



CHRISTOPH MAUNTEL
VOLKER LEPPIN (HG.)

TRANSFORMATIONEN ROMS IN DER VORMODERNE

SCHWABE VERLAG | KOHLHAMMER



Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von

Mariano Delgado und Volker Leppin

Band 27

Christoph Mauntel, Volker Leppin (Hg.)

Transformationen Roms in der Vormoderne

Schwabe Verlag | Kohlhammer

Gedruckt mit Unterstützung des Graduiertenkollegs 1662 «Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800-1800)» der Deutschen Forschungsgemeinschaft



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz / W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Les Très Riches Heures du Duc de Berry, fol. 141v (Musée Condé, Chantilly)

© bpk | RMN – Grand Palais | René-Gabriel Ojéda

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3903-9 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-17-036097-6 (Kohlhammer)

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3968-8 (Schwabe)

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Vorwort	7
<i>Volker Leppin/Christoph Mauntel</i> : Einleitung	9
I. Theoretische Perspektiven	21
<i>Stephan Günzel</i> : Zur Kulturtheorie des Raums heute	23
II. Rom als geografischer Ort	37
<i>Nine Miedema</i> : Jerusalem in Rom. Die Christus-Reliquien in der Ewigen Stadt und der Wandel ihrer Präsentation im Raum Rom ...	39
<i>Kirsten Lee Bierbaum</i> : Bau – Ritual – Narrativ. Das Lateranbaptisterium als «Wissensraum»	65
<i>Constanze Baum</i> : Produktive Risse im Mauerwerk der Geschichte. Roms Ruinen und die Wissenskulturen des 18. Jahrhunderts	97
<i>Brigitte Sölch</i> : Bild – Architektur – Bewegung. Transfer und motivische Verankerung der Architekturmedaille im Rom des frühen Settecento	119
III. Rom als idealer religiöser Raum	147
<i>Marco Stoffella</i> : Geistliche Verbindungen mit Rom und kanonische Regeln in der frühmittelalterlichen Toskana	149
<i>Jan Stellmann</i> : Rom(a). Eine theoretische Skizze zum Raum der Personifikation	167

<i>Lars Zieke</i> : Rom als ‹Neues Jerusalem› – Venedig als ‹Neues Rom› in Carpaccios Stephanus-Zyklus	191
IV. Rom als religiöser Gegen-Raum	211
<i>Marina Münkler</i> : Luthers Rom. Augenzeugenschaft, Invektivität und Konversion	213
<i>Corinna Ehlers</i> : Gibt es eine europäische Dimension des Zweiten Abendmahlsstreits?	243
<i>Florence Brunner</i> : Antirömisches Straßburg in Fischarts Polemik..	265
Orts- und Personenregister	283

Vorwort

Seit dem Jahr 2001 arbeitet in Tübingen, großzügig von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert, das interdisziplinäre Graduiertenkolleg «Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)». Seine Fachtagungen an unterschiedlichen Orten im In- und Ausland bieten immer wieder die Möglichkeit, die eigenen Konzepte durch das Gespräch mit anderen zu überprüfen und zu schärfen.

Im Jahr 2016 fand die Tagung zum Thema «Wissensräume – Zeiträume. Transformationen Roms in der Vormoderne» vom 10. bis 14. Oktober 2016 in Rom statt. Sie Tagung wurde neben den beiden Unterzeichnenden maßgeblich von Gudrun Bamberger, Jens Brückner, Julia-Ulrike Gaus, Anna Pawlak, Jörn Staecker, Moritz Strohschneider und Monika Wenz vorbereitet – Ihnen danken wir für Inspiration, Planung und Gestaltung. Für die Gastfreundschaft vor Ort sind wir der *Facoltà valdese di teologia* und namentlich Lothar Vogel sehr dankbar, die uns in ihren Räumen haben tagen lassen. Bei der Fertigstellung des Bandes war Freya Webers eine große Hilfe, der wir ebenfalls sehr zu Dank verpflichtet sind. Für die Aufnahme des vorliegenden Bandes in die Reihe «Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte» danken wir dem Mitherausgeber Mariano Delgado.

Die Tagung wie dieser Band wären – wie die meisten Dinge im Graduiertenkolleg – nicht möglich geworden ohne die unermüdliche Unterstützung durch dessen Geschäftsführerin Christine Ruppert. Ihr gilt unser ganz besonderer Dank!

Tübingen, im Oktober 2018

Christoph Mauntel
Volker Leppin

Einleitung

Volker Leppin/Christoph Mauntel

«Diese und andere Tempel und Paläste von Kaisern, Konsuln, Senatoren und Präfecten waren zur Zeit der Heiden in dieser Stadt Rom, so wie wir es in alten Annalen gelesen, mit eigenen Augen gesehen und von den Alten gehört haben. Von wie großer Schönheit an Gold, Silber, Bronze, Elfenbein und Edelsteinen sie waren, haben wir uns, so gut wir konnten, bemüht, durch unsere Schrift der Nachwelt wieder in Erinnerung zu bringen.»¹

Die Erinnerung an die antike Herrlichkeit Roms entstammt nicht etwa der Zeit, die üblicherweise als Renaissance bezeichnet wird. Ein Autor des 12. Jahrhunderts setzte sie an das Ende seiner Beschreibung der *Mirabilia Urbis Romae*. Er tat dies mitten in einer Phase reger Bautätigkeit in der Stadt, die mit dem Übergang zum Christentum nicht aufgehört hatte, ein zentraler Ort der geografischen wie mentalen Welt Europas zu sein. Noch heute wird, wenn sich die Fernsehkameras aus aller Welt auf den *urbi et orbi* segnenden Papst richten, eine herausragende religiöse Bedeutung dieser Stadt erkennbar, deren eindrucklicher Gestaltung sich auch Menschen außerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht ohne Weiteres entziehen können.

