

Title	Flut und falsche Götter Urszenen der Kulturtheorie (Giambattista Vico, Charles de Brosses)
Sub Title	
Author	Matala de Mazza, Ethel
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2019
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. ドイツ語学・文学 (Hiyoshi-Studien zur Germanistik). No.58 (2019.) ,p.19- 36
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	羽田功教授退職記念号 = Sonderheft für Prof. Isao Hada
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032372-20190331-0019

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Flut und falsche Götter

Urszenen der Kulturtheorie (Giambattista Vico, Charles de Brosses)

Ethel Matala de MAZZA

I.

Aus buchstäblich heiterem Himmel stürzte am 16. September 1753 im französischen Luponnas, unweit des Städtchens Bourg-en-Bresse, ein mächtiger Meteorit auf die Erde. Das durchdringende Pfeifen, mit dem sich die düstere Luftpost ankündigte, war im Umkreis von drei bis vier Meilen zu hören und trieb die Leute vor Neugier in Scharen aus den Häusern. Schwarzgraue Gesteinsbrocken, manche von ihnen so groß wie zwei Fäuste, hatten sich auf den umliegenden Äckern und Wiesen kilometerweit verstreut. Bauern lasen die Trümmer auf und zeigten die steinige Ernte allseits vor. Auf diese Weise kam einer der Brocken auch unter die Augen von Charles de Brosses, dem Parlamentspräsidenten aus Dijon. Durch eine Abhandlung, die der gelehrte Jurist und Philologe einige Zeit später verfasste, wurde der Stein aus dem All schließlich in Buchform eingefasst und ging ein in die kulturtheoretische Debatte der Aufklärung.¹⁾

1) Charles de Brosses, Ueber den Dienst der Fetischengötter oder Vergleichung der alten Religion Egyptens mit der heutigen Religion Nigritiens [1760], übers. von Christian Brandanus Hermann Pistorius, Berlin Stralsund 1785, 114f. – Ein kurzer

Das Fundstück selbst beschäftigt den Autor nur für zwei Seiten, und sein Fall ist schnell erledigt. Was den Stein nach sieben Jahren für Charles de Brosse überhaupt erwähnenswert macht, ist allein die Genugtuung über die Unerschütterlichkeit der burgundischen Bauern und Winzer. Diese hatte der galaktische Hagel nur vorübergehend in Aufregung versetzt, aber nirgends ernsthaft beunruhigt. Keine Verstörung keine Massenpanik keine kollektiven Stoßgebete, keine Ängste vor göttlichen Geißeln und Strafgerichten. Nichts. Als Fundobjekt war das spröde Juwel bei den Einheimischen zwar zum gehüteten Sammlerstück geworden, aber an sich selbst geheimnislos geblieben. Dass mehr hinter ihm stecken könnte als ein Vorgang mit physikalisch erklärbarer Ursache, kam niemandem in den Sinn.

In der Abhandlung de Brosse's macht das den Stein zu einer Rarität. Unter den heterogenen Objekten, auf die der Text eigentlich Jagd macht, bleibt er die seltene Ausnahme. Im Zentrum der schmalen und äußerst polemischen Schrift nämlich stehen „Fetische“: kultisch verehrte Gegenstände aller Art, die der Autor aus unzähligen Regionen der Erde, aus Ägypten und Persien, aus Judäa und Indien, von den Griechen, Römern, Germanen, Kubanern, Mexikanern und Indianern zusammengetragen hat. Zweck der textuell vollzogenen Razzia ist es, die beschlagnahmten Objekte mit dem Stein aus Frankreich auf einen Haufen zu werfen und die Mystik der falschen Götter zu entzaubern.

Unerbittlich zerrt der Jurist die anstößige Beute deshalb vor das Schiedsgericht der Vernunft, und sein Urteil ist stets dasselbe: Hinter dem heiligen Schein verbirgt sich ein sehr profanes Sein. Wo die Mexikaner Schutzgötter verehren, bemerkt de Brosse nur Ameisen, Ratten und Schlangen,²⁾

Auszug findet sich neuerdings wieder in: Johannes Endres (Hg.), *Fetischismus. Grundlagentexte vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Berlin 2017, 40–50.

2) Ebd., 32.

