

## Anders als nur anders

Die Jahrestagung der „African Studies Association“

Afrika ist, wie es ist, weil es Afrika ist. Hinter diesem schlichten Deutungsmuster steht letztlich die alte Vorstellung, daß Afrika ganz „anders“ sei als der Rest der Welt. Auch proafrikanische Gruppen argumentierten, wenn auch positiv, mit der kulturellen Besonderheit des Kontinents, die seine Bewohner ökonomisch und politisch „anders“ agieren lasse. Die Organisatoren der Jahrestagung der „African Studies Association“, zu der sich in San Francisco unter dem Thema „Nachdenken über Afrika und die Welt“ zweitausend Teilnehmer eingefunden hatten, formulierten hingegen den Anspruch, den Kontinent nicht zu exotisieren und gleichzeitig seine Spezifika herauszuarbeiten. Das Bild vom „rückständigen Afrika“ sei, so der Vorsitzende Joseph Miller (Charlottesville), ebenso falsch wie die Idee eines „heilen Afrika“ inmitten einer feindlichen Welt.

Afrikas Gesellschaften sind seit langem mit der Welt verknüpft, wenn auch oft in einer Art und Weise, die nicht dem voreilig mit „Globalisierung“ gleichgesetzten Bild von grenzenlosen, unpersönlichen Märkten entspricht. Afrikas regional stark differierende globale Verbindungen auf kommerzieller und ideologischer Ebene sind in der Regel über spezifische Netzwerke organisiert. Dazu zählen ethnische Diasporen ebenso wie staatliche Organisationen, islamische Bruderschaften, Kartelle, christliche Kirchen und mafiose Strukturen.

Die Bemühungen, Afrikas Rolle in der Welt neu zu definieren, schlagen sich etwa in dem verstärkten Interesse an der Bedeutung der Diaspora nieder. Gauruv Desai (Tulane University) verwies auf die Anstrengungen der Afrika-Geschichtsschreibung der sechziger Jahre, die Legende von der Geschichtslosigkeit des Kontinents ad acta zu legen. Parallel entwickelte sich in den Vereinigten Staaten, auch im Kontext der Bürgerrechtsbewegung, starkes akademisches wie öffentliches Interesse für das Thema der Sklaverei in den zwei Amerikas (vornehmlich Nordamerika) und für die Geschichte der Afroamerikaner.

Diese Aspekte gehörten merkwürdigerweise jedoch nicht in die Zuständigkeit der jungen Teildisziplin „Geschichte Afrikas“. Stillschweigend, aber bewußt, so vermutete Patrick Manning (Pittsburgh), hätten sich die Gründer des Faches darauf verständigt, eine kontinentale Definition von Afrika einzuführen, die zwar gelegentlich Nordafrika mit einschloß, Afrikaner in der Diaspora hingegen ausschloß. Begründungen dafür gab es nicht. Die Erklärung liegt aber auf der Hand: Den Pionieren der Geschichte Afrikas ging es vor allem darum, das Feld als eigenständig zu definieren, nicht nur als Hintergrund der Geschichte beider Amerika zu behandeln, wie es in früheren Studien afroamerikanischer Autoren der Fall war, etwa in dem bahnbrechenden Werk „The Negro“ von W. E. B. Du Bois. Es erschien daher geboten, afrikanische Geschichte, ein-

Fiskus und Seelenheil: Familienpolizei vor 1800

## Das öffentliche Interesse an der Ehe

Jede demographische Veränderung reizt, da als Anomalie begriffen, den Staat zu Interventionsversuchen. Wo heute die krisengeschüttelten Sozialsysteme den Staatseingriff zugunsten der Bevölkerungsermehrung zu fordern scheinen, werden immerhin liberale Einwände laut. Anders noch im achtzehnten Jahrhundert. Trotz Naturrecht und Aufklärung galten obrigkeitliche Eingriffe in die Ehe nicht nur als legitim, sondern als unumgänglich. Aus umfassenden Selbstermächtigungen leiteten sich vielfache praktische Maßnahmen ab, die erst nach der Wende zum neunzehnten Jahrhundert in Mißkredit gerieten (Diethelm Klippel, „Familienpolizei. Staat, Familie und Individuum in Naturrecht und Polizeiwissenschaft um 1800“, in: Perspektiven des Familienrechts. Festschrift für Dieter Schwab zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von Sibylle Hofer u. a., Gieseking Verlag, Bielefeld 2005).

