

Zeitsprünge

Forschungen zur Frühen Neuzeit

Band 27 (2023) Heft 1/2

Zeit- und Tigersprünge

Essays aus der Redaktion



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main



Inhalt

Heft 1: Zeit- und Tigersprünge

<i>Redaktion Zeitsprünge</i> Zeit- und Tigersprünge. Zum Geleit	7
<i>Nicolas Detering</i> Die entgleitende Alterität: Beobachtungen zum Stand der Frühneuzeitgermanistik	13
<i>Claus Zittel</i> Die ‚Furie des Verschwindens‘ – eine Replik auf Nicolas Deterings Beobachtungen zum Stand der Frühneuzeitgermanistik	24
<i>Victoria Gutsche</i> Traditionsverhalten, Wiederkehr und Sprünge ins Vergangene. Beobachtungen zur Renaissance der Barockrezeption	41
<i>Matthias Roick</i> Freundschaft und andere Undinge	52
<i>Marlen Bidwell-Steiner</i> Meeting Matilda: Ein Plädoyer gegen die Enteignung frühneuzeitlicher Autorinnen	70
<i>Hana Gründler und Katharina Piechocki</i> Denkbilder und Zwischenräume: Über die Grenzen Europas	89
<i>Albert Schirrmeister</i> „L’espérance, cet oxygène dont nous nous nourrissons“. Hoffnung für Geschichtswissenschaften	108
Credits	132

Heft 2: Forum

<i>David El Kenz</i> <i>La Vallée perdue – The Last Valley</i> – (1971) de James Clavell : une utopie dans la guerre de Trente Ans	134
<i>Sergius Koderá</i> The Imago of Pan: Mnemonics and Classical Myth in Francis Bacon's <i>De sapientia veterum</i> (1609)	150
<i>Matthias Roick</i> Lateinischer Aristotelismus im Neapel der Renaissance. Giovanni Pontano und das <i>Liber de bona fortuna</i> zwischen Scholastik und Humanismus	176
<i>Annika Raapke</i> Unorthodoxe Praktiken. Ein Einblick in die Untersuchung von Pacotillehandel in der französischen Karibik, 1716–1810	204
<i>Stefanie Siedek-Strunk und Veronika Albrecht-Birkner</i> „... daß in einer dortigen Zeitschrift heftige Ausfälle gegen mich geschehen seyen“. Medienkampagnen gegen religiöse Deutungen von Naturkatastrophen durch Johann Heinrich Jung-Stilling im Kontext spätaufklärerischer Debatten um Apokalyptik und Schwärmertum	224
<i>Stefan Hermes</i> Aufklärerische Autosozioiobiographik. Zur Narrativierung sozialer Ungleichheit in Ulrich Bräkers <i>Lebensgeschichte und Natürliche</i> <i>Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg</i> (1788/89)	248
Abstracts für Heft 2 (2023) der <i>Zeitsprünge</i>	270
Credits	276

Heft 1

Zeit- und Tigersprünge

Essays aus der Redaktion



Zeit- und Tigersprünge. Zum Geleit

Das Jahr 2021 war für die *Zeitsprünge* ereignisreich. Nicht nur wechselte der Hauptsitz der Redaktion vom Zentrum für Historische Geisteswissenschaften in Frankfurt am Main zum Stuttgart Research Centre for Text Studies, sondern es gab auch personelle Wechsel. Einige Redaktionsmitglieder der von Klaus Reichert im Jahr 1997 gegründeten Zeitschrift zogen sich zurück, einige blieben und es kam eine Reihe neuer Redakteur*innen hinzu, so dass die Gruppe größer und internationaler wurde. Schon bald entstand die Idee, in mehr essayistischen denn im strengen Sinne wissenschaftlichen Beiträgen über die eigene Forschung ebenso wie über Zeitsprünge der Frühneuzeitforschung, über das Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart sowie ihre Unterschiede nachzudenken. Damit knüpfen die hier vorgelegten Skizzen und Essays an die Gründung der *Zeitsprünge* an. Getragen von der Faszination für diese Zeit- und Tigersprünge im Sinne Aby Warburgs und Walter Benjamins, der Vorstellung, dass Vergangenes und Gegenwärtiges immer interagieren – sei es als kurzes Aufleuchten oder als intensive Auseinandersetzung von Vergangenheit und Gegenwart –, haben die *Zeitsprünge* sich in der Folge als ein wichtiges interdisziplinäres Forum der Frühneuzeitforschung etabliert, das seither immer auch kritische Blicke auf vermeintlich einfache Bezugnahmen wirft und vor allzu schnellen Analogisierungen warnt. So produktiv für differenzierte Interpretationen der Frühen Neuzeit sich nämlich besonders die Formulierung Benjamins erwies, dass „derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte“¹ je nach eigener Position unterschiedliche Rekonstruktionen, Konstruktionen und Dekonstruktionen ermöglicht, zeigt Benjamins Trope aber auch, dass das historische Andere dem Vertrauten nicht völlig anverwandelt werden kann; es bleibt ein Rest von Alterität, der immer wieder auf seine radikale Eigenheit hin befragt werden muss.

Die hier vorgelegten Skizzen, mit denen sich die neue Redaktion zugleich der Leserschaft der *Zeitsprünge* vorstellt, gehen dieser Vorstellung nach, indem sie unsere gegenwärtigen Perspektiven auf das Frühere kritisch befragen und über die Alterität der Frühen Neuzeit (die Beiträge von Detering, Zittel und Gutsche) wie auch ihre spezifischen Vorstellungen und Konzepte (Roick) nachdenken. Sie plädieren aber auch für eine neue Hinwendung zu scheinbar verloren gegangenen

1 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 1*, hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, S. 691–704, hier S. 701.

bzw. enteigneten frühneuzeitlichen Texten (Bidwell-Steiner), ein neues europäisches Denken und damit auch die Reperspektivierung einer vernachlässigten mittelosteuropäischen Kulturgeschichte (Gründler und Piechocki) und zeigen am Beispiel der Hoffnung, dass vermeintlich ahistorische Universalien ‚des‘ Menschen als historisch bedingt zu verstehen sind (Schirrmeister).

Der Beitrag von Nicolas Detering nimmt ein Axiom der Frühneuzeitgermanistik in den Blick, das in der Behauptung von Alterität besteht, d. h. der Behauptung, die Literatur zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert sei ganz ‚anders‘ als diejenige der neueren und eigentlichen Neuzeit. Die Literatur der Frühen Neuzeit, so die sozial- und rhetorikgeschichtliche Erkenntnis spätestens seit den 1960er und 1970er Jahren, lasse sich nicht mit den Maßstäben der Goethezeit und des 19. Jahrhunderts vermessen. Sie beruhe also nicht auf Autonomie, Innovation, authentischem Erlebnis, einer bürgerlichen Trägerschicht, einem fixierten und entbildlichten Textverständnis usw., sondern sei in allen entscheidenden Gesichtspunkten anders bestellt (heteronom, imitativ, rhetorisch, gelehrt oder höfisch, offen, intermedial usw.). Dieser Impetus der Frühneuzeitgermanistik war durchaus eine Art von ‚Rettungsversuch‘, erkennbar noch in Opposition zur Germanistik des frühen 20. Jahrhunderts vorgebracht. In seinem Beitrag geht Detering der Beobachtung nach, dass sich die Fronten mittlerweile verschoben zu haben scheinen. Für eine jüngere Generation von Studierenden gibt es keine lineare Identität von Moderne und gegenwärtigem Literatur- und Kunstverständnis mehr, der gegenüber sich die Frühe Neuzeit in irgendeiner Weise ‚alteritär‘ verhält. Die Modernen um 1800 oder um 1900 seien mindestens genauso fremd geworden. Vor diesem Hintergrund plädiert er aber gerade nicht für einen neuen Aktualismus oder für Analogien à la ‚Barock = Gegenwart‘, sondern dafür, nach Zeitsprüngen zwischen deutschsprachiger Früher Neuzeit und anderen Kulturen/anderen Epochen zu suchen und die dichotomische Konstruktion von historischer Alterität und Identität zu ersetzen durch ein komplexeres Modell von Zeitschichten.

Der Beitrag von Claus Zittel setzt sich mit den Beobachtungen Deterings kritisch auseinander und fragt, ob die Alterität tatsächlich entgleitet oder nicht eher auf verhängnisvolle Weise nur unsichtbar gemacht werde. Wenn, wie Detering beobachtet, jüngeren Generationen alle frühere Epochen wie ferne Kulturen gleich fremd erscheinen, so wäre dies nicht als Chance für eine vorurteilsfreie Neubegegnung auch mit der Literatur der Frühen Neuzeit zu werten, sondern als dramatischer Verlust an Erkenntnismöglichkeiten und ästhetischen Erfahrungen, die sich gerade durch die spezifischen Differenzen zu früheren Epochen einerseits und den subkutanen Traditionslinien bis in die Gegenwart andererseits ergeben. Benjamins Konzept des „Tigersprungs“ in vergangene Zeiten hatte eine politische Intention: die eigene Gegenwart im Lichte überraschender historischer Konstellationen neu zu sehen und zugleich den eigenen Standpunkt zu relativieren.

Entgleitet die Alterität in ein diffuses Reich der Beliebigkeit, so verschwinden mit ihr die ästhetische Urteilskraft und überhaupt die Grundlagen für eine kritische Reflexion der gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustände.

Für ein Wahrnehmen der Differenzen und einen historisch informierten Umgang mit den Forschungsgegenständen, seien es nun Texte des 17. Jahrhunderts oder der Gegenwart, vor allem aber für eine intensive Begriffsarbeit plädiert auch Victoria Gutsche in ihrem Beitrag. Auch wenn es sich dabei eigentlich um eine Selbstverständlichkeit handeln sollte, beobachtet sie doch in der germanistisch-literaturwissenschaftlichen Forschung eine Wiederkehr zentraler Prämissen und Ansätze aus der Zeit der ersten Hochphase der Barockforschung, wenn etwa ausgehend von der ‚Wiederentdeckung‘ der Barockliteratur in der Gegenwartsliteratur ‚Barock‘ – wie schon einmal Anfang des 20. Jahrhunderts – als ‚transhistorisches Phänomen‘ begriffen wird und somit ein durchaus problematischer Barockbegriff seinerseits eine Wiederkehr erlebt. Der Beitrag stellt – im Anschluss an kritische Einwürfe der 1970er Jahre und damit selbst eine ‚Wiederkehr‘ vollziehend – die Beobachtung zur Diskussion, dass es in der gegenwärtigen Barockforschung zu einer Begriffsdiffusion kommt, wenn ‚Barock‘ sowohl als Stilbegriff wie auch als Epochenbegriff aufgegriffen wird, ohne dass dies immer ausreichend reflektiert würde. Es scheint, dass ‚Barock‘ heutzutage vieles, recht Disparates bezeichnen kann und damit letztlich austauschbar und beliebig wird.

In „Freundschaft und andere Undinge“ nimmt Matthias Roick den Umgang mit dem frühneuzeitlichen Freundschaftsbegriff in den Blick. Seine Überlegungen betreffen die Frage, wie Philosophie und Geschichte ihre Forschungsgegenstände konstruieren. Was ist ihr Ding und was nicht? Und was ist ein Unding für sie? Roick arbeitet diese Fragen anhand eines von Montaigne und anderen frühneuzeitlichen Autoren verwendeten, angeblichen Aristoteles-Zitats zur Freundschaft auf, das in Jacques Derridas Buch zur Politik der Freundschaft als Leitsatz dient: „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Nach Roick sagt dieser paradoxe Ausspruch viel über das Unbehagen aus, das mit dem Thema Freundschaft verbunden ist. Insbesondere die auf Tugend beruhende Freundschaft sei für viele Historiker*innen und Philosoph*innen heute ein Unding – vor allem deswegen, weil sie nicht recht ins Bild einer Gegenwart passe, in der Moral und Ethik nicht zuletzt aus ideologischen Gründen jede gesellschaftliche Wirklichkeit abgesprochen wird. Zum fraglichen Paten dieser Auffassung werde oft Machiavelli erklärt. Dagegen wendet Roick ein, dass Freundschaft und Tugend in anderen Forschungsbereichen wie der Evolutionsbiologie, Psychologie und Soziologie schon längst nicht mehr als Undinge, sondern als brauchbare Erklärungsmodelle gelten. Das sieht er als Einladung an, Freundschaft in der Frühen Neuzeit als ethisches Phänomen wiederzuentdecken und sich auf die Textkultur der Frühen Neuzeit einzulassen. Es gehe darum, der „Spur des wei-

ßen Kaninchens“ zu folgen – weniger einen Tigersprung als einen Sprung ins Kaninchenloch zu wagen. Um sich den vermeintlichen Umdingen der Vergangenheit zu nähern, müsse man sich auch auf Texte und Themen einlassen, die nicht zielführend in die Gegenwart führen, sondern sich in der Vergangenheit weiter verzweigen und uns von unseren eigenen Belangen abschweifen lassen.

Verlorenen oder genauer enteigneten Autorinnen und Texten widmet sich Marlen Bidwell-Steiner, womit sie trotz des möglichen Verdikts von anachronistischen Biologismen auf der Kategorie ‚Frau‘ insistiert. Mittlerweile zeigen viele Studien, dass es an unterschiedlichen Orten immer wieder Zeitfenster gab, die einzelnen oder einer Gruppe von Frauen Freiheiten ermöglichten. Davon abzuleiten, dass sich strukturell etwas an der Geschlechterhierarchie geändert hätte, wäre verfehlt. Es scheint vielmehr einen ‚Reflex‘ zur Unsichtbarmachung der Errungenschaften von Frauen zu geben: Margaret W. Rossiter bezeichnete das Phänomen, wissenschaftliche Erkenntnisse von Frauen im Nachhinein ihren Männern, Vätern oder Mitarbeitern zuzuschreiben, als Matilda-Effekt. Bidwell-Steiner wendet das Motiv auf vormoderne weibliche Autorschaft an und fördert an vier Beispielen aus der Romania erstaunliche Enteignungsversuche zutage. Erstaunlich vor allem deshalb, weil es meist Kolleg*innen der wissenschaftlichen Zunft sind, die unter viel Aufwand bei dünner Indizienlage die Texte von vergleichsweise bekannten frühneuzeitlichen Autorinnen ohne viel Aufhebens Männern zuschreiben. Bidwell-Steiner zeichnet die dafür gewählten Argumentationsstrukturen nach, um am Ende mögliche Motivationen dieser Tilgung weiblicher Autorschaft aus der kulturwissenschaftlichen Memoria zu diskutieren und plädiert dafür, die gleiche Anstrengung auf die Bergung und Sichtbarmachung der vielen noch nicht gewürdigten Texte von Frauen aufzuwenden.

Mit blinden Flecken, (überkommenen) Konzepten und Strategien der Sichtbarmachung beschäftigt sich auch der Beitrag von Hana Gründler und Katharina Piechocki, die mit ihrem Essay nicht nur auf eine ‚andere‘, nur vermeintlich abseitigere Geschichte der Frühen Neuzeit und ihrer Rezeption aufmerksam machen, sondern auch dafür sensibilisieren, die Narrative der Gegenwart in einem neuen Licht zu betrachten. In ihrem Beitrag zu ‚Europa‘ und seinen Grenzen gehen sie der Entstehung der vielschichtigen, mitunter auch widersprüchlichen Denkbilder Europas und Mitteleuropas nach, die geographischer, historischer, sprachlicher und nicht zuletzt ideeller Natur sein können. Dafür widmen sie sich zunächst in der historischen Rückschau der sich in der Antike und Frühen Neuzeit konzeptionell und geographisch wandelnden Grenze zwischen Asien und Europa, um im Anschluss einen ‚Zeitsprung‘ ins 20. Jahrhundert zu unternehmen und mit Jan Patočka über die Frage nachzudenken, was man unter ‚Europa‘ eigentlich zu verstehen habe. Schließlich loten Gründler und Piechocki aus, inwiefern die Auseinandersetzung mit kanonischer westlicher Kunst und Literatur der Frühen Neuzeit in der sogenannten nicht-konformen Kulturszene

der ČSSR einen historischen und zugleich imaginativen Denkraum der Kritik und Freiheit eröffnete, der nicht zuletzt auch einer der Hoffnung war.

Albert Schirrmeister fragt in seinem Essay, welchen Beitrag geschichtswissenschaftliche Analysen zum Verständnis der Hoffnung leisten können, die im Titelzitat „L'espérance, cet oxygène dont nous nous nourrissons“ emphatisch als überlebenswichtig benannt ist. Gerade im epochalen Vergleich drängt sich die Frage auf, inwieweit – in welchen Formen – Hoffnung als eine grundlegende Bedingung (gelingenden oder wenigstens lebenswerten) menschlichen Lebens wahrgenommen und realisiert wird. Darin sieht Schirrmeister grundsätzlich eine Aufgabe der Geschichtswissenschaften in unserer Zeit: das Handeln der Menschen miteinander in seinen historisch-anthropologischen Bedingungen zu reflektieren. Der geschichtswissenschaftliche Blick auf Hoffnungshandeln eröffnet die Option, eine analytische Geschichtsschreibung zu betreiben, die Machtfragen nicht leugnet, Hierarchien nicht ausblendet und sich dennoch nicht der Anteilnahme an den Menschen verschließen muss. Als Historiker, der sich mit menschlichen Existenzweisen beschäftigt, muss er Fragen stellen wie: Welche Ereignisse werfen Menschen aus einer ansonsten als geordnet wahrgenommenen Bahn zwischen Vergangenheit und Zukunft? Wie werden solche Ereignisse wahrgenommen? Welche Perspektiven entwickeln Menschen, um sich einer existenziellen Bedrohung zu entziehen, wenn Erinnern und Erwarten aus dem Gleichgewicht geraten? In welcher Weise sind diese zeit- und gesellschaftsgebunden? Die Analyse von Hoffnungshandeln bietet eine Möglichkeit, den einzelnen leidenden Menschen in seinem Verlangen, in seinen Wünschen und in seiner Einordnung in Zeitlichkeiten zum Recht zu verhelfen, ohne Unterschiede zu nivellieren – aber um sie besser zu verstehen.

*

Die Redaktionsmitglieder hoffen nun ihrerseits, mit ihren Skizzen und Essays Denkanstöße für weitere Perspektivierungen der Frühen Neuzeit geben zu können. In diesem Sinne begrüßt die Redaktion der *Zeitsprünge* historisch-systematische Beiträge zur Ideen-, Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, Literatur-, Kunst- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, die über die jeweiligen Fachgrenzen hinausgehende Fragestellungen verfolgen, ihre Gegenstände in ungewohnten Konstellationen beleuchten und ‚Tigersprünge ins Vergangene‘ (Walter Benjamin), aber auch kritische Positionen in Bezug auf Gegenwärtiges wagen.

Die Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch. In Abstimmung mit der Redaktion sind auch Veröffentlichungen in anderen Sprachen möglich. *Zeitsprünge* erscheinen sowohl als offene Hefte als auch als Themenbände. Editionen und Monographien sind ebenfalls möglich. Seit

12 *Redaktion Zeitsprünge*

dem Jahr 2022 werden sie zugleich online unter Campus-Lizenz veröffentlicht. Die hohe Qualität der Beiträge wird durch ein Double-Blind-Review-Verfahren gewährleistet, dem alle Artikel und Themenbände unterzogen werden.

Nicolas Detering

Die entgleitende Alterität: Beobachtungen zum Stand der Frühneuzeitgermanistik

Die Forschungsgemeinschaft, die sich mit der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts befasst, erscheint noch immer als recht klein, vor allem im Vergleich mit benachbarten Disziplinen wie der Anglistik, der Romanistik und der Kunstgeschichte, wo Renaissance, *Restoration*, *Classicisme* und Barock traditionell ganz in der Mitte des Fachs stehen. Das Selbstverständnis der für dieses Gebiet in der Germanistik Zuständigen ist meist spezialistisch und gelehrt. Man ist stolz auf die Sonderkompetenzen und das historische Arkanwissen, derer und dessen es zum Studium frühneuzeitlicher Literatur nun einmal bedarf, darunter an erster Stelle die Beherrschung des Lateinischen sowie eine solide Vertrautheit mit den Eigenheiten des Alten Buchs und seiner Textgestalt. Zu den selbstlegitimierenden Axiomen dieser Fachcommunity gehört es daher, die eigenen Gegenstände für alteritär zu erklären, für ganz anders beschaffen als diejenigen der neueren Zeit. Das teilt man mit der Mediävistik – Stichwort „Alterität des Mittelalters“ –, wenngleich sich dort in neuerer Zeit gewisse Auflösungserscheinungen des alten Dogmas beobachten lassen.¹

Die Rede von der konstitutiven Alterität der frühneuzeitlichen Literatur ist wahrscheinlich in keiner anderen Philologie so dominant wie in der Germanistik, obwohl doch die englischen und französischen Literaturen der gleichen Zeitspanne vielleicht ähnlich ‚anders‘ beschaffen sein könnten wie die deutsche. Auch in der Kunstgeschichte und der Musikwissenschaft trifft man seltener auf Formeln historischer Fremdheit. In der Frühneuzeitgermanistik sind sie ubiquitär. Ein Blick in einige gängige Lehrbücher der Germanistik mag diesen Eindruck stützen: „Für einige Leser/innen“, warnt eine Einführung, ergebe sich die „Schwierigkeit“, „dass sich die Barockzeit durch eine große Fremdartigkeit ihrer Texte und Denkweisen auszeichnet“.² Der „Sprach- und Poesiebegriff“, wie er sich „um 1780 etabliert hat“, schreibt eine andere, sei „dem Literaturkonzept der Frühen Neuzeit völlig fremd“: „Die Ansprüche an zeitlose Größe, Sprachreinheit und Autonomie der Literatur verweisen auf klassizistische Normvorstellungen,

1 Methodologisch denke man an Stichworte wie „Postcolonial Middle Ages“ oder „Premodern Critical Race Studies“, thematisch an die Hinwendung zum Medievalismus der Moderne.

2 Dirk Niefanger, *Barock. Lehrbuch Germanistik*, 3. Aufl., Stuttgart u. Weimar 2012, S. 1.

die auf die Goethezeit zurückgehen. In der Frühen Neuzeit wurde jedoch genau das Gegenteil praktiziert“.³ „Die Frühe Neuzeit verfügt“, so eine weitere Stimme, „nicht über einen Begriff von Literatur, der dem der Moderne entspricht. [...] Die frühneuzeitliche Literatur ist weitgehend gelegenheitsgebunden und von der Rhetorik geprägt. Sie ist also nicht einer autonomen Ästhetik verpflichtet“.⁴ Und noch ein anderes Studienbuch: Vielleicht bietet „gerade die Fremdheit, die Alterität der frühneuzeitlichen Literatur eine ästhetische Herausforderung und eine wirkliche Bildungschance, nämlich sich selbst zu erkennen im Anderssein“.⁵ Die zuletzt zitierte fromme Hoffnung habe ich selbst formuliert, gemeinsam mit meinem Ko-Autor und in der Einleitung zu dem derzeit jüngsten Lehrbuch zur Epoche. Im Folgenden möchte ich begründen, weshalb sich bei mir inzwischen gewisse Zweifel an der Berechtigung dieses Bildungsversprechens und seiner Prämissen eingestellt haben.

*

Das Axiom der Alterität verdankt sich der Fachgeschichte, insbesondere der Fachgeschichte des Barock, das seit jeher mehr interessierte als die deutschsprachige Literatur des Humanismus sowie der Reformationszeit. Schon in den Zehner- und Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts verfolgte die Disziplin das Ziel, ihren Gegenstand, die Barockliteratur, zu ‚retten‘. Das geschah zunächst ästhetisch und im Zuge der Stil- und Formforschung sowie der Geschichtsphilosophie. Bekanntlich hatte die Literatur des 17. und frühen 18. Jahrhunderts seit der Aufklärung als schwülstig, bombastisch und unnatürlich gegolten, war später als erlebnisarm, heteronom (und also ‚äußerlich‘), übergelehrt und undeutsch diskreditiert worden. Etwa um 1900 änderten sich die Wertzuschreibungen. Zunächst versuchte man noch, die Dichtung des 17. Jahrhunderts unter einen klassizistischen Begriff von ‚Renaissance‘ zu subsumieren, um sie aufzuwerten – etwa bei Max von Waldberg –, bevor sie dann umgekehrt gerade über ihre Opposition zur Renaissance definiert wurde. Das ist der Fall seit den stilgeschichtlichen Arbeiten Fritz Strichs und anderer Schüler Heinrich Wölfflins, auf den die Renaissance-Barock-Schematik zurückgeht. Bisweilen plädierte man zwar dafür, bestimmte Autoren des 17. Jahrhunderts ‚noch‘ der Renaissance zuzuordnen – wie Richard Alewyn dies im Falle des ‚vorbarocken Klassizismus‘ von Martin Opitz tat –, unterschrieb damit freilich die Opposition von Renaissance und Barock

3 Andreas Keller, *Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter*, Berlin 2008, S. 9 f.

4 Kai Bremer, *Literatur der Frühen Neuzeit. Reformation – Späthumanismus – Barock*, Paderborn 2008, S. 15.

5 Achim Aurnhammer u. Verf., *Deutsche Literatur der Frühen Neuzeit. Humanismus, Barock, Frühaufklärung*, Tübingen 2019, S. 16.

nur umso nachdrücklicher. Auch in Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* wird die dramatische Kunst des 17. Jahrhunderts über ihre Oppositionen zur klassizistischen Tragödie (der Antike, aber auch der Renaissance) bestimmt, nur am Rande über ihre Alterität gegenüber der Zeit um 1800, so zum Beispiel in den Passagen zum klassizistischen Symbolbegriff und der barocken Allegorie. Dabei suchte auch Benjamin – wie einige seiner Zeitgenossen – die Synthese von stilgeschichtlicher Formanalyse und geschichtsphilosophischem Epochenporträt. Der barocke Stil, schematisch definiert über seine Differenzen zur klassizistischen Renaissance, sollte demnach ein ganzes Lebensgefühl ausdrücken, sei es ein antithetisches Ordnungsbedürfnis (Arthur Hübscher) oder eine allegoreseversessene Melancholie angesichts der zu Zeichen zerronnenen Wirklichkeit (Benjamin). Im Zuge dieser geschichtsphilosophischen Betrachtungen ergaben sich dann überraschende Epochenanalogien. Öfter, auch bei Benjamin, findet sich die Analogie zwischen Barock und dem Expressionismus.

Die Alteritätsbehauptungen der zweiten Hochphase der Frühneuzeitforschung sind dagegen eher *historisch* ausgerichtet. Diese zweite Hochphase beginnt mit der sozialgeschichtlichen Neuorientierung der Disziplin in den Sechzigerjahren. Wiederum sollte nun die Barockliteratur ‚gerettet‘ werden, aber nicht im Sinne einer ästhetischen Wertschätzung, sondern eines historisch adäquateren und also wissenschaftlichen Verständnisses. Ob sie qualitativ als gut oder schlecht anzusehen war oder in irgendeiner präfigurativen Beziehung zur Gegenwart stand, dieses Urteils wollte man sich gern enthalten. Stattdessen bemühte man sich deskriptiv darum, die historischen Grundlagen der Barockdichtung zu erarbeiten, und diese waren wiederum ganz *anders* beschaffen, nun aber vorwiegend anders als diejenigen des 18. und 19. Jahrhunderts. Die ältere Germanistik, so die Einsicht, hatte die frühere Literatur gänzlich missverstanden. Diese wollte gar nicht originell oder innovativ sein, sondern bewegte sich im Rahmen eines schulrhetorischen Regelsystems, das zwar Abweichungen erlaubte, jedes neue Kunstwerk aber grundsätzlich auf Vorlagen verpflichtete, die es nach rhetorisch-poetischen Mustern zu überbieten, nicht zu ersetzen galt. Sie war nicht am Maßstab der Autonomieästhetik zu messen, sondern war sozial gebunden, war nicht Erlebnisdichtung, sondern Gelegenheitsdichtung, war nicht undeutsch, sondern kulturpatriotisch, obschon an europäischen Vorbildern orientiert. All das wusste man zwar auch vorher schon, aber erst mit den bahnbrechenden Arbeiten von Joachim Dyck, Wilfried Barner, Wulf Segebrecht, Albrecht Schöne und vielen anderen wurde „Das rhetorische Zeitalter“ zum Paradigma und seine Alterität im Vergleich zur Ästhetik um 1800 zum Gemeinplatz. Zugleich erhielt man die Schmähungen früherer Epochen als Referenzpunkte am Leben und rekapitulierte sie pflichtschuldig in jeder Qualifikationsschrift aufs Neue. So hat die Frühneuzeitgermanistik ihre Wertmaßstäbe erst verkehrt, dann verabschiedet: Galt die Barockliteratur lange als schlecht, dann kurz als gut, so

galt sie seitdem schlicht als anders. Und die Goethezeit blieb inthronisiert als Maßstab der Zuschreibung von Identität und Alterität.

Ausgerechnet der ausgewiesene Frühneuzeitgermanist Heinz Schlaffer war es, der seinem Fach den Gefallen tat, noch im Jahr 2002 sämtliche Vorwürfe und Klischees des 19. Jahrhunderts zu wiederholen und die deutsche Literaturgeschichte vor 1750 mit erstaunlicher Unbeirrtheit in Bausch und Bogen zu verdammen. Nochmals konnte die *Community* zum großen Rettungszug ansetzen. Es sei, so ein Rezensent, „schwer einzusehen, warum ein Intellektueller, der von Berufs wegen die Humaniora langezeit vertreten hat, so inhuman mit den Zeugen menschlicher Probleme und Befindlichkeiten seit ihrer Kodifizierung in althochdeutscher Zeit umgeht“.⁶ Schlaffers Ausschluss der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur aus dem Kanon des Lesenswerten sei als „Rückfall in finstere Scherer-Zeiten“ zu werten, ein Rückfall, der die „interdisziplinären und europaweiten Bemühungen um die Integration dieser Literatur“ übersehe. Ziel der Forschung sei es doch gerade gewesen, „Phänomene der älteren Literatur und deren anders geartete ästhetische Kompetenzen als Korrektur der Nationalphilologie des 19. Jahrhunderts und modern erfahrbar zu machen“.⁷ Auch eine andere Besprechung moniert – sachlich völlig zutreffend –, „Literatur, gleich welcher Epoche“, werde bei Schlaffer „ausschließlich mit der Brille der Goethezeit betrachtet, Normen der Genieästhetik werden zum alleinigen Parameter erhoben“.⁸ Auf diese Weise werde nicht nur der „Zugang zu dem faszinierenden Forschungsfeld der Gelegenheitsdichtung“ verstellt, sondern über „die für mittelalterliche und frühneuzeitliche Dichtung inadäquaten Wertungskriterien von ‚Natürlichkeit‘, ‚Innerlichkeit‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Genie‘“ führe „auch kein Weg zur angemessenen Würdigung der sorgfältig konstruierten Bild-Text-Relationen in Handschriften und Drucken, die entscheidend das Epochenprofil prägen“. Dabei hätten die „Prinzipien der imitatio und aemulatio“ die Literatur der Frühen Neuzeit zu „heute noch lesenswerten Höchstleistungen“ stimuliert.⁹ Und ein dritter prominenter Fachvertreter moniert in der FAZ, bei Schlaffer gehe es plötzlich „wieder ohne die lateinische Tradition, das Neulateinische, die Rhetorik, den Manierismus“. Damit wolle Schlaffer das 17. Jahrhundert „vollends [...] eliminieren“.¹⁰ All das

6 Hans-Gert Roloff, „Rez. zu Heinz Schlaffer: Die kurze Geschichte der Literatur. München: Carl Hanser Verlag 2002“, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 34/2 (2002), S. 323–325, hier S. 323.

7 Ebd., S. 324.

8 Wolfgang Adam, „Rez. zu Heinz Schlaffer: Die kurze Geschichte der Literatur, 2002“, in: *Arbitrium* 20/2 (2002), S. 125–129, hier S. 126.

9 Ebd., S. 127.

10 Hans-Jürgen Schings, „Was wir brauchen? Pietistische Pfarrerssöhne!“ [Rez. zu Heinz Schlaffer: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.03.2002, <https://www.faz.net/-gro-6pwow> [15.03.2023].

stimmte natürlich. Mit etwas Abstand betrachtet, war Schlaffer aber auch ein willkommener Gegner, verlieh er doch mit seiner anachronistischen Polemik dem historistisch-philologischen Projekt der Alterisierung neuen Aufwind. Das Beharren auf dem historischen Eigenrecht der frühneuzeitlichen Dichtung schien 2002 immer noch aktuell, vielleicht aktueller denn je.

*

Was aber nun? Man wird sich die Frage stellen müssen, ob so bald ein neuer Schlaffer in exakt den gleichen Kategorien gegen die Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts wettern wird wie einstmals die Scherer-Schule. Und kennzeichnen Schlaffers ästhetische Kriterien den literarischen Durchschnittsgeschmack der Heutigen überhaupt noch? Würde ein größerer Teil des heutigen Lesepublikums noch mit geniezeitlich-autonomistischen Maßstäben auf die Barockliteratur blicken, um dann von der Frühneuzeitgermanistik zur Einsicht in ihre historische Alterität erzogen werden zu können? Und wenn nicht – sind wir dann sozusagen ‚fertig‘ mit der Rettung, haben wir die Literatur der Frühen Neuzeit erfolgreich gegen die Missverständnisse ihrer Enkel verteidigt?

Meine Beobachtungen aus der Lehre gehen in eine andere Richtung. Die Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts erscheint Studierenden durchaus fremd und irgendwie ‚anders‘. Nur: die Literatur der Goethezeit, der Romantik oder der Avantgarden eben auch. Goethes oder Rilkes Gedichte sind mindestens ebenso kommentarbedürftig wie Gryphius', und *Der blonde Eckbert* nicht weniger als der *Simplicissimus*. Kaum jemand scheint sich in seiner Jugend lesend mit Heinrich Heine oder Ingeborg Bachmann identifiziert zu haben, und also blickt auch kaum jemand mit ästhetischen Ressentiments und Vorurteilen auf die Literatur der Frühen Neuzeit.¹¹ Von Bewunderung für die Genies der Klassik und der Klassischen Moderne oder Skepsis gegenüber dem polyhistorischen *Poeta doctus* früherer Epochen ist wirklich nichts zu verspüren. Die studentische Lese-sozialisation vollzieht sich heute ganz offenbar nicht (mehr) über die historischen Identitätsmomente um 1800 oder um 1900. Das ist nicht kulturpessimistisch gemeint, ganz im Gegenteil: Die Studierenden wirken ausgesprochen aufgeweckt, offen, begeisterungsfähig, auch auf diversen Sachgebieten belesen und ästhetisch vielseitig gebildet. Überhaupt stehe ich (Jg. 1985) dieser Generation weit näher als derjenigen von Schlaffer und seinen Zeitgenossen. Schon für meine Studie-

¹¹ Seit einiger Zeit unterrichte ich in Bern, meine Erfahrungen beziehen sich aber weit eher auf meine Lehre an den Universitäten Freiburg und Konstanz. Aufgrund eines stärker literaturbezogenen Deutschunterrichts im Gymnasium sind die Vorkenntnisse der Berner Studierenden im Vergleich viel fundierter, als ich es zuletzt in Deutschland erfahren habe. Aber das ist anekdotisch und hier auch nicht eigentlich von Bedeutung.

rendengeneration spielte die kanonische deutsche Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts keine wesentliche Rolle mehr bei der Etablierung unseres ästhetischen Geschmacks – weit wichtiger war etwa die Popliteratur der Neunzigerjahre, für manche Kommiliton:innen vielleicht noch Peter Handke oder Thomas Bernhard, dann aber unbedingt die aufkommende TV-Serienkultur, Comics oder andere literarische Text-Bild-Kombination. Es ist kaum zu bestreiten, dass dieser Trend der Entfremdung von dem urgermanistischen Kanon sich fortgesetzt hat.

Didaktisch fällt es schwer, die Alterität der Barockliteratur zu begründen, wenn der Identitätspunkt der modernen Autonomieästhetik wegfällt. Es wird sehr mühsam, den Studierenden beispielsweise die Eigen- und Andersheiten der barocken Casualpoesie darzulegen, wenn man ihnen zuvor erst den Begriff der Erlebnisdichtung plausibel machen muss. Das Axiom des Fachs scheint zu entgleiten. Soweit meine Eindrücke zutreffen, deutet die veränderte Situation auf einen blinden Fleck der Frühneuzeitgermanistik. Ihr Epochenbild könnte auf der bildungsbürgerlichen Gewissheit beruht haben, dass das Literaturverständnis ihrer eigenen Gegenwart in ungebrochener Kontinuität zur Ästhetik um 1800 stünde, zur Epoche der Moderne als Epoche fortgesetzter Innovationen und Experimente – eine Moderne, in der der geschlossene Text seine Rezeption als offenes Kunstwerk garantierte; in der deutsche Literatur im Standarddeutsch verfasst, in der Autorschaft nur singulär und emphatisch vorstellbar war;¹² in der Kunst selbstreferentiell zu sein hatte, vielschichtig und frei von allen Zweckansprüchen der sich stetig ausdifferenzierenden Gesellschaft. Zu all dem verhalte sich die Literatur der Frühen Neuzeit alteritär.

Doch so sieht die Ästhetik der Gegenwart eben nicht (mehr) aus. Herkömmliche Trennungslinien zwischen den Medien verschwimmen schon lange, sodass der Textbegriff sich massiv geweitet hat. Autor:innen-Ich und Figuren-Ich werden überblendet; von der Literatur wird mit Nachdruck soziale Eingebundenheit und ethisch-politische Zielorientierung gefordert;¹³ neue ästhetische Kategorien wie *cute* oder *cringe* entstehen, andere verlieren an Bedeutung.¹⁴ Nichts davon ist völlig neu – weder die Forderung nach ‚engagierter Kunst‘ noch die Verabschiedung des Autonomieparadigmas, weder die Autoziobiographie und Autofik-

12 Es ist bezeichnend, dass der Neostrukturalismus mit seinen Konsequenzen für die Bestimmung des Autor-Text-Verhältnisses in der Frühneuzeitgermanistik so gut wie gar nicht rezipiert wurde, wie man überhaupt den Methodenkonjunkturen der übrigen Literaturwissenschaft eher ablehnend begegnet. Inzwischen ist der ‚Tod des Autors‘ selbst wieder obsolet geworden, die Resistenz hat sich also bewährt.

13 Vgl. Wolfgang Ullrich, *Die Kunst nach dem Ende der Autonomie*, Berlin 2022, sowie Moritz Baßler u. Heinz Drügh, *Gegenwartsästhetik*, Konstanz 2021.

14 Zum letzten Punkt vgl. Sianne Ngai, *Our Aesthetic Categories. Zany, Cute, Interesting*, Cambridge MA 2015, sowie Melissa Dahl, *Cringeworthy. A Theory of Awkwardness*, New York 2018.

tionalität noch die Inter- und Transmedialisierung oder die Erosion der Grenze zwischen Kunst und Alltag. Vieles setzt fort, was um 1800 begonnen hat. Aber was genau mit ‚unserem heutigen‘ Literaturverständnis gemeint sein könnte, das angeblich in geradliniger Kontinuität zur Moderne steht und den Blick auf die frühneuzeitliche Literatur verstellt, scheint unklarer denn je, jedenfalls unklarer als 1970 und wohl auch unklarer als 2002. Vielleicht finden ‚wir heute‘ es gar nicht verwunderlich, dass die Dichtung der Reformationszeit sich agitatorisch zeigte. Vielleicht finden ‚wir‘, dass Flugblätter im Grunde ähnlich wie *Memes* in sozialen Medien funktionieren und dass die Aufführung von Liedern im Barock den heutigen *Poetry Slams* ähnelt. Vielleicht fühlen wir uns durch die Rezitation panegyrischer Lyrik am Hof an Amanda Gormans *The Hill We Climb* erinnert, das erfolgreichste Gedicht der letzten Jahre, das zu Ehren des US-Präsidenten Joe Biden bei dessen Inauguration verlesen wurde. Vielleicht finden ‚wir heute‘ hingegen das Männlichkeitspathos des Sturm und Drang verwunderlich, befremdlich vielleicht das eurozentrisch-rassifizierte Konzept des romantischen Genies, das sein inneres Erleben für so bedeutsam hält, dass es ganze Werkausgaben darum veranstaltet. Vielleicht finden ‚wir heute‘ all dies auch nicht, jedenfalls sind aber Alterität und Identität so klar nicht mehr verteilt. Manche Aspekte der frühneuzeitlichen Literatur sind uns historisch fremd, andere eher vertraut.

Mein Argument lautet deshalb gerade nicht, dass die Literatur der Gegenwart eher derjenigen des 16. und 17. Jahrhundert ähnelt als derjenigen des 18. und 19. Jahrhunderts. Solche geschichtsphilosophischen Analogien (à la ‚Expressionismus und Barock‘) sind in ihrer diagnostischen Kraft beschränkt. Das Argument lautet vielmehr, dass die Frühneuzeitgermanistik die Erklärungsbedürftigkeit ihrer Epoche implizit damit begründete, dass die ästhetischen Präferenzen der eigenen Gegenwart mit denen der Moderne seit dem 18. Jahrhundert gleichzusetzen seien, und dass diese Gleichsetzung in unserer Gegenwart an Plausibilität verloren hat.

Das heißt nicht, dass die frühneuzeitliche Literatur sich nicht wirklich anders darstellt als die Literatur der Goethezeit. Es bleibt ein wichtiges Verdienst der Frühneuzeitgermanistik, solche Differenzen herausgearbeitet zu haben. Aber dieses Alteritätsverhältnis ist eben nur eines unter vielen, und es könnte leicht ergänzt werden durch zahlreiche weitere Alteritäts- und Identitätsverhältnisse. Die Literatur des Barock etwa ist in der Tat anders als die deutsche Literatur im 21. Jahrhundert – ein journalistischer Aktualismus wäre daher kaum hilfreich und soll hier ausdrücklich nicht empfohlen werden –, sie ist aber auch anders als diejenige des europäischen Mittelalters oder diejenige der USA in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Sie ist anders als die chinesische Erzählliteratur der Tang-Dynastie oder die japanische der Edo-Zeit. Sie ist auch anders als sie selbst, jedes Werk ist in sich anders als andere. Nur wollte man sie bislang vorrangig über die Differenz von ‚Früher‘ Neuzeit und der ‚eigentlichen‘ Neuzeit irgendwann zwischen Klassik und Klassischer Moderne definieren. Das ist nicht falsch, es

erscheint nur zunehmend willkürlich, ja einseitig – zunehmend in dem Maße, wie die Ästhetik der Gegenwart sich von der Klassik und der Klassischen Moderne entfernt hat.

*

In der entgleitenden Alterität der Frühen Neuzeit liegt eine große Chance. Die historistische Frühneuzeitgermanistik neigte stets dazu, den eigenen Gegenstand für fremder zu erklären, als er sein musste. Er habe, bekennt da beispielsweise der Autor eines älteren Lehrbuchs, „bewußt zum Teil Extremformen ausgewählt“, „deren Fremdartigkeit für uns Heutige besonders schwer aufschließbar ist, aber uns näher rückt, wenn wir die Hintergründe und geistigen Zusammenhänge erkennen, aus denen sie hervorgegangen ist“.¹⁵ Edierte die Frühneuzeitgermanistik ihre ‚fremden‘ Texte, so hermetisierte man sie typographisch zur Sicherheit doppelt und dreifach. Keine Virgel durfte da durch ein Komma ersetzt werden, keine V-Glyphe in Initialstellung durch ein U (‚ymb‘ statt ‚umb‘!), und wer es besonders ernst meinte mit der Historizität, trennte zwischen Rund- und Schaft-S oder setzte statt Trennstrich auch in Antiqua einen Doppel-Divis, oft mithilfe des unschönen Gleichheitszeichens (‚Schäfers=Kind‘, ‚Wiesen=Blum‘). Modernisierende Editionen waren verpönt. Richard Alewyn war wohl der letzte Fachvertreter, der es wagte, einen frühneuzeitlichen Roman in behutsam angepasster Leseausgabe herauszugeben – das war 1963, also kurz vor dem zweiten Barock-Boom.¹⁶ Es gab und gibt sogar Editionen, die eine ganz neue, mithin anachronistische Frakturschrift entwarfen, um die historische Alterität des edierten Textes bloß nicht durch ein zeitgemäßes Schriftbild einzuebnen. Das mag alles wissenschaftlich geboten gewesen sein, aber auf eine jüngere oder fachferne Leserschaft musste es abschreckend wirken. Und es setzte eine Art Teufelskreis in Gang: Die Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts galt in der Öffentlichkeit als veraltet und befremdlich, und die Germanistik ‚rettete‘ sie, indem sie mit halbseitigen Fußnoten immer neu ihre historische Andersartigkeit erwies, bis sie dann endgültig so alt und anders aussah, dass die Schulen und der freie Buchmarkt sie aus dem Programm nahmen.

Eine Generation, die das ursprüngliche Vorurteil nicht mehr pflegt, mag der Frühen Neuzeit unverstellter gegenüberstehen. Endlich bildet die germanisti-

¹⁵ Wilhelm Emrich, *Deutsche Literatur der Barockzeit*, Königstein/Ts. 1981, S. 107.

¹⁶ Johann Beer, *Die deutschen Winter-Nächte und Die kurzweiligen Sommer-Tage*, hg. v. Richard Alewyn, Frankfurt/M. 1963. Bezeichnend ist, dass die Übersetzung des *Simplicissimus Teutsch* von dem Schriftsteller Reinhard Kaiser stammt, nicht von einem Fachvertreter oder einer Fachvertreterin. Das ist ein frappanter Unterschied zur Mediävistik, wo es für Forscher:innen ganz üblich ist, neben einer ‚normalisierenden‘ Edition – u. a. durch die Einfügung und Standardisierung der Interpunktion – auch Übersetzungen vorzulegen.

sche Lehre eine Art *level playing field*: Die Gegenwartsliteratur könnte es zwar leichter haben, aber alle anderen Epochen sind in der Lehre historisch mehr oder weniger gleich entfernt von heute, sodass ein *Narrenschiff*-Hauptseminar sich wohl ähnlicher Beliebtheit erfreuen dürfte wie ein Klopstock-Kurs, ein Seminar zu ‚Emblematik der Renaissance‘ vielleicht gefragter wäre als ‚Avantgardistische Lyrik‘. Die Herausforderung wird dann sein, die Erkenntnisse jahrzehntelanger Forschung zu vermitteln, ohne den Schematismus von Anderer und Eigentlicher Neuzeit fortzuschreiben. Dazu am Schluss noch einige Vorschläge.

Die Zuschreibung von Alterität verdankt sich einem binären Denken, das in den Kulturwissenschaften eigentlich länger schon fraglich geworden ist. Statt sich historische Wirklichkeit nach polaren Oppositionen zuzurichten, wie es die europäische Philosophie über Jahrhunderte getan hat, suchen die neueren *Cultural Studies* eher nach graduellen Schattierungen und Zwischenräumen, betonen Hybridität und Ambiguität statt Identität und Differenz. Statt antithetische Zweiergruppen zu bilden, präferiert man Figuren des Dritten, sei es im Hinblick auf Geschlecht, Sprache oder Kulturkontakt; statt Kontinuität und Linearität sucht man nach Diskontinuitäten und *queeren* Konstellationen. Hat dieser Impuls auch inzwischen an Innovationskraft eingebüßt – zumal in seiner jargonhaften und zu Phrasen erstarrten Nomenklatur –, so scheint er mir doch eine Lösung für das eben beschriebene Problem zu weisen. Zunächst wäre die Literatur der Frühen Neuzeit nicht länger auf die eine historische Alterität zu reduzieren (Vormoderne – Moderne), sondern sie weist multiple Alteritäten auf, je nach differenzierender Perspektive. Und genauso viele Ähnlichkeiten könnte sie erkennen lassen, Parallelen zwischen ungewöhnlichen, womöglich ursprünglich weit voneinander entfernten Phänomenen.¹⁷ Statt der Hypostasierung von Andersheit sind *Zeitsprünge* erforderlich, vielleicht auch *Kultursprünge* zwischen der frühneuzeitlichen Literatur und den vielen globalen Bezugspunkten, die sie anbietet – etwa zwischen der Anthropozentrierung im Humanismus und dem Anthropozän-Diskurs im Posthumanismus,¹⁸ zwischen der Lyrik des Barock und den Popsongs der Gegenwart,¹⁹ zwischen den kulturpatriotischen Anthologien des 17. Jahrhunderts und dem episodischen Re-Arrangement in der Überlieferung der arabischen *Kalila wa Dimna*,²⁰ zwischen der petrarkistischen Liebespathologie

17 Zum Stand des Konzepts in der Kulturtheorie siehe zuletzt Dorothee Kimmich, „Ähnlichkeit. Ein Paradigma globaler Literaturgeschichte?“, in: Urs Büttner u. David D. Kim (Hgg.), *Globalgeschichte der deutschen Literatur. Methoden – Ansätze – Probleme*, Stuttgart 2022, S. 263–278.

18 Vgl. zuletzt die Beiträge zu: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*, Boston 2020.

19 Vgl. Dirk Werle, *‚Barocke‘ Lyrik lesen*, Frankfurt/M. 2019.

20 Vgl. Beatrice Gruendler, *Die Anthologisierung von „Kalila wa-Dimna“*. Vortrag zu der Ta-

in der deutschen und ihren Entsprechungen in der persischen Dichtung und so weiter.²¹ Eine globale Verflechtungs- und Ähnlichkeitsgeschichte der deutschen Frühen Neuzeit steht ohnehin erst ganz am Anfang. Dabei gibt es echte Funde zu gewinnen, wie den Pietisten Franz Daniel Pastorius, der sich 1683 in Pennsylvania niederließ, um den Ort Germantown zu gründen, wo er an der Schwelle der Alten und Neuen Welt eine rege schriftstellerische Tätigkeit entfaltete.²² Welche multiplen Differenzen, Ähnlichkeiten und Idiosynkrasien könnte man allein in Pastorius' Werken entdecken?

Neben das Wagnis des Zeitsprungs müsste die Suche nach *Zeitschichten* treten,²³ die dem Hybridcharakter von Epochenspezifika besser gerecht würde als binäre Leitdifferenzen. Wie zu allen Zeiten wirken auch in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts Elemente der *longue durée* mit Ressourcen mittlerer Dauer und den je aktuellen Diskurspartikeln der Entstehungsgegenwart zusammen – und fügen sich gemeinsam mit der in sich vielschichtigen Rezeption zu historischen Sedimenten von teils weichen Übergängen, teils harten Brüchen. Anders formuliert: Natürlich weist die frühneuzeitliche Literatur zunächst Konstituenten auf, die sich in nahezu allen Epochen der europäischen Literatur finden und ‚uns‘ daher gar nicht fremd sind – die generische Unterscheidung zwischen Epik und Drama etwa oder von gebundener und ungebundener Sprache. Sodann partizipiert sie an allgemeinen Tendenzen mehrerer Jahrhunderte der sogenannten ‚Vormoderne‘ – etwa an der produktiven Spannung von Latein und Volkssprache oder von geistlicher und weltlicher Literatur. Manches hingegen entsteht innerhalb engerer Zeitspannen neu und bleibt dann für wenige Jahrzehnte diskursiv brisant, bevor es verschwindet oder sich einfach normalisiert – der Grobianismus etwa oder die Versreform. Wieder anderes erscheint zeitspezifisch vor allem im Lichte der Rezeptionsgeschichte, so die Vanitas-Topik, die paradoxe Liebeskonzeption oder die Emblematik. Und all diese Zeitschichten überlagern sich auch in den ‚Eigenzeiten‘ des einzelnen Textes, der daher nie ganz historisch fremd oder vertraut sein kann.

gung „Anthologische Nationalpoesie. Der Beitrag von Lyrikanthologien zur Herausbildung von Nationalliteraturen in der Frühen Neuzeit“, Innsbruck, 24. November 2022.

²¹ Vgl. Mireille Schnyder, „Die Einsamkeit im Liebesblick. Zur deutschen und persischen Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts“, in: *DVjs* 70 (1996), S. 369–393, sowie früh schon dies., *Die ‚Wunderfügnisse‘ der Welt. Zur Bedeutung von Vergleich und Metapher in der deutschen und persischen Dichtung des 17. Jahrhunderts*, Bern u. a. 1992.

²² Siehe Hartmut Hombrecher, *Transatlantischer Kulturtransfer: Franz Daniel Pastorius' Schriften als Literatur und Praxis*, Göttingen 2023.

²³ Vgl. Reinhart Koselleck, „Zeitschichten“, in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt/M. 2000 [zuerst 1995], S. 19–27.

*

Die genannten Phänomene sind der Forschung natürlich allzu bekannt. Aber in der Konzeptualisierung frühneuzeitlicher Literatur als ganz und gar ‚anders‘ drohte die Komplexität ihrer Zeitstruktur verloren zu gehen. Wer sie vor dem Vergessen retten möchte, tut heute vielleicht besser daran, sie nicht nur zu alterisieren, sondern in Zeitsprüngen auch nach historischen und globalen Ähnlichkeiten Ausschau zu halten oder in ihren Zeitschichten die Vielgestalt historischer Temporalität zu entdecken. Das soll daher kein Plädoyer für aktualistische Deutungen sein – sondern lediglich ein Appell dafür, die Literatur der Frühen Neuzeit nicht länger fremder erscheinen zu lassen als andere Literaturen auch.

Claus Zittel

Die ‚Furie des Verschwindens‘ – eine Replik auf Nicolas Deterings Beobachtungen zum Stand der Frühneuzeitgermanistik

ist immer schon da; vor uns
denkt sie; bleibt;
ohne die Hand auszustrecken
nach dem oder jenem,
fällt ihr, was zunächst unmerklich,
dann schnell, rasend schnell fällt, zu;
sie allein bleibt, ruhig,
die Furie des Verschwindens.

(Hans-Magnus Enzensberger)

I

Unlängst, es war Ende April 2023, besuchte auf Einladung des Florentiner Bürgermeisters Dario Nardella eine von ihrer Schulbehörde kurz zuvor entlassene Schulleiterin aus Florida die *Galleria dell'Accademia* in Florenz. Hope Carrasquilla verlor ihren Job, weil sie im Unterricht in einem Kurs über die italienische Renaissance ein Foto von Michelangelos *David* gezeigt hatte, das Proteste wütender Eltern auslöste, die die Statue als pornographisch empfanden.¹ Nicht nur verstaubte Werke des sogenannten deutschen Literaturbarock, sogar Michelangelos Skulpturen können heute befremden – doch tun sie dies aufgrund von kultureller Alterität? Die Accademia in Florenz wird vor allem von Amerikanern gerade wegen Michelangelos berühmtester Statue bevorzugt besucht. Es ist offenkundig nicht Alterität, sondern bodenlose Unwissenheit, welche die Eltern

1 Matthias Rüb, „Ist das Kunst – oder Pornographie?“, in: *FAZ*, 27.3.2023, <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/michelangelo-bilder-im-unterricht-gezeigt-us-schulleiterin-gefeuert-18779616.html>; Karen Krüger, „Die Nackten und die Amerikaner“, in: *FAZ*, 31.3. 2023, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst-und-architektur/ist-michelangelo-david-pornographie-die-amerikaner-und-die-nackten-18790607.html>; „Nach Rauswurf wegen nackten Davids – US-Lehrerin besucht Florenz“, in: *FAZ*, 29.4.2023, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst-und-architektur/nach-rauswurf-wegen-nacktem-david-us-lehrerin-besucht-florenz-18858850.html>.

in Florida zu ihrer Reaktion veranlasste. Der Fall schlug in Italien große Wellen, Michelangelos David ist dort ein Nationalsymbol, weshalb Nardella öffentlich erklärte, er habe mit seiner Einladung der ganzen Welt zeigen wollen, „was die Schönheit von Florenz ausmacht, was der David von Michelangelo symbolisiert und dass Nacktheit in der Kunst niemals als Vulgarität oder Pornografie angesehen werden kann“². Doch nicht nur angesichts von berühmten Werken wie die von Marcantonio Raimondi nach Zeichnungen von Giulio Romano gestochenen Tafeln zu Pietro Aretinos *Sonetti lussuriosi*, kurz: *I Modi* (Rom 1524 / Venedig 1527), oder Annibale Carraccis *Gli Amori degli Dei* (1597) beschleichen einen Zweifel, ob (nach den heutigen Maßstäben des Florentiner Bürgermeisters) in der Renaissance die Grenzen zwischen Pornographie, Kunst und Wissenschaft tatsächlich so klar gezogen waren,³ sondern ebenso wenn man sieht, wie erotische Stiche als Vorlage für Abbildungen in anatomischen Atlanten dienten⁴ oder aber wenn man Michelangelos *Leda* bestaunt.



Stich von Cornelis Bos nach einer Zeichnung von Michelangelo

2 FAZ, 29.4.2023 (wie Anm. 1).

3 Vgl. dazu James Turner, *Eros visible: art, sexuality and antiquity in Renaissance Italy*, New Haven 2017.

4 Vgl. z.B. Charles Estienne, *De dissectione partium corporis humani libri tres*, Paris 1543.

Das Wissen der florentinischen Verteidiger des *David* über die Frühe Neuzeit ist nicht selbstverständlich jenem der floridanischen Verächter überlegen, denn nicht nur in den USA, sondern auch in Europa hat sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert das Verhältnis von Moral und Kunst, von Ethik und Ästhetik mannigfach gewandelt und die heutigen Wertmaßstäbe entsprechen auf beiden Seiten des Atlantiks längst nicht mehr den einst geltenden. Dies gilt auch für den Bereich der Literatur. Die Tallahassee Classical School, der Hope Carrasquilla bis zur ihrer Entlassung als Direktorin vorstand, verspricht auf ihrer Webseite klassische Bildung, einschließlich des Lateinischen, mit dem erklärten Ziel der moralischen Unterweisung: „[T]raining the minds and improving the hearts of young people through a content-rich classical education in the liberal arts and sciences, with instruction in the principles of moral character and civic virtue.“⁵ Was geschähe also, wenn im Kurs ‚Baroque‘ ein thematisch naheliegendes Gedicht über den eigenen Bundesstaat aus der schamlosen Feder eines deutschen Dichters des 17. Jahrhunderts ins Programm geschmuggelt würde?

Florida.

C. H. v. H.

MEin schiff treibt lufft und wind/ mich treibet lieb und brunft/
 Jch muß in Florida den steiffen ancker sencken/
 Befeege ich die see vergebens und umsonft/
 Soll ich denn ohne frucht das schwere ruder lencken?
 Gold/ perlen/ helffenbein begehrt mein hertze nicht/
 Das leere Florida soll mir die augen füllen/
 Und ob dem lande gleich der diamant gebricht/
 So ift es doch genung mir meine brunft zu stillen.
 Da soll mein wohnhaus feyn/ da sollen leib und geift
 In höchster freundlichkeit zusammen sich ergötzen/
 Da will ich/ wann und wie es das verhängnüß heift/
 Mich in die grosse zahl der todten lassen setzen.
 Doch weil so manches schiff auff diefer reise bleibt/
 Da alles ift umzirckt mit klippen und mit steinen/
 So ruff ich Venus an/ daß sie die wellen treibt/
 Und vor den steuermann mir sendet ihren kleinen.
 Bringt Venus mich an port/ und setzet mich ans land/
 So will ich täglich mich zu ihrem tempel fügen/
 Und ich verspreche ihr mit sinnen/ hertz und hand/
 Daß ich ins künfftig will auff bloßer erde liegen.⁶

5 Startseite der Tallahassee Classical School, <https://tlhclassical.org/>.

6 Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau, „Florida“, in: Benjamin Neukirch (Hg.), *Herrn*

Im Poem über die nach Amerika auswandernden Pilger sind die doppelt codierten Metaphern mühelos zu entschlüsseln: Die fromme Fahrt mutiert unversehens zur erotischen Exkursion in Reiche, die jenseits ehelicher Grenzen und moralischer Normen liegen.⁷ Christian Hoffmann von Hoffmannswaldaus galantes Gedicht ist nur eines von unzähligen Beispielen für die poetischen Lizenzen, die in der Literatur des 17. Jahrhundert galten, bis die Poetiken der Frühaufklärung die vorangehende Literatur verdammt und mit moralphilosophisch begründeten Normen den ästhetischen Spielraum zunächst massiv einschränkten. Die von Detering erwähnte aktuelle Neigung, Kunst nach moralischen Maßstäben zu beurteilen, hat eine lange Tradition. Die Erforschung der unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexte, aus denen heraus solche Forderungen erhoben wurden, könnte also durchaus auch die Eigenart oder präziser gesagt, die ideologische Verblendung der eigenen Positionen zu durchschauen helfen.

Wie selbstverständlich das Verurteilen ästhetischer Phänomene auf der Grundlage ausserästhetischer Moralmaßstäbe geworden ist, trat auch in unserem Fach in besonders grellem Licht zutage, nachdem der Literaturnobelpreis Peter Handke zugesprochen worden war. Zwischen Werk und Autor mochte man nicht mehr trennen. Aktuell wurde sogar das von Detering als positives Beispiel für eine erfolgreiche Wiederbelebung panegyrischer Lyrik angeführte Langgedicht *The Hill We Climb* von Amanda Gorman auf den Index einer anderen Schule in Florida gesetzt, da es angeblich indirekt zu Hass aufrufe.⁸ Das ist unfassbar absurd. Interessanter ist daher die Frage, weshalb dieses reflexionsfreie, in konventionellen Bildern und ungebrochenem Gemeinschaftspathos schwelgende Kitsch-Gedicht, bei dessen Lesung der neue amerikanische Präsident als kommender Erlöser gefeiert wurde, weltweiten Erfolg haben konnte. Es mögen die ästhetischen Präferenzen, die vom 18. Jahrhundert bis in die Moderne die Diskurse regierten, heute nicht mehr gelten, was mit ihnen aber auch verloren ging, sind die Potenziale kritischer Reflexion und ästhetischer Urteilskraft. Es entgleiten ja keineswegs nur verzapfte bildungsbürgerliche Kunstnormen, musealer Gips und rigide Formstrenge, das wäre nur zu begrüßen, sondern auch die Kriterien und Maßstäbe für das Gelungensein von Kunstwerken, mit denen seit der Antike Vollkommenheitsideale begründet wurden. Nicht las man die *Ilias*, *Die Wahlverwandtschaften*, den *Grünen Heinrich*, weil diese Werke auf Kanon-Listen standen, sondern weil sie wunderbare Bücher sind. Werden sie

von Hoffmannswaldau und anderer Deutschen auserlesener und bisher ungedruckter Gedichte anderer Theil. Leipzig 1697, S. 8.

7 Zum Gedicht siehe: Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, Bd. 4/2, Tübingen 2006, S. 209f.

8 Jan Wiele, „Amanda Gorman wird von Rechten gecancelt“, FAZ, 24.5.2023, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/amanda-gormans-wird-in-florida-vom-lehrplan-gestrichen-18916410.html>.

fremd, entschwinden nicht nur Werke einer Epoche, sondern Welten – und mit ihnen der Zugang zur Kunst überhaupt. Der ästhetische *sensus* wird nicht mehr ausgebildet, geschult und verfeinert, sondern sediert.