Talismane verlieren die Magie von Glücksbringern,³⁾ und selbst die Eichen, die in der Sprache der Kelten *kirk* hießen und die dem Deutschen bis heute als Inbegriff des heiligen Orts eingewurzelt sind – daher der Name „Kirche“ –, ereilt dasselbe Los. Sie sind, was sie vom Material her sind: nämlich Bäume.⁴⁾

Der Weg, den Charles de Brosses nun einschlägt, um den Dingen – frei nach Marx – ihre „theologischen Mücken“⁵⁾ auszutreiben, ist für die Verhältnisse des mittleren 18. Jahrhunderts durchaus revolutionär. Statt seinen gelehrten Kollegen der Pariser *Académie des Inscriptions* zu folgen und die heidnischen Götter – in bester scholastischer Manier – allegorisch aufzufassen, geht der Jurist umgekehrt vor. Er setzt keine universelle Vernunftwahrheit voraus, an der noch das primitivste Kultobjekt auf versteckte Weise teilhätte,⁶⁾ sondern er bekämpft die globalisierte Unvernunft. Wer sich mit gelehrten Enträtselungstechniken auf die Suche nach Sinn macht, so seine These, nimmt den Unsinn viel zu ernst. Er macht sich zum Komplizen des Priesterbetrugs und hüllt blanken Nonsens in den Wolkendunst obskuren Bedeuten. „Wenn man das System der figürlichen Deutung einmal angenommen hat“, heißt es gleich am Anfang, „so sieht man darin, wie in den Wolken, gar leicht alles, was man will.“⁷⁾

Der Sammelbegriff des „Fetischismus“, den seine Schrift prägt, trägt diesem Rigorismus Rechnung, indem er schlichtweg alles einschließt, was ohne

3) Ebd., 127.

4) Ebd., 130.

5) Karl Marx, Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, 45 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 23: Das Kapital, Berlin 1969, 85–98, hier: 85.

6) Karl Heinz Kohl, Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München 2003, 71. Hartmut Böhme, Fetischismus im neunzehnten Jahrhundert. Wissenschaftshistorische Analysen zur Karriere eines Konzepts, in: Jürgen Barkhoff u.a. (Hg.), Das schwierige neunzehnte Jahrhundert, Tübingen 2000, 445–465.

7) De Brosses, Ueber den Dienst der Fetischengötter (Anm. 1), 2.

Sinn und Verstand als Ding, als Zeichen oder als Symbol vergöttert wird.⁸⁾ Für de Brosse bedeutet Aufklärung zweierlei: nämlich – erstens – die Belehrung einfältiger Köpfe und – zweitens – die Aufklärung von Mitaufklärern über die Sinnlosigkeit ihrer verschwendeten Liebesmüh an nichtsnutzige Objekte.⁹⁾ Die Akribie, mit der er in seiner Schrift die religiösen Kultpraktiken ferner Kulturen durchmustert, folgt dem einzigen Zweck, die Ferne dieser Kulturen *von* einer Kultur auszumessen, die halten kann, was ihr Name verspricht. Ohne Aufklärung ist in seinen Augen Kultur nicht zu haben. Damit der Anfang der Kultur als Anbruch der Moderne kein Anfang auf Widerruf bleibt, sind die Zauberdinge dieser Welt – dem schwarzen Meteoriten gleich – auf Äckern auszusetzen, die dem Aberglauben keine fruchtbaren Böden mehr bieten. Der *status quo* jedoch, der weit über den Globus verbreitete Dingkult und seine Rechtfertigung durch akademische Schützenhelfer, ist nur die Fortsetzung einer alten, nicht enden wollenden Katastrophe.

Charles de Brosse's Abhandlung über den Kult der Fetischgötter gehört im 18. Jahrhundert zu den vielen Programmschriften, die das Projekt der Aufklärung mit Vehemenz verfechten und auf einen Fortschritt setzen, der sich unweigerlich einstellen muss, sobald es nur gelingt, das Alte hinter sich zu lassen und es in die Vorgeschichte der Kulturgeschichte zu verbannen. Was den Text aus heutiger Perspektive aufschlussreich macht, ist dabei allerdings weniger die Ignoranz, mit der er sich über die Eigenlogik anderer Kulturen und Zeiten hinweg setzt. Auffälliger ist die Unruhe, die sich in ihm artikuliert, weil dem Durchbruch der Aufklärung, wie die Beispiele aus aller Welt belegen, nach wie vor immense

8) Dazu ausführlich Christine Weder, *Erschriebene Dinge. Fetisch, Amulett, Talisman um 1800*, Freiburg 2007, 147–166, außerdem Lucas Mario Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin 2007, 176–183.

9) De Brosse, *Ueber den Dienst der Fetischengötter* (Anm. 1), 8.

Widerstände entgegen stehen.