Diethelm Klippel, bester Kenner naturrechtlicher Diskussion um 1800, verfolgt die Parallelführung von Staatszwecken und Eingriffen in familienrechtliche Individualverhältnisse anhand zahlreicher staatswissenschaftlicher Abhandlungen. Daß die deutsche Spätaufklärung obrigkeitlich freundlich war, versteht sich nicht von selbst. Denn die naturrechtlichen Denkansätze hätten auch die Möglichkeit eröffnet, das Individuum mit unveräußerlichen Rechten auszustatten und diese vor staatlichem Zugriff zu schützen. Dies war auch die Tendenz in anderen westeuropäischen Ländern, wo die Begrenzung staatlicher Gewalt im Zentrum der aufklärerischen Diskussionen stand.

Anders in Deutschland. Hier führten naturrechtliche Vertragstheorien bis spät ins achtzehnte Jahrhundert zu einer unverkennbaren Steigerung theoretischer legitimer Staatsgewalt. Denn der Naturzustand der Freiheit wurde vielfach negativ geschildert, der Auf- und Ausbau der Staatsgewalt als Schutz vor mannigfaltiger Unbill begriffen. Auch in den Familienverhältnissen gab es wenig gegen den Staat abzusichern, hingegen viel durch ihn zu bessern: Die staatsrechtlich legitimierte „Familienpolizei“ gehörte zu den zentralen obrigkeitlichen Aufgaben. Durch sie sollte die Bevölkerung vermehrt werden, um die ökonomische und militärische Macht des Staates zu behaupten.

schließlich der des Sklavenhandels, aus ihren atlantischen Bezügen (und auch aus der Welt des Indischen Ozeans) herauszulösen, um sie als autonomes Thema zu konstituieren.

Dieser Ansatz sei, so Manning, vor dem Hintergrund der angeblichen Geschichtslosigkeit nachvollziehbar. Die darin implizite Annahme, daß afrikanische Sklaven, sobald sie sich an Bord eines Sklavenschiffes befanden oder Teil einer Sahara-Karawane wurden, aufhörten, zur afrikanischen Geschichte zu gehören, erscheine aus vergleichender Perspektive als ziemlich abwegig. Jedenfalls seien vor diesem Hintergrund Diaspora-Studien lange Zeit ohne Rückbindung an die Afrika-Historiographie geblieben.

In neueren Forschungen finden insbesondere die seit dem transatlantischen Sklavenhandel existierenden engen Verflechtungen zwischen Westafrika und Brasilien Beachtung. Der in Harvard lehrende Ethnologe J. Lorand Matory, der für seine Monographie „Black Atlantic Religion“ in San Francisco den renommierten Herskovits Award für das beste Afrika-Buch des vergangenen Jahres erhielt, analysierte anhand der afro-brasilianischen Candomblé-Religion die wechselseitige Transformation afrikanischer und afro-amerikanischer Religion. Matory trat der weitverbreiteten Ansicht entgegen, daß afrikanische Kultur und Religion in den Amerikas lediglich in den ärmsten und isoliertesten Teilen der aus Afrika stammenden Bevölkerung überlebten. Er zeigte demgegenüber, daß afrikanische Religionen in Brasilien vor allem bei den urbanen und vergleichsweise wohlhabenden Personengruppen afrikanischer Herkunft florierten, die aufgrund ihre Reise- und Handelstätigkeit sowie ihrer Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, in engem Austausch mit verschiedenen Kulturen standen. Ihre Übernahme afrikanischer Religion bezeugte nicht so sehr das „Überleben“ der afrikanischen Vergangenheit, sondern eine strategische Wahl in einer atlantischen, multikulturellen Welt.