¹ Übersetzung nach *Mirabilia Urbis Romae. Die Wunderwerke der Stadt Rom*, hg. von Gerlinde Huber-Rebenich/Martin Wallraff/Katharina Heyden/Thomas Krönung, Freiburg u. a. 2014, 166. Dort auch das lateinische Original: «Haec et alia multa templa et palatia imperatorum, consulum, senatorum, praefectorumque tempore paganorum in hac Romana urbe fuere, sicut in priscis annalibus legimus et oculis nostris vidimus et ab antiquis audivimus. Quantae etiam essent pulchritudinis, auri et argenti, aeris et eboris, pretiosorumque lapidum, scriptis ad posterum memoriam, quanto Melius potuimus, reducere curavimus.»

Umso mehr ist diese religiöse Bedeutung Teil jener Vormoderne, mit welcher sich das Tübinger Graduiertenkolleg «Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)» befasst. Dessen wissenschaftliches Programm² hinterfragt und unterläuft die klassischen Grenzziehungen zwischen moderner Wissensgesellschaft und Vormoderne, indem es die gelegentlich als kontraintuitiv wahrgenommene Verbindung «religiöses Wissen» in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit rückt: Wenn Wissen zunächst einmal das ist, was mit allgemeiner sozialer Verbindlichkeit als gemeinsam voraussetzbare Erkenntnis gelten kann, kann es religiöse Form annehmen und hat dies auch in der Vormoderne vielfältig getan. Als eine solche soziale Übereinkunft unterliegt es auch jenen dynamischen Veränderungen, die das Wissen der Vormoderne durch Transfer von Wissensbeständen und deren Transformationen in je unterschiedlichen neuen Kontexten kennzeichnet. Das religiöse Wissen der Vormoderne lässt so Aushandlungsprozesse und Verfahrensweisen erkennen, durch die Wissen generiert und verändert wird.

Diese methodische Perspektive an der Stadt Rom durchzuspielen und zu untersuchen, ist Anliegen und Aufgabe der folgenden Beiträge – sie tun dies anhand dreier Dimensionen: Rom erscheint als geografischer Ort, als idealer religiöser Raum sowie als religiöser Gegen-Raum. Die Beschreibung Roms als *geografischer Ort* scheint dabei zunächst der Betonung dynamischer Transfers entgegenzustehen, gehört es doch zu den Eigenheiten eines geografischen Ortes, durch feste Koordinaten beschreibbar zu sein. Ebendies aber ist nur ein Teil des geografischen Ortes – denn was sich verändert, ist seine eigene Struktur, sind im Falle Roms die einzelnen Gebäude, wie es etwa das oben angeführte Zitat aus den *Mirabilia* erkennen lässt: Der antike Tempel, der im christlichen Rom erhalten bleibt, ändert genau dadurch seine inhaltliche Bestimmung. Wird er nicht mit einer neuen Bedeutung überlagert, so wird er zu einem irritierenden Fremdkörper oder zum Objekt der Antiken-

2 Siehe hierzu insbesondere *Andras Holzem*, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des «religiösen Wissens», in: *Steffen Patzold/Klaus Ridder* (Hgg.), Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 23), 233–265, sowie die Homepage: <https://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen.html>; Zugriff am 14.09.2018.

sehnsucht. Ändert er sie aber, wie etwa das zur Kirche geweihte Pantheon, so wird er in einen anderen Bedeutungshorizont eingeschrieben, der den bleibenden Ort neu bestimmt. Diese Bedeutung ergibt sich nicht allein aus der einem Gebäude jeweils zukommenden Benennung und Nutzung, sondern auch aus dem innerhalb einer Stadt gebildeten Geflecht, wie es etwa in liturgischen Vollzügen seinen Ausdruck gewinnen kann – und nicht zuletzt auch durch die über die Stadt hinausreichenden Bezüge. Der Jubiläumsablass des Jahres 1300, entstanden auf Begehren der Glaubenden, die nach Rom strömten, bedeutete auch eine erneuerte Situierung der Stadt Rom in der europäischen Religiosität, verkündete Bonifaz VIII. ihn doch, «damit die allerseiligsten Apostel Petrus und Paulus um so mehr geehrt werden, je andächtiger deren Kirchen in Rom von den Gläubigen besucht werden»³. Nicht für sich war der geografische Ort bedeutsam, sondern weil er die Möglichkeit einer intensivierten Verehrung der Apostel eröffnete.

Darin deutet sich auch an, dass geografischer und *idealer religiöser Raum* unmittelbar aufeinander bezogen sind. Bei den Apostelgräbern drängt sich diese Bedeutung geradezu auf, doch sie erschöpft sich darin nicht. Die Transformation Roms zu einem idealen religiösen Raum ist konstitutiv mit der Aufnahme der Rom-Idee durch das Papsttum verbunden, durch welche es gelang, die antike Zentralität in Mittelalter und Neuzeit transformiert fortleben zu lassen.⁴ So wie ein Imperium Romanum fortbestand, in dessen Bezeichnung auch der Name der Stadt am Tiber fortklang, wurde die Rede von der *ecclesia Romana* im Mittelalter nicht allein für den stadtrömischen Zusammenhang gebräuchlich, sondern auch für die Kirche insgesamt. Das Wachsen des Bischofsamtes von Rom zur universalen Bedeutung des Papsttums, das in der Antike allenfalls begonnen hatte, durchzieht die mittelalterliche Geschichte und mit ihr auch die religiöse Ausrichtung vieler Vollzüge

3 Extravagantes Communes l. 5 tit. 9 c. 1 (Corpus Iuris Canonici, hg. von *Emil Friedberg*. Bd. 2, Leipzig 1881, 1304): «Ut autem beatissimi Petrus et Paulus Apostoli eo amplius honorentur, quo ipsorum basilicae de Urbe devotius fuerunt a fidelibus frequentatae».