Diese Unruhe infiziert die ganze Schrift, sie verwandelt die Abhandlung unter der Hand in eine Landkarte der globalen geistigen Finsternis. Als Grenzen der Vernunft verzeichnet sie vor allem geschichtliche Hindernisse, die dem Triumph der Ratio bisher im Weg standen und die Unterscheidung von fortschrittlichen und rückständigen Völkern obsolet machen. De Broses liegt es nicht nur aus systematischen Gründen fern, den Fetischen einen vernünftigen Kern anzudichten. Auch in historischer Perspektive fehlt ihm die Zuversicht eines Immanuel Kant, der später versöhnlicher auf die Menschengeschichte und ihre mutmaßlichen Anfänge zurückblicken sollte. Kant war 1786 ja so kühn, das „Zeitalter der *Aufklärung*“¹⁰⁾ im Garten Eden beginnen zu lassen und den Ausgang des Menschen aus der Unmündigkeit zurück zu datieren auf die Chuzpe des ersten Menschenpaares, das Gottes Verbot in den Wind schoss und sich am paradiesischen Apfelbaum vergriff.¹¹⁾ Nichts davon findet sich bei de Broses. Angesichts der Verehrung, die den Fetischgöttern weltweit noch immer zuteil wird, ist es für ihn müßig, nach frühen Beweisen der menschlichen Ratio zu forschen und, wie Kant, als legitime Regung der Vernunft freizusprechen, was die Bibel als Sündenfall eines verbotenen Begehrens beklagt. Anders als den Philosophen aus Königsberg treibt den Juristen aus Dijon nicht die Frage nach dem Beginn des menschlichen Fortschritts um, sondern die nach dem Ursprung einer Regression, an deren Folgekosten die Menschheit nun bereits Jahrtausende lang trägt. Das lenkt sein Auge auf jene Katastrophe, die schon früh alles zunichte machte, was im Paradiesgarten hätte gut anfangen können, und

10) Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung? [1783], in: ders., Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Frankfurt/Main 1964, 51–61, hier: 59.

11) Immanuel Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte [1786], in: ebd., 83–102.

stattdessen dafür sorgte, dass auf unabsehbare Zeit keine Anfänge mehr gemacht wurden, von denen irgendetwas ausging – nur solche, in denen die Geschichte durch die Wiederkehr des immer selben Anfangs nicht von der Stelle kam.

Um die Sintflut, die de Brosses hier als ursprüngliches Liquidierungsereignis im Visier hat, soll es in den folgenden Überlegungen gehen. Mich interessiert, in welcher Form sie von de Brosses beansprucht wird, um das Zerstörungswerk, das er selbst plant, zu rechtfertigen. Im 18. Jahrhundert ist er keineswegs der Einzige, der die Sintflut als entscheidende Zäsur ansetzt, aber einer der letzten, die ihre Folgen ausnahmslos negativ bilanzieren. Dagegen werden andere Zeitgenossen hervorheben, dass es ohne die Sintflut keine Kultur gäbe, und mit ihr das Datum einer Urszene verbinden, die es nicht nur notwendig, sondern auch möglich macht, nach einer Geschichte zu fragen, von der die Bibel nichts berichtet und von der die bisherige Geschichtsschreibung so wenig Notiz genommen hat wie die Philosophie.

In der Riege dieser Autoren spielt Giambattista Vico eine Sonderrolle, weil er die Erforschung dieser Geschichte gleich einer neuen, erst noch zu etablierenden Wissenschaft anträgt und diese *Scienza Nuova* als Kulturwissenschaft *avant la lettre* konzipiert. Gegen das Urteilsmonopol von Richter-Philosophen bezieht Vico mit seiner Kulturwissenschaft, die sich lieber an die Befunde der Philologie hält, auch dadurch Stellung, dass er Fetische nicht pauschal als Trug und Blendwerk verwirft, sondern anerkennt, dass sie Fakten schaffen und Handlungs- und Planungsspielräume eröffnen, die ohne sie nicht da wären. Statt, wie de Brosses, die lange Dauer menschlicher Gefangenschaft in Nacht und Dunkelheit zu beklagen, bringt seine Aufklärung ans Licht, das Götter, die falsch sein mögen, praktisch sehr wohl nützlich sein können, indem sie etwa Rückwege in die Vergangenheit blockieren und mit dem Vergessen ein Nichtwissen in die Welt tragen, das neben Irrtümern auch produktive Missverständnisse gedeihen lässt.

II.

Dass die Sintflut sowohl in der Abhandlung de Brosses' als auch in Vicos *Neuer Wissenschaft* eine so eminente Position einnimmt, entspricht dem Geschichtsverständnis der Zeit.¹²⁾ Verbreiteter als die Epochenkategorien von Altertum, Mittelalter und Neuzeit, mit denen später die Geschichtsphilosophen des Idealismus umgingen, waren im 18. Jahrhundert bei den Universalhistorikern Makroperioden, die sich an den biblisch vorgeprägten Zäsuren ausrichteten.¹³⁾ Die Einteilung des Weltlaufs in eine vor- und eine nachsintflutliche Periode entsprang der Heiligen Schrift, deren älteste Urkunden, die Bücher Mose, schon deshalb autoritative Geltung hatten, weil andere Urkunden nicht greifbar waren, auf deren Grundlage man das dort zu Lesende hätte bestreiten können.¹⁴⁾

Neuzeitlichen Autoren standen deshalb, wenigstens bis in die 1760er Jahre, nur zwei Wege offen, um Fragen nach dem Anfang der Geschichte so zu traktieren, dass theologische Gewissheiten nicht erschüttert wurden und andererseits die neueste Wissenschaft zu ihrem Recht kam. Sie konnten entweder die Auskünfte der Genesis durch aktuelle Erkenntnisse erhärten und den Konsens zwischen alter Überlieferung und jüngster Forschung untermauern. Oder sie konnten in der Bibel selbst nach Anhaltspunkten dafür suchen, dass die Heilige Schrift in historischen Belangen vielleicht doch nicht das letzte Wort hatte und

12) Vgl. dazu ausführlich Jan Assmann/Martin Mulsow (Hg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, Paderborn 2006.