Heutige Auswüchse des ‚Wokismus‘ fußen ebenso auf einer abgrundtiefen Unkenntnis kulturhistorischer, ästhetischer, sprachgeschichtlicher und linguistischer Sachverhalte und Zusammenhänge. Schwindendes Wissen ist ein Politikum. Es kann, wie bei Deterings Studenten, zu wohlwollender Offenheit, aber auch rasch zur Ablehnung wie in Florida führen, wenn Kategorien vermengt, auf eine historisch kontextualisierende Auseinandersetzung mit den Objekten selbst verzichtet und die eigenen Maßstäbe absolut gesetzt werden. Rücken vergangene Epochen in immer weitere Fernen, lässt sich die Genese heutiger moralischer, politischer und ästhetischer Normen nicht mehr aufdecken. Die Urteilsbildung vollzieht sich auf dramatisch simplifizierte Weise und die Erkenntnismöglichkeiten komplexer historischer und kultureller Zusammenhänge sind äußerst beschränkt oder werden gar verunmöglicht. Anders gewendet: Erst das Sich-Hineindenken-Können in Denkstile (Ludwik Fleck) anderer Jahrhunderte, anderer Kulturen, anderer Gruppen ermöglicht Einsichten in das historische Gewordensein und die Relativität der eigenen Standpunkte.

II

Ich teile im Wesentlichen Nicolas Deterings in diesem Heft angestellten und sehr umsichtig mitgeteilten Beobachtungen, ziehe aus ihnen jedoch andere Schlüsse. „Entgleitende Alterität“ – das klingt harmlos, wie ein sanftes Dahinscheiden, doch benennt diese Formel in meinen Augen euphemistisch einen Prozess, den ich eher als eine Erosion erfahre, die alles zerstört, auf dem sich auch meine eigenen Überzeugungen gründen.

Sein zentrales Argument lautet, dass die an den Kunstidealen der Klassik und Moderne gewonnenen ästhetischen Wertmaßstäbe der früheren Frühneuzeitgermanistik, in deren Licht die Literatur des 17. Jahrhunderts anders und fremd schillerte, heute nicht mehr weiter gelten, sondern ihrerseits jüngeren Generationen fremd wurden. Das hebt die Fremdheit der ‚Barockliteratur‘ nicht auf, doch wird ihr diese nicht mehr spezifisch und exklusiv als quasi konstitutive Eigenschaft zugeschrieben und sie steht damit nicht mehr *a priori* unter dem Verdacht, ästhetisch defizitär zu sein.⁹ Doch wurden die ehemals geltenden Axi-

9 An dieser Stelle sei angemerkt, dass Detering im Einklang mit den meisten Lehrbüchern und Einführungen in die Literatur des 17. Jahrhunderts dennoch die ebenso diffamierende wie heterogene Literaturerscheinungen unpassend verallgemeinernde Bezeichnung ‚Barockliteratur‘ beibehält. Meist wird diese Epochenkonstruktion mit ‚pragmatischen‘, ergo wis-

ome der heutigen Generation nicht eher gleichgültig als fremd? Bedeutet Ferne bereits Fremdheit? Dies bringt mich zu einigen Anmerkungen, wo eigentlich grundsätzlichere Überlegungen nötig wären, die aber für eine kurze Replik unpassend sind.

Die Alterität entgleite, zugleich multipliziere sie sich, insofern die „Literatur des Barock“ sich in „zahlreiche weitere Alteritäts- und Identitätsverhältnisse“ einreihe und daher der Gegenwart vergleichbar fern läge wie etwa die „die chinesische Erzählliteratur der Tang-Dynastie oder die japanische der Edo-Zeit“ (Detering). Doch gilt dies nicht einzig für ein Bewusstsein im Stande vollkommener Unwissenheit gegenüber der deutschsprachigen Literaturtradition überhaupt? Und geht dabei nicht gänzlich das Gefühl für unterschiedliche zeitliche und räumliche Abstände verloren? Wäre nicht überhaupt zu differenzieren zwischen Diskursen, Kulturen, Literaturen, die dem eigenem Denkstil kategorial inkommensurabel sind, weil eine gemeinsame kulturelle Tradition fehlt, grammatische Strukturen, epistemologische Konfigurationen, Lexik, Sinngehalte und Weltbilder so fremd sind, dass auch Übersetzungen unmöglich werden und einer Pseudo-Alterität, die schlicht aufgrund fehlender Kenntnisse sich einstellt und wieder verschwindet, wenn man nur bereit ist, längere Zeit in den seltsamen Gedankengebäuden frühneuzeitlicher Autoren herumzuspatzieren?

III

Der Frühneuzeitgermanistik würden, so Detering, ihre Axiome entgleiten – womöglich waren sie schlicht falsch. Das Argument, dass Klassik und Moderne andere Normen propagierten als heute, akzeptiert die etablierten Epochenvorstellungen als gültig – und Detering konzidiert entsprechend, dass es „ein wichtiges Verdienst der Frühneuzeitgermanistik“ bleibe, „solche Differenzen [Barock/Klassik] herausgearbeitet zu haben“. Anzumerken bleibt hier, dass die germanistische Oppositionsbildung zwischen Barock und Klassik den Blick zu stark auf das 17. Jahrhundert ausrichtet. Die Literatur der Frühen Neuzeit beginnt aus internationaler Sicht mit Petrarca und endet mit der Frühaufklärung, umfasst also den riesigen Zeitraum von etwa 1350-1700, für den sich (zum Glück) keine allgemeinen Leitbilder finden lassen. Gilt es deswegen nicht eher, die Genese jener polarisierenden Kategorisierungen in der Germanistik zu erhellen sowie deren ideologischen Charakter zu durchschauen? In Deutschland hatte sich nie wie im angloamerikanischen Raum oder im restlichen Europa eine Ideengeschichte oder historische Epistemologie etabliert, vielmehr beschritt man den Sonderweg, der

senschaftlich unzureichenden Gründen gerechtfertigt. Zur Diskussion des Barock-Begriff vgl. auch den Aufsatz von Victoria Gutsche in diesem Heft.

gerade von der älteren, sogenannten Barockforschung maßgeblich geebnet wurde, umfassende geistesgeschichtliche Synthesen zu entwerfen. Geistesgeschichte als Methode, die gemeinsamen „wirkenden Kräfte“ in allen Kulturgebieten zu erforschen, „ihre geistige Grundhaltung, ihren gemeinsamen Antrieb oder auf die Einheit des geistigen Lebens in ihnen [...] auf den so aufgefassten ‚Geist‘ einer Gruppe, Bewegung, Nation“,¹⁰ ist heute glücklicherweise bereits so weit mumifiziert, dass eine Wiederbelebung aussichtslos ist. Als ihr Erbe bleiben jedoch ihre homogenisierenden Epochenkonstrukte – das ‚Spätmittelalter‘, die ‚Weimarer Klassik‘ war ebenso ein solches wie das ‚Zeitalter des Barock‘,¹¹ ihr auf vermeintliche Stilunterschiede sich gründen sollender Gegensatz ist reine Fiktion. Hans-Gert Roloff, einer jener von Detering zitierten Schlaffer-Kritiker, Alewyn-Schüler und Doyen der germanistischen Frühneuezeitforschung, hatte andernorts unverblümt konstatiert:

Die Literaturhistorie hat für den Zeitraum des 14. bis zur Mitte des 18. Jh. bisher eine Terminologie verwendet, die ein denkbar ungeschicktes Surrogat von Begriffen darstellt, die an und für sich zur Bezeichnung geistiger Bewegung, politischer oder philosophischer Phänomene, religiöser bzw. kirchengeschichtlicher Ereignisse stimmen, nicht aber geeignet sind, literarische Erscheinungen zu differenzieren. Begriffe wie Spätes Mittelalter, Renaissance, Humanismus, Reformation, Gegenreformation, Manierismus, Barock, Frühaufklärung, Späthumanismus, vorbarocker Klassizismus, deutsche Sonderrenaissance usw. zerfallen beim Herangehen an die Texte und an größere Textgruppen in nichts.¹²

Gerade jene Widerspenstigkeit der Texte gegenüber von außen übergestülpten Kategorien unterminiert die für selbstverständlich gehaltenen Wertsetzungen und Ordnungsprinzipien der späteren Epochen. Es vereinfachen daher auf problematische Weise auch jene germanistischen Einführungen und Lehrbücher, in denen behauptet wird, die Literatur des 17. Jahrhunderts unterscheide sich vor allem dadurch von der späteren, als sie Gelegenheitsliteratur sei und den Maßstäben klassischer und moderner Autonomieästhetik nicht genüge. Das 18. Jahrhundert war mindestens ebenso heterogen wie das 17., 16. und 15., es gab

¹⁰ Paul Kluckhohn, „Geistesgeschichte“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., Berlin 1958, 537–540, hier: S. 537.

¹¹ Vgl. z.B. Fritz Strich, „Der lyrische Stil des 17. Jahrhunderts“, in: *Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte*. Franz Muncker zum 60. Geburtstag dargebracht, München 1916, S. 21–53; Herbert Cysarz, *Deutsche Barockdichtung. Renaissance. Barock. Rokoko*, Leipzig 1924; Karl Viëtor, „Vom Stil und Geist der deutschen Barockdichtung“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 14 (1926), S. 145–178.

¹² Hans-Gert Roloff, „Das Berliner Modell der Mittleren deutschen Literatur“, in: Christiane Caemmerer, Jörg Jungmayr (Hgg.), *Das Berliner Modell der Mittleren deutschen Literatur*, Amsterdam 2000, hier: S. 471.

immer ein Zugleich unterschiedlichster Diskurse. Selbstverständlich schrieb auch Goethe Gelegenheitsgedichte, ohne dass dies je deren ästhetischen Rang in Zweifel gezogen hätte, ja er erklärte:

Die Welt ist so groß und reich und das Leben so mannigfaltig, daß es an Anlässen zu Gedichten nie fehlen wird. Aber es müssen alles Gelegenheitsgedichte seyn, das heißt, die Wirklichkeit muß die Veranlassung und den Stoff dazu hergeben. Allgemein und poetisch wird ein specieller Fall eben dadurch, daß ihn der *Dichter* behandelt. Alle meine Gedichte sind Gelegenheitsgedichte, sie sind durch die Wirklichkeit angeregt und haben darin Grund und Boden. Von Gedichten, aus der Luft gegriffen, halte ich nichts.¹³

Martin Opitzens *An Herrn Johann Wessel, als derselbe, nach aufgehörter langwieriger Pest zum Buntzlau eine Dankckpredigt gehalten* ist zweifellos ein Gelegenheitsgedicht, und ist doch zugleich die eindrucksvollste Darstellung der durch die Pestkrankheit verursachten körperlichen Leiden in der deutschen Literaturgeschichte, die mit ihrer schonungslosen Genauigkeit noch heute unvermittelt Grausen erregt. Es ist schlichtweg falsch, die Literatur der frühen Neuzeit primär als Kasualpoesie zu klassifizieren und abzuwerten – die großen Dichtungen des 17. Jahrhunderts, der *Vesuvius* des Opitz, die poetisch radikalen Werke Daniel Casper von Lohensteins, Daniel Czepkos, Johann Klajs, Quirinus Kuhlmanns oder auch Catharina von Greiffenbergs, deren Mut zum ästhetischen Form-Experiment in späteren Jahrhunderten ihresgleichen suchen, die lyrische Tiefe der Gedichte Paul Flemings, die befremdlichen Denkgebäude Justus Georg Schottels, die poetisch schöpferische Sprachmystik Jakob Böhmes, aber auch frühere Werke wie Johannes von Tepls unergründlicher *Ackermann aus Böhmen*¹⁴ – gehören genauso zur Geschichte der Literatur wie die *Ilias*, der *Parsifal* oder eben Goethes *Wahlverwandtschaften*, sie können aus ihrem Kontext sich lösen und als autonome und gleichwohl mit der europäischen Literatur und der Antike intertextuell komplex verflochtene Kunstwerke rezipiert werden. Das 17. Jahrhundert wimmelt von intermedialen, polyphonen, intertextuellen Werken,

13 Goethe über das Gelegenheitsgedicht zu Eckermann am 18.9.1823, in: Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. 1823–1832, Erster Theil. Leipzig: Brockhaus 1836, S. 51–57; Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, in: Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, Bd. 19, hg. von Heinz Schlaffer. München u.a. 1986, S. 42–46, hier: S. 44.

14 Auch dieser Text lässt sich nicht – wie man Österreich sagt – ‚schubladisieren‘. Vgl. dazu: Christian Kiening, *Schwierige Modernität. Der „Ackermann“ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels*, Tübingen 1998; Hildegunde Gehrke, *Die Begriffe „Mittelalter“, „Humanismus“ und „Renaissance“ in den Interpretationen des „Ackermann aus Böhmen“*, Göttingen 2004.

die selbstreflexive Textstrategien verfolgen, mit Fiktionsbrechungen aufwarten, Selbstironisierungen und doppelbödige Maskenspiele betreiben, artistisch experimentell und kombinatorisch verfahren, aber auch Klangzauber berücksichtigend entfalten und Abgründe der Leidenschaft und Grausamkeit vermessen.

IV

Im universitären Lehrbetrieb schrumpft der als noch zumutbar angesehene Kanon stetig und wird einseitiger auf die neuere Literatur ausgerichtet – auf aktuellen Leselisten für das Germanistik-Studium finden sich für das 17. Jahrhundert zuweilen nur noch beliebig ausgewählte Gedichte und Dramen von Andreas Gryphius und der für die Literatur der Zeit keineswegs repräsentative Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen. Selbst die Werke des Jahrhundertautors in allen Gattungen, Daniel Casper von Lohenstein, sind verschwunden, ganz zu schweigen von sämtlichen lateinischen Dichtungen der deutschen Literaturgeschichte. Und wenn ich beispielsweise gegenüber meinen Kollegen aus der NDJ, für die zumeist wie für Heinz Schlaffer, der allerdings die frühere Literatur durchaus kennt, die Literaturgeschichte mit Lessing einsetzt, vom größten Lyriker des 17. Jahrhunderts, Daniel Czepko, zu sprechen anhebe, bemerke ich an ihren ausdruckslos werdenden Augen, dass sie seinen Namen zum ersten Male hören und nicht gewillt sind, ihn sich zu merken, und verstumme sogleich.

Warum aber lohnt es sich, sich mit einem so extrem eigenwilligen und fremdartigen Lyriker wie Czepko zu beschäftigen? Für literarische Kunstwerke des 16. und 17. Jahrhunderts gilt selbstverständlich, was Adorno der Kunst überhaupt bescheinigte: Sie fordern ihre Rezipienten heraus wie jede große Kunst. Daher würde ich die von Nicolas Detering aus seinem eigenen, im Übrigen vorzüglichen Lehrbuch zitierte und von ihm selbst mittlerweile angezweifelte Auffassung, dass „gerade die Fremdheit, die Alterität der frühneuzeitlichen Literatur eine ästhetische Herausforderung und eine wirkliche Bildungschance eröffne, nämlich sich selbst zu erkennen im Anderssein“,¹⁵ anders wenden: Es erscheint mir als ein methodischer Irrweg, bei der Beschäftigung mit Texten vergangener Epochen sich selbst im anderen wiederzuerkennen zu wollen, denn der Wunsch nach Identifikation und Selbsterkenntnis im Spiegel des Fremden verengt die Beschäftigung mit Texten früherer Zeiten auf die Ich-zentrierte Suche nach Selbstbestätigung. Eine Hermeneutik der ‚Horizontverschmelzung‘, die das Fremde anzugleichen und zu integrieren strebt, vermeidet es, sich mit dem aus

¹⁵ Achim Aurnhammer und Nicolas Detering, *Deutsche Literatur der Frühen Neuzeit. Humanismus, Barock, Frühaufklärung*, Tübingen 2019, S. 16.

heutiger Sicht Udenkbaren zu konfrontieren und weicht so aus vor dem, wozu Fremdheitserfahrungen gerade herausfordern: Sich anhand der Unverfügbarkeit andersartiger Texte der Grenzen der eigenen Erkenntnismöglichkeiten bewusst zu werden, den notorischen Deutungsoptimismus literaturwissenschaftlicher Hermeneutik zu brechen, um stattdessen sich auf ästhetische Erfahrungen einzulassen, die gerade den durch die eigene „Lesesozialisation“ ausgebildeten „ästhetischen Geschmack“ (Detering) als primäre Instanz für die Urteilsbildung als unzulänglich erweisen.

Gleichwohl halte ich wie Detering die in der Frühneuzeitgermanistik häufig anzutreffende Begründung für verfehlt, dass die Literatur des 17. Jahrhunderts fremd erscheine, weil sie nicht den Autonomie-Idealen der Kunst der Klassik und der Moderne verpflichtet gewesen sei. Das Betonen der Fremdheit der Literatur früherer Jahrhunderte ließe sich im Lichte postkolonialer Theoriebildung als ein „othering“¹⁶ und somit als Konstruktion von Differenzen zum Zwecke der Profilierung der eigenen Identität durch Abwertung des Anderen decouvrieren – soweit gestehe ich Detering zu, dass zuweilen die Literatur unter Einsatz mannigfacher rhetorischer Mittel fremder, verwilderter, primitiver, naiver gemacht wurde als sie war – doch sollte man sie im Gegenzug heutigen Vorstellungen aktualisierend anpassen?

V

Aus eigener Lehrerfahrung kann ich die Diagnose bestätigen, dass mittlerweile auch Texte der klassischen Moderne jüngerer Lesergenerationen fernstehen, wengleich ein Zugang zu Rilkes *Der Panther* gewiss immer noch leichter gelingen wird als etwa zu Jakob Baldes lateinischer Lyrik. Wenn alles gleich weit weg ist, mag die Alterität der Texte vergangener Epochen im alles verschlingenden Dunkel grauer Vorzeiten untergehen, sobald man aber einzelne Werke wieder herausgreift, werden sie bei näherer Betrachtung wieder auf ganz eigentümliche Weise fremd anmuten. Nicht entgleitet die Alterität, sondern sie wächst und wird dabei womöglich diffuser. Doch ob mit dem Verschwinden der Texte früherer Epochen in den Nebelschleiern der Vergangenheit sich die Chance eröffnet, dass sie dadurch nun weniger fremd erscheinen als sie sein müssten, bezweifle ich, denn was bei dem nun zu erfolgenden, punktuellen Anstrahlen ausgewählter Texte oder Themen in der Tat abhandenkommt, ist die Literaturgeschichte.

16 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, „The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives“, in: *History and Theory* 24/3 (1985), S. 247–272; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983, S. 70–104.

Ich räume ein, dass mir die Lesesozialisation der heute Studierenden eben auch fremd ist und mir die ästhetischen Prioritäten der Generation meiner Großeltern näher liegen als jene von Detering, und das mag mein Unverständnis gegenüber manchen der heute dominanten Tendenzen erklären. Doch hören wir zunächst seinen optimistischen Befund:

Eine Generation, die das ursprüngliche Vorurteil nicht mehr pflegt, mag der Frühen Neuzeit unverstellter gegenüberstehen. Endlich bildet die germanistische Lehre eine Art *level playing field*: Die Gegenwartsliteratur könnte es zwar leichter haben, aber alle anderen Epochen sind in der Lehre historisch mehr oder weniger gleich entfernt von Heute, sodass ein *Narrenschiff*-Hauptseminar sich wohl ähnlicher Beliebtheit erfreuen dürfte wie ein Klopstock-Kurs, ein Seminar zu ‚Emblematik der Renaissance‘ vielleicht gefragter wäre als ‚Avantgardistische Lyrik‘.

Kritische Editionen frühneuzeitlicher Literatur würden allerdings „auf eine jüngere oder fachferne Leserschaft [...] abschreckend wirken“, weshalb Detering eine übertriebene Hermetisierung von Texten durch Editionen moniert, die möglichst getreu die Eigentümlichkeiten des Schriftbildes bewahren wollen und stattdessen für eine modernisierte Präsentation ohne typographische Marotten plädiert. Tatsächlich weigern sich bereits viele Studenten Texte in Frakturschrift zu lesen, da diese offenbar keinen ‚unverstellten‘ Zugang erlaubt – was doch nichts anderes heißt, als dass die Offenheit gegenüber ‚fremd‘ anmutenden Texten nur solange sich einstellt, als sich diese mühelos aneignen lassen und dafür entsprechend mundgerecht ausgewählt, zubereitet und serviert werden. Widerstand erzeugen lange Texte, hermetische Texte, Texte voller mythologischer Anspielungen und allegorischer Verweise, intertextuell dicht komponierte Texte, Texte mit komplizierter Metrik oder Syntax und mit reichem, unvertrautem Wortschatz oder raffiniert doppelzüngiger Rhetorik. Solche Texte wirken in der Tat nicht aufgrund der prolongierten ‚Fremdheitsaxiome der Frühneuzeitgermanistik‘ fremd, sondern schlicht, weil sie prima facie unverständlich sind. Manche fühlten sich einst durch ein Gedicht wie Schillers *Die Götter Griechenlands* angespornt, all die unbekanntenen Götternamen nachzuschlagen und jeweils die dazugehörigen Mythen nachzulesen. Man ließ sich von einem Text zum anderen leiten – die heutige Haltung scheint zu sein: was ich nicht auf Anhieb verstehe oder was nicht direkt Lust und Interesse erregt, ist unwichtig oder langweilig, ich scrolle weiter.

Nie werde ich begreifen, inwiefern die Frakturschrift alter Drucke oder die Beibehaltung der freien Orthographie und der eigenwilligen Satzzeichen in deren Neu-Editionen zu einer Hermetisierung führen soll, wenn man sich die dafür nötige Lesefähigkeit innerhalb einer halben Stunde aneignen kann, und zugleich ein ‚unverstellter‘ Blick auf die textästhetischen Eigentümlichkeiten eröffnet wird. Gliche man z.B. das Druckbild eines Jahrhundertgedichtes wie

Opitzens *Vesuvius: Poëma Germanicum* (1633)¹⁷, in dem der Kommentar mit unterschiedlichen Schriftgrößen in das Gedicht selbst integriert wurde und es überwuchernd transformiert, an moderne Lesegewohnheiten an – was im Übrigen im Ende des 19. Jahrhunderts geschehen war, als man die Anmerkungen ganz tilgte¹⁸ – so eskamotierte man gänzlich das im Poem sich entfaltende philosophische Wissenskonzept¹⁹ und machte es erst gerade dadurch unverständlich. Die Vereinfachung täuscht plane Verstehbarkeit vor. Eine glättende Modernisierung der Interpunktion und Grammatik verhindert das Erspüren des zeitgemäßen Sprachduktus und begradigt die Differenz zwischen frühneuzeitlichen und modernen Satzstrukturen. Satzstrukturen sind jedoch zugleich Sinnstrukturen. Sinnentstellende Angleichungen befördern eine Konsumentenhaltung, in der ästhetische Erfahrungen zu bloßen Geschmacksfragen verkommen.

Ebenso vermag ich keine Chance darin zu erblicken, wenn ich in einer Lehrveranstaltung zur Literatur der Moderne Germanistik-Studenten Worte wie ‚Reigen‘, ‚verlohen‘, oder ‚walten‘ erklären muss, die offenbar fremd sind, weil sie sich nicht im Vokabel-Speicher des Smartphone befinden. Es erschreckt und verstört mich, dass der *Simplicissimus* ins Neudeutsche übersetzt wurde, um überhaupt noch Leser für ihn zu finden.²⁰ Und wenn Erwachsene begeistert Fantasy-Serien schauen, Jugendliteratur und Comics lesen, so erscheint mir dies nicht als begrüßenswertes Zeichen von wiedererwachter Leselust oder allgemeiner Neugier, sondern von einer Infantilisierung der Gesellschaft. Symptomatisch ist auch der Rezeptionserfolg jenes populären Realismus in der Gegenwartsliteratur, den Moritz Baßler jüngst so treffend analysierte, denn mit ihm wird der verbreitete Mangel an Urteilskraft manifest.²¹ Dies mag ein Effekt gesamtgesellschaftlicher Veränderungen sein, doch hat zweifellos in Deutschland die desaströse Bologna-Reform dafür gesorgt, dass Studierenden schlicht keine Zeit mehr gelassen wird, um sich vertieft auf andere Epochen einzulassen oder gar in fachfremden Wissensgebieten herumzuznüffeln. Die Alterität entgleitet daher nicht immer mehr, sie wurde durch organisierte Halbbildung abgeschafft.

17 MARTINI OPITII *VESVVIVS. Poëma Germanicum*. Gedruckt zum Brieg/ durch Augustinum Gründern. In Verlegung David Müllers Buchhendlers in Breßlaw, 1633.

18 Martin Opitz, *Weltliche und geistliche Dichtung* (= Deutsche National-Literatur. Historisch-kritische Ausgabe, Band 27), hrsg. von H. Oesterley, Berlin und Stuttgart 1889, S. 147–163.

19 Vgl. Claus Zittel, „La terra trema. Unordnung als Thema und Form im frühneuzeitlichen Katastrophengedicht (ausgehend von Martin Opitz, ‚Vesuvius‘)“, in: *Zeitsprünge. Forschungen zur frühen Neuzeit* 3 (2008), S. 385–427.

20 Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen, *Der abenteuerliche Simplicissimus Deutsch*. Aus dem Deutschen des 17. Jahrhunderts von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 2009.

21 Moritz Baßler, „Der Neue Midcult Vom Wandel populärer Leseschichten als Herausforderung der Kritik“, in: *Pop. Kultur und Kritik* 18 (2021), S. 132–149; Ders., *Populärer Realismus. Vom International Style gegenwärtigen Erzählens*, München 2022.

Das bloß portionsweise Verabreichen von leicht verdaulichen Wissenshäppchen zeitigt nicht nur für die Literatur der Frühen Neuzeit Folgen, sondern für die Germanistik überhaupt, und mehr noch, für jedwedes kritische Denken. Es geht hier nicht um ein Plädoyer für antiquarische Bildung – ohne den kritischen Impetus, sonst opak bleibende und die Gegenwart subkutan bestimmende kulturhistorische Zusammenhänge durchschauen zu wollen, verkommt jede Frühneuzeitvorlesung tatsächlich zu einer Friedhofsführung.

Verfechter des klassischen Kanons (nicht um des Kanons sondern um der Werke willen) werden unterdessen selbst zu Aliens – in der Philosophie ist mir das schon vor zwei Jahrzehnten passiert, als die Wende zur analytischen Philosophie eine gnadenlose Kulturrevolution auslöste, die über Jahrtausende geschulte Kompetenzen für den Umgang mit gewaltigen Wissensbeständen weitestgehend ausradierte. Plötzlich wurde man als historisch arbeitender Philosoph zum Eckensteher und Fremdling im eigenen Fach – eine ähnliche Entwicklung zum hyperreduktionistischen Szientismus, der sich vordringlich auf zweckfreie Analysen von Einzelsätzen oder Propositionen beschränkt, ist in der Germanistik nicht zu erwarten, man wird weiter Texte und nicht nur Sätze deuten. Womöglich bestünde sogar eine Chance für das Fach Germanistik darin, all das, was die geschichtsfeindlichen Exorzisten des Geistes der Philosophie an Kenntnissen ausgetrieben haben, wieder in Form einer ideengeschichtlich ausgerichteten Literaturgeschichte der Philosophie zu retten.²²

VI

Nach all diesen Überlegungen drängt sich die Frage auf, ob tatsächlich der wachsende Abstand zwischen vergangener Kunst und der Gegenwart die Probleme schafft. Hermetische Werke der Gegenwartsliteratur sind ebenso fremd, und bereits auch solche, die – zumindest präntendiert – bildungsbürgerliche Voraussetzungen haben wie die Lyrik Durs Grünbeins.²³ Detering hat selbst

²² Vgl. jüngst dazu: Christian Benne, „Und? Literaturgeschichte der Philosophie“, in *DVjs* 97 (2023), S. 3–12; Christian Reidenbach, „Literaturwissenschaft als Ideengeschichte. Über topisches Lesen in den Ordnungen des Denkens“, in *DVjs*, 2024, preprint: <https://doi.org/10.1007/s41245-023-00199-5>.

²³ Für die Qualität, Rang und Reiz von Grünbeins Lyrik tut es nichts zur Sache, ob dieser etwas von der Philosophie Descartes versteht, wenn er über dessen Wetterforschung dichtet – er tut es nicht – doch wenn ein Heer von Spezialisten für Gegenwartsliteratur sich dann bemüßigt fühlt, ohne jede Kenntnis frühneuzeitlicher Zusammenhänge am Fließband Forschungsartikel zu Grünbeins Barock-Rezeption zu verfassen, so führt das Fehlen jedweden Bewusstseins von deren Alterität zu einem Überbietungswettbewerb in Dilettantismus. Vgl. dazu: Durs Grünbein, *Vom Schnee oder Descartes in Deutschland*, Frankfurt am Main 2003;

genau erkannt, dass eigentlich jedwede kommentarbedürftige Literatur fremd geworden ist. Der tiefste Abgrund klafft somit nicht zwischen fernen Epochen und heutiger Leserschaft, sondern zwischen gegenwärtigen Lesegehnheiten und einer Literatur, die – um es etwas altmodisch zu formulieren – der „Anstrengung des Begriffs“²⁴ bedarf.

Verteidigt man die Alterität der Literatur, verteidigt man zugleich das Wesen der Kunst.

Wo alles gleich fremd ist, ist alles gleich fern, nichts irritiert. Nicht die Fremdheit der Texte führt zur Blockade ihrer Rezeption, sondern die falsche Alternative von Hermeneutik und Anti-Hermeneutik. Angesichts von Texten, die sich heute nicht mehr unmittelbar erschließen, wäre es verfehlt, die Auseinandersetzung mit Literatur auf Verstehensprozesse im Sinne von gelingendem Nachvollzug zu verkürzen. In Kauf zu nehmen bei fremd gewordenen Werken ist, dass die Lektüre stockt oder gar scheitert, wenn man die vertrauten Deutungsmuster anzulegen versucht – was sich also im Umgang mit Alterität zunächst ereignen kann, sind Sinn- und Deutungskatastrophen. Diese jedoch begründen gerade eine neue ästhetische Erfahrung, die nicht auf schnelles Verstehen, Selbstbestätigung oder Geschmack aus ist, sondern auf ästhetische Erkenntnis.

Die Literaturgeschichte offeriert uns hierfür ein riesiges Arsenal pluraler und damit alternativer Wirklichkeiten. Diese hatte Benjamin im Sinn, als er in seinen *Thesen zur Geschichte* seine Vision eines „Tigersprungs ins Vergangene“²⁵ entworfen und in seinem *Trauerspielbuch* realisiert hatte. Ein Tigersprung stiftet keine oberflächlichen Analogien zwischen der Literatur des 17. Jahrhunderts und der Gegenwart (Barock/Expressionismus), sondern stellt mit jedem Satz überraschende Konstellationen her.

Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige, oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, das Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Dialektik im Stillstand. [...] ist nicht Verlaufs, sondern Bild [...] sprunghaft.²⁶

Claus Zittel, „Tauchen im Schnee von gestern. Grünbeins Descartes-Lektüren und ihre Folgen“, in: *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der frühen Neuzeit (1400-1750) IV / Jahrbuch für Internationale Germanistik*, hrsg. von Laura Auteri, Alfred Noe u. Hans-Gert Roloff, Frankfurt am Main 2016, S. 493–521.

24 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Ders., *Werke* Bd. 3, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969 ff., S. 56.

25 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in ders., *Gesammelte Schriften*, Band 1.2, Frankfurt/M. 1991, S. 691–704, hier S. 701; Walter Benjamin, „Der Ursprung des deutschen Trauerspiels“, in ders., *Gesammelte Schriften*, Band 1.1, Frankfurt/M. 1991, S. 203–430.

26 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk (Gesammelte Schriften VI)*, Frankfurt/M. 1983, S. 576f, vgl. S. 578.

Anvisiert ist eine Erkenntnis beider Epochen aus ihren extremsten Phänomenen, also gerade nicht auf der Basis des Kanonischen, Durchschnittlichen oder Allgemeinen.²⁷ Als Vergleichspunkte dienen die aus äußersten Rand-Perspektiven in den Blick genommenen Ausnahmezustände, die nicht auf ein „Wiedererkennen im Anderssein“ (Detering) zielen, sondern auf ein Erkennen durch Verfremdung, Schock und Gewalt, – ein Erkennen des Abweichenden und Differenten, das die heutige Zeit nicht mit dem Vergangenen identifikatorisch analogisiert, sondern die Gegenwart mit überraschenden Schlaglichtern anders und unvertraut erhellt. Weder Michel Foucaults Diskursanalyse noch Reinhart Kosellecks Zeitschichten-Modell oder Hans Blumenbergs Metaphorologie, sondern Ludwik Flecks kulturalistische Wissenschaftssoziologie böte für den differenzierten Umgang mit fremden, ja inkommensurablen Denkstilen die geeignete anti-hermeneutische Epistemologie.²⁸ Die Macht der gegenwärtig heimlich und unerkannt unser Denken regierenden Idole kann nur gebrochen werden, wenn diese fatalen Leitbilder (was ist schön, richtig, erlaubt, verpönt?) entweder über das Freilegen subkutaner Traditionslinien als Gewordene erkannt oder in Konstellationen mit anderen Denkwelten gebracht und relativiert werden. Wichtig ist auch sich klarzumachen, dass jeder Generation Texte der Frühen Neuzeit auf spezifisch unterschiedliche Weise fremd erscheinen und gerade diese Differenz uns Aufschluss über die eigentümliche gegenwärtige Gemengelage in Kultur und Gesellschaft und die von ihr geprägten kulturellen Wahrnehmungs- und Denkwänge zu geben vermag.²⁹

Meine Generation, 20 Jahre älter als jene von Nicolas Detering, wurde nicht zuletzt durch die Ästhetiken Benjamins und Adornos geprägt. In der Begegnung mit Kunstwerken vergangener Epochen suchten wir keine exotischen Fremd-

27 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (wie Anm. 25), S. 215.

28 Vgl. dazu: Claus Zittel, „Ludwik Fleck und der Stilbegriff in den Naturwissenschaften. Stil als wissenschaftshistorische, epistemologische und ästhetische Kategorie“, in: Horst Bredekamp, John Michael Krois (Hg.), *Sehen und Handeln*, Berlin 2011, S. 171–206.

29 Erhellend dazu Anthony Grafton: „Als Lehrer hingegen lege ich großen Wert darauf, diese Fremdheit der Vergangenheit klarzumachen. Ich finde es ganz wichtig, daß die Studenten verstehen oder daß sie versuchen zu verstehen, wie es in einer anderen Welt eigentlich war. ‚Eigentlich‘ ist natürlich ein sehr problematisches Wort, aber daß es auch andere Welten gegeben hat, das möchte ich meinem Publikum in Amerika zeigen. Und es ist wirklich eine sehr seltsame Welt, die Welt der Frühen Neuzeit. Und diese Welt ist auch für die Studenten seltsamer geworden. Man sieht das zum Beispiel, wenn man Dias zeigt; da hast du so eine Göttin von Tizian und vor 30 Jahren sagten alle, naja, das ist der Inbegriff der Schönheit. Vor 15 Jahren haben alle gesagt, naja, es geht hier um die Geschlechterproblematik, und jetzt sagen die Studentinnen, naja, sie hat kein Training gemacht. Da sieht man sich mit einem Publikum konfrontiert, dem die ganze Vergangenheit auf eine Art und Weise fremd ist, die im 19. Jahrhundert auch in Amerika nicht denkbar war.“ Andreas Brandtner, Anita Huber, „Die seltsame Welt der Frühen Neuzeit. Ein Interview mit Anthony Grafton“, in: *Frühneuzeit-Info* 7/2 (1996), S. 263–268, hier: S. 267.

heitserfahrungen, sondern ästhetische Erfahrungen. Diese waren nicht im Rahmen bildungsbürgerlicher Kunstweihe („Bildungschance“) oder im subjektiven Kunsterleben zu machen, sondern durch die Konfrontation mit alternativen Denk- und Wahrnehmungsweisen und in der Auseinandersetzung mit den ästhetischen Formgesetzen großer Werke (Adorno) und fremder Epochen (Benjamin). Kunstwerke exerzieren im Modus des Scheins qua der ihr immanenten Logik alternative Weisen der urteilslosen Synthesis vor und können so als Kritik oder Korrektiv eines planen Denkens entlang einfacher Kausalitäten begriffen werden. Die Alterität der Kunst (ihr ‚Nicht-Identisches‘) wird zum Vehikel der Kritik:

Die Anerkennung der Vergangenheit und die Beziehung zu ihr als einem Gegenwärtigen wirkt der Funktionalisierung des Denkens durch die bestehende Realität und in ihr entgegen. [...] Die Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart entdeckt die Faktoren, welche die Fakten hervorbrachten, die die Lebensweise determinierten und Herren und Knechte einführten; sie entwirft die Grenzen und die Alternativen.³⁰

Das Transparentmachen der eigenen Erkenntnisbedingungen und vor allem die Einsicht in alternative Denkmöglichkeiten sind die Grundvoraussetzungen für eine kritische Erkenntnis gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände – ohne die Begegnung mit der Literatur, Philosophie und Kunst vergangener Jahrhunderte ist diese kaum zu haben. Ahistorische, kunst- und kulturvergessene Gesellschaftskritik ist blind und bleibt daher wirkungslos.

Es ist aber auch im engeren Bereich der Literaturwissenschaft ein Irrtum zu meinen, man könnte irgendetwas von der Gegenwartsliteratur, sofern sie sich über das bloße Triviale erhebt, ohne die Kenntnis der Literatur- und Kulturgeschichte verstehen.

Für jede Literatur, auch die gegenwärtige, gilt Adornos Diktum: „Geschichte durchherrscht auch die Werke, die sie verleugnen.“³¹ Hingegen sei „[j]edes Stück Massenkultur [...] seiner Struktur nach so geschichtslos, wie es die durchorganisierte Welt von morgen sich wünscht.“³²

Was wird aus all jenen in die weiten Fernen vergangener Epochen entglittenen Werke? „Die großen Werke warten“, behauptete Adorno. Das wäre ein Trost, und er führte aus:

30 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (Schriften Bd. 7), Frankfurt/M. 1989, S. 117ff.

31 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Gesammelte Schriften Bd. 7), Frankfurt/M. 1970, S. 46.

32 Theodor W. Adorno, „Das Schema der Massenkultur“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd 3, Frankfurt/M. 1984, S. 307.

Die Tradition ist nicht abstrakt zu negieren, sondern unnaiv nach dem gegenwärtigen Stand zu kritisieren: so konstituiert das Gegenwärtige das Vergangene. Nichts ist unbesehen, nur weil es vorhanden ist und einst etwas galt, zu übernehmen, nichts aber auch erledigt, weil es verging; Zeit allein ist kein Kriterium. Ein unabsehbarer Vorrat von Vergangenen erweist immanent sich als unzulänglich, ohne daß die betroffenen Gebilde es an Ort und Stelle und fürs Bewußtsein ihrer eigenen Periode gewesen wären. Die Mängel werden durch den zeitlichen Verlauf demaskiert, sind aber solche der objektiven Qualität, nicht des wechselnden Geschmacks. – Nur das je Fortgeschrittenste hat Chance gegen den Zerfall in der Zeit. Im Nachleben der Werke jedoch werden qualitative Differenzen offenbar, die keineswegs mit dem Grad an Modernität zu ihrer Periode koinzidieren. [...] Wohl aber können durch geschichtliche Entfaltung, durch correspondance mit Späterem Werke sich aktualisieren: Namen wie Gesualdo da Venosa, Greco, Turner, Büchner sind allbekannte Exempel, nicht zufällig wiederentdeckt nach dem Bruch der kontinuierlichen Tradition.³³

Und nur hierin läge auch eine Chance für die Frühneuzeitgermanistik und für die sie Studierenden: nicht ziellos zu fischen im trüben Ozean der Gleichgültigkeit, sondern aus dem kritischen Bewusstsein der Gegenwart heraus, das dem eigenen Denken Differente, Unverfügbare oder gar Inkommensurable qua ‚Tigersprung‘ zu erreichen und im Licht je spezifischer Konstellationen Anderes und Fremdes zu entdecken.

33 Adorno (wie Anm. 31), S. 69ff.

Victoria Gutsche

Traditionsverhalten, Wiederkehr und Sprünge ins Vergangene. Beobachtungen zur Renaissance der Barockrezeption

Nicolas Detering plädiert in diesem Heft für einen Perspektivwechsel, für Zeit- und Kultursprünge, die weniger die Alterität der Frühen Neuzeit betonen als vielmehr Ähnlichkeiten zwischen der Literatur der Frühen Neuzeit und anderen Literaturen nachgehen. Diese Einschätzung teile ich durchaus, doch blickt man auf die gegenwärtige wie auch ältere germanistische Literaturwissenschaft, könnte man meinen, dass zumindest die Zeitsprünge doch schon längst stattfinden: Man denke etwa – um ein selbst wiederum zum Gegenstand der Forschung gewordenes Beispiel anzuführen – an Walter Benjamins *Vom Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in dem er im Anschluss an Victor Manheimer auf die Affinität von Barock und Expressionismus verweist,¹ den zweiteiligen von Garber herausgegebenen Sammelband zur *Europäischen Barock-Rezeption*² oder an die Studien von Eberhard Mannack zur Barock-Rezeption zu Beginn der 1990er Jahre.³ Seit der Jahrtausendwende scheint die Forschung sich noch einmal intensiver an Zeitsprünge zu wagen: Zu nennen wären hier etwa der von Burgard herausgegebene Band *Barock. Neue Sichtweisen einer Epoche*,⁴ die 2011 vom Nordverbund Germanistik zur Diskussion gestellte „Wiederkehr der Frühen Neuzeit“⁵ oder aktuell Tagungen zu „Praktiken des Neobarock“⁶ oder zur „Barocke[n] Gegenwartslyrik“.⁷ Die Liste der Arbeiten, die sich mit der Rezeption

- 1 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1978, S. 36f. Vgl. auch Herbert Cysarz, *Deutsche Barockdichtung. Renaissance. Barock. Rokoko*, Leipzig 1924.
- 2 Klaus Garber (Hg.), *Europäische Barock-Rezeption*, 2 Bde., Wiesbaden 1991.
- 3 Eberhard Mannack, „Deutsche Schriftsteller des 20. Jahrhunderts als Rezipienten von Barockliteratur – Editionen, Imitationen, Interpretationen“, in: Klaus Garber (Hg.), *Europäische Barock-Rezeption*, Teil I, Wiesbaden 1991, S. 705–728; Eberhard Mannack, *Barock in der Moderne. Deutsche Schriftsteller des 20. Jahrhunderts als Rezipienten deutscher Barockliteratur*, Frankfurt/M. 1991.
- 4 Peter J. Burgard (Hg.), *Barock. Neue Sichtweisen einer Epoche*, Wien, Köln, Weimar 2001.
- 5 Nordverbund Germanistik (Hg.): *Frühe Neuzeit – Späte Neuzeit. Phänomene der Wiederkehr in Literaturen und Künsten ab 1970*, Bern u.a. 2011.
- 6 Praktiken des Neobarock in der Moderne. 15.–16. Oktober 2020, Salzburg. An dieser Tagung war die Verf. selbst mit einem Vortrag beteiligt.
- 7 Vgl. Barocke Gegenwartslyrik. Referenzen – Aneignungen – Aktualisierungen. Interdisziplinäre Tagung, 23.–25. März 2023, Karlsruhe.

barocker und frühneuzeitlicher Literatur, mit ihrer Adaption und Transformation beschäftigen, ließe sich weiter fortsetzen und wird – bezieht man andere Disziplinen mit ein – schnell unüberschaubar, so dass man auch angesichts der immer wieder diagnostizierten zunehmenden Rückgriffe der Gegenwart auf die Barockliteratur und -kultur versucht sein mag, gar von einem ‚Barockismus‘ zu sprechen.⁸ Bei allen Differenzen ist hier also erst einmal festzuhalten, dass diese Studien jeweils durchaus Zeitsprünge unternehmen, wenn die Barockliteratur bzw. frühneuzeitliche Literatur mit Erscheinungen der Gegenwart oder jüngeren Vergangenheit in Beziehung gesetzt wird und so Epochenanalogien hergestellt werden. Dabei scheint sich die jüngere von der älteren Rezeptionsforschung auf den ersten Blick jedoch zu unterscheiden: Der Barockforschung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ging es zunächst vor allem im Zuge geschichtsphilosophischer Erwägungen darum, Geschmacksurteile zu revidieren und die Barockliteratur ästhetisch aufzuwerten. Dabei stützten sich Manheimer, Benjamin, Strich oder Walzel weniger auf kaum nachweisbare Rezeptionsspuren barocker Texte und Themen im Werk von konkreten Autoren und Autorinnen, sondern begründeten die diagnostizierten Parallelen vor allem durch die Beschwörung eines gemeinsamen Stils und ähnlicher Mentalitätslagen.⁹ Demgegenüber haben die neueren Studien in der Regel die literarische Barockrezeption zum Gegenstand, das heißt die produktive Aneignung barocker Literatur und Themen durch Schriftsteller:innen der Gegenwart. Ein zweiter Blick zeigt jedoch, dass die aktuellen Zugriffe mit jenen Anfang des 20. Jahrhunderts vielleicht doch mehr Gemeinsamkeiten aufweisen, als man vielleicht meinen könnte. Anders gesagt: Die Diagnose einer ‚Wiederkehr‘ des Barocks in der Literatur der Gegenwart lässt sich in ähnlicher Weise auch für die Literaturwissenschaft selbst feststellen,

- 8 Ein auch nur annähernd vollständiger Forschungsüberblick kann und soll hier nicht gegeben werden. Vgl. exemplarisch etwa aus der Hispanistik und Lateinamerikanistik: Lois Parkinson Zamora, *The Inordinate Eye: New World Baroque and Latin American Fiction*, Chicago 2006; Lois Zamora u. Monika Kaup (Hg.), *Baroque New Worlds: Representation, Transculturation, Counterconquest*, Durham 2010; Monika Kaup, *Neobaroque in the Americas: Alternative Modernities in Literature, Visual Art, and Film*, Charlottesville 2012; Harald E. Braun u. Jesús Pérez-Magallón (Hg.), *The Transatlantic Hispanic Baroque: Complex Identities in the Atlantic World*, Farnham, Burlington 2014; Walter Moser, Angela Ndaliansis u. Peter Krieger (Hgg.), *Neo-baroques: From Latin America to the Hollywood Blockbuster*, Amsterdam 2017; Natascha Ueckmann, *Ästhetik des Chaos in der Karibik. „Créolisation“ und „Neobarroco“ in franko- und hispanophonen Literaturen*, Bielefeld 2014.
- 9 Vgl. Philipp Redl, „Andreas Gryphius und die Barocklyrik in der Weltkriegsepoche (1914–1949)“, in: Fabian Lampart, Dieter Martin u. Christoph Schmitt-Maaß (Hgg.), *Der Zweite Dreißigjährige Krieg. Deutungskämpfe in der Literatur der Moderne*, Würzburg 2019, S. 57–75, hier S. 61f. Vgl. weiter auch Gisela Luther, *Barocker Expressionismus? Zur Problematik der Beziehung zwischen der Bildlichkeit expressionistischer und barocker Lyrik*, Den Haag, Paris 1969.

insofern es zu einer Wiederkehr zentraler Ansätze und Prämissen aus der ersten Hochphase der Barockforschung Anfang des 20. Jahrhunderts kommt. So wird hier wie dort etwa darauf verwiesen, dass es um 1900 und in der Gegenwartsliteratur zu einer Wieder- oder Neuentdeckung des Barock komme, einem (neuen) ‚Barockismus‘ (den die Literaturwissenschaft dann ihrerseits zum Gegenstand macht), dass der Rückgriff auf bzw. die Ähnlichkeit mit der Barockliteratur in der jeweiligen gegenwärtigen Literatur auf ein spezifisches Epochenbewusstsein zurückzuführen sei¹⁰ und es wird die transhistorische Relevanz der Barockliteratur für die Gegenwartsliteratur bekundet.¹¹ Bei diesen parallelen Konjunkturen handelt es sich freilich nicht um einen blinden Fleck der jüngeren Forschung – kaum eine Einleitung, in der nicht der Name Wölfflin oder Benjamin fällt – und natürlich ist es selbstverständlich, dass sich die jüngere Forschung auf die ältere bezieht. Jedoch scheint mir, dass die jüngere Forschung vor allem im Hinblick auf die Konzeption des Barockbegriffs an die Forschung Anfang des 20. Jahrhunderts anknüpft, diesen aufnimmt und zuweilen wieder reaktiviert, wobei diese Re-kurse in den Studien selbst unterschiedlich intensiv reflektiert werden. So fällt nämlich auf, dass unter dem Begriff „Barock“ bzw. „Frühe Neuzeit“ durchaus Unterschiedliches verstanden wird, wenn auf der einen Seite historische Phänomene und auf der anderen Seite ästhetische Prinzipien in den Blick genommen werden. Die folgenden Ausführungen haben indes keineswegs das Ziel, einen Forschungsüberblick zu liefern oder gar die neueren Studien einer generellen Kritik zu unterziehen, sondern verfahren vielmehr äußerst selektiv und induktiv. Sie formulieren Beobachtungen und möchten dafür plädieren, ein geschärftes Begriffsverständnis zu entwickeln, um nicht nur die Komplexität von Adaptions- und Transformationsprozessen einfangen zu können, sondern vor allem interdisziplinär in einen fruchtbaren Dialog über ‚Tigersprünge ins Vergangene‘ eintreten zu können. In diesem Sinne verstehen sich diese Ausführungen selbst als eine Wiederkehr kritischer Einwürfe der 1970er Jahre.

Versteht man die gegenwärtige Hinwendung der germanistischen Literaturwissenschaft zu Phänomenen der Aneignung, Adaption und Transformation barocker Texte, Themen und Autor:innen in der Gegenwartsliteratur bzw. – um den Rahmen weiter zu spannen – in der Literatur seit etwa 1945 als wesentlich

¹⁰ Vgl. etwa Christiane Caemmerer, Walter Delabar: „Ach, Neigung zur Fülle ...“ Zur Rezeption ‚barocker‘ Literatur im Nachkriegsdeutschland. Eine Einleitung“, in: Dies. (Hgg.), *„Ach, Neigung zur Fülle ...“ Zur Rezeption „barocker“ Literatur im Nachkriegsdeutschland*, Würzburg 2001, S. 7–13, hier S. 13; Thomas Althaus u. Matthias Bauer, „Frühe Neuzeit – Späte Neuzeit. Phänomene der Wiederkehr in Literaturen und Künsten ab 1970. Einleitung“, in: Nordverbund Germanistik (Hg.): *Frühe Neuzeit – Späte Neuzeit. Phänomene der Wiederkehr in Literaturen und Künsten ab 1970*, Bern u.a. 2011, S. 7–14, hier S. 9–12; Mannack (wie Anm. 3), S. 10–15.

¹¹ Vgl. beispielhaft die Hinweise bei Mannack (wie Anm. 3), S. 23.

durch die Barockforschung Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmt und vorbereitet – was wohl auch keine der aktuellen Studien in Abrede stellen würde –, gilt es zunächst, sich einen Überblick über die Ausgangslage zu verschaffen. Da die Fachgeschichte der Frühneuzeit- und Barockforschung in den einschlägigen Studien von Wellek, Alewyn, Barner, Müller, Jaumann oder Lepper jedoch gut aufgearbeitet ist, genügen an dieser Stelle ein paar grundsätzliche Hinweise.¹² Dies gilt auch für den Barockbegriff und die damit verbundene Frage nach dem Gegenstand der Beschäftigung, hat doch insbesondere Lepper die frühen Kontroversen um die Begriffsbestimmung aufgearbeitet.¹³ So wurde der Barockbegriff im Zuge der Rehabilitationsbemühungen zunächst vor allem ästhetisch und typologisch bestimmt: Nachdem im 18. Jahrhundert der Begriff vor allem abwertend in Geschmackslehren Verwendung fand, wurde er ausgehend von kunstwissenschaftlichen Studien auf die Literatur übertragen und im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem Stil- und Formbegriff. Nicht mehr wie noch bei Burckhardt raumzeitlich gebunden, wird der ‚Barockstil‘ als transhistorisches, in allen Künsten zu findendes und periodisch wiederkehrendes Phänomen begriffen. Dies findet sich – darauf hat Barner hingewiesen¹⁴ – schon bei Nietzsche, weitere wichtige Studien in diesem Zusammenhang stammen von Borinski, Strich, Walzel, Benjamin und Manheimer. In der Folge wird der Barockbegriff ausgehend vom typologischen Ansatz ausgeweitet und umgedeu-

12 Vgl. René Wellek, „The Concept of Baroque in Literary Scholarship“, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 5 (1946), S. 77–109; Richard Alewyn (Hg.), *Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche*, Köln 1965; Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970; Wilfried Barner (Hg.), *Der literarische Barockbegriff*, Darmstadt 1975; Hans-Harald Müller, *Barockforschung. Ideologie und Methode. Ein Kapitel deutscher Wissenschaftsgeschichte 1870–1930*, Darmstadt 1973; Herbert Jaumann, *Die deutsche Barockliteratur. Wertung – Umwertung. Eine wertungsgeschichtliche Studie in systematischer Absicht*, Bonn 1975; ders., „Die Entstehung der literarhistorischen Barockkategorie und die Frühphase der Barockumwertung“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), S. 17–41; Garber (wie Anm. 2); Holger Dainat, „Deutsche Literaturwissenschaft zwischen den Weltkriegen“, in: *Zeitschrift für Germanistik*, N. F., 1 (1991), S. 600–608; Knut Kiesant, „Die Wiederentdeckung der Barockliteratur“, in: Christoph König u. Eberhard Lämmert (Hgg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1910 bis 1925*, Frankfurt/M. 1993, S. 77–91; Marcel Lepper, „Die ‚Entdeckung‘ des ‚deutschen Barock‘. Zur Geschichte der Frühneuzeitgermanistik 1888–1915“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 17,2 (2007), S. 300–321; Marcel Lepper u. Dirk Werle (Hg.), *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur und Sprachgeschichte seit 1750*, Stuttgart 2011.

13 Marcel Lepper, „Typologie in der Westentasche. Der ‚Neue Mensch‘ als ‚barocker Held‘“, in: Alexandra Gerstner, Barbara Könczöl u. Janina Nentwig (Hgg.), *Der Neue Mensch. Utopien, Leitbilder und Reformkonzepte zwischen den Weltkriegen*, Frankfurt/M. 2006, S. 71–86; Lepper (wie Anm. 12).

14 Barner (wie Anm. 12), S. 3–21.

tet,¹⁵ so dass durchaus Unterschiedliches unter ‚Barock‘ verstanden wird, was schon zeitgenössisch zu kritischen Einwüfen etwa von Pyritz, Walzel, Alewyn und später Trunz, Newald oder Curtius führte.¹⁶ Dies betrifft nicht nur die Ausweitung des Barockbegriffes, seine ideologischen Inanspruchnahmen oder die Entscheidung zwischen ‚Manierismus‘ und ‚Barock‘, sondern auch Periodisierungsfragen. Nun hat sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die Barockforschung weiter ausdifferenziert, sozial- und kulturgeschichtliche Zugriffe rückten mehr und mehr ins Zentrum, die Forschung weitete sich von der Barock- zur Frühneuzeitforschung aus und widmete sich im Zuge dessen auch bisher weniger berücksichtigten Perioden – hier ist insbesondere das 16. Jahrhundert zu nennen – intensiv.¹⁷ Gleichwohl ist die Begriffsdiskussion keineswegs abgeschlossen, davon zeugen die obligatorischen Begriffsklärungen in den einschlägigen Lehrbüchern und Einführungswerken.¹⁸ Weitgehend Konsens scheint indes zu sein, dass in der literaturwissenschaftlichen Forschung mit ‚Barock‘ – aller Unschärfe des Begriffes sowie diskutablen Periodisierungen und Zäsuren zum Trotz – die Literatur des 17. Jahrhunderts und mit ‚Frühe Neuzeit‘ die Literatur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert bezeichnet wird, mithin ein historisch-systematischer Epochenbegriff angelegt wird.¹⁹ Damit einher ging eine Abkehr von der Rede vom zeitlosen, ewigen Barock, d. h. dem ‚Barock‘ als Stil- und Formbegriff, der aus literaturwissenschaftlicher Warte aufgrund seiner unklaren Semantik – darauf wird seit dem ‚Import‘ des Begriffes aus der Kunstwissenschaft bis heute

15 Vgl. differenziert dazu Lepper (wie Anm. 12), S. 302, 308 sowie Marcel Lepper, „Typologie, Stilpsychologie, Kunstwollen. Zur Erfindung des ‚Barock‘ (1900–1933)“, in: *arcadia* 41, 1 (2006), S. 14–28.

16 Vgl. Barner (wie Anm. 12), S. 34–36; Lepper (wie Anm. 12), S. 308.

17 Vgl. Jan-Dirk Müller, „Die Frühe Neuzeit in der Literaturgeschichtsschreibung“, in: Marcel Lepper u. Dirk Werle (Hg.), *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur und Sprachgeschichte seit 1750*, Stuttgart 2011, S. 15–38. Zum Begriff der Frühen Neuzeit vgl. einführend Kai Bremer, „Die Frühe Neuzeit – Ein Trümmerfeld. Über Anfänge und Ursprünge der deutschen Literatur“, in: Marcel Lepper u. Dirk Werle (Hg.), *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur und Sprachgeschichte seit 1750*, Stuttgart 2011, S. 39–51.

18 Vgl. etwa Kai Bremer, *Literatur der Frühen Neuzeit. Reformation – Späthumanismus – Barock*, Paderborn 2008; Dirk Niefanger, *Lehrbuch Germanistik*. 3. akt. u. erw. Aufl. Stuttgart 2012; Achim Aurnhammer u. Nicolas Detering, *Deutsche Literatur der Frühen Neuzeit. Humanismus, Barock, Aufklärung*, Tübingen 2019. Vgl. auch Sandra Richter, „Makroepoche der Mikroepochen. ‚Frühe Neuzeit‘ in der Deutungskonkurrenz literaturwissenschaftlicher Epochenbegriffe“, in: Helmut Neuhaus (Hg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche* (Historische Zeitschrift. Beihefte, N.F. 49), München 2009, S. 143–164.

19 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den luziden Beitrag von Eric Achermann: „Die Frühe Neuzeit als Epoche“, in: Herbert Jaumann u. Gideon Stiening (Hg.), *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin, New York 2016, S. 3–96.

immer wieder hingewiesen – ohnehin kaum brauchbar erscheint.²⁰ Denn das, was gemeinhin als ‚barock‘ bezeichnet wird – Kombinatorik, Artifizialität, Überschwang, Spiel, Pathos usw. – ist besser mit ‚Manierismus‘ bezeichnet und überhaupt nur auf einen sehr kleinen Teil der Literatur des 17. Jahrhunderts anwendbar.²¹ Die Vielstimmigkeit der literarischen und kulturellen Erscheinungen des 17. Jahrhunderts abzubilden, ist der Begriff ‚Barock‘ aufgrund seiner simplifizierenden und homogenisierenden Wirkung mithin nicht in der Lage. Mit Blick auf die hier verhandelten Studien schleichen sich jedoch leichte Zweifel ein, dass es tatsächlich zu einer gänzlichen Verabschiedung von Barock als Stil- und Formbegriff gekommen ist bzw. dieser unter der Hand eine Wiederkehr erlebt, wobei die Begriffsproblematiken aber durchaus reflektiert werden.²² Damit soll auch nicht behauptet werden, dass die aktuellen Studien zur Barockrezeption in überkommene Begriffskonzeptionen zurückfallen würden, jedoch zeigt ein genauerer Blick, dass es zu einer Begriffsdiffusion kommt, wenn Verschiedenes unter ‚Barock‘ verstanden wird, stehen doch neben der Analyse mehr oder minder konkreter Bezugnahmen auf Autor:innen und spezifische Texte (Barock als Epochenbegriff) solche, die Schreibweisen und Formen des 17. und 20. bzw. 21. Jahrhunderts zueinander in Beziehung setzen oder von einem trans- oder „metahistorisch[en]“²³ Barock ausgehen. Dabei müssen indes auch bei jenen Studien, die von Barock als einem Epochenbegriff ausgehen, die eigenen Prämissen und vor allem die Textauswahl kritisch reflektiert werden. Überblickt man nämlich die Studien seit Mannacks einschlägiger Monographie von 1991 fällt

20 Vgl. exemplarisch schon Theodor Adorno, „Der mißbrauchte Barock“, in: ders., *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, Frankfurt/M. 1973, S. 133–157; Wilfried Barner, „Stilbegriffe und ihre Grenzen. Am Beispiel ‚Barock‘“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 45 (1971), S. 302–325; Manfred Brauneck, „Deutsche Literatur des 17. Jahrhunderts – Revision eines Epochenbildes. Ein Forschungsbericht 1945–1970“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 45 (1971), S. 378*–434*; Werner Wilhelm Schnabel, „Was ist barock? Zum Geltungsbereich des literaturwissenschaftlichen Epochenbegriffs und Periodisierungskonstrukts“, in: Dieter J. Weiß (Hg.): *Barock in Franken*, Dettelbach 2004, S. 47–79; Walter Delabar, „Barockrezeption als Selbstinszenierung. Einige Überlegungen zur Rezeption frühneuzeitlicher Literatur nach 1945“, in: Christiane Caemmerer, Walter Delabar (Hgg.), *„Ach, Neigung zur Fülle ...“ Zur Rezeption „barocker“ Literatur im Nachkriegsdeutschland*, Würzburg 2001, S. 233–259. Anders Peter J. Burgard, *Baroque. Figures of Excess in Seventeenth-Century European Art and German Literature*, Paderborn 2019.

21 So auch Schnabel (wie Anm. 19), S. 58–69, v. a. S. 74.

22 Vgl. etwa Delabar (wie Anm. 19); Matthias Müller, Nils C. Ritter u. Pauline Selbig, „Einleitung“, in: dies. (Hgg.), *Barock en miniature – Kleine literarische Formen in Barock und Moderne*, Berlin, Boston 2021, S. 1–7.

23 Mieke Bal: „Auf die Haut/ Unter die Haut: Barockes steigt an die Oberfläche“, in: Peter J. Burgard (Hg.), *Barock. Neue Sichtweisen einer Epoche*, Wien, Köln, Weimar 2001 S. 17–51, hier S. 27.

auf, dass sich die Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts bevorzugt bestimmten Autoren zuzuwenden scheint – neben Grimmelshausen und Gryphius sind dies vor allem Hofmannswaldau, Lohenstein, Kuhlmann, a Sancta Clara oder die Pegnitzschäfer; alles Autoren, deren Werk mit dem (problematischen) Stil-Begriff Barock zusammengebracht werden kann. Dies ist nun weniger auf eine selektive Lektüre der Autor:innen zurückzuführen, sondern vielmehr ein Ergebnis der Rezeptionsforschung, die sich ihrerseits bestimmten Autor:innen bevorzugt zuwendet (z. B. Fichte, Artmann, Enzensberger, Grünbein, Kling usw.). Dies ist freilich vereinfachend und lässt vieles beiseite; und doch entsteht bei mir der Eindruck, es bestehe zumindest die Gefahr, dass wiederum von einem (diffusen) literarischen Stil des Barock ausgegangen wird, wenn sich die Forschung einem bestimmten Kreis von Autor:innen widmet, die sich der Literatur des 17. Jahrhunderts vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) im Hinblick auf ästhetische Verfahren zuwendet.