Candomblé ist eine sehr populäre Religion der Besessenheitskulte, Heilrituale und Opfergaben. In diesem Zusammenhang beeinflussten sie die Gesellschaften sowohl in Brasilien als auch in Westafrika. Seit Jahrhunderten bietet Candomblé daher ein Beispiel für die große Bedeutung von Süd-Süd-Beziehungen, die eine auf den Nordatlantik fixierte Forschung lange übersehen hat. ANDREAS ECKERT



Durch Sternkraft geschaffen: Ptolemäer-Kameo vom Kölner Dreikönigsschrein, Kunsthistorisches Museum, Wien

Foto Museum

## Verborgene Kräfte des Alltäglichen

Eine internationale Tagung über Schatzkulturen im Mittelalter

Mittelalterliche Schätze werden nicht nur greifbar in handfesten Materialisierungen, sie bieten auch eine besonders schillernde Projektionsfläche für Wünsche, Hoffnungen und Imaginationen. Nährte das Rheingold aus dem um 1200 nach mündlichen Überlieferungen entstandenen Nibelungenlied Begehrlichkeiten in der Phantasie, gerade weil es nie gefunden wurde, so haben monetarisierbare Schatzbildungen, wie sie durch die entstehenden Finanzorganisationen einzelner Territorialherrschaften möglich werden, eine Grundlage, die ebenso real wie abstrakt. Die uns aus den detaillierten Beschreibungen des Abtes Suger bekannten Edelsteine, goldenen Kelche und prunkvollen Schreine in der Schatzkammer von Saint-Denis verdecken die Tatsache, daß bei Kirchenschätzen gerade die spirituelle Dimension als Gnadeschatz (thesaurus ecclesiae) bedeutsam ist, da es nach Matthäus 6, 19 bis 20 Schätze nicht auf Erden, sondern im Himmel zu sammeln gilt. Denn dort können sie weder von Motten und Rost gefressen noch von Dieben geraubt werden.

Eine Vielzahl von Schatzphänomenen kam unlängst bei einer Tagung in Basel und Neuchâtel zur Sprache bei dem Versuch, den Schatz als grundlegendes Phänomen vormoderner Gesellschaften zu erfassen. Wenn es ein fundamentales Merkmal von Schätzen gibt, dann ist es ihre nie auf nur eine Dimension zu reduzierende Fülle von Konnotationen. Schätze sind sogar in der Lage, ihre Bedeutungen permanent zu transformieren, sie zu sublimieren und zu transzendieren. Auf diese methodische Prämisse wies Lucas Burkart nachdrücklich hin. Zudem entfaltet das Schatzdenken polare Deutungsmuster zwischen Diesseits und Jenseits, Imaginärem und Realem, Unsichtbarem und Sichtbarem. Schätze sind Bedeutungsmaschinen und aktivierbare Dinge, in denen sich Symbolik artikuliert und Materialität manifestiert.

Simulierte Lebendigkeit

Daß sich dieses Handlungsmoment bis zur Fremdsteuerung beziehungsweise Selbsttätigkeit von Objekten ausweiten kann, zeigten die Festvorträge, die übrigens an geschichtsträchtigen Orten der Schatzbildung gehalten wurden. In der Barfüßerkirche in Basel, wo auf dem Letzter der Münsterschatz ausgestellt ist, entwarf Krzysztof Pomian (Paris) epochenübergreifend das vertikale Schema einer weitgehend von oben, das heißt von Göttern beziehungsweise Gott gesteuerten Schatzbildung. Seine aus der Religionsanthropologie stammenden Kategorien „invisible“ und „le sacrifice“ kennzeichnen den Schatz als eine Form des Opfers, als Opfergabe an die nachfolgenden Generationen.

Ob es sich nun um Beigaben in Gräbern Ägyptens handelt, um Preziosen in den Schatzkammern der Kathedralen oder um Merkwürdigkeiten in den Kunstkammern, immer trennen sich schatzwürdige Dinge von der Alltagswelt, um in einen Austausch mit der unsichtbaren Welt einzutreten. Die von Pierre Jacquet-Droz im achtzehnten Jahrhundert erfürte Automatenfigur eines Schreibers, der bis heute in der Lage ist, mit Tinte auf Papier jeden Satz zu schreiben, der ihm eingegeben wird, war der eigentliche Star eines Vortrags von Horst Bredekamp (Berlin) im

Musée d'Art et d'Histoire von Neuchâtel. Gerade im Orient oder bei burgundischen Hoffesten waren Automaten beliebte Schatzobjekte. Ihr selbsttätiger Mechanismus simuliert Lebendigkeit. Er erinnert dabei an antike Skulpturen und mittelalterliche Reliefs, auf denen zur Verlebbendigung Inschriften in Ichform angebracht sind, wodurch der Betrachter mit der Figur in Interaktion treten kann.