13) Vgl. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann, Nachwort, in: *Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker [1725]. Nach der Ausgabe von 1744 übers. u. eingel. von Erich Auerbach. 2. Aufl. mit einem Nachwort von Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Berlin New York 2000, 445–477, hier: 456–459.

14) Helmut Zedelmeier, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2003.

zwar Wahrheiten enthielt, aber keine ganzen – bzw. primär solche, die Autoren wie de Brosses nicht für entscheidend erachteten.

Im Fall der Sintflut fanden beide Strategien Anhänger. Der ersten hatte Thomas Burnet 1680 mit seiner heiligen Theorie der Erde – *telluris theoria sacra* – den Weg geebnet, indem er die Sintflut physikalisch zu erklären suchte. Dieser Deutung zufolge war es in der Vorzeit zu großen erdgeschichtlichen Umwälzungen gekommen. Die überkrustete Oberfläche der Erde sei einst aufgebrochen, so dass unterirdische Wasser nach oben schossen. Von der vormals wasserdichten Landmasse seien dann laut Burnet nur mehr die Kontinente als Inseln übrig geblieben, während der Rest der Erde für immer im Meer versank. Burnet Theorie ging auch in die Lexika des 18. Jahrhunderts ein und war 1754 in der *Encyclopédie* von Denis Diderot und Jean-Baptiste le Rond d’Alembert genauso nachzulesen wie zehn Jahre zuvor bereits in Johann Heinrich Zedlers *Universal-Lexikon*, wo der Autor des Artikels zur „Sündfluth“ sich sehr eingehend mit den Erkenntnissen zeitgenössischer Naturwissenschaftler beschäftigte und sowohl die Plausibilität der biblischen Zeitangaben als auch die Quellen des tödlichen Dauerregens und die geologischen Möglichkeiten seines geordneten Versickerns prüfte.¹⁵⁾

Ein anderes Interesse verfolgten jene Theoretiker, die sich weniger auf die Spekulationen der Naturwissenschaft verließen als auf die Befunde gewissenhafter Philologen. Ihnen kam es nicht auf externe Beweise für biblische Ereignisse an, sondern auf bibelinterne Indizien für Lücken in der Überlieferung der Heiligen Schrift. So kehrten sie die Bibel gegen sich selbst und wollten unter Berufung auf sie erklären, warum sie keine Auskünfte zu jener Geschichte enthielt, die in den Augen der Autoren die eigentlich erzählenswerte war. Dass die Sintflut sich dafür besonders anbot, wird sofort klar, wenn man liest, wie die

15) Art. Sündfluth, in: Johann Heinrich Zedlers Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste [1731–1754], Bd. 41, Sp. 113–129.

Genesis die Ursachen und Folgen der Überschwemmung erklärt.

Die Flut sei, heißt es dort, über die Erde gekommen, weil Gott die dauernden Missetaten seiner Geschöpfe leid war und sie härter bestrafen wollte als je zuvor. Statt die Frevler weiter nur als unbotmäßige Individuen zu belangen und sie etwa mit dem Fluch ewiger Rastlosigkeit zu schlagen – so geschehen im Fall des Brudermörders Kain –, sollte diesmal die gesamte Schöpfung büßen, die schuldlosen Tiere inbegriffen. „Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und daß alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war“, heißt es im 6. Kapitel der Genesis. „Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben.“¹⁶⁾

Am Ende war das nicht Gottes letztes Wort, und es gab Ausnahmen. Die fünfköpfige Familie des frommen Noah blieb verschont, und auch die Fauna kam nicht restlos im Wasser um. Von jeder Tierart durfte jeweils ein Paar mit an Bord der rettenden Arche gehen. So wenig dieser Gnadenakt dem radikalen Vorsatz entsprach, so wenig erfüllte der Vollzug des Strafgerichts seinen didaktischen Zweck, denn eines Besseren belehrt wurde durch die Flut nicht das Menschengeschlecht, sondern nur Gott selbst. Ihn brachte die eigene Vergeltungstat zur Einsicht, dass Adams und Evas Nachfahren sich nicht ändern würden und er sie nehmen musste, wie sie waren. Wie hart die Lektion auch immer ausfiel, die er ihnen erteilte – nie würde er verhindern können, dass das „Trachten des Menschen“ doch „böse von Jugend an“¹⁷⁾ bliebe. Mit dem Regenbogen, den er schließlich zum Zeichen seines Bundes mit Noah

16) Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg Basel Wien 1980 u.ö., Gen 6, 5–7.

