. Lerner
The Feast of Saint Abraham. Medieval Millenarians and the Jews. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, 186 S. ISBN 0-8122-3567-3

Harold James
The End of Globalization. Lessons from the Great Depression. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, 260 S. ISBN 0-674-00474-4. Japanische Übersetzung 2001; chinesische, griechische, japanische und koreanische Übersetzung 2002.
Deutsche Übersetzung: Der Rückfall. Die neue Weltwirtschaftskrise. München, Zürich: Piper Verlag 2003, 362 S. ISBN 3-492-04488-3

Gerhard Besier
Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937. Berlin, München: Propyläen Verlag, 2001, 1262 S. ISBN 3-549-07149-3

Helmut Georg Koenigsberger
Monarchies, States Generals and Parliaments. The Netherlands in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 381 S. ISBN 0-521-80330-6

František Šmahel
Die Hussitische Revolution (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 43, 3 Teile) Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2002, XLIV, VI, V, 2286 S. ISBN 3-7752-5443-9

Jürgen Trabant
Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens. München: Verlag C. H. Beck, 2003, 356 S. ISBN 3-406-50200-8

Geförderte Veröffentlichungen der Förderstipendiaten

Johannes Schilling
Klöster und Mönche in der hessischen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 67) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997, 262 S. ISBN 3-579-01735-7

Hans-Werner Hahn
Die industrielle Revolution in Deutschland (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 49) München: R. Oldenbourg Verlag, 1998, 164 S. ISBN 3-486-55763-7 (geb.), ISBN 3-486-55762-9 (brosch.)

Thomas Vogtherr
Die Reichsabteien der Benediktiner und das Königtum im hohen Mittelalter (900–1125) (Mittelalter-Forschungen, Bd. 5) Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 361 S. ISBN 3-7995-4255-8

Andreas Schulz
Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880 (Stadt und Bürgertum, hrsg. v. Lothar Gall, Bd. 13) München: Oldenbourg Verlag, 2002, X, 790 S. ISBN 3-486-56582-6

Werner Greiling
Presse und Öffentlichkeit in Thüringen. Mediale Verdichtung und kommunikative Vernetzung im 18. und 19. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2003, 824 S. ISBN 3-412-11502-9

Ulrike Freitag
Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut, Reforming the Homeland (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Bd. 87) Leiden: Brill 2003, XIX, 589 S. ISBN 90-04-12850-6

Andreas Rödder
Die Bundesrepublik Deutschland 1969–1990 (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, Bd. 19A) München: R. Oldenbourg Verlag 2004, XVI, 330 S. ISBN 486-56697-0 (brosch.), ISBN 486-56698-9 (geb.)

Peter Burschel
Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 35) München: R. Oldenbourg Verlag 2004, XI, 371 S. ISBN 3-486-56815-9

Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien

1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.)
Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0 *vergriffen*

2 *Otto Pflanze* (Hrsg.)
Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 *vergriffen*

3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.)
Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 *vergriffen*

4 *Eberhard Weis* (Hrsg.)
Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X

5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.)
Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0

6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.)
Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 *vergriffen*

7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.)
Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 *vergriffen*

8 *Konrad Repgen* (Hrsg.)
Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X *vergriffen*

9 *Antoni Mączak* (Hrsg.)
Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1

10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.)
Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8

11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.)
Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5

12 *Winfried Schulze* (Hrsg.)
Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2

13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.)
Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6

14 *Ernst Schulin* (Hrsg.)
Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X

15 *Wilfried Barner* (Hrsg.)
Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2

16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.)
Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4

17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.)
Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 *vergriffen*

18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.)
Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X

19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.)
Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XX, 274 S. ISBN 3-486-55844-7

20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.)
Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8

21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.)
Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6

22 *Dieter Simon* (Hrsg.)
Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4

23 *Volker Press* (Hrsg.)
Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, X, 254 S. ISBN 3-486-56035-2