Daß „Thesaurus“ insbesondere als Figur des Wissens eine metaphorische Kraft entwickelt, hat schon der ältere Plinius in seiner „Naturgeschichte“ auf den Begriff gebracht. In medizinischen Traktaten wird der Gebrauch der Schatzmetapher an der Wirkungsgeschichte des „Thesaurus pauperum“ von Petrus Hispanus greifbar, der die Gesundheit als wertvollstes Gut der Menschen würdigt. Diesen medizinischen Schatz charakterisierte Mariacarla Gadebusch Bondio (Greifswald) als Armen-schatz, da es allemal besser ist, gesund und arm zu sein, als reich und krank.

Thomas Ricklin (München) stellte die philosphiehistorische Frage, warum die Schatzmetapher im mittelalterlichen Wissensdiskurs so selten auftritt. Da Schätze und ihr Finden auf Zufall beruhen, hätten gerade Philosophen Mühe gehabt, sie in ihr Weltbild zu integrieren. Um so auffälliger ist, daß der Thesaurus-Begriff ein Jahrhundert lang bei den Philosophen Verwendung gefunden hat, exemplarisch in Brunetto Latinis gereimter wissenschaftliche Enzyklopädie „Livres du trésor“ aus der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Hier wird das biblische Schatzverbot verdrängt von der Metapher vom Wissenschaft, der Verborgenes ans Tageslicht fördere. Daß damit auch ein Topos aus der arabischen Literatur aufgegriffen wird, könnte eine Spiegelung von Brunettos Wirken am spanischen Hof Alfonsos des Weisen sein, der sich übrigens im Prolog der 1260 erschienenen „Historia Espana“ als „thesaurus philosophice“ bezeichnen sollte.

Gerade in der islamisch-christlichen Kontaktzone scheint der Schatzbegriff philosophisch veredelt worden zu sein. In der Optik des Stilkontakts zwischen Fremdem und Eigenem erörterte Aminoam Shalem (München) handfeste Schatzobjekte. Zumal im romanischen Sizilien viele Artefakte eine Mischung des Dekors. Bei geschnittenen Elfenbeinhörnern, die an den Rändern islamische Verzierungen und in der Körpermitte italienisch-byzantinische Figuren präsentieren, oder bei fatimidischen Bergkristallfiguren auf Goldschmiedemonturen sah Shalem eine Hybridität am Werk, die wohl eher auf einen Eklektizismus hinausläuft.

Wichtiger Bestandteil von Schätzen im Mittelalter sind Reliquien oder Reliquiare. Beate Fricke (Zürich) wollte in der hei-

ligen Fides von Conques einen Schatz in miniature sehen, der sich durch Votivgaben wie Edelsteine und Ringe permanent wandelt. Pierre Alain Mariaux (Neuchâtel) stellte den wegen seines modern anmutenden Candidushauptes berühmten Kirchenschatz von Saint-Maurice d'Augeane vor und wies auf die ihm innewohnende Memorialfunktion hin, die als Kitt die bloße Ansammlung von Objekten in eine kohärente Sammlung transformiert.

Wundertätige Könige

Daß Schätze oft mehr sind, als sie scheinen, veranschaulichte Hedwig Röckelein (Göttingen) am Beispiel von banalen Gegenständen wie Bechern, Krügen, Kästchen, Schachteln, die als Reliquiare in Altären dienten. Ausgeklügelte Verschlusmechanismen zeigen, daß es hier nicht um das Gefäß ging, sondern um den Heilschatz der darin verborgenen Reliquien. Der Transfer der „Virtus“ von der Reliquie auf den Behälter, wie sie von Theofrid von Echternach am Beispiel differenzierter Goldschmiedegefaße propagiert wurde, scheint bei diesen Objekten nicht funktioniert zu haben, denn die unscheinbaren Alltagsdinge wurden aufgrund ihres geringen Materialwertes oft ausgetauscht oder achlos weggeworfen.