4 Siehe dazu *Arnold Esch*, Rom. Vom Mittelalter zur Renaissance: 1378–1484, München 2016; *Volker Reinhardt*, Geschichte Roms. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2008.

auf Rom.⁵ Mit der Vorstellung von einer religiösen Idealität in diesem Zusammenhang wird deutlich, dass diese Vorgänge sich nicht allein durch jurisdiktionelle Strukturen beschreiben lassen. Spirituelle und rechtliche Bedeutung Roms liegen hier ineinander – und genau dadurch konnte das Rom der Neuzeit zu einem kulturellen Ideal eigener Art werden, das von Adligen, Gelehrten und Künstlern besucht wurde, um am geografischen Ort das eigene Ideal zu pflegen.⁶

Unter diesen Rom-Reisenden waren auch zahlreiche Evangelische – unter dem Rubrum der Kunstbegeisterung konnte auch ihnen Rom zum idealen Ort werden, obwohl sie einer Tradition entstammten, in welcher Rom seit der Reformation zum paradigmatischen *Gegen-Raum* geworden war. Eine solche Sicht Roms war nicht ohne Vorläufer – kaum verhohlen stehen schon hinter der «Hure Babylon», die in Apk 17 auf einem Tier mit sieben Häuptern erscheint, die für sieben Berge stehen sollen (V. 9), Reich und Stadt Rom. Im 12. Jahrhundert konnte Arnold von Brescia polemisieren,

5 *Stefan Weinfurter/Alfried Wiczorek* (Hgg.), Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung, Mannheim/Regensburg 2017 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 78). Siehe auch die weiteren wissenschaftlichen Begleitpublikationen: *Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter/Michael Matheus/Alfried Wiczorek* (Hgg.), Die Päpste – Amt und Herrschaft in Antike, Mittelalter und Renaissance, Mannheim/Regensburg 2016 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 74); *Michael Matheus/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter/Alfried Wiczorek* (Hgg.), Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik, Mannheim/Regensburg 2017 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 75); *Norbert Zimmermann/Tanja Michalsky/Stefan Weinfurter/Alfried Wiczorek* (Hgg.), Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter. Formen päpstlicher Machtentfaltung, Mannheim/Regensburg 2017 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 76); *Stefan Weinfurter/Volker Leppin/Christoph Strohm/Hubert Wolf/Alfried Wiczorek* (Hgg.), Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive, Mannheim/Regensburg 2017 (Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 77).

6 Vgl. *Michael Matheus/Arnold Nesselrath/Martin Wallraff* (Hgg.), Martin Luther in Rom. Die Ewige Stadt als kosmopolitisches Zentrum und ihre Wahrnehmung (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 134), Berlin/New York 2017; *Jürgen Krüger/Martin Wallraff* (Hgg.), Luthers Rom. Die ewige Stadt in der Renaissance, Darmstadt ²2015; *Roberto Zapperi*, Alle Wege führen nach Rom. Die ewige Stadt und ihre Besucher, München 2013

«dass eben der Papst nicht sei, was er bekennt, ein apostolischer Mann und Seelenhirt, sondern ein Blutmann, der seine Autorität für Brände und Morde gibt, ein Kirchenquäler und Unterdrücker der Unschuld, der nichts anderes in der Welt tut, als das Fleisch zu weiden und seinen Geldbeutel zu füllen, fremde aber auszusaugen.»⁷

Mit der Bildung der Konfessionen in der Neuzeit wurde es bis zu einem gewissen Grade sogar identitätskonstituierend, sich gegen Rom zu wenden. Dies lässt sich z. B. an den Feiern zum Reformationsjubiläum 1617 ablesen, welche um den Gedanken der Antichristlichkeit des Papstes kreisten. Das religiöse Wissen, das sich hier formierte, war ein Wissen um Schattenseiten, um negative Auswüchse des Christentums – und blieb doch widerwillig Rom als Fixpunkt verhaftet.

Diese Überlegungen deuten an, dass eine umfassende Behandlung Roms als Ort religiösen Wissens in der Vormoderne unter eigener Perspektive nahezu die gesamte Geschichte des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Christentums umfassen müsste. Das wäre ein reizvolles Vorhaben – das aber auf Bausteine angewiesen ist. Ein solcher Baustein wird hier vorgelegt: Die einzelnen Studien lassen sich den drei genannten Problemkreisen zuordnen, die als Sektionen den Band gliedern.

Als theoretischen Leitgedanken für die Untersuchung eines an Evokationen so reichen Raums wie Rom schlägt der Raumtheoretiker Stephan Günzel das Konzept des Drittraums (*third space*, nach Homi Bhabha) vor. In einem Überblick von der älteren zur jüngeren Raumforschung wird nachgezeichnet, wie deterministische Deutungsmuster einem Verständnis von Raum als kultureller Sphäre bzw. eines kulturellen Prozesses wichen. Ein solcher werde durch Strukturen und Prozesse in immer neuen Relationsgefügen geprägt. Die Theorie des *third space* setzt hier ursprünglich aus der Perspektive der postkolonialen Studien an: Hybride Kulturen seien eben nicht als Mischung

7 «Ipsum papa non esse quod profitetur, apostolicum virum et animarum pastorem, sed virum sanguinum qui incendiis et homicidiis praestat auctoritatem, tortorem ecclesiarum, innocentiae concussorem, qui nihil aliud facit in mundo quam carnem pascere et suos replere loculos et exhaurire alienos.» *John of Salisbury*, *Historia Pontificalis*. *Memoirs of the Papal Court*, hg. von *Marjorie Chibnall*, London/Edinburgh 1956 (*Medieval texts*), 65 (cap. 31).

zweier Ursprungskulturen zu verstehen, sondern als ein neues, eigenständiges Phänomen, dass keinem geografischen Raum klar zugeordnet werden könne. Es gehe mithin um die «diskursive Platzierung einer Kulturvorstellung» (S. 30). Auf Räume bezogen heißt dies, diese nicht nur als etwas Materielles zu begreifen, sondern als konzepthafte Konfigurationen, die geografisch nicht mehr gebunden sind: Der Raum als Idee, als Imagination, als Symbol.

Die verschiedenen Beiträge, die sich den Imaginationen und Transformationen Roms widmen, folgen dieser Grundidee. Dabei wird vor allem das Spannungsverhältnis zwischen tatsächlich erfahrbarem, geografischen Raum und dessen mentalen Repräsentationen produktiv herausgearbeitet.