24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.)
Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen, 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1

25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.)
Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8

26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.)
Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5 *vergriffen*

27 *Johannes Fried* (Hrsg.)
Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X

28 *Paolo Prodi* (Hrsg.)
Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X

29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.)
Illegitimität im Spätmittelalter,1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7

30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.)
Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6

31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.)
Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1

32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.)
Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XI, 191 S. ISBN 3-486-56083-2

33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.)
Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0

34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.)
Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9 *vergriffen*

35 *Peter Krüger* (Hrsg.)
Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5

36 *Peter Blickle* (Hrsg.)
Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8

37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.)
Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6

38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.)
Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, X, 248 S. ISBN 3-486-56258-4

39 *František Šmahel* (Hrsg.)
Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2

40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.)
Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6

41 *Knut Schulz* (Hrsg.)
Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5

42 *Werner Eck* (Hrsg.)
Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S. ISBN 3-486-56385-8

43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.)
Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5

44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.)
Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XII, 275 S. ISBN 3-486-56414-5

45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.)
Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, VIII, 345 S. ISBN 3-486-56482-X

46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.)
Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit 1914–1963, 2000, XX, 280 S. ISBN 3-486-56496-X

47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.)
Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1

48 *Gerhard Besier* (Hrsg.)
Zwischen „nationaler Revolution" und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft 1934–1939, 2001, XXVIII, 276 S. ISBN 3-486-56543-5

49 *David Cohen* (Hrsg.)
Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, IX, 205 S. ISBN 3-486-56662-8

50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.)
Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S. ISBN 3-486-56565-6

51 *Harold James* (Hrsg.)
The Interwar Depression in an International Context, 2002, XVII, 192 S. ISBN 3-486-56610-5

52 *Christof Dipper* (Hrsg.)
Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich (mit Beiträgen von F. Bauer, G. Corni, Chr. Dipper, L. Klinkhammer, B. Mantelli, M. Meriggi, L. Raphael, F. Rugge, W. Schieder, P. Schiera, H.-U. Thamer, R. Wörsdörfer) 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1

53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.)
Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3

54 *Frank Kolb* (Hrsg.)
Chora und Polis (mit Beiträgen von J. Bintliff, M. Brunet, J. C. Carter, L. Foxhall, H.-J. Gehrke, U. Hailer, Ph. Howard, B. Iplikçioğlu, M. H. Jameson, F. Kolb, H. Lohmann, Th. Marksteiner, P. Ørsted, R. Osborne, A. Şanlı, S. Saprykin, Ch. Schuler, A. Thomsen, M. Wörrle) 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6

55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.)
Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts (mit Beiträgen von A. Doering-Manteuffel, E. François, K. Gabriel, H. G. Hockerts, S. Kott, Ch. S. Maier, H. Möller, J. Paulmann, D. Pollack, M. Sabrow, H.-P. Schwarz, H. Siegrist, M. Szöllösi-Janze, D. Willoweit, H. F. Zacher) 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3

56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.)
Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit (mit Beiträgen von H. Altrichter, D. Beyrau, M. Brenner, G. Corni, R. Graf, W. Hardtwig, L. Hölscher, D. Kaufmann, I. Kershaw, F.-L. Kroll, W. Nerdinger, D. Neutatz, P. Nolte, L. Raphael, J. Reulecke, Th. Rohkrämer, K. Schlögel, E. Tenorth) 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3

57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.)
Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert) (mit Beiträgen von H. Brandt, W. Brauneder, W. Demel, Ch. Dipper, M. Fitzpatrick, S. Hofer, S. Rus Rufino, W. Schmale, J. Schröder, D. Schwab, B. Stollberg-Rilinger) (in Vorbereitung)