Nun lässt sich die Rezeption freilich nicht auf die Transformation und Adaption bestimmter Schreibweisen, Gattungen oder Poetiken, kurz: ästhetische Rückbezüge, beschränken, vielfach finden sich Referenzen auf die Bewusstseins-, Kultur- und Wissensgeschichte, zu Autorschaftskonzepten usw.²⁴ Nimmt man diese sehr verschiedenen Zugriffe und literarischen Verfahrensweisen zusammen, ergibt sich ein recht diffuses Bild des Barock bzw. der Frühen Neuzeit und so halten Althaus und Bauer in der Einleitung zu *Frühe Neuzeit – Späte Neuzeit* fest: „So ist es denn auch von Fall zu Fall jeweils eine andere Frühe Neuzeit, die in einem mitunter mehrfach vermittelten, vielfach gebrochenen Rückgriff zur Identifizierung oder Kontrastbildung konstruiert wird.“²⁵ Und später heißt es: „Das Bild der Frühen Neuzeit, das der historische Rückbezug entstehen lässt, ist also keineswegs einheitlich, weder in seiner Semantik noch in seinen Funktionen, sondern höchst vermittelt, heterogen und plurifunktional.“²⁶ Plädiert wird hier für Offenheit gegenüber verschiedenen Formen der Rückbezüge, die im ersten Schritt eine Bestandsaufnahme geboten erscheinen lässt, um im zweiten Schritt methodische Fragen zu diskutieren.²⁷ Denn tatsächlich bedarf es eines

24 Vgl. zu diesen methodischen Herangehensweisen auch Meierhofer, der „Referenzen mit Blick auf die Bewusstseinsgeschichte [...], die Gattungspoetik und Gattungsgeschichte [...], die Kultur- und Wissensgeschichte [...] sowie die Konzeption von Autor:innenschaft“ unterscheidet. Christian Meierhofer, „Umwendungen ins Jetzt. Ein Systematisierungsvorschlag zur Barock- und Frühneuzeitrezeption der Gegenwartsliteratur“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 33,1 (2023), S. 139–160, hier S. 143.

25 Althaus/ Bauer (wie Anm. 10), S. 12.

26 Ebd., S. 13.

27 Vgl. dazu auch Meierhofer (wie Anm. 24) sowie das Heft der Zeitschrift für Germanistik (2/2011) mit dem Schwerpunkt *Schnee von gestern – Schnee von heute: Die ‚Wiederkehr der Frühen Neuzeit‘ bei Durs Grünbein*. Zu Grünbeins Auseinandersetzung mit Descartes vgl.

methodischen Instrumentariums, das die jeweiligen Formen der Rückbezüge zu fassen und vor allem in Beziehung zu setzen vermag, so dass nicht verschiedene Formen der Bezugnahmen und Erfindungen des ‚Barock‘ letztlich unverbunden nebeneinanderstehen. Um ein solches Instrumentarium zu entwickeln, muss indes zunächst Einigkeit über den Untersuchungsgegenstand hergestellt werden, ist doch fraglich, inwiefern Studien zu Revokationen von spezifischen ästhetischen Verfahren, Wissensbeständen oder Autor:innen fruchtbar mit solchen zusammengebracht werden können, die unter ‚Barock‘ ein transhistorisches Phänomen verstehen, insofern den Untersuchungen differente Prämissen zugrunde liegen.

Beispiele für einen transhistorischen Barockbegriff²⁸ finden sich vor allem in kulturwissenschaftlichen Studien, die im Anschluss an Benjamin und Deleuze argumentieren, wobei keineswegs immer deutlich ist, was unter ‚Barock‘ genau zu verstehen sei. So sei Barock laut Mieke Bal „nicht so sehr [...] Epoche“ oder „Stil [...], sondern ein Treffpunkt“ von Vergangenheit und Gegenwart²⁹ und Csáky, Celestini und Tragatschnig fassen Barock metaphorisch als „Ort des Gedächtnisses“.³⁰ Gemein ist jenen Studien bei allen Unterschieden im Detail, dass sie auf den ersten Blick Barock und (Post-)Moderne analogisieren, in der (Post-)Moderne (Neo-)Barockes entdecken und somit der Barock Aufschluss über die Gegenwart geben soll. Da beide Epochen ähnliche kulturelle und künstlerische Praktiken und Wahrnehmungsweisen aufweisen, helfe der Blick zurück, das Gegenwärtige besser zu verstehen.³¹ Aufschluss über ‚Barockes‘ mögen die Studien in der Regel aber weniger zu geben und problematisch wird es insbesondere dort, wo Erfahrungen der Vergangenheit unterstellt und nicht belegt werden³² oder die historischen Spezifika eingeebnet werden. Es besteht nach wie

auch Claus Zittel, „Tauchen im Schnee von gestern. Grünbeins Descartes-Lektüren und ihre Folgen“, in: Laura Auteri, Alfred Noe u. Hans-Gert Roloff (Hg.), *Die Bedeutung der Rezeptionsliteratur für Bildung und Kultur der frühen Neuzeit (1400–1750) IV. Beiträge zur vierten Arbeitstagung in Palermo*, Bern 2016, S. 493–521.

28 Vgl. etwa Peter J. Burgard, „Äquivoke Anmerkungen zum vorläufigen Projekt einer Definition des Barock“, in: ders. (Hg.), *Barock. Neue Sichtweisen einer Epoche*, Wien - Köln - Weimar, Böhlau 2001, S. 11–14, hier S. 11, der das Barock explizit als „transhistorisches Phänomen“ versteht.

29 Bal (wie Anm. 23), S. 23.

30 Moritz Csáky, Federico Celestini u. Ulrich Tragatschnig (Hg.), *Barock – ein Ort des Gedächtnisses. Interpretament der Moderne/Postmoderne*, Wien, Köln, Weimar 2007.

31 Vgl. exemplarisch Omar Calabrese, *Neo-Baroque. A Sign of the Times*, Princeton 1992; Angela Ndaljian, *Neo-Baroque Aesthetics and Contemporary Entertainment*, Cambridge, London 2004; William Egginton, *The Theater of Truth: The Ideology of (Neo) Baroque Aesthetics*, Stanford 2010; Victoria von Flemming, Alma-Elisa Kittner (Hgg.), *Barock — Moderne — Postmoderne. Ungeklärte Beziehungen*, Wiesbaden 2007; Gregg Lambert, *The Return of the Baroque in Modern Culture*. London 2006.

32 Vgl. die Rezension von Kai Bremer, „Nordverbund Germanistik: Frühe Neuzeit — Späte Neuzeit. Phänomene der Wiederkehr 1970 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik,

vor die Gefahr, dass die Werke des Barock bzw. der Frühen Neuzeit „zum Opfer modernistischer Umetikettierung“ werden, wie Jaumann schon 1975 in Bezug auf den Expressionismus festhielt.³³ Nun wäre es billig, die ältere Kritik am typologischen Stilbegriff auf jene Studien zu übertragen, die (Neo-)Barock explizit als „a ‚spirit of the age‘ that pervades many of today’s cultural phenomena in all fields of knowledge“;³⁴ als eine transnational wirkende Ästhetik – so Calabrese – oder als „spezifische Symptomkombination“ und „Geisteshaltung“ verstehen.³⁵ Dieser letztlich unspezifische Barockbegriff, den zum Beispiel von Flemmings kritisch reflektiert,³⁶ die Rede von der Epochensignatur des Kontrasts,³⁷ das Barock als epistemische Struktur oder auch Stil, begründet sich in einem letztlich ‚historischen‘ Zugriff. Wirft man nämlich einen Blick in die Einleitungen, die sich mehr oder minder programmatisch zur „Aktualität des Barock“ äußern, fällt auf, dass diese sich regelmäßig auf Wölfflin beziehen, bevor dann postmoderne Theoretiker:innen herangezogen werden; an erster Stelle ist hier sicher Deleuze zu nennen.³⁸ In diesem Sinne kann, so meine ich, weniger von einer ‚Wiederkehr des Barock‘ gesprochen werden, sondern vielmehr von einer ‚Wiederkehr von Barockbegriffen‘ oder von einer ‚Wiederkehr des Neo-Barock‘ (sofern man Wölfflin, Benjamin und Deleuze als neo-barocke Theoretiker versteht), die insbesondere für die Postmoderne fruchtbar gemacht werden sollen. Aus meiner Perspektive, das heißt einer explizit germanistisch-literaturwissenschaftlichen (und damit auch eurozentrischen), sind hier jedoch Bedenken anzumelden, wenn ein solch

Bd. Verlag der Wissenschaften, Bern 2011, 236 S. (I). Zeitschrift für Germanistik, XXI Jg. NF, Heft 2/2011 (Schwerpunkt: Schnee von Gestern. Methodische und theoretische Perspektiven historischer ‚Wiederkehr‘ am Beispiel von Durs Grünbeins Descartes-Gedicht, begleitet von bisher unveröffentlichten Texten Durs Grünbeins)“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 22,1 (2012), S. 195–197, hier S. 197.

33 Jaumann (wie Anm. 12), S. 487.

34 Calabrese (wie Anm. 31), S. xii.

35 Nike Bätzner, „Einleitung“, in: dies (Hg.), *Die Aktualität des Barock*, Zürich, Berlin 2014, S. 11–20, hier S. 12.

36 Victoria von Flemming, „Einleitung. Barock – Moderne – Postmoderne. Ungeklärte Beziehungen“, in: Victoria von Flemming u. Alma-Elisa Kittler (Hgg.), *Barock – Moderne – Postmoderne. Ungeklärte Beziehungen*, Wiesbaden 2014, S. 7–25, hier S. 10–13.

37 Vgl. Bätzner (wie Anm. 35), S. 16: „Alle Texte [des Sammelbandes] beziehen eine spezifische Position. Sie gründen auf einem Verständnis von Barock, das durch starke Kontraste bestimmt ist: die Ambiguität von Leben und Tod, von Zeit und Ewigkeit, von opulenter Diesseitsfreude und spiritueller Jenseitssucht. Weltgenuss und religiöse Ekstase verbinden sich mit einem Hang zur Übersteigerung und zum Überschäumenden. Das Barocke findet seinen Niederschlag im Gesamtkunstwerk und in der Weltmetapher des Theaters und wird getrieben von einer Illusionsmaschine.“

38 Vgl. etwa Bätzner (wie Anm. 35), S. 14 oder John D. Lyons, „Introduction: The Crisis of the Baroque“, in: John D. Lyons (Hg.), *The Oxford Handbook of the Baroque*, Oxford 2019, S. 1–23.

weiter Barockbegriff, der wiederum v. a. aus der Kunstwissenschaft übernommen wird, die damit abermals zum Impulsgeber wird, auf sehr verschiedene Phänomene angewendet werden kann, ohne dass immer deutlich wird, was denn nun wirklich ‚barocke‘ Gegenwartsliteratur ist und ‚barock‘ letztlich Beliebiges bezeichnen kann. Daher scheint es mir unabdingbar, zwischen ‚Barock‘ als Epochenbegriff, der sich auf spezifische Gegenstände, Wissensbestände, Denkfiguren des 17. Jahrhunderts usw. bezieht, und ‚Neo-Barock‘ als transkulturellem und transhistorischem Phänomen zu unterscheiden. Denn es ist unbestritten, dass insbesondere jene Untersuchungen, die sich dem ‚Neo-Barock‘ – ohne dass das Konzept immer unter diesem Begriff firmiert – widmen, neue Lesarten von vermeintlich Altbekanntem vorzuschlagen und bisher wenig Beachtetes ins Licht zu rücken vermögen, zumal wenn eine interdisziplinäre Perspektive verfolgt wird und auf diese Weise disziplinäre Festlegungen hinterfragt und erweitert werden.³⁹ Zudem erscheinen sie geeignet, globale Kontexte zu erschließen und kulturübergreifende Adaptionsweisen zu identifizieren, ohne dass historische und lokale Spezifika dabei eingegeben werden. Um jedoch solche Forschungen fruchtbar in andere (u. a. literaturwissenschaftliche) Kontexte übertragen zu können und letztlich nicht vor der Unbestimmtheit der Begriffe kapitulieren zu müssen, bedarf es im ersten Schritt einer historisch informierten Begriffsklärung, die ihre eigenen historischen Sedimente reflektiert, einer Unterscheidung zwischen historischem Epochenbegriff und ästhetischem Stilprinzip sowie vor allem einer Klärung des Verhältnisses von historischem Barock und dem neobarocken Diskurs, da es sich beim Neo-Barock eben nicht um eine Weiterentwicklung des historischen Barocks handelt. Auch sind ‚barock‘ und ‚neo-barock‘ keine austauschbaren Begriffe, zielt der erste Begriff doch auf Erscheinungen, Wissensbestände, Schreibweisen usw. des 17. Jahrhundert und der andere auf ästhetische Prinzipien, die ihren Ursprung im 17. Jahrhundert haben und einer mehrfachen Vermittlung und Umwertung unterzogen wurden. Insofern richtet sich das Erkenntnisinteresse hier auch nicht auf eine Analogisierung der Epochen, sondern in erster Linie auf die Gegenwart, und was als (neo-)barock erkannt wurde, muss es keineswegs im historischen Sinne sein.⁴⁰ Das heißt nicht, dass die Begriffe ‚barock‘ und ‚neo-barock‘ als streng voneinander unterschieden zu

39 Vgl. etwa Victoria von Flemmings kunsthistorischer Beitrag zu Stillleben, der u. a. versucht, literaturwissenschaftliche Intertextualitätsmodelle fruchtbar zu machen. Victoria von Flemming, „Stillleben intermedial: Eine Deutungsstrategie des Barocken von Sam Taylor Wood“, in: Victoria von Flemming u. Alma-Elisa Kittler (Hgg.), *Barock – Moderne – Postmoderne. Ungeklärte Beziehungen*, Wiesbaden 2014, S. 289–313 sowie die unter Anm. 8 genannten Studien.

40 Vgl. Jan Behrs, „Kino und Barock bei Peter Greenaway“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 17,2 (2007), S. 361–372; Claudia Benthien u. Victoria von Flemming, „Einleitung“, in: Claudia Benthien u. Victoria von Flemming (Hg.), *Vanitas. Reflexionen über Vergänglichkeit in Li-*

denken sind: Wie beim Neo-Barock handelt es sich beim (historischen) Barock ja auch um eine Erfindung, eine Konstruktion. Es gilt also nach wie vor, ein Instrumentarium zu entwickeln, das die vielfältigen Formen und Verfahren der Rückbezüge, des Traditionsverhaltens und der Zeitsprünge in ihrer Komplexität und Ambivalenz erschließen kann, und sich interdisziplinär über die zugrunde liegenden Prämissen und Konzepte zu verständigen. Davon ausgehend wäre es im zweiten Schritt sicher reizvoll darüber nachzudenken, ob beide Begriffskonzeptionen verbunden werden können, insofern die begriffliche Diffusion auf das verweist, was sie zu fassen sucht: die komplexe, mitunter widersprüchliche, mal fremd und mal vertraut anmutende, mal als gelehrt, mal als populär auftretende ‚barocke‘ Gegenwartsliteratur, die ihrerseits die Barockliteratur in ihrer Ähnlichkeit und Alterität, in ihrer Geschichtlichkeit und Aktualität aufscheinen lässt.

teratur, bildender Kunst und theoretischen Diskursen der Gegenwart, Berlin 2018, S. 11–35, hier S. 11.

Matthias Roick

Freundschaft und andere Undinge

„O mes amis, il n’y a nul amy.“ – „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Mit diesem Ausruf hebt einer der bekanntesten Gegenwartstexte zur Freundschaft an, Jacques Derridas *Politiques de l’amitié*.¹ Derrida konfrontiert seine Hörer und Leser mit einem Paradox: einer Anrede an die Freunde, die die Möglichkeit der Freundschaft selbst verneint. Freundschaft ist in dieser Hinsicht ein Unding. Sie ist etwas, das ist, aber eigentlich nicht sein kann – oder nicht sein *soll*, eine Zumutung. „Das ist ja ein Unding“, sagen wir, wenn wir uns über einen Umstand empören, den wir als unsinnig oder unangebracht empfinden. Ist Freundschaft unsinnig? Und ist es unangebracht, von Freundschaft zu reden?

Wer als Historiker*in und Philosoph*in zur Freundschaft arbeitet, hat diesen Eindruck nicht. Fragen zur Freundschaft stoßen zurzeit auf reges Interesse – *it’s a thing*, wie man im Englischen sagt. Das heißt aber noch nicht viel. Wir lenken unseren Blick oft auf Dinge, die uns zu entgleiten drohen, die unsicher und fraglich geworden sind. Etwas wird zum Problem, zum Thema, zu einem Ding erst dann, wenn es zum Unding wird, zu einer Zumutung an das Denken, an das Handeln. Das Interesse an der Freundschaft könnte also gerade darin gründen, dass uns in Zeiten von Leistungsgesellschaft, Facebook-Freundschaften und Covid-Beschränkungen traditionelle Formen des Umgangs entgleiten.

Zudem wandeln sich Begriffe wie Freundschaft im Lauf der Zeit, und das führt zu Unschärfe. „Es gibt Worte, die durch Jahrhunderte von Mund zu Mund gehen, ohne daß ihr begrifflicher Inhalt je klar und scharf umrissen vor das innere Auge tritt“, beginnt Siegfried Kracauers Essay *Über die Freundschaft*, „wunder nimmt nur, daß die Wortgefäße, die solche Fülle zu tragen haben, immer ihre alte Geltung beibehalten, fortbestehen und sich wieder mit neuem Inhalt beladen lassen“.² Ist das so? Ist Freundschaft ein Wortgefäß, oder ist sie eher eine Worthülse?

1 Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris 1994, S. 17. Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Ausgabe: *Politik der Freundschaft*, übersetzt v. Stefan Lorenzer, Frankfurt/M. 2002.

2 Siegfried Kracauer, *Über die Freundschaft. Essays*, Frankfurt/M. 1971, S. 9.

Das Unbehagen an der Freundschaft

Wenn die Freundschaft sich nicht einfach feststellen lässt, sondern immer wieder neu bestimmt werden muss, dann sollte sie eigentlich ein Gegenstand – ein Ding – der Geschichte sein. Doch trotz des regen Interesses, das ihr entgegengebracht wird, fragt man sich manchmal, ob sie für das philosophisch und historisch geschulte Fachpublikum nicht doch eher ein Unding ist. Das heißt nicht, dass es keine Sekundärliteratur zum Thema gäbe. Im Gegenteil, diese Sekundärliteratur spricht mittlerweile Bände – und das nicht nur im übertragenen Sinn. Vorbei sind die Zeiten, in denen Peter Burke schreiben konnte, Freundschaft besitze eine „relatively short historiography“.³

Trotzdem äußert sich diese Literatur oft skeptisch, was den Freundschaftsbegriff angeht; ein tiefes Misstrauen, ja ein Unbehagen scheint viele der Untersuchungen zu durchziehen. So wettet der Literaturhistoriker Tom MacFaul in seinem Buch zu *Male Friendship in Shakespeare and His Contemporaries* gegen die „humanistische“ Vereinnahmung des Begriffs und nimmt sich eine Zeile aus *As You Like It* zum Motto: „Most friendship is feigning“.⁴ Wie MacFaul anmerkt, heißt es bei Shakespeare, Freundschaft sei *meistens* vorgetäuscht, aber nicht *immer*; der Möglichkeit echter Freundschaft werde damit ein Hintertürchen offengelassen. Das humanistische Ideal wahrer Freundschaft, so MacFaul, zeige bei Shakespeare und seinen Zeitgenossen immer noch Wirkung, auch wenn sie sich letztendlich bewusst seien, dass Freundschaft ein „will-o-wisp“, ein Irrlicht ist. Sie sei eben nicht, wie die Humanisten es wollen, „the most important thing in the world“.⁵ Gegen diese Behauptung, dieses Unding – MacFaul spricht von einem „mirage of friendship“ – schreibe man zu Zeiten Shakespeares an, um ein neues Bild des Selbst zu entwerfen.

In MacFauls Darstellung übersetzt sich die Möglichkeit, dass die Freundschaft zugleich ist und nicht ist, in die Idee des Trugbilds. Sie ist, aber sie ist nicht das, was wir denken. Freundschaft steht demnach nicht für sich selbst, sondern für etwas anderes. Der Historiker Klaus Oschema hat diese weit verbreitete Sichtweise in Frageform auf den Punkt gebracht: Handelt es sich bei der Freundschaft im vormodernen Europa um ein „eigenständiges Konzept personaler Bindung“ oder „lediglich um eine Chiffre [...] mit der bestimmte Aspekte der eigentlich durch Verwandtschaft oder Herrschaft bestimmten Bindungen angesprochen

3 Peter Burke, „Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe“, in: *Groniek* 134 (1996), S. 90–98, hier: S 91.

4 Tom MacFaul, *Male Friendship in Shakespeare and His Contemporaries*, Cambridge 2007, S. 1, mit Bezug auf William Shakespeare, *As You Like It*, 2.7.181.

5 MacFaul (wie Anm. 4), S. 1.

werden“?⁶ Oschemas Frage schließt die Möglichkeit von Freundschaft nicht aus, aber sie deutet auch an, dass Freundschaftssemantiken und -praktiken noch kein Beweis für die Existenz eines eigenständigen Begriffs von Freundschaft sind. Freundschaft wird zum Epiphänomen, zu etwas, das nicht für sich selbst steht, sondern für andere, ‚wirkliche‘ Dinge einsteht: Mikropolitik, Patronage-Klientel-Beziehungen, homoerotische Liebe.

Freundschaft und die Sache mit der Tugend

Woraus speist sich dieses Misstrauen gegen die Freundschaft? Woher rührt die Versuchung, sie zum Trugbild zu erklären, ihr die eigene Bedeutung abzuspochen und sie in anderes aufzulösen? Ein Motiv ist sicher professionelle Vorsicht. Niemand, der in die historische oder philosophische Lehre gegangen ist, will einen Begriff wie die Freundschaft einfach in Kauf nehmen. Zu groß ist die Gefahr, den falschen Fährten einer humanistisch oder anderweitig geprägten Freundschaftsideologie zu folgen. Wer will sich schon im Selbstbetrug frühneuzeitlicher Freundschaftsdiskurse verstricken?

Aber diese Vorsicht gilt nicht jedem Begriff von Freundschaft. Freundschaft ist nicht immer ein Unding; als soziales oder kulturelles Phänomen wird sie ja durchaus anerkannt. Selbst für die Naturwissenschaften ist sie mittlerweile ein Ding, wie die Wissenschaftsjournalistin Lydia Denworth in ihrem Buch *Friendship. The Evolution, Biology and Extraordinary Power of Life's Fundamental Bond* schreibt. Freundschaft sei zwar bisher zu flüchtig und nicht richtig fassbar gewesen, „too difficult to define and measure to be taken seriously by the wider scientific world“.⁷ Doch das habe sich gründlich geändert. Denworth verkündet denn auch den Beginn einer „neuen Wissenschaft“ von der Freundschaft. Freundschaft sei eben doch kein rein kulturell geprägter Begriff, sondern könne evolutionsbiologisch begründet werden. In dieser neuen Sichtweise gilt Freundschaft als „critical piece of social behaviour that has been hiding in plain sight“.⁸

Nun ist „social behaviour“ – „Sozialverhalten“ – ein weitgefasster Begriff. Er blendet aber weitgehend eine Dimension der Freundschaft aus, die für die vor-moderne Philosophie ausschlaggebend ist: die ethische Dimension. Denn für die Frühe Neuzeit zählt gerade diejenige Freundschaft am meisten, die auf Tugend beruht. Sie ist die wichtigste der drei Arten von Freundschaft, die Aristoteles in

6 Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder ‚amitié‘? Ein politisch soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 13.

7 Lydia Denworth, *Friendship. The Evolution, Biology and Extraordinary Power of Life's Fundamental Bond*, New York 2020, S. 14.

8 Ebd., S. 15.

der *Nikomachischen Ethik* nennt: Freundschaft des Nutzens wegen; Freundschaft, die auf Lust beruht; und eben die „Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen“.⁹ Nach Aristoteles handelt es sich bei dieser letzten Art um ein Freundschaftsverhältnis im eigentlichen Sinn; die dem Eigeninteresse und der Lust dienenden Varianten sind nur ihrem Namen nach Freundschaften. Auch Cicero unterscheidet in seinem einflussreichen Dialog *De amicitia* zwischen einer „alltägliche[n] oder unvollkommene[n]“ und einer „wahre[n], vollkommene[n] Freundschaft“.¹⁰ Beide Denker betonten die Seltenheit der Tugendfreundschaft, stellen sie aber in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen.¹¹

Wahre, ja vollkommene Freundschaft, die auf Tugend beruht – genau das wird heute als Unding empfunden. So stellt der Philosoph Alexander Nehamas in seinem Buch *On Friendship* zwar fest, dass der aristotelische Begriff von Freundschaft unsere Vorstellungen bis heute prägt, trotzdem hält er ihn für zu einseitig: „the Aristotelian tradition, which has been so influential that it informs commonsensical views to this day, has tended to turn away from friendship’s darker, more painful, and more compromising sides“.¹² Was Nehamas vorschwebt, ist eine wirklichkeitsgetreue Darstellung der Freundschaft, ein „more realistic picture of its nature“.¹³ Dazu dreht er das Verhältnis von Freundschaft und Tugend um: Wir schließen keine Freundschaften, weil wir in anderen Tugend erkennen; vielmehr führt unsere Freundschaft mit anderen dazu, ihr Verhalten als tugendhaft zu interpretieren.¹⁴ So wird das Unding wieder zu einem Ding.

Nehamas gibt auch zu bedenken, dass die aristotelisch-ciceronianische Auffassung von Freundschaft als Tugendfreundschaft nicht so recht in das Bild christlicher Nächstenliebe passen will, die ja versucht, *alle* Mitmenschen einzu-beziehen, anstatt Einzelnen den Vorzug zu geben.¹⁵ Noch schwerer wiegt sein Einwand, die Freundschaft entziehe sich der modernen Logik der Moral, beruhe sie doch auf dem Vorrang des Freundes und nicht auf der Gleichbehandlung aller: „The essential partiality of friendship is the most fundamental obstacle to modeling our social and political relationships [...] upon it.“¹⁶ Aus dieser Sicht

9 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Philosophische Schriften 3), übersetzt v. Eugen Rolfes u. bearbeitet v. Günther Bien, Hamburg 1995, 8.4, 1156b7–8, S. 185. Im Griechischen heißt es „τελεία δ’ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ’ ἀρετὴν ὁμοίων“.

10 Cicero, *Laelius De Amicitia*, übersetzt v. Max Faltner, München 1980, 22, S. 30–31.

11 Aristoteles (wie Anm. 9), S. 186, 8.4, 1156b24–25: „Naturgemäß sind aber derartige Freundschaften selten“; Cicero (wie Anm. 10), 22, S. 31: „wie sie nur wenige pflegten“.

12 Alexander Nehamas, *On Friendship*, New York 2016, S. 5.

13 Ebd., S. 7.

14 Ebd., S. 28.

15 Nehamas (wie Anm. 12), S. 30–36.

16 Nehamas (wie Anm. 12), S. 51.

muss die frühneuzeitliche Welt als eine „Welt des Günstlings“ erscheinen.¹⁷ „[I]n early modern Britain, friendship was inseparable from favoritism, patronage, and clientage“, schreibt Nehamas basierend auf den Arbeiten der britischen Historiker David Wootton und Keith Thomas.¹⁸ Freundschaft beruhe letztendlich auf Nutzenüberlegungen: „Friends were valued because they were useful. One did not necessarily have to *like* them“, heißt es bei Keith Thomas.¹⁹

Machiavelli, Herr Tur Tur und die Fallen der Ideologie

Nicht die Freundschaft im Allgemeinen, sondern die auf Tugend beruhende Freundschaft führt demnach zu Irritationen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Tugend für ein Denken über Ethik und Moral steht, das viele als ‚unrealistisch‘ empfinden. Kronzeuge ist dabei ein Denker der Frühen Neuzeit, Niccolò Machiavelli. Nach einer weitverbreiteten Meinung sagt uns Machiavelli, was Sache ist und was nicht. Wie heißt es so schön im vielzitierten fünfzehnten Kapitel des *Principe*? Es gelte, der „Wirklichkeit der Dinge nachzugehen“ und nicht „den bloßen Vorstellungen über sie“, liege doch „eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte“, dass „ein Mensch der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, [...] zugrunde gehen [muß] inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind“.²⁰

Die Tugend bleibt dabei auf der Strecke, und mit ihr die Tugendfreundschaft. Das mag uns gefallen oder nicht. Für viele ist Machiavelli ja eine *bête noir*, ein sinisterer Ratgeber für autokratische Herrscher jeder Couleur.²¹ Trotzdem akzeptieren die meisten von uns seine Grundannahmen zur *Wirklichkeit* der *Dinge*. Tugend und Freundschaft, Ethik und Moral sind bloße *Vorstellungen* von dem, wie das Leben sein *sollte*. Sie sind – Undinge. Zur Erklärung des Lebens, wie es *ist*, schreibt Machiavelli seinen Lesern ins methodologische und anthropologische Stammbuch, taugen sie nicht. Da sollte man lieber nach Eigeninteresse, Machtstreben und Nutzenfreundschaft schauen.

Machiavelli ist mit Sicherheit ein Riese des politisch-historischen Diskurses,

17 So der Buchtitel einer der von Nehamas zitierten Werke: J.H. Elliott u. L.W.B. Brockliss (Hgg.), *The World of the Favourite*, New Haven (CT) 1998.

18 Nehamas (wie Anm. 12), S. 40.

19 Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfillment in Early Modern England*, Oxford 2009, S. 191.

20 Niccolò Machiavelli, *Il Principe. Der Fürst*, übersetzt v. Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 119.

21 The RSA Board of Directors, *RSA Statement in Support of Social Justice*, Juni 2020 [07. Mai 2023], <https://www.rsa.org/general/custom.asp?page=rsa-statement-june-2020>: „Machiavelli’s calculating ruminations on how to control populations still serve as a ‘how to’ manual for leaders of all kinds.“

einer der wenigen, dessen Gedanken Eingang finden in gegenwärtige Diskussionen. Trotzdem sei hier eine ketzerische Frage gestellt: Was, wenn Machiavelli kein Riese, sondern ein Scheinriese ist? Wie Herr Tur Tur in Michael Endes *Jim Knopf* erklärt, handelt es sich bei einem Scheinriesen um eine Person, die desto größer aussieht, je weiter sie entfernt ist.²² Vielleicht gilt das auch für zeitliche Entfernungen? Es scheint mir oft, Machiavelli wäre vor allem aus *heutiger* Sicht ein Riese, der aus der Masse seiner Zeitgenossen herausragt und als Kündler des Realismus gefeiert wird. Je mehr man sich dagegen seiner eigenen Zeit annähert, desto mehr schrumpft seine Gestalt, desto zeitgebundener und gewöhnlicher scheinen viele seiner Ideen.

Das soll die Forschungen zu Machiavelli nicht mindern, aber die Frage aufwerfen, ob uns das frühneuzeitliche Denken nicht oft im Zerrspiegel des Präsentismus erscheint – eines Präsentismus, der stark ideologische Züge trägt. Mark Fisher hat diese Züge, die unsere Gegenwartskultur prägen, hellsichtig als einen „anti-mythical myth“ beschrieben. Als Teil unseres sozialen Imaginären entfalte sich dieser Mythos im Gangster-Rap ebenso wie in Filmen wie *Pulp Fiction*, den Graphic Novels eines Frank Miller oder in den *Noir*-Romanen von James Ellroy. Sie alle beruhen nach Fisher auf einer gemeinsamen Grundannahme: „to have stripped the world of sentimental illusions and seen it for what it really is: a Hobbesian war of all against all, a system of perpetual exploitation and generalized criminality“.²³ Hobbes, noch so ein *darling* der historischen Gegenwartsapostelei. In den Worten von Simon Reynolds, den Fisher zitiert: „Real‘ means the death of the social“.²⁴

Die Vorliebe für die dunkle, antisoziale Seite des Menschen – Grausamkeit, Verrat, Geldgier – ist dabei nicht nur Sache des Konservatismus. Sie findet sich auch in weiten Teilen der progressiven postmodernen Kulturwissenschaft wieder. Sie haben sich, wie Glorio Origgi schreibt, „der Suche nach den unreinen Ursprüngen der Begriffe moralischer und sozialer Begriffe“ verschrieben und versuchen, „die anrühigen Verstrickungen von Macht und Herrschaft“ sichtbar zu machen, die diesen Begriffen angeblich zu Grunde liegen.²⁵ In beiden Spielarten des gegenwärtigen Dunkelmännertums stellt sich damit frei nach Slavoj Žižek die Frage, ob die demonstrative Nüchternheit eines sich post-ideologisch gerierenden ‚Realismus‘, der auch in der Philosophie und den

22 Michael Ende, *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer*, Stuttgart 2004 [1960], S. 132.

23 Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Winchester 2009, S. 11.

24 Simon Reynolds, „War in the Jungle“, in: Andy Bennett u. a. (Hgg.), *The Popular Music Studies Reader*, London und New York 2006, S. 78–84, hier: S. 83.

25 Gloria Origgi, *La réputation: Qui dit quoi de qui*, Paris 2015, S. 56: „une recherche des origines *indécentes* des concepts moraux et sociaux, qui ne marqueraient que des relations de pouvoir et de domination entre groupes“. See also Amanda Anderson, *Psyche and Ethos. Moral Life After Psychology*, Oxford 2018, S. 4.

Geschichtswissenschaften reüssiert, nicht längst in eine Ideologie des Zynismus umgeschlagen ist.²⁶

Will the Real Realist Please Stand Up?

Was lässt sich diesem Zynismus entgegensetzen? Wie lassen sich Themen wie Freundschaft und Tugend sinnvoll behandeln? Ein gutes Beispiel dafür, wie sich diese Dinge neu denken lassen, ohne sie gleich zu Undingen erklären zu müssen, liefert der bekannte Humanismusforscher James Hankins. Vor nicht allzu langer Zeit hat er einem seiner Vorträge den Titel *Francesco Patrizi and Machiavelli: Will the Real Realist Please Stand Up?* gegeben – ein Titel, der zu schön ist, um hier nicht wiederaufgenommen zu werden.²⁷ Der Vortrag vergleicht zwei Modelle des Militärwesens in der Renaissance, das eine von Francesco Patrizi da Siena, das andere von Machiavelli. Nach Hankins bietet Patrizi, ein Hauptvertreter der ‚idealistischen‘ Tugendlehre der Humanisten, ein realistischeres Modell als Machiavelli, der Erzrealist.

Eine interessante Schlussfolgerung, wenn man bedenkt, dass Hankins lange Hauptvertreter der Meinung war, humanistische Politiktheorie erschöpfe sich in einem zynischen, rein interessenorientierten *spin doctoring*. Entgegen dieser Auffassung hat er in den letzten Jahren auf überzeugende Weise die These entwickelt, dass sich das politische Denken der Humanisten am besten als „Tugendpolitik“ beschreiben lasse; es speise sich aus einem ernsthaften Interesse an der Tugend und an tugendhaftem und meritokratischem Verhalten.²⁸ Hankins ist von seinem Begriff der Tugendpolitik so überzeugt, dass er ihn sogar als möglichen Ausgangspunkt einer neuen politischen Philosophie des Konservatismus sieht.²⁹

Ob und wie das möglich sein sollte, sei dahingestellt. Hier soll jedenfalls der Vorschlag gemacht werden, Hankins Frage nach dem ‚wirklichen Realisten‘ zu radikalisieren. Sind Grundbegriffe der vormodernen Ethik und Moral wie Freundschaft und Tugend von vorneherein die Undinge, zu denen wir sie heute machen? Sind sie wirklich Inbegriff einer ‚idealistischen‘ Sichtweise, die über die ‚wirklichen‘ Gegebenheiten nichts aussagt?

26 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London und New York 1989, S. 33.

27 James Hankins, „Francesco Patrizi and Machiavelli: Will the Real Realist Please Stand Up?“, Vortrag, *Renaissance Society of America Annual Meeting*, San Juan, 11. März 2023.

28 James Hankins, *Virtue Politics. Statecraft and Soulcraft in Renaissance Italy*, Cambridge (MA) 2019; ders., *Political Meritocracy in Renaissance Italy. The Virtuous Republic of Francesco Patrizi of Siena*, Cambridge (MA) 2023.

29 James Hankins, „The Conservative Virtue“, *Law and Liberty*, 11.05.2022, <https://lawliberty.org/book-review/the-conservative-virtue/> [29. Mai 2023]

Nein, halt es aus dem Publikum, und dann erheben sie sich von den Sitzen, die Kolleginnen und Kollegen aus der Evolutionsbiologie, Anthropologie, Soziologie und Psychologie. Für sie gelten Ethik und Moral schon lange nicht mehr als dünner, äußerlicher Anstrich, unter dem sich schon bei leichtem Kratzen unsere selbstinteressierte Natur offenbart; was zählt ist unsere Biologie als soziale Tiere.³⁰ Nicht Abstraktion und durchrationalisiertes Verhalten machen sie als den Kern ihres Moralverständnisses aus, sondern Gefühle und Intuitionen. Die Ethiktheorien von Kant und Bentham, nach Jonathan Haidt beide „Asperger-Kandidaten“, lehnen sie ab und setzen lieber auf die Tugend als ihren neuen Leitbegriff.³¹ Kein Wunder also, dass neuere philosophische Modelle ein Verständnis des Menschen als ethische Lebewesen einfordern und unsere „ethical-mindedness“ in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellen.³² Selbst die Soziologie traut sich wieder, Fragen nach dem guten Leben aufzuwerfen.³³

Grauzonen und Zwielficht

Die Evolutionsbiolog*innen, Anthropolog*innen, Soziolog*innen und Psycholog*innen erheben sich also von ihren Sitzen. Für sie sind Tugend und Freundschaft, Ethik und Moral wieder ein Ding. Wie sieht es aus mit den Historiker*innen und Philosoph*innen? An ihnen liegt es zunächst, sich über diese Entwicklungen zu informieren und sich auf sie einzulassen. Was dann folgt, ist allerdings kein einfacher Akt der Implementierung oder Applikation. Der Arbeitsauftrag kann nicht lauten: ‚Wie wir heute wissen, verhält es sich mit der Tugend oder der Freundschaft so und so. Nun zeige, dass es sich auch im 16. Jahrhundert so verhielt‘. Das hat mit Geschichte nichts zu tun. Die Aufgabe, die sich stellt, ist eine andere: ‚In der heutigen Forschung haben wir Freundschaft und Tugend als Themen wiederentdeckt. Nach unserer Sichtweise verhält es sich mit diesen Begriffen so und so. Aber wie stand es um Tugend und Freundschaft im 16. Jahrhundert?‘

30 Frans de Waal, „Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of ‘Veneer Theory’“, in: Josiah Ober and Stephen Macedo (Hgg.), *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton 2006, S. 1–82.

31 Jonathan Haidt, „The New Science of Morality. Part 1“, in: *Edge Conference*, 17. September 2010, <https://www.edge.org/conversation/a-new-science-of-morality-part-1> [1. Juni 2023].

32 Blaine J Fowers, *The Evolution of Ethics. Human Sociality and the Emergence of Ethical Mindness*, Houndsmills, Basingstoke 2015.

33 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt/M. 2018. Eine ähnlich ketzerische Frage stellt die Philosophin Rachel Jaeggi in ihrer *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt/M. 2014.

Die Stellung von historischen Untersuchungsgegenständen als Dinge und Undinge neu zu bedenken, ist damit ein beidseitiger Prozess. Das lässt sich am Beispiel Hankins zeigen. Ihm ist das unwahrscheinliche Kunststück gelungen, die Tugend der Renaissance wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Das hat zum einen damit zu tun, das Hankins als aufmerksamer Leser der Literatur der Zeit nicht umhinkonnte, die ständige Verwendung des Tugendbegriffs im politischen Diskurs zu bemerken. Das galt ihm und anderen aber lange Zeit als ein Unding. Zum Ding wurde sie erst dann, als er den Begriff der Tugend ernst zu nehmen begann, eine Option, die ihm dank der wiederbelebten Tugendethik zur Verfügung stand.³⁴ Denn eine *virtue politics* ohne *virtue ethics* wäre kaum denkbar gewesen, auch wenn Hankins selbst diesen Aspekt manchmal zu unterschätzen scheint.

Kann das auch mit der Freundschaft klappen? Zunächst scheint das nicht der Fall. So spricht fast alles, was Nehamas schreibt, gegen eine Neubewertung des frühneuzeitlichen Freundschaftsdiskurses. Das liegt nicht zuletzt an seinem linearen Geschichtsmodell. Sinnvoll ist ein Rückbezug auf die Geschichte für ihn erst dann, wenn alte Ideen zugunsten neuer aufgegeben werden und endlich die Grauzonen der Freundschaft schraffiert werden. Die Frühe Neuzeit ist in dieser Hinsicht nicht mehr als ein Zeitalter des Übergangs, in dem die Weichen in Richtung Moderne gestellt werden. Das erklärt auch, warum Nehamas unter den Denkern der Frühen Neuzeit eigentlich nur Montaigne Aufmerksamkeit schenkt. Man kann wohl ohne jede Übertreibung sagen, dass Montaigne für die Geschichte der Freundschaft immer noch das ist, was Machiavelli bisher für die politische Ideengeschichte war: ein Abräumer, ein erster Lichtblick. *Finally, someone who gets it.*

Bei Derrida sieht das anders aus. Auch hier schwebt Montaigne über den Wassern. Aber eben mit dem eingangs erwähnten, höchst merkwürdigen Zitat: „O mes amis, il n’y a nul amy“ – „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Denn wie Derrida schon bald zu verstehen gibt, handelt es sich bei diesem Ausruf um ein Zitat aus dem Essay *Über die Freundschaft (De l’amitié)*.³⁵ Damit

34 Zu den Anfängen der Tugendethik in den Vierzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts vgl. Benjamin Lipscomb, *The Women Are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford 2021.

35 Michel de Montaigne, „De l’Amitié“, in: ders., *Essais I*, hg. v. Pierre Michel, Paris 1965, 1.28, S. 265–279. Genauer gesagt handelt es sich um einen Satz, den Montaigne seinem persönlichen Exemplar der 1588 bei L’Angelier erschienenen erweiterten und überarbeiteten Fassung der *Essais*, heute aufbewahrt in der Bibliothèque municipale de Bordeaux, handschriftlich beifügt: Michel de Montaigne, *Essais de Michel seigneur de Montaigne. Cinquiesme edition, augmentée d’un troisieme livre et de six cens additions aux deux premiers*, Paris: L’Angelier, 1588, Bl. 72^r. Bibliothèque municipale de Bordeaux, S 1238 Rés. C. Eine digitalisierte Fassung ist verfügbar unter <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb36582170n> [27. Januar 2023].

aber nicht genug. Montaigne schreibt den Satz wiederum Aristoteles zu – „das Wort [...] das Aristoteles so gern zu sagen pflegte“.³⁶ Er folgt dabei einer Passage in den *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* des Diogenes Laertius, der auf das zweite Buch der nur noch fragmentarisch erhaltenen *Apophthegmata* des Favorinus weiterverweist. Dort heiÙe es, schreibt Diogenes, Aristoteles habe immer wieder gesagt: „O Freunde, nirgends ein Freund!“³⁷ In der lateinischen Fassung liest man: „O amici, amicus nemo“.³⁸ Und auch Cicero spielt hier eine Rolle, bringt Montaigne das aristotelische Diktum doch dann zur Sprache, als er sich dessen Unterscheidung zwischen unvollkommener und vollkommener Freundschaft zu eigen macht.³⁹

Derrida beweist hier, ganz nach Walter Benjamin, „Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt“⁴⁰. In diesem Fall handelt es sich wohl um ein Dickicht an Texten und Zitaten: „Wir lesen Montaigne, Montaigne, der Cicero liest, Montaigne, der ein ‚gern benutztes‘ ‚Wort‘ überliefert – und haben uns unversehens [...] schon Aristoteles zugewandt.“⁴¹ Derrida nennt Aristoteles, Cicero und Montaigne, aber das Dickicht, auf dass er mittels des Zitats stößt, wird noch undurchdringlicher, wenn man einen Umstand bedenkt, den der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinem Essay *Der Freund (L'amico)* als ein „kurioses philologisches Problem“ bezeichnet hat.⁴² Denn in den meisten modernen Ausgaben findet sich der Aristoteles-Spruch in einer viel gewöhnlicheren Variante: „Viele Freunde, kein Freund“, eine Aussage, die sich auch in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles findet und einen Gemeinplatz des Freundschaftsdiskurses in Antike wie Früher Neuzeit darstellt.⁴³

36 Montaigne (wie Anm. 34), S. 273: „le mot qu'Aristote avait très familier“. Übersetzung in Michel de Montaigne, *Von der Freundschaft*, übersetzt v. Herbert Lüthy, München 2005, S. 15.

37 Diogenes Laertius, *Des Diogenes Laertios Philosophische Geschichte Oder Von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der Berühmtesten Philosophen Griechenlands*, Leipzig: Schwickert, 1806, 5.1.21, S. 185.

38 Siehe z. B. Diogenes Laertius, *De vita et moribus philosophorum libri X*, Lyon: Gryphius, 1546, S. 194.

39 Montaigne (wie Anm. 28), S. 15, unterscheidet die „souveräne und erhabene Freundschaft“ (*souveraine et maîtresse amitié*) von den „gewöhnlichen und alltäglichen Freundschaften“ (*amitiés ordinaires et coutumières*). Er greift damit Ciceros Unterscheidung zwischen „alltäglicher oder unvollkommener Freundschaft“ (*de vulgari aut de mediocri*) und „wahrer, vollkommener Freundschaft“ (*de vera et perfecta*) auf. Siehe Cicero (wie Anm. 10), 22, S. 30–31.

40 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 1.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, S. 691–704, hier: These XIV, S. 701.

41 Derrida (wie in Anm. 1), S. 19.

42 Giorgio Agamben, *L'amico*, Rom 2007, S. 7.

43 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Band 1, übersetzt v. Otto Aplet, Hamburg 1921, 5.1.21, S. 216. Vgl. *Eudemische Ethik*, 7.12, 124^b20: „ὡς οὐθεὶς φίλος

Grund für diese Variante ist das alleinstehende Omega zu Beginn des Spruchs. Die von Derrida benutzte Version, die sich auch in Montaigne findet, setzt das Omega ohne Aspiration, als Zuruf ($\tilde{\omega}$), der den folgenden Vokativ „φίλοι“ verstärkt: „O Freunde“. Diese Version hielt sich bis ins neunzehnte Jahrhundert, obwohl Issac Casaubon (1559–1614) bereits 1583 eine Lesart vorschlug, die schon bald in den kritischen Apparat der *Leben und Meinungen* übernommen wurde.⁴⁴ Sie wird unter anderen von Kant zitiert, der die wahre Freundschaft auf dieser Grundlage kurzerhand zum „Steckenpferd der Romanschreiber“ und zur „Chimäre“ erklärt.⁴⁵ Die alternative Variante liest das Omega dagegen als Relativpronomen im Dativ mit Iota subscriptum und Anhauch ($\tilde{\omega}$) vor dem Nominativ „φίλοι“: „Demjenigen, dem Freunde [sind]“, also „wer Freunde hat“.

Anders als Agamben meint,⁴⁶ nimmt Derrida dieses Problem sehr wohl war. Er spricht von einer „philologische[n] Heimsuchung“, in der sich die „Geschichte einer kanonischen Sentenz und also einer Auslegung“ mit der „Mühe des Kopisten, Transkription, Übersetzung, Überlieferung“ kreuzt. „Und all das kreist um ein so unscheinbares orthographisches Zeichen, das bald erscheint und bald im Zuge einer anderen Aussprache, anders gesagt: einer anderen Art des *Sagens*, wieder verschwindet“.⁴⁷ Ein gefundenes Fressen für den Theoretiker der (*in*) *différance*: „Was das ändert? Vielleicht alles. Vielleicht nichts.“⁴⁸

Alles oder nichts, schreibt Derrida. Das bezeugt seine Offenheit, seinen Mut zum Nebeneinander-bestehen-lassen. Es bestätigt aber auch seine Unlust, sich auf das Problem wirklich einzulassen. Er bleibt letztendlich bei der paradoxen Version des Aristoteles-Zitats, die ihm der Verunsicherung und Erschütterung

$\tilde{\omega}$ πολλοί φίλοι“. In der *Nikomachischen Ethik*, 9.10, 1171^a15–17 findet sich eine ähnliche Bemerkung. Zur Stellung dieses Gemeinplatzes in der Literatur der Frühen Neuzeit vgl. zudem Ullrich Langer, *Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genf 1994, S. 19. Langer nennt hier u. a. Plutarchs kurze Schrift *Über die Menge der Freunde* (Περὶ πολυφιλίας – *De amicorum multitudine*).

44 Die Geschichte dieses Zitats findet sich exzellent dargestellt in Philippe Theophanidis, „O friends, there are no friends: on a quote attributed to Aristotle“, *Aphelis*, 25 Januar 2014, <https://aphelis.net/o-friends-there-are-no-friends-aristotle/> [22. März 2023]. Wie Theophanidis erläutert, findet sich Casaubons Vorschlag zum ersten Mal in dem unter Pseudonym veröffentlichten *Isaaci Hortiboni notae ad Diogenis Laertii libros de vitis, dictis et decretis principum Philosophorum*, Morges: Jean Le Preux, 1583, S. 162.

45 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 609; Immanuel Kant, *Bemerkungen in den 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'*, neu hg. und kommentiert v. Marie Rischmüller, Hamburg 1991, S. 12.

46 Agamben (wie Anm. 41), S. 8: „Poiché avevo subito informato Derrida del risultato delle mie ricerche, rimasi stupito, quando il libro fu pubblicato [...] di non trovarvi alcuna traccia del problema“.

47 Derrida (wie in Anm. 1), S. 258–259. Hervorhebung im Original.

48 Ebd., S. 259.

der herkömmlichen, aristotelischen Freundschaftsphilosophie dient. Wie Derrida schreibt, werde die Struktur der Freundschaft „von Aristoteles zugleich anerkannt und verkannt“; „in diesem Zwielficht“ hielte sich „die Wahrheit der Freundschaft“ – „wenn es sie denn gibt“.⁴⁹

Dem weißen Kaninchen auf der Spur

Sowohl Nehamas als auch Derrida stehen nach wie vor für eine Geschichte der Freundschaft, die sich nicht im historischen Detail verlieren will. Ihnen geht es um die Gegenwart und das große Ganze. Trotz aller Grauzonen, trotz allen Zwielfichts, die beide heraufbeschwören, erzählen sie letztendlich doch nur eine großangelegte Geschichte, der die Gegenwartsanalyse als roter Faden dient. Derrida hat zwar ein Gespür für das Merkwürdige und Abwegige, wenn er sich ausgerechnet des paradoxen Aristoteles-Zitats annimmt. Dennoch funktioniert dieses Zitat bei ihm nicht so sehr als Anknüpfungspunkt denn als eine Art umgekehrte Zeitkapsel. Anstatt vergangenes Denken in die gegenwärtige Diskussion einzuführen, schmuggelt sie den zwielfichtigen Begriff der Freundschaft, der im Denken der Gegenwart begegnet, in die Vergangenheit ein.

Was aber passiert, wenn wir einmal nicht den großen Erzählungen folgen wollen? Bei Derrida finden sich bereits Hinweise, wie das funktionieren kann, wenn er einen kurzen Blick auf das Dickicht der Zitate, Textverweise, Transpositionen wirft, die sich aus dem Montaigne-Zitat ergeben. Er nimmt dieses Dickicht wahr, ist aber nicht bereit, sich dort hinein zu begeben. Er widersteht der Versuchung, sich von den großen Themen unserer Zeit ablenken zu lassen und sich in die Büsche zu schlagen. Er schlüpft nicht in das große, mit Schränken und Bücherbrettern ausgestattete Loch unter der Hecke, um wie Alice dem weißen Kaninchen zu folgen.⁵⁰ Nein, er packt das Kaninchen an den Löffeln und zieht ihm das Fell ab.

Auch bei Nehamas findet sich ein solches weißes Kaninchen. Es versteckt sich in einem Gemälde, das er diskutiert, Jacopo Pontormos um 1524 entstandenes *Porträt zweier Freunde*.⁵¹ Vieles ist geschrieben worden zu diesem Doppelporträt, das zwei junge Männer in dunkler Kleidung darstellt, ihr Blick dem Betrachter

49 Ebd., S. 39.

50 Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, hg. v. Richard Kelly, Peterborough 2011, S. 64: „burning with curiosity, she ran across the field after it and was just in time to see it pop down a large rabbit-hole, under the hedge. In another moment, down went Alice after it! [...] then she looked at the sides of the well, and noticed that they were filled with cupboards and book-shelves“.

51 Nehamas (wie in Anm. 12), S. 70 ff.

des Bildes zugewandt.⁵² Einem Detail des Bildes ist besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden: Einer der beiden Männer hält einen beschriebenen Zettel in der Hand, auf den der andere mit dem Zeigefinger verweist. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich um einen Abschnitt aus Ciceros Dialog *Laelius*, der die Freundschaft als Gut anpreist, das für sich selbst steht und in allen Lebenslagen von Nutzen ist.⁵³

Nehamas nimmt Pontormos Porträt als Beweis, dass Freundschaft über keine eigenständige Ikonographie verfüge und sich somit nicht wirklich im Bild darstellen lasse. Den Zettel mit dem Cicero-Zitat sieht er damit als eine Art Wink mit dem Zaunpfahl an: „We know what to make of [Pontormo’s] painting because of Cicero’s text, which is not, strictly speaking, one of the portrait’s visual features“.⁵⁴ Leider zeigt diese Einschätzung wenig Verständnis für die frühneuzeitliche Kombination von Bild und Text. Sie verschließt sich einem ganzen Strang der Bildtradition, der sehr wohl eine Ikonographie der Freundschaft kennt: die Emblematisierung.⁵⁵ Im Fall der Freundschaft lässt sich auf die vielen Darstellungen des *Typus amicitiae* verweisen, die Personifikation der Freundschaft, die als *pictura amoris* schon in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts auftaucht.⁵⁶ Der *typus amicitiae* veranschaulicht die Grundzüge des vormodernen Freundschaftsbegriffs in Gestalt einer jungen Frau, seltener

52 Anmerkungen zu Doppelporträts in Cécile Beuzelin, „Le double portrait de Jacopo Pontormo : vers une histoire du double portrait d’amitié à la Renaissance“, in: *Studiolo* 7 (2009), S. 79–100. Weitere Literatur in Carlo Falciani, „From Republic to Duchy, 1512–32“, in: Keith Christiansen u. Carlo Falciani (Hgg.), *The Medici: Portraits and Politics 1512–1570*, New York 2021, S. 81–104, hier S. 86–88.

53 Cicero (wie Anm. 10), 22, S. 30–31. Der Abschnitt wird identifiziert und wiedergegeben in Maria Moog-Grünwald, „Die Gegenwärtigkeit der Freundschaft“, in: Katharina Münchberg u. Christian Reidenbach (Hgg.), *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, München 2012, S. 137–153, hier: S. 148. Eine weitere Transkription findet sich in Elizabeth Cropper, „Pontormo and Bronzino in Philadelphia: a double portrait“, in: Carl Brandon Strehlke (Hg.), *Pontormo, Bronzino, and the Medici: The Transformation of the Renaissance Portrait in Florence*, Philadelphia 2004, S. 1–33.

54 Nehamas (wie Anm. 12), S. 75.

55 Vgl. zu diesem Thema Valeria Butera, „The Thousand Faces of Friendship“, in: Patrizia Pirredda, Matthias Roick (Hgg.), *Vera Amicitia. Classical Notions of Friendship in Renaissance Thought and Culture*, Oxford u. a. 2022, S. 83–112.

56 Vgl. z.B. die Illustration in MS.49, Wellcome Collection, London, 58^v. Digitalisierung: <https://wellcomecollection.org/works/du9ua6nd/items?canvas=120> [01. April 2023]. Seinen Ursprung scheint der *Typus amicitiae* im *Fulgentius metaforalis* zu haben, der auch in Italien weit verbreitet war. Vgl. Ulrich Pfisterer, *Lysippus und seine Freunde: Liebesgaben und Gedächtnis im Rom der Renaissance oder: Das erste Jahrhundert der Medaille*, Berlin 2008, S. 268. Zur Verwendung des *typus amicitiae* in Stammbüchern, vgl. Werner Wilhelm Schnabel, *Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003, S. 437.

eines jungen Mannes, die Grundzüge der Freundschaft an Hand einer Reihe von festgelegten Merkmalen erläuternd.

Aber was hat diese emblematische Tradition mit Pontormos Gemälde zu tun? Eine einfache Geste. Das aus heutiger Sicht auffälligste Merkmal des *typus amicitiae* ist die geöffnete Brust. Sie macht das Herz sichtbar, auf das die Figur mit ihrer rechten Hand zeigt, ein Zeichen der für Freundschaften unerlässlichen Ehrlichkeit und Offenheit.⁵⁷ Diese Geste findet sich in abgewandelter Weise auch im Gemälde Pontormos, wenn einer der jungen Männer mit seinem Zeigefinger auf den Cicero-Text verweist. Sie ist mit der Übereinstimmung von Wort und Tat verbunden: „[die Figur] beugt den Arm und zeigt mit dem Finger auf ihr Herz, auf dass ihre Taten dem Herzen und das Herz den Worten entspreche“, heißt es in den Texten zum *typus*.⁵⁸

Den Text im Herzen

Es ist wahrscheinlich, dass sich Pontormo der Bildtradition des *typus amicitiae* bewusst war, als er sein Doppelpor­trät malte. Aber selbst wenn es sich nur um ein unbewusstes Echo handeln sollte, zeigt sein Gemälde, wie sehr Texte wie Ciceros *Laelius* im Herzen der frühneuzeitlichen Kultur verankert waren. Nehamas zeigt allerdings kein Interesse daran, dieser Spur zu folgen. Vielmehr scheint er diesen Bezug auf die Textkultur der Renaissance als trivial zu verwerfen, als Notlösung eines ikonographischen Problems. Hinzu kommt, dass der abgebildete Cicero-Text genau die idealistische Sichtweise auf die Freundschaft wiedergibt, die Nehamas verwirft. Denn wie Cicero im nachfolgenden Satz ausdrücklich zu verstehen gibt, bezieht sich sein Lob der Freundschaft nicht auf die gewöhnliche

57 So schreibt Hans Frandsen (Johannes Francisci Ripensis, 1532–1584) in einem Begleitgedicht zum *Typus Amicitiae Ad Philippum Melanth.*, Wittenberg (?) 1561: „Ima revelati cernuntur viscera cordis, / Non ullum verus celat amicus opus. / Hac igitur Momus quaerebat parte fenestram, / Ut sensa occultae mentis aperta forent“. Die Nennung des Momus verweist auf die Tatsache, dass dieser von den Göttern gefordert hatte, den Menschen die Brust zu öffnen, damit ihnen jedermann ins Herz sehen könne. Vgl. Äsop, *Fabeln. Griechisch-Deutsch*, hg. u. übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2005, Nr. 100, S. 105.

58 Ich zitiere die Beschreibung nach Fulgentius in Cicero, *M. Tullii Ciceronis Laelius de amicitia ad T. Pomponium Atticum amicum, summa diligentia multis in locis restitutus ... opera et industria Martialis Rogerii Lemovicis ...*, Paris: Jean Roigny, 1547, Bl. 23^r: „brachium inclinat, et digito cor ostendit, ut opus cordi, et cor verbis respondeat“. Auf dem Titelblatt dieser Ausgabe ist eine vereinfachte Version des *typus amicitiae* mit offengelegtem Herz und Zeigegeste abgebildet sowie ein Gedicht des Jean Dorat (Johannes Auratus Lemovicis) abgedruckt, das folgende Zeilen enthält: „Dexterio vero cur cor ostendit apertum? / In me nec Momus, quod reprehendat, habet“ – „Warum zeigt dein rechter Arm auf dein Herz? In mir findet selbst ein Momus nichts zu tadeln“.

Freundschaft, sondern auf die wahre, auf Tugend basierende Freundschaft. Und das ist genau die Stelle, die Montaigne in seinem Essay *Über die Freundschaft* paraphrasiert und in die er das Aristoteles-Zitat einschreibt.

Diese Bezugnahme auf die Tugend fällt im Übrigen auch den Frühneuzeitforscherinnen und -forschern nicht leicht, die sich mit dem Thema auseinandergesetzt haben. In ihrem exzellenten Überblicksartikel zur Freundschaft in der Renaissance argumentieren Carolyn James und Bill Kent, dass zeitgenössische Betrachter des Gemäldes ohne große Probleme eine Verbindung zu diesen Passagen herstellen konnten:

[T]he passage immediately following in Cicero's text is not given but any Renaissance reader of *On Friendship*, or one of the many popular digests of ancient wisdom available, would have known it by heart: „he who looks upon a true friend, looks, as it were, upon a sort of image of himself.“⁵⁹

James und Kent beziehen sich hier auf den berühmten Satz, für den Freund sei der Freund ein „Bild seiner selbst“ („tanquam exemplar“), auf den auch Derrida zu sprechen kommt.⁶⁰

Tatsächlich kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Spruch, wie James und Kent schreiben, weit verbreitet und nicht nur den Lesern von *De amicitia* bekannt war. Trotzdem fragt man sich, warum sie sich nicht auf den abgebildeten Text einlassen, sondern sofort auf eine – sich nicht in unmittelbarer Nähe befindliche – Folgepassage verweisen. Sicher, James und Kent wollen Text und Darstellung in Verbindung bringen. Die beiden dargestellten Figuren ähneln sich in der Tat so sehr, dass eine solche Referenz naheliegt. Trotzdem lässt sich auch ein anderer Grund anführen, der mehr mit unseren Auffassungen von dem, was Ding und Unding ist, zusammenfällt, scheint uns doch die Rede vom anderen Selbst, die ernsthafte Fragen der Subjektphilosophie aufwirft, heute so viel vertrauter als die Rede von den Diensten – und dem einzigartigen Verdienst – der Tugendfreundschaft.

Ob sich diese Sichtweise aber auch auf die zeitgenössischen Bildbetrachter und, allgemeiner gesprochen, auf die Leser in der Renaissance übertragen lässt? Nicht unbedingt. In seinen *Erotemata*, eine Art Einführung für junge Leser, erwähnt der Lehrer und Philologe Johann Bentz (Bentzius) mit keinem Wort die Rede vom anderen Selbst.⁶¹ Er betont dagegen im Sinne Ciceros, dass es

59 Carolyn James, Bill Kent, „Renaissance Friendships: Traditional Truths, New and Dissenting Voices“, in: Barbara Caine, *Friendship. A history*, London und Oakville 2009, S. 111–164, hier: S. 114.

60 Derrida (wie Anm. 1), S. 22.

61 Johann Bentz, *In M.T. Ciceronis libros III de Officiis, itemque de Senectute et de Amicitia dia-*

keine Freundschaft ohne Tugend geben kann und zählt dann die positiven Auswirkungen der Freundschaft („effecta“) auf.⁶² In ähnlicher Weise verweist Hieronymus Wolf in seinen Erklärungen zum Freund als anderes Selbst trocken auf einen „pythagoräischen Lehrsatz“.⁶³

Kleinkünstler und Spurensucher

Die Tatsache, dass sich heutige Lesarten von denen der Frühen Neuzeit unterscheiden, wird niemanden überraschen, sind sie doch immer „von der Jetztzeit“ erfüllt, wie es bei Benjamin zur Vergangenheit heißt.⁶⁴ Die Frage ist, wie man mit diesem Umstand umgeht. Im Fall der Tugendfreundschaft stellt Nehamas die wohl gangbarste Lösung dieses Problems vor, wenn er die Vergangenheit als Herkunft in den Blick nimmt. Das heißt für ihn auch, dass es sich um eine Vergangenheit handelt, die wir hinter uns gelassen haben. Die Dinge stehen jetzt anders, könnte man mit Nehamas sagen, und mit ihnen die Undinge. Die Tugendfreundschaft taugt nicht mehr für heutige Zeiten.