Die Kunsthistorikerin Nine Miedema etwa widmet sich der Wahrnehmung und Inszenierung des mittelalterlichen Roms als Stadt der Reliquien. Insbesondere die in Hunderten Handschriften und Frühdrucken überlieferten Romführer (*Mirabilia Romae, Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*) entwerfen gezielt das Bild einer mit wertvollen und heilbringenden Reliquien gespickten Stadt, unter denen die Vielzahl der Christus-Reliquien eine besondere Rolle einnimmt. Die Kompendien machen die christliche Raumerfahrung Roms einem breiten Publikum zugänglich und weisen zugleich Pilgern den Weg vor Ort. Heute sind sie eine wertvolle Quelle, da das damalige raumgebundene Wissen auf anderem Weg nicht mehr rekonstruierbar ist. Der Fokus auf die Kirche Santa Croce zeigt zudem, wie stark der Reliquienreichtum Roms in Konkurrenz zu Jerusalem als Pilgerstätte war – und dass Rom diese Rivalität nicht scheute. Spätmittelalterliche Traditionen setzen die Kirche aufgrund der dort bewahrten Christus-Reliquien und ihrer speziellen Bauform gezielt ins Verhältnis zu Jerusalem, das seit dieser Zeit auch in den Namen der Kirche adaptiert wird: Santa Croce in Gerusalemme. Jerusalem war so auch in Rom erfahrbar – zumindest in Santa Croce.

Einem ganz spezifischen Wissensraum innerhalb Roms nimmt die Kunsthistorikerin Kirsten Lee Bierbaum in den Blick: Sie folgt chronologisch den Transformationen des Lateranbaptisteriums. Dieses galt der Legende nach als Ort der Taufe Konstantins, ein Wissenskern, der erstaunlich lange Bestand hatte. Bierbaum argumentiert, dass die Lebensdauer des Narrativs durch seine Verschmelzung mit dem architektonischen Raum und seine wiederholte performative Umsetzung bedingt ist. Baulich wurden am Baptisterium bereits in den ersten 150 Jahren Änderungen vorgenommen; entscheidend war hier vor

allem die Umgestaltung durch Sixtus III. im 5. Jahrhundert, die das Gebäude an die zeitgenössische Taufliturgie anpasste. Die Gewissheit, dass das Baptisterium der Taufort Konstantins war, durchzieht dessen Geschichte und lässt auch den römischen Volkstribun Cola di Rienzo Mitte des 14. Jahrhunderts für ein groß inszeniertes Reinigungsbad auf den Bau zurückgreifen. Seine heutige Form bekam das Baptisterium im 17. Jahrhundert unter Urban VIII., der das Gebäude mit Darstellungen des Lebens Konstantins ausmalen ließ: Das Leben des Kaisers, der das Christentum fest in und mit Rom verankerte, sollte jedem Besucher klar vor Augen stehen. Die Ausgestaltung des Baus hatte sich gänzlich der Legende verpflichtet, während die Bausubstanz noch immer die sixtinische Taufliturgie erfahrbar macht.

Den städtischen Raum Roms und seine Beschreibung als Spiegel der Geschichte im 18. Jahrhundert thematisiert Constanze Baum aus germanistischer Perspektive. Wie keine andere Stadt verkörperte die Metropole am Tiber das Zusammenspiel von Ruinen, Urbanität und Naturlandschaft. Für Reisende wie Friedrich Johann Lorenz Meyer, Karl Philipp Moritz, Johann Wolfgang von Goethe oder Jacob Volkmann bot gerade die mitten in Rom liegende Ruinenlandschaft einen Raum der Evokationen und Reflexionen. Dabei finden, so Baum, die sich zunehmend differenzierenden Wissenskulturen des 18. Jahrhunderts in den Ruinen Roms einen Imaginationsraum sondergleichen vor. Die Betrachtung der historischen Überreste entpuppt sich so als Teil einer kulturellen Praxis, durch die eine semantisch vielschichtige Topografie erschlossen wird. Die Erwartungen an Rom, dessen Besuch auf keiner Italienreise fehlen durfte, waren dabei durch Reiseratgeber und Kupferstiche vorgeprägt.

Zum 19. Jahrhundert hin änderte sich dann der Blick auf die Stadt, so Baum. Das historisch bestimmte Interesse etwa eines Goethe, der seine Schwierigkeit bekannte, «das alte Rom aus dem neuen herauszuklauben», brach einem neuen, romantischen Blick Bahn, der viel stärker auf eine ästhetische Wirkung setzte: Das Naturbild wurde wichtiger als der Geschichtsraum und bedeutete für das Bild Roms eine erneute Transformation.

Wie Architektur als Bild im Bild wirken konnte, führt Brigitte Sölch anhand von Architekturmedaillen aus dem Rom des 18. Jahrhunderts vor, die an Fassaden oder Innenwänden gut sichtbar angebracht wurden. Dieses Genre wurde insbesondere von den Päpsten genutzt, die damit ihre öffentlichen Bauprojekte publikumswirksam zu inszenieren wussten, etwa Getreidespeicher

oder Straf- und Erziehungsanstalten. Aber auch Monumente wie die Kuppel des Petersdoms oder die Antoninus-Pius-Säule wurden auf Medaillen gezeigt. Als öffentliche Bilder sollten die Medaillen in der Gegenwart wirken und waren gleichzeitig für die zukünftige Erinnerung konzipiert. Verschiedene gezielt inszenierte Ansichten wurden zudem zu Serien zusammengestellt und schmückten etwa die Galerie des Vatikanischen Palastes. Ins Medium des Drucks wurden die Medaillen dann von Giuseppe Bianchini überführt, der auf großformatigen Tafeln eine Art Papiermuseum konzipierte. Das Genre der Medaille wurde so auf vielfache Weise vergrößert, abgewandelt und neu inszeniert. Die darauf dargestellte Architektur wirkte entsprechend auf die Wahrnehmung der gebauten Räume zurück und verdichtete so die architektonischen Imaginationen von Rom.