58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.)
Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert (mit Beiträgen von U. A. J. Becher, H. Bude, B. Giesen, G. Hardach, U. Herbert, U. Herrmann, Th. A. Kohut, B. Lindner, H. Mommsen, L. Niethammer, B. A. Rusinek, A. Schildt, P. Schulz-Hageleit, D. Wierling, J. Zinnecker) 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0

59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.)
Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001 (mit Beiträgen von G. Besier, U. Freitag, K. Hildebrand, M. Hildermeier, H. G. Hockerts, L. Klinkhammer, K. Schreiner) 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9

60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.)
Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich (mit Beiträgen von A. Biefang, A. Kaiser, A. Kimmel, M. Kittel, M. Kreuzer, H. Oberreuter, W. Pyta, M.-L. Recker, U. Thaysen, A. Wirsching) 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5

61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.)
Geschichte im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas (mit Beiträgen von C. Bethke, K. Brüggemann, V. Dumbrava, R. Eckert, U. von Hirschhausen, J. Hösler, I. Iveljić, W. Jilge, C. Kraft, H. Lemberg, R. Lindner, B. Murgescu, A. Nikžentaitis, A. Pók, H. Sundhaussen, S. Troebst, M. Wien) (in Vorbereitung)

62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.)
Sprache der Geschichte (mit Beiträgen von T. Borsche, G. Cacciatore, K. Ehlich, H. D. Kittsteiner, B. Lindorfer, Ch. Meier, T. B. Müller, W. Oesterreicher, St. Otto, U. Raulff, J. Trabant) 2005, XXIII, 166 S. ISBN 3-486-57572-4

63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.)
Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts (in Vorbereitung)

64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.)
Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik (in Vorbereitung)

65 *Peter Schäfer* (Hrsg.)
Grounding the Mystic: Social, Cultural, and Geographical Perspectives on the History of Jewish and Christian Mysticism (in Vorbereitung)

66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.)
Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne (in Vorbereitung)

67 *Werner Busch* (Hrsg.)
Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert (in Vorbereitung)

68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.)
Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (in Vorbereitung)

Vorträge

1 *Heinrich Lutz*
Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. *vergriffen*

2 *Otto Pflanze*
Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. *vergriffen*

3 *Hans Conrad Peyer*
Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. *vergriffen*

4 *Eberhard Weis*
Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. *vergriffen*

5 *Heinz Angermeier*
Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. *vergriffen*

6 *Gerald D. Feldman*
Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. *vergriffen*

7 *Erich Angermann*
Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. *vergriffen*

8 *Jürgen Kocka*
Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S. *vergriffen*

9 *Konrad Repgen*
Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. *vergriffen*

10 *Antoni Mączak*
Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.

11 *Eberhard Kolb*
Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. *vergriffen*

12 *Helmut Georg Koenigsberger*
Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. *vergriffen*

13 *Winfried Schulze*
Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. *vergriffen*

14 *Johanne Autenrieth*
„Litterae Virgilianae". Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.

15 *Tilemann Grimm*
Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.

16 *Ernst Schulin*
Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S. *vergriffen*

17 *Hartmut Boockmann*
Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. *vergriffen*

18 *Wilfried Barner*
Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S. *vergriffen*

19 *John C. G. Röhl*
Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*

20 *Klaus Schreiner*
Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. *vergriffen*

21 *Roger Dufraisse*
Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.

22 *Gerhard A. Ritter*
Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S. *vergriffen*

23 *Jürgen Miethke*
Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S. *vergriffen*

24 *Dieter Simon*
Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.

25 *Thomas Vogtherr*
Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S. *vergriffen*

26 *Johannes Schilling*
Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. *vergriffen*

27 *Kurt Raaflaub*
Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.

28 *Volker Press*
Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.

29 *Shulamit Volkov*
Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.

30 *Franz Bauer*
Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.

31 *Heinrich A. Winkler*
Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S. *vergriffen*

32 *Johannes Fried*
Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.

33 *Paolo Prodi*
Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.