Derrida schlägt einen anderen Weg ein. Er lässt das Vergangene nicht einfach Vergangenes sein. Sein Bezug auf das Aristoteles-Zitat dient ihm nach eigener Aussage dazu, „die Stimmen, die Tonarten, die Modi, die Strategien dieses Wortes durchzuspielen“; er nimmt, wie er schreibt, „das Spiel wieder auf“⁶⁵. Und der Einsatz, der in seiner Analyse auf dem Spiel steht ist hoch, geht es ihm doch um nichts Geringeres, als die Grundzüge einer „*familiären, fraternalistischen* und also *androzentrischen* Konfiguration des Politischen“ offenzulegen.⁶⁶ Das heißt zum einen, dass die Vergangenheit nicht einfach hinter uns liegt, sondern Nachwirkung zeigt. Sprüche, wie der an die Freunde, dass es keine Freundschaft gibt, funktionieren dabei als eine Art *bargaining chip*, um die Freundschaft ins

logos [...], Straßburg: Bertram, 1590, S. 188.

62 Ebd.: „Annon autem virtus praestat amicitiae, in qua summum bonum col[o]cant? [...] nec enim sine virtute amicitia esse ullo pacto potest“. Vgl. Cicero (wie Anm. 10), 20, S. 28. – Benz (wie Anm. 60), S. 188: „Quae sunt effecta amicitia? Amicitia in rebus humanis plurimas maximasque opportunitates habet [...]“.

63 Hieronymus Wolf, *In Ciceronis Officia, Catonem, Laelium, Paradoxa, et Scipionis Somnium. Commentarii atque Scholia, ad vitam recte instituendam, methodumque Scholarum exercendam, accommodata*, Basel: Eusebius Episcopus, 1584, Sp. 41 = Sig. CC1^r: „Verum etenim amicum[.] Alludit ad Pythagoricum illud, ὅτι ἡ φιλία ἰσότης καὶ μία ψυχὴ, καὶ ὁ φίλος ἕτερος αὐτὸς“. Dieser Spruch stammt nicht von Pythagoras, sondern kombiniert verschiedene Spruchtraditionen zur Freundschaft.

64 Benjamin (wie Anm. 39), *These XIV*, S. 701.

65 Derrida (wie Anm. 1), S. 10.

66 Ebd. Hervorhebung im Original.

Zwielicht stellen zu können und um sie sowohl zum Ding als zum Unding zu deklarieren.

Mir schwebt eine dritte Art des Umgangs mit der Vergangenheit vor. Eine, die weder so gangbar und geradlinig ist wie die von Nehamas noch so zwielichtig wie die von Derrida. Ein Umgang, den ich, wie mir scheint, mit vielen Kollegen aus der Frühneuezeitforschung teile. Es handelt sich dabei vielleicht um keinen Tigersprung in die Vergangenheit, eher um die Kunst, sich fallen zu lassen. Das heißt nichts anderes, als sich ins Dickicht zu begeben, dem weißen Kaninchen zu folgen und uns auf das Abwegige einzulassen, mit dem uns die Kultur der Frühen Neuzeit konfrontiert. Wenn Texte im Herzen der Frühen Neuzeit liegen, lautet der Vorschlag, dann sollten wir uns diese Texte zu Herzen nehmen.

Das macht uns nicht zu Vertretern einer Geschichte, die sich im Detail verliert und ohne Bezug zur Gegenwart, zum Erlebten bleibt.⁶⁷ Es macht uns zu Kleinkünstlern und zu Spurensuchern. Carlo Ginzburg hat uns schon vor längerer Zeit erklärt, warum Historiker*innen viel mit Detektiv*innen gemein haben.⁶⁸ Ginzburg dachte dabei an Arthur Conan Doyles *Sherlock Holmes*. Die Arbeit am Text, die mir vorschwebt, ist dagegen eher mit den Untersuchungen eines anderen fiktiven Ermittlers zu vergleichen, denen des von Douglas Adams erfundenen Dirk Gently. Gently ist ein selbsternannter ‚holistischer‘ Detektiv, der sich nicht um Fingerabdrücke und verräterische Fußspuren schert, sondern von der „fundamental interconnectedness of things“ ausgeht.⁶⁹

Diese radikale Betonung der Vernetzung aller Dinge macht den holistischen Detektiv zu einer Symbolgestalt des Internetzeitalters, in der weniger das zeitliche Nacheinander und die Logik von Ursache und Folge als das ständige Nebeneinander mit seiner Logik der Kontiguität zählt.⁷⁰ Es macht ihn auch zu einer möglichen paradigmatischen Figur für alle, die sich mit der Kultur der Frühen Neuzeit auseinandersetzen. Geschichte muss nicht immer eine langatmige Nacherzählung sein, die Schritt für Schritt von unserem stetigen Werdegang

67 Vgl. Friedrich Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band I, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin und New York 1988, S. 243–334, hier : S. 245: „Müssiggänger im Garten des Wissens“.

68 Carlo Ginzburg, „Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst“, in: ders., *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 1995, S. 7–44.

69 Douglas Adams, *Dirk Gently's Holistic Detective Agency*, New York u. a. 1988, S. 144–145.

70 Benjamin hatte das schon am Beispiel der Mode klargemacht. Wie Ulrich Lehmann in Bezug auf ihn schreibt in „Tigersprung. Wie man Geschichte bekleidet“, in: *kritische berichte* 4 (2000), S. 6–25, hier: S. 9. „Die meisten Geschichtsmodelle bevorzugen [...] das geschichtliche Narrativ, das heißt eine lineare Erzählweise. Nun gilt es zu begreifen, daß die Mode solch ein Narrativ nicht besitzen kann. Sie folgt keinem entwicklungsgeschichtlichen Pfad, von einer Inkarnation zu einer höheren, zu einem ‚besseren‘ Kleidungsstück.“

erzählt. Sie kann gerne auch verschlungenen Pfaden folgen und uns – man verzeihe die Heideggerei – auf den Holzweg führen. Serendipität nennt sich das nach Horace Walpole, dem Vater des Schauerromans.⁷¹ Das Kaleidoskop drehen, heißt es bei der Ideenhistorikerin Nancy S. Struever.⁷² Geschichte wird so wieder unvorhersehbar.

Das ist zunächst eine undankbare Aufgabe. Die Forschungen zur Frühen Neuzeit, wie wir sie in dieser und anderen Zeitschriften präsentieren, zeigen immer wieder, wie schwer es fällt, die großen Erzählungen einfach hinter sich zu lassen. Die hier eingeforderte Arbeit am Detail will ja nicht einfach die eine große Erzählung mit einer anderen ersetzen – noch will sie das Feld der Frühneuzeitforschung weiter zersplittern. Vielmehr will sie ein Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit herstellen, das sich nicht in Herkunftsgeschichten erschöpft, sondern versucht, die Zeiten miteinander in Verbindung zu bringen. Sie kurzzuschließen, um etwas in Gang zu bringen. Um Freundschaft und andere Undinge wieder als wirkliche Dinge in den Blick nehmen zu können und sie in unsere Gegenwart einzuspeisen.

71 Horace Walpole an Horace Mann, 28. Januar 1754. In Horace Walpole, *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, Band 20, hg. v. W.S. Lewis, New Haven 1960, S. 407–411. Die *Yale Edition* ist online verfügbar unter <https://libsvcs-1.its.yale.edu/hwcorrespondence/> [3. Juni 2023].

72 Nancy S. Struever, *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago 1992, S. x-xi: „to gloss is to twist the kaleidoscope“.

Marlen Bidwell-Steiner

Meeting Matilda: Ein Plädoyer gegen die Enteignung frühneuzeitlicher Autorinnen¹

“Cats do not go to heaven. Women cannot write the plays of Shakespeare” – Diese scheinbar unumstößlichen ‚Naturgesetze‘ motivieren die Erzählerin in *A room of one’s own*, der weitgehenden Absenz weiblicher Autorschaft in den Bibliotheksbeständen nachzugehen, um folgerichtig die gesellschaftliche Exklusion von Frauen ebenso pointiert wie schonungslos offenzulegen.² Seit der Publikation von Virginia Woolfs bahnbrechendem Essay sind beinahe einhundert Jahre vergangen und tatsächlich hat sich einiges verändert: Nicht nur gilt die Autorin selbst als fixe Größe des ‚westlichen‘ Literaturkanons, inzwischen liegt das Verhältnis von (publizierenden) Schriftstellerinnen zu Schriftstellern im deutschsprachigen Raum bei ungefähr 40:60. Scheinbar hat sich das Ungleichgewicht bereits so weit entspannt, dass in Literaturwissenschaft und Literaturkritik derartige Gegenüberstellungen als unzeitgemäß, ja gar als biologistisch abgetan werden können. Eine Argumentation, die sich nicht zuletzt auf die postmoderne Dekonstruktion realer Autor*innen zugunsten der Kunstfigur ‚Autor‘ etwa in den Schriften Roland Barthes‘, Michel Foucaults oder Jorge Luis Borges‘ stützen darf. Zudem haben die Gender Studies hinlänglich klar gemacht, dass Rückschlüsse vom biologischen bzw. zugewiesenen Geschlecht der schreibenden Person auf Inhalte, Stil, Genre oder gar den Wert des Geschriebenen analytischen Kurzschlüssen gleichkommen. Letztlich rückten so auch die Verfechter*innen einer *écriture féminine*, einer Schreib- und Sprechpraxis der Frauen als der *Anderen* der patriarchalen Norm, in den Hintergrund. Um es gleich vorwegzunehmen: Ich begrüße all diese Entwicklungen und verfolge mit großem Interesse aktuelle Tendenzen, die polymorphe Geschlechtsidentitäten und Sexualitätserfahrungen ergründen, Klassismus und Rassismus innerhalb feministischer Forschung thematisieren oder die sogenannte abendländische Literatur gegen den Strich bürsten, d.h. queeren.

- ¹ Ich bedanke mich bei Albert Schirrmeister für viele hilfreiche Kommentare zu diesem Text.
- ² Virginia Woolf, *A Room of One’s Own*, Oxford/New York 1992 (1929), S. 60.

Aber...

Aber seit ich zum großen Tigerinnensprung ansetzte, um mein Forschungsinteresse an romanisch-mediterranen Literaturen und Kulturen des 16. und 17. Jahrhunderts zu verfolgen, verkehrt sich für mich der Innovationsgehalt der Genderforschung ganz eigentümlich: fluide Genderidentitäten, differenzierte Spielarten des Sexuellen, Subversion patriarchaler Verhältnisse – all das ist in der Literatur der Frühen Neuzeit in Überfülle präsent, ich erwähne nur Novellen und Komödien. Auch das kunstvolle Spiel, in dem sich implizite Autorschaft, Erzählinstanz und Figurenrede ambivalent überblenden und so ein Que(e)rlesen geradezu nahelegen, entspricht einer beliebten Strategie der Schelmenliteratur oder des frühneuzeitlichen Theaters. Und Forderungen, Frauen als Andere in ihrer Eigenart und ihrem Eigensinn ernst zu nehmen und am öffentlichen Diskurs partizipieren zu lassen, führen zwischen dem ausgehenden Mittelalter und der Neuzeit zur sogenannten *Querelle des Femmes*. Dieser rhetorisch ausgefeilte Streit um Wert und Unwert der (hier freilich: heterosexuellen zwei) Geschlechter antizipiert einzelne Argumente des Differenzfeminismus. Nicht von ungefähr wird dieser Geschlechterstreit heute kontrovers diskutiert. Handelt es sich um eine profemministische Bewegung, bloß um eine rhetorische Übung oder gar um eine Art Gesellschaftsspiel? Diese Frage lässt sich nicht eindeutig beantworten, denn die Kontrahent*innen verfolgten jeweils unterschiedlichste Interessen und Motivationen. Christine de Pizan, die Initiatorin der Auseinandersetzung, beanspruchte in ihrem *Livre de la Cité des dames* (1405) Anerkennung, Rechte und Handlungsspielräume für Frauen – und dies im Modus der Utopie. Die Bausteine ihrer fiktiven Stadt stellen berühmte Frauen dar, Christine de Pizan schafft somit in Anlehnung an Giovanni Boccaccio einen ersten dezidiert weiblichen Gegenkanon. Vielen Männern, die während der ca. zweieinhalb Jahrhunderte währenden Debatte zugunsten der Frauen Wort führten, ging es freilich bescheidener lediglich um deren Rolle als Erzieherin und Partnerin innerhalb eines humanistischen Familienkonzepts. Sollte es verwundern, dass innerhalb der *Querelle* insgesamt diese Verfechter*innen einer maßvollen Frauenbildung überwiegen? Gewissermaßen als Qualifikationsoffensive für die Frau hinter dem erfolgreichen Mann.

Vor jeder erfolgreichen Frau ...

Sprichwörter wie das hier anklingende halten Stereotype intakt, indem sie gesellschaftliche Ausschlüsse in ihrer Formelhaftigkeit naturalisieren. Denn trotz öffentlich wirksamer Frauen von der Mystikerin Teresa de Ávila über die Fürstin Isabella d'Este bis zur Philosophin Marie de Gournay, die als Ausnah-

meexzellenzen wahrgenommen werden, blieben patriarchale Herrschaftsverhältnisse aufrecht. Garant für Stabilität sind augenscheinliche, aber auch subtile Mechanismen des Ausschlusses von Frauen, die erst in der rezenten Geschichte schwinden, ob auf Dauer, bleibt angesichts weltweit gegenläufiger Tendenzen abzuwarten. Dabei denke ich nicht nur an die Schreihöre gegen „Genderwahn“, sondern vielmehr an – vorgeblich wissenschaftliche – Enteignungen. Denn beinahe jeder frühneuzeitlichen Schriftstellerin, die mir in meiner Forschung begegnete, wurde die Autorschaft nachträglich streitig gemacht, verweigert oder wieder entzogen, teilweise mit haarsträubenden Argumenten. Die Umschreibungen der weiblichen Signatur scheinen von einer reflexartigen Suche nach dem ‚Mann vor der erfolgreichen Frau‘ motiviert. Da diese Autorinnen außer dem geschriebenen Wort kaum etwas gemeinsam haben, müssen die Verdrängungs- und Vergessensreflexe als strukturelles Problem begriffen werden. Ich halte also das (zugeschriebene) biologische Geschlecht nach wie vor für eine keineswegs zu vernachlässigende Forschungskategorie. Denn wenn auf den Ausschluss schreibender Frauen* so viel Mühe aufgewandt wird, steht gesellschaftspolitisch viel auf dem Spiel. Im Folgenden führe ich Beispiele aus der Romania ein, welche die Strategien patriarchaler Enteignungen *post festum* aufzeigen, d.h. es handelt sich durchwegs um akademische ‚Rückabwicklungen‘: Schriftstellerinnen, die für eine (meist Jahrhunderte währende) Zeitlang in den nationalen Historiographien fix verankert waren, bis ein ambitioniertes Mitglied der akademischen Zunft einen Schwindel witterte.

Hey Matilda, Matilda, Matilda...³

Als Richtschnur bei der Rekonstruktion dieser Enteignungsprozesse dient mir der inzwischen dreißig Jahre alte Aufsatz von Margaret W. Rossiter, *The Matthew Matilda Effect in Science*.⁴ Rossiter widmet sich vorrangig Naturwissenschaftlerinnen aus dem 19. und 20. Jahrhundert, deren Anteil an bedeutenden Erkenntnissen in Physik, Chemie, Medizin, u.a. zugunsten ihres Ehemanns, Arbeitskollegen oder Mäzens getilgt wurde, obwohl innerhalb der jeweiligen Disziplin das Verdienst dieser Forscherinnen bekannt war. Als eindringlichstes Beispiel sei hier Lise Meitner genannt, eine österreichisch-jüdische Kernphysikerin, die in ihrem schwedischen Exil zusehen musste, wie Otto Hahn 1946 ebendort nachträglich für 1944 den Nobelpreis erhielt.⁵ Dabei wurden seine Versuchsreihen zur Kern-

3 Refrain im gleichnamigen Lied von Harry Belafonte.

4 Margaret W. Rossiter, „The Matthew Matilda Effect in Science“, in: *Social Studies of Science* 23, 2 (1993), S. 325–334.

5 Ich danke Albert Schirrmeyer für den Hinweis auf den ähnlich gelagerten Fall der Bio-

spaltung ursprünglich von Meitner angelegt, die beiden hatten dreißig Jahre in Berlin zusammengearbeitet und Meitner hatte die Ergebnisse Hahns im Exil mit ihrem Neffen Otto Frisch berechnet und interpretiert.⁶

Um derartige Ausblendungsmechanismen des Anteils von Frauen in den Wissenschaften nicht als Einzelschicksale, sondern als Muster kenntlich zu machen, suchte Rossiter nach einem Namen in Anlehnung an den *Matthew effect*, den Robert K. Merton geprägt hatte. Dieser liest einen Satz des Matthäus-Evangeliums wörtlich und offenbart damit die mangelnde Fairness wissenschaftlicher Reputationsbildung: „Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.“⁷ Um das systematische Übergehen von Frauen zu benennen, entschied Rossiter sich schließlich für Matilda Joslyn Gage (1826–98). Die vierfache Mutter hatte sich in der Suffragetten-Bewegung engagiert, war Ko-Autorin einer Geschichte der Bewegung und der sogenannten *Woman's Bible*, hatte den Band *Woman as Inventor* herausgegeben und – ist heute selbst weitgehend vergessen, woran auch Rossiters Aufsatz wenig änderte. Neben den vielen Wissenschaftlerinnen, die schon zu Lebzeiten ihrer Verdienste beraubt wurden, führt Rossiter auch einen Fall von nachträglicher Aberkennung weiblicher Autorschaft an, die Trotula. Dabei handelt es sich um eine wirkmächtige gynäkologische Schriftensammlung von drei Autor*innen, eine davon war Trota, eine Medizinerin aus dem spätmittelalterlichen Salerno. Mit Etablierung der Medizingeschichte wurde nicht nur ihre Autorschaft, sondern ihre eigentliche Existenz infrage gestellt. Der angesehene deutsche Medizinhistoriker Karl Sudhoff postulierte, dass die chirurgischen Eingriffe, die in den Texten beschrieben werden, die Kenntnisse der Hebamme Trot(ul)a überstiegen.⁸ Hier lässt sich die Schlitterlogik, die in diesen wissenschaftlichen Enteignungsschlüssen zur Anwendung kommt, gut darlegen: Es gibt keine Hinweise darauf, dass Trota nur Hebamme gewesen wäre. In die patriarchalen Verteilungskämpfe des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, als Frauen an die medizinischen Fakultäten drängten, ist es aber opportun, eine gleichsam providentielle metahistorische Berufsordnung zu postulieren, in der für Frauen lediglich nachgeordnete Dienste einer Geburtshelferin oder Krankenschwester vorgesehen sind. Die historische Evidenz will es allerdings, dass Trota tatsächlich auch als Medizinerin praktiziert und

chemikerin Rosalind Franklin, deren Entdeckung der DNA von James Watson und Francis Crick usurpiert wurden, vgl. <https://taz.de/DNA-Entdeckung-beruht-auf-Ideendiebstahl/15927364/> (1.4.2023).

6 Ruth Lewin Sime, *Lise Meitner: A Life in Physics*, Berkeley 1996 (California Studies in the History of Science 13), S. 231 ff.

7 *Die Bibel*, Einheitsübersetzung, Matthäus 13:12.

8 Monica Helen Green, „The development of the ‚Trotula‘“, in: *Revue d'histoire des textes* 25 (1996), S. 119–203.

gelehrt hat.⁹ Mit der Unhaltbarkeit der impliziten These, die Frauen auf eine Hilfsfunktion reduziert, wird dann gleich die Person Trota aus der kollektiven Erinnerung getilgt. Ganz ähnliche Argumentationsstrukturen finden sich in der folgenden ‚Kasuistik‘ entzogener weiblicher Autorschaft.

Der Fall Sabuco oder der Oliva-Effekt

Oliva Sabuco de Nantes y Barrera publizierte 1587 ein beachtliches Werk: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* ist ein fast 400 Folio umfassender Text, der aus sieben Kolloquien in humanistischer Tradition sowie einer lateinischen Zusammenfassung der Paradigmen der vorangegangenen spanischen Dialoge besteht. Wie ich andernorts dargelegt habe, beeindruckt der komplexe Text durch ein philogynes Körpermodell, physiologische Innovationen sowie eine elegante und lebendige Prosa.¹⁰ Offenbar befanden das auch schon die Zeitgenoss*innen der 25-jährigen Apothekerstochter aus Alcáraz, einem damals strategisch bedeutsamen Ort an der Grenze zwischen Kastilien und Andalusien. Denn das Werk wurde bereits ein Jahr nach der *Editio princeps* wie schon diese vom renommierten Madrider Verleger Pedro Madrigal neu aufgelegt. Zu Lebzeiten der Autorin erschien es ein weiteres Mal und in den folgenden Jahrhunderten bis zu Beginn des 20. noch sechs- oder sogar siebenmal.¹¹ Daneben gibt es intertextuelle Verweise in zeitlicher Nähe zu Oliva Sabuco, etwa von Lope de Vega, Miguel de Cervantes und Francisco López de Úbeda.¹² Und in ihrem Heimatort hielt sich eine populäre Rezeptionsspur: der Aphorismus „lista como Oliva“, schlau wie Oliva.

9 Zur Rekonstruktion der presumptiv drei Autor*innen des Korpus sowie Informationen zu Trota siehe Monica H. Green, „Reconstructing the Oeuvre of Trota of Salerno,” in: Danielle Jacquart u. Agostino Paravicini Bagliani (Hgg.), *La Scuola medica Salernitana: Gli autori e i testi*, Florenz 2007. Bezüglich der Evidenz, dass Trota auch gelehrt hat, siehe den Fund einer katalanischen Übersetzung ihres *De curis mulierum* mit entsprechenden Hinweisen in Montserrat Cabré i Pairet, «Trota, Tròtula i Tròtula: Autoria i autoritat femenina en la medicina medieval en català», in: Lola Badia et al. (Hgg.), *Els Manuscrits, el saber i les lletres a la Corona d'Aragó, 1250-1500*, Montserrat 2016, S. 77-102.

10 Siehe dazu Marlen Bidwell-Steiner, *Große Welt – kleine Welt – Verkehrte Welt: Die philogyne Naturphilosophie der Renaissance-Denkerin Oliva Sabuco de Nantes y Barrera*, Innsbruck/Wien/Bozen 2009; dies., *Das Grenzwesen Mensch. Vormoderne Naturphilosophie und Literatur im Dialog mit postmoderner Gender Theorie*, Berlin/Boston 2017.

11 Eine angebliche Ausgabe von 1734 aus Braga, Portugal ist nicht mehr auffindbar, vgl. Bidwell-Steiner (wie Anm. 10), S. 61 f.

12 Miguel de Cervantes lobt sie in seinem erst im 19. Jahrhundert aufgefundenen Werk *El Buscapie*, dessen Authentizität allerdings nicht ganz unumstritten ist. Lope de Vega bezeichnet sie als zehnte Muse in *Peregrino en su tierra* (1604), in Francisco López de Úbedas *Pícara Justina* (1605) finden sich zwei intertextuelle Verweise.

Miguel in the Box...

Doch im Jahr 1903 förderte José Marco è Hidalgo, ein Beamter im Heimatort der Autorin, ein Testament des Vaters zutage. In dem mit 1588 datierten Schriftstück beansprucht Miguel Sabuco die Autorschaft der *Nueva filosofía* für sich und droht, bei Zuwiderhandlung die Tochter zu enterben und zu verfluchen.¹³ Für Marco è Hidalgo ist damit die Urheberschaft des Vaters bewiesen, denn ein Testament im katholischen Spanien sei ein wahrheitsverpflichtender Bund mit Gott, untermauert durch die Unterschrift zweier geistlicher Zeugen. Wie bereits angeklungen, änderte die väterliche Intervention nichts an Olivas schriftstellerischem Ruhm. Dies ist umso bemerkenswerter, als nicht nur zeitgenössische Autoren wie Lope, sondern auch ein angesehener Nachbar der Autorin, Juan de Sotomayor, ihr Loblied singen: Die zweite Ausgabe aus eben jenem Jahr, in dem das Testament scheinbar verfügt wurde, enthält unverändert Sotomayors bereits in der *Princeps* erschienenen Elogen, die explizit auf Olivas Jugend und Weiblichkeit referieren. Marco è Hidalgo führt für seinen Antrag auf Änderung der Autorschaft an die *Biblioteca nacional* weiter eine Vollmacht von Miguel Sabuco an, mit dem dieser den Sohn nach Portugal geschickt habe, um dort einen Druck in seinem Namen zu erwirken. Die Vollmacht ist inzwischen ebenso unauffindbar wie ein Schuldschein, der in der gleichen Sache den Akten beigelegt gewesen sein sollte. Als weiteres Indiz verweisen die Verfechter*innen einer Autorschaft Miguels auf die als Holzschnitt am Ende des Werkes abgedruckte Paraphe. Eine derartige ‚handschriftliche‘ Signatur am Ende eines Druckwerks sei extrem selten, diese der Unterschrift am Testament eklatant ähnlich und beide vom Schriftbild her eindeutig männlich.

Anlässlich des 400. Jubiläums der *Nueva filosofía* erschien in Sabucos Heimatprovinz ein Band mit einem Artikel, der die beiden Unterschriften reproduziert¹⁴, die angebliche forensische Evidenz bleibt angesichts zweier sehr unterschiedlicher Schriftzüge ebenso rätselhaft wie der Rückschluss auf das Geschlecht der federführenden Hand. Zur weiteren Untermauerung der väterlichen Autorschaft werden die üblichen patriarchalen Argumente aufgeföhren: Oliva sei zum Zeitpunkt der Drucklegung viel zu jung gewesen, um derartig komplexe Theoreme zu denken, geschweige denn niederzuschreiben. Dies werde durch die Tatsache untermauert, dass sie keine höhere Schulbildung erfahren habe. Auffallend ist,

13 Der Wortlaut des Testaments ist abgedruckt in *AL-BASIT. Revista de Estudios Albacetenses* 22 (1987), S. 191–213, hier: S. 203. Das Testament befindet sich im Archivo Histórico de Albacete (AHPA), Sección de Protocolos, Alcaraz, Oegajo 140, expediente 1; eine weitere Wiedergabe findet sich in Bidwell-Steiner, *Große Welt*, S. 66.

14 Fernando Rodríguez de la Torre, „El autor y la autoría en la Obra de Sabuco“, in: *AL-BASIT. Revista de Estudios Albacetenses* 22 (1987), S. 191–213, hier: S. 197.

dass der Inhalt des Werkes selber nicht zur Beweisführung herangezogen wird. Das war aber auch nicht nötig, da die Änderung der Autorschaft von der spanischen Nationalbibliothek sofort vorgenommen wurde, inzwischen wird Miguel Sabuco [antes (vorher): Oliva] als Autor angeführt. Allerdings gibt es auch einige andere Wissenschaftler*innen, die gegen die Neuattribution schreiben.¹⁵ Ein amerikanisches Team um die Philosophiehistorikerin Mary Ellen Waithe sichtet die Dokumente vor Ort und stellte neben dem Fehlen der väterlichen Vollmacht fest, dass die inkriminierende Seite in einer anderen Schrift als die anderen fünf Seiten des Testaments verfasst und daher wahrscheinlich erst nachträglich eingefügt worden sei. Waithe und Vintro fügen hinzu, dass geistliche Zeugen sich einer testamentarischen Verfluchung sicherlich widersetzt hätten.¹⁶ Mir scheinen allerdings die administrativen Hürden einer Drucklegung ausschlaggebend für die Verteidigung von Olivas Autorschaft, da der Publikationsprozess im frühneuzeitlichen Spanien hochformalisiert war: Autor*innen mussten, um das königliche Privileg zu erhalten, einer Befragung von Inquisitoren in San Lorenzo standhalten. Würde jemand seine Tochter wegen eines angeblichen Streichs diesem Risiko aussetzen? Dieses ist umso größer, als die Autorin in der Widmung an den König ostentativ ihre Weiblichkeit ausspielt¹⁷, um in Folge zeitgenössische Gelehrte zum Wettstreit aufzufordern.

Ohne hier alle Argumente anführen zu können, die gegen die Attribution an den Vater sprechen, soll doch noch auf die mangelnde Plausibilität der Beweisführung hingewiesen werden: Warum sollte der Vater seine Urhebererschaft mit einem Mittel einfordern, das erst nach seinem Tode rechtsgültig wird? Ich halte es für viel überzeugender, dass der Vater mit dem Testament die Tochter

15 Siehe z.B. María Milagros Rivera Garretas, “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400–1550)”, in: Iris Zavala (Hg.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)* 4, Barcelona 1993, S. 83–131; Mary Ellen Waithe u. Maria Elena Vintro, “Posthumously Plagiarizing Oliva Sabuco: An Appeal to Cataloging Librarians”, in: *Cataloging & Classification Quarterly* 35, 3–4 (2003), S. 525–540; Damaris M. Otero-Torres, “Una humilde sierva osa hablar’ o la ley del Padre: dislocaciones entre texto femenino y autoría masculina en ‘La Carta Introductoria al Rey Nuestro Señor’ de Oliva Sabuco de Nantes”, in: *Taller de Letras* 26 (1998), S. 9–27; dies., “Oliva Sabuco de Nantes y la construcción del estado: nuevas topografías sociales e institucionales, feminismos, cuerpos escrituras”, in: Iris Zavala (Hg.), *La Página*, Tenerife 2000, S. 67–85.

16 Mary Ellen Waithe u. Maria Elena Vintro, (wie Anm. 14), S. 535.

17 „Vna hvmilde sierua y vassalla, hincadas las rodillas en ausencia, pues no puede en presencia, osa hablar Y reciba V.M. este seruicio de una muger, que pienso es mayor en calidad que quantos han hecho los hombres, vassallos, o señores ...“ („Eine bescheidene Dienerin und Vasallin, die in Abwesenheit die Knie beugt, da es ihr in Anwesenheit nicht möglich ist, wagt zu sprechen Und möge Eure Majestät diesen Dienst einer Frau annehmen, von dem ich denke, dass er in Qualität jene überflügelt, wie sie von Männern – Vasallen oder Herren – gemacht wurden.“ – Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre*, Madrid 1588, fol. 2.

vielmehr schützen wollte, denn einige Textstellen der *Nueva filosofía* sind provozierend und hätten den Vorwurf der Häresie nach sich ziehen können. Und dass die inhaltliche Akzentuierung der weiblichen Erfahrungswelt sowie der werkstrukturierenden weiblichen Metaphernkette „luna madre-pía madre-natura madre“ [Mutter Mond-Pia Mater bzw. fromme Mutter¹⁸-Mutter Natur] ein alter Mann gewählt hätte, ist zwar nicht auszuschließen, aber doch wenig glaubwürdig.

Festzuhalten ist, dass trotz des fragwürdigen Beweis-Status eines Testaments, das weder zu Lebzeiten noch nach dem Ableben des Vaters an der Autorschaft Olivas etwas änderte, die Mehrheit der Forscher*innen das Werk Miguel zuschreibt. Eine aus meiner Sicht ebenfalls problematische Lösung schlägt Gianna Pomata vor: Sie hält den Text für einen Versuch des Vaters, sich in die *Querelle des Femmes* als Fürsprecher der Frauen einzubringen.¹⁹ Dafür fehlt aber eine glaubwürdige Motivation vonseiten des bei der Drucklegung alten Mannes. Und dass ein naturphilosophisches Werk von diesem Umfang ein zu riskantes und daher ungeeignetes Genre für einen inszenierten Geschlechterstreit darstellt, widerspricht der These ebenso wie die Sinnhaftigkeit der Maskerade, da ein Mann mit wesentlich mehr Autorität den Wert des weiblichen Geschlechts zu verteidigen vermag.

Mit der Umschreibung der Signatur geht jedenfalls auch eine Aufwertung des Textes einher. Die Innovationen werden im 20. Jahrhundert wesentlich stärker gewürdigt als in den mehr als dreihundert Jahren davor, in denen der Beifall für die Ausnahmerscheinung einer philosophierenden Frau seine wissenschaftshistorische Einordnung überlagerte.

Der Fall de Zayas oder der María-Effekt

Völlig anders liegt mein zweiter Fall: Es gibt wohl kaum eine Barockautorin, der mehr Aufmerksamkeit zuteilwurde, als María de Zayas. Sie reüssierte in allen drei Großgattungen, von Poesie über Theater bis zur Epik. Während ihre Zeitgenoss*innen vor allem ihre Verse und *comedias* lobten, ging sie aufgrund zweier Novellensammlungen in den spanischen Literaturkanon ein: *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) und *Desengaños amorosos* (1647). Dabei handelt es sich um ein in der Frühen Neuzeit besonders beliebtes Genre, das Liebeshändel der zeitgenössischen höfischen Gesellschaft in der seit Boccaccio etablierten Kurzform der Novelle situiert. Wie Alicia Yllera betont, vermied die Autorin

18 Pia Mater ist eine der drei Hirnmembranen, im Text wird der Begriff aber auch metaphorisch gebraucht.

19 Gianna Pomata, “Editor’s Introduction”, in: Oliva Sabuco de Nantes Barrera, *The True Medicine*, hg. und übers. von Gianna Pomata, Toronto 2010, S. 53 ff.

selbst den dafür gängigen Begriff der *Novela amorosa* und entschied sich für *maravilla* bzw. *desengaño*.²⁰ Die Texte waren veritable Bestseller, wurden doch beide Sammlungen sowohl einzeln, als auch im Verbund unmittelbar, aber auch über die folgenden Jahrhunderte hindurch, mehrfach wieder aufgelegt. Die beiden von der Autorin gewählten Genrebezeichnungen helfen die Beliebtheit der Texte zu erklären: *Maravilla* steht für das Wundersame, Bemerkenswerte, also den Unterhaltungswert der Plots, während *desengaño* die desillusionierende Intention der Texte markiert. Im Unterschied zu einigen anderen Novellensammlungen bleibt der didaktische Anspruch nicht bloß eine moralistische Schutzbehauptung, sondern wird an eine profeministische Agenda geknüpft: Die Geschichten sollen die Leserinnen über die Täuschungen der Männer aufklären. Im Vorwort der ersten Sammlung geht Zayas aber noch weiter: Selbstbewusst untermauert sie ihre Leistung, als Frau ein Buch nicht nur geschrieben, sondern auch publiziert zu haben. Die ostentative Behauptung der eigenen Ausnahmeezzellenz zielt aber lediglich auf die Dekonstruktion des Vorurteils, dass Frausein „lo mismo que una cosa incapaz“ (so viel wie eine unfähige Sache) bedeute.²¹ Mit der pointierten Formel „las almas ni son hombres ni mujeres“ (die Seelen sind weder Männer noch Frauen) verknüpft sie die vehemente Forderung nach geschlechteregalitärer Bildung und Erziehung, denn dann „fuéramos tan aptas para los puestos y para las cátedras como los hombres, y quizá más agudas, por ser de natural más frio ...“ (wären wir ebenso geeignet für die Ämter und die Lehrstühle wie die Männer, ja vielleicht sogar scharfsinniger, da wir von Natur aus kälter sind).²² Der *Pluralis auctoris* adressiert hier geschickt ein weibliches Kollektiv, der Rückgriff auf die Humoralpathologie belegt ebenso wie Verweise auf Aristoteles und Thomas von Aquin die Gültigkeit der postulierten Forderung. In rhetorischer Meisterschaft knüpft Zayas so eine überzeugende Argumentationskette für die Egalität der Frauen.²³ Die Protagonistinnen der Novellen sind freilich nicht so souverän und müssen ihre Lektion vielfach aus Gewalterfahrungen lernen. Häufig trifft es ausgerechnet die tugendhaften naiven Schönen besonders arg, während weibliche Transgressionen oft überraschend ‚milde‘ poetische Sanktionen erfahren, wie etwa die Rache der Aminta in der zweiten Novelle, die den Mann, der sie mit einem Eheversprechen verführte, sowie dessen langjährige Geliebte kaltblütig ermordet.

20 Alicia Yllera, „Introducción“, in: María de Zayas, *Desengaños amorosos*, Madrid 2021, S. 9–80, hier: 50.

21 María de Zayas, *Novelas amorosas y ejemplares*, Madrid 2000, S. 159.

22 Ebd., S. 160.

23 Eine eingehende Analyse dieses Vorworts findet sich in Friederike Hassauer, „Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. Stationen der *Querelles des Femmes* in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert“, in: Gisela Bock, Margarethe Zimmermann u. Monika Kopyczinski (Hgg.), *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, Bd. 2, Stuttgart 1997, S. 203–238.

Derartige Brüche mit der Gattungskonvention sowie mitunter drastische Darstellungen von Erotik und (sexueller) Gewalt haben der Autorin schon früh internationale Bekanntheit, im 19. und frühen 20. Jahrhundert allerdings auch den Vorwurf vulgärer, schmutziger und schamloser Texte eingebracht.²⁴ Ein misogynyner Vorwurf, denn er zielte explizit auf das Geschlecht der Schreibenden. Ab den 1970er Jahren wurde die Autorin von feministischen Literaturwissenschaftler*innen wiederentdeckt²⁵, wobei jene Textstellen, die zuvor dem Verdikt der Unmoral anheimfallen, nun für Diskussionen über die Ernsthaftigkeit von Zayas' Eintreten für Frauen sorgen. Als durchgängige Rezeptionsspur lässt sich somit die Engführung der weiblichen Autorschaft mit dem Inhalt der Texte konstatieren.

Chercher l'homme I

Umso erstaunlicher ist es, dass María de Zayas diese im neuen Jahrtausend streitig gemacht wird: Rosa Navarro Durán schlägt die Texte kurzerhand dem Novellenautor und Freund der Autorin, Alonso de Castillo Solórzano, zu.²⁶ Sie begründet dies zunächst mit Ähnlichkeiten in der Plotgestaltung sowie mythologischen, lexikalischen und rhetorischen Affinitäten zu bekannten Texten Castillo Solórzanos. Derartige Indizien ließen sich allerdings für viele weitere Novellenschreiber*innen des spanischen Barocks anführen, handelt es sich doch um eine populäre Gattung, die ähnlich heutiger Fernsehserien gerade durch das Abrufen immergleicher Topoi und formelhafter Darstellungen funktioniert. Ein weiteres Argument für die Umschreibung der Signatur bezieht sich auf angebliche Textsignale: Castillo Solórzano habe subtile Hinweise auf die wahre Autorschaft in den Geschichten versteckt, etwa folgende Formulierung am Ende der zweiten Sammlung:

24 Siehe George Ticknor, *History of Spanish Literature*, Bd. 3, Boston 1863, S. 166; Ludwig Pfandl, *Geschichte der spanischen Literatur in ihrer Blütezeit*, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausg. Freiburg 1929), S. 334.

25 Beispiele ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Amy Williamsen u. Judith Whitenack (Hg.), *María de Zayas. The Dynamics of Discourse*, London 1995; Sandra M. Foa, *Feminismo y forma narrativa: estudio del tema y las técnicas de María de Zayas y Sotomayor*, Buenos Aires 1979; Margaret Greer, *María de Zayas Tells Baroque Tales of Love and the Cruelty of Men*, Pennsylvania 2000; Marina Brownlee, *María de Zayas and Her Tales of Desire, Death and Disillusion*, Woodbridge 2000; Lisa Vollendorf, *Reclaiming the Body: María de Zayas's Early Modern Feminism*, Chapel Hill 2001.

26 Rosa Navarro Durán, *María de Zayas y otros heterónimos de Castillo Solórzano*, Barcelona 2019.

„Y en forma de desafío, digo que el que dijere mal de ellas no cumple con su obligación. Y como he tomado la pluma, en su defensa, tomaré la espada para lo mismo; no por mí, que no me toca, pues me conocéis por lo escrito, mas no por la vista;“ (Und als Herausforderung sage ich, dass derjenige der schlecht über [die Frauen] spricht, nicht seiner Pflicht nachkommt. Und wie ich die Feder genommen habe zu ihrer Verteidigung, so werde ich das Schwert für das Gleiche nehmen; nicht meinetwegen, die es nicht trifft, denn ihr kennt mich nur über das Geschriebene, nicht aber vom Sehen).²⁷

Navarro Durán liest diese Kampfansage als einen Sprechakt, der Männern vorbehalten sei. Außerdem konstatiert sie, dass die Sprecherin sich von der verhandelten Gruppe der Frauen ausnimmt und der Verweis auf die Schriftform bei mangelnder Sichtbarkeit eine kunstvolle Selbstanzeige der Maske des Autors Castillo Solórzano sei. Wie Mónica Acebedo Cuéllar richtig vermerkt, sind derartige enigmatische Versteckspiele im Barock besonders beliebt, können aber unterschiedliche Motivationen verfolgen.²⁸ Im Rekurs auf die mangelnde Sichtbarkeit der Sprecherin hat Navarro Durán offenbar auch übersehen, dass eine Figur spricht, die naturgemäß nicht sichtbar werden kann. Tatsächlich ist die Nutzung von Pseudonymen eine bekannte Strategie, die allerdings im vorliegenden Fall keinen Sinn macht. Denn Castillo Solórzano war dafür bekannt, durch die Teilnahme an zahlreichen Wettbewerben seinen Platz am literarischen Markt absichern zu wollen. Sollte es ihm als Autor eines Werks, das zu einem der meistrezipierten des *Siglo de Oro* zählt, daher nicht ein Anliegen sein, seine Identität preiszugeben? Ich schließe mich der ironischen Einschätzung von Fernando Rodríguez Mansilla an, der meint,

„Que Castillo Solórzano haya urdido una sofisticada trama de guiños para que tenga que surgir un especialista que una las líneas punteadas siglos después resulta, definitivamente, más subyugante como materia de ficción entretenida que como investigación, ...“ (Dass Castillo Solórzano eine ausgefeilte Intrige von Augenzwinkern gewoben hätte, damit ein Spezialist auftauchen müsse, der die gepunkteten Linien Jahrhunderte später verbinde, erscheint als Stoff unterhaltsamer Fiktion definitiv betörender denn als Forschung).²⁹

Auffällig ist, dass dieser Spezialist, der die weibliche Autorschaft tilgen will, eine Frau ist. Das ist nur eine der Parallelen mit meinem nächsten Beispiel. Doch zuvor soll noch auf eine signifikante Coda zu *Zayas'* Autorschaft verwiesen werden: Einige der Novellen des ersten Bandes wurden ins Deutsche übertra-

²⁷ *Zayas* (wie Anm. 20), S. 683.

²⁸ Mónica Acebedo Cuéllar, Rezension in: *Perifrasis* 11, 21 (2020), S. 150–152.

²⁹ Fernando Rodríguez Mansilla, Rezension in: *RILCE* 37,1 (2021), S. 413–419, hier: S. 414.

gen. Als Urheber der Übertragungen oder besser: Nachdichtungen, die zuletzt als „ Erotische Novellen der María de Zayas“ bei Reclam und Insel erschienen, wird Clemens Brentano genannt. Wie ich im Rahmen meiner Diplomarbeit aufgrund linguistischer und stilistischer Merkmale zeigen konnte, handelt es sich aber vielmehr um ein Gemeinschaftswerk von Brentano und seiner Frau, der zu Lebzeiten anerkannten Autorin Sophie Mereau, die somit auch dem Matilda/Zayas-Effekt anheimfällt.

Der Fall Labé oder der Louise-Effekt³⁰

Was María de Zayas im Spanien des 17. Jahrhunderts, verkörpert Louise Labé im Frankreich des 16. Jahrhunderts: Sie gilt als eine der berühmtesten Autorinnen, ist umstritten wegen ihrer expliziten erotischen Sonette und bezieht in dem Vorwort zu ihrem *Euures de Louïze Labé, Lionnoize* (1555) ebenfalls eine profemministische Position, mit der sie Frauen zum Schreiben ermutigt. Die zitierte Werksammlung besteht aus dem erwähnten Paratext, sowie dem als *Querelle* im engeren Sinn konzipierten Prosatext *Débat de Folie et d'Amour*, weiters drei Elegien und 24 Sonetten. Neben diesen eigenen Texten enthält die Sammlung auch Elogien auf die Autorin von der Hand berühmter Dichterkollegen, die *Escriz de divers Poëtes, à la louenge de Louïze Labé Lionnoize*. Der Annex der urbanen Herkunft im Werktitel darf als Qualitätsausweis verstanden werden, denn Lyon galt zur Zeit der Spätrenaissance als kulturelles Zentrum und die Lyoneser Dichterschule als Hochburg neuplatonischer Liebeslyrik. Neben Labé werden ihr etwa Maurice Scève und Pontus de Tyard zugerechnet. Anders als bei Zayas gibt es auch einige Daten zur weiteren Biographie wie eine Konvenienzehe mit einem Zunftkollegen ihres Vaters, der mit einer Seilerei zu Wohlstand gekommen war, den Erwerb eines Landguts in der Nähe Lyons sowie ein Testament. Daneben ranken einige mehr oder weniger schmeichelhafte Legenden um die „belle cordière“ (schöne Seilerin): von *Crossdressing* und Turnierteilnahmen ist ebenso die Rede wie von der allzu weltlichen Ausrichtung ihres Salons. Der notorische Frauenverächter und Religionsfanatiker Jean Calvin bezeichnete sie gar als *plebeia meretrix*, als gemeine Hure. Erneut sei festgehalten, dass *Gender* geradezu schicksalhaft an den Texten klebt. Der Rekurs auf das Geschlecht der Schreibenden ist auch bei positiver Wertung gegeben, wenn ihre Lyrik als ebenso kunstvolle wie lebendige Verdichtung weiblichen Begehrens in Nachfolge der griechischen Dichterin Sappho gerühmt wird. Tatsächlich bleibt diese Wertschätzung Labés auch in der Moderne aufrecht, einige ihrer Verse wurden etwa von Rainer Maria Rilke ins Deutsche übertragen.

30 Ich bedanke mich bei Birgit Wagner für den Hinweis auf diesen Fall.

Chercher l'homme II

Bis ihr eine Frau des 21. Jahrhunderts die Autorschaft abspricht: Die renommierte Professorin der Pariser Sorbonne, Mireille Huchon, veröffentlicht im Jahr 2006 eine Monographie, die eine veritable *Querelle* über die Autorschaft nach sich zieht: *Louise Labé, une créature de papier*, erschienen bei Droz in Genf.³¹ Die darin angebotene Argumentation für die Neuattribution ähnelt der ihrer spanischen Kollegin. Huchon beschreibt zunächst eingehend den Intellektuellenzirkel Lyons rund um den umtriebigen Verleger Jean de Tournes, der auch Labés Band herausgab. Nach dieser durchaus interessanten Rekonstruktion der urbanen Kultur nähert sie sich der vermeintlich realen Figur der Labé, indem sie Zeitgenossen zu Wort kommen lässt. Dabei überwiegen die negativen Stimmen, die ganz offensichtlich das implizite Argument stützen sollen, eine einfache Kurtisane könne nicht eine derart ausgefeilte Poesie verfassen. Wie viele der Rezensent*innen bemerken, sind die Auslassungen in Huchons Quellensichtungen aber mindestens ebenso vielsagend. Insgesamt entsteht wiederum der Eindruck tendenziöser Zirkelschlüsse, wenn Huchon etwa die Einordnungen Labés über die Jahrhunderte resümiert und damit wohl unfreiwillig auch ihr eigenes Vorgehen offenlegt: „Elle apparaît comme une sorte de poupée de cire modelée par les fantasmes de chaque époque, opérations facilitées par les incertitudes de sa biographie.“³²

In der abschließenden literaturwissenschaftlichen Analyse zäumt Huchon gleichsam das Pferd von hinten auf, indem sie von den 24 Huldigungen der Freunde auf die Lyrik Labés rückschließt und frappante Ähnlichkeiten findet. Sie dekonstruiert die Sammlung als ein literarisches Spiel eines Männerzirkels rund um die ‚Sonnenfigur‘ Maurice Scève, der Labé als „sujet de gaye fantaisie“ nutze.³³ Als Indiz dafür wertet sie Clément Marots früheres Sonett „Laissez moi là: et louez moi Loyze“, das sie als Paronomasie im Stile von Petrarca's Rime V („Lau-re-ta – lau-dare et re-verire“) wertet.³⁴ Wie Elisabeth Schulze-Witzenrath überzeugend darlegt, kann die in der Renaissance beliebte rhetorische Figur aber ebenso „der Ursprung für das spätere Unternehmen [...] statt der üblichen vereinzelten Widmungsgedichte einen ganzen Strauß von *Escriz à la louange*

31 Beiträge zu dieser Auseinandersetzung sind nachzulesen unter <http://siefar.org/louise-labe/> [1.4.2023].

32 Mireille Huchon, *Louise Labé, une créature de papier*, Genf 2006, S. 70. Eine hervorragende psychoanalytische Analyse von Huchons Re/De/Konstruktion und der mangelnden Distanz zum eigenen Handeln bietet Nancy Frelick, „Gender, Transference, and the Reception of Early Modern Women: The Case of Louise Labé“, in: *L'Esprit Créateur* 60,1 (2020), S. 9–22.

33 Huchon (wie Anm. 32), S. 227 f.

34 Huchon (wie Anm. 32), S. 175 ff.

de Louise Labé beizugeben, und das natürlich auch dann, wenn eine reale – und dichtende – Louise der Anlass hierzu war³⁵. Die weiteren poetologischen Beweisführungen Huchons sind großteils ebenso konstruiert und halten einer historischen linguistischen Analyse nicht stand, können hier aber nicht detailliert ausgeführt werden. Wiederum sei auf die wohlinformierte Kritik Schulze-Witzenraths verwiesen.

Das Que(e)rlesen einer Wiederholungstäterin

Wie schon bei Zayas bleibt letztlich ungeklärt, warum mit dem Wortspiel der Paronomasie eine weibliche Maske für den berühmten Maurice Scève geschaffen werden musste. Dem Vorwurf der mangelnden Motivation begegnet Huchon nun in einer weiteren Monographie: *Le Labérynthe*.³⁶ Im Wesentlichen handelt es sich um eine Fortsetzung des vorangegangenen Werkes, denn anders als der Titel vermuten lässt, zielt der Text wiederum auf die Infragestellung von Labés Autorschaft. Ausgangspunkt bilden einmal mehr die *Escriz*, diesmal für intertextuelle Analysen zum sonstigen Werk der Lyoneser Dichter. Dabei bietet Huchon nun zwei Hypothesen für die ‚gaye fantaisie‘ an, eine marktorientierte und eine psychologische. Eine zentrale Rolle spielt wiederum Jean de Tournes, der sich als Drucker von der weiblichen Maske einen kommerziellen Erfolg versprochen hätte. Dieser Unternehmung schien nach Huchon die Ausrichtung des Lyoner Netzwerks entgegenzukommen: Sie zeichnet einen homoerotischen Männerbund, der – überspitzt formuliert – den ‚Papiertiger‘ Frau für männlichen Ventriloquismus und somit letztlich für die erotische Anrufung des ‚Minotaurus‘ Scève nutzt. Wie Gabriella Scarlatta einmahnt, verblüffen an der Beweisführung Huchons wiederum vor allem die Leerstellen.³⁷ Denn abgesehen davon, dass sie sich hauptsächlich auf ihr vorangegangenes Buch stütze und Gegenstimmen dazu ausblende, fehle für eine derart kühne These eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Theoriepotential von Gender und Queer Studies. Bemerkenswert ist das vor allem deshalb, weil sie im ersten Buch die feministische Vereinnahmung Labés ironisiert, nun aber gewissermaßen einen Tigersprung in die rezente feministische Literaturwissenschaft macht und ein Netzwerk genderfluidier Dichter postuliert, die im Text auch als (die besseren?) Feministen bezeichnet werden. Stellenweise wirkt es so, als würde sie am literarischen Spiel partizipieren wollen, da sie für

35 Elisabeth Schulze-Witzenrath, Rezension in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 124,3 (2008), S. 571–576, hier: S. 574.

36 Mireille Huchon, *Le Labérynthe*, Genf 2020.

37 Gabriella Scarlatta, Rezension in: *Renaissance Quarterly* LXXV, 4 (2022), S. 1431 f.

die historische Rekonstruktion Louise Labés oft recht launig-ironische Formulierungen findet, die im Kontext von Forschung allerdings pejorativ wirken.

Der Fall Cortese oder der Isabella-Effekt

Der letzte Fall führt uns nach Italien und in eine neue Textsorte: *Secreti della Signora Isabella Cortese* (1561) ist einer der kommerziell erfolgreichsten Texte der sogenannten Secreta-Literatur, im 16. und 17. Jahrhundert wurde er insgesamt 15-mal neuaufgelegt. Dabei handelt es sich um eine populäre Gattung, die medizinische, pharmazeutische, diätetische Rezepte anbietet und sich zwischen Naturphilosophie und Alchemie, zwischen Alltagswissen und okkultem Wissen situiert. Aus heutiger Sicht gründet die Beliebtheit dieser Rezeptsammlungen auf ihrem Erfolgsversprechen von *body enhancement*, weshalb William Eamon sie treffend als „How to“-Bücher definiert. Der Archetyp der Gattung ist das *Secretum secretorum*, das Aristoteles zugeschrieben wurde. Wie Eamon zeigt, geht die frühneuzeitliche Neuerfindung der Secreta-Literatur mit einem geänderten Programm einher: Während der Pseudo-Aristoteles Geheimwissen für Eingeweihte bewahrte, zielten die neuen „profesori de’ segreti“ auf *self-fashioning*, Empirie und Aktualisierung. In diesem Sinne wurde die Preisgabe angeblich neuer Rezepte gewissermaßen im Modus des Entwicklungsromans als Ergebnis von Forschungsreisen inszeniert. Als bekannteste Vertreter der Textsorte gelten der ursprünglich aus Viterbo stammende „polígrafo“ Girolamo Ruscelli, der geschäftstüchtige Mediziner Leonardo Fioravanti und der sich als Universalgelehrter stilisierende Giovanni Battista della Porta.

Isabella Cortese organisiert ihren Text sehr klar in vier thematisch gegliederte Bücher mit einem vorangestellten Inhaltsverzeichnis: Das erste Buch widmet sich medizinisch-pharmazeutischen Rezepten, die hauptsächlich äußerlich anzuwenden sind; das zweite enthält alchemistisch-chemische Operationen. Die beiden folgenden Abschnitte wenden sich dezidiert an ein weibliches Publikum, was wohl dem Inhalt geschuldet ist: das dritte habe ich andernorts als „Haushaltsbuch“ bezeichnet³⁸, da es sich um Anleitungen zur Fleckenentfernung, Goldpolitur u.ä. handelt; das vierte und umfangreichste Buch schließlich versammelt 221 Kosmetikrezepte. Insgesamt sind die Anleitungen sehr anschaulich und detailliert geschrieben, vereinzelt werden sie durch Grafiken ergänzt.

Doch auch Cortese wird den gattungsimmanenten spielerischen Fiktionalisierungsstrategien gerecht: Die alchemistisch-chemischen Rezepturen des zweiten Abschnitts will die Erzählerin auf ihrer Tour durch Mittel- und Osteuropa auf abenteuerliche Weise in Olmütz erworben haben. Als *mise en abyme* des

38 Vgl. dazu Marlen Bidwell-Steiner (wie Anm. 10, *Das Grenzwesen Mensch*), S. 243–255.

Geheimwissens fungiert dabei ein Brief, den sie in ihrem Quartier von einem dort verstorbenen Wiener „prete Benedetto“ entgegengenommen haben will, der seinen befreundeten Kollegen Stanislaus in Krakau adressiert.³⁹ Das fiktionale Setting suggeriert, dass der Text im Text sämtliche alchemistische Operationen von der Kalzinierung über die Fusion bis zur Sublimation enthielt, da die nachfolgenden Rezepte, allem voran die Quintessenz, unvermittelt folgen. Dass der Verweis auf fremdes Wissen hier platziert wird, könnte damit zu tun haben, dass das alchemistische Material eventuell unangenehme Recherchen anderer nach sich ziehen könnte, die sich das für derartige alchemistische Prozeduren notwendigen Labor ansehen wollten. Gleichzeitig ist es aber auch eine gängige Rhetorik alchemistischer Texte, in okkultes Wissen von Erfahreneren eingeweiht worden zu sein, was die weibliche Transgression auch abmildert, denn in der Renaissance ist Alchemie eine Männerdomäne.

Das soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Frauen während des Mittelalters und in der Frühen Neuzeit gerade wegen der ihnen zugewiesenen Pflege- und Nahrungsagenden mit Heil- und Kräuterkunde, aber auch mit Giftmischerei assoziiert wurden. Auch in Corteses alchemistischen Ausführungen lässt sich eine weibliche Spur finden: Sie schließt ihr 2. Buch mit einem Rezept zu „oro portabile“, der u.a. mit dem Verfahren des „bagno maria“ gewonnen wird.⁴⁰ Wie Mariacarla Gadebusch Bondio ausführt, geht dieses *balneum mariae* auf die im ersten Jahrhundert in Alexandria lebende Alchemistin Maria die Jüdin zurück.⁴¹

Trotz seines offenkundigen Markterfolgs gibt es relativ wenige intertextuelle Bezugnahmen zum Werk und biographische Daten zur Autorin fehlen gänzlich. Dies gilt aber auch für andere *Secreta*-Autor*innen, was insofern wenig verwundert, als diese, wie Eamon meint, „on the fringes of academic culture“, d.h. häufig ohne formale (Aus)Bildung in prekärer Abgrenzung zur Scharlatanerie agierten.⁴² Ein Vierteljahrhundert nach der *Editio princeps* von Corteses ‚Geheimrezepten‘ wird daher ihre Urheberschaft erstmals in Zweifel gezogen: Tommaso Garzoni legt 1585 ein etwas ungeordnetes Inventar ‚aller‘ Berufe vor, die *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*. Darin prägt er auch die Bezeichnung „professore de’ secreti“ für die Schöpfer der neuartigen Texte, um aber in Folge die Identität einiger Autor*innen wegen des Fehlens sonstiger Texte oder Hintergrundinformationen anzuzweifeln, darunter Isabella Cortese. Garzoni bleibt

39 Isabella Cortese, *Secreti della Signora Isabella Cortese*, Venedig: Giovanni Bariletto 1561, S. 39. 40 Ebd., S. 63.

41 Mariacarla Gadebusch Bondio, „Fragmente einer weiblichen Wissenschaftsgeschichte: Isabella Cortese und ihre „Secreti“, ein Rezeptbuch des 16. Jahrhunderts“, in: Angelika Ebrecht u.a. (Hgg.), *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, Bd. 1: Gelehrsamkeit und kulturelle Emanzipation, Stuttgart 1996, S. 123–142, hier S. 123.

42 William Eamon, *The Professor of Secrets: Mystery, Medicine, and Alchemy in Renaissance Italy*, Washington DC 2010, S. 134.

allerdings recht vage und diskutiert die Urheberschaft nicht weiter. Außerdem sei angemerkt, dass der Text insgesamt höchst polemisch ist, was wohl Garzonis eigenen Karrierebestrebungen geschuldet ist.⁴³

Chercher l'homme III

Wiederum ist es der historiographische Sprung durch die Jahrhunderte, der aus mangelnden Daten eine große These konstruiert: In ihrem Werk *Femmes blondes selon les peintres de l'école de Venise* (1865) postulieren Armand Baschet und Félix Sébastien Veuillet, dass die *Secreta* der Cortese ebenso wie jene von Alessandro Piemontese und das 1559 erschienene *Della summa dei Secreti universali* von Timoteo Rossello allesamt Girolamo Ruscelli verfasst habe.⁴⁴ Die französische Sozial- und Kulturwissenschaftlerin Claire Lesage überprüft diese Behauptung durch eingehende textimmanente Untersuchungen. Sie kommt zum Schluss, dass die *Secreti* Rossellos und Corteses viele inhaltliche Übereinstimmungen aufweisen, von – für die Textsorte erwartbar! – fast identischen Rezepturen bis zur Editions-geschichte der Werke: Beide werden vom venezianischen Verleger Giovanni Bariletto publiziert und enthalten einen Widmungsbrief an den Erzdiakon von Ragusa. Außerdem wurden sie in einer späteren Ausgabe zusammengebunden.

Allerdings ist die Selbstinszenierung der beiden Autor*innen geradezu entgegengesetzt: Rossello gibt sich als Kompilator von Rezepten anderer zu erkennen, Cortese unterstreicht mehrfach die eigene Expertise. Lesage arbeitet ihrerseits auffallende orthographische, syntaktische und semantische Abweichungen zwischen den Texten heraus. Sie widmet sich auch der historischen Evidenz von Pseudonymen, deren Gendertransgression jeweils in die Gegenrichtung verlaufe: Frauen wählen die Maske männlicher Autorität. Massimo Rizzardini, der Cortese nicht nur die Urheberschaft, sondern auch ihre Existenz abspricht, hält dem ein Argument entgegen, das einige Plausibilität aufweist:

„Una vita vissuta probabilmente entro lo spazio letterario di un esperto poligrafo, sapiente nell'intuire la necessità e il rilievo commerciale di una pubblicazione divulgativa che si voleva destinata, in modo particolare, al pubblico femminile.“⁴⁵

43 Tommaso Garzoni, *Piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585), hg. von Paolo Cherchi, Turin 1996, S. 350 ff.

44 Armand Baschet/Félix Sébastien Veuillet de Conches: *Femmes blondes selon les peintres de l'école de Venise*. Paris 1865, S. 181–183.

45 Massimo Rizzardini, „Lo strano caso della Signora Isabella Cortese“, in: *Philosophia* II, 1 (2010), S. 45–84, hier: S. 81.

In Venedig, das für die Eleganz und Schönheit seiner Frauen ebenso berühmt war wie für die Kunst der Parfümeur*innen und Drogist*innen, wäre eine derartige Marketingstrategie tatsächlich eine mögliche Motivation. Allerdings zeigt sich hier erneut, was ich zuvor als Schlitterlogik bezeichnet habe. Denn die Argumentation baut auf der *Genderedness* der ‚gewählten‘ Autorschaft und den abschließenden Kosmetikrezepturen auf, was unhinterfragt die Lesart von Baschet und Veillet fortschreibt. Wie Gadebusch Bondio bemerkt, blendet diese die ersten beiden Bücher aus, welche wie erwähnt den (inzwischen) ‚männlichen‘ Domänen der Medizin und Alchemie gewidmet sind.⁴⁶ Dem muss hinzugefügt werden, dass für die effektvolle Adressierung von Frauen auch eine entsprechende Widmung an eine der berühmten weiblichen ‚role models‘ wie Isabella d’Este glaubwürdiger und sinnvoller gewesen wäre als an einen Kirchenmann in Ragusa, zumal auch im Text die Rede davon ist, dass jede ‚gran signora‘ ihren Nutzen daraus ziehen kann. Mehr Gewicht für eine Neuattribution des Werks kommt Rizzardinis rhetorischer Abschlussfrage zu: „In altri termini, è solo un caso che l’anagramma perfetto di *Cortese* sia *secreto*?“⁴⁷

Vielleicht handelt es sich aber um eine noch viel subtilere rhetorische Figur? Denn warum sollte ein Mann und nicht eine jener großen Damen hinter dem Geheimnis stehen? Dann würde das Adjektiv *cortese* die Unmöglichkeit einer höfischen ‚polígrafa‘ decken. Wenn wir das Textsignal des aufgefundenen Briefes aufnehmen, könnte sich etwa hinter dem Pseudonym Bona Sforza verbergen, die machtbeffissene Königin von Polen und berüchtigt als Giftmischerin, deren Mutter und deren Tochter Isabella hießen. Allerdings sterben Bona und ihre Tochter vor der Drucklegung (1557 bzw. 1559). Denkbar wäre eine Veröffentlichung von fremder Hand, es müsste also zwischen Autorschaft und Herausgeberschaft unterschieden werden.

Seitenwechsel...