Die zweite Sektion nimmt Rom als idealen religiösen Raum in den Blick, auf den aus ganz unterschiedlichen Perspektiven rekurriert wurde. Die wachsende Bedeutung und Autorität Roms als Zentrum des Papsttums thematisiert der Historiker Marco Stoffella mit seiner Untersuchung der religiösen Zentren und Eliten der Stadt Lucca zwischen 720 und 820. Lucca bietet eine außerordentlich reiche Quellenüberlieferung, die zudem nicht nur vonseiten des Bischofs geprägt ist, sondern auch von lokalen Eliten. Lucca war im Frühmittelalter zudem ein Zentrum der lokalen Herrschaft und Verwaltung und lag günstig an der Pilgerroute nach Rom. Auf dieser Basis lassen sich gesellschaftliche Transformationsprozesse relativ präzise nachverfolgen. Während sich Papst Gregor um 740 noch über den fehlenden Gehorsam der toskanischen Bischöfe beschwerte, zeigt Stoffella, wie in karolingischer Zeit nach und nach die Bande der lokalen Eliten von Lucca nach Rom enger wurden. Eindrucksvoller Beleg für diese geistlichen Bindungen ist die Gründung eines Klosters im Jahr 790, das als erste kirchliche Einrichtung Luccas direkt St. Peter in Rom unterstellt war und so die Strahl- und Durchsetzungskraft der römischen Kurie zeigt. Enge Bindungen nach Rom wurden im Umkehrschluss so für das Gelingen lokaler Karrieren zunehmend wichtig.

Erscheint ‹Rom› hier schon als Sigle für das Zentrum der päpstlichen Verwaltung, geht der Germanist Jan Stellmann noch einen Schritt weiter und fragt nach dem sehr speziellen Raum, in dem sich Mensch und Personifikation begegnen können. Der spätantike Dichter Prudentius nutzt diesen Begegnungsraum, um in seinem Werk *Contra Symmachum* (ca. 402) anhand einer personifizierten *Roma* das pagane Rom zu einem christlichem umzudeuten.

Mit der Transformation der Rom-Idee geht auch eine der Personifikationen einher: Aus der alternden heidnischen Göttin wird eine verjüngte christliche Personifikation. Die *eine* christliche *Roma* soll nun nach Prudentius die einzige Verkörperung Roms bleiben und frühere heidnische Traditionen verdrängen – gleichsam als Sieg der christlichen Wahrheit. Von diesem Beispiel ausgehend, untersucht Stellmann Verfahren der Personifikation sowie der Allegorie. Letzterer gegenüber erweist sich die Personifikation als zwielichtige Figur, deren Auftreten durchaus Lügen und Verfälschungen mit sich bringen kann – ohne dass davon die Wahrheit des Textes tangiert würde. Die antike *Roma* wird bei Prudentius entsprechend auf den Status einer bloßen Statue zurückgestuft. Etwaige Verehrung gebühre aus christlicher Sicht nicht einem Ortsnamen, sondern Gott allein.

Wie sehr die Stadt Rom als Sinnbild für die Kirche, das Papsttum und seine Amtsgewalt verstanden wurde, zeigt Lars Zieke. Aus kunsthistorischer Perspektive analysiert er ein vielschichtiges Spiel räumlicher Assoziationen anhand von zwei Gemälden Vittore Carpaccios. Dieser hatte den Versammlungsraum der *Scuola di Santo Stefano* in Venedig Anfang des 16. Jahrhunderts mit einem Zyklus zum Leben des Hl. Stephanus ausgemalt. Während die Heiligenlegenden als Handlungsort Stephanus' eindeutig Jerusalem nennen, stellt sich die Topografie in den Gemälden vielschichtiger dar. Carpaccio schuf hier einen hybriden Raum aus unterschiedlichen topografischen und architektonischen Elementen verschiedener Zeitschichten. Rom kam hier die Rolle der Vergangenheit zu, symbolisiert durch antike Architekturformen, denen ein neuzeitliches Venedig gegenübergestellt wurde. Durch den Einsatz weiterer bildlicher Anspielungen gelang es Carpaccio dennoch, Jerusalem als Handlungsort präsent zu halten, während Venedig Rom gegenübergestellt wurde. Zieke deutet dies als Ausdruck der zeithistorischen Konkurrenz Venedigs mit dem Kirchenstaat um die regionale Leitung der religiösen Gemeinschaften Venedigs. Der Konzeption Roms als ‹Neuem Jerusalem› wird so im Bild eine selbstbewusste Haltung Venedigs als ‹Neuem Rom› entgegengestellt.

Deutet sich hier schon eine Abgrenzung zu Rom als Zentrum der Kurie an, wird diese vor allem in der Reformation zur dezidierten Zielscheibe von Kritik und Polemik – und Rom selbst damit zu einem religiösen Gegenraum. So nimmt Rom etwa in den Schriften Martin Luthers eine ganz besondere Stellung ein – als Zielpunkt von teils harscher Kritik am Papst-

tum, wie Martina Münkler zeigt. Die Stadt Rom wird hier zum *Pars pro Toto* für das Zentrum der katholischen Kirche, die sich auch selbst als ‹römisch› verstand. Hintergrund für Luthers Rominvektiven ist seine eigene Reise an den Tiber in den Jahren 1510 und 1511. Münkler analysiert die Äußerungen Luthers über Rom und legt dar, wie die spätere Erinnerung das Erlebte überformte und den neuen, nach 1517 herrschenden Umständen Luthers anpasste – «mir grawet, wenn ich dran dencke», so Luther 1533 über Rom. Die invektive Rede, derer er sich zur Schilderung Rom bediente, fügt sich ein in eine längere Tradition der narrativen Delegitimierung und Depotenziierung des Gegners. So wurde aus der vormals Heiligen Stadt ein «Rattennest des Babpsts», und aus dem Erleben Roms durch Luther der Jahre 1510 und 1511 ein konstruierter Grund für seine spätere Konversion.