17) Gen 8, 21.

in den Wolken erscheinen ließ, band er sich einseitig an sein Wort, gegen seine Geschöpfe nicht noch einmal derartig zu wüten.¹⁸⁾ Noah hingegen, dem menschlichen Bündnispartner, blieb eine ähnliche Versicherung der Treue erspart – womöglich, weil Gott den Verdacht hegte, sie sei nicht viel wert, da ein solches Versprechen ja doch gebrochen werde. Wenn nicht früher, dann später.

Bibellesern des 20. Jahrhunderts erschien daran vor allem das Einlenken des Allmächtigen bemerkenswert. So hat Rüdiger Safranski salopp, aber zutreffend konstatiert, dass Gott sich mit der Sintflut „vom Fundi zum Realo“¹⁹⁾ gewandelt habe, der den Menschen jetzt mit dem „Geduldssymbol“ des Regenbogens zugestehe, dass sie Zeit brauchen: Zeit, um sich wenigstens zum Besseren zu entwickeln, wenn das Beste schon nicht erreichbar ist, Zeit aber auch, um Verbrechen durch Gottgefälligkeiten an anderer Stelle wettzumachen, so dass es sich lohnen könnte, die Entwicklung längerfristig zu beobachten, vorerst nicht Untat für Untat in „standrechtlich vollzogenen Aufwallungen“ zu sühnen und das endgültige Urteil auf ein letztes Gericht zu vertagen. Tatsächlich ist der Gott, der als „impulsiver Interventionist“²⁰⁾ agiert, mit der Sintflut Vergangenheit.

Bei den Philosophen des 18. Jahrhunderts hingegen war das Interesse an den Menschen und den Änderungen ausgeprägter, die sich für sie mit der Zäsur verbanden. In Charles de Brosses Sicht hatten sich durch sie vor allem Fortschrittsperspektiven schlagartig verdüstert, denn für die Stimme der Vernunft war es seither schwerer geworden, sich Gehör zu verschaffen. Das Privileg des Überlebens mussten Noahs Enkel mit dem Preis der Erinnerungslöschung an vorsintflutliche Zeiten bezahlen. „Alles gerieth bei ihnen in Vergessenheit

18) Gen 9, 15.

19) Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München Wien 1997, 32.

20) Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/Main 2006, 122.

und ward ihnen unbekant²¹⁾ vermerkt de Brossets in seiner Schrift. Die Folgen treten für ihn vor allem an der weltweiten Verbreitung der Fetische zutage. Diese mehren sich, wie er erklärt, rasant, weil jeder Schrecken über unvorhergesehene Ereignisse nur einem neuen Dingkult Vorschub leistet und niemand geistesgegenwärtig genug ist, um die ängstigenden Vorkommnisse auf Kausalbeziehungen und Analogien zu durchschauen. Alle Welt hofft auf die Zaubermächte von Objekten, die ihre Magie nur kraft der Einbildung gewinnen. Die Endlosserie der immer selben Bannversuche des Schreckens, durch die auf diese Weise seit Menschengedenken nichts mehr vorangeht, kann für de Brossets allein durch einen neuen Anlauf des *Tabula-rasa*-Machens durchbrochen werden, der rigorosier ausfällt als zuvor. Keiner der Fetische soll vor der Vernichtung sicher sein, weil nur so gewährleistet wäre, dass ein Anfang gesetzt werden könnte, der über den Nullpunkt der Sintflut, nachdem er so lange Endpunkt war, endlich hinausführt. Erst mit ihm kann eine Zukunft anbrechen, in der niemand mehr, wie noch de Brossets und seine Mitstreiter im 18. Jahrhundert, je ganz von vorne anfangen muss, weil die Vernunft jetzt eine späte Chance erhält, den Aberglauben zu besiegen.

III.

Solche globale Vernichtungspläne liegen Vicos neuer Wissenschaft schon deshalb fern, weil sie die nachsintflutliche Lage anders bewertet. Wenn die Geschöpfe Gottes aus Furcht zu Schöpfern neuer Götter wurden – so Vicos Argument –, dann mag diese Schöpfung zwar eher dem affektiven Reflex entsprungen sein und nicht der vernünftigen Reflexion. Für Fakten, die damit geschaffen wurden, ist es aber unerheblich, dass sie der Fiktion entstammen. Mit Hans Blumenberg gesprochen, produziert die Fiktion „Institutionen, wo Evidenzen fehlen“²²⁾

21) De Brossets, Ueber den Dienst der Fetischengötter (Anm. 1), 100.

22) Hans Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Rhetorik, in: ders., Wirk-

und sie zieht, zumindest in Vicos Rekonstruktion, praktische Anstrengungen des Licht-Machens nach sich, die lange vor der Aufklärung dafür sorgen, dass die Nacht des Nichtwissens, die mit der Sintflut einbrach, Schritt für Schritt verlassen werden kann.