Ich bringe diese Variante ins Spiel, da sie ebenso hochspekulativ ist wie alle hier vorgestellten Enteignungsversuche. Zu Recht werden Sie mir vorwerfen, dass mein Angebot einer Neuattribution mehr über mich als über den historischen Kontext der Drucklegung verrät. Tatsächlich birgt die These einer derartig illustren Signatur einen Reiz: Trifft sie auf ein geneigtes Fachpublikum, bedeutet sie einen Reputationsgewinn innerhalb der *scientific community*, oder anders formuliert, den Seitenwechsel von Matilda zu Matthew. Wie ich gezeigt habe, gelingt dieser aber vor allem, wenn auch für die Signatur die Seite der heterose-

⁴⁶ Gadebusch Bondio (wie Anm. 41), S. 132.

⁴⁷ Rizzardini (wie Anm. 45), S. 84.

xuellen Matrix gewechselt und ein Mann veranschlagt wird. Damit bekommt das Werk mehr Gewicht wie im Fall Sabuco; es lässt sich besser in ein größeres Corpus integrieren wie im Fall Zayas oder Cortese; oder die Forschung hat ihr ‚piece of conversation‘ und dessen Initiatorin dadurch ihre Öffentlichkeit, wie im Fall Labé.

Strukturell sind damit drei Ärgernisse verbunden: erstens der mangelnde Respekt vor historischen Autor*innen, die vielfach unter wesentlich schwierigeren Verhältnissen ihr Werk drucken lassen konnten. Denn einer Person geistiges Eigentum ohne handfeste Beweise abzusprechen, sollte gerade in unserer inzwischen so identitätsbewussten und der Redlichkeit verbundenen akademischen Kultur unmöglich sein. Zweitens erschwert es (feministisch orientierten) Frauen die Partizipation am Diskurs um inkriminierte Werke, da der Zugang zu diesen immer von der angezweifelten Autorschaft verstellt ist. Es muss daher zunächst viel argumentative Überzeugungsarbeit für die dem Text eingeschriebene Urheberin aufgebracht werden. Mitunter erweckt das den Eindruck, die ‚Verteidigerin‘ sei pedantisch, verbissen und ideologisierend. Wir kennen das aus anderen Debatten der Geschlechtergleichstellung, wenn gute und eigentlich für alle nachvollziehbare Argumente von Feminist*innen mit derartigen Hinweisen ins Lächerliche gezogen werden. Drittens gilt das Gleiche für die Werke an sich: Sie werden einseitig auf die vermeintliche Autorschaft hin gelesen, ihre sonstige Würdigung und Einordnung kommt dabei zu kurz.

Was motiviert nun aber die ‚Täter*innen‘, also jene, die gegen die weibliche Autorschaft agieren? Vielfach sicherlich schlicht der Diebstahl geistigen Eigentums einer Person, die innerhalb des Systems so marginalisiert scheint, dass sie sich kaum dagegen wehren kann. Oder aber der unumstößliche Glaube an die Inferiorität von Frauen. Und nicht zuletzt eine Anbietung an gültige Herrschaftsverhältnisse, in denen die behauptete Signatur eines mächtige(re)n Mannes zu mehr wissenschaftlicher Reputation der ‚aufdeckenden‘ Forscher*innen führt.

Gestärkt wird dadurch nicht die *scientific community*, sondern das Patriarchat. Ich ende, wie ich begonnen habe – mit Virginia Woolf: „I would venture to guess that Anon, who wrote so many poems without signing them, was often a woman.“⁴⁸ Sollte sich die *scientific community* nicht vielmehr darum bemühen, jene Stimmen, die anonym bleiben mussten oder ein – männliches – Pseudonym wählen mussten, in ihr Recht zu setzen?

48 Woolf (wie Anm. 2), S. 63.

Hana Gründler und Katharina Piechocki

Denkbilder und Zwischenräume: Über die Grenzen Europas

Blinde Flecken

Beschäftigt man sich wissenschaftlich mit europäischer Literatur, Kunst oder Philosophie, stößt man sowohl im Fall der Frühen Neuzeit als auch der Moderne rasch an geographische und sprachliche Grenzen. Selten setzen sich ‚westliche‘ Wissenschaftler*innen mit mittel- und osteuropäischen Positionen, Diskursen und (Archiv-)Materialien auseinander und integrieren diese in ihre Forschung.¹ Gleichzeitig sind die meisten internationalen Fachzeitschriften in den Geisteswissenschaften – die *Zeitsprünge* sind da keine Ausnahme – nicht darauf ausgelegt, Artikel in osteuropäischen Sprachen zu publizieren. Es ist, als ob der eiserne Vorhang, der die europäische Nachkriegszeit und Forschungslandschaft maßgeblich prägte, bis heute unbewusst in den Köpfen vorhanden wäre und wissenschaftliche Fragestellungen und Forschungsergebnisse noch immer bestimmte. Und dies, obgleich bereits in Zeiten des Kalten Krieges – in gewissen Bereichen durchaus auch erfolgreiche – Bemühungen unternommen wurden, den starren Vorhang zu einem dehnbaren ‚Nylon curtain‘ werden zu lassen. Tatsächlich gab es trotz des staatlich propagierten Narratives der Inkommunikabilität viele ‚unter-‘, aber auch ‚oberirdische‘ Strömungen, die das auf beiden Seiten des Vorhangs vorhandene propagandistische Ideal der kulturellen ‚Unbeflecktheit‘ und somit ideologischen Korrektheit spielerisch umschifften.² Die verfestigten, einer genauen (mikro-)historischen Betrachtung häufig nicht ganz standhaltenden Erzählungen einer

- 1 Siehe dazu Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; Piotr Wilczek, *(Mis)Translation and (Mis)Interpretation: Polish Literature in the Context of Cross-Cultural Communication*, Frankfurt/M. 2005; Piotr Piotrowski, *In the Shadow of Yalta. Art and the Avant-garde in Eastern Europe, 1945–1989*, London 2009; Joanna Partyka, *Między scientia curiosa a encyklopedią. Europejskie konteksty dla staropolskich kompendiów wiedzy*, Warschau 2019 und Katharina N. Piechocki, *Cartographic Humanism*, Chicago 2019. Aber auch Ausstellungen wie *Postwar: Art Between the Pacific and the Atlantic, 1945–1965* kuratiert von Okwui Enwezor, Katy Siegel und Ulrich Wilmes stellen wichtige Ausnahmen dar (Okwui Enwezor, Katy Siegel u. Ulrich Wilmes (Hgg.), *Postwar: Art Between the Pacific and the Atlantic, 1945–1965*, Ausst.-Kat., München 2016).
- 2 Vgl. hierzu etwa Claudia Hopkins und Iain Boyd White (Hgg.), *Hot Art, Cold War – Southern and Eastern European Writing on American Art 1945–1990*, London 2020.

radikalen ‚Ost-West-Trennung‘, die meist schlicht und einfach auf einem nicht näher zu bestimmenden Desinteresse beruhen, halten sich bis heute dennoch erstaunlich gut. Folgender Befund gilt für die meisten geisteswissenschaftlichen Disziplinen: In Bezug auf den mittel- und osteuropäischen Kulturraum weist die intellektuelle Landkarte immer noch erstaunlich viele blinde Flecken auf. Trotz der methodisch und theoretisch wiederholt kolportierten Notwendigkeit einer Erweiterung des Kanons und einer Pluralität der Stimmen kann man festhalten, dass uns das geographisch und zum Teil auch kulturhistorisch Nahe doch reichlich fremd ist.³

Sicher: Der Krieg in der Ukraine hat Osteuropa brutal ins Rampenlicht gerückt, doch was genau haben wir zum Beispiel über die komplexen und historisch sich wandelnden Verhältnisse in der Ukraine und Russland sowie deren gemeinsame Grenze gelernt? Inwiefern ist der ‚westliche‘ Blick auf diesen kriegerischen Konflikt sowie auf die in den östlichen EU-Ländern wie etwa Tschechien, Polen, Estland oder Litauen vertretene harte Positionierung gegenüber Russland, unterschwellig mit einem kolonialistischen Habitus verbunden, wie es Szczepan Twardoch polemisch, aber nicht ganz unzutreffend formuliert hat?⁴ Wie können wir politische Propaganda von historischen Diskursen trennen, wenn es um verschiedene Vorstellungen und Formen von Zugehörigkeit geht? Wo liegt die geographische und kulturelle Grenze zwischen Europa und Asien? Und was bedeutet diese Trennung für das Imaginäre? Oder anders und allgemeiner gefragt: Wie definieren wir überhaupt Europa und wie sehr lassen wir historische Bestimmungen, aber auch Erfahrungen und Narrative zu, die unsere westlichen Gewissheiten in Frage stellen und die Komplexität und Gebrochenheit dieses Denkbildes sichtbar und somit erfahrbar werden lassen?

Unser Beitrag befasst sich mit dem Entstehen dieser vielschichtigen, zum Teil auch widersprüchlichen Denkbilder und Zwischenräume, die geographischer, historischer, sprachlicher und nicht zuletzt ideeller Natur sein können. Dabei werfen wir zunächst einen konkreten, historisch differenzierten Blick auf die sich in der Antike und Frühen Neuzeit konzeptionell und geographisch wandelnde Grenze zwischen Asien und Europa. Daran anschließend, und einen ‚Zeitsprung‘ ins 20. Jahrhundert wagend, denken wir mit Jan Patočka (1900–1977) punktuell über die Frage nach, was man unter ‚Europa‘ eigentlich zu verstehen hat. Nicht zuletzt loten wir aus, inwiefern die Auseinandersetzung mit kanonischer westlicher Kunst und Literatur der Frühen Neuzeit in der sogenannten nicht-konformen Kulturszene der ČSSR einen historischen und zugleich imaginativen Denkraum der Kritik und Freiheit eröffnete. Prinzipiell hoffen wir, die Leserschaft der

3 Piotrowski (wie Anm. 1).

4 Szczepan Twardoch, „Liebe westeuropäische Intellektuelle: ihr habe keine Ahnung von Russland“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Ausgabe vom 6. April 2022.

Zeitsprünge für eine ‚andere‘, lediglich vermeintlich abseitigere Geschichte der Frühen Neuzeit und ihrer Rezeption zu begeistern, die uns auch dafür sensibilisiert, die Narrative der Gegenwart in einem neuen Licht zu betrachten.

Trennungen

Einige der oben genannten Fragen bezüglich der Grenzen Europas scheinen den heutigen Medien entnommen, doch waren sie bereits für die Antike und gleichfalls für Renaissancehumanist*innen von großer Bedeutung. Tatsächlich war und ist die notorisch schwierig zu definierende Kontinentalgrenze zwischen Europa und Asien, die sich nur konzeptuell durchgesetzt hat, geographisch jedoch nicht sinnvoll erscheint, stets arbiträren Kriterien unterworfen. Ein kleiner Exkurs in die Antike ist hilfreich, um in das komplexe Thema einzuführen. Denn hier kristallisierte sich die Idee einer kontinentalen Trennung der aus den drei großen Regionen Europa, Asien und Afrika bestehenden *Ökumene*, der bewohnten Welt des Altertums, zum ersten Mal heraus. In der griechischen Antike entstand das kontinentale Bewusstsein zwischen Europa und Asien zunächst nicht als eine Gegenüberstellung von Europa und Asien, sondern als produktive Spannung zwischen den Inseln der Ägäis und des sie umgebenden griechischen und kleinasiatischen Festlands. Bevor die Seefahrer letzteres ‚Europa‘ und ‚Asien‘ bezeichneten, sahen sie das Festland als ein territoriales Kontinuum, das sie *epeiron* nannten (wortwörtlich „ohne Grenzen“). Dem stellten sie die klar definierten Inseln (*nesos*) des Mittelmeers entgegen. Konzeptuell wurden also nicht zwei Kontinente gegenübergestellt, sondern ein als endlos erscheinendes Festland und zahlreiche, klar definierte Inseln.⁵

Diese beiden geographischen Konzepte fanden ihre Entsprechung im philosophischen Denken des präsookratischen Philosophen und Geographen Anaximander, der als erster die *Ökumene* kartographisch darstellte und gleichzeitig die Idee des *apeiron*, des Gedankens der Unendlichkeit, einführte. Im ionischen Milet verfolgten die Philosophie und die Geographie ein gemeinsames Ziel: die Unendlichkeit zu erfassen und (geographische sowie philosophische) Konzepte klar zu definieren.⁶ Diese geographischen Gesten, die den beiden Grundoperationen der Logik entsprachen, bewogen den griechischen Historiker und Geographen Strabon (63–23 v. Chr.) dazu, seine *Geographie* mit den Worten beginnen zu lassen, dass „zum Arbeitsfeld des Philosophen [...], wenn irgendetwas, auch die Geographie [gehöre]“.⁷

⁵ Siehe Piechocki (wie Anm. 1), S. 6.

⁶ Ibid.

⁷ Strabon, *Geographika*, hg. und übersetzt v. Stefan Radt. Göttingen 2002, Band I, 1, S. 13.

Die spätere Antike teilte die *Ökumene* in drei Teile: Europa, Asien und Afrika. Bei diesen Toponymen handelte es sich nicht so sehr um drei voneinander getrennte, oder gar autonome Kontinente, sondern um drei Weltregionen, die letzten Endes zusammengehörten. In der Antike waren Europa und Asien dergestalt miteinander verwoben, dass Aristoteles im Siebten Buch der *Politik* Griechenland als ein zwischen Europa und Asien existierendes Territorium auffasste:

Die Völker in den kalten Regionen und in Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut, deswegen sind sie fortwährend beherrscht und versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen [die es bewohnt] in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden [Anlagen] teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich der besten politischen Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte.⁸

Aristoteles (384–322 v. Chr.) behauptete keine Hierarchie zwischen Europa und Asien. Im Gegenteil, in seiner charakterologischen Beschreibung der Bewohner beider Kontinente weist er auf deren jeweilige positiven und negativen Aspekte hin. Für Aristoteles führen nicht kontinentale Autonomie und Abgrenzung, sondern kontinentale Überlappungen zu immerwährender Freiheit und optimalen politischen Verhältnissen. Ideale Gesellschaftsordnungen entstehen laut Aristoteles aus interkontinentalen Interaktionen und sind Resultat der besten politischen und sozialen Praktiken, die der gesamten Ökumene entstammen.

Das Wort ‚Kontinent‘ stammte aus dem Lateinischen Partizip ‚continsens‘, das sich gleichzeitig von den beiden Verben ‚continuaré‘ und ‚continere‘ ableitete, die jedoch unterschiedliche, teils gar entgegengesetzte, Interpretationsmöglichkeiten zuließen. ‚Continuaré‘ deutete auf die Herstellung und Beschreibung einer territorialen Kontinuität hin. Die Popularität dieser Etymologie wird in vielen späteren Quellen bezeugt, wie den *Ethymologiae* des Isidore von Sevilla (unbekannt–636), der unter dem Lemma ‚continent‘ schreibt: „Continsens p[er]petua terra nec ullo mari discreta, quem greci pyron [*epeiron*, sic] vocant“ (Ein Kontinent ist ein Land, das endlos ist und von keinem Meer getrennt wird. Die Griechen nannten es Pyron [*epeiron*, sic]).⁹ Im Gegensatz dazu hatte das Verb ‚continere‘ mehrere, mitunter widersprüchliche Bedeutungsebenen. Es konnte

8 Aristoteles, *Politik, Buch VII-VIII*, übersetzt v. Eckart Schütrumpf, Berlin 2005, Buch VII, 1327 b 24 – 36, S. 22 f.

9 Isidore von Sevilla, *Liber ethymologiarum*, Basel 1489, Kapitel 14.8.9., fol. 75. Auch zitiert in Piechocki (wie Anm. 1), S. 10. Meine Übersetzung.

‚zusammenhalten, verbinden, zusammenbringen‘ heißen, jedoch ebenfalls ‚umschließen, einschließen, eingrenzen‘. Das Wort ‚Kontinent‘ war etymologisch gesehen also recht komplex: es einte und trennte, deutete sowohl auf territoriale Kontinuität als auch auf geographische Abgrenzung hin.

Europa als Idee

Dieser semantische Widerspruch blieb in der Frühen Neuzeit aufrecht, und der Kontinent wurde zwischen diesen beiden Bedeutungsebenen verhandelt. Im Laufe der Zeit, insbesondere im Laufe des 16. Jahrhunderts, gewann jedoch die Idee Europas als einer autonomen, sich von Asien absetzenden geographischen Einheit langsam an Bedeutung. Ein geographischer Blick auf das frühneuzeitliche Europa zeigt, dass die kontinentale Grenzziehung zwischen Europa und Asien ein langwieriger und nichtlinearer Prozess war. Die oft, insbesondere in Kriegzeiten, herangezogene Idee von Europa als einem klar definierten Kontinent, war weit davon entfernt, konsolidiert zu sein. Der italienische Humanist Enea Silvio Piccolomini (1405–1464) und spätere Papst Pius II. gilt gemeinhin als der Begründer Europas. In seinem *De Europa* betitelten und 1509 zum ersten Mal gedruckten Werk schuf er den lateinischen Neologismus ‚europeus‘ (europäisch) und fasste Europa als religiöse Einheit auf, indem er Europa mit *Respublica Christiana* gleichsetzte.¹⁰ Doch die Gleichsetzung Europas mit dem Christentum ist ein stark vereinfachtes und reduktives Erklärungsmodell für einen langen und sehr komplexen Prozess, während dessen sich Europa als geographischer, kultureller und linguistischer Kontinent formierte. Diese Komplexität entging Piccolomini nicht: Er selbst verwendete die beiden Begriffe ‚Europa‘ und ‚Respublica Christiana‘ meist in unterschiedlichen Kontexten, nicht als Synonyme, und überdies ist *De Europa* mehr geographisch als religiös ausgerichtet. Was heute verwundern mag, ist, dass die ersten Kapitel des Buches der Beschreibung Mittel- und Osteuropas gewidmet sind – d. h., einem Teil Europas, der Piccolomini besonders interessierte. Ferner war Piccolomini nicht der erste, der über ein Adjektiv nachdachte, das die Regionen des Kontinents zusammenbringen könnte. Bereits ein Jahrhundert zuvor hatte „der Geograph“¹¹ Giovanni Boccaccio (1313–1375) in seinem *Comento alla Divina Commedia* als erster das

¹⁰ John A. Marino, „The Invention of Europe“, in John Jeffries Martin (Hg.), *The Renaissance World*, New York 2007, S. 140–165, hier S. 141.

¹¹ Für den auf italienisch geprägten Begriff „Boccaccio geografo“ siehe Roberta Morosini, *Boccaccio geografo: Un viaggio nel Mediterraneo tra le città, i giardini e il ‚mondo‘ di Giovanni Boccaccio*, Florenz 2010.

Adjektiv „europico“¹² geschaffen. Boccaccios Adjektiv stellte sich als kurzlebig heraus, genauso wie jenes, das zu Beginn des 16. Jahrhunderts vom Polnischen Humanisten Maciej Miechowita (1457–1523) erfunden wurde: „europianus“, ein Adjektiv, das bereits im Titel seines geographischen Traktats, *Tractatus de Duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis*, erscheint. Während keines dieser beiden Adjektive die Zeit überdauerte, zeugen sie dennoch davon, dass die Konturen Europas als Kontinent, einer Einheit also, die oft als „the most elementary of our many geographical concepts“¹³ bezeichnet wird, sich immer klarer abzeichneten.

Miechowita publizierte seinen Traktat 1517 in Krakau.¹⁴ Es handelt sich dabei regelrecht um ein frühneuzeitliches „Border Studies Manifesto“,¹⁵ denn der *Tractatus* lehnt Ptolemäus’ Beschreibung Europas in seiner aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammenden *Geographie*, insbesondere dessen rudimentäre Abhandlung Osteuropas und Asiens, ab und revidiert diese. Gleichzeitig, und vielleicht paradoxerweise, mobilisiert Miechowita den von Ptolemäus verwendeten geographischen Begriff des „europäischen“ und „asiatischen“ „Sarmatien“, um eine kontinentale Grenzziehung vorzuschlagen, die nicht auf religiösen Kriterien beruht. Das zweiteilige Sarmatien greift den geographischen Widerspruch auf, der im Wort ‚continenus‘ beinhaltet ist, und stellt diesen anhand eines konkreten Beispiels und Toponyms dar: Während die Adjektive ‚europäisch‘ und ‚asiatisch‘ auf zwei unterschiedliche Kontinente verweisen, vereint das Toponym Sarmatien beide und verwischt somit die Kontinentalgrenze. Sarmatien wird demzufolge eingesetzt, um auf die Komplexität der kontinentalen Grenzziehung zwischen Europa und Asien hinzuweisen. Spätere Geographen, Kartographen und Reisende, darunter Willibald Pirckheimer, Sebastian Münster, Sigismund von Herberstein, Gerhard Mercator, Abraham Ortelius und Richard Hakluyt, stützten sich bei ihren jeweiligen Beschreibungen Osteuropas und Westasiens auf Miechowitas *Tractatus*, der in mehrere Sprachen übersetzt wurde und in den wichtigsten Reiseanthologien Europas, darunter im zweiten Band der *Navigazioni e viaggi* des Giovanni Battista Ramusio (1485–1557), vertreten war.¹⁶ Die italienische Übersetzung des *Tractatus* aus der Feder des Annibal Maggi (Lebensdaten unbekannt) aus dem Jahr 1561

12 Giovanni Boccaccio, *Il Comento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, hg. v. Domenico Guerri, Vol. 3, Bari 1918, S. 180.

13 Martin W. Lewis and Kären E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley 1997, S. 2.

14 Maciej Miechowita, *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis*, Krakau 1517.

15 Piechocki (wie Anm. 1), S. 69.

16 Giovanni Battista Ramusio, *Secondo volume delle navigazioni et viaggi*, Venedig 1583. Für eine moderne Ausgabe Ramusios siehe Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, hg. v. Marica Milanese, Turin 1978–1988.

war außerdem der erste polnische Text, der ins Italienische übersetzt wurde.¹⁷ Das Grenzgebiet zwischen Europa und Asien, das Miechowita Sarmatien nennt, war, wie man am heute andauernden Krieg zwischen Russland und der Ukraine noch erkennen kann, immens komplex. Für Miechowita „enthalten“ (continens) das europäische und asiatische Sarmatien die folgenden Gebiete:

In [Sarmatia] europiana sunt regiones russorum seu rutenorum, Lithuanorum, Moskorum et eis adiacentes, ab occidente flumine Visle et ab oriente Tanai incluse [...]. In asiatica vero sarmatia nunc commorantur et degunt plura genera thartarorum, a flumine Don seu tanai ab occidente usque ad mare Caspium ab oriente contenta. Horum imperia, genelogie, ritus et mores latitudoque terrarum, flumina et circum circa adiacentia in subscribendis explanabuntur.

(Im europäischen [Sarmatien] befinden sich die Regionen der Russen oder Ruthenen, Litauer, Moskoviten und anliegender Länder, im Westen werden sie von der Weichsel und im Osten vom Don eingefasst [...]. Im asiatischen Sarmatien wohnen jetzt mehrere Völker der Tartaren, sie werden im Westen vom Don und im Osten vom Kaspischen Meer eingegrenzt.)¹⁸

Die Terminologie macht die Sachlage nicht einfacher: Historisch gesehen, bezog sich das Ethnonym „russus“ auf die heutigen Ukrainer, nicht die Russen. Miechowita versucht einer Verwechslung entgegenzuwirken, indem er hinzufügt, dass es sich bei den „Russen“ um „Ruthenen“ (also die heutigen Ukrainer) handelt. Im Gegensatz dazu wurden in der Frühen Neuzeit die heutigen Russen als ‚Moskoviter‘ bezeichnet und deren Reich als das Großfürstentum Moskau. Für Miechowita sind beide Völker Teil Europas, da sie sich westlich vom Don befinden, der in den geographischen Abhandlungen der Antike als Grenze zwischen Europa und Asien fungierte. Im asiatischen Teil Sarmatiens wohnen die Tartaren – interessanterweise Volksgruppen, die nicht sesshaft sind, und die Miechowita als Nomaden bezeichnet. Die kontinentale Grenzziehung, die Miechowita in seinem *Tractatus* vollzieht, ist also nicht nur eine geographische, sondern gleichzeitig auch eine kulturelle: Diejenigen Völker, die sesshaft und somit kartographisch erfasst werden können, gehören zu Europa, während hingegen diejenigen, die Miechowita als Nomaden identifiziert, d. h., die Tataren, sich aufgrund ihrer Lebensweise der kartographischen Erfassung entziehen und somit zum asiatischen Sarmatien zu zählen sind.¹⁹

17 Maciej Miechowita, *Historia delle due Sarmazie*, übersetzt v. Annibal Maggi, Venedig 1561.

18 Miechowita (wie Anm. 14), Kapitel I, o. S. Meine Übersetzung.

19 Zu Miechowitas Vorgangsweise, die sesshaften Völker (Europas) von den Nomaden (Asiens) zu trennen und damit eine Kontinentalgrenze zwischen Europa und Asien zu rechtfertigen, siehe Piechocki (wie Anm. 1), S. 87–88 und 92–96.

Miechowita stammte aus Krakau, der damaligen Hauptstadt des Königreichs Polen, das damals unter dem Jagiellonenkönig Sigismund I. (1467–1548) als Polnisch-Litauische Personalunion existierte. Genauer gesagt regierte Sigismund I. über „*terras suas Lithuani, et Russi, Coron. Regni Poloni perpetuo*“ (seine litauischen und ruthenischen Länder, unter der Herrschaft der Polnischen Krone).²⁰ 1514, also nur zwei Jahre bevor Miechowita seinen *Tractatus* verfasste, hatte der polnische König in der Schlacht von Orscha erfolgreich sein Reich um Litauen erweitert und zog weiter ins Gebiet des Großfürstentums von Moskau, Wassili III. (1479–1533). Im 16. Jahrhundert erreichte das Polnisch-Litauische Königreich seine größte territoriale Ausdehnung: von der Ostsee zum Schwarzen Meer und vom Heiligen Römischen Reich zum Großfürstentum Moskau, aus dem 1547 unter Ivan dem IV. (dem Schrecklichen, 1530–1584) das russische Zarenreich hervorging. Das polnische Königreich, das 1569 formal in eine polnisch-litauische *Respublica* überging, war, was typisch für Osteuropa war und ist, vielsprachig und multikulturell. Es bestand aus Völkern unterschiedlicher Herkunft, darunter Slaven, Balten, Deutsche, Juden, Ungarn, Türken, Tataren, Armenier und Griechen, die in zahlreichen Sprachen miteinander kommunizierten und fünf verschiedene Alphabete benutzten: das Lateinische, Griechische, Kyrillische, Hebräische und Arabische. Im Osten Europas existierten seltene sprachliche Phänomene, wie beispielsweise eine gesprochene Version des Weißrussischen, das in arabischem Alphabet geschrieben und von litauischen Tataren benutzt wurde. Viele Einwohner des polnisch-litauischen Königreichs waren „borderlanders“, Einwohner, die

live and function in several different worlds: the world of their national culture, the world of the border environment, the world of their ethnic group if members of a minority population, and the world of the foreign culture on other side of the boundary. Considerable versatility is required to be an active participant in each of these universes, including the ability to be multilingual and multicultural.²¹

Es ist nicht falsch, Miechowitas europäische Sarmaten als „borderlanders“ zu bezeichnen, die nicht nur wegen ihrer Mehrsprachigkeit, unterschiedlicher Religionen und Kulturen, sondern auch aufgrund ihrer geographischen Lage miteinander verbunden sind. Man kann sogar sagen, dass für Miechowita die geographische Lage den regen Austausch unter all diesen Völkern erst ermöglicht.

²⁰ Siehe *Carmina de memorabili cede Scismaticorum Moscoviorum per Serenissim[um] ac Invictissim[um] D. Sigismundu[m] Rege[m] Polonie*, Rom 1515. Siehe auch Johannes Dantiscus, *Corpus Epistularum*, vol. 1: *Ioannes Dantiscus' Correspondence with Sigmund von Herberstein*, hg. v. Jerzy Axer et al., Warschau 2008.

²¹ Oscar Martínez benutzte diesen Ausdruck für die mexikanische und U.S.-amerikanische Bevölkerung, die an der gemeinsamen Grenze wohnen. Siehe Oscar J. Martínez, *Border People: Life and Society in the U.S.–Mexico Borderlands*, Tucson/Arizona 1994, S. 20.

So leitet er das Toponym „Polonia“ durch eine falsche Etymologie vom polnischen Wort „pole“ (Feld) ab und schreibt, dass Sarmatien völlig flach ist und nur von Zeit zu Zeit von leichten Hügeln gekennzeichnet ist. Diese geographische Gegebenheit ist die Grundlage dafür, dass sich diese vielen unterschiedlichen Völker, die den osteuropäischen Raum bewohnen, in dieser regen Art und Weise verständigen und in Dialog treten können. Die geographische Gegebenheit Osteuropas mit ihren weiten flachen Feldern hat sich bis heute nicht geändert. Es wäre wünschenswert, dass sie weiterhin als kommunikativer Raum fungieren könnte, der verbindet – und nicht trennt.

Zentren und Peripherien

Wenn die Geographie einen grenzüberschreitenden Austausch und somit auch eine Polyphonie der Stimmen begünstigt, können sich vielschichtige Bilder dieses ‚osteuropäisch‘ Anderen entwickeln, die die westliche Sichtweise eines homogenen und homologisierten (Kultur-)Raumes aufzubrechen helfen. Der komplexe Begriff des ‚Anderen‘, der vom *radikal Anderen* im Sinne eines Emmanuel Levinas bis hin zu einer inflationären Verwendung des ‚anderen‘ reicht, das wir hier bewusst klein schreiben, sensibilisiert uns dafür, unseren vermeintlich konsolidierten wissenschaftlichen Standpunkt in Frage zu stellen. Bezeichnenderweise hat sich der polnische Kunsthistoriker Piotr Piotrowski (1952–2015) in einem seiner letzten Aufsätze von 2014 mit der Frage nach dem Anderen in Bezug auf das Verhältnis von horizontalen Kunstgeschichten Mittelosteuropas und postkolonialer Theorie beschäftigt. Zu Recht hat er dabei auf die Unabdingbarkeit des jeweiligen Standpunktes und die Notwendigkeit der Perspektivierung hingewiesen,²² ein Aspekt, den Enrico Castelnuovo (1929–2014) und Carlo Ginzburg (* 1939) in ihrer bahnbrechenden Publikation zu *Zentrum und Peripherie* bereits Ende der 1970er-Jahre betont haben.²³ Obgleich sich die beiden (Kunst-)Historiker in ihren Überlegungen auf Italien konzentrierten, reicht ihre Analyse weit über die italienische Halbinsel und ihre Kunstproduktion hinaus und besitzt einen allgemeingültigen Charakter: die jahrhundertlang kolportierte Vorstellung, dass das Zentrum oder die Zentren „Kraftzentren“ darstellen, die auf die Peripherie ausstrahlen, die stets nur negativ bestimmt als ‚entfernt von ...‘ zu deuten ist, hält der genauen historischen Betrachtung kaum Stand. Die Frage

22 Piotr Piotrowski, „East European Art Peripheries Facing Post-Colonial Theory“, in: *Non-Site.org*, 12 (2014), <https://nonsite.org/east-european-art-peripheries-facing-post-colonial-theory/> [28. August 2023]

23 Enrico Castelnuovo und Carlo Ginzburg, *Centro e periferia nella storia dell'arte italiana*, Mailand 2019 (1979).

nach Zentrum und Peripherie hat bis heute wenig an Aktualität eingebüßt, auch in Bezug auf den Gegenstand unserer Betrachtungen: Denn Castelnuos und Ginzburgs kritische Analyse des vermeintlich in der Peripherie zu beobachtenden „ritardo artistico“, also der künstlerischen Verspätung,²⁴ sowie ihre Insistenz auf eine notwendige Enthierarchisierung und Entkanonisierung festgefahrener akademischer Narrative gilt auch für den Umgang mit der Kultur Mittel- und Osteuropas, sei es in Bezug auf die frühe Neuzeit oder die Moderne, der tendenziell ebenfalls gerne eine ‚belatedness‘ unterstellt wird. Dass in dieser Diskussion natürlich auch hegemoniale Aspekte von Belang sind, die nicht zuletzt mit der Frage des Anderen zusammenhängen, sei hier zumindest kurz erwähnt – wie anders ist das nahe Andere und wie sehr wird es einverleibt? Piotrowski wählte in seiner Reflexion über das Verhältnis von Mitteleuropa und Postkolonialismus sicherlich nicht von ungefähr den Begriff des „close other“, wobei durchaus hinterfragt werden kann, inwiefern der Begriff letztlich nicht wieder zu einer Konsolidierung von Stereotypen des ‚Anderen‘ führt.²⁵ Wichtig für unsere Belange ist jedoch, dass Piotrowski auf die Ambivalenz des ‚Othering‘ hingewiesen hat. Im Sinne von Achille Mbembe (* 1957) kann man an dieser Stelle auch von mal mehr und mal weniger bewussten Strategien der Herablassung sprechen,²⁶ die innerhalb vertikal und hierarchisch strukturierter Epistemen gang und gäbe sind. Was wir also brauchen, nicht zuletzt in Bezug auf Mitteleuropa, ist eine kritisch ausdifferenzierte Reflexion über augenscheinlich einleuchtende Kategorisierungen. Umso mehr, als die Kultur des ‚Ostblocks‘ – wie von uns zu Beginn bereits angedeutet – in vielerlei Hinsicht immer noch einen blinden Flecken darstellt, insbesondere wenn es um die so genannten Satellitenstaaten geht. Dies gilt weiterhin, auch wenn in den letzten Jahren grundlegende Versuche zu beobachten sind, den Kanon in Frage zu stellen und die Geschichte der Frühen Neuzeit, der „Moderne“ und der „Postmoderne“, die so oft von einer westlichen Perspektive bestimmt wird, neu zu schreiben.

Das Europa Patočkas

Und dies führt erneut zur Frage, was wir unter Europa verstehen. An diesem Punkt werden wir uns punktuell auf einige Überlegungen des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka (1907–1977) konzentrieren, zumal sie es uns er-

24 Castelnovo, Ginzburg (wie Anm. 23), Kapitel „Riflusso e ritardo in periferia“ sowie „Ritardo periferico o ritardo di metodo“, S. 61–62, 113.

25 Piotrowski (wie Anm. 22).

26 Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Kapitel 2, Unterkapitel „Grenzen der Freundschaft“, Berlin 2014, S. 144–150.

möglichen, die ideelle Dimension der Europa-Konzeption klarer zu konturieren. Patočka hatte in seinen im Sommer 1973 gehaltenen Wohnzimmer-Vorlesungen *Platon und Europa* sowie in einigen am Lebensende gehaltenen und verfassten Vorträgen sowie Aufsätzen intensiv über das Ideal und Problem ‚Europa‘ nachgedacht.²⁷ Seine Faszination für Europa, „sowohl für das Europa, das war, als auch für das Europa, das hätte sein können“²⁸, zieht sich zwar durch sein gesamtes intellektuelles Schaffen, wird aber in den 1970er Jahren noch virulenter.²⁹ Dies hängt auch mit der spezifischen historischen Erfahrung einer politischen und somit existenziellen Entwurzelung aus dem freiheitlichen europäischen ‚Habitat‘ zusammen: Nach der Invasion der Truppen des Warschauer Pakts am 21. August 1968 wurde in der ČSSR bekanntlich ab den frühen 1970er Jahren euphemistisch die Phase der sogenannten Normalisierung ausgerufen, in deren Verlauf systemkritische Intellektuelle aus öffentlichen Positionen entfernt wurden und auch nicht mehr in das westliche Europa reisen durften. Insbesondere in einem seiner letzten, unvollendeten Manuskripte schlägt Patočka eine luzide, aber auch provokante und eindringliche Lesart des Europabegriffs vor.³⁰ Die sich ihm stellende Frage ist, wer bestimmt, *was* Europa war beziehungsweise sein wird oder zu sein hat und *wer* Teil davon ist? In dem mit seinen siebzig Seiten zwar recht knappen, aber historisch, ideengeschichtlich und philosophisch äußerst dichten Text *Europa und Nach-Europa. Die europäische Epoche und ihre geistigen Probleme* lotet Patočka das ‚Phänomen‘ Europa in seiner ganzen Vielschichtigkeit aus, wobei er, summarisch gesprochen, über das europäische Prinzip (die Rationalität), Europa als politische, soziale und geistige Realität und Europas Erbe nachdenkt, um letztlich zu seinem eigentlichen Fokus, nämlich der Seelenpflege und einem nach-europäischen Denken zu gelangen. Vor dem realhistorischen Status quo analysiert er die (nicht nur politisch) prekäre Situation Europas. Letzteres, so die wenig überraschende Diagnose, befinde sich trotz (oder gerade

27 Siehe hierzu unter anderem Karel Novotný, „Geschichte Europas als Problem. Jan Patočkas doppeldeutiges Verhältnis zum Geist Europas“, in: *Extraordinary Times*. IWM Junior Visiting Fellowships Conferences, Wien 2001, Bd. 11, S. 2–11 und Ivan Chvatík, „La cura dell’anima in un’epoca misera“, in: Jan Patočka, *Europa e Post-Europa*, hg. v. Valerio Mori, Rom 2018, S. 7–18.

28 James Dodd, „Jan Patočka’s Philosophical Legacy“, in: Dan Zahavi (Hg.): *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford 2018, S. 396–408, hier S. 407.

29 Vgl. hierzu u. a. den Sammelband von Francesco Tava u. Darian Meacham (Hg.): *Thinking After Europe. Jan Patočka and Politics*, London/ New York 2016. Ferner Ludger Hagedorn, „Europa da capo al fine. Jan Patočkas nach-europäische Reflexionen“, in: *Transit*, 2015, S. 30–44 und Valerio Mori, „Post-Europa e lotta nell’idea“. Un’introduzione ad Europa e Post-Europa e alla „Conferenza di Varna“ di Jan Patočka“, in: Jan Patočka, *Europa e Post-Europa*, hg. v. Valerio Mori, Rom 2018, S. 19–48.

30 Die Provokation, so Dodd, ist eine starke Gleichsetzung der Philosophie mit dem Wesen Europas. Dodd (wie Anm. 28), S. 407.

wegen) des Paradigmas der Rationalität und des technologischen Fortschritts in einem offensichtlichen Zustand der Auflösung; einer Auflösung, die Patočka bezeichnenderweise auch als einen Zerfall der Sprachen beschreibt. Die enorme Sprachvielfalt und somit auch kulturelle Lebendigkeit Europas wird zugunsten einer (nicht zuletzt politisch bedingten) Sprachhegemonie aufgegeben, in der nur noch Russisch und Englisch zählen.³¹ Statt nun aber in radikalem Kulturpessimismus zu verharren, eröffnet der tschechische Philosoph kritisch-konstruktiv den Denkhorizont und Möglichkeitsraum einer nach-europäischen Zeit. Diese – und das ist in Zeiten der Globalisierung und vor dem Hintergrund postkolonialer Debatten besonders aktuell – darf nicht mehr kurzzeitig und arrogant aus einer Position vermeintlicher rationaler und politischer Stärke heraus gedacht werden, sondern muss vielmehr als „Öffnung“ verstanden werden, ein Punkt, zu dem wir gleich noch zurückkehren werden.³²

Wie in der Forschung ausführlich diskutiert, lässt sich Europa gemäß Patočka in der Tat weder auf ein politisches noch auf ein geographisches Konzept reduzieren.³³ Stattdessen hebt Patočka in seiner Analyse hervor, dass die eigentliche Basis Europas die Philosophie ist, verstanden als eine Lebensform, als eine transformative Praxis, in deren Zentrum die Seelenpflege steht.³⁴ Alle anderen Ideen und geschichtlichen Entwicklungen, die mit ‚Europa‘ in Verbindung gebracht werden, sind nach Patočkas Lesart nur als Brechungen der grundlegenden Probleme von Bedeutung, die das „Streben nach einer philosophischen Existenz oder nach einem Leben in der Wahrheit offenbart“.³⁵ Diese idealisierte, in ihrer Überhöhung sicherlich nicht unproblematische Deutung des ‚Wesens‘ Europas ist auf das Engste mit Patočkas eigenem Dasein und Anspruch an die Philosophie verbunden. Ähnlich wie in seinen Vorlesungen *Platon und Europa* beharrt Patočka also auch in *Europa und Nach-Europa* auf der besonderen Rolle der philosophischen Selbstarbeit, die niemals als eine trocken-akademische, rein intellektuelle Übung verstanden werden darf, sondern die prinzipiell eine ethische und im weitesten Sinne des Wortes politische Positionierung mit sich

31 „Man könnte neben den von Barraclough angeführten noch weitere Symptome einer geistigen Auflösung des europäischen Zeitalters anführen. Das Schwinden des europäischen Bewusstseins bekundet sich im Niedergang der europäischen Sprachen – ausgenommen Englisch und Russisch [...]“ Jan Patočka, „Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Geschichte und ihre geistigen Probleme“, in: Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. v. Klaus Nellen u. Jiří Němec, Wien/ Stuttgart 1984, S. 207–287, hier S. 215.

32 Chvatík (wie Anm. 27), S. 13.

33 Siehe Dodd (wie Anm. 28), Hagedorn (wie Anm. 29), Mori (wie Anm. 29), Tava (wie Anm. 29).

34 Patočka (wie Anm. 31).

35 Dodd (wie Anm. 28), S. 407.

bringt.³⁶ In diesem Zusammenhang ist Folgendes relevant: Obgleich Patočka zu Beginn von *Europa und Nach-Europa* darauf hinweist, dass es sich um eine Reflexion über die Geschichte Europas handle,³⁷ werden im Verlaufe des Textes die Grenzen zwischen der geschichtsphilosophischen Analyse des Motivs der Seelenpflege und dem unterschweligen Nachdenken über das Philosophieren in post-totalitären Zeiten immer poröser. Und genau dies ist der Grund, weshalb der Text eine ungeheure Unmittelbarkeit und bis heute spürbare Aktualität aufweist; die ‚Zeitsprünge‘, die Patočka in seinem Schreiben für die Leser*innen erlebbar werden lässt, sind nicht forciert, sondern natürlicher Teil einer Daseinsform. Spricht Patočka über Sokrates’ Athen, wenn er darauf hinweist, dass die Mitbürger*innen das Falsche nicht mehr von Wahren unterscheiden können, oder über sein Prag? Und inspiriert beziehungsweise unterstützt er vielleicht mit seiner Überzeugung, dass die Pflege der eigenen Seele stets auch eine Pflege der Gemeinschaft sei,³⁸ nicht auch seine Mitstreiter*innen im oppositionellen Untergrund? Eine Frage, die Václav Havel (1936–2011) und viele andere energisch bejaht hätten. Fest steht, dass die Seelenpflege und Selbstgestaltung für Patočka ein Prozess ist, der stets damit einhergeht, in der *polis* und für die *polis* zu sein und sich dem kritischen Dialog zu stellen,³⁹ sich offen zu zeigen und somit das Wesen der *polis* selbst zu verändern. Nach der Krise des europäischen Denkens wäre nach-europäisches Denken, so könnte man argumentieren, also ein Denken mit offener Seele, selbst in Zeiten des Desasters.⁴⁰ Die Zukunft, von der Patočka in seinem Nachdenken über die vergangene Antike träumt, ist eine, in der die nach-europäischen Erben „nicht mehr für die Philosophie, für die Sorge um die Seele und für die neue Gemeinde sterben“ müssen.⁴¹ Der Beschäftigung mit der Geschichte kommt dabei ähnlich wie in den *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* (1975, Selbstverlag) eine wichtige Funktion zu; so lange, wie sie nicht steriles Nachdenken über die Vergangenheit ist, sondern aktive Auseinandersetzung mit lebendigem, die Gegenwart veränderndem Gedankengut.⁴²

36 Hierzu zählt auch, dass Patočka stets intensiv über die Rolle der Intellektuellen in Zeiten der Krise nachgedacht hat.

37 Patočka (wie Anm. 31), S. 207.

38 Patočka (wie Anm. 31), S. 260.

39 „Dieses fragende Denken hat die Form eines Redestehens im Gespräch, welches zwar normalerweise auf zwei Personen verteilt ist, aber auch im Inneren der Seele selbst geschehen kann. Es ist dabei die Bereitschaft wichtig, sich immer in Frage stellen zu lassen. Im Redestehen ist die Gewissheit mitenthalten, dass es keinen Abschluss gibt“. Patočka (wie Anm. 31), S. 263.

40 Siehe Chvatik (wie Anm. 27), S. 13.

41 Patočka (wie Anm. 31), S. 271.

42 „One element of this is the reappraisal of the role of non-mainstream, marginal spiritual legacies that nevertheless make up an important dimension of the spiritual and intellectual options at play throughout European history“. Dodd (wie Anm. 28), S. 408.

Zwiesgespräche mit Freunden der Vergangenheit

Es steht außer Frage, dass die Beschäftigung mit historischen Themen neben der ideellen auch eine pragmatische Funktion besaß. Viele nicht-konforme Philosoph*innen, Schriftsteller*innen und Künstler*innen der ČSSR erforschten zum Beispiel die frühe Neuzeit auch deswegen, weil die Beschäftigung mit Geschichte trotz der häufig ideologisch-propagandistischen Aneignung und Umformung historischer Narrative etwas mehr ‚Abwege‘ und Freiräume eröffnete als diejenige mit politisch virulenten Themen der Gegenwart; ähnliches galt übrigens auch für das Genre des Märchens und des Zeichentrickfilms, das häufig zu einem subtil widerständigen Medium wurde.⁴³ Gerade diejenigen, die aufgrund ihrer kritischen Haltung gegenüber dem Regime aus den ersten Reihen der institutionellen und öffentlichen Diskurse verbannt worden waren, fanden etwa in der Übersetzung frühneuzeitlicher Schriften oder dem Verfassen geschichtsphilosophischer Werke Möglichkeiten für den Broterwerb. Neben Patočka, der trotz seiner europaweiten Reputation ab 1949 bis auf wenige Jahre an keiner tschechoslowakischen Universität mehr unterrichten und in den 1950er und frühen 1960er Jahren am Masaryk-Institut und an der Akademie der Wissenschaften lediglich als Übersetzer und Herausgeber von Werken von Jan Comenius tätig sein durfte,⁴⁴ kann hier exemplarisch auch der Schriftsteller, Dichter und Übersetzer Jan Vladislav (1923–2009) genannt werden.⁴⁵ Für uns ist Vladislav aus zweierlei Gründen relevant: Erstens, weil sich anhand seiner Figur gut skizzieren lässt, wie intensiv auch in repressiven Zeiten der Austausch zwischen Ost und West war. Zweitens, weil er sich als avantgardistischer und regimekritischer Dichter, der bereits ab den frühen 1950er Jahren Publikationsverbot hatte, zeit seines Lebens der Kunst und Poesie der Italienischen Renaissance widmete und diese als einen befreienden Denkraum in einer ansonsten häufig engstirnigen und bedrückenden Lebenswelt verstand. So gab er 1954 die berühmte Anthologie *Italská renesanční lyrika (Italienische Renaissance-Lyrik)* heraus, in der er erstmals Sonette Michelangelo Buonarrotis (1475–1564) ins Tschechische übertrug. Auch

43 Der tschechische Autor und Gründer der Kulturzeitschrift *Lettre International* Antonín J. Liehm hat dies konzipiert auf den Punkt gebracht: „[...] it was much harder for the watchdogs to penetrate the land of fairy tales, folk stories and poetic visions, in pursuit of puppet film, all the more so since at that time folklore was recommended and defended by the state.“ Antonín J. Liehm, *Closely Watched Films: The Czechoslovak Experience*, New York 1974, S. 112.

44 Erazim Kohák, „Jan Patočka: A Philosophical Biography“, in: Erazim Kohák (Hg.), *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, Chicago/ London 1989, S. 5.

45 Vgl. hierzu Hana Gründler, „Zwei Stunden in Mailand. Jan Vladislav zwischen italienischer Renaissance und Prager Untergrund“, in: Dario Donetti, Hana Gründler u. Mandy Richter (Hgg.), *Un Viaggio nel Nord Italia. Studi di cultura visiva in onore di Alessandro Nova*, Florenz 2022, S. 65–70.

danach übersetzte und edierte Vladislav eine Vielzahl von Gedichten von und Texten über Michelangelo: So brachte er 1964 einen beeindruckenden Band mit über 400 Gedichten, Briefen und Dokumenten Buonarrotis sowie Auszüge aus dessen erster, von Ascanio Condivi verfassten *Vita* heraus.⁴⁶ In den frühen 1970er Jahren sollte Vladislav ferner eine Auswahl von Giorgio Vasaris berühmten *Vite de' più eccellenti pittori, scultori et architettori* übersetzen. Wie radikal sich zwischen den frühen 1960er und den frühen 1970er Jahren in der ČSSR die politische Situation und somit auch kulturelle und existenzielle Atmosphäre geändert hatte, kann exemplarisch an Vladislavs Biographie und seinem Werk nachvollzogen werden. Während sich Vladislav in den 1950er und frühen 1960er Jahren viele Neuerscheinungen zu Michelangelo von Freunden kopieren und nach Prag schicken ließ – wir erinnern uns an die Durchlässigkeit des ‚nylon curtain‘ –, unternahm er 1964, also zum vierhundertsten Todesjahr Michelangelos mit einem Stipendium endlich eine dreimonatige italienische Reise, die seine intellektuelle Leidenschaft für die Renaissance intensivieren sollte.⁴⁷ Doch die Zeiten des gesellschaftlichen Aufbruchs hielten bekanntlich nicht lange an. Wie so viele andere nicht-konforme Kulturschaffende, sah sich auch Vladislav in den 1970er Jahren wieder vielzähligen Schikanen und entwürdigenden Praktiken ausgesetzt. Aufgrund des strikten Publikationsverbots durfte er etwa die bereits erwähnte Auswahl seiner Übersetzungen von Vasaris Lebensbeschreibungen nicht einmal mehr unter eigenem Namen veröffentlichen.⁴⁸ Wie er in seinen Tagebüchern und autobiographischen Texten eindringlich festgehalten hatte, suchte er in dieser dunklen Periode weiterhin den stillen, doch stets kritischen Dialog mit Figuren wie Michelangelo oder Leonardo da Vinci. So nahm er 1977, als er als einer der ersten Unterzeichner der *Charta 77* schwersten Repressalien seitens der Geheimpolizei ausgesetzt war, seine intellektuelle, aber auch persönliche Beziehung zu Michelangelo genauer unter die Lupe und hielt fest: „Der Mensch, der vor über vierhundert Jahren gestorben ist, ist für mich [...] zu einem Familienmitglied geworden, viel gegenwärtiger als viele andere [...]“.⁴⁹

Auch wenn diese Zeilen sicherlich Ausdruck einer idealisierten künstlerischen Selbstgestaltung sind, legen sie nahe, dass die Beschäftigung mit dem Vergangenen für den nichtkonformen Dichter eben nicht nur historisch-objektiven, sondern auch existenziell-subjektiven Wert besaß. Geschichte, so könnte man Vladislav deuten, kann nicht aus der Distanz (sei sie zeitlicher oder intellektueller

46 Vladislav übersetzte und brachte eine Vielzahl von Gedichten von und Texten über Michelangelo heraus, so unter anderem auch Auszüge aus Ascanio Condivis *Vita* Michelangelos. *Michelangelo Buonarroti: Z lyricky* (1958); *Luk* (1964); *Podoba živé tváře* (1964, též ed.); *Žiji svou smrtí* (1970); *Oheň, jímž hořím* (1999); *Sonety* (bibliof., 2005, mit J. Pelánem).

47 Jan Vladislav, *Otevřený deník. 1977/1981*, Prag 2012, S. 180.

48 Vgl. hierzu Gründler (wie Anm. 45).

49 Vladislav (wie Anm. 47), S. 183. Übersetzung HG.

Art) betrachtet werden, vielmehr ist sie ein intimer Teil der Gegenwart, denn „jeder von uns hat Erfahrung mit Geschichte, denn wir leben sie“.⁵⁰

Gegennarrative

Dieser unmittelbaren und kritischen Präsenz der Vergangenheit begegnen wir auch in einem Werk der tschechoslowakischen Künstlerin Zorka Ságlova (1942–2003), mit der wir unseren Aufsatz beenden möchten. In ihrer Aktion *Kladení plin u Sudoměře* (Das Auslegen von Windeln in Sudoměř), die im Mai 1970 stattfand, stellte sie gemeinsam mit ihrem Mann, dem Fotografen Jan Ságel, und einigen Freunden eine der berühmtesten Schlachten der tschechischen Geschichte nach (Abb. 1): Am 25. März 1420, Tag der Verkündigung Mariae, besiegten die Hussiten – darunter viele Frauen und Kinder – unter Anführung von Jan Žižka die feindlichen Truppen der Habsburger.⁵¹ Nach einer in Böhmen weit verbreiteten Legende legten die hussitischen Frauen auf dem schlammigen Schlachtfeld von Sudoměř Windeln aus, damit sich die Pferde der katholischen Adeligen in den Stoffen verhedderten und zu Fall gingen. Bemerkenswerterweise war diese geradezu mythisch aufgeladene Erzählung in leicht abgewandelter Variante wahrscheinlich erstmalig von dem bereits erwähnten Enea Silvio Piccolomini in seiner *Historia Bohemica* (1456) erzählt worden.⁵²

Ságlova konzentrierte sich in ihrer avantgardistischen Aktion auf die weißen Stoffdreiecke und stellte das männliche Narrativ dieser brutalen Schlacht,⁵³ das ein fester Bestandteil der kommunistischen Propagandamaschinerie war, nicht

⁵⁰ Jan Vladislav, *Pařížský zápisník*, Prag 1991, S. 169. Übersetzung HG.

⁵¹ Zu Zorka Ságlovás Werk siehe Milan Knížak (Hg.), *Zorka Ságlová*, Ausst.-Kat., Nationalgalerie in Prag, Prag 2006; Lenka Bučilová, *Zorka Ságlová. Úplný přehled díla*, Prag 2009. Für die Aktion im Spezifischen siehe Pavlina Morganová, *Czech Action Art*, Prag 2014, S. 111–112 sowie Heinke Fabritius, „Zorka Ságlová and the Plastic People of the Universe“, in: Christine Gölz (Hg.), *Spielplätze der Verweigerung: Gegenkulturen im östlichen Europa nach 1956*, Köln 2014, S. 66–83; Lenka Šimková (Hg.), *Zorka Ságlová*, Ausst.-Kat., Galerie Miroslava Kubíka, Litomyšl 2019, hier S. 15 sowie der kurze, aber informative Artikel auf <http://www.reactfeminism.org/entry.php?l=lb&id=193&e=a>

⁵² „Während dieser Vorgänge verließ Žižka vertragsgemäß Pilsen. Zweimal wurde er von den Gläubigen überfallen, zweimal entkam er mit einer List als Sieger dem beinahe Besiegten. Es war schwieriges Gelände, auf dem gekämpft werden mußte. Die Feinde waren beritten, seine eigenen Soldaten alle zu Fuß. Für sie war also nur der Kampf von Fußsoldaten möglich. Sobald daher die Feinde von ihren Pferden abgesprungen waren, ließ Žižka die Frauen, die gewohnheitsgemäß sein Heer begleiteten, ihre Obergewänder auf die Erde werfen, womit die Reiter an den Spornen festgebunden wurden. Dann wurden sie niedergemacht, bevor sie ihre Füße befreien konnten.“ Aeneas Silvius Piccolomini, *Historia Bohemica*, hg. Vv. Joseph Hejnic u. Hans Rother, Köln 2005, Buch III, S. 284.

⁵³ Siehe Fabritius (wie Anm. 51).



Zorka Ságlová, *Das Auslegen von Windeln in Sudoměř (Kladení plín u Sudoměře)*,
Aktion, 1970

ganz unironisch in Frage. Während nämlich die visuellen Erinnerungsstrategien des Regimes, sei es im Film oder in der Skulptur, eindeutig auf eine monumentale Formensprache setzten, die die heroische Präsenz des Hussitenführers Žižka sowie die dynamischen Schlachtenszenen unterstrich und die weibliche, kriegsentscheidende Intervention im Wesentlichen ausblendete (Abb. 2), wählte Ságlova in ihrem Gegenarrativ bewusst maximale materielle Reduktion, ja gar Absenz, sowohl in Bezug auf die Form als auch auf die Farbe. Anstelle von monumentalisierten Körpern sehen wir auf den Fotografien der Aktion lediglich abstrakte Zeichen, die durch ihre Materialität auch auf das *sudarium*, das Leichentuch verweisen.⁵⁴ Damit wird in *Kladení plín* gerade nicht der männliche, beinahe übermenschliche Körper evoziert, der im heroischen Kampf stirbt, sondern darauf angespielt, dass im Tod alle Menschen gleich sind. Ságlovas minimalistische Formensprache weist jedoch auch kunsttheoretische und bildtheologische Tiefe auf. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass die Hussiten, die der

⁵⁴ Zum *Sudarium* siehe etwa Gerhard Wolf, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, München 2002 sowie Herbert L. Kessler, „Face and Firmament. Dürer’s An Angel with the Sudarium and the Limit of Vision“, in: Christoph L. Frommel u. Gerhard Wolf (Hgg.), *L’immagine di Cristo. Dall’Acheropita alla mano d’artista*, Città del Vaticano 2006, S. 143–165.



Otakar Vávra, *Jan Žižka* (Filmstill), 1956

katholischen Kirche als Ketzer galten, eine äußerst strenge Bildtheorie propagierten, die eine scharfe Kritik an der Verwendung von Ornamenten und reichen Materialien in der katholischen Kirche beinhaltete.⁵⁵ Im Bereich des Ästhetischen bestanden sie auf Nüchternheit und Askese statt auf visuellen Exzess.

Vergleicht man Ságlovas Aktion mit dem künstlerischen Vokabular des kommunistischen Regimes, das in seiner pathosgeladenen ideologischen Aneignung und visuellen Umdeutung der hussitischen Geschichte primär auf emotionale Überwältigung abzielt, könnten die Unterschiede nicht augenfälliger sein: Dadurch, dass Ságlova jegliche Form einer banalen mimetischen Darstellung und damit auch einer direkten Lesbarkeit des Zeichens verweigert, besitzt ihre Arbeit eine genuin asketische Qualität. Diese, so kann man knapp festhalten, reflektiert und spielt mit der Bildtheologie der Hussiten, die stark affizierende ästhetische Strategien, die in ihren Augen die Menschen verblendeten und ihnen den Blick auf die Wahrheit verwehrten, strikt ablehnten.

Kladení plin u Sudoměře ist somit eine Arbeit, die auf vielen Ebenen kluge ‚Zeitsprünge‘ wagt und uns sowohl die Vergangenheit als auch die Gegenwart

55 Für eine Analyse des Hussitischen Ikonoklasmus und der Bildtheologie siehe Horst Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt/M. 1975, Teil III, ‚Die Revolution der Hussiten‘, S. 231–329 und hier spezifischer Unterkapitel III ‚Theorie und Praxis‘, S. 273–303.

neu sehen lässt. Denn Ságlova deutet nicht nur subtil an, wie sehr geschichtliche Narrative durch die jeweilige ideologische Perspektive geprägt sein können, sondern sensibilisiert die Betrachter*innen zugleich dafür, dasjenige, was in den großen, kanonischen, gerade in Kriegszeiten auch heroischen Erzählungen bewusst oder unbewusst ausgeblendet wird, aufmerksam zu betrachten und wenn möglich auch denjenigen eine Stimme zu verleihen, die sonst überhört werden.

Während sich dieser Beitrag von der frühen Neuzeit bis ins 21. Jahrhundert erstreckt und dabei eine Brücke von der geographischen zur intellektuellen und künstlerischen Landkarte zu schlagen versucht, rückt die Frage nach dem Kanon – dem literarischen, historischen, philosophischen sowie künstlerischen – ins Zentrum. Einige der hier behandelten Quellen – dies gilt sowohl für Primär- als auch Sekundärquellen – wurden nie ins Deutsche oder eine andere westliche Sprache übersetzt und sind somit nur eingeschränkt rezipierbar. Wenn Patočka von einem Zerfall der Sprachen warnte, so hat sich die Situation der Sprachhegemonie im letzten halben Jahrhundert vermutlich noch weiter zugespitzt, obwohl aufgrund der diversen Migrationswellen, die Europa insbesondere in den letzten zehn Jahren erfasst haben, eine gewisse Sensibilisierung in Hinblick auf die Vielfalt der europäischen und nichteuropäischen Sprachen stattgefunden hat. Eine breitgefächerte Quellenerweiterung in Kunst und Wissenschaft, die auf einem prinzipiellen Interesse am ‚close other‘ beruht und sich entweder in sprachliche oder ästhetische Neugierde überträgt oder aber in einen Impuls, Texte, die in osteuropäischen Sprachen verfasst wurden, in ‚westliche‘ Sprachen zu übersetzen sowie die visuelle und materielle Kultur Mittel- und Osteuropas als natürlichen Teil moderner und postmoderner Narrative zu verstehen, kann, so die hier optimistisch klingende Conclusio, einem rigide aufgefassten Begriff Europas Einhalt gebieten und helfen, Europa in seiner ganzen Komplexität und Widersprüchlichkeit zu denken.

Albert Schirrmeister

„L'espérance, cet oxygène dont nous nous nourrissons“¹
Hoffnung für Geschichtswissenschaften

In Ruth Zylbermans Buch *209 rue Saint Maur*, das dem Schicksal der jüdischen Familien nachgeht, die im Haus an dieser Pariser Adresse wohnten und deren Familienmitglieder bei den Judenverfolgungen während der deutschen Besatzung – nicht nur dem berühmten *rafle du vel d'hiv* – verschleppt wurden, gibt es eine Schlüsselszene. Odette, eine alte Frau, die ihre Kindheit mit ihren Geschwistern und Eltern in diesem Haus verlebt hatte und nun als Einzige überlebt hat, lässt Ruth Zylberman bei einer Begegnung in Tel Aviv den letzten Brief ihrer Mutter lesen:

„Au bout d'un moment, elle a dit d'une voix faible et tranchante: ‚C'est insupportable. Et c'est devenu encore plus insupportable avec les années. Quand on a reçu cette lettre, on avait au moins l'espoir de les revoir vivants.‘ Elle dit cela et ce ne sont pas des mots de circonstance: ‚insupportable‘, ‚espoir‘. Que l'on y songe une minute: les vies des survivants et de leurs proches sont souvent des vies menées *contre tout espoir*, des vies auxquelles manque ce mouvement fondateur: celui de l'espérance, cet oxygène dont nous nous nourrissons sans même y penser, en toute innocence. Sans même parler de foi religieuse ou d'espoir en un avenir radieux, il y a l'espérance réduite à sa plus simple expression: la possibilité que le sang continue d'irriguer le corps, que la croissance la plus élémentaire, la sienne propre, celle de ses enfants ne soit pas attaquée par la destruction. Vivre après la perte de cette espérance-là est, je le crois, presque impossible. Et c'est aussi comme cela que j'ose interpréter le suicide de Walter Benjamin et celui, plus tardif, de Primo Levi: des morts de dés-espoir.“²

- 1 Ruth Zylberman, *209 rue Saint-Maur, Paris Xe. Autobiographie d'un immeuble*, Paris 2021, S. 222. Für kritische Kommentare, die geholfen haben, diesen Text etwas besser zu ordnen und die mir wertvolle Hinweise zum Thema gegeben haben, danke ich ganz besonders Marlen Bidwell-Steiner und Victoria Gutsche.
- 2 Ebd., S. 222 f. Ich bedanke mich sehr bei Christian Jouhaud, der mich als Erster auf dieses Buch aufmerksam gemacht hat, nachdem ich am 14. Januar 2020 im Kolloquium des Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (GRIHL) an der EHESS Paris einen Vortrag zu Hoffnungsformen im 17. Jahrhundert gehalten hatte: *Écritures du passé: histoire et littérature, Séminaire du Grihl: „L'espoir: une forme d'attente multivoque au XVII^e siècle“*.