Dass die Gleichsetzung der katholischen Kirche mit ‚Rom‘ kein Spezifikum Luthers war, zeigt die Kirchenhistorikerin Corinna Ehlers. Ihre Analyse des Zweiten Abendmahlstreits, der zwischen 1552 und 1559 maßgeblich zur Ausdifferenzierung der lutherischen und reformierten Konfessionen beitrug, fragt, inwiefern dieser europaweit Wiederhall fand. In der Tat war die Frage, in welchen Ländern Europas die Reformation Erfolg haben würde oder könnte, ein viel diskutiertes Thema unter Gelehrten wie Alexander Bruchsal und Joachim Westphal. Hoffnungen lagen besonders auf den Niederlanden, England und auch auf Frankreich – während der Begriff ‹Europa› selbst kaum eine Rolle spielte. Dass der Zweite Abendmahlstreit entgegen der älteren Forschung nicht innerhalb des Römischen Reichs geführt wurde, zeigt Ehlers durch den Blick auf Übersetzungen wichtiger Streitschriften: Um mit ihren Werken eine überregionale Wirkung zu erzielen, setzten die Gelehrten nach wie vor auf die lateinische Sprache, in die sie zahlreiche Texte übersetzen ließen. Auch wenn Latein nicht mehr den Status der Allgemeinverständlichkeit beanspruchen konnte, zementierte ein ins Lateinische übersetzter Text doch zumindest den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit in «ganz Europa», wie Westphal es auffasst.

Während im Abendmahlstreit die konfessionellen Fronten klar waren, zeigt Florence Brunner am Beispiel des Straßburger Autors Johann Fischart, wie schwierig es mitunter sein kann, einen einzelnen Autor konfessionell zu verorten. Während die Forschung lange um eine eindeutige Festlegung Fischarts als lutherischen oder calvinistischen Autor stritt, zeigt Brunner einen innerprotestantisch unparteiischen Mann. Deutlich wird dies an der

sogenannten «Fischart-Nas-Kontroverse», die der Straßburger Autor mit dem katholischen Theologen Johannes Nas führte. Streitpunkt war die behauptete Heterogenität und Zerstrittenheit der jeweiligen konfessionellen Lager. Während Fischart hier das lutherische Lager dezidiert in Schutz nahm, argumentierte er in anderen Schriften jedoch eher calvinistisch – dies, so Brunner, sei jedoch nicht zwangsläufig als antilutherisch zu lesen, sondern sei eher mit der für Straßburg typischen innerprotestantisch-liberalen Haltung zu erklären. Während die konfessionelle Einordnung Fischarts also ambivalent bleibt, trat er gegenüber «Rom», das er als Wohnstätte von Teufeln titulierte, umso radikaler auf.

Rom also, so zeigt sich auch hier, bleibt als Raum in der Geschichte des weltlichen Christentums so faszinierend wie herausfordernd. Den Facettenreichtum dieser Stadt wird man zwischen zwei Buchdeckeln allenfalls anklingen lassen können – ihn auszuschöpfen kann nicht das Ziel sein. In diesem Sinne sollen die Beiträge Wissen vermehren und zugleich zu weiterer Forschung anregen.

I. Theoretische Perspektiven

Zur Kulturtheorie des Raums heute

Stephan Günzel

Zusammenfassung

Ausgehend von der sich gegenwärtig in vielen Bereichen der Wissenschaften und des Alltags vollziehenden Wende zum Raum geht der Beitrag zunächst auf Grundpositionen innerhalb der transdisziplinären Debatte ein, um von hier aus zweierlei aufzuzeigen: zum einen die Unterschiede zwischen klassischen Containerraumvorstellungen zu neueren topologischen Modellierungen von Raum sowie zum anderen die Räumlichkeit des zeitlichen Erlebens und in der Folge die räumliche Fundierung jedweder Zeitkonzeption. Von hier aus werden schließlich in methodischer Hinsicht die Möglichkeiten aufgezeigt, wie Wissen als ein räumliches Konstrukt bzw. durch räumliche Konstellationen – insbesondere in Form einer topologischen Beschreibung – begreifbar ist.

Summary

Starting from the recent debate in many scientific areas as well as the everyday life related to a spatial turn taking place right now the contribution focuses on the fundamental stances within the transdisciplinary debate in order to highlight two aspects: on the one hand the differences between classical spatial concepts in the manner of the <container> and topological modellings of space; on the other hand the spatiality of time-experience and in consequence the spatial foundation of any concept of time. From here finally the possibilities in methodological respect can be demonstrated, how knowledge can be conceived as a spatial construct or through spatial constellations.

Mit <Raum> wurde in der Vergangenheit zumeist die objekthafte Wirklichkeit identifiziert oder sich damit auf einen geografischen Ort bezogen. Heute hingegen wird Raum vor allem als Ergebnis eines kulturellen Prozesses angesehen, sodass dieser vor allem in einer sozialen Relation bestehen kann. Hierdurch zeichnet sich der Raumbegriff durch eine doppelte Ambivalenz oder Antinomie aus: Die erste Doppelung oder Widersprüchlichkeit ergibt sich aus der Möglichkeit, den Raum als aktiv oder passiv zu betrachten, wobei Letzteres zumeist auf eine Reifikation, d. h. Verdinglichung, hinausläuft, und

Ersteres eine Aktivität betont.¹ Auf diesen Umstand hat in rein sprachlicher Hinsicht bereits Fritz Mauthner hingewiesen, der in seinem Eintrag zu <Raum> von 1911 im Wörterbuch der Philosophie diesen gar überhaupt nur als einen Effekt der Grammatik, nämlich der Substantive, bezeichnet und die Vorstellung von Zeit dagegen als ein Resultat der Verwendung von Verben.² Die vermeintlich bloß semantische Differenz beschreibt jedoch nicht weniger als die ontologische Gegenüberstellung von Zeit als Lebendiges, das in der neuzeitlichen Philosophie – maßgeblich in der Behauptung zweier Anschauungsformen durch Immanuel Kant – meist <innen> verortet wird und dem gegenüber der Raum als Totes und <Äußeres> steht. Von daher erhellt, dass die Kulturphilosophie des frühen 20. Jahrhunderts sowohl von der Überwindung der Differenz zwischen Raum und Zeit als Aufhebung in der von der Relativitätstheorie geprägten Raumzeit beeinflusst war, also sie sich auch an einer Umkehrung der Wertigkeiten versuchte, indem sie (wie etwa Oswald Spengler) den Raum als etwas Aktives und weitergehend auch nicht mehr als Etwas, sondern selbst als Aktivität darstellte.³ In semantischer Hinsicht drückt dies die Formel Martin Heideggers aus, wonach <der Raum räumt>.⁴ Dem entgegen steht eine in den Sozialwissenschaften lange vorherrschende Ansicht, wie sie sich mit Max Horkheimer und Theodor W. Adorno auf die Formel bringen lässt und wonach «[d]er Raum [...] die absolute Entfremdung [ist]»⁵. Der Raum wird damit als eine rein statisch-passive, äußere Welt angesehen, der gegenüber dem Sozialen keinerlei räumliche Eigenschaften aufweist. Jegliche Betonung einer solchen würde der Natur des Menschen widersprechen.