Um den ursprünglich auffällig auf der Trapezplatte der Kopfseite angebrachten Ptolemäer-Kameo auf dem Dreikönigsschrein im Kölner Dom (heute im Kunsthistorischen Museum in Wien) kreiste der thesenfreudige Beitrag von Philippe Cordez (Paris). Diesen geschnittenen Stein hatte schon Albert der Große wegen seiner Feingliedrigkeit nur als von Sternkraft geschaffenes Naturprodukt ansehen können. Die ihm naturgemäß innewohnende magische Kraft könnte einen unmittelbaren Bezug zu den drei Königen in ihrer Eigenschaft als Magier hergestellt haben. Wie das zur Kunst mutierte Objekt im Museum erfährt auch dieser Kameo als prominent appliziertes Stück auf dem Schrein eine Konversion, indem das von ihm transportierte illegitime antike magische Wissen christlich eingeeht und spirituell geadelt wird.

Abschließend wurde noch das Faß des Vergleichs zwischen mittelalterlichen Schätzen und Kunst- und Wunderkammern der frühen Neuzeit aufgemacht. Allerdings konnte Patricia Falguières (Paris) mit ihrer deutlich gegen Julius von Schlosser abgegrenzten These, daß zwischen beiden Phänomenen so gut wie keine Kontinuitätsmomente zu erkennen seien, ebenso wenig überzeugen wie mit ihrer Ansicht, das Zeitalter der Kunst- und Wunderkammern sei 1630 zu Ende gegangen.

Der Versuch, aus der Schatzmetapher eine Universalkategorie historischer Erkenntnis zu machen, greift wohl etwas hoch, auch wenn die außerordentlich anregende Tagung die heterogene Vielfalt des Schatzbegriffs eindrucksvoll verdeutlichte. Aber dies führt noch zu keiner stimmigen Synthese der unterschiedlichen Forschungsfelder. Man muß sich sogar fragen, ob auf diesen anspruchsvollen Pfaden nicht zu früh gewandelt wird. Ein umfassender Überblick wird sich wohl erst dann einstellen, wenn zuvor stringente thematische Schneisen geschlagen werden, wie eben zur Schatzmetapher als Wissensfigur oder zu der verwirrenden Frage, was denn nun einen Schatz genau von einer Sammlung unterscheidet. STEFAN LAUBE

Man zeigt mit dem Finger

## Dinge im Archiv

Das Deutsche Literaturarchiv in Marbach hat sich große Aufgaben gestellt. Die Schätze, die es birgt, sollen dem Publikum auf veränderte Weise vorgestellt werden. Dabei werden die hergebrachten Formen der Lesung, der Ausstellung durch neue Techniken der Präsentation ergänzt. Bei solchen Übergängen ist es ratsam, sich der philosophischen Grundlagen zu vergewissern. Und sie betreffen elementare Kategorien wie die des „Zeigens“ – denn das Zeigen, so einfach es scheint, ist kein simpler, sondern ein hochkomplexer und stets neu zu interpretierender Vorgang. Philosophen, Kunst- und Literaturwissenschaftler nahmen sich bei einer Marbacher Tagung am vergangenen Wochenende in einer Folge außerordentlich schöner Vorträge des Themas an – einer transzendentalen Reflexion über die Möglichkeiten eines Archivs.

So hörte man einen Beitrag von Steffen Siegel (Berlin) zu der „ostentatio vulnerum“, dem „Wundenzeigen“ des Erlösers, einem Bildertopos der christlichen Kunst, am Beispiel eines außerordentlich kleinen Gemäldes von Petrus Christus. Man ist bei einem Format von neun mal elf Zentimetern zur Nahbetrachtung geradezu gezwungen, Intimität der Rezeption ist die Folge. Bei Dürers Schmerzensmann fällt das Wundenzeigen aus, einzig im Blick Christi liegt die Emphase des Bildes; Jesus selbst ist nach dem Modell des Melancholikers dargestellt, er verzichtet auf die ältere Ostentation. Rasant ging es von hier zu den prachtvoll illustrierten anatomischen Werken der Frühen Neuzeit, bei denen in einer fast grotesken Weise die dargestellten Demonstrationsfiguren mit beiden Händen ihre Hautlappen anheben und so den Blick ins Innere ihres Körpers eröffnen.