Um diesen Prozess in Gang zu setzen, genügen, Vicos Mutmaßung zufolge, anfangs schiere Kräfte: ein Blitz, der die späten Abkömmlinge Noahs aus der Dumpfheit ihrer verrohten Existenz in den Wäldern aufschreckt, und die Energie, dem Schrecken auf den Grund zu gehen – zunächst durch Phantasie und Muskeleinsatz, später immer öfter durch Kulturtechniken. Die Urszene von der Lichtung des Chaos, die Vico in seiner *Scienza Nuova* ausmalt, sieht der Darstellung de Brosses' nur auf den ersten Blick ähnlich, denn mit den Fetischgöttern beginnt für Vico eine Kulturgeschichte, in der diese ihre praktischen Vorzüge offenbaren, sofern ihr Dasein dem Tun und Lassen der Menschen eine andere Richtung gibt.

Als „zweihundert Jahre nach der Sintflut, nachdem die Erde genügend getrocknet war, der Himmel schließlich blitzte und donnerte mit Schrecken erregendem Blitz und Donner, wie sie durch die erste derartige Erschütterung der Luft erzeugt wurde“, heißt es in der *Neuen Wissenschaft*, da „erhoben einige wenige Giganten erschreckt und entsetzt von der ungeheueren Wirkung, deren Ursache sie nicht wußten, die Augen und gewahrten den Himmel. Da nun in einem solchen Fall die Natur des Menschengesistes es mit sich bringt, daß er einer derartigen Wirkung sein eigenes Wesen zuschreibt; ihr Wesen aber das von Menschen war, die nur aus ungeheueren Körperkräften bestehen und heulend und

lichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1996, 104–136, hier: S. 110. – Vgl. zu Vico auch: Bernhard Teuber, Am Anfang war das Bild. Zu Vicos Genealogie von Sprache, Gesellschaft und Kultur, in: Inka Mülder-Bach/Eckhard Schumacher (Hg.), Am Anfang war... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne, München 2008, 43–70, bes. 51.

brüllend sich gegenseitig ihre wilden Leidenschaften kundmachen; so erdichteten sie den Himmel als einen großen belebten Körper, den sie Jupiter nannten [...] – der ihnen durch das Zischen des Blitzes und das Krachen des Donners etwas mitteilen wollte.²³⁾

Unsichtbarkeit und Vorstellung bedingen sich im Sinne dieses Modells wechselseitig, denn gerade weil die Waldmenschen nichts oder jedenfalls nichts Bestimmtes sehen – nur eine plötzliche Erleuchtung des Nichts über dem dichten Blätterdach, begleitet von einem Zischen und Krachen –, müssen sie sich einbilden, der Himmel habe die Gestalt eines riesigen belebten Körpers: eines Körpers, den sie nicht sehen, sondern den sie sich als jenseits der Baumwipfel vorhanden vorstellen. Um Licht in die Sache zu bringen, nachdem der Blitz erloschen ist – so denkt Vico die Geschichte weiter –, legen sie schließlich Hand an den Wald an und roden eine Lichtung. Sie schaffen den ersten Acker, der die Bedingung ist für alle weiteren Entwicklungen:²⁴⁾ für die Himmelschau, das Enträtseln der himmlischen Auspizien, aber auch für die Bewirtschaftung der Felder, die *cultura* im lateinischen Sinn des Wortes.²⁵⁾ „Nach diesen Feldern“, schreibt Vico, „wurden überall in der antiken heidnischen Welt [...] die Städte arae, Altäre, genannt; das müssen die ersten Altäre der heidnischen Völker gewesen sein; das erste Feuer, das man darauf entzündete, war jenes, welches man an die Wälder legte, um sie zu lichten und dem Ackerbau zu unterwerfen.“²⁶⁾

23) Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (Anm. 13), 154.

24) Vgl. dazu ausführlich: Robert Pogue Harrison, Wälder. Ursprung und Spiegel der Kultur [1992], aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer, München Wien 1992, 15–79.

25) Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt/Main 1995, 31–54.

26) Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (Anm. 13), 55.

Alles andere ist dann eine Frage der Zeit. „[E]rst waren die Wälder, dann die Hütten, dann die Städte und zuletzt die Akademien.“²⁷⁾

Der Schöpfungsakt des falschen Gotts, mit dem in Vicos *Scienza Nuova* nach der Sintflut die Profangeschichte der Überlebenden ihren Anfang nimmt, markiert den Einsatz einer Kultur, der trotz der unausgebildeten Vernunft gelingt, mit der Kraft der Phantasie. Vicos Anfangskonstruktion greift nicht nur selbst auf das Mittel der Fiktion zurück, um von einem ursprünglichen Beginnen zu erzählen, das doch erst im Nachhinein unterstellt werden kann, sondern lässt die Geschichte der Kultur aus einem Akt der Fiktion entspringen und rückt damit die Phantasie als eine Ressource in den Vordergrund, ohne die es keine Gesetze gäbe, keine Sprache, keine ehelichen Bindungen.