1 Vgl. Werner Köster, Raum, in: Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 274–292.

2 Vgl. Fritz Mauthner, Raum, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 2, Zürich 1980 [1911], 284–294.

3 Vgl. Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Bd. 1, München 1972 [1918], 210 ff.

4 Vgl. Martin Heidegger, Das Wesen der Sprache, in: Ders. (Hg.), Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 159–216, hier 213.

5 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969 [1944], 189.

Der zweite Widerstreit in Kulturphilosophien des Raums kann aus dem ersten abgeleitet werden, betrifft aber dezidiert die Frage nach der Kultur: Es sind die Ansichten von Possibilismus und Determinismus oder von Raum als Möglichkeit und Raum als Bedingung. Als Lager werden die beiden Positionen erstmals in der Anthropogeografie namhaft und können geradezu als Unterscheidungsmerkmal eines ‚französischen‘ von einem ‚deutschen‘ Ansatz in der Geografie gelten, einschließlich der divergierenden Kulturauffassung: Während der Historiker Paul Vidal de la Blache 1905 in seinem *Tableau de la Géographie de la France* die Gestaltungskraft der ‚Zivilisation‘ gegenüber der Natur betont, unterstreicht der Zoologe Friedrich Ratzel in *Anthropogeographie* von 1882 deren Wirkung auf die ‚Völker‘. In der Folge etabliert sich mit Ratzel das Konzept des ‚Lebensraums‘ nach Ernst Haeckel, welches zu einem Grundbegriff der deutschen Geopolitik sowohl in der Theorie bei Karl Haushofer als auch in der Propaganda und Praxis des Nazis werden wird – bei Letzteren als ‚Erweiterung des Lebensraums im Osten‘ bzw. Heinrich Himmlers ‚Generalplan Ost‘.⁶

Ratzels Position ist jedoch keineswegs singulär, sondern hat seine Entsprechungen in der zeitgenössischen Ethnologie: so etwa in der Kartierung von ‚Kulturarealen‘ (engl. *cultural areas*) durch den US-amerikanischen Anthropologen Alfred Kroeber in *Cultural and Natural Areas of Native North America* von 1939 oder in der sich bis heute haltenden Annahme von ‚Kulturkreisen‘, welche auf den deutsche Völkerkundler Leo Frobenius und seinen Aufsatz über den Ursprung der afrikanischen Kultur von 1898 zurückgeht.⁷ Alle raumdeterministischen Positionen wiederum stehen in der Tradition der neuzeitlichen Naturrechtslehre von Montesquieu, der seinerseits an die antiken Geomedizin mit Hippokrates anschließt und damit den Rassendiskurs der Aufklärung und Moderne vorbereitet hat.⁸

Im 20. Jahrhundert sind jedoch auch Mischpositionen oder Radikalisierungen anzutreffen: So geht der Geohistoriker Fernand Braudel in seiner

⁶ Vgl. Friedrich Ratzel, *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, Darmstadt 1966 [1901].

⁷ Vgl. Leo Frobenius, *Der Ursprung der afrikanischen Kultur*, Berlin 1898.

⁸ Vgl. Stephan Günzel, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, in: *Aufklärung und Kritik* 22 (2004), 66–91 und 23 (2005), 122–144.

Untersuchung *La Méditerranée* von 1949 von einem ‹gemäßigten Determinismus› aus, in dem er die französische Geografie mit derjenigen Ratzels versöhnen und für eine Geschichtsschreibung der ‹langen Dauer› fruchtbar machen will.⁹ Als Radikalisierung und gleichfalls Pervertierung des Possibilismus kann die zeitgleiche Position Carl Schmitts in *Der Nomos der Erde* von 1950 bezeichnet werden, der Felix Heinemann folgend die Unterscheidung von ‹Natur› und ‹Kultur› zugunsten der antiken Dichotomie von *physis* und *nomos* aufgibt (wo also in Ermangelung eines Plurals von ‹Kultur› diese gleichbedeutend ist mit ‹Gesetz›);¹⁰ wobei Schmitt unter Letzterem ausdrücklich eine ‹Nahme› des Raums versteht und mit dem Neologismus die geostrategische (legitime) Okkupation des Erdraums durch die Weltmächte seit der Neuzeit bezeichnet.¹¹

Eine andere Relativierung des Widerstreits von Determinismus und Possibilismus ergibt sich daraus, dass beide Positionen zunächst im Blick auf unterschiedliche Epochen entwickelt wurden: Während Vidal de la Blache vornehmlich über das Zeitalter der Industrialisierung (oder der Entstehung des modernen Frankreichs) spricht, in der Raumgestaltung und -veränderung tatsächlich kulturelle Möglichkeiten sind, sprechen Ratzel und die zeitgenössische Anthropologie zunächst von archaischen Epochen, wenngleich diese Auffassung als Folie für die Betrachtung der Gegenwart nahegelegt wird.