Der Philosoph Günter Figal (Freiburg) widmete sich einer phänomenologischen Auslegung des Zeigens. Im Unterschied zum Greifen eigne dem Zeigen eine distanzierende Sachlichkeit, das Gezeigte verharre in einem Wartezustand, der nun auch die archivierten und ausgestellten Objekte kennzeichne, die man als „Cocons von Bedeutungen“ sehen könne. Dagegen mußte ein Vortrag von Dorothee Kimmich (Tübingen) über die Ding-Mysterie wie Rilke und die neuschlichen Versuche, der Dinge in der Sprache unmittelbar habhaft zu werden, unbefriedigend bleiben, weil er sich einzig den Selbstdeutungen der Literaten widmete und die Frage aussparte, ob deren gleichsam außenpolitische Erklärungen in den Werken eingelöst werden. Louis Aragons Lobrede auf die Präsentation der Dingwelt bei Charlie Chaplin etwa hätte nicht einfach nur angeführt werden dürfen, als sei sie schon an sich ein Beweisstück. Denn gerade bei Chaplin sind die Dinge eingebunden in einen Kontext der humanitären, sozialen und pazifistischen Grunderzählung der Filme und alles andere als autonome Gebilde, die nun aus eigenem Recht zu sprechen begännen.

Der Literaturwissenschaftler Horst Wenzel (Berlin) ging einerseits tief in die Anthropologie, indem er der Hand bei der Herausbildung des Homo sapiens eine entscheidende Rolle zusprach, andererseits in die Etymologie, die zwischen „deixis“, dem griechischen Wort für den Akt des Zeigens, und „dicere“, dem lateinischen Wort für „sagen“, eine Verwandtschaft annimmt. Sagen und Zeigen treten in mittelalterlichen Handschriften gern in Koppelung auf, selbst beim Sagen kann auf die „demonstratio ad oculos“ nicht verzichtet werden, wie die vielen gezeichneten Zeighände am Rand von Manuskripten verdeutlichen. Das Bild einer Falkenjagd aus der Manessischen Liederhandschrift, von Wenzel vorgestellt, zeigt eine Fülle von Gesten, die dem Betrachter den Weg zur Deutung weisen.

Gottfried Boehm, Kunsthistoriker und Philosoph, vertrat nun die Gegenposition: Ihm kam es darauf an, den Abstand von „Zeigen“ und „Sagen“ zu vergrößern – das Zeigen besitze einen eigenen Logos, und manches lasse sich eben nur zeigen. Martin Heideggers „Spiegel“-Gespräch, fotografiert von Digne Meller Markovicz, eine eindrucksvolle Sequenz von Gesten und Blicken aus blitzenden Augen, gab Boehms Vortrag das Anschauungsmaterial: Man könne die Gesten nicht einzelnen Aussagen zuordnen; der Körper, so Boehm, sei selbst kein Zeichen, vielmehr deren Schauplatz. Dennoch teilt das Spiel der Hände des Denkers etwas mit, und wenn es nur die unerhörte gestische Prägnanz ist, ihre physisch-ästhetische Gestaltqualität. Man könnte mit einem Begriff der Graphologie vom „Formniveau“ der Heideggerschen Gebärdensprache reden. Dies bestätigte Boehm, indem er kontrastierend an die völlige Abwesenheit von Gesten bei den Vorlesungen von Karl Jaspers erinnerte. Dieser habe, zurückgelehnt auf seinem Stuhl, auf jede Unterstreichung oder Hervorhebung des Gesagten durch die Hände verzichtet.

Walter Benjamin, der Anfang der dreißiger Jahre gelegentlich zu Drogen griff, ließ seine Versuche meist von befreundeten Ärzten protokollieren. Einmal, Anfang 1931, hält er für eine halbe Stunde den Zeigefinger aufrecht emporgestreckt. Der Rausch ergeht sich in orientalischen Phantasien, von Elefanten und Pagoden ist die Rede. Typisch Haschisch, möchte man sagen – allein, die Erleuchtung ist profan und aktuell. Die Elefanten und die Pagode stammen aus der Uraufführung von Brechts in Indien angesiedeltem Stück „Mann ist Mann“, das Benjamin damals zu rezensieren hatte. In einem Spiel zwischen Geste und Wort machte sich der Philosoph die Maxime des Epischen Theaters zu eigen, daß „der Zeigende gezeigt werden muß“. So merkwürdig kann schlichtes Zeigen sein. LORENZ JÄGER