Dass eine neue Wissenschaft, die der kulturellen Produktivität von Fiktionen methodisch Kredit gibt, sich in ihren Anfängen schwer tut, akademische Resonanz zu finden, war Vico klar, und es ist bezeichnend, dass er seinen Lesern eine weitere Fiktion nahe gelegt hat, um sie seinem Unterfangen gewogen zu halten. Diese sollten sich vorstellen, so schreibt er in der Einleitung, dass sein Werk „in einer seit über tausend Jahren verschütteten Stadt kürzlich ausgegraben sei, und der Name des Verfassers gänzlich gelöscht – damit nicht vielleicht diese meine Zeit, dies mein Leben, dieser mein Name, so wie er ist, dich veranlassen, ein nicht wohlwollendes Urteil über mich zu fällen.“²⁸⁾

Diese letzte Fiktion Vicos – die Fiktion der Verschüttung – enthält noch einmal *in nuce* und nun zur Bedingung der fruchtbaren Aufnahme seines Werks transformiert, was die neue Wissenschaft als Prämisse des Fruchtbarwerdens von Äckern und der Entstehung kultureller Institutionen ansetzt: einen Lösungsakt, der ein ‚Als ob‘ ermöglicht, das neue Bindungen aus sich entlässt – Bindungen, die im Fall von Vicos Schrift außerdem von der strikten Verpflichtung auf die

27) Ebd., 100.

28) Ebd., 71.

Heilige Schrift entbinden und als Zeugnisse so ziemlich alles legitimieren, was die heidnische Antike und die säkulare Neuzeit über die Kultriten, Institutionen und Kulturtechniken derjenigen Völkern preisgeben: die *Ilias* Homers, römische und griechische Dichtungen, Traktate, neuzeitliche Reiseberichte über Guinea, Peru, Mexiko, Virginia und Patagonien. Aus der Sintflut entsteht dank des Zuflusses aus diesen Quellen eine historische Welt, die noch der Aufzeichnung harret, aber prinzipiell der Erschließung zugänglich ist, weil Menschen im Sinne Vicos das „erkennen können, was Menschen geschaffen haben.“²⁹⁾ Indem Vicos *Scienza Nuova* mit der Aufzeichnung dieser Geschichte beginnt, vollzieht sie selbst einen Neubeginn, wenn sie im 18. Jahrhundert antritt, für die Wissenschaft eine *terra incognita* zu erschließen und den Anfang dieser Wissenschaft mit der Wissenschaft vom Anfang zu verschränken.

Dass seine Abhandlung dabei längst nicht alle Löschungen ausweist, die sie voraussetzt, zeigt sich etwa bereits, wenn man seine Rekonstruktion des kulturellen Anfangs an dem Material misst, das er heranzieht, um seine Mutmaßungen abzusichern. Das Wort „Fetisch“, das Charles de Brosses in seiner Abhandlung später so notorisch verwenden und zum Inbegriff sämtlicher Talismane und Götzen erheben wird, kommt bei Vico nicht vor. Zu den Kultpraktiken der indigenen Völker – darunter die Guineer der afrikanischen Westküste – führen in seiner *Scienza Nuova* nur die Namen von Autoren einschlägiger Reiseberichte aus dem 17. Jahrhundert zurück, die ihm als Basis für seine Schlussfolgerungen dienen.³⁰⁾ Was die Fetische sonst charakterisiert, ist im Begriff des *factum* untergegangen, der in Vicos Wissenschaft den Bereich des Menschengemachten ganz generell umfasst.

Auf den ersten Blick hat diese Wendung den Charakter einer linguistischen Heimholung. In abgeleiteter Form liegt das lateinische Stammwort bereits

29) Ebd., 125.

30) Ebd., 129f.

dem Ausdruck Fetisch selbst zugrunde, der auf das portugiesische *feitiço* zurückgeht und damit den Terminus *factitius* – im pointierten Sinn von „künstlich hergestellt“ – übersetzt.³¹⁾ Was die Rückübersetzung dieser Übersetzung allerdings verschüttet, ist der Zugang zu einer anderen Geschichte der Kultdinge, die mit der christlichen Geschichte inniger verknüpft ist, als es die Wasserscheide zwischen Heils- und Profangeschichte in Vicos Darstellung vermuten lässt.