Einen Ausweg aus der doppelten Dichotomie der klassischen Kulturphilosophie des Raums bietet sich zunächst vonseiten der Transzendentalphilosophie an, aber sodann auch von der an sie anschließenden Dialektik: So hat Kant im Blick auf Auseinandersetzungen von Empiristen und Idealisten gezeigt, dass es philosophisch weniger um eine Entscheidung zwischen möglichen Positionen gehen sollte als vielmehr um die Klärung der Bedingung,

9 Vgl. *Fernand Braudel*, Geschichte und Sozialwissenschaften. Die ‹longue durée›, in: *Hans-Ulrich Wehler* (Hg.), Geschichte und Soziologie, Köln 1976 [frz. 1958], 189–215.

10 Vgl. *Felix Heinemann*, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945.

11 Vgl. *Carl Schmitt*, Nehmen, Teilen, Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen, in: *Ders.* (Hg.), Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 489–504.

warum diese überhaupt in ihrer Gegensätzlichkeit vertreten werden können: Auf den Raum gewendet: dass dieser, bevor er als begrenzt erfahren oder unendlich vorgestellt angesehen wird (oder als ‹tot› und determinierend vs. ‹lebendig› und veränderbar), die Räumlichkeit selbst eine Voraussetzung der Anschauung bildet. Jedoch fällt Kants eigene Darstellung von Raum hinter diesen Anspruch zurück, wenn er diesen eben als die ‹äußere Form› der Anschauung bezeichnet, welche die Körper als statisch erfasst.¹² Dagegen haben Kulturphilosophen wie vor allem Ernst Cassirer Raum (wie auch Zeit) im Sinne eines Schemas begriffen, d. h. als das, was nach Kant das Urbild der Erkenntnis bildet und die Vermittlung von Sinnlichkeit und Begriff leistet. Raum (und Zeit) sind nach Cassirer also nicht allein sinnliche, sondern in erster Linie ‹symbolische Formen›, in deren Bestimmung sich Kultur in ihrer ganzen Vielfalt – als Kunst, Mythos und Wissenschaft – zeigt.¹³

Mit den drei zwischen 1923 und 1929 erschienenen Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirers werden letztlich zwei Umstellungen in der Kulturphilosophie des Raums manifest: Zum einen wird das transzendente Subjekt im Sinne Kants gleichbedeutend mit Kultur oder der Möglichkeit unterschiedlicher kultureller Sinngefüge. Zum anderen werden Sprachen fortan nicht mehr hinsichtlich ihres Inhalts betrachtet, sondern selbst als ein Medium von Kultur angesehen, insofern darin eine spezifische Relation – eben deren Schematismus – zum Ausdruck kommt. Hierbei beruft sich Cassirer auf das relationale Raumverständnis von Gottfried W. Leibniz, der mit der von ihm sogenannten Analysis der Lage (lat. *analysis situs*) den Weg für die mathematische Topologie bereitet.¹⁴

Das relationale Moment im Ansatz der Kulturphilosophie kommt jedoch vor allem in der französischen Ethnologie zum Tragen, namentlich bei Claude Lévi-Strauss, dem Cassirer im New Yorker Exil begegnet, wo auch andere Vertreter des Strukturalismus (wie Roman Jakobson) ein neues, topologisch-struktureles (Raum-)Paradigma der Kulturanalyse forcierten.

12 Vgl. *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1993 [1781/87], 71 f. [A28 f./B43 f.].

13 Vgl. *Ernst Cassirer*, Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt ¹⁰1994 [1929], 165 ff.

14 Vgl. *Gottfried W. Leibniz*, Zur Analysis der Lage (1693), in: *Ders.* (Hg.), Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 1, Hamburg 1904 [lat. 1858], 49–55.

Dass Lévi-Strauss sich in seinen Arbeiten nicht nur einer impliziten Antwort auf die Antinomie der vorausliegenden Ethnografie zuwandte, sondern direkt deren Voreinstellung, zeigt sein 1952 für die UNESCO verfasster Text *Race et histoire*: Hierin macht Lévi-Strauss die deterministische (und damit substantialisierende) Raumvorstellung direkt verantwortlich für den Rassismus des 20. Jahrhunderts, indem er Kultur auf Gegebenheiten des Naturraums zurückführte und von daher Mehr- oder Minderwertigkeit ableitete. Demgegenüber seien Kulturen als Strukturen zu denken, in denen der Naturraum nie nur als physisches Vorkommnis bereits selbst eine kulturelle Bedeutung hat, genauer: wo Raum über Unterscheidungen qualitativ differenziert ist und die dadurch erfolgte Unterscheidung zwischen Kultur und Natur – in diesem Sinne deutet Lévi-Strauss die Funktion des bis dahin biologisch verstandenen Inzestverbots – bereits selbst ein kulturelles Produkt ist.¹⁵

Gleichwohl ist auch Lévi-Strauss' Position eine extreme, die eben qua ihres strukturalistischen Grundsatzes in Opposition zum Geschichtsdenken oder der Vorstellung kulturellen Wandels gehen muss. Dem Strukturtranszendentalismus gegenüber tritt oder steht eine dialektische Sichtweise, die nicht mehr wie noch Georg W. F. Hegel in seinen seit den 1820er-Jahren gehaltenen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* den Raum als einen bloßen «Schauplatz» von Kulturentwicklung (im Sinne von Geografie und Klima) ansieht, sondern mit Karl Marx die kulturelle Produktion als die gleichzeitige Herstellung neuer Bedingungen betrachtet, insofern «Kultur» dem Wortsinn folgend die Bearbeitung des Naturraums meint.

Als dialektische Position in der neueren Kulturphilosophie ist vor allem Henri Lefebvres 1974 in *La production de l'espace* vorgebrachte Theorie einer Produktion des Raums zu sehen, der die Iteration, also das Bestätigen kultureller Strukturen, ebenso berücksichtigt oder beschreibbar sein lässt wie den Prozess und die Veränderung solcher Relationsgefüge. Lefebvre nimmt dabei nicht nur den historischen Materialismus auf, der die Reproduktion der (gesellschaftlichen) Bedingungen ebenso analysiert wie deren Produktion, sondern bahnt damit zugleich auch eine Verbindung zu der daraus hervorgegan-

15 Vgl. *Claude Lévi-Strauss*, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main 1981 [frz. 1949].