Hoffnung, Hoffen können wird von Ruth Zylberman als elementare Notwendigkeit zum Leben beschrieben, der aber die Überlebenden der Shoah in ihrer existentiellen Bindung an die Ermordeten durch diese Morde beraubt wurden. Im Mythos der Pandora bleibt die Hoffnung in der Büchse (oder im Krug) verschlossen – dann fehlt der Grund, zu leben, Ängste, Qualen, Krankheiten zu überstehen.

Welchen Beitrag aber können geschichtswissenschaftliche Analysen leisten, um ein solches, existentiell wichtiges Thema zu verstehen? Gerade im epochalen Vergleich drängt sich die Frage auf, inwieweit – in welchen Formen – Hoffnung als eine grundlegende Bedingung (gelingenden oder wenigstens lebenswerten) menschlichen Lebens wahrgenommen und realisiert wird. Darin sehe ich grundsätzlich eine Aufgabe der Geschichtswissenschaften in unserer Zeit: das Handeln der Menschen miteinander in seinen historisch-anthropologischen Bedingungen zu reflektieren. Entsprechend heißt das von Christine Zabel, Sabrina Rospert und mir gemeinsam begründete Blog zur Geschichte der Frühen Neuzeit auch „Hoffnung handeln – l’espérance en action“.³ Auf unsere gemeinsamen Überlegungen beziehe ich mich im Folgenden⁴ ebenso wie auf meine vorangehenden Untersuchungen und Analysen zum Erwartungshandeln im französischen 17. Jahrhundert.⁵ Dennoch: Es sind dies vorläufige, teils ungesicherte Überlegungen, ins Offene hinein, eine nötige Revision ist diesen Seiten also bereits eingeschrieben.

- 3 Sabrina Rospert, Albert Schirrmeister u. Christine Zabel (Hgg.), *Hoffnung handeln – L’espérance en action. Ein Frühneuzeitblog – carnet de recherche en histoire moderne*, <https://hoffnungfnz.hypotheses.org/> [10.5.2023].
- 4 Da es häufig ein mündlicher Austausch ist, kann das nicht immer im Einzelnen nachgewiesen werden, s. aber die bisher drei gemeinsamen Artikel: Sabrina Rospert, Albert Schirrmeister, Christine Zabel, „Editorial: Hoffnung handeln. Ein Frühneuzeitblog“, in: *Hoffnung handeln – L’espérance en action. Ein Frühneuzeitblog – carnet de recherche en histoire moderne*, <https://hoffnungfnz.hypotheses.org/96> [9.5.2023]; Dies., „Kapitalismus, Gewalt, Frieden – Drei neue Serien für 2022“, in: Ebd., <https://hoffnungfnz.hypotheses.org/558> [9.5.2023]; Albert Schirrmeister, Christine Zabel, „Die Materialität von Hoffnungsdingen hilft uns, über Hoffnungen nachzudenken“, in: *Hoffnung handeln – L’espérance en action*. 16.05.2023, <https://hoffnungfnz.hypotheses.org/1672>, [03.07.2023]. Auch Christine Zabel danke ich sehr herzlich für viele intensive Gespräche zum Thema.
- 5 Außer dem oben in Anm. 2 genannten Kolloquiumsvortrag beziehe ich mich v. a. auf folgende Publikationen: Albert Schirrmeister (Hg.), *Agir au futur: Attitudes d’attente et actions expectatives* (Dossiers du Grihl), Paris 2017 <http://dossiersgrihl.revues.org/6515> [10.5.2023]; Albert Schirrmeister, „Verschwiegene Zukunft? Erwartungsräume im politischen Handeln nach dem Pfälzischen Erbfolgekrieg“, in: Horst Carl, Rainer Babel u. Christoph Kampmann (Hgg.), *Sicherheitsprobleme im 16. und 17. Jahrhundert. Bedrohungen, Konzepte, Ambivalenzen. Problèmes de Sécurité aux XVIe et XVIIe Siècles. Menaces, Concepts, Ambivalences* (Politiken der Sicherheit. Politics of Security 6), Baden-Baden 2019, S. 301–326.

Geschichtswissenschaften beschäftigen sich mit dem Handeln der Menschen, den einzelnen Handlungen jedweder Art, das ist Prämisse auch unseres Blogs. Handeln wird in konkreten Situationen, an bestimmten Orten, von Akteur*innen in einzelnen Handlungen vollzogen.⁶ Diese unterscheiden sich grundsätzlich in ihrem zeitlichen Index: Es gibt Handlungen, die auf eine Gestaltung der Vergangenheit einer Gesellschaft oder eines Menschen bezogen sind (generell Erinnerungen, Trauer, Geschichtsschreibungen), es gibt Handlungen, die einen primär präsentischen Index haben und es gibt Handlungen, die auf eine Zukunft hin ausgerichtet sind (Planungen, Prognosen, Prophezeiungen). Allermeist stehen zwar einzelne der zeitlichen Indices im Fokus, aber sie beziehen sich aufeinander, die zeitlichen Verweise sind kaum voneinander zu trennen – siehe nur die klassische Formulierung des Zusammenhangs von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont von Reinhart Koselleck.⁷

Umso aufschlussreicher ist es, die temporalen Fokussierungen analytisch voneinander zu trennen und jeweils in ihrer Bedeutung zu analysieren. So ist Geschichtsschreibung selbst traditionell ein Gegenstand der Geschichtswissenschaften – auch hier bin ich geneigt, „immer schon“ zu schreiben, zumindest aber immer wieder und dauerhaft gut etabliert. Temporalitäten allgemeiner und insbesondere die Zukünftigkeit in der Geschichte hingegen werden eher episodisch oder individuell, von einzelnen Forschern wie Lucian Hölscher⁸ oder François Hartog⁹ oder auch an manchen Orten institutionell betrieben, wie z. B. zuletzt intensiv im Duisburger Graduiertenkolleg „Vorsorge, Voraussicht, Vorhersage: Kontingenzbewältigung durch Zukunftshandeln“.¹⁰

Hoffnungshandeln beschreibt nun einen immer noch sehr weiten Aus-

6 Die *agency* nicht-menschlicher Akteure möchte ich keinesfalls in Abrede stellen, im Gegenteil halte ich die Analyse ihrer Wirkmächtigkeit für unerlässlich, um einen präziseren Blick auf Wechselwirkungen und Zusammenhänge zwischen Einzelnen und einer Gruppe, zwischen materieller Welt, Institutionen und menschlichen Akteur*innen zu erkennen.

7 Reinhart Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien“, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, S. 349–375.

8 Von ihm vgl. an dieser Stelle nur die neueste monographische Abhandlung: Lucian Hölscher, *Zeitgärten. Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*, Göttingen 2020.

9 Roger Chartier hat bei einer Diskussion anlässlich der Publikation des jüngsten Werks die Schriften als eine Tetralogie bezeichnet: Roger Chartier, „Lire Hartog. Une tétralogie et trois questions“, in: *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 14 (2015) <http://journals.openedition.org/acrh/6612> [10.5.2023]; genannt seien hier zwei: François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (La Librairie du XXIe siècle), Paris 2003; Ders., *Croire en l'histoire*, Paris 2013.

10 Derzeit (März 2023) ist die Webseite des GRK aufgrund eines Hackerangriffs nicht erreichbar. Einige Publikationen aus dem GRK 1919 sind in der Reihe „Kontingenzgeschichten“ im Campus-Verlag erschienen, um nur eine an dieser Stelle als Beispiel zu nennen: Jan-Hendryk de Boer (Hg.), *Praxisformen. Zur kulturellen Logik von Zukunftshandeln* (Kontin-

schnitt von „Erwartungshandeln“: Diesen Begriff bevorzuge ich gegenüber „Zukunftshandeln“, weil er die Zukunft in eine Relation zum Menschen und seiner Wahrnehmung setzt. Entsprechend geht es in der Geschichtsschreibung darum, wie sich Menschen in die Welt und in die Zeit einordnen und wie sie sich die Welt ordnen und ihrer Wahrnehmung zugänglich machen. Relevant für menschliches Handeln ist nicht ‚die Zukunft‘ oder ‚die Vergangenheit‘ oder ‚die Gegenwart‘, sondern sind die Wahrnehmungsformen: das Erinnern, das Erleben, das Erwarten – sie alle werden miteinander verschränkt und funktionieren nicht ohneeinander. Sie alle werden mit rationalen wie mit emotionalen Markern versehen: Hoffnung steht als eine Zukunftserfahrung somit der Zweifel zur Seite, genauso aber Kalkulationen und prognostische Praktiken. Hier handelt es sich häufig um sprachliche Handlungsformen, doch nicht immer wird auch explizit von Hoffnung gesprochen, sondern werden Hoffnungshandlungen als solche erst im Zusammenhang und in einer Analyse erkennbar. Was in der eingangs geschilderten Szene von Ruth Zylberman deutlich wird: Hoffnungen unterscheiden sich auch danach, ob sie selbstbezogen sind (auf die eigene Gesundheit, Karriere, das eigene Seelenheil), dies auch weiter gefasst auf eine (meist die eigene) Gruppe, und auf der anderen Seite nach Hoffnungen, die sich auf das Leben Anderer beziehen und dennoch für das eigene Leben als fundamental wichtig angesehen werden. Dann ist dies eine Hoffnung auf ein Leben mit genau diesen einzigartigen Menschen.

Als anthropologisches Phänomen, in dem die Zeitlichkeit des menschlichen Handelns auf eine besondere Weise sichtbar gemacht werden kann, möchte ich Hoffnungshandeln als eine Möglichkeit erkunden, den Sinn geschichtswissenschaftlichen Nachdenkens und Arbeitens jenseits von antiquarischer Leidenschaft zu realisieren. Auf den folgenden Seiten skizziere ich zunächst die problematische Einordnung des Phänomens in den Zusammenhang der Emotionsgeschichte und anderen konzeptuellen Fassungen für Hoffnung, vor allem der christlichen Religiosität (1.). Der sprachlichen Konstitution von Hoffnungen widmen sich die folgenden Überlegungen zu möglichen ‚Gegenbegriffen‘ und semantischen Zusammenhängen (2.): In ihnen werden für soziale, politische, rechtliche und andere gesellschaftliche Kontexte Platz und Rolle von Hoffnungshandlungen bestimmt. An einigen ausgewählten Beispielen diskutiere ich, wie sich soziale Relationen im Hoffnungshandeln realisieren (3.), um schließlich wieder auf das Verhältnis von Hoffnung und menschlicher Existenz zurückzukommen (4.): Es geht mir um die Effekte für eine Geschichtswissenschaft und die Bedeutung einer Geschichtswissenschaft für unsere Gesellschaft, wenn sie sich tatsächlich mit Hoffnung beschäftigt und Hoffnungshandeln zu ihrem Thema macht.

genzgeschichten 6), Frankfurt, New York 2019; online erreichbar ist das vom GRK initiierte, gleichnamige Blog: <https://grk1919.hypotheses.org/1> [7.3.2023].

I. Hoffnung: Emotionen, Tugenden, Konzepte in der Frühen Neuzeit¹¹

Hoffnungen werden gemeinhin zu den Emotionen gezählt. Andreas Bähr hat darauf aufmerksam gemacht, dass es ein verbreitetes Grundproblem der Emotionsgeschichte sei, sich zwischen Kontinuität und Wandel zu situieren, „zwischen biologisch-anthropologischer Universalität und sozialer Konstruktion von Emotionen [...]. Kulturelle Formen, Praktiken und Narrationen haben auch hier etwas zu verbergen: eine ‚tatsächliche‘ individuelle und kollektive Gefühls-erfahrung (*emotional experience*)“.¹² Dies sollte als Mahnung für alles Weitere im Hinterkopf behalten werden: Wir erhalten Zugang zu Emotionen nur, wenn sie gewissermaßen in Bewegung gesetzt werden, wenn mit ihnen gehandelt wird, wenn über sie gesprochen wird; wir sehen und erfahren also lediglich die derart vermittelten Emotionen.

Könnte diese Einschränkung nicht auch gegen eine allzu schnelle Universalisierung von Emotionen wirksam sein, die auch für Hoffnung relevant ist? Gegen eine solche Universalität im Sinne einer transkulturellen, translinguistischen und übergeschichtlichen Einheitlichkeit von Hoffnung, wie sie Eugène Minkowski postuliert, wendet sich Vincent Crapanzano bereits in seinen Überlegungen zu Hoffnung als einer Kategorie für soziale und psychologische Analysen: Unabhängig davon, ob Sprache die Wahrnehmung bestimme, betont er, dass Sprache die Artikulation von Erfahrungen forme und dadurch auch die generalisierten Erfahrungen, also die Theorien, die aus Erfahrungen generiert werden.¹³

Denn vordergründige Gleichartigkeit führt leicht und allzu schnell zu einem vermeintlichen Wiedererkennen. Auch in der Gegenwart und für gegenwärtige Gesellschaften werden Hoffnungen häufig dem rationalen, vorausschauenden Zukunftshandeln entgegengestellt. So beschreibt Carlo Caduff 2018 die Strategien der WHO in Bezug auf Pandemien, dass sie von den Gesundheitsbehörden verlange, auf das Schlimmste vorbereitet zu sein um zugleich das Beste hoffen zu dürfen.¹⁴ Martha Nussbaum beschreibt Hoffnung als eine Wahl und „practical

11 Keinesfalls kann und soll hier ein Überblick über die philosophischen Konzepte von Hoffnung im Rahmen auch nur der frühneuzeitlichen Diskussion geboten werden, ich verweise an dieser Stelle grundsätzlich auf Catherine Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant* (Paradeigmata 29), Hamburg 2008.

12 Andreas Bähr, „Rezension von: Michael Champion, Andrew Lynch (ed.), *Understanding Emotions in Early Europe*, Turnhout (Brepols) 2015“, in: *Francia Recensio* 9, 4 (2016) https://perspectivia.net/publikationen/francia/francia-recensio/2016-4/fn/champion_baehr [9.5.2023].

13 Vincent Crapanzano, „Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis“, in: *Cultural Anthropology* 18, 1 (2003), S. 3–32, hier S. 11.

14 Carlo Caduff, „Pandemic Prophecy, or How to Have Faith in Reason“, in: *Current Anthropology* 55, 3 (2014), S. 296–315, hier S. 303.

habit“, sie interpretiert sie als einen emotionalen Fokus, durch den beeinflusst wird, wie wir an eine Aufgabe herangehen, wie wir eine Situation wahrnehmen.¹⁵

Doch gerade in Abgrenzungspraktiken werden Unterschiede in den gesellschaftlichen Ordnungsformen zwischen Früher Neuzeit und 21. Jahrhundert sichtbar: Der Zusammenhang von Emotionen, Affekten und Hoffnung wurde im 17. Jahrhundert genutzt, um eine wertvolle christliche Hoffnung von eitler weltlicher Hoffnung abzugrenzen. So predigte der protestantische Pastor Raymond Gaches (1615? –1668) am 22. Juli 1654 in Blois über „le fondement de l'espérance du Chrestien“.¹⁶ Die christliche Hoffnung, auf die Erlösung im Jenseits gerichtet, sei mehr ein Seelenzustand und eine Gewohnheit (*état d'âme et une habitude*), während die weltliche Hoffnung auf den Emotionen (genauer: den *passions*) beruhe und auf die eigenen Kräfte vertraue.¹⁷ Die Differenzierung wird hier also zwischen verschiedenen Hoffnungsarten gemacht, nicht zwischen einer planenden Rationalität und einer emotionalen Hoffnung.

Knapp zwanzig Jahre vor der Predigt des Hugenottenpfarrers widmet sich das jesuitische Emblembuch von *Guilielmus Hesius* (Willem van Hees, 1601–1690) den drei christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung (bei Paulus im ersten Korintherbrief: 1 Kor 13). Im zweiten Buch geht er auf die Hoffnung ein¹⁸, ebenso wie Gaches bezieht er sich immer wieder auf den Paulus-Brief an die Römer, daneben zitiert er andere paulinische Briefe (Hebräer, Thessaloniker, 2. Korinther), aber auch alttestamentarische Bücher wie Job, das Buch der Weisheit oder die Psalmen.

Eine geradezu heitere, spielerische *pictura* mit einem ballspielenden Putto in diesem zweiten Buch spricht eine Warnung aus. Mit Bezug auf das Buch der Weisheit, 16, 29 zeigt Nr. 26 ein „Verspielen der Hoffnung“ und ordnet also die Hoffnung in einen Handlungszusammenhang ein, der sie auch nachträglich delegitimieren kann, wenn ein Hoffender nicht die Konsequenz zieht. „Denn die Hoffnung des Undankbaren schmilzt wie winterlicher Reif und verrinnt wie unnützes Wasser“ heißt es dort im *Lemma*: Eine erfüllte Hoffnung fordert Dankbarkeit, eine erfüllte Hoffnung verfestigt die Legitimation der Instanz, an

15 Martha Craven Nussbaum, *The monarchy of fear. A philosopher looks at our political crisis*, New York u. a. 2018.

16 Raymond Gaches, „Sermon sixième du Fondement de l'espérance du Chrestien, sur ces Paroles du Chapitre V. de l'Epistre aux Romains, verset 5. Prononcé à Blois, le Mercredi, 22. Iuillet 1654“, ders., in: *Seize sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte. Avec vn sermon sur la paix entre les deux Couronnes de France & d'Espagne, par Charles Drelincourt*, Genf: Jean de Antoine & Samuel de Tournes, 1660, S. 258–296.

17 Ebd., S. 264 f.

18 *Guilielmus Hesius, Emblemata sacra de fide, spe, charitate*, Antwerpen: Officina Plantiniana Balthasar Moretus, 1636.

die die Hoffnung gerichtet wird, eine unerfüllte Hoffnung hingegen gründet in mangelnden Voraussetzungen des Hoffenden.

Diesem Bild der eitlen Hoffnung steht das meistgebrauchte Attribut der *picturae*, der Anker der Hoffnung, genauso gegenüber wie das Licht der Hoffnung, wie es z. B. die *pictura* des zwölften Emblems auf S. 196 zeigt: Dort ist ein Zimmer zu sehen, das von einem durch ein Fenster strahlendes Licht erhellt wird, das jedoch nur einen Teil des Zimmers trifft; der Rest des Zimmers liegt im Schatten. Bei diesem Emblem fällt besonders auf, dass die Quelle des Lichts nicht sichtbar ist und nicht von menschlichem Handeln abhängt. In dem gleichnishafte Bild steht das Öffnen des Fensters für den (menschlichen) Handlungsaspekt: Der die Hoffnung empfangende Mensch muss sich ihr öffnen, sich ihr zugänglich halten (ist also insofern nicht vollständig passiv).

Es sieht nach einem Reflex aus, wenn als Unterschied der vormodernen Hoffnung zur neuzeitlichen und gegenwärtigen Hoffnung immer wieder benannt wird, sie richte sich auf Gott und sei im Grunde transzendental. Ist es also so einfach? Ich plädiere – durchaus mit Blick auf die Unterscheidung, die Raymond Gaches trifft – dafür, dass es genauer zu formulieren gilt: Die legitime Hoffnung in der Vormoderne – wenn man denn tatsächlich so verallgemeinern möchte – findet ihre Begründung in Gott, nicht aber deshalb zwangsläufig ihr Ziel und ebenso wenig ist zwangsläufig der Gegenstand der Hoffnung ein Jenseits. Hoffnungen richten sich durchaus auf weltliche, materielle und wenig religiöse Dinge. Wenn sich Hoffnung allerdings nicht auf Gott bezieht, dann wird die Legitimität dieser Hoffnungen bestritten, da sind sich die Theologen und Prediger der verschiedenen christlichen Konfessionen einig – aber zunächst einmal nur diese. Ihre Schriften sollen als Erziehungsschriften zur legitimen Hoffnung fungieren, in der sich das christliche Lebensmodell von anderen Lebensweisen unterscheiden. Hoffnung muss insofern zwar auf jeden Fall als ein theoretisches Konzept, in diesem Fall (und sicherlich vorherrschend in der Frühen Neuzeit) als ein theologisches Konzept behandelt werden, aber zugleich auch als Praxis, die mit diesem Konzept in keiner einfachen Verbindung zwischen normsetzender Instanz und normempfangenden Subjekten zu untersuchen ist.

Möchte man innerhalb der Hoffnungshandlungen kategorial unterscheiden, so bietet sich an, auf ihre gesellschaftliche Reichweite zu achten, was die Frage nach ihrer Herkunft einschließt: Wo, von wem und wodurch werden Hoffnungshandlungen erlernt (bzw. erlernbar)? Wie effizient bleiben sie innerhalb der gesellschaftlich akzeptierten Rahmen, sind sie an Institutionen, an Instanzen innerhalb eines gesellschaftlichen Systems gerichtet oder ganz explizit gegen sie, über sie hinausführend oder sie sprengend angelegt? Widerständige Hoffnung formuliert Handlungsoptionen oder testet sie sogar aus – mitunter in vollem Bewusstsein dessen, dass aus einer marginalen, untergeordneten Position gehandelt wird. Dazu gleich noch mehr.

Nutzt man den semantischen Zugang und beachtet als allererstes, dass das Wort „Emotion“ im Französischen in der Frühen Neuzeit ein Neologismus ist, dann kann darüber sowohl der Handlungsaspekt als auch das Politische der Emotionsgeschichte deutlich werden, der auch für Hoffnung relevant ist: „*émotion*“ bezeichnet physische Unruhen, vor allem (politische) kollektive Aufstandsbewegungen, ist auf Handeln konzentriert und nicht eine individuelle Gemütsbewegung.¹⁹ Darin unterscheidet sich das frühneuzeitliche Verständnis von „Emotion“ von „Passion“ und Affekt“. Es sind gerade die Handlungselemente, in denen sich soziale Beziehungen realisieren, eine Selbstkonstitution, die soziale Figurationen nicht allein abbildet, sondern vielmehr verformt. Dann kann beim Handeln auch von „Hoffnungen“ gesprochen werden und (was ja keinesfalls zwingend das Gleiche ist) sprechend eine Hoffnungshandlung vollzogen werden. Allerdings scheint es mir eine weitverbreitete gedankliche Abkürzung zu sein, dass man davon ausgeht, wenn von bestimmten Begriffen (wie Hoffnung) gesprochen wird, auch zugleich eine Handlung im Sinne dieses Begriffes beobachten zu können. Die Abkürzung ist allzu oft nur vermeintlich eine solche, eher aber ein Irrweg.

2. Sprache und Handeln: Semantische Zusammenhänge und Gegenbegriffe

Diese Überlegungen können durch semantische Differenzen belegt werden, dies klingt gerade schon an: Je nach sozialem, kulturellem und auch disziplinärem Kontext werden unterschiedliche semantische Räume und Gegenbegriffe²⁰ der Hoffnung konzipiert. In neueren anthropologischen Studien wird ein Zusammenhang von Hoffnung mit ‚Warten‘ angenommen, wobei Hoffnung in diesen Forschungen einen passiv-resignativen Anstrich erhält.²¹ Bereits im Warten wird aber einer leeren Zeit eine Richtung gegeben, weil man auf etwas wartet – ist ein

19 Nicole Hochner, „Le corps social à l’origine de l’invention du mot ‚*émotion*‘“, in: *L’Atelier du CRH* 16 (2016), <https://doi.org/10.4000/acrh.7357> [8.3.2023]; Georges Viarello, „L’*ém*ergence du mot ‚*émotion*‘“, in: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine u. Georges Vigarello (Hgg.), *Histoire des émotions. De l’Antiquité aux Lumières*, Paris 2016, S. 219–224, hier: S. 220 f.: Vigarello nennt als Charakteristika außer dem „*trouble physique*“ „*mouvement de gens, désordre de gestes et d’agression, centré sur les mobilisations, les actions*“.

20 Vgl. zur Bedeutung von Komplementärbegriffen Rolf Reichardt, „Wortfelder – Bilder – semantische Netze. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik“, in: Gunter Scholtz (Hg.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburg 2000 (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft), S. 111–133, hier S. 115, 122 f. mit Bezug auf *lumières* und *tenèbres*.

21 Manpreet K. Janeja u. Andreas Bandak (Hgg.), *Ethnographies of Waiting. Doubt, Hope and Uncertainty*, London u. New York, 2020; Senka Bozic-Vrbancic, „Waiting to be loved: the

ziellooses Warten möglich? Ich plädiere deshalb dafür, Hoffnung als eine davon zu differenzierende Aneignung der Zeit zu verstehen, die bei aller Unsicherheit für eine etwas aktivere und imaginativ stärker (positiver) gefüllte Wahrnehmung steht – möglicherweise auch mit einem stärkeren Handlungsimpuls. Wählt man diesen Anknüpfungspunkt, so rückt Hoffnung noch näher zu Prognosen als zu Prophezeiungen: Die ersten sind auf die Zukunft schauende Praktiken, denen eine fundamentale Unsicherheit inhärent ist und mit denen eine klarere menschliche *agency* verknüpft ist, während Prophezeiungen Sicherheit verheißen und eher passiv auf ihre Erfüllung gewartet wird.²² Carlo Caduff hebt für die letzteren – zumindest für die auf Pandemien bezogenen – den disruptiven Temporalitätsmarker hervor und beschreibt mit Ian Balfour den Gestus der Unausweichlichkeit, der Prophezeiungen inhärent sei und der (in der Moderne?) in der sprachlichen Aufhebung der kategorialen Differenz zwischen Zukunft und Vergangenheit markiert werde.²³ Damit ist dem prophetischen Sprechen zugleich ein Machtanspruch eingeschrieben, der eine freie Zukunftsgestaltung seiner Adressaten dementiert. Genau gegen eine solche Machtausübung steht Nussbaums Ansatz in *monarchy of fear*, in dem sie Hoffnungshandeln und Hoffnungen zur Überwindung einer lähmenden Wahrnehmung der eigenen Handlungsohnmacht propagiert: Eine ängstliche Zukunftssicht mache – so mit dem Beispiel einer Hochzeit unter solchen Vorzeichen – eine gute Zukunft unwahrscheinlicher, dem stehe der positive „placebo-Effekt“ von Hoffnung entgegen. Explizit in der politischen Krise der US-amerikanischen Demokratie konzipiert Martha Nussbaum, in einer aktivistischen Absicht, politisch-philosophisch Hoffnung als ein praktisches Postulat: „A first reason of hope is that it keeps love and trust alive and love is valuable“.²⁴

Zunächst als ein unerwarteter Begriff im Kontext von Hoffnung mag ‚Überraschung‘ erscheinen, doch bezeichnet dieser Begriff ebenfalls ein Verhalten

European Union’s hope to be the loved object“, in: Ghassan Hage (Hg.), *Waiting*, Melbourne 2009, S. 184–194.

22 Reinhart Koselleck, „Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit“, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 17–37, hier: S. 28 ff.

23 Carlo Caduff, *The Pandemic Perhaps. Dramatic Events in a Public Culture of Danger*, Berkeley 2015, S. 7: „Pandemic prophecy both looks forward to the future and back to the past. In fact, anticipations of the future and recollections of the past can become almost indistinguishable in prophetic discourse. It is a characteristic feature of such discourse that it disrupts our sense of time. Prophecy can address future events in the past tense, as if they happened, and past events in the future tense as if they are about to happen. This means that in prophecy, the past can refer to the future and the future to the past.“ Ian Balfour draws attention to the ambiguous temporality of prophetic discourse, emphasizing the ‚indeterminacy of historical reference.“ Er bezieht sich hier auf Ian Balfour, *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford 2002, S. 74.

24 Nussbaum (wie Anm. 15), S. 208.

zu einer eintreffenden Erwartung. Dabei kann man darauf hoffen, überrascht zu werden (gegen jede Hoffnung) – dies kennzeichnet dann die Einsicht, dass das Erhoffte unwahrscheinlich ist. Überraschung akzentuiert einerseits ebenso wie Hoffnung die mangelnde Autonomie der Akteur*innen, andererseits unterscheiden sich die beiden Begriffe in ihrem zeitlichen Fokus: Überraschung ist, wenn sie erlebt wird, im Präsens, sie steht – anders als Hoffnung – nach der Erwartung.

Ebenfalls in einem spannungsreichen Naheverhältnis zu Hoffnung steht ‚Wahrscheinlichkeit‘. Mit diesem Begriff verbindet sich in der Frühen Neuzeit eine – ungefähr in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beginnende – neue Wahrnehmung von Probabilität, die mit vielen Praktiken in ökonomischen, wissenschaftlichen oder politischen Kontexten verbunden ist.²⁵ Wird dort Hoffnung ausgeblendet, weil diese nicht berechnet werden kann? Kurz und zu schnell geantwortet: Als probabilistische Praktik: Ja! – Allerdings hat Lorraine Daston in ihrer Studie zur Probabilität bereits auf Buffons *Essai d'Arithmétique morale* hingewiesen. Diese Schrift, hauptsächlich über das Glücksspiel, ist eine der ersten Studien zu Geometrie und Theorie der mathematischen Wahrscheinlichkeit (Stochastik).²⁶ Doch Daston hat darauf aufmerksam gemacht, dass Buffon anhand existentieller Ängste die Frage der Intensität (bzw. der Indifferenz) als kalibrierende Größe einführt: Trotz der extremen Unwahrscheinlichkeit kann die Angst vor einem plötzlichen Tod in der Mitte des Lebens nicht vernachlässigt werden. Ein simples Berechnen wie bei den Chancen auf einen Lotteriegewinn genüge also nicht, um die Bedeutung eines solchen Ereignisses zu bestimmen.²⁷

25 Ian Hacking, *The emergence of probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, Cambridge 2013; Alan Hájek u. Christopher Hitchcock (Hgg.), *The Oxford handbook of probability and philosophy* (Oxford handbooks in philosophy), Oxford 2016.

26 Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, „Essai d'arithmétique morale“, in: ders., *Histoire naturelle, générale et particulière. Servant de suite à l'Histoire naturelle de l'Homme*, Supplement t. IV, Paris: Imprimerie Royale 1777, S. 46–148; der Essai fasst mehrere frühere Schriften zusammen, insbesondere den ansonsten nicht überlieferten *Mémoire sur le jeu du franc carreau*, mit dem Buffon 1733 seine Aufnahme in die Académie des Sciences betrieben hat (hier § XXIII), die jüngsten Elemente (darunter auch die hier interessierenden) stammen offenbar aus der Zeit von 1760–1764; zum gesamten *Essai* und dem Zusammenhang vgl. Thierry Martin, „Buffon et l'arithmétique politique“, in: *Mathématiques et sciences humaines* 148 (1999), <http://journals.openedition.org/msh/2805> [8.3.2023].

27 Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, N.J. 1988, S. 91: „his attempts to quantify moral certainty/impossibility (as opposed to the more rigorous mathematical and physical sorts) on the assumption that ‚all fear or hope, whose probability equals that which produces the fear of death, in the moral realm may be taken as unity against which all other fears are to be measured.‘ Because no healthy man in the prime of life fears dying in the next twenty-four hours, Buffon took the probability of such sudden deaths, reckoned from the mortality tables to be about .0001, as the zero point (‚moral impossibili-

Deshalb, etwas anders: Als Grundhaltung wird Hoffnung nicht zwingend ausgeblendet, wenn als Element der Wahrscheinlichkeit ihr auch eine positive Grundeinstellung hinzugerechnet wird, wie es Martha Nussbaum vorschlägt. Eine Verbindung von Probabilität und Hoffnung ist auch als Vehikel vorstellbar, mit dem Hoffnungen (und die mit ihnen verbundenen Handlungen) als illegitim markiert werden können, weil sie auf schlecht berechneten Zukunftsaussichten beruhen.

Martha Nussbaums *monarchy of fear* nennt als semantische nahe Verwandte ‚Glaube‘ und ‚Liebe‘ – in gleicher Weise also, wie es im christlichen Kontext seit Paulus geprägt ist. Die begrifflichen Netze, die geknüpft werden, zeigen also nicht von vornherein eine spezifische kulturelle Verbindung, dazu braucht es mehr, nämlich die Nähe in der Praxis. Für die Frühe Neuzeit hebt Andreas Bähr hervor, wie philosophisch-theologisch Hoffnung und Furcht in einer inversen Beziehung aneinander gebunden sind, weil beide als Affekte aus der Abwesenheit eines Künftigen resultieren und durch die Kombination von Imagination und Erwartung bestimmt sind: Sie sind einander entgegengesetzt, implizieren sich aber wechselseitig.²⁸ Ähnlich sieht dies Nussbaum in der Gegenwart, nicht unbedingt mit einer historischen Differenzierung: ‚fear‘ und ‚hope‘ reagieren auf Unsicherheit, aber auf entgegengesetzte Art: „Hope expands and surges forward, fear shrinks back. Hope is vulnerable, fear self-protective.“²⁹

So kann man vermuten, dass Hoffnung und Furcht³⁰ nicht nur aufeinander verweisen, sondern in einer gleichzeitigen, widerstrebenden Wahrnehmung der Zukunft miteinander reagieren und die Oberhand zu gewinnen suchen. Hoffnung und Furcht stellen also zwei Möglichkeiten dar, in der eine Zukunft präsent ist, gegenwärtig in mehrerlei Hinsicht. Es ist aber immer nur ‚eine‘ Zukunft, die erhoffte bzw. die befürchtete, die fokussiert wird, andere mögliche Zukünfte (positive oder negative) bleiben eher im Schatten, häufig unausgesprochen oder als Kontrast beschrieben, um die imaginierte (erhoffte) Zukunft klarer zu konturieren. Deswegen scheint mir das Emblem bei Heisius auch für andere

ty’) on the scale of moral probability. Although the mortality tables showed that one of ten thousand people actually die in the prime of life, the relevant measure of probability was the fear or hope such risks evoke in the reasonable man under normal conditions. Extremes of indifference or concern calibrated the scale against which straightforward probabilistic computations, such as chances in a fair lottery, were to be assessed.“

28 Andreas Bähr, *Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert* (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 14), Göttingen 2013, S. 55 f.

29 Nussbaum (wie Anm. 15), S. 211.

30 Auffällig ist, dass die geschichtswissenschaftliche Behandlung dieser beiden Emotionen deutlich ungleichgewichtig ist – so finden sich in dem sehr informativen Band *Ordering Emotions* laut Register zwar eine relevante Zahl an Verweisen auf „fear“, kein einziger aber auf „hope“: Susan Broomhall (Hg.), *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800* (Studies in medieval and Reformation traditions 195), Boston 2015.

Hoffnungskonzepte so passend, weil durch das Fenster eben lediglich ein Teil des Raumes erleuchtet wird.

Für die Furcht beschreibt Bähr, dass mit ihr größere Bedrängnis verbunden wird als mit einer tatsächlichen Gefahr³¹ – umgekehrt kann die Hoffnung in einer unklarerer Sicht die offene Zukunft auch als weitaus beeindruckender erlebbar machen – in der Imagination.³² Was in den Überlegungen Nussbaums und Bährs zur Furcht anklingt, ist ein weiterer Begriff, der zum semantischen Raum um Hoffnung gehört: Vertrauen – dies scheint eine Grundbedingung zu sein, auf der Hoffnung aufbaut. Fehlt es, dann bedeutet es das Ende von Hoffnungen, wie die Gegenbegriffe nahelegen: Der Verlust der Hoffnung führt zur Resignation; entsprechend bildet das Deutsche als Gegenbegriff zur Hoffnung ‚Verzweiflung‘, den vollständigen Zweifel, als Sicherheit, dass nichts sich zum Guten wenden kann, ebenso wie Enttäuschung, das Ende aller Täuschungen (im Französischen: „dés-espoir“: Enthoffnung). Dieses Netz an Gegenbegriffen scheint relativ stabil zu sein.

Der Marquis de la Fare (1644-1712), Höfling bei Ludwig XIV., nach einer standesgemäßen militärischen Karriere allerdings mit einer zunehmend kritischen Einstellung zur Kriegspolitik des Sonnenkönigs, nutzt in seinen *Mémoires* gleich eine ganze Reihe von Gegenbegriffen zur Hoffnung, um die gesellschaftlichen Verhältnisse Frankreichs gegen Ende der Herrschaft des „Sonnenkönigs“ zu zeichnen:

„On peut s’imaginer la tristesse, la crainte et l’abattement que toutes ces choses produisirent dans le public; et voilà où commença cette autorité prodigieuse du Roi, inouïe jusqu’à ce siècle, qui, après avoir été cause de grands biens et de grands maux, est parvenue à un tel excès, qu’elle est devenue à charge à elle-même. On peut donc dire que l’esprit de tout ce siècle-ci a été, du côté de la cour et des ministres, un dessein continuel de relever l’autorité royale jusqu’à la rendre despotique; et du côté des peuples, une patience et une soumission parfaite, si l’on en excepte quelque temps pendant la régence.“³³

31 Bähr (wie Anm. 28), S. 66 f.; vgl. auch Heinz Dieter Kittsteiner, *Stabilisierungsmoderne: Deutschland und Europa 1618–1715*, München 2010, S. 138–142 mit Bezug auf Sören Kierkegaard zur Differenzierung von Angst und Furcht.

32 Zum Zusammenhang von Imagination und Zukunftshandeln vgl. z.B. auch Jan-Hendryk de Boer u. a., „Zukünftige Gesellschaften imaginieren“, in: Jan-Hendryk de Boer (Hg.), *Praxisformen. Zur kulturellen Logik von Zukunftshandeln* (Kontingenzgeschichten 6), Frankfurt u. New York 2019, S. 485–493 und folgend: Jan-Hendryk de Boer, „Zukunft jenseits des Textes. Die *Utopia* des Thomas Morus“, in: ebd., S. 493–505.

33 Charles Auguste Marquis de la Fare, *Mémoires et Réflexions sur les principaux événements du règne de Louis XIV et sur le caractère de ceux qui y ont eu la principale part*, hg. von Émile Raunié, Paris 1884, S. 148.

Mit Traurigkeit, Furcht, Niedergeschlagenheit, Ausharren, Unterwerfung fügt der Marquis Begriffe zusammen, die sich in ihrer genauen Bedeutung unterscheiden – auch ob sie eher auf einzelne Menschen oder auf Gruppen gemünzt sind, denen aber allen gemeinsam ist, dass sie eine negative Erwartung ausdrücken und der Hoffnung als Ausdruck einer freien ‚Zukunftserfahrung‘ diametral entgegenstehen. Eine solche resultiere aus der Freiheit des Individuums, die sich im aktiven Willen manifestiere, so Peter Bieri. Nur mit einer Imagination, die zukünftige Möglichkeiten durchdenken kann und zur Selbstreflexivität fähig ist, bedeutet dies auch eine Möglichkeit der Freiheit. Bei fehlenden Entscheidungsmöglichkeiten wird aber aus einem Instrument der Freiheit ein Medium der Unfreiheit.³⁴

3. Soziale Relationen und Hoffnungen

In dem reichlich bitter klingenden Zitat des französischen Hochadligen wird die absolutistische Herrschaft des Königs als Quelle einer umfassenden Mentalität benannt: Der Exzess des Herrschers, seine Despotie, zerstört nötige Bedingungen für ein hoffnungsvolles Leben, statt einer Zukunftsoffenheit entsteht eine vollständige Unterwerfung in sklavischer Geduld. Unabhängig davon, ob man der Diagnose dieses Zeitgenossen zustimmt, ist mir hier wichtig, dass der Marquis de la Fare mit Hilfe der Gegenbegriffe zu Hoffnung seine eigene Zeit in ihren soziopolitischen Bedingungen beschreibt.

Doch wie frei können Hoffnungen machen und wie frei können Hoffnungen von gesellschaftlichen Kontexten gedacht oder gehandelt werden? In seinen *Méditations pascaliennes* problematisiert Pierre Bourdieu diese Verhältnisse und Bindungen für Erwartungen.³⁵ Jede Erwartung, jede Hoffnung sei in den Dispositionen eingeschlossen, deshalb handle es sich bei diesen Erwartungen nicht um eine als Zukunft konstituierte Zeit, sondern um eine als in der Gegenwart gegenwärtige, die von der Logik und Dynamik des Habitus produziert werde. Gegen eine solche mindestens tendenzielle Einpanzerung der Verhaltensweisen im Habitus setzt bereits Michel de Certeau in den 1970er Jahren das Konzept des Eigensinns, der sich in der Förmlichkeit der Praktiken Freiräume schaffen kann:

³⁴ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001, S. 88 f., Ähnlich zum entstehenden modernen Gewissen, wie es Kittsteiner erforscht hat: Fatalismus und mangelnde Selbstverantwortlichkeit der bäuerlichen Bevölkerung als Konsequenz dessen, dass ihre Existenz Austragungsort fremder Interessen ist, lassen keinen Raum für die Entstehung des verinnerlichten Gewissens: Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt 1992.

³⁵ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (Liber), Paris 1997, S. 251.

„Die Verhaltensweisen schreiben sich [anderen] sozialen Bahnen ein. Die *Kriterien*, denen sie folgen, die *Kategorien*, nach denen sie klassifiziert werden können und ihre *Ziele* wandeln sich. [...] Diese Förmlichkeit stimmt mehr oder weniger mit den offiziellen oder theoretischen Diskursen überein. Sie stellt dabei diese in Frage, da sie auch die Lese- und Hörpraktiken formt, in anderen Worten: sie formt die Praxis der offiziellen und theoretischen Diskurse – und umso mehr dann die Praktiken, die von den offiziellen Diskursen übersehen oder abgelehnt werden. Aufgabe der Geschichtsforschung ist es nun, den Abstand und die Verbindungen zwischen der Förmlichkeit der Praktiken und der Förmlichkeit der Vorstellungen zu messen; davon ausgehend lassen sich anhand der Spannungen, die eine Gesellschaft in ihrer Tiefe durchziehen, die Natur und die Formen ihrer Mobilität analysieren.“³⁶

Dies ist die Frage, die ich mir als Historiker stellen muss, dies steht – beispielhaft – auch für mein Interesse an Geschichte: In welche Regelmäßigkeit schreibt sich Hoffnungshandeln ein, wo sprengt eine Hoffnungshandlung die Förmlichkeit der Praktiken? Inwieweit ist das Erhoffte eine Zukunft, die nicht als Zukunft konstituiert ist, sondern als gegenwärtig und den immanenten Tendenzen eines Feldes entspringend? Welche Möglichkeiten schafft sich Hoffnungshandeln, um diesen zu entkommen? Hinter diesen Fragen nach dem Handeln steht das Interesse an den menschlichen Akteur*innen und ihrem Handlungsspielraum in jeder Hinsicht. Wenn sich Hoffnungshandeln als ein Ausbrechen aus der Routine, als eine Krise verwirklicht, dann kann in ihm die zeitliche Erfahrung sichtbar werden: In der Antizipation erscheint die Zukunft als solche, sie gesteht dem Ereignis und einer Erfahrung den Charakter des Zu-kommenden zu und lässt dadurch die Zeit erkennbar werden.³⁷

36 Michel de Certeau, „Die Förmlichkeit der Praktiken“, in: Philippe Büttgen u. Christian Jouhaud (Hgg.), *Lire Michel de Certeau – la formalité des pratiques. Michel de Certeau lesen – die Förmlichkeit der Praktiken* (Zeitsprünge 12, 1/2), Frankfurt am Main 2008, S. 7–65, hier: S. 20; frz. OA: Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Collection Folio Histoire 115), Paris 2011 [zuerst 1975], hier S. 192 f.: „Même intactes en elles-mêmes, les conduites s'inscrivent sur d'autres trajectoires sociales. Elles obéissent à des *critères*, elles se classent selon des *catégories*, elles visent des *objectifs* qui changent. Ces questions relèvent d'une *formalité des pratiques* (pratiques du langage, pratiques professionnelles ou croyantes, etc.) – analogue à ce que P. Bourdieu appelle une ‚logique à l'état pratique‘. Cette formalité est plus ou moins en accord avec les discours officiels ou théoriques; elle les met en cause puisqu'elle organise aussi une pratique de la lecture ou de l'audition, autrement dit une pratique *de* ces discours, sans parler des pratiques qu'ils oublient ou qu'ils exilent. L'une des tâches de l'histoire consiste à mesurer la distance ou les rapports entre la formalité des pratiques et celle des représentations; par là on peut analyser, avec les tensions qui travaillent une société dans son épaisseur, la nature et les formes de sa mobilité“.

37 Bourdieu (wie Anm. 34), S. 249: „Dans l'anticipation, le futur apparaît comme tel: elle concède le caractère ‚à venir‘ de l'événement, de l'expérience, et, par cela, elle fait apparaître le temps.“

Für die Hoffnung als eine Form der Antizipation des Zukünftigen ist aber grundsätzlich entscheidend, dass ihre Erfüllung – also die Herrschaft über die Zukunft, über die Zeit – nicht in der Hand derjenigen liegt, die hoffen. Es gibt, um in der politischen Sprache der Frühen Neuzeit zu sprechen, die Subjekte der Hoffnung und den König. In ihn müssen die Hoffenden vertrauen. Im Fall der Religion sind es die kultischen Handlungen, die Gebete, die dieses Vertrauen immer wieder aktualisieren, beschwören und beteuern. Im weltlichen Bereich sind es die Erfahrungen – mitunter auch die Erlebnisse – jedenfalls das Vergangene, die Geschichte, die Hoffnungsgrundlagen liefern. So hütet die Monarchie einen Vorrat an möglichen Hoffnungen, wie Jens Ivo Engels formuliert hat³⁸, einen Vorrat, der stetig erneuert und aufgefüllt werden muss, um die politische Legitimität zu behalten. Seine Untertanen behalten ihre Hoffnungen in den König, weil (und solange) er außerhalb persönlicher Interessen stehend wahrgenommen wird. In der Hoffnungsäußerung realisieren sich die Akteur*innen der Hoffnung und ihre Positionen: desjenigen, der die Zeit beherrscht und mit ihr das (gute oder schlechte) Ende der Hoffnung und der zugleich außerhalb des Handelns derjenigen steht, und derjenigen, die hoffen. In der Hoffnung wird die Macht erfahrbar – für beide Seiten. Der König besitzt die Macht, Hoffnungen zu lenken und mit ihnen zu rechnen – und auch mögliche Hoffnungen vorzutauschen. Nicht von ungefähr interpretiert Francis Bacon in seinem Essay *Of seditions and troubles* den Pandoramythos auf eine ganz eigene Art: Indem Epimetheus die Hoffnung zurückgehalten habe, habe er die Kontrolle über sie behalten (also: nicht Pandora habe das Gefäß wieder geschlossen und damit den Menschen die Hoffnung vorenthalten, sondern der sonst häufig als übertölpelt interpretierte Bruder des Prometheus!). So zu handeln empfiehlt Bacon dem Herrscher: „Certainly, the Politique and Artificiall Nourishing, and Entertaining of Hopes, and Carrying Men from Hopes to Hopes, is one of the best Antidotes, against the Poyson of Discontentments. And it is a certaine Sign of a Wise Government and Proceeding, when it can hold Men’s hearts by Hopes, when it cannot by satisfaction.“³⁹ Von Hoffnungen zu reden kann ein Mittel sein, um Machtverhältnisse zu kaschieren, wie es in einer französischen diplomatischen Instruktion aus dem Jahr 1756 sichtbar wird, in der es heißt: „le roi de France peut gouverner les autres

38 Jens Ivo Engels, „Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680–1750“, in: *Revue d’histoire moderne et contemporaine* (1954–) 50,3 (2003), S. 96–126.

39 Francis Bacon, „Of Seditions and Troubles“, in: *The essayes or counsells, ciuill and morall, of Francis Lo. Verulam, Viscount St. Alban*, 3rd edition, reprinted, London: John Haviiland, 1632, S. 76–89, hier S. 86 f.; Der Wortlaut der Ausgabe London (Printed for S. Birt) 1742, übersetzt von William Willymott, unterscheidet sich an einigen Stellen signifikant (der Essay findet sich S. 77–93; die zitierte Stelle S. 89 f), so ist dort die Rede vom „Poyson of Malevolence“ (statt Discontentments) und vor allem wird das „wise government“ nicht durch „Proceedings“ ergänzt, sondern durch „Prudent Administration“.

monarques par la crainte et l'espérance⁴⁰. Der König ist der machtvolle Akteur, der Hoffnungen zerstören kann und die Subjekte sowohl in der Hoffnung als auch in Furcht halten kann.⁴¹ Er kontrolliert – so zumindest lautet der absolutistische Anspruch – die Gesellschaft und lässt die Zukunft für alle anderen Akteur*innen offen. In den diplomatischen Instruktionen wie auch in anderen Medien wird der König als Herr über die Geschichte präsentiert: Er allein kennt die einzig legitime Interpretation der Ereignisse, die wahrscheinlichste und sogar die sichere Zukunft. Es ist der König, der ein Ereignis definiert und es – wie im Falle der Medaillen – auch vor ihrer Gegenwart schon kennt.⁴²

Doch: Wie reagieren die anderen Akteur*innen auf eine solche Aneignung der Zeit? Eine Möglichkeit besteht darin, seine eigene Ignoranz zu akzeptieren, diese Unwissenheit zugleich mit dem Wissen des Königs auszustellen – und eben gerade keine Gewissheit über die Zukunft, denn diese würde die Möglichkeit der Hoffnung zunichtemachen. Die Erfolgsaussichten einer Hoffnung können in der französischen Gesellschaft unter Ludwig XIV. und Ludwig XV. gesteigert werden, wenn gerade nicht über sie gesprochen wird, sie allenfalls umschrieben wird. Die abhängigen Akteur*innen müssen die Imagination nutzen, um ihre Hoffnungen seinen Plänen anzupassen, um die Chancen auf eine Erfüllung zu verbessern. Andererseits kann man darin auch eine kalkulierende, rationale Einschätzung der eigenen Position und der Relation zur Instanz sehen, die die Hoffnung erfüllen soll.

Ich schlage vor, in diesen Fällen von einer begrenzten Rationalität zu sprechen: Die Unsicherheit und das Nicht-Wissen werden kompensiert durch Hoffnung. Das Konzept einer begrenzten Rationalität (*rationality for mortals*) wurde von Gerd Gigerenzer und Kolleg*innen mit Blick auf eine bewusste Begrenzung des Wissens entwickelt.⁴³ Bourdieu kritisiert solche Konzepte als Abstraktionen einer

40 *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française, I, Autriche*, publié sous les auspices de la commission des archives diplomatiques au ministère des Affaires étrangères avec une introduction et des notes par Albert Sorel, Paris 1884, S. 21–22: Instruction du comte de Stainville, 1756: „En rendant trop puissants les rois de Sardaigne et de Prusse, nous n'avons fait de ces deux princes que des ingrats et des rivaux, grande et importante leçon qui doit nous avertir pour toujours de gouverner l'un et l'autre monarque. Plutôt par la crainte et l'espérance que par des augmentations de territoire.“

41 de La Fare (wie Anm. 32), S. 198: „Mme de Maintenon, pour tenir Louvois en crainte, se servit dans la suite du marquis de Seignelay.“

42 Albert Schirrmeister, „Agir au futur – l'attente en mouvement“, in: Ders. (Hg.), *Agir au futur: Attitudes d'attente et actions expectatives* (Dossiers du Grihl), Paris 2017, <http://dossiers-grihl.revues.org/6755> [8.3.2023].

43 Gerd Gigerenzer, *Rationality for mortals. How people cope with uncertainty* (Evolution and cognition), Oxford u. New York 2008; Gerd Gigerenzer u. Rocio Garcia-Retamero, „Cassand-

scholastischen Perspektive, die internalisierte Handlungsweisen dissimulierten.⁴⁴ Ich denke aber, dass diese Konzepte helfen können, temporale Praktiken und ihre Regeln besser zu erkennen und zu verstehen: Hat man keinen vollständigen Zugang zur Zukunft und keine absolute Macht, sie zu gestalten, dann kaschiert man diese Elemente der Zukunft für sich selber, man akzeptiert den Mangel an Freiheit. Die folgenden Handlungen zeigen dann die Akzeptanz einer untergeordneten, dominierten sozio-kulturellen Position. Schaut man sich die konkreten Handlungen an, die Hoffnungen auf den König ausdrücken, so kann man mitunter aber auch eine Umkehrung der sozialen Verhältnisse und der Machtverhältnisse konstatieren. So hat Jens Ivo Engels Belege gefunden, in denen die Handlungen eines Gnadengesuchs invertiert wurden, indem in einer quasi-rituellen Handlung an Stelle eines Formulars ein weißes Blatt abgegeben wurde.⁴⁵

Im 18. Jahrhundert ändert sich die Schreibweise von Gnadengesuchen, die nun mit rechtlichen Argumenten arbeiten, ohne dabei rechtliche Gesuche zu werden. In einer Art Bürokratisierung entfernen sich die Gesuche von der Person des Königs und richten sich an die Institutionen und suchen Verfahrensweisen zu beeinflussen. Eine solche Rationalität von Hoffnungshandeln wird auch in Briefstellern wie dem *nouveau secrétaire de la cour* angelegt, in dem Vorlagen für jede Art von Gnadengesuchen geliefert werden.⁴⁶

Auch hier werden Hoffnungen geschrieben, ohne von Hoffnung zu reden. Diese rationalisierenden Verfahren können insgesamt als Versuche interpretiert werden, die Hoffnungselemente zurückzudrängen zu Gunsten einer Berechenbarkeit von politisch-herrschaftlichem Zukunftshandeln. In den Gnadengesuchen zeigt sich insgesamt, wie emotionale mit rationalen Elementen gemeinsam ein Hoffnungshandeln konstituieren. Während die Gnadengesuche als Hoffnungshandeln die Machtlosigkeit in der Gestaltung der Zukunft ausdrücken und diese Position stillschweigend akzeptieren, stellen die invertierenden Handlungen genau diese Ohnmacht aus und repräsentieren Versuche, sich aus dieser abhängigen Position zu emanzipieren und sich in Richtung einer autonomen Zukunftsgestaltung zu bewegen.

ra's regret. The psychology of not wanting to know“, in: *Psychological Review* 124,2 (2017), S. 179–196.

44 Bourdieu (wie Anm. 34), S. 260.

45 Jens Ivo Engels, *Königsbilder. Sprechen, Singen und Schreiben über den französischen König in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts* (Pariser Historische Studien 52), Bonn 2000, S. 29.

46 [René Milleran], *Le nouveau secrétaire de la cour, ou Lettres Familières sur toute sorte de sujets, avec des réponses, une instruction pour se former dans le Stile Epistolaire*, Paris: Theodore le Gras, 1742 (zuerst 1691).

Bei diesen Beschreibungen geht es mir keinesfalls um eine Fortschrittsgeschichte im Sinne Delumeaus, der mit Descartes (und nicht bereits mit der Renaissance) einen mentalitätsgeschichtlichen Triumph der Hoffnung anbrechen sieht; eine Fortschrittsgeschichte, die zwar im Detail korrigiert, aber im Grundsatz noch lange fortgeschrieben wurde.⁴⁷ Denn Hoffnung selbst ist moralisch neutral, ob Diktator oder Steuersünder, Fanatiker – alle können hoffen⁴⁸, sie ist kein Laster und nur – wie oben gezeigt – in ihrer legitimen Form eine christliche Tugend. Eher geht es mir darum, dass gleich scheinende Praktiken in andere Förmlichkeiten geraten und in solche auch aktiv überführt werden.

Ohne ausführlich darauf eingehen zu wollen, möchte ich deshalb noch eine geradezu klassische Form des Hoffnungshandelns neben den politischen Handlungen erwähnen: das Glücksspiel. Nach der Französischen Revolution wurden Lotterien zeitweilig in Frankreich verboten, motiviert wurde dieses Verbot damit, dass durch diese vergebliche und aussichtslose Hoffnung bestehende Herrschaftsverhältnisse verfestigt würden.⁴⁹ Im österreichischen *Ancien Régime* hingegen wurde die kritische Haltung gegenüber Lotterien und ihren Vorläufern, den Glückshäfen, eher in der Verarmungsgefahr begründet, eine Gefahr, die nicht allein den Spielenden (den spielenden Mann im Zweifelsfall) betreffe, sondern auch die von ihm abhängigen Menschen, die Familie in den meisten Fällen.⁵⁰ In beiden Urteilen wurde das Unrealistische und damit Verfehlete des Hoffnungshandelns mit seinen weitläufigen Konsequenzen hervorgehoben. Auch in den staatlichen Beschränkungen des Glücksspiels wird die Suchtgefahr hervorgehoben, die Lichtenberg unübertroffen sarkastisch mit dem Ausdruck „Hoffnung schnapsen“ beschrieben hat: Man könne in der Hoffnung versinken,

47 So das Urteil von Andreas Bähr (dem ich ausdrücklich zustimme) mit Verweis auf einschlägige Forschungen: Andreas Bähr, „Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse“, in: *Historische Anthropologie* 16 (2008), S. 291–309, hier S. 293.

48 Nussbaum (wie Anm. 15), S. 208 ff.

49 Wolfgang Weber, „Zwischen gesellschaftlichem Ideal und politischem Interesse. Das Zahlenlotto in der Einschätzung des deutschen Bürgertums im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), S. 116–149, hier S. 141: „Die Lotterien sind, stellen die französischen Revolutionäre 1793 fest: ‚une invention du despotisme, destinée à faire taire le peuple sur la misère en le leurrant d’une espérance qui aggravait sa détresse.‘“ Weber bezieht sich auf: *Edith Saurer, Straße, Schmuggel, Lottospiel. Materielle Kultur und Staat in Niederösterreich, Böhmen und Lombardo-Venetien im frühen 19. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 90), Göttingen 1989.

50 Josef Pauser, „Glückshäfen und ‚gute Policy‘. Zur Rechtsgeschichte der Warenausspielungen in Niederösterreich gegen Ende des 16. Jahrhunderts“, in: Gerhard Strejcek (Hg.), *Lotto und andere Glücksspiele. Rechtlich, ökonomisch, historisch und im Lichte der Weltliteratur betrachtet*, Wien 2003, S. 99–125, S. 115 zu der obrigkeitlichen Kritik im Stadtrat von Krems; zum spätmittelalterlichen Aufkommen der „Glückshäfen“ s. d. S. 99–103.

ohne die Realität zu verändern – doch immerhin sei dies günstiger als sich der Realität durch Schnaps zu entziehen: „Ein Los in der Hannöverschen Lotterie kostet 18 Taler und 30 Groschen Einschreib-Geld, dieses beträgt täglich eine Auslage von etwas mehr als 14 Pfennigen, so viel verschnapsen manche Menschen täglich. Wer also sich gewöhnt Hoffnung zu schnapsen, und dem dieses gut bekommt, dem wollte ich [auf] alle Fälle raten in die Lotterie zu setzen.“⁵¹ Angesichts der Wahrscheinlichkeitsrechnung und der philosophischen Beschäftigung mit Probabilität zitiert Marie-Laure Legay polemische Stimmen, die von einem Kalkül des Staates und einer Steuer für die Schwachsinnigen sprechen („impôt sur les imbéciles“).⁵²

Vergleicht man die Kritik an der spekulativen Hoffnung des Glücksspiels mit dem Umgang mit ökonomischer Spekulation, so fällt eine ganz andere Perspektive auf. Spekulation wird besteuert, aber nur ausnahmsweise verboten; in neuester Zeit kann man an die Initiative in der Schweiz zum Verbot der Spekulation auf Nahrungsmittel denken, die moralisch begründet wurde; aber auch das Verbot von Leerverkäufen, also der Spekulation auf fallende Kurse in einzelnen Ländern – das wird allerdings nicht ethisch begründet, sondern mit ökonomischen, finanzpolitischen Risiken: Gefährlich wird diese Art Hoffnungshandeln für die ökonomische Ordnung.⁵³ Diese Beispiele verdeutlichen, dass die Felder, auf denen Hoffnungshandeln relevant wird, nicht eingegrenzt werden können, wie auch – je nach Perspektive – der Terror der Französischen Revolution als Ende aller Hoffnung, doch umgekehrt auch als Ausdruck von Hoffnung, als ein brutales Hoffnungshandeln interpretiert werden.⁵⁴ Für manche Felder lassen sich offenkundige und spezifische Praktiken benennen: Gebete in religiösen Kontexten, diätetische Praktiken im Gesundheitswesen⁵⁵, manche Praktiken – das Schreiben von Briefen z. B. – werden in vielen Feldern mehr oder weniger spezifisch genutzt.

51 Georg Christoph Lichtenberg, „Sudelbücher I“, in: Ders., *Sudelbücher* (= Bd. 1), hg. v. Wolfgang Promies, München 2005, hier S. 720 f (Heft J 456).

52 Marie-Laure Legay, *Les loteries royales dans l'Europe des Lumières*, Villeneuve d'Ascq 2014.

53 Zur frühneuzeitlichen Spekulationsgeschichte, insbesondere mit Blick auf das Thema „Hoffnung“ verweise ich auf die Forschungen von Christine Zabel, z. B. „The Speculative Foundations of the Quarrel: Fontenelle's ‚Plurality of the Inhabited Worlds‘ and the ‚Epistemology of the Uncertain‘“, in: Jacques Bos (Hg.), *The Long Quarrel: Ancients and Moderns in the Eighteenth Century*, Boston, MA 2021, S. 34–58; „Speculation and Reform: Liberalizing the Grain Trade in Mid 18th Century France“, in: Manuela Albertone, Thomas Maissen u. Susan Richter (Hgg.), *Languages of Reform in the Enlightenment*, New York u. Oxford 2020, S. 276–295.

54 Timothy Tackett, *The coming of the terror in the French Revolution*, Cambridge, Mass. u. London, 2017; Michael J. Braddick, „Political revolutions“, in: Susan Broomhall (Hg.), *Early modern emotions. An introduction* (Early modern themes), London u. New York 2016, S. 185–188.

55 Javier Moscoso, „Pain and suffering“, in: Susan Broomhall (Hg.), *Early modern emotions. An*

Deshalb gibt es auch auf eine Frage, die bis hierhin allenfalls unterschwellig präsent war, keine eindeutige Antwort: Was geschieht am Ende der Hoffnung? Ich behelfe mir mit einem recht speziellen Beispiel, einem Testament: Ihm ist die Gewissheit des Endes eingeschrieben, es wird geschrieben, in der Hoffnung, dieses Ende in mehrerlei Hinsicht zu überwinden. Einerseits (dies gilt zumindest für die christlichen Testamente) durch die Teilhabe am ewigen Leben im Jenseits, andererseits durch das Gedenken der Testamentempfänger*innen im Diesseits. Auch für den Abschluss des Hoffnungshandelns gilt also, dass erst die konkreten und spezifischen Umstände zu klären sind, dass es dieser Kern der historiographischen Arbeit ist, mit dem das jeweilige Handeln in seiner Bedeutung – sozial, kulturell, politisch oder ökonomisch – beschrieben werden kann.

4. Hoffnung: Zwischen den Zeiten

Was also gewinnen Geschichtswissenschaften, wenn sie Hoffnungshandeln analysieren? Was gewinnen wir, wenn die Geschichtswissenschaften sich um solche – aus Sicht mancher Historiker*innen allzu luftigen – Themen kümmern? Die Antwort führt zu grundsätzlichen anthropologischen Annahmen, für die Octavio Paz schon 1974 anschauliche Formulierungen gefunden hat:

„Wenn der Mensch nicht mehr metaphysisch, sondern historisch definiert werden soll, muß man das Wort *sein* durch das Wort *zwischen* ersetzen. Der Mensch steht zwischen Himmel und Erde, zwischen Wasser und Feuer, zwischen Pflanze und Tier, zwischen Mythos und Wirklichkeit: im Zentrum der Zeit. – Alle diese Gedanken kann man auf einen einzigen zurückführen: der Mensch zwischen den Menschen.“⁵⁶

Um eine menschliche Existenz zu realisieren, ist ihre Verortung in der Zeit nötig. Hoffnungen leisten einen Teil dieser Verortung, sie beeinflussen diese menschlichen Relationen, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten sollten. Der Blick auf Hoffnungshandeln hilft dabei, zu erkunden, welche Abhängigkeiten und welche Asymmetrien in emotionaler Art ebenso wie in politisch-sozialer Weise bestehen und von den Menschen geformt werden. Denn auch wenn Geschichte von Fakten handelt, so gibt es doch keine rohen, unbehandelten Fakten. So verstehe ich Christian Jouhau's wiederholten Hinweis, für Historiker*innen gebe es kein „terrain“, da sie sich die Vergangenheit zurichte, gegen Verlust, Vergessen

introduction (Early modern themes), London u. New York 2016, S. 45–48; Robert L. Weston, „Medical sources“, in: ebd., S. 105–108.

⁵⁶ Octavio Paz, *Der menschenfreundliche Menschenfresser. Geschichte und Politik 1971–1980* (Edition Suhrkamp 1064), Frankfurt am Main 1981, S. 40.

und durch die Lenkung der Aufmerksamkeit, in der Fokussierung.⁵⁷ Deshalb also müssen wir fragen: Welche Fakten hat die Hoffnung? Oder umgekehrt: welche Fakten liefert die Hoffnung, welche Realität, die wir übersehen, wenn wir Hoffnung nicht in den Blick nehmen?

Forschungen zu Erwartungshandeln und zur Hoffnung bieten die Gelegenheit, grundlegende anthropologische Elemente beschreiben zu können, die in den sozialen und kulturellen Systemen fest integriert und dadurch in ihren Eigenheiten dissimuliert sein können. Es sind die Förmlichkeiten, die sich ändern, während Hoffnung als Handlungsauslöser gleich bleibt. Im Hoffnungshandeln werden die Möglichkeiten der Menschen, sich in Regeln einzufügen, die Grenzen und Einschränkungen ihrer Freiheit zu überwinden und damit Machtfragen verhandelt. Hoffnungshandeln ist eine Variante, sich die Zukunft anzueignen. Geschichtswissenschaftlich interessiert diese Verbindung von anthropologischer Dimension und Konstitution der Gesellschaft.

Die anthropologische Dimension liegt vor allem in der Ordnung der Zeitlichkeit. Als Konsequenz von Hoffnung werden Erwartungsräume eingegrenzt, da mögliche Zukünfte gedanklich, aber auch praktisch ausgeschlossen werden und somit Realitäten konstruiert werden. Hoffnungen werden zugleich aber charakterisiert in ihrer Verbindung mit Erinnerungen. Hoffnungen sind Konkretisierungen von Erwartungsräumen und Erfahrungshorizonten – denn ich bin überzeugt, dass sich das Begriffspaar auch in dieser Kombination sinnvoll anwenden lässt: Durch Handlungen werden Erwartungsräume geschaffen, eingegrenzt und ausgeschlossen. Ein Erfahrungshorizont kann auch in einer verweigerten Erinnerung begrenzt werden, um mit Hoffnung leben zu können. Dies führt zurück zu Ruth Zylberman. Sie beschreibt, wie einer der Jungen, der nicht bei den Deportationen ermordet wurde, aber seine ganze Familie verlor, seine Erinnerung versperrte – als einzige Möglichkeit, überhaupt hoffen und somit leben zu können: „J’ai laissé tout ça loin derrière moi. Je m’efforce de ne pas me souvenir car si j’oublie je suis heureux. Si je me souviens, la colère monte en moi.“⁵⁸ Henry l’Américain nennt sie ihn, der keine Erinnerungen haben wollte, weil sie sein Leben und seine Hoffnung zerstörten, weswegen er die Geschichte akzeptierte: „Une histoire qui n’est pas guéri, mais qui devient

⁵⁷ Christian Jouhaud, „Le devoir et la grâce: Grammaire et simulacre“, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65 (2010), S. 1441–1447, hier: S. 1442: „La question de la mort, de l’oubli, de la perte, de la trace le constituent pour chaque usage présent. C’est pour cela que l’historien n’a pas de terrain. Il construit le passé absent comme son objet, ce qui n’est pas du tout la même chose que d’investir un terrain que, certes, l’observateur découpe, mais qui préexiste à l’observation. Des effets de présence peuvent bien imposer l’évidence que l’objet existe: ils ne se manifestent que dans la traversée d’une frontière intangible, celle qui sépare l’actuel de l’inactuel“.

⁵⁸ Zylberman (wie Anm. 1), S. 239.

acceptable.⁵⁹ Henry ist sich dieser Einschränkung bewusst. Er nennt es seine Wut, seinen Zorn, wovon er sich durch die verweigerte Erinnerung schützt und fragt, ob die anderen Menschen aus 209 Rue Saint Maur ebenfalls so wütend seien. Auf Zylbermans Entgegnung, diese seien erfüllt von einer untröstlichen Trauer, unterbricht er sie: „Donc ils sont en colère. La peine inconsolable, c'est une autre manière de dire qu'ils sont en colère.“⁶⁰ Von Hoffnung ist hier also nicht explizit die Rede, sie wird in ihren komplementären Begriffen implizit erkennbar, aber viel mehr sehe ich das Handeln Henrys in seiner Selbstbeschreibung als ein Beispiel für die Hoffnung als ‚practical habit‘ im Sinne Martha Nussbaums. Henrys Weigerung, sich überhaupt an seine Familie zu erinnern, und die nicht mehr gelesenen Briefe an Odette, von denen am Anfang dieses Aufsatzes die Rede war, sie sind Formen, in denen Henry und Odette sich der jüdischen Aufforderung „Erinnere Dich“ (Zakhor!) widersetzen.⁶¹ Doch es bleibt ein Buch der Erinnerung, das Ruth Zylberman geschrieben hat, in dem die Aneignung von Erinnerungen zu Zeichen für eine neue, eigene Zukunft werden können und diese auch einleiten. Zum einen denke ich an die Geschichte eines Albert, der vor der Deportation und Ermordung seiner Eltern ein zuvor bei seinem Vater verbotenerweise ‚entliehenes‘ Messer in einem Wald verloren hatte. Das nach seiner Rückkehr wider jede Wahrscheinlichkeit wiedergefundene Messer ist für ihn ein Zeichen der Hoffnung, das ihn bis zu seinem Tod begleitet und Würde verleiht.⁶² Andererseits ist nochmals Henry besonders eindrücklich, der sich schließlich doch seiner Erinnerung stellt: Obwohl er es zunächst nicht will, hört er sich die Geschichte, seine eigene, verdrängte Geschichte an, die Zylberman bei ihrem Besuch in den USA eigentlich nur seiner Tochter erzählen sollte⁶³ und er besucht sogar das Haus in Paris und will die dort materialisierte Erinnerung an seine Eltern erfahren.⁶⁴

Es ist nicht angemessen, sich die Motivation für eine Geschichte der jüdischen Hoffnung, wie sie Yerushalmi formulierte, für andere Zwecke anzueignen. Er schloss seinen (bis heute nicht erfüllten) Appell, eine solche Geschichte eingedenk der Trauer um die Vernichtung der Juden zu schreiben, mit dieser Begründung: „Warum eine Geschichte der Hoffnung? Um unsere Einsamkeit zu mildern. Um

59 Ebd., S. 393.

60 Ebd., S. 244; s. auch die Schilderung S. 240 : „*My mother left me there*: ce qu'il y a de douleur et de colère dans cette simple phrase.“

61 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* (Collection Tel 176), Paris 1991; Zylberman (wie Anm. 1), S. 236.

62 Zylberman (wie Anm. 1), S. 349 f.; S. 423 : „Peut-être la mort, ici et maintenant, n'était-elle pas une défaite après tout. Il suffisait de l'attendre, digne et bien armé.“

63 Ebd., S. 244.

64 Ebd., S. 393 ff. Henry stellt Fragen wie „Haben meine Eltern diesen Türknauf berührt?“ „Sind meine Eltern über diese Steine gegangen?“

zu begreifen, daß wir nicht die ersten sind, denen die Verzweiflung nichts Fremdes und die Hoffnung kein leeres Versprechen war; um dann auch zu begreifen, daß wir nicht notwendigerweise die letzten sind.“⁶⁵

Doch im gehörigen Abstand hierzu meine ich, dass der geschichtswissenschaftliche Blick auf Hoffnungshandeln eine Möglichkeit bietet, eine analytische Geschichtsschreibung zu betreiben, die Machtfragen nicht leugnet, Hierarchien nicht ausblendet und sich dennoch nicht der Anteilnahme an den Menschen verschließen muss. Als Historiker, der sich mit menschlichen Existenzweisen beschäftigt, muss ich Fragen stellen wie: Welche Ereignisse werfen Menschen aus einer ansonsten als geordnet wahrgenommenen Bahn zwischen Vergangenheit und Zukunft? Wie werden solche Ereignisse wahrgenommen? Welche Möglichkeiten entwickeln Menschen, um sich einer existenziellen Bedrohung des gestörten Gleichgewichts zwischen Erwartung und Erinnern zu entziehen? In welcher Weise sind diese zeit- und gesellschaftsgebunden? Der Blick auf Hoffnungen kann dabei helfen, diese Fragen zu beantworten.

Denn woher rührt diese Kraft der Hoffnung? Weil die Hoffnung in eine Zukunft verweist, die als Erlösung begriffen werden kann, nicht notwendig absolut, sondern auch graduell. Walter Benjamin gibt in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* einen Hinweis darauf, wenn er schreibt, dass die Vergangenheit „einen heimlichen Index“ mit sich führe, durch den sie auf die Erlösung verweise. Er formulierte die Frage: „Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten?“ und er schließt daraus, dass „uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“⁶⁶ Dort findet sich Hoffnungshandeln: zwischen den Zeiten, als Verbindung der Zeiten. Auch wenn ich Benjamins geschichtstheologischem Gestus nicht folgen kann, so könnte doch der Fokus auf Hoffnung eine Möglichkeit bieten, einen ent-teleologisierten, dennoch geschichtsphilosophisch orientierten Zugang zur Geschichte⁶⁷ zu verwirklichen:

65 Yosef Hayim Yerushalmi, „Ein Feld in Anatot. Zu einer Geschichte der jüdischen Hoffnung“, in: Ders., *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*, hg. v. Wolfgang Heuss u. Bruni Röhm (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek), Berlin 1993, S. 81–95, hier S. 94.

66 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, hg. von Gérard Raulet (Werke und Nachlaß 19), Berlin 2010, S. 83 [Dora Benjamin Typoskript].

67 Heinz Dieter Kittsteiner, *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin u. Wien 2004, S. 267 ff. und S. 273: „Wenn es um Orientierung in der Geschichte geht, so kommt man nicht umhin, auf die Möglichkeiten eines ent-teleologisierten, geschichtsphilosophischen Zugangs zur Geschichte hinzuweisen. Die so erneut in eine kritische Stellung gebrachte Geschichtsphilosophie relativiert die politisch-kulturelle Orientierung an Werthaltungen des neukantianischen Typus insofern, als sie unter der Prämisse der Nicht-Machbarkeit der Geschichte die bloß politischen Handlungsmaximen mit ihren nicht intendierten Folgen konfrontiert.“

Das Kenntlichmachen von Hoffungspraktiken in der Vergangenheit kann die eigene Gegenwart verfremden und so kann der Maßstab der Selbstwahrnehmung verrückt werden. Die Analyse von Hoffnungshandeln ist eine Möglichkeit, den einzelnen leidenden Menschen in seinem Verlangen, in seinen Wünschen und in seiner Einordnung in Zeitlichkeiten zum Recht zu verhelfen, ohne Unterschiede zu nivellieren – aber um besser zu verstehen.

Dies sollte eine Aufgabe für Geschichtswissenschaften unserer Zeit sein: sich selbst aus dem Zentrum nehmen, um andere sehen zu können. Durch die Art, wie wir Geschichte schreiben, formen wir auch unsere Gegenwart. Wenn wir Hoffnung haben wollen, sollten wir ihre Realitäten beschreiben. Wenn wir die Menschen, den Mensch zwischen den Menschen sehen wollen, dann sind es diese Themen, diese Fragen, für die es sich lohnt, frühneuzeitliche Geschichte zu studieren.

Credits

Claus Zittel

S. 26: Stich von Cornelis Bos nach einer Zeichnung von Michelangelo
© The Trustees of the British Museum.

Hana Gründler und Katharina Piechocki

S. 105, Abb. 1: Zorka Ságlová, *Das Auslegen von Windeln in Sudoměř (Kladení plín u Sudoměře)*, Aktion, 1970
© Courtesy of Jan SágI

S. 106, Abb. 2: Otakar Vávra, *Jan Žižka* (Filmstill), 1956
© NFA 2023 (Courtesy The National Film Archive, Prague)

Heft 2

Forum

David El Kenz

La Vallée perdue – The Last Valley – (1971) de James Clavell : une utopie dans la guerre de Trente Ans¹

Dès la création du cinématographe, le genre historique est privilégié. Il est en premier lieu une autolégitimation d'un art nouveau face à la peinture, la littérature et le théâtre par l'emprunt de codes similaires. Utiliser la Bible par exemple, explique Jean-Louis Bourget, « constitue pour le cinéma un moyen d'acquérir ses lettres de noblesse et d'être considéré comme l'égal de la littérature et de la peinture ».² Mais de manière paradoxale, exploiter des sujets rebattus est aussi un moyen de distinction pour singulariser l'art nouveau. L'histoire offre des possibilités narratives qui permettent aux réalisateurs de garantir un dépaysement romanesque et d'inventer des effets spéciaux spectaculaires pour un large public. En outre, les cinéastes peuvent à la fois jouer sur une mémoire commune transmise par l'école élémentaire et le roman historique et populaire, tout en proposant une rupture esthétique grâce à leur imagination technique.³

Les troubles de religion dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles ont été ainsi un sujet exploité, depuis la fin du XIX^e siècle. Dans sa recherche sur le cinéma et les guerres de religion en France et en Angleterre, Wendy Jaunet a listé 41 films de 1897 à 2014.⁴ Dans leurs « Vues historiques et scènes reconstituées », les frères Lumières reconstituent des épisodes de l'histoire de France en courte séquence d'une minute, sous forme de tableau animé, inspiré souvent de la peinture officielle. Dès 1897, Alexandre Promio réalise *L'Assassinat du duc de Guise*, d'après le célèbre tableau de Paul Delaroche de 1834.⁵ En 1908, le même épisode, mis en

1 James Clavell, *The Last Valley*, 1971, Grande-Bretagne et États-Unis, Season Productions, 128 mn. Accessible gratuitement sur la plateforme Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=XTMVzJBNr5I> (23.08.2023). Nous indiquerons le time code à partir de cette copie pour les références.

2 Jean-Louis Bourget, *L'histoire au cinéma. Le passé retrouvé*, Paris 1992, p. 12. Cité par Wendy Jaunet, *Les guerres de Religion au cinéma*, mémoire de Master 1 (dir. Stéphane Gal), Université de Grenoble, 2017, p. 23.

3 D'après Michel Condé, un film historique doit, d'un point de vue du public, provoquer une déliaison temporelle quoique celle-ci soit générationnelle et être relativement attestée par une savoir historique commun. Michel Condé, « Introduction. Le film historique : quelle vérité », dans : *Écran Large sur Tableau noir*, 2013 https://www.grignoux.be/dossiers/366/Film_historique.pdf, Consulté le 10/01/2022.

4 Jaunet (voir note 2).

5 Jean-Claude Seguin, *Alexandre Promio, ou Les énigmes de la lumière*, Paris 1999, pp. 120–121.

scène par André Calmettes, est le premier film français à connaître un succès international. Le scénariste Henri Lavedan y avait pris soin de construire un récit en fonction du jeu des acteurs, en rupture avec l'habituelle succession artificielle de scènes théâtrales, tandis que le comédien Charles de Barguy imposait un style contenu qui tranchait avec celui dominant alors de la pantomime.⁶

D'après l'encyclopédie portant sur *Cinéma et Histoire* d'Hervé Dumont, 40 films et téléfilms traitent de la guerre de Trente Ans. Un quart (10) ont pour sujet le personnage de Wallenstein ; 15 films se rapportent à un épisode de la guerre souvent social et picaresque et enfin, certains longs métrages sont une adaptation d'une œuvre littéraire, à l'exemple de la trilogie de Schiller portant sur Wallenstein, de *Simplex Simplicissimus* de Hans Jacob Christoph von Grimmelshausen et de *Mère Courage et ses enfants* de Bertolt Brecht.⁷

La Vallée perdue – The Last Valley – de James Clavell (1921–1994), film sorti en 1971, s'inscrit dans ce contexte général.⁸ Il est néanmoins singulier car l'on n'avait plus de telle réalisation sur la guerre de Trente Ans depuis six années. De plus, il est une production américano-britannique, alors que la majorité des films sur la guerre de Trente Ans sont allemands. Enfin, il n'est pas un film à visée pédagogique, ne se réduit pas à l'adaptation d'une œuvre littéraire prestigieuse, et pourtant, tournée en Eastmancolor et 70 mm Todd-AO, technique proche du technicolor et du cinémascope, a les allures d'une superproduction patrimoniale.

Cet ovni cinématographique s'avère un film d'auteur. Son réalisateur britannique d'origine australienne, aussi romancier, scénariste et producteur, y a investi son propre argent. À la hauteur de 8, 5 millions de dollars, ce qui classe le film dans la catégorie des œuvres à gros budget pour l'époque, s'avère un échec commercial et critique. Clavell perdra 7 millions de dollars et renoncera par la suite à la réalisation cinématographique.⁹ En revanche, il poursuivra sa carrière de romancier et de producteur télévisuel, et obtiendra un succès mondial avec l'adaptation de son livre *Shogun* (1975) dans la série éponyme en 1980.

La Vallée perdue est une réflexion tragique sur la guerre d'Ancien Régime. À l'automne 1637, Vogel, un intellectuel, ancien professeur, erre dans une Allemagne ravagée par la guerre de Trente Ans depuis près de vingt années.¹⁰ Les mercenaires de Bernard de Saxe-Weimar, payés par la France, affrontent les Bavares de Jean

6 François Albera, « L'Assassinat du duc de Guise, produit "semi-fini" ? », dans : *1895* (56), décembre 2008, pp. 94–122.

7 Hervé Dumont, *Cinéma & Histoire / Histoire & Cinéma*. <https://www.hervedumont.ch/page.php?id=fr10&v=3&idc=481&evidence=1>. Consulté le 10/01/2022.

8 La traduction du titre en français confond, peut-être volontairement, « last » et « lost », transformant ainsi la *Dernière vallée* en *Vallée perdue*. Cependant, en français, l'adjectif « perdu » renvoie au « paradis perdu », expression appropriée pour le sens du film.

9 Ibid., Dumont (voir note 7).

10 Martin Wrede, *La guerre de Trente Ans. Le premier conflit européen*, Paris 2021.

de Werth. Tous vivent sur le pays. Vogel échoue par hasard dans un village d'une vallée alpine, la « vallée perdue », miraculeusement préservé de la guerre, mais abandonné de ses paysans. Ceux-ci, dirigés par Gruber, ont fui à l'approche d'une compagnie de mercenaires, conduite par un officier, nommé le Capitaine. Vogel convainc ce dernier d'épargner le village. En échange, Gruber accepte de loger, de nourrir et d'accorder des femmes à la troupe. À son corps défendant, Vogel devra arbitrer les conflits de cette communauté hybride, composée de protestants et de catholiques, de mercenaires rapaces et de villageois terrorisés. Aux premiers jours du printemps, le Capitaine repart à la guerre, confiant le village à Vogel, mais il espère y revenir pour retrouver sa maîtresse Erika, sorcière à ses heures. En réalité, la situation devient tragique. Erica est démasquée par le curé du village et condamnée au bûcher. Gruber et ses paysans préparent une embuscade contre le Capitaine. Vogel parvient à prévenir ce dernier, mais en vain. Le soldat est revenu pour mourir. Sa compagnie a été anéantie lors de la bataille de Rheinfeldten, en Argovie (28 février 1638)¹¹ et lui-même est blessé à mort. Vogel quittera seul le village, tandis que Gruber et ses paysans retourneront à leur quotidien.

Clavell n'a pas pour ambition de faire un film didactique sur la guerre de Trente Ans. Son œuvre polymorphe associe dépaysement d'un film d'aventure, romance et réflexion sur l'impossibilité de la paix. L'expression « vallée perdue » renvoie à l'utopie philosophique. Néanmoins, l'effort d'authentification du film offre un témoignage de l'état des connaissances sur la guerre de Trente Ans, au début des années soixante-dix. C'est ce que nous montrerons dans une première partie. Puis, Clavell expose les modalités d'une paix locale en pleine guerre de religion. À cet égard, nous verrons dans un deuxième temps comment la notion de « colloque religieux » peut être une lecture du film. Enfin, dans une troisième partie, nous verrons que la vision du cinéaste sur la guerre emprunte à des sources anachroniques, ce qui n'est pas un reproche de notre part : son expérience personnelle de la Deuxième guerre mondiale et un roman « socialiste » écrit par un quaker en 1959.

Les ravages de la guerre de Trente Ans

La Vallée perdue est un film qui a pour ambition de penser la guerre, en général. À la sortie du film, Clavell déclara à un journaliste que son film « aurait pu avoir pour cadre d'autres lieux et une autre époque : le Vietnam, Israël, par exemple.

11 Erhard Richter, « Die Doppelschlacht bei Rheinfeldten : ein Wendepunkt des Dreissigjährigen Krieges », dans : *Vom Jura zum Schwarzwald : Blätter für Heimatkunde und Heimatschutz* 65 (1991), p. 43–54.

D'aujourd'hui ou de demain... ».¹² Cependant, *La Vallée perdue* s'inscrit aussi dans une historiographie précise de la guerre de Trente Ans. Quelles sont les sources de Clavell ? Faute d'avoir eu accès aux archives du cinéaste, nous pouvons néanmoins reconstituer son imaginaire grâce aux indices thématiques et esthétiques de l'œuvre.

Le fait religieux, prétexte à la guerre

Dès le générique, Clavell annonce la thématique de son film. Un carton résume en quelques mots le contexte de la guerre de Trente Ans : une guerre religieuse entre catholiques et protestants, exploitée par des princes avides de puissance qui ont massacré – « butchered » – les Européens. Puis, apparaît un crucifix en or richement ornementé qui se divise en deux parties et se métamorphose, sous la forme d'un aname, en deux souverains couronnés s'affrontant à l'épée.

Le diptyque martial se transforme en un duel d'ecclésiastiques, puis de soldats, de paysans et enfin, de deux squelettes coiffés d'une mitre, à la manière d'une danse macabre du Moyen Âge tardif. Enfin, les personnages se multiplient pour constituer des scènes de bataille rappelant les panneaux de la *Bataille de San Romano* de Paolo Uccello¹³ et le *Triomphe de la mort* de Pieter Bruegel¹⁴.

Générique de la *Vallée perdue*¹⁵

D'inspiration Renaissance, l'iconographie du générique renvoie aussi à celle orientalisante des combats de samouraï, au cœur de l'univers culturel de Clavell qui fut prisonnier dans le camp japonais de Changi, à la fin de la Deuxième guerre mondiale et depuis, fasciné par la culture asiatique.

Si l'on suit le carton du film, le fait confessionnel est réduit à un prétexte politique. La même année, *The Devils* de Ken Russell, autre film britannique ayant pour décor le XVII^e siècle européen, a une vision identique de la religion comme

12 Henri Philibert-Caillat, « La Vallée perdue de James Clavell », dans : Libre Savoir, https://libresavoir.org/index.php?title=La_Vall%C3%A9e_perdue_de_James_Clavell Consulté le 29.4.2023

13 James Bloedé, *Paolo Uccello et la représentation du mouvement : regards sur «La bataille de San Romano»*, Éd. revue et augmentée Paris 2015.

14 Anna Pawlak, *Trilogie der Gottessuche : Pieter Bruegels d. Ä. Sturz der gefallenen Engel, Triumph des Todes und Dulle Griet*, Berlin 2011.

15 « La Vallée Perdue – The Last Valley, James Clavell (1971) », dans : *Chroniques du Cinéphile Stakhanoviste* 19.1.2011 <http://chroniqueducinephilestakhanoviste.blogspot.com/2011/01/la-vallee-perdue-last-valley-james.html> consulté le 29.4.2023.



Ill. 1 : James Clavell, *The Last Valley*, 1971 Time code 0–56

arme politique. Russell, suivant en la matière l'ouvrage d'Huxley qu'il adapte, montre comment un Richelieu « totalitaire » exploite une affaire démoniaque dans un couvent de province pour réduire ses sujets à l'obéissance. Pour Clavell, la guerre de Trente Ans est une affaire politique qui se traduit par le massacre des populations.

L'hiver 1637–1638, acmé de la guerre de Trente Ans

L'action de *La Vallée perdue* est censée se dérouler à l'automne et l'hiver 1637–1638. Les premières images montrent l'errance de Vogel dans un monde apocalyptique, ravagé par la famine, des villages rasés et des charniers de pestiférés.¹⁶ Puis, il tombe par hasard dans une vallée préservée. Des mottes de foin révèlent qu'ici un village prospère.¹⁷ Bien que rien n'indique le lieu, le paysage alpin renvoie à la Bavière. Le tournage a eu lieu dans un village du Tyrol.

Les souverains successifs du duché de Bavière se veulent des tridentins zélés. Maximilien Ier est à la tête de la sainte ligue catholique créée en 1609 contre l'union évangélique, fondée en 1607 par le calviniste Frédéric V du Palatinat. En 1635, la paix de Prague, signée entre l'empereur Ferdinand II et le luthérien George de Saxe, doit ramener la paix en Germanie. Mais cet arrangement ne

¹⁶ Ibid., *The last valley* (voir note 1), Un charnier de pestiférés au début de *La Vallée perdue* : Time code 8–57.

¹⁷ Ibid., *The last valley* (voir note 1), La vallée paradisiaque au début de *La Vallée perdue* : Time code 9–37.



Ill. 2 : James Clavell, *The Last Valley*, 1971, 9–37

satisfait pas un bon nombre d'acteurs du conflit. Dans le sud de l'Allemagne, Bernard de Saxe-Weimar, suppléant de la France et Jean de Werth, à la tête de l'armée bavaroise, s'affrontent dans la vallée du Rhin et en Bavière.

Jusque dans les années qui suivirent 1945, la guerre de Trente Ans était considérée comme « la guerre massacreuse » et comme l'exemple le plus marquant et le plus tragique et honteux de la glorieuse histoire de l'unification prusso-allemande du XIX^e siècle. Les *Images du passé allemand* (1859–1867) de Gustav Freytag, œuvre d'un journaliste insistant sur les atrocités de la guerre à l'égard des civils et les *Enquêtes d'histoire de la population et d'histoire agraire* de l'historien nazi Günther Franz décrivant de manière plus mesurée les conséquences démographiques du conflit, sont déterminantes dans cette historiographie.¹⁸

À Westhoffen, bourg alsacien, il y a 21 décès en 1621, chiffre normal. En 1635, il y meurt 258 habitants ; en 1636, 600 et en 1637, encore 108 personnes. La localité était alors désormais à peu près déserte. À Riquewihr, la population est de 2245 habitants en 1610 pour tomber à 74 en 1636. À travers ces sources on voit donc clairement une désertification généralisée des campagnes surtout à partir de 1636–1637 pour aboutir à des villages vidés en 1640, dont Hohatzenheim, où il ne reste alors plus que deux bourgeois.¹⁹

Cette violente chute démographique est causée par les fléaux de l'Europe traditionnelle : la guerre, la peste et la famine. La guerre provoque le dérèglement de l'économie locale à travers les exactions des soldats, la ponction sur les réserves et la cessation des travaux agricoles. Les soldats en outre transportent

18 Claire Gantet, « Le massacre de la guerre de Trente Ans (1618–1648) », dans : David El Kenz (ed.), *Le Massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 198–222.

19 Bertrand Jost, *Hohatzenheim pendant et après la guerre de Trente Ans*, <http://www.bertrand-jost.com/Francais/Hohatzenheim/XVIIe/30ans.html> consulté 5 septembre 2022.

des maladies et facilitent la contagion. La disette s'installe vite, tandis qu'une épidémie se déclenche.

Une guerre entre soldatesque et paysan

Dans le film, le village épargné incarne l'Éden face à l'enfer de la guerre. Ce n'est pas un phalanstère avant l'heure, mais bien un village de cette époque, dominé par un notable et le curé. Face à la menace de la soldatesque, les villageois ont pour alternative la fuite, la défense du village parfois fortifié à la hâte, le compromis ou les représailles. Au début du film, Clavell présente la fuite puisque les villageois ont déserté leur village pour se réfugier dans la forêt voisine. Puis ceux-ci accepteront un compromis avant de se rebeller, à la fin du film, contre les derniers soldats.

Cette dynamique scénaristique correspond à la réalité de la guerre du XVII^e siècle. Les villageois doivent donner *l'étape* (le couvert et la nourriture) aux soldats qui peuvent l'exiger parfois en argent. Il faut aussi fournir *l'ustensile* (le pot, le feu, la chandelle et le lit). Aussi, n'existe-t-il pas de sympathie entre la soldatesque et la population civile. La première est considérée au mieux comme une charge et au pire comme un ennemi redoutable. Elle est une population étrangère composée de mercenaires venus de toute l'Europe et ne se différencie pas des brigands des grands chemins.

En 1635, le curé d'Ottonville dénonce les exactions des armées en Lorraine :

« Nous étions égorgés par les Suédois, les Lorrains pillaient tout, les Impériaux nous traitaient en ennemis, les Messins ne nous portaient aucun secours ... nous étions constamment en butte aux incursions des soldats pillards de Thionville et de Sierck qui nous enlevaient chaque jour une grande quantité de bétail. La veille de la fête de saint Michel, une cohorte du marquis de Bade ravit d'un seul coup trois cents boeufs, cinq cents porcs et cinquante chevaux, mit à mort le pasteur des boeufs et cependant m'épargna, moi le pasteur des hommes ... mais je ne pus empêcher que nos récoltes ne fussent saccagées et que la moitié du village ne fut incendié. L'armée des Croates et des Hongrois qui séjourna pendant près de six semaines dans la vallée de la Nied anéantit presque tous les villages par la dévastation et l'incendie, confondant tout dans sa rage, le sacré et le profane, elle ne tenait compte ni de la valeur personnelle, ni de l'âge, ni du sexe. [...] Les objets cachés ou enfouis, étaient partout découverts et enlevés, tout ce qui restait encore de bétail était emmené ; on entendait parler de tous côtés que de jeunes filles violées, de mères assassinées et d'hommes mis à la torture. [...] Ils donnaient la question en proposant au patient de boire un coup diabolique qu'ils appelaient le coup suédois. L'homme étant couché sur le dos, on lui introduisait de force dans la gorge, jusqu'à rupture des parois de l'estomac, de l'eau ou de l'huile et quelquefois des ordures, pour l'amener à indiquer les lieux

où étaient cachés l'argent, les provisions ou les hardes. Vêtu hors de chez lui ou nu à la maison, nul n'était en sûreté ... Auparavant on pouvait acquérir et posséder des terres, cette année on se disputa avec acharnement l'espace nécessaire pour un tombeau ... ».²⁰

Dans le célèbre roman *Simplex Simplicissimus*, l'auteur Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, ancien soldat ayant fait ses armes en Allemagne, raconte comment un officier est ainsi maltraité par des paysans revanchards. Les soldats

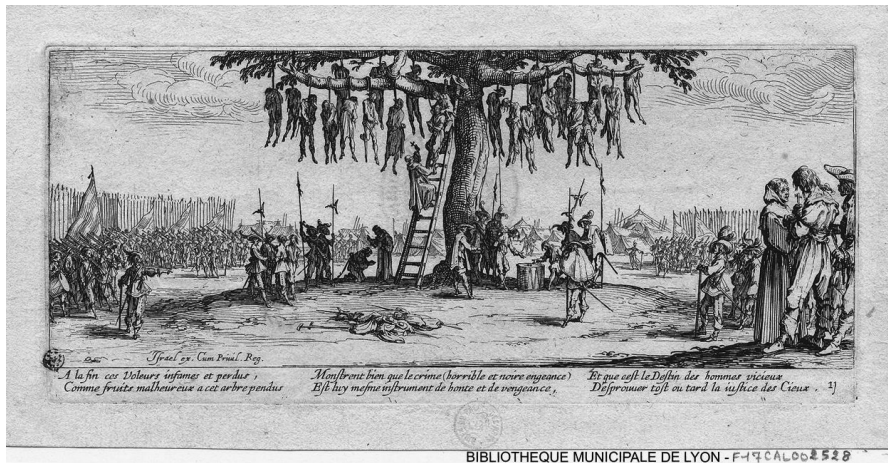
« tombèrent aussitôt sur un tonneau et trouvèrent dedans un homme qui n'avait plus de nez ni d'oreilles mais qui vivait encore. Dès que ce dernier se fut un peu remis et eut reconnu quelques-uns de la troupe, il raconta comment, la veille, quelques-uns de son régiment étant à fourrager, les paysans en avaient pris six dont ils avaient abattus cinq une heure auparavant en les mettant debout l'un derrière l'autre ; et parce qu'étant le sixième et dernier il n'avait pas été atteint par la balle qui avait déjà traversé cinq hommes, ils lui avaient coupé le nez et les oreilles, puis contraint d'abord, sauf votre respect, à lécher le cul de cinq d'entre eux. Quand il s'était vu à ce point outragé par ces bêtises sans honneur et sans Dieu, il leur avait, bien qu'ils voulussent lui laisser la vie, prodigué les paroles plus inopportunes qu'il ait pu inventer, les avait traités de tous les noms, dans l'espoir que, perdant patience, on lui ferait la grâce d'une balle ; mais après qu'il les eut vexés, ils l'avaient mis dans le présent tonneau et ainsi enterré vivant en disant que, puisqu'il désirait si hautement la mort, on n'allait pas, histoire de rire, le contrarier. »²¹

En 1633, le lorrain Jacques Callot remporte un grand succès avec deux séries d'estampes qui figurent les violences de la guerre de Trente Ans, *Les Petites Misères de la guerre* et *les Grandes Misères*. Les 18 gravures des *Grandes Misères*, accompagnées d'un poème explicatif, décrivent la vie des soldats depuis leur enrôlement jusqu'à la remise des médailles à la fin de la campagne. Aux estampes figurant les exactions de la soldatesque, d'autres représentent les châtiments que les massacreurs subissent. À la gravure figurant « le pillage et incendie d'un village », répond « La Revanche des paysans », l'avant-dernière du recueil, Callot décrit comment des paysans pillés surprennent un détachement de soldats pour les voler à leur tour et les mettre à mort.²²

20 George Boulangé (ed.), « Le manuscrit d'Henri Champson, curé d'Ottonville », in : *L'Austrasie* 2 (1854), pp. 273-291, ici p. 288-289.

21 Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *Simplex Simplicissimus*, (1669), (trad. par Jean Amsler), Paris 1990, p. 223.

22 Jacques Callot, « le pillage et incendie d'un village », *Grandes Misères de la Guerre*, 1633, pl. 7 ; Ibid., pl. 17 : « La Revanche des paysans » ; voir : Paulette Choné, « Les Misères de Jacques Callot ou le témoin théoricien », dans : Jean-Pierre Kintz et Georges Livet (eds.), *350e anniversaire des Traités de Westphalie. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire*, Strasbourg 1999, p. 311-322. Une présentation complète de la série se trouve en ligne à la Bi-



Ill. 3 : Jacques Callot, *Les Grandes Misères de la guerre* (1633): La pendaison
Bibliothèque municipale de Lyon (F17CAL002528)



Ill. 4 : James Clavell, *The Last Valley*, 1971, Time code 8–44

Clavell reprend cette dynamique paranoïaque entre deux mondes, celui de la soldatesque et celui des paysans. Mais de manière habile, il adopte le point de vue des premiers à travers leur chef dont on ne connaîtra que le surnom de Capitaine. À la découverte du village paradisiaque, doit-il le piller ou bien en faire une retraite, lors des quartiers d'hiver où l'on ne combat pas ? En outre, ces mercenaires bigarrés, tant d'un point de vue des nations que confessionnels

bliothèque municipale de Lyon : https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML:BML_ooGOO-01001THM0001_callot (22.08.2023).

(catholiques, luthériens et calvinistes) peuvent-ils accepter de se plier à la religion catholique des paysans ? Le Capitaine optera pour la retraite hivernale dans le village. *La Vallée perdue* glisse ainsi d'un spectacle de guerre à la refondation d'une communauté désormais hétérogène, où des soldats de confessions diverses devront s'accommoder avec des paysans catholiques.

La religion : entre ironie et fanatisme

L'originalité du film repose sur le traitement de la coexistence religieuse de ce village. Clavell joue entre l'ironie, parfois même drolatique et une dénonciation du fanatisme religieux. Son point de vue est relativiste car plutôt que de juger une confession contre une autre, il montre les excès, notamment l'intolérance que l'on retrouve tant chez le père Sébastien, curé du village, que chez Hansen, un luthérien suédois, lieutenant du Capitaine. En réalité, il cherche plutôt à dévoiler les intérêts de chacun sans les juger, à travers quatre héros. Le Capitaine est athée. Vogel, bien qu'il n'ait pas de confession déclarée, est originaire de Magdebourg et a étudié à l'université de Heidelberg, capitale de la principauté calviniste du Palatinat. Néanmoins, pacifiste par tempérament, il appartient à ces chrétiens qui refusent la passion religieuse et la violence qui en découle. Enfin, Gruber et ses villageois sont des catholiques, guidés par le père Sébastien, curé du village.

Un débat sur le culte de la Vierge

Dans le premier tiers du film, trois « colloques » religieux entre Vogel, le Capitaine, Gruber et le père Sébastien président à la coexistence. Ces colloques permettent à Clavell de présenter les personnalités des protagonistes masculins du film : Vogel, l'irénique mais pusillanime, au besoin manipulateur ; le Capitaine, pragmatique irreligieux et s'il le juge nécessaire meurtrier sans scrupule ; Gruber, l'utilitariste cynique et le père Sébastien, curé du village « zélé » aux allures fanatiques. Malgré leur diversité psychologique, ils visent tous le même objectif de la coexistence durant l'hiver avant que la compagnie reparte à la guerre, au printemps.

Les thèmes sont la destruction ou la conversion de l'église catholique sur la demande d'un soldat calviniste, le déplacement d'une statue de la Vierge située à l'orée du village pour ne pas alerter les étrangers de leur existence et enfin, la prostitution des femmes du village au service des mercenaires.

Le Capitaine impose à sa soldatesque d'épargner l'église, contre l'usage de la guerre de la compagnie dont on comprend alors qu'elle a combattu au service du camp protestant. À cette fin, il n'hésite pas de sang-froid à trancher la gorge de l'un des soldats les plus vindicatifs. Puis, pour faire taire ses hommes dont une

partie est de confession luthérienne et calviniste, il les autorise à construire à leur tour un temple. C'est un moyen de transiger avec ironie car on ne construit pas un lieu de culte en quelques semaines.²³ Le Capitaine instaure ainsi une paix de religion locale qui se traduit par le respect des lieux de culte, une paix libérale sur le modèle des villes biconfessionnelles de la paix d'Augsbourg, mise à mal depuis le commencement des hostilités.

Vient ensuite la question d'une statue de la Vierge, à la lisière du village. Cette image divine, censée protéger les villageois, s'avère un danger car elle signale l'existence de la communauté. Le Capitaine veut donc la déplacer pour éviter que des étrangers découvrent leur présence. L'attitude du Capitaine est pragmatique. Elle ne relève pas de l'iconoclasme protestant, en dépit des récriminations du père Sébastien et de ses fidèles qui y voient une profanation. Hansen, le lieutenant évangélique du Capitaine, bien plus agressif, veut qu'on détruise ce symbole catholique. Il traite le père Sébastien « d'adorateur de figure peinte », injure habituelle à l'adresse des iconolâtres. Le curé est alors prêt à mourir en martyr, à l'image de Jésus, plutôt que d'abandonner la statue au sacrilège. Le Capitaine se moque de ce sacrifice, simple vanité humaine. Vogel en rajoute en considérant que la Passion n'est qu'une affaire politique. « Dieu est une excuse dont on se sert trop souvent » conclut-il. Clavell, néanmoins, ne caricature pas le geste du curé. « La foi est simple », explique le religieux. L'enjeu n'est pas cette statue mais la foi qu'elle représente. Le curé peut s'appuyer sur les villageois prêts à en découdre pour la défense de la statue. Afin d'apaiser cette foule émeutière, Vogel se présente alors comme un catholique et décrit un rêve qu'il aurait fait la veille : une statue de la Vierge lui est apparue et a repoussé une « armée des morts » et les cavaliers de l'Apocalypse. Il interprète ce rêve comme un songe prémonitoire qui annonce le départ prochain des mercenaires du village pour retourner à la guerre. Il prédit ainsi la future bataille de Rheinfelden entre les troupes de Bernard de Saxe-Weimar, supplétifs de la France, et celles des Bavares de Jean de Werth, où effectivement la petite troupe sera décimée ! La Vierge, bien que déplacée, sauvera donc ce village et le Capitaine doit en être remercié. Hansen accuse Vogel de tout inventer, tandis que le prêtre refuse de se prononcer sur la sincérité de Vogel. Finalement les paysans s'en vont prier la statue, validant le rêve messianique. Le Capitaine n'est pas dupe du stratagème de Vogel mais y acquiesce.²⁴ Ne retire-t-il pas une paysanne des mains d'un soldat, paysanne promise à un paysan mais dont il a aussi compris que celle-ci n'était pas indifférente à Vogel ?

23 The Last Valley (voir note 1), Time code 20.00–23.10.

24 Ibid., Time code 33.40–34.53 ; 50.30–56.30.

L'anti-romanisme

L'épisode du « don » de dix femmes aux mercenaires est de loin le plus ironique des trois disputes. Ici Clavell joue sur un vieil anticléricalisme associant hypocrisie et luxe sous la forme d'une farce médiévale. Il est décidé de ne sélectionner qu'une dizaine de femmes, choisies parce qu'elles n'ont pas d'époux. Cependant, ce prêt s'apparente à de la prostitution. Il est alors décidé d'accorder à ces femmes une indulgence en échange de leur sacrifice.²⁵ Ainsi, la transgression sociale et morale s'avère une forme de pénitence dont la cause est spirituelle. Ce moment évoque les caricatures satiriques anti-romaines où sont associées indulgence et concupiscence cléricale.

Ce don des femmes ne renvoie-t-il pas à la pratique du *flirty-fishing* en cours dans les sectes, à la fin des années soixante ? Voilà comment Gerhard J. Bellinger, guru de la secte des Enfants de Dieu, définit ce mode de prosélytisme : « Pas de soutien-gorge ! Des chemisettes transparentes ! Montrez vos atouts ! C'est en cela que consistent les hameçons... Ils doivent tomber amoureux de vous ! Aucun acte n'est condamnable dès lors qu'il est accompli à des fins spirituelles, le même acte devient un péché s'il est réalisé à des fins charnelles. »²⁶

Cet aspect du film renvoie également à une réflexion sur le viol de guerre et à la place de la femme dans une société patriarcale où celle-ci est réduite à un moyen d'échange. Le Capitaine gagne sa propre maîtresse à un jeu de dés, en la personne d'Erika, la compagne de Gruber lui-même !

Erika la sorcière

Dans la dernière partie du film, Clavell aborde le thème des chasses aux sorcières.²⁷ Erika, compagne de Gruber, mais non mariée, incarne la femme libre d'Ancien Régime. Bien que gagnée au jeu par le Capitaine, elle reste autonome, prend la parole et choisit de qui elle sera éprise. En en faisant une sorcière, Clavell relève avec raison que les chasses furent les plus intenses dans cette Germanie de l'âge baroque : près de 50 % des procès et exécutions européens ont lieu dans ce territoire. Il suit aussi le genre britannique du film d'épouvante des années soixante qui exploite le personnage de la sorcière, à la fois érotique, terrifiant et émouvant, à l'image du *Grand Inquisiteur* (1968) de Michael Reeves et de *La Marque du diable* (1970) de Michael Armstrong. Le personnage d'Erika est une

25 Ibid., Time code 29.40–31.27.

26 Marie-Christine C., *Confession d'une Enfant de Dieu : quand une secte encourage ses adeptes à se prostituer*, [propos recueillis par] Jane Hervé, préface de Alain Woodrow, Paris 1985, p. 42.

27 The last valley (voir note 1), Time code 1.47.58–1.52.30.

nouvelle déclinaison de la sorcière, léguée par l'historien Jules Michelet²⁸, une rebelle féministe avant l'heure. La valorisation du personnage d'Erika s'inscrit dans le sous-texte de *La Vallée perdue*. Le public est invité à s'identifier à des trajectoires individuelles au prise avec le tragique de l'histoire.

Un film « libertaire »

Clavell ne propose pas une vision manichéenne opposant l'humanisme de Vogel à la cruauté du Capitaine, au machiavélisme de Gruber et à l'obscurantisme du père Sébastien. Chaque personnage a sa part lumineuse, mais également une part plus sombre. Vogel est, par exemple, irénique mais parfois lâche. Le Capitaine est redoutable, mais assure le bien public au-delà des préjugés confessionnels. Finalement il devient humain puisqu'amoureux. Gruber, l'âpre au gain, défend les intérêts de sa vallée par tous les moyens. Même le curé, chasseur de sorcières, peut se montrer juste lorsqu'il disculpe Vogel, accusé faussement de viol. Cette indétermination permet de capter le public surpris par les réactions des protagonistes. Elle est également un moyen pour Clavell de délivrer sa vision tragique de l'existence.

Clavell, un libertarien ?

La complexité des héros renvoie à une conception individualiste de l'histoire. Vogel tout comme le Capitaine sont plongés dans une société en furie. Ils cherchent des solutions collectives qu'ils réussissent à mettre en œuvre un temps, celui de l'utopie hivernale, mais avec le printemps, la réalité revient de plein fouet. *La Vallée perdue* reflète la philosophie individualiste de Clavell.²⁹ Celui-ci appartient à la génération des baroudeurs à la John Huston dont l'ambition est de filmer ses propres aventures. Jeune officier britannique durant la Deuxième guerre mondiale, il passe de longs mois dans les camps de prisonniers japonais, notamment dans celui de Changi, près de Singapour. Cette expérience éveille son intérêt pour l'Asie et nourrira toute son œuvre à venir. Tout d'abord écrivain, il est l'auteur d'un premier grand succès, *King Rat* en 1962, directement inspiré de son expérience de prisonnier de guerre où il retrace la vie d'un prisonnier surnommé The King, usant de tous les stratagèmes pour survivre. Il l'adaptera lui-même au cinéma en 1965. Dès 1963, il remporte un premier succès sur les écrans en collaborant comme scénariste à *La Grande Évasion*. C'est d'ailleurs une variante de *King*

²⁸ Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris 1862.

²⁹ Gina Macdonald, *James Clavell. A Critical Companion*, Westport 1996.

Rat mais cette fois dans un Stalag allemand. Clavell montre l'ingéniosité d'un « caïd » pour survivre. Apparemment cynique, il sait se montrer altruiste à l'égard de ses camarades d'infortune. Le Capitaine emprunte au personnage du King.

Il me semble que cette conception du héros recoupe la philosophie objectiviste d'Ayn Rand, écrivaine russe émigrée aux États-Unis ayant développé l'idée que l'égoïsme rationnel de chacun conduit à une société harmonieuse.³⁰ Ayn Rand s'opposa aux conceptions religieuses et socialistes de la société. Elle est une référence des libertariens contemporains.³¹ L'influence d'*Hymne* (1938), un de ses ouvrages, est relevée par la critique Gina Macdonald sur l'œuvre de Clavell. Dans ce petit ouvrage de science-fiction, Rand décrit une dystopie où l'individu est proscrit, doté d'un simple numéro et noyé dans une masse égalitaire. L'un d'eux ose tomber amoureux, crime encourant la peine capitale. Dans *La Vallée perdue*, la majorité des personnages sont réduits à une fonction sociale, à l'exemple du Capitaine.³²

The Last Valley, un roman quaker

Le film s'appuie sur un bref roman d'aventure de 179 pages, du même nom, du britannique James Barclay Pick (1921–2015), publié en 1959. Pick a été éduqué à Sidcot school, une école quaker dans le Somerset, puis est admis à Cambridge, à la veille de la Deuxième guerre mondiale. Il s'engage dans une association quakers d'ambulanciers volontaires, moyen de rester fidèle à sa foi pacifiste tout en combattant le nazisme et défendre sa patrie. Homme de gauche, il publie un premier roman *Under the Crust* en 1946 où il décrit la vie difficile des mineurs. Lui-même l'a été pendant 18 mois avant de devoir y renoncer pour des problèmes de santé. Puis, il vécut en Écosse comme homme de plume, célèbre pour ses poèmes et sa connaissance de la littérature écossaise.³³ Dans *La Vallée perdue*, Pick caractérise les personnages par leur situation sociale et religieuse plutôt que par leur psychologie. D'ailleurs, peu de noms propres sont cités. Clavell adopte le même procédé. Mais pour Pick, c'est une stratégie pour révéler le poids de l'aliénation socio-économique des personnages, alors que pour Clavell, le déterminisme historique est un moyen de singulariser un caractère. Toutefois, l'un

30 Selon Marcha Enright, spécialiste de l'œuvre d'Ayn Rand, James Clavell aurait adressé deux de ses ouvrages dédiés à Ayn Rand. <https://www.atlassociety.org/post/james-clavells-asi-an-adventures> (consulté le 30 avril 2023) Je remercie Albert Schirrmeister de cette information.

31 Ayn Rand, *La Vertu d'égoïsme*, (1^e éd. Originale 1964), Paris 2008.

32 Macdonald (voir note 29), p. 129.

33 Roderick Watson, « John Pick 3rd February 2015 [obituaire] », dans : *The Herald* <http://www.heraldscotland.com/comment/obituaries/john-pick.117508222> consulté le 5 mars 2015.

des fameux poèmes de Pick converge avec la conception libertaire de Clavell : « Look sharp, see deep, and don't relent ; /Use short words, say only what you know, /And when you've said it, go. ».³⁴ C'est ce que fera le Capitaine, repartant à la guerre au printemps, malgré le désastre annoncé et son amour pour Erika. De même, Vogel quitte le village malgré sa jolie soupirante et la prospérité de cette vallée.

L'échec commercial

Ainsi, *La Vallée perdue* est une œuvre libertaire, basée sur un livre, de tradition « socialiste » ! D'où l'allure un peu confuse pour ne pas dire foutraque du film. Mais ce n'est pas la seule raison qui explique les déséquilibres de l'œuvre. *La Vallée perdue* est un film très couteux. Clavell a choisi des vedettes pour les rôles titres, notamment Michael Caine pour le Capitaine (750 000 dollars à lui-seul) et Omar Sharif pour Vogel, vedette égyptienne depuis *Dr Jivago* (1965). C'est cependant le coût du village construit près d'Innsbruck et la longueur du tournage de 14 semaines qui a dévoré le budget.³⁵

Le film a été un des plus gros échecs commerciaux de l'histoire du cinéma britannique. Clavell en attribue la cause aux coupes qui, à ses yeux, ont défiguré son œuvre. Des critiques ont aussi soulevé le problème du jeu caricatural des comédiens en raison de l'adoption d'accents voulant authentifier la nature historique du récit, mais qui donne finalement un aspect ridicule à l'œuvre. Cependant, dans un interview accordé au magazine *GQ* en 1997, Michael Caine considère *La Vallée perdue* comme son film le plus injustement négligé de sa filmographie.³⁶

À la suite de cet échec, Clavell ne réalisera plus de films pour le cinéma. Mais il poursuit sa carrière comme producteur et connaît son plus grand succès avec la série télévisée *Shogun* (1980), adaptée de son roman éponyme, publié en 1975.

La Vallée perdue est un film très original dans l'histoire du film dit d'époque. Les guerres de religion sont, en général, un simple prétexte à faire de l'exotisme historique ou à adapter des œuvres littéraires. *La Reine Christine* (1933) de Rouben Mamoulian est ainsi un mélodrame aux échos très contemporains, situé dans le contexte de la guerre de Trente Ans. En revanche, *Les Camisards* de René Allio, sorti en 1970, éclaire, me semble-t-il, le film de Clavell. Il propose une relecture du soulèvement des camisards dans les Cévennes, au début du XVIII^e

34 Ibid., « Aie le regard aiguisé, profond et ne te radoucis pas ; /Utilise peu de mots, dis seulement ceux que tu connais, /Et quand tu les as prononcés, va ». C'est nous qui traduisons.

35 La vallée perdue – the last valley (voir note 15).

36 Ibid.

siècle.³⁷ Les deux œuvres partagent la géographie montagnarde, les affrontements confessionnels et la violence de la soldatesque à l'égard des paysans. Leur style, cependant, diffère. L'un est naturaliste alors que l'autre est épique. Mais c'est leur vision de l'histoire qui les distingue fondamentalement. Nous avons montré la complexité des personnages de Clavell. Allio, au contraire, propose une lecture assez manichéenne de ses protagonistes, très influencée par la culture Mai 68, annonciatrice de la révolte du Larzac. D'un côté, des protestants, auxquels le public est invité à s'identifier, se rebellent au nom de la liberté religieuse face à de nouveaux convertis « collaborateurs » et à l'État louis-quatorzien oppresseur.³⁸

La Chair et le Sang – Flesh and blood – (1985) du néerlandais Paul Verhoeven et *La Reine Margot* (1994) de Patrice Chéreau constituent des œuvres ultérieures ayant une ambition comparable sur la manière dont on filme et dont on pense la guerre religieuse d'Ancien Régime. Leur thématique « féministe » propre aux années quatre-vingt et quatre-vingt-dix ouvrent une nouvelle séquence dans l'histoire du film d'époque.

37 Philippe Joutard, *La légende des camisards : une sensibilité au passé*, Paris 1977.

38 Sylvie Lindeperg et al (eds), *René Allio, le mouvement de la création*, Paris 2017.

Sergius Koderá

The Imago of Pan: Mnemonics and Classical Myth in Francis Bacon's *De sapientia veterum* (1609)

Introduction: a successful work

Sapientia veterum is remarkable for the sheer amount of different material it discusses: on densely argued pages Bacon re-creates thirty-one Classical myths, ranging from Prometheus, Narcissus, Orpheus, Proteus or Daedalus to stories that are less well known today, such as those of Metis, Mnemon or Pan, to whom one of the longest chapters is dedicated.¹ Yet *Sapientia veterum* is a slim book. In the smallest pocket-size format of seventeenth-century editions, Latin versions do not even run to 200 pages. After the *Essays* (1597) and the *Advancement* (1605) it was only the third text Bacon had published. The considerable resonance of *Sapientia veterum* is reflected in the twenty prints the book saw during the seventeenth century (eleven Latin, five English, two French, and one version each in Italian and German).² After the *Essays*, *Sapientia veterum* was to be Francis Bacon's most popular book.

Even so, the text did not receive much acclaim from modern intellectual or literary historians; an examination of the many historical translations is, to the best of my knowledge, still pending.³ This comparative lack of interest may also

1 Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) under Germany's Excellence Strategy in the context of the Cluster of Excellence Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Project ID 390608380. I wish to thank Marlen Bidwell-Steiner for our wonderful discussions, and Claus Zittel for many thoughtful suggestions and comments. I will quote from the edition of *De sapientia veterum*, in Francis Bacon, *Opera*. James Spedding et al. (eds.), 14 vols., London 1857–74, vol. 12, for the original Latin; and the translation by Robert Leslie Ellis and James Spedding in vol. 13.

2 Reginald Walter Gibson, *Francis Bacon. A bibliography of his works and of Baconiana to the year 1750*, Oxford 1950, p. xiv. In referring to Gibson, Rhodri Lewis, "Francis Bacon, Allegory and the Uses of Myth", in: *The Review of English Studies*, new series 61 (2010), pp. 360–389, at p. 364 maintains that there were "at least sixty editions" including a version in Dutch.

3 Yet there are notable exceptions: for early praise of *Sapientia veterum*, and acknowledgement of the importance of this text for Bacon's philosophy, see F. H. Anderson, *The philosophy of Francis Bacon*, Chicago 1948, p. 57.

be due to Bacon's nineteenth-century editors Robert Leslie Ellis and James Spedding, who did not list *Sapientia veterum* among Bacon's philosophical texts.⁴ To be sure, with Charles William Lemni, Paolo Rossi, James Stephens and Barbara Carman Garner, and more recently brilliant essays by Guido Giglioni and Rhodri Lewis (to name but a few), some of the brightest minds have encompassed the intellectual endeavour that, doubtlessly, was a powerful motive for Bacon to dress his novel ideas in the garb of established stories.⁵

Certainly, Bacon's specific use and sometimes intriguing appropriation of various Classical myths to convey some of his most salient philosophical ideas were attractive to a wide readership throughout Europe. Or, as Sir Arthur Gorges Knight, the translator of *Sapientia veterum* into English, put it in 1619: "out of the foulds of Poeticall fables [Bacon] laies open those deepe Philosophicall mysteries, which had beene so long lockt vp in the Casket of Antiquity".⁶ The text is a highly original, sometimes outright idiosyncratic, enterprise: an endeavour to rewrite and to combine extant narratives into new configurations, combining them with ethics, politics, natural philosophy and anthropology. In the words of Perez Zagorin, the text is the "ingenious creation of a thinker-artist".⁷ Indeed, most modern scholars would agree that Bacon takes recourse to myth to sweeten the bitter pill of his outrageous break with the philosophical schools of his day.⁸

- 4 Benjamin Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Liverpool, 1964, pp. 49 f.
- 5 Charles William Lemni, *The Classic Deities in Bacon. A study in Mythological Symbolism*, Baltimore 1933; Paolo Rossi, *Francis Bacon. From Magic to Science*, transl. by Sacha Rabinovitch, London 1968, pp. 94–116, 126 ff. For a summary of the debates in Lemni and Rossi, cf. Barbara Carman Garner, "Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 33 (1970), pp. 264–291 at pp. 264 f. and *passim*; and Barbara Elizabeth Carman, "A Study of Natalis Comes' Theory of Mythology and of its influence in England together with an English translation of Book I of the Mythologia and of the Introductions to the other books", PhD University of London 1966. For a more recent publication on these issues, cf. Lewis, "Francis Bacon" (as FN 2); James Stephens, "Bacon's Fable-Making: A Strategy of Style", in: *Studies in English Literature, 1500–1900* 14 (1974), pp. 111–127. Rhodri Lewis, "A Kind of Sagacity: Francis Bacon, the *Ars Memoriae* and the Pursuit of Natural Knowledge", in: *Intellectual History Review* 19 (2009), pp. 155–175; Guido Giglioni, "Cupido, sive Atomus; Dionysus, sive Cupiditas. Francis Bacon on Desire", in G. Giglioni et al. (eds.), *Francis Bacon on Motion and Power*, Dordrecht, London 2016, pp. 153–174.
- 6 Francis Bacon, *The Wisedome of the Ancients [...] Done Into English by Sir Arthur Gorges Knight*, London: Iohn Bill, 1619, preface (unpaginated).
- 7 Perez Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton 1998, p. 73.
- 8 Cf. Stephens, *Fable-Making* (as FN 5), pp. 114 f., 119 f.; and Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), pp. 127 f. Farrington, *Francis Bacon* (as FN 4), p. 121, characterizes Bacon's project as trying to "impress and persuade" his audience without antagonizing it, a strategy that implies an "elusive ambiguity of Bacon's attitude towards classical mythology" as a vehicle to popularize his plans for reform, a "belief in an ancient, forgotten wisdom, that must be recaptured"

Yet, this paper will not focus on vexed questions such as whether Bacon genuinely believed that the Classical myths contain genuine truths,⁹ or try to clarify if Bacon truly believed that the fable came first and the exposition was devised later; or focus on his later elaborations of the myth of Pan in *De augmentis*;¹⁰ nor is my primary interest in identifying the sources for the *Sapientia veterum*: Lemni has long ago shown that Natalis Comes' *Mythologiae* was Bacon's primary source.¹¹

Rhetorics, *inventio* and memory according to Bacon

I will rather focus on the rhetorical patterns of this text; this rhetorical bias of Bacon's mythography is apparent in the preface to *Sapientia veterum*.¹² Converting "ancient myths into emblems of his own philosophical concepts",¹³ Bacon maintains that such "parables" are vital to any kind of successful innovation because "if one wishes to let new light on any subject into men's minds and that

and in fable as a "primitive form of expression." Cf. Lisa Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge 1974, pp. 172 f. on Bacon's emphasis on the special didactic powers of parables, metaphors and resemblances to convey new and unaccustomed doctrines.

- 9 For a succinct introduction to the scholarly debate on *Sapientia veterum*, see Zagorin, *Francis Bacon* (as FN 7), pp. 68–73; Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), pp. 179–193; and John C. Briggs, "Francis Bacon's Wisdom of the Ancients between two worlds", in: *idem* et al. (eds.), *A Handbook to the Reception of Classical Mythology*, Hoboken, NJ 2017, pp. 367–377. See Anderson, *Francis Bacon* (as FN 3), pp. 56–66, for an introduction to the 31 fables from the point of view that they are designed to act as a mouthpiece for Bacon's fundamental ideas. For a summary of the debates in Lemni and Rossi, see Carman Garner, *Mythological Tradition* (as FN 5), pp. 264 f. and *passim* on this topic in general; and Carman, *Natalis Comes* (as FN 5) about Comes' influence in England.
- 10 Cf. Francis Bacon, *Works* (as FN 1), vol. 1 pp. 521–530. For a subtle discussion of this issue, cf. John C. Briggs, *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*, Cambridge, Mass., 2013, pp. 139 f. Stephens, *Fable-Making* (as FN 5), pp. 118 f. discusses Pan in *Sapientia veterum*.
- 11 For a line-by-line comparison between the chapter on Pan in Comes' *Mythologiae* and *Sapientia Veterum*, see Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 2, pp. 199–203; and *ibid.*, vol. 1, p. 90. Carman explains that Bacon's choice was quite elegant, Comes' account of Pan being superior to all the previous ones because of its "systematic progression" and because his claims are "substantiated by classical quotations"; these advantages made Comes' *Mythologiae* a much-used source in general (*ibid.*, p. 92).
- 12 Lemni, *Classic Deities* (as FN 5), pp. 129–133, has identified Natalis Comes, *Mythologiae* (Venice 1567) as the main pattern for Bacon's *Sapientia veterum*. On Comes, and the *princeps* of the *Mythologiae* and its numerous re-editions, see Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 1, pp. 17–21. Carman Garner, *Mythological Tradition* (as FN 5), p. 280 claims that "Bacon reggraded Comes as a leading interpreter as well as theorist of mythology". Cf. also *ibid.*, p. 269; and Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), p. 88.
- 13 Cf. Stephens, *Fable-Making* (as FN 5), p. 115.

without offense or harshness, he must still go the same way [as ancient authors] and call in the aid of similitudes.¹⁴

Many readers of Bacon's day must have perceived the intellectual effort of *Sapientia veterum* as an exercise that is underwritten by *inventio*, and hence belonging to the tradition of collecting rhetorical commonplaces.¹⁵ In early modern rhetorics, the term *inventio* signifies a technique to rearrange such *loci communes* in search for material to mould the writer's arguments for any given topic at hand. These ancient myths, condensed into powerful images, serve Bacon as 'promptuaries', that is, commonplaces, or sets of arguments, to appropriate speech about nature *in toto*. According to Rossi, such promptuaries make up a fundamental aspect of Bacon's methodology as a philosopher of nature.¹⁶ Yet already in the late 1940s F. H. Anderson explained that the term 'promptuary' in Bacon's usage signifies a lower form of argument that is used in disputation and litigation, and that Bacon considered topics as a repository of arguments.¹⁷ Here, memory plays an important role: recently Anita Traninger has pointed to the vital importance of *promptitudo* in early modern oratory in general, and to its links with the art of memory.¹⁸ And indeed, Bacon considers particular topics to be especially important for the invention of new things: because objects of investigation arise in the mind by 'premonitions'. They belong to memory. Bacon explains that without premonitions a question cannot be asked, nor can answers be recognised.¹⁹

14 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 13, p. 80.

15 DeWitt T. Starnes and Ernest W. Talbert, *Classical myth and legend in Renaissance dictionaries. A study of Renaissance dictionaries in their relation to the classical learning of contemporary English writers*, Chapel Hill 1955, pp. 340–345 on Comes' *Mythologiae* and other mythographers as commonplace books. Starnes and Talbert argue (pp. 25 f.) that *Sapientia veterum* was grouped among text- or schoolbooks. Thus Charles Hoole (1610–1667) writes that it belongs in the school library "to invite [students] like so many bees to busie themselves sucking up matter and words to quicken their invention and expression."

16 Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), p. 210.

17 Anderson, *Francis Bacon* (as FN 3), pp. 179 f.

18 Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), p. 210; for a sound criticism of Rossi's position, especially regarding the heuristic importance of the art of memory for the Baconian enterprise, see Lewis, *Sagacity* (as FN 5), pp. 173–174, and below. For a subtle discussion of the importance of *promptitudo* in early modern rhetoric in connection with Lullian mnemonics, see Anita Traninger, "Promptitudo. Situationen rhetorischer Riskanz und ihre Remedien in der Frühen Neuzeit", in: Silvia Brockstieger and Mona Garloff (eds.), *Scheitern in der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2023 (forthcoming).

19 Anderson, *Francis Bacon* (as FN 3), pp. 179 f.

Bacon's Pan

The Pan myth is treated in several texts, in which Bacon ascribes different meanings to the god.²⁰ In the following, I will give a close reading of Bacon's re-creation of the myth of Pan in *Sapientia veterum*. This chapter is one of the longest in *Sapientia veterum*; it is also of crucial importance to Bacon's project for the advancement of learning, because the myth treats nature. As we shall see, the chapter is admirably structured, which leads me to suggest that Bacon designed his Pan to work as a mnemonic *locus* for key problems concerning nature. Originally I also chose Pan because I was under the impression that the myth lends it itself particularly well to demonstrating this mnemonic structure in *Sapientia veterum*. It was only later that I realized numerous seventeenth-century commentaries on this text, as well as many readings by modern scholars, for various reasons, had also selected this chapter for their analysis. Yet, to the best of my knowledge, these commentators have never analysed the particular literary structure of this chapter on Pan with regard to the art of memory. I will suggest that Pan's attributes in *Sapientia veterum* function as mnemonic *imagines*; the particular arrangement of these images in the text also points to the methodical way in which Bacon systematically organizes the *locus* of Pan: as I will posit, in order to function as a placeholder for a specific set of *memoranda* (in this case, mostly but not exclusively for very heterogeneous concepts about nature). As I will suggest, looking at Bacon's mythography through the lens of mnemonics allows us to explain why he ascribed to a myth different meanings at different times: if these myths were used as mnemonic *loci*, they might become charged with new references. There is no need to ponder whether Bacon would have changed his mind about the myth: he used the *locus* to tie fresh *memoranda* to it.²¹

The art of memory

Basically, the art of memory consists of imagining a spatial structure – for instance, a house with different rooms (*loci*) – and then furnishing these spaces with objects and persons (*imagines*).²² The next step is to walk through the rooms of this

²⁰ For a succinct comparison between the versions in *Sapientia veterum* and *De Augmentis*, cf. Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), pp. 180–186.

²¹ Jardine (ibid., p. 191) explains with regard to Bacon's different interpretations of Cupid myth in different texts that "the same point in the myth is used by Bacon in support of two opposed views on the accessibility of natural knowledge, which he may have held at different times in his life."

²² For the following, see Sergius Kodera, "Giovanni Battista della Porta's Erotomanic Art of Recollection", in: Jacqueline Murray and Nick Terpstra (eds.), *Sex, Sexuality, and Gender in*

imagined building and to assign to each image one item one wishes to recall, in the precise order of one's movement through the architectonic structure. Originally developed in Classical Antiquity for public orators, the method allows a speaker to recall the general content and order of a speech, but this art of memory was also used to recollect specific sequences of words. In this technique, it is crucial to visualize and memorize a mental structure, with its *loci* and *imagines*, in the greatest possible detail. To facilitate this formidable task, the masters of the art of memory frequently recommended that the images have a strong emotional nature (*imagines agentes*).²³ Conspicuously, manuals for the art therefore often recommend erotically charged images as *imagines agentes*. The imaginary *loci* populated by a sequence of well-ordered and striking images tend to acquire a life of their own. And yet the affective movement of the soul, produced by recalling a set of emotionally charged images, clashes with the imperative of order that is the other vital aspect of the art of memory. Thus – in contrast to modern literary authors who acknowledge and actively employ this same phenomenon in developing their texts – the masters of memory were faced with the arduous task of restraining the life of the figments of their own imaginations.

Many of these treatises seem to conceive of *imagines agentes* as empty containers that can be used to store any kind of *memorandum*. Yet to what extent is such a neat dissociation of imago and content feasible? The combination of words and images in mnemonics is a harbinger of productive tensions, in connection with the development of new literary forms and visual art.²⁴

It is at these intersections that we may situate Bacon's theory about the art of memory in the *Advancement* and in the *Novum organum*, and his applied mnemonics in *Sapientia veterum*; Bacon's attitude in the *Advancement* is clearly sceptical, as he associates the art of memory with the tricks of mountebanks.²⁵ Yet the *Novum organum* expands the theory of the art of memory in the context

Early Modern Italy, New York 2019, pp. 226–246, at pp. 228–231, with many bibliographical references.

²³ Cicero, *De oratore* II, §§351–358; *Ad Herennium* III, 12, 35.

²⁴ In the case of Giordano Bruno's mnemonics the scholarly world of the twentieth century has already conducted such a debate. In her seminal study, Frances Yates had maintained that Bruno's *imagines* functioned not merely as conventional placeholders, but rather as the concise expression of the intended *memoranda*; in Bruno's case, these would be basic constituents of a magical philosophy of an animistic infinite universe. In a series of detailed studies of Bruno's intricate mnemonic systems, Rita Sturlese has denied Yates' claims, arguing for a mere conventional application of Brunian arts of memory, yet both positions have been qualified in more recent years. For a summary and assessment of the debate, see Stephen Clucas, "Simulacra et signacula. Memory, Magic and Metaphysics in Brunian Mnemonics", in: Hilary Gatti (ed.), *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, Aldershot and Burlington 2002, pp. 251–272.

²⁵ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. by M. Kiernan, Oxford 2000, p. 119; Fran-

of methods for finding “constitutive instances”, which Bacon calls *manipulares* (pertaining to bundles of grain or straw, handfuls); these “bundles” serve as preliminary species – as lesser, but nevertheless powerful forms – because they unite nature and hence ease the invention of forms, which are vital to Bacon’s science.²⁶

The investigation of the nature of memory and its aids is one of Bacon’s examples for this procedure. In this case, the “bundle” comprises *ordo* (order) or *distributio* (division or allocation) and the *loci* (places) in artificial memory. Bacon explains that the latter may be placed in the literal sense: a door, a corner, a window, familiar or famous persons, or whatever you like, as long as the *loci* are ordered in a certain way. They may be animals or plants, but also words, letters, characters, historical personages – though some of these *loci* are more appropriate and convenient (*magis apta ... & commoda*) than others. Bacon believes that such *loci* help the memory *insigniter* (in a striking manner) because they have the potential to elevate it far above its natural powers. In addition, *carmina* (poetry or songs) are easier to memorize than prose. From this bundle of instances (order, places of the artificial memory and verses) a first auxiliary species for the memory is constituted. Bacon calls this process *abscissio infiniti* (the cutting off of infinity). As no one seems to have noticed, the use of figurative speech is remarkable, for the *manipulum* (the bundle of grain, cut off from the field, as it were) functions as a memory image that illustrates a complex mental process. Just as we cut a bundle out of these three instances – *ordo*, *locus* and *verse* – this species limits the infinity of memory. Bacon explains that in this process an anticipatory notion (*praenotio*) and concrete perceptions cause the discursive movements of memory to draw close: because whoever has a certain anticipatory notion is no longer becoming lost in the infinite. Clear and certain anticipatory notions are a prerequisite for all these three instances in order for them to do the job of enhancing memory. Thus, and first, the order (e.g. the *mnemonic locus*) has to be congruent with the way of disposition. Second, there has to be an image that has some kind of relationship to the *locus*. Third, the words must match the metre of the verse. In this way (and other than in the Classical art of memory), images should have some associative relationship. Bacon continues by saying that further instances provide a second species pertaining to memory, namely that whatever reduces or converts (*deducit*) an intellectual object in such a way that it is capable of hitting or touching the senses aids the memory. In his highly technical phrasing, Bacon describes the constitutive mental process of the art of memory: the

cis Bacon, *The Instauration Magna Part II: Novum Organum and Associated Texts*, Graham Rees et al. (eds.), Oxford 2004, pp. 284–288. Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), p. 211.
26 Cf. Lewis, *Sagacity* (as FN 5), for a highly sophisticated reading of this passage.

transformation of *memoranda* into images. In the *Advancement* Bacon had, as one would expect, associated this process to the art of memory and to emblems. We will come back to emblematics later, mainly because some contemporaries of Bacon perceived the myths in *Sapientia veterum* as emblems.²⁷

Bacon further explains that another aid to the memory is the impression of a *memorandum* when in a state of strong emotion that forcefully occasions fear, admiration, shame and delight. This “instance” clearly reflects the recommendation to use *imagines agentes* (striking images) in mnemonics. Other “instances” that are easily remembered are things learned in childhood, things we perceive with a sober mind and without hurry, what we remember before falling asleep, or what we experience for the first time. A flock of circumstantial detail binds the memory together (*ansa*), and so does reading or recitation, as well as everything that arouses the attention. Thus, Bacon arrives at six lesser forms aiding memory: the cutting off of infinity, the reduction of abstract notions to that which can be perceived by the senses, impression when in a state of strong emotion, impression with a sober mind, the presence of numerous circumstantial details, and a state of regarding something as about to happen (*praexpectatio*).

Undoubtedly Bacon accrues to memory a heuristic function in the process of invention (in the modern sense). I agree, though, with Lewis in maintaining that mnemonics has merely an auxiliary function for Bacon’s project of the advancement of learning.²⁸ Yet its potential as a tool to organize thought and speech is not to be underestimated. And as nobody seems to have noticed yet, Bacon structured at least the chapter on Pan in *Sapientia veterum* to function as a mnemonic *locus*. Here one may study Baconian mnemonics in action. Yet, as the saying goes, the proof of the pudding is in the eating – a piece of common knowledge to which Bacon would certainly have assented.

27 Bacon, *Advancement* (as FN 25), p. 119: “Embleme reduceth conceits intellectuall to Images sensible, which strike the Memorie more.”

28 Lewis, *Sagacity* (as FN 5), p. 173 therefore disagrees with Rossi, who had maintained that Bacon gives the art of memory a “singular importance” in the interpretation of nature, and that inventing natural ‘places’ and compiling tables are, in fact, part of this art. Cf. Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), pp. 207, 123 ff. Lewis follows observations that had already been sketched by Anderson, *Francis Bacon* (as FN 3), pp. 179 f., who describes memory tables as “arrangements of instances assisting the mind in reaching conclusions” (ibid., p. 217).

Bacon's Pan in *Sapientia veterum*

Usually, Bacon briefly recounts a myth and then links it to some maxim. In his analysis, he sets out by saying that the fable of Pan is noble, and “far advanced in pregnancy (*gravidus*) with mysteries”.²⁹ Pan is the nature of all things.³⁰ There are three genealogies of Pan: he is either the son of Mercury (and hence of the Divine Word), or the result of the intercourse Penelope had with all her suitors (that is, Pan represents seeds, which easily translate into *semina rerum*, i.e. Lucretian atoms), or the offspring of Jupiter (God) and Hybris (who represents sin). As Bacon explains: “For true it is that this Pan, whom we behold and contemplate and worship only too much, is sprung from the Divine Word, through the medium of confused matter (which is itself God’s creature), and with the help of sin and corruption entering in.”³¹ His horns represent the world, which is organized like a pyramid, because the number of individual things is infinite, while there are fewer species and even fewer genera. Nature converges at the top of the pyramid, which is nature as a whole, and here the “passage from metaphysics to natural theology” is short. Pan’s horns are touching, or hurting (*ferire*), the sky.³² The

29 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, p. 443: “Fabula nobilis, si quae alia, atque naturae arcanis et mysteriis graviora, et quasi distenta” (“A noble fable this, if there be any such; and big almost to bursting with the secrets and mysteries of Nature” (ibid., vol. 13, p. 94)).

30 Ibid., p. 443: “Pan (ut et nomen ipsum etiam sonat) Universitatem Rerum, sive Naturam, repraesentat et proponit” (“Pan, as the very word declares, represents the universal frame of things, or Nature” (ibid., vol. 13, p. 94)).

31 Ibid., vol 13, p. 95; vol 12, pp. 443 f.: “nam iste Pan, quem intuemur et contemplamur, ac nimio plus quam oportet colimus, ex verbo divino, mediante confusa materia (quae et ipsa a Deo creata erat), et subintrante praevaricatione et corruptione, ortum habet”. For a discussion of the Mercury–Penelope and the Jupiter passage in relation to Bacon’s matter theory, and his notion of the unfolding of history in *Sapientia* and *De augmentis*, see Silvia Alejandra Manzo, “Holy Writ, Mythology, and the Foundations of Francis Bacon’s Principle of the Constancy of Matter”, in: *Early Science and Medicine* 4 (1999), pp. 114–126, at pp. 120–123. The whole passage on seeds implicitly refers to Lucretius and has a quotation from Virgil, *Eclogue* 6, vv. 31–34; I wish to thank Claus Zittel for this comment.

32 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, p. 444: “Cornua autem mundo attribuuntur. Quod vero cornua hujusmodi ab imo latiora, ad verticem acuta sint; id eo spectat, quod omnis rerum natura instar pyramidis acuta sit: individua enim infinita sunt; ea colliguntur in species et ipsas multiplices; species rursus insurgunt in genera; atque haec quoque ascendendo in magis generalia contrahuntur, ut tandem natura tanquam in unum coire videatur. Neque mirum est Panis cornua etiam caelum ferire; cum summitates naturae sive ideae universales etiam ad divina quodammodo pertingant.” (“That the world is represented with horns, and that such horns are broad at bottom and narrow at top, has relation to the fact that the whole frame of nature rises to a point like a pyramid. For individuals are infinite: these are collected into species, which are themselves also very numerous; the species are gathered up into genera, and these again into genera of a higher stage; till nature, contracting as it rises, seems to meet at last in one point. Nor need we wonder that Pan’s horns touch heaven; since the

body of nature is “most elegantly” represented as hairy, because all things, to varying degrees, emit rays, as we can see in the power of vision and magnetism, which are represented in Pan’s hairy body and particularly in his long beard. This beard illustrates the long-distance effects of celestial rays, and Bacon adds that this is especially true of the rays of the sun, which, “when the upper part of him is veiled by a cloud and the rays break out below, has the appearance of a face with a beard”.³³

Nature, Bacon continues, is also most appropriately described as biform, because the celestial bodies essentially differ from the earthly bodies: the former being represented by the human upper half of Pan’s body; the latter, with its irregular movements, by his animal lower half. Pan’s body thus also illustrates the mixing of diverse species; cross-breeding; and, in general, the mixed nature of all bodies, which are compounds of higher and lower species.³⁴ Pan’s goat’s

summits, or universal forms, of nature do in a manner reach up to God; the passage from metaphysic to natural theology being ready and short.” (Ibid., vol. 13, p. 95.)

33 Ibid., vol. 12, pp. 444 f.: “Corpus autem naturae elegantissime et verissime depingitur hirsutum, propter rerum radios; radii enim sunt tanquam naturae crines, sive villi, atque omnia fere vel magis vel minus radiosa sunt; quod in facultate visus manifestissimum est, nec minus in omni virtute et operatione ad distans; quicquid enim operatur ad distans, id etiam radios emittere recte dici potest; sed maxime omnium prominet barba Panis, quia radi corporum coelestium maxime ex longinquo operantur et penetrant. Quin et sol, quando parte superiore ejus nube obvoluta radii inferius erumpunt, ad aspectum barbatus cernitur.” (“The body of Nature is most elegantly and truly represented as covered with hair; in allusion to the rays which all objects emit; for rays are like the hairs and bristles of Nature; and there is scarcely anything which is not more or less radiant. This is very plainly seen in the power of vision, and not less so in all kinds of magnetic virtue, and in every effect, which takes place at a distance. For whatever produces an effect at a distance may be truly said to emit rays. But Pan’s hair is longest in the beard, because the rays of the celestial bodies operate and penetrate from a greater distance than any other; and we see also that the sun, when the upper part of him is veiled by a cloud and the rays break out below, has the appearance of a face with a beard.”) (Ibid., vol. 13, pp. 95 f.)

34 Ibid., vol. 12, p. 445: “Etiam corpus naturae rectissime describitur biforme, ob differentiam corporum superiorum et inferiorum. Illa enim ob pulchritudinem et motus aequabilitatem et constantiam, nec non imperium in terram et terrestria, merito sub humana figura praesentantur: haec autem ob perturbationem et motus incompósitos, et quod a coelestibus regantur, bruti animalis figura contenta esse possunt. Eadem corporis descriptio pertinet ad participationem specierum. Nulla enim natura simplex videri potest, sed tanquam ex duobus participans et concreta. Habet enim homo nonnihil ex bruto, brutum nonnihil ex planta, planta nonnihil ex corpore inanimato, omniaque revera biformia sunt, et ex specie superiore et inferiore compacta.” (“Again, the body of Nature is most truly described as biform; on account of the difference between the bodies of the upper and the lower world. For the upper or heavenly bodies, are for their beauty and the equability and constancy of their motion, as well as for the influence they have upon earth and all that belongs to it, fitly represented under the human figure: but the others, by reason of their perturbations and irregular motions, and because they are under the influence of the celestial bodies, may be content with the

feet, the limbs of a rock-climbing animal, are an ‘most ingenious allegory’ for the puzzling upward movement of clouds and meteors.³⁵

Pan holds in his hands two identification marks (*insignia*), representing harmony and empire: the pipe of seven reeds illustrates the universal harmony of all things – that is, concord mixed with discord – which results from the heavenly music of the seven planets. The noble allegory (Bacon says *nobilis translatio*) of the sheep-hook combines theology with “high” politics. For Bacon maintains that the curved part of the sheep-hook visualizes the inscrutable detours (*ambages et circuitus*) of (otherwise straight) divine providence and the pragmatic necessity of rulers who realize their secret devices and plans “by pretexts and indirect ways”.³⁶ Pan is clothed in the spotted skin of a panther. This refers to

figure of a brute. The same description of Nature’s body may be referred also to the mixture of one species with another. For there is no nature which can be regarded as simple; every one seeming to participate and be compounded of two. Man has something of the brute; the brute has something of the vegetable; the vegetable something of the inanimate body; and so all things are in truth bifurcated and made up of a higher species and a lower.” (Ibid., vol. 13, p. 96.)

35 Ibid., vol. 12, p. 445: “Acutissima autem est allegoria de pedibus caprae, propter motum ascensionis corporum terrestrium versus regiones aeris et coeli: capra enim animal scansorium est, eaque e rupibus pendere atque in praecipitiis haerere amat; quod etiam res licet inferiori globo destinate miris modis faciunt, ut in nubibus et meteoris manifestissimum est.” (“There is also a very ingenious allegory involved in that attribute of the goat’s feet; which has reference to the motion upwards of terrestrial bodies towards the regions of air and sky: for the goat is a climbing animal, and loves to hang from rocks and cling to the sides of precipices: a tendency which is also exhibited in a wonderful manner by substances that belong properly to the lower world – witness clouds and meteors.”) (Ibid., vol. 13, pp. 96 f.)

36 Ibid., vol. 12, p. 445 f.: “Insignia autem in manibus Panis duplicia. Alterum harmoniae, alterum imperii. Fistula enim ex septem calamis concentum rerum et harmoniam, sive concordiam cum discordia mistam, quae ex septem stellarum errantium motu conficitur, evidenter ostendit. Peditum autem illud etiam nobilis translatio est; propter vias naturae partim rectas, partim obliquas. Praecipue autem lignum, sive virga, versus superiorem partem curva est: quia omnia providentiae divinae opera in mundo fere per ambages et circuitus fiunt [...] Quin etiam in regimine humano omni prudentiore, qui ad gubernacula sedent, populo convenientia per praetextus et vias obliquas felicius quae volunt, quam ex directo, superinducunt et insinuant; adeo ut omnis imperii virga sive bacillum vere superius inflexum sit.” (“The emblems in Pan’s hands are of two kinds – one of harmony, the other of empire. The pipe compact of seven reeds evidently indicates that harmony and concert of things, that concord mixed with discord, which results from the motions of the seven planets. Also, the sheep-hook is a noble metaphor, alluding to the mixture of straight and crooked in the ways of nature. But the staff is curved chiefly towards the top; because all the works of Divine Providence in the world are wrought by winding and roundabout ways – where one thing seems to be doing, and another is doing really [...] So also in all the wiser kinds of human government, they who sit at the helm can introduce and insinuate what they desire for the good of the people more successfully by pretexts and indirect ways than directly; so that every rod or staff of empire is truly crooked at the top.”) (Ibid., vol. 13, p. 97.)

the stars in the sky, the islands in the sea and the flowers on earth, as objects in general are “variegated on the surface”.³⁷

Switching from visual attributes to habits, Bacon explains that Pan’s function is most “vividly illustrated and explained” by calling him the god of the hunters, because every natural action, motion and/or advance (*processus*) is a hunt: “arts and sciences are hunts after works, and humans counsel after their own ends, and all things in nature hunt their food as their prey or they hunt for their pleasures for recreation, and they do so in ways derived from experience and from acute senses [*modis peritis et sagacibus*].”³⁸ Pan, like Mercury, is the messenger of God.³⁹ He “takes delight” with the nymphs. They are the souls and Pan is their “leaping and dancing commander”.⁴⁰ Pan is in the company of sileni and satyrs, who represent old age and youth, tipling time and merry times, respectively.⁴¹

The terror associated with Pan points to the universal drive in all things to preserve their own existence; panic as measureless fear is intrinsic to all things, but especially so to human beings. Bacon explains that most genuine manifestations of panic terror are superstitious beliefs that become virulent in difficult times, when anxiety rises as the result of hardships.⁴² Pan’s lost fight against Cupid refers to the destructive character inherent in matter in general. It is only held

37 Ibid., vol. 13, p. 97: “The scarf or mantle of Pan is very ingeniously feigned to be made of a panther’s skin; on account of the spots scattered all over it. For the heavens are spotted with stars, the sea with islands, the earth with flowers; and even particular objects are generally variegated on the surface, which is as it were their mantle or scarf.”

38 Ibid., vol. 12, p. 446: “Officium autem Panis nulla alia re tam ad vivum proponi atque explicari poterit, quam ut Deus venatorum sit. Omnis enim naturalis actio, atque adeo motus et processus, nihil aliud quam venatio est. Nam et scientiae et artes opera sua venantur, et concilia humana fines suos, atque res naturales omnes vel alimenta sua tanquam praedam, vel voluptates suas tanquam solatium, venantur.”

39 Ibid., vol. 13, p. 98.

40 Ibid., vol. 13, p. 98.

41 Ibid., vol. 13, p. 99.

42 Ibid., vol. 12, p. 447: “De Panicis autem terroribus prudentissima doctrina proponitur: natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem: veruntamen eadem natura modum tenere nescia est; sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet, adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint; praesertim humana, quae superstitione (quae vere nihil aliud quam Panicus terror est) in immensum laborant; maxime temporibus duris et trepidis et adversis.” (“In the Panic terrors there is set forth a very wise doctrine; for by the nature of things all living creatures are endued with a certain fear and dread, the office of which is to preserve their life and essence, and to avoid or repel approaching mischief. But the same nature knows not how to keep just measure – but together with salutary fears ever mingles vain and empty ones; insomuch that all things (if one could see into the heart of them) are quite full of Panic terrors; human things most of all; so infinitely tossed and troubled as they are with superstition (which is in truth nothing but a Panic terror), especially in seasons of hardship, anxiety, and adversity.”) (Ibid., vol. 13, p. 99.)

in check through the intercession of the concord of all things (*rerum concordia*), which is represented by Cupid, or love.⁴³ Pan's discovery (*inventio*) of Ceres (or grain) points to his prowess as a hunter. By means of his acute sense-experience and his all-encompassing knowledge of nature (*experientia sagaci*) Pan is able to find useful and new things.⁴⁴ The higher gods, representing abstract philosophies, are incapable of such inventions, which may also be discovered by chance, as a hunter accidentally rouses his prey.⁴⁵

Bacon maintains that it is no wonder that “no loves” are attributed to Pan,

43 Ibid., vol. 12, p. 447: “Quod vero attinet ad audaciam Panis, et pugnam per provocationem cum Cupidine; id eo spectat, quia materia non caret inclinatione et appetitu ad dissolutionem mundi et recidivationem in illud Chaos antiquum, nisi praevalida rerum concordia (per Amorem sive Cupidinem significata) malitia et impetus ejus cohiberetur et in ordinem compelleretur: itaque bono admodum hominum et rerum fato fit, ut illud certamen Pan adversum experiat, et victus abscedat.” (“With regard to the audacity of Pan in challenging Cupid to fight, it refers to this, – that matter is not without a certain inclination and appetite to dissolve the world and fall back into the ancient chaos; but that the overswaying concord of things (which is represented by Cupid or Love) restrains its will and effort in that direction and reduces it to order. And therefore, it is well for man and for the world that in that contest Pan was foiled.”) (Ibid., vol. 13, p. 99.) For a discussion of this passage, see Briggs, *Rhetoric of Nature* (as FN 10), pp. 44 f.

44 *Experientia sagaci* is in a way complementary to Bacon's famous concept of *experientia literata*, on which see, for instance, Cesare Pastorino, “Weighing Experience: Experimental Histories and Francis Bacon's Quantitative Program”, *Early Science and Medicine* 16 (2011), pp. 542–570; and Lewis, *Sagacity* (as FN 5), p. 171 for a discussion of the relationship between *experientia literata* and practical wisdom (*sapientia*) as opposed to knowledge (*scientia*). On the conceptual importance of the motif of the hunt and its connections to *experientia literata* in Bacon, see Claus Zittel, “‘Truth is the daughter of time.’ Zum Verhältnis von Wissenskultur, Wissensideal, Methode und Wissensordnung bei Bacon”, in: Wolfgang Detel und Claus Zittel (eds.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der Frühen Neuzeit. Ideals and Cultures of Knowledge in Early Modern Europe*, Berlin 2002, pp. 213–238, at pp. 226; Zittel duly emphasizes the importance of Pan's randomness in finding new things. For a wonderful introduction to the topic and its relevance in Bacon, see William Eamon, “Science as a hunt”, in: *Physis. Rivista internazionale di storia della scienza*, new series 31 (1994), pp. 393–432.

45 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, p. 448: “Quod autem inventio Cereris huic deo attribuitur, idque inter venationem; reliquis diis negatur, licet sedulo quaerentibus et illud ipsum agentibus; monitum habet verum admodum et prudens; hoc est, ne rerum utilium ad vitam et cultum inventio, qualis fuit segetum, a philosophiis abstractis, tanquam diis majoribus, expectetur, licet totis viribus in illud ipsum incumbant; sed tantummodo a Pane, id est, experientia sagaci et rerum mundi notitia universali, quae etiam casu quodam ac veluti inter venandum in hujusmodi inventa incidere solet.” (“As for the tale that the discovery of Ceres was reserved for this god, and that while he was hunting, and denied to the rest of the gods though diligently and specially engaged in seeking her; it contains a very true and wise admonition – namely that the discovery of things useful to life and the furniture of life, such as corn, is not to be looked for from the abstract philosophies, as it were the greater gods, not not though they devote their whole powers to that special end – but only from Pan; that is from sagacious experience and the universal knowledge of nature, which will often by a kind

as the world is self-contained and wants for nothing, except perhaps discourse (*sermone*). Hence only Echo can be an ideal wife for Pan, as she represents the perfect voice or discourse and hence the perfect philosophy (of her husband, Pan, or nature), because she only repeats and resonates, giving a mere image and reflection (*simulacrum et reflexio*), adding nothing of her own.⁴⁶ Pan's supposed daughter is a woman of ill repute, herself suppositious offspring (*genere quasi subdititiae*), a fraudulently substituted child. This woman propagates barren doctrines, for "by her are represented those vain babbling doctrines about the nature of things, which wander abroad in all times and fill the world – doctrines barren in fact, counterfeit in breed, but by reason of their garrulity sometimes entertaining; and sometimes again troublesome and annoying."⁴⁷ Bacon does not mention this daughter by name, but he most probably meant Lynx; for Bacon's source, Natalis Comes says that Lynx gave to Medea the recipes for love-charms that Medea then used on Jason.⁴⁸ In Classical Greece the mythical Lynx used a

of accident, and as it were while engaged in hunting, stumble upon such discoveries.") (Ibid., vol. 13, p. 100.)

46 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, pp. 448 f.: "Postremo, minime mirum est si nulli amores Pani attribuantur, praeter conjugium Echus; mundus enim seipso, atque in se rebus omnibus fruitur: qui amat autem, frui vult, neque in copia desiderio locus est. Itaque mundi amores esse nulli possunt, nec potiendi cupido, cum seipso contentus sit, nisi fortasse sermone: ii sunt nympha, Echo, aut si accuratiores sint, Syringa. Inter sermone autem, sive voces, excellenter ad conjugium mundi sumitur sola Echo; ea enim demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est; et nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. Ad mundi etiam sufficientiam et perfectionem pertinet, quod prolem non edat. Ille enim per partes generat; per totum autem quomodo generare possit? cum corpus extra ipsum non sit." ("Lastly, it is not to be wondered at that no amours are attributed to Pan, except his marriage with Echo. For the world enjoys itself and in itself all things that are. Now he that is in love wants something and where there is abundance of everything want can have no place. The world therefore can have no loves, nor any want (being content with itself) unless it be of discourse. Such is the nymph Echo, or, if it be of the more exact and measured kind, Syringa. And it is excellently provided that of all discourses or voices Echo alone should be chosen for the world's wife. For that is in fact the true philosophy which echoes most faithfully the voice of the world itself, and is written as it were from the world's own dictation; being indeed nothing else than the image and reflection of it, which it only repeats and echoes, but adds nothing of its own. That the world has no issue, is another allusion to the sufficiency and perfection of it in itself. Generation goes on among the parts of the world, but how can the whole generate, when nobody exists out of itself?") (Ibid., vol. 13, p. 101.)

47 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, p. 449: "Nam de filia ejus putativa [Lynx], muliercula illa, est sane ea adjectio quaedam ad fabulam sapientissima; per illam enim repraesentantur eae quae perpetuis temporibus passim vagantur, atque omnia implent, vaniloquae de rerum natura doctrinae, re ipsa infructuosae, genere quasi subdititiae, garrulitate vero interdum jucundae, interdum molestae et importunae."

48 Natalis Comes, *Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem*, Venice, s.l. 1568, fol.



Johannes Piero Valeriano: Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis Commentarii. Coloniae Agrippinae : Apud Ioannem Wilhelmvm Friessem, 1613, p. 730 München, Bayerische Staatsbibliothek 4 Graph. 57

form of hypnotic love magic with shiny objects that are quickly rotated by attached strings; *inyx* is the name of a bird that can turn its neck in all directions. She was associated with ill-fated love and deceitful persuasion.⁴⁹

On a few pages, *Sapientia veterum* translates some of the topics that were of the utmost concern for Bacon's intellectual endeavour into the attributes of a well-known image of the Greek god Pan. The *princeps* of *Sapientia veterum* has no illustrations, and neither do any of the editions and translations from the seventeenth century that I have seen. Yet, for a contemporary reader, it must have been comparatively easy to find such illustrations. For example, a woodcut from Valeriano's highly influential *Hieroglyphica* (Fig. 1) features all the visual attributes of Pan that Bacon discussed and in which the mnemonic *locus* of Pan can be taken in at one glance.

338r (actually fol. 139r): "Ex illa filiam Iryngem [*sic*: Iyngem] suscepisse dicitur, quæ Medæ dedit medicamina ad capiendum Iasonem."

49 Cf. Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, Munich 1996, pp. 39, 86, 159, with many references.

In Bacon's mnemonic terminology the *locus* of Pan is charged with a set of *imagines agentes* that translates into a large number of *memoranda* about nature. The sets of images come in a neat order: physical features – actions – and genealogical references tied to Pan. This structure is well in tune with Bacon's emphasis on the importance of lists and dichotomous principles in connection with his project for the advancement of learning and his idea that memories structured and stored in this way have the important function of cutting off infinity.⁵⁰ Pan's image is striking in every way, and his attributes are bound (*ansa*) to his body. Moreover, *imagines* and *memoranda* are in a relationship of *praeexpectatio*: they bear some resemblance.

If we look at this set of images schematically, they fall into neat parts. The first group contains visual features of Pan's physical appearance: *horns, hair, beard, human/animal, goat's feet, pipe, sheep-hook, panther's skin*. This list is enlarged with Pan's actions and qualities that again function as mnemonic images: *messenger of God, delight with nymphs, company of satyrs and sileni, hunter, panic terror, fight with Cupid, contest with Apollo, catches Typhon in a net*. And finally, we have genealogical images in the strict sense: *Echo* and *Lynx*. This long list may cause a reader's head to spin, but if we list them more schematically a handy table emerges that displays a clear order of dependence between *imagines* and *memoranda*. In translating these images (given below in italics) into abstract notions, *Sapientia veterum* again produces a neatly ordered series of associated images, less concrete than the first ones, that seem to generate in a third step – even more abstract *memoranda* that are “bound” to them, as shown here in brackets:

- *horns*, pyramid [unifying nature: individual, species, genera];
- *hair*, rays [vision, magnetism, *actio in distans*];
- *beard*, sun above the clouds [celestial rays];
- *human/animal*, cross-breeding [universal biformity];
- *goat's feet*, upward movement of clouds [some things move upwards];
- *flute*, music/harmony [universal concord and discord];
- *sheep-hook*, straight and curved [inscrutable ways of divine providence, the devious paths of politics];
- *panther's skin*, spots [variegated surface of all things].

These images are tied to sets of ascending patterns of abstraction. In analogy to the *memoranda* tied to the imago of Pan's horns they ascend from physical attributes (individual) to translate into more abstract notions derived from the physical shape (species) and finally into abstract notions (metaphysics of nature). This ascending pattern is also easily retrievable in Pan's actions and his genealogy from mythical personae:

50 Cf. Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), pp. 179 f.

- *son of Mercury* (nature begotten of divine word) [*creatio ex nihilo*];
- *son of Penelope's adultery with all her suitors* (nature begotten out of seeds) [*semina rerum*: atoms];
- *son of Jupiter and Hybris* (nature begotten from God and sin) [post-lapsarian state];
- *hunting*, universal appetite, sharp senses, for survival/for pleasure [science as hunt];
- *messenger of God*, image of world [proclaimer of word and wisdom of God];
- *nymphs*, souls of the living [commanded by Pan/nature];
- *satyrs and sileni*, young/old age [joy, sorrow at different times];
- *terror*, universal urge to preserve one's existence [human anxiety, superstition, especially in difficult times];
- *Cupid*, divine love [against inherent destructive character of matter];
- *contest with Apollo*, difference between rough and cultured [human and divine concepts of wisdom]
- *Ceres*, discovery of grain [made possible by Pan's experience and prowess as hunter/empiric];
- *Echo*, faithful mirror of nature [rhetoric, properly used];
- *Iynx*, magic [rhetoric, improperly used];
- *catching Typhon* in a net [nature contains all of its excesses].

Thus we arrive at twenty-two images in the *locus* of Pan. Obviously the chapter is deliberately set up in such a way that the myth contains a comparatively handy set of *imagines* to memorize some of Bacon's most important topics and maxims for the advancement of learning about nature.

Mary Rush has made some important observations about *Sapientia veterum* that (indirectly) point in this direction: namely that Bacon usually provides the reader with a single interpretation, rather than many as is customary in mythographic texts; the uniqueness of his political allegories; the originality of Bacon's actual re-assembly of mythographic material; and most importantly, the lack of argumentative material, the informality of the *Sapientia veterum*, which groups sets of arguments around mythical figures without the step-by-step development of a thesis.⁵¹ Heidi Studer has emphasized the contradictory, even random, materials assembled in *Sapientia veterum*.⁵² I suggest that the pattern is in the methodical disposition of *imagines* within the *locus*, which serves as a mnemonic storehouse

51 Mary Minniece Rush, "Bacon's wisdom of the ancients. The uses of mythology", PhD Tulane University 1969, pp. 32, 39, 83, 111, 182. Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), pp. 181 f., 191; pp. 180–86 discuss Bacon's Pan.

52 Heidi Doris Studer, "Grapes ill-trodden ...". *Francis Bacon and the wisdom of the ancients*", PhD University of Toronto 1992, p. 273.

for heterogeneous *memoranda*, problems and claims about nature. In terms of Bacon's theory of the art of memory, these images serve to cut off the infinity of the enquiry into nature. *Sapientia veterum* is a collection of motifs in the truest sense of the word – *manipula* in Bacon's terminology – that cut off infinity yet remain open to further use. Other than Rush and Jardine, who characterize Bacon's use of myth as "a convincing medium for presenting unfamiliar scientific ideas to a popular audience",⁵³ I would like to add that most of these ideas were not exactly unfamiliar, but had long been theorized – for instance the doctrine of universal rays as means of cosmic communication.⁵⁴ Indeed, (sometimes) unfamiliar were the often ingenious associations Bacon created between well-known attributes of Pan and the *memoranda*.⁵⁵ His originality in forging new connections between *imago* and *memorandum* not only won Bacon praise from Sir Arthur Gorges Knight, the first translator of the *Sapientia veterum* quoted at the beginning of this essay; for contemporary readers this originality seems to have been the most distinguished and fascinating quality of the text. Thus, and to give just one example, John Spencer's *A discourse concerning prodigies* (1663) praises Bacon's ingenious interpretation of Pan's straight and crooked staff.⁵⁶

This is in agreement with the preface to *Sapientia veterum*. Here Bacon reflects the paradoxical nature of myths, which he also calls parables, as they simultaneously expose (*lumen et illustrationem*) and conceal (*involucrum et velum*) their content. And even if the allegorical interpretation were secondary to the original story, the *didactic* value (*docendi ratio*: actually the 'method of teaching') of the parable is so obviously useful that you "would not protest against its use in teaching, especially novelties in a time when human minds are (or were) not yet able to abstract from unmediated sense-impressions." In the *Advancement* he explains that "as Hieroglyphikes were before Letters, so parables were before arguments: And neuerthesse now and at all times they doe retaine much life and vigor, because reason cannot bee so sensible, nor examples so fit."⁵⁷ The mythological images in *Sapientia veterum* work like proto-arguments that have a special power to move the senses and be memorized. Bacon conceived of Pan and his attributes not merely as a parable, but also as an "emblem",⁵⁸ just as he

53 Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), p. 191.

54 See, for instance, Pinella Travaglia, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*, Florence 1999.

55 Thus Jardine, *Francis Bacon* (as FN 8), p. 185 observes that Bacon links the doctrine of Pan's hair to rays in general, even though it was usually understood as an allegory for the sun. Cf. Carman Garner, *Mythological Tradition* (as FN 5), pp. 283 ff.

56 John Spencer, *A discourse concerning prodigies*, Cambridge: F. Field, 1665, p. 313.

57 Bacon, *Advancement* (as FN 25), p. 74.

58 For instance, Bacon calls Pygmalion's frenzy an emblem or portraiture (*ibid.*, p. 23).

had identified hieroglyphs with emblems, because of the similitudes or congruities with a notion.⁵⁹

Jean Baudoin's *Recueil d'emblemes divers* (1638)

Now, one may think that this rather sophisticated set of theorems, in all its intellectual implications, will likely be the result of careful scholarly investigations, which were developed in hindsight (with all of Bacon's *Opera* edited and available). But this would leave aside the fact that *Sapientia veterum* was a popular text. Hence the question arises as to what the average seventeenth-century reader would have made of Bacon's *Sapientia veterum* and of Pan. Jean Baudoin's *Recueil d'emblemes divers* (1638) provides us with an instructive example. In the preface Baudoin emphasizes the didactic value of emblems, which he, like Bacon, conceives of as modern hieroglyphs; moreover, Baudoin praises the originality of Bacon's interpretations.⁶⁰ Baudoin's other leading reference is Andrea Alciato, who is considered to be the inventor of emblematics.⁶¹ The French translator of the *Sapientia veterum* included the chapter on Pan in the *Recueil*. On the opening page, with the title *De la nature, et de ses divers effects*, the book displays an engraving showing an image of Pan.

The chapter ends with what the author claims to be a synopsis of Bacon's ideas on Pan, namely verses from Alciato's *Emblematum libellus*.⁶² The epigram directly refers to the illustration at the beginning of the text:

Ce PAN, velu par tout le corps,	[This pan, hairy on his whole body
Dont tu vois icy la peinture,	Of whom you see here the image
Nous represente les efforts,	Represents for us the efforts
Que fait en l'homme la Nature.	That Nature makes with men.

59 Ibid., p. 120. For an introduction to emblematics, see John Manning, *The emblem*, London 2002.

60 Jean Baudoin, *Recueil d'emblemes divers*, Paris: Jaques Villery, 1638, vol. 1, preface (unpaginated): "une peinture servant à instruire."

61 Ibid., preface, unpaginated: "l'en ay fait entrer icy les principales [fables], Lecteur, avec l'explication que le Docte Chancelier BACON en a donnée dans quelques Discours, que l'ay autres-fois traduits. Car m'estât proposé de faire vi RECVEIL D'EMBLEMES, tirés des meilleurs Autheurs, il m'a semblé d'autant plus iuste de ne point oublier celui-cy; qu'il est veritable que son grand sçauoir luy a donné rang parmy les hommes les plus illustres. l'aduoué néantmoins, qu'en tout cét Ouurage ie me suis particulièrement seruy d'Alciat, qui a excellé sur tous les autres en ce genre d'escrire."

62 Ibid., p. 186: "TOVT ce que ie viens de dire est vn pur raisonnement du grand Chancelier Bacon, sur le sujet de cét Embleme, dont l'explication est presque toute comprise dans les vers suiuan, imitez d'Alciat."



Jean Baudoin, *Recueil d'emblemes divers*, Paris: Jaques Villery, 1638, vol. 1, p. 164
München, Bayerische Staatsbibliothek Res/L.eleg.m. 106-1/2

Par le haut il s'esleue aux Cieux,
Par le bas il tient de la Beste;
Le moindre obiet charme ses yeux,
La moindre Paßion l'arreste.

At the top he rises to the skies,
At the bottom he is like an animal;
The smallest thing enchants his eyes,
the smallest passion detains him.]

Baudoin literally frames Bacon's text, with Alciato's verbal *illustratio*,⁶³ together with an engraving of the image of Pan.⁶⁴ In the *Recueil* the image and epigram serve as synopses for the long list of images tied to Pan in Bacon's text. From the conceptual perspective of mnemonics, Baudoin's additions supplement the *locus* of Pan with a different image and another less complex set of Pan's attributes; the sequence of these *loci* forges an oblique *mise en abyme*. For, once more, Baudoin's assemblage of text and image reflects Pan's double nature – half man, half beast. Yet even a quick glance at illustration and epigram reveals that neither the engraving nor Alciato's text particularly assists in recollecting the attributes that Bacon had assigned to Pan. One just needs to look at Pan's sheep-hook, which is not curved; nor is his skin spotted. And in the *Sapientia veterum* Pan is a *locus* not to memorize the anthropological condition of human beings, but rather nature as a whole. Baudoin's rendering of Alciato's epigram (*Natura, vis Naturae*) from the enlarged edition of the *Emblematum libellus* is very impressionistic, to say the least, for his version merely captures the main aspects of the text: that is, the biform nature of human beings. Alciato's much longer epigram emphasizes that human beings share their licentiousness with the animal world.⁶⁵ In his commentary to Alciato's emblem, Claude Mignault (1536–1606) says that Alciato “translates” the biform image of Pan to human beings, who are half men in God's image and half beasts, and that humans are therefore in the middle

63 Alciato shared this idea: cf. *Emblematum libellus*, Paris: Wechsel, 1542, p. 11: “poiesis item ut loquens pictura id quod dixit apud [...] Plutarchum Simonides: quanti facienda tandem bellissima hic utriusque artis coniunctio.” On the pedagogical use of emblems, see *ibid.*, pp. 10–11; cf. Hessel Miedema, “The term *Emblema* in Alciato”, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), pp. 234–250.

64 Baudoin, *Recueil* (as FN 60), vol. 1, preface (unpaginated) explains that he practises this kind of assemblage of Alciato's Epigrams and Bacon's *Sapientia veterum* throughout his book (see also above, note, 61).

65 Andrea Alciati, *Omnia Andreae Alciati Emblemata* (with a commentary by Claude Mignault), Antwerp: Plantin 1574, p. 263: “*Natura, vis Naturae*. Pana colunt gentes (naturam hoc dicere rerum est)/ Semicaprumque hominem, semivirumque Deum./ Est vir pube tenus, quod nobis insita virtus/ Corde oriens, celsa verticis arce sedet./ Hinc caper est, quia nos natura in secla propagat/ Concubitu, ut volucres, squamea, bruta, feras./ Quod commune aliis animantibus, est caper index/ Luxuria, Veneris signaque aperta gerit./ Cordi alii sophian, alii tribuere cerebro:/ Inferiora modus, nec ratio ulla tenet.” (Pagans worship Pan, who is the force of nature, a man half-goat, a god half-man. Pan is a man down to the loins, because the power that is naturally present in us men rises from the heart and has its seat in the high citadel of the head. Below this he is goat, because Nature perpetuates us down the ages by sexual intercourse, as she does birds, fish, brutes and beasts. This is a thing shared with other living creatures. The goat is a sign of licentiousness, and carries Venus' standards unconcealed. Some have wisdom assigned to the heart, others to the head. The lower parts are governed neither by restraint nor reason.)

between divine intelligences and brutish libido. Mignault adds that the he-goat is a 'symbol' for sexual appetite (*libido*).⁶⁶

With Alciato we encounter a highly influential tradition that does not eclipse the rough sexual aspects of Pan, which Bacon elides (for instance he mentions the famous story of Syrinx whilst recounting the myth, but does not assign a *memorandum* to the nymph). Here Bacon was following the original text by Comes as well as the majority of Renaissance mythographers, who also usually eclipse the licentious aspects of the myth of Pan, let alone identifying him with Priapus.⁶⁷ All this is what Bacon's Pan is *not* about. With the exception of his biform nature, Alciato's Pan is quite different from Bacon's version of the myth, where we encounter a surprisingly asexual Pan who has no amours, and is the self-contained leader of nymphs, i.e. souls. Thus Baudoin uses an epigram that conveys an anthropocentric reading of Pan (addressing the sexual urges human beings share with animals) in order to recollect Bacon's Pan, who is a *locus* for nature *in toto*, where libido is excluded.

In the case of Pan Baudoin's choice was perhaps not especially surprising. Indeed, given the close association of Pan with satyrs and fauns, for many seventeenth-century readers the image in *Sapientia veterum* must have been surprising, and actually the contrary of what they would have expected: for Pan *was* after widely all associated with *libido* in general, and sexual licentiousness in particular. Thus, another admirer of Bacon's, George Sandys,⁶⁸ in his translation and commentary of Ovid's *Metamorphoses* (1632), calls Pan and the satyrs together a "rabble" of "illiterate rustics"; Pan follows the nymphs with "insatiable lust".⁶⁹ After a succinct summary of Pan's attributes, Sandys quotes Alciato's epigram, yet, unlike Baudoin's, this translation is verbatim.⁷⁰ Thus, in Alciato and in Sandys

66 Ibid., pp. 263 ff.: "universorum corporum seu illa divinam sive terrena sint, componit essentiam [...] Alciatus Panos naturam et habitum ad hominem transtulit. Homo enim constat animo divino, caelesti, immortalis, Angelis et Deo simili: corpore vero mortali ex quatuor elementis composito; haec quidem parte belvinam naturam proxime referenti [...] Homo itaque medium est quidam inter divinas intelligentias, & bruta animantia, eamque ob causa fixerunt veteres Pana esse Deum, qui superiori parte hominem, inferiore vero caprum referret: ut natura humana hoc involucro, & quasi proposito agalmate significaretur [...] *hircum* libidinis esse symbolum. & concubitu sit generatio."

67 Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 1, pp. 86–92.

68 On Sandys' Ovid in general and his praise for Bacon as leading mythologist in particular, cf. Starnes and Talbert, *Renaissance dictionaries* (as FN 15), pp. 34, 387–400, esp. p. 387.

69 George Sandys, *Ovid's Metamorphosis Englished, Mythologiz'd and represented in figures. An essay to the translation of Virgil's Aeneis by G.S.*, Oxford: J. Lichfield, 1632, pp. 109, 390, 384. On the identification of Pan with the satyrs in classical literature, see Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 2, p. 77.

70 Sandys, *Metamorphosis* (as FN 69), p. 484.

(who by the way also conceived of Ovid's fables as a series of hieroglyphs⁷¹), Pan is associated with voluptuousness and sexual licence. In Alciato's *Emblematum libellus* the distinction between satyrs and Pan was blurry.⁷² In his *Poetics*, Aristotle had identified plays of satyrs as the origins of theatre in general. During the Renaissance, such plays were generally associated with rustic behaviour and, indeed, sexual licentiousness.⁷³ One of Marcantonio Raimondi's more explicit engravings clarifies the issue.⁷⁴

From a modern perspective, an asexual Pan is out of the question: Robert Graves explains that "Pan, whose name is usually derived from *paein*, 'to pasture', stands for the 'devil' or 'upright man' of the Arcadian fertility cult, which closely resembled the witch cult of North-Western Europe. This man, dressed in a goat skin, was the chosen lover of the Maenads during their drunken orgies on the high mountains, and sooner or later paid for his privileges with death."⁷⁵ You will perhaps feel that this is Graves, and anachronistic in our early modern context. Indeed, Comes, Bacon's main source, does not even allude to what we learn from Graves. Yet things are different once we look at the French edition of Comes' *Mythologies*.⁷⁶ Here we find a direct reference to the idea that Pan was the sex-toy of the nymphs, to whom he eventually fell prey.⁷⁷

71 Elizabeth Sewell, *The Orphic voice. Poetry and natural history*, London 1960, pp. 79 f.

72 Cf. for instance Alciato, *Emblematum libellus* (as FN 63), p. 323, where panic terror (*subitus terror*) is associated to a "Faunus".

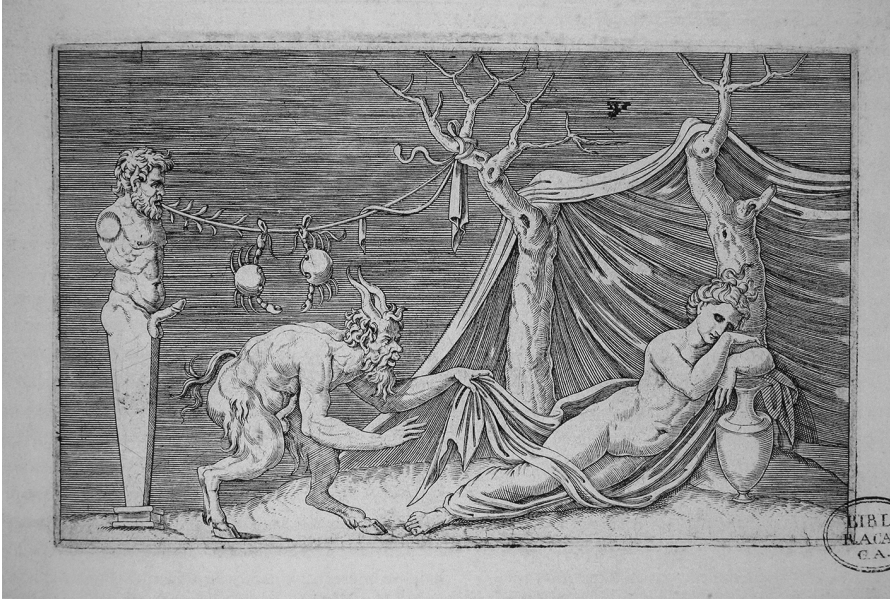
73 Cf., for instance, the preface by Donatus to the edition of Terentius, *Opera omnia*, Lyon: Bonhomme, 1560 (unpaginated, last p. [42]): "satyrici, rusticos ... Satyra a Satyris, hoc est, rusticis, illotis, et petulantibus est appellata. Vel a Satyra lance quae referta variis, multisque primitiis, in sacris inferebatur." As R. Quintero, "Introduction. Understanding Satire", in: *idem* (ed.), *A companion to satire. Ancient and modern*, Oxford 2007, pp. 1–11, at p. 6, explains: "Renaissance satirists, in believing that the poetic genre of satire had descended from ancient Greek satyr plays, availed themselves of a dramatic license for a crude, animated, and hostile language appropriate to the coarse but wise woodland creature."

74 In the course of the sixteenth century the genre developed into pastoral play. For a discussion of the pictorial topic of the sleeping naked nymph/Venus figure with satyrs, and the interdependencies with contemporary pastoral literature, cf. Anna Heinze, "Nympe und Satyr/Venus und Satyr. Zur mythopoetischen Adaption eines antiken Motivs in der Renaissance", in: *Idem* et al. (eds.), *Antikes Erzählen. Narrative Transformationen von Antike in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/Boston, Mass. 2013, pp. 179–196, at pp. 189–193.

75 Robert Graves, *The Greek myths*, London, Penguin, 1992 [1955], p. 102.

76 For an introduction to these alterations, see Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 2, pp. 77–97.

77 Natalis Comes, *Mythologie, c'est a dire Explication des fables*, Lyon: Frelon, 1612, p. 458: "Les anciens l'ont [i.e. Pan] aussi nommé Chef ou Capitaine des Nymphes, à la poursuite desquelles il estoit incessamment, lascif & lubrique outre mesure; si qu'elles ne sçauoient où se sauuer des aguets d'iceluy, iusques à ce que finalement elles le surprirent vn iour qu'il dormoit,



Marcantonio Raimondi, *Satyr, uncovering a sleeping nymph*, after 1515,
etching 109x174 mm

So, it is not unlikely that even average seventeenth-century readers may have felt some bewilderment about Bacon's ostensibly innocuous version of the myth. Similarly, another of Bacon's *imagines* in the *locus* of Pan must have been involuntarily amusing to seventeenth-century readers: *horns that touch heaven* were usually considered much less an allegory of lofty metaphysical speculation than a (topical) way to refer to a husband who has been cheated on by his wife, as the Renaissance comic stage amply documents.⁷⁸ This leads me to speculate that by generally eliding the procreative, rough sexual nature of Pan, Bacon may have been aiming to tap the mnemonic energy ascribed to *imagines dissimiles* (dissimilar images): a technique, akin to tongue-in-cheek, far from uncommon in the theory of the art of memory. For the *imago agens* is not necessarily used to represent the *memorandum* directly; the association may also be triggered by its contrary. A mnemonic imago could refer to its contrary, or something virtually unrelated. The important aspect was to tap the intellectual energy of the *imago*. From the Middle Ages on, erotic, outright pornographic mnemonic images had

lui lierent les mains derriere le dos, luy couperent la barbe avec de petits cizeaux, & luy firent milie autres garades & insolences.”

⁷⁸ For an example in Shakespeare, see *As you like it*, III.iii.47–61. On the other hand, the image is not ironic in Boccaccio's *Genealogia*; cf. Carman, *Natalis Comes* (as FN 5), vol. 2, p. 52.

been recommended as *imagines agentes* for the most intricate intellectual or devout religious ideas. Thus, even a preacher may have well visited images of beautiful naked women whilst he delivered an edifying sermon.⁷⁹ Even though Bacon admittedly does not mention this technique in connection with mnemonics, he is perhaps alluding to it when he famously claims in the preface to *Sapientia veterum* that the more absurd an ancient fable is, the deeper its hidden meaning must be.⁸⁰ And here, of course, the myth that Pan was the product of Penelope's intercourse with all her suitors is a case in point. For even though Bacon quickly dismisses the account as spurious he nevertheless uses this scandalous image to recollect the creation of all things out of seeds.

Conclusions

Looking at Bacon's mythography through the lens of mnemonics allows us to explain why he ascribed different meanings to myths at different times: if these myths were used as mnemonic *loci* they might become charged with new references. There is no need to ponder whether Bacon could have changed his mind about the myth: he used the *locus* to tie fresh *memoranda* to it. Undoubtedly, Bacon was highly aware of the power of analogies in teaching; he developed his thought in constant dialogue with images.⁸¹ According to Rossi, images work like Ariadne's thread in a universe that Bacon conceived as a labyrinth, an assertion that Lewis has qualified.⁸² Giglioni underscored the focal role of images in "perpetuating the intellectual and collective soul of human beings" in *Sapientia veterum*.⁸³ I have shown that Bacon arranges the myth of Pan in *Sapientia veterum* to function as a mnemonic device, and I have speculated that the *locus* of Pan may have been deliberately constructed as an *imago dissimilis*: as a mnemonic device that became especially powerful as it blotted out Pan's sexual and anthropocentric aspects. I mean 'powerful' in the sense that it taps the intellectual momentum of tongue-in-cheek, in which something is described

79 For references to the medieval tradition, see Mary J. Carruthers, *The book of memory. A study of memory in Medieval culture*, Cambridge 1990, pp. 59, 109, 134, 137.

80 Bacon, *Sapientia* (as FN 1), vol. 12, p. 429.

81 Cf. Brian Vickers, *Francis Bacon and Renaissance Prose*, Cambridge 1968, pp. 153, 173.

82 Cf. Rossi, *Magic to Science* (as FN 5), p. 206. Lewis, *Sagacity* (as FN 5), p. 174 explains that: "we must remain mindful of the fact that it caters for a kind of thinking that is lower down the mental hierarchy than the exercise of discursive and dialectic reason. In Bacon's fitting phrase, mnemotechnique is a 'kind of sagacity', a practical sort of wisdom that could be of great usefulness in the pursuit of authentic natural knowledge, but that could not empower such discoveries on its own."

83 Giglioni, *Cupido* (as FN 5), p. 156.

as its contrary: in rhetorical terms *paradiastolé*, originally signifying the “putting together of dissimilar things”.⁸⁴

Yet important differences remain with the *ars memoriae* as it was conceived in Classical Roman rhetoric: even though in Bacon some of the *memoranda* remain arbitrary, his *loci* do not function merely as placeholders for arbitrary content that is unrelated to *locus* or *imagines*.⁸⁵ Bacon’s myths are rather proto-arguments, parables, hieroglyphs or emblems: they are like a *pictura loquens*. With Baudoin we have seen that contemporary readers and interpreters actually conceived of *Sapientia veterum* as a series of such hieroglyphs. These images are necessarily in some sort of representational relationship with the *memorandum*; yet this relationship is not always stable. Moreover, even a brief glance into the foundational text for Renaissance hieroglyphics reveals that an image may actually signify the contrary of what it visually displays, or at least refer to a *memorandum* in an oblique manner.⁸⁶ In like manner, mnemonic *loci* and *imagines* would function as *imagines dissimiles* – as applied tropes of *paradiastolé* – which allows us to understand why the *locus* of Pan may become an especially powerful tool to preserve Bacon’s specific *memoranda*: at a given time.⁸⁷

84 On the rhetorical figure of *paradiastolé*, see Quintilian, *Institutio Oratoria* 9, 3, LXV; for a brief introduction to the uses of *paradiastolé* in Renaissance political prose, see Jonathan Havercroft, *Captives of Sovereignty*, Cambridge 2011, pp. 80 f.; and Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 90–109, for his detailed and seminal analysis of Machiavelli’s use of *paradiastolé*.

85 See also Lewis, *Sagacity* (as FN 5), pp. 169, 174.


86 For a quick introduction to the topic, see Horapollon, *The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. and introduction by George Boas, Princeton 1993; and now the very detailed account by Anja Wolkenhauer, “Einführung: *Sculptura sacra*. Ein Beitrag zur Wort- und Begriffsgeschichte der Hieroglyphik in der lateinischen Literatur (100 v. – 1600 n. Chr.)”, in: Anja Wolkenhauer et al. (eds.), *Ägypten übersetzen. Fremde Schrift als Imaginationsraum europäischer Kulturen*, Wolfenbüttel 2022, pp. 21–54.

87 For a magisterial discussion of this aspect of Bacon’s thought, see the discussion in Zittel, *Daughter of time* (as FN 44), pp. 221–224 and *passim*.

Lateinischer Aristotelismus im Neapel der Renaissance. Giovanni Pontano und der *Liber de bona fortuna* zwischen Scholastik und Humanismus¹

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts schreibt der neapolitanische Humanist Giovanni Pontano (1429–1503) eine Reihe von Traktaten, die Themen der aristotelischen Ethik behandeln.² Er nimmt vor allem die Tugenden aus Buch IV der *Nikomachischen Ethik* auf: die Freigebigkeit in *De liberalitate*, die Hochherzigkeit in *De magnificencia* und den Hochsinn in *De magnanimitate*. Zudem diskutiert er die Klugheit (*De prudentia*) – Gegenstand der Diskussion im sechsten Buch der *Ethik* – aber auch die tierische Rohheit (*De immanitate*) aus dem achten Buch. Pontano verfolgt in diesen Traktaten ein regelrechtes Programm humanistisch geprägter *réécriture* des aristotelischen Verständnisses von Moral und Politik. Sein Ziel ist es nicht, wie etwa im Falle Lorenzo Vallas, die überlieferte Philosophie „umzugraben“ und radikal neu zu gestalten, oder frei nach dem später schreibenden Machiavelli, der „Wirklichkeit der Dinge nachzugehen“, um die „bloßen Vorstellungen über sie“ hinter sich zu lassen; viel eher geht es Pontano darum, Vorstellung und Wirklichkeit ineinander zu verschränken und die Grundlagen der aristotelischen Philosophie in die eigene Zeit einzuschreiben.³

Das zeigt sich insbesondere an der Abhandlung *De fortuna* (im Folgenden *DF*), verfasst zwischen 1499 und 1501.⁴ Wie der Titel zu verstehen gibt, setzt sich dieses Werk mit dem für die Renaissance zentralen Begriff der *fortuna* auseinander –

1 This article has been written in the framework of the project “Virtue and Sociability. Teaching Friendship in Early Modern Schools and Universities, 1518–1648”, PASIFIC Call 1, No. 46718. This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 847639 and from the Ministry of Education and Science. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 license CC-BY .

2 Zu Pontano vgl. u.a. Francesco Tateo, *Astrologia e moralità*, Bari 1960; Mario Santoro, „Fortuna e Prudenza nella ‚Lezione‘ del Pontano“, in: *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Neapel 1978, S. 27–67; Carol Kidwell, *Pontano. Poet and Prime Minister*, London 1991; Matteo Soranzo, *Poetry and Identity in Quattrocento Naples*, Farnham 2014; Matthias