Diese andere Geschichte ist in den Reiseberichten zumindest latent gegenwärtig, wenn sie den Ausdruck Fetisch offen als europäisches Lehnwort ausweisen – und damit als ein Fremdwort, das es auch für diejenigen blieb, deren Kultpraktiken er bezeichnete. Zugetragen worden war es den Afrikanern durch Entdeckungsreisende und Missionare, die damit einen voraussetzungsreichen Transfer geleistet hatten. Sie hängten den Kultgegenständen der Einheimischen nämlich einen Begriff an, der durch die lateinische Übersetzung der hebräischen Bibel vorgeprägt war, wo er im Zusammenhang mit der Idolatrie, des verbotenen Bilderkults verwendet wurde. Das Fremde erschien in den Augen der Europäer als etwas, das man von zu Hause zur Genüge kannte, weil es dort von offizieller, kirchlicher wie staatlicher Seite bekämpft wurde.

Noch komplizierter werden die Dinge durch die Befunde der modernen Ethnologie, die gute Gründe hat anzunehmen, dass die Fetische in Westafrika allererst in Reaktion auf die Ankunft der christlichen Missionare mitsamt ihren Monstranzen, Kruzifixen und Weihrauchfässern entstanden sind. Die vermeintlichen Produkte eines wunderlichen und verwerflichen Aberglaubens sind dann zu betrachten als Imitationen europäischer – genauer gesagt: katholischer – Sakralgegenstände, die offenbar dem Eindruck entsprangen, die Kultfiguren der europäischen Fremden seien mächtiger als die bis dahin im Gebrauch stehenden eigenen Ahnenfiguren, und es sei zum Selbstschutz ratsam,

31) Kohl, Die Macht der Dinge (Anm. 6), 13–29.

sie nachzuahmen, wenn man es schon nicht schaffte, sie in ausreichender Zahl zu erbeuten.³²⁾

Indem Vicos *Scienza Nuova* nur mehr vom *factum* spricht, durchtrennt sie die Beziehung der magischen Dinge mit dieser christlichen Vorgeschichte. Vom Fetisch bleibt allein das Menschengemachte übrig, das dafür zum Synonym kulturellen Fabrizierens schlechthin erhoben wird. Zugleich ist damit aber auf paradoxe Weise in der neuen Wissenschaft der Kultur der Kulturbegriff kulturell unspezifisch geworden. Der offene Dünkel gegenüber so genannten primitiven Völkern, den der Aufklärer de Brosses in seiner Abhandlung bekundete, liegt Vico zwar fern. Dass seine neue Wissenschaft dennoch nur *eine* Geschichte kennt – eine „ewige ideale“,³³⁾ in der sämtliche Kulturräume dieselbe Entwicklung durchlaufen, nur zeitversetzt und in unterschiedlichen Geschwindigkeiten –, verschließt sein Modell gegen jedwede Dynamik *zwischen* den Kulturen. Es gehört zu der Fiktion, die Vico vom Anfang der Kultur entwirft, dass die heidnischen Götter selbst gemacht wurden, ohne dass es zu ihrer Erschaffung eines kulturellen Fremdkontakts bedurft hätte.

Gegenüber der Heiligen Schrift nimmt Vicos neue Wissenschaft damit eine ebenso weitreichende Umbesetzung vor wie gegenüber der Dokumentenlage aus der Frühen Neuzeit. Die Profangeschichte, die sie rekonstruiert, schreibt sich in die Lücke ein, die in der Bibel aufklafft, da diese nichts über das Los der nicht-

32) Vgl. dazu William Pietz, The problem of the fetish, I, in: Res. Anthropology and Aesthetics 9 (1985), 5–45; ders., The problem of the fetish, II: The origin of the fetish, in: Res. Anthropology and Aesthetics 13 (1987), 23–45; ders., The problem of the fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the enlightenment theory of fetishism, in: Res. Anthropology and Aesthetics 16 (1988), 105–123; Hartmut Böhme, Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Hamburg 2006, 178–198.

33) Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (Anm. 13), 138.

jüdischen Völker verrät. Die *Scienza Nuova* produziert aber auch neue Lücken, indem sie die Schiffe, die seit dem späten 15. Jahrhundert von Alteuropa aus in neue Welten aufbrachen, kurzerhand in den Wassern der Sintflut versinken lässt und nur die Ankunft eines einzigen, viel früher aufgebrochenen Schiffes vermeldet: der Arche Noahs. Diese Ankunft genügt aus Vicos Sicht, um die Welt in der Folge durch die Neuerfindung des Himmels und die Bestellung der Erde und ihrer Äcker so zu verändern, dass Vernichtungsaktionen in der Größenordnung, wie de Brosses sie anvisiert, im 18. Jahrhundert überflüssig werden.

Überflüssig wird damit aber auch die historiographische Buchführung über Ereignisse, aus denen nichts folgte. Was immer der Genuss des paradiesischen Apfels an Erkenntnissen vermittelte: Sie waren mit der Sintflut verloren und konnten deshalb auch in Zukunft vergessen werden. Der Fall eines Steins aus dem All wiederum, um den sonst niemand ein größeres Aufhebens machte, mochte Aufklärern wie Charles de Brosses als Segen erscheinen. Für die Begriffe der *Scienza Nuova* war er eine belanglose Banalität.