34 *Jean-Marie Moeglin*
Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.

35 *Bernhard Kölver*
Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.

36 *Elisabeth Fehrenbach*
Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

37 *Ludwig Schmugge*
Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.

38 *Hans-Werner Hahn*
Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchsphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.

39 *Robert E. Lerner*
Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.

40 *Andreas Schulz*
Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.

41 *Wolfgang J. Mommsen*
Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.

42 *Klaus Hildebrand*
Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.

43 *Hans Eberhard Mayer*
Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, 1996, 38 S.

44 *Peter Blickle*
Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.

45 *Peter Krüger*
Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.

46 *Werner Greiling*
„Intelligenzblätter" und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Räsonnement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

Dokumentationen

1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*

2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*

3 Leopold von Ranke: Vorträge anläßlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*

4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen

5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*

6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S. *vergriffen*

7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*

8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anläßlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.

9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.

10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen

11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.

12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich; sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstr. 15, 80539 München) bezogen werden.

Jahrbuch des Historischen Kollegs

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

Arnold Esch
Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

Manlio Bellomo
Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

František Šmahel
Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

Alfred Haverkamp
„... an die große Glocke hängen". Über Öffentlichkeit im Mittelalter

Hans-Christof Kraus
Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

Johannes Fried
Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

Manfred Hildermeier
Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch" in der frühen Sowjetunion

Knut Schulz
Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

Werner Eck
Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n.Chr.

Wolfram Pyta
Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. ISBN 3-486-56300-9

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

Eberhard Weis
Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

Dietmar Willoweit
Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

Aharon Oppenheimer
Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

Stephen A. Schuker
Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

Gerhard Schuck
Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXI, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

Peter Pulzer
Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

Gerhard Besier
„The friends... in America need to know the truth..." Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

David Cohen
Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

Wolfgang Reinhard
Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

Lutz Klinkhammer
Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S. ISBN 3-486-56420-X

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

Jan Assmann
Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Thomas A. Brady
Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

Harold James
Das Ende der Globalisierung? Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

Christof Dipper
Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen

Felicitas Schmieder
„... von etlichen geistlichen leyen wegen". Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt am Main

2000, 199 S. ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

Winfried Schulze
Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

Frank Kolb
Von der Burg zur Polis. Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz"

Hans Günter Hockerts
Nach der Verfolgung. Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

Frank-Rutger Hausmann
„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht". Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute' (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

Ulrike Freitag
Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat? Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, 250 S. ISBN 3-486-56557-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

Michael Stolleis
Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

Wolfgang Hardtwig
Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

Diethelm Klippel
Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

Jürgen Reulecke
Neuer Mensch und neue Männlichkeit. Die „junge Generation" im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Peter Burschel
Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heiligenhimmels

2002, VI, 219 S. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

Wolfgang Reinhard
Geschichte als Delegitimation

Jürgen Trabant
Sprache der Geschichte

Marie-Luise Recker
„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat". Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

Helmut Altrichter
War der Zerfall der Sowjetunion vorauszusehen?

Andreas Rödder
„Durchbruch im Kaukasus"? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S. ISBN 3-486-56736-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003:

Jochen Martin
Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom

Jan-Dirk Müller
Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200

Peter Schäfer
Ex oriente lux? Heinrich Graetz und Gershom Scholem über den Ursprung der Kabbala

Anselm Doering-Manteuffel
Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Bernhard Löffler
Öffentliches Wirken und öffentliche Wirkung Ludwig Erhards

2004, VI, 205 S. 20 Abb. ISBN 3-486-56843-4

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004:

Wolfgang Frühwald
„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben". Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe

Kaspar von Greyerz
Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie

Friedrich Wilhelm Graf
Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

Werner Busch
Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

Jörn Leonhard
Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

2005, 182 S. 9 Abb. ISBN 3-486-57741-7

Sonderveröffentlichung

Horst Fuhrmann (Hrsg.)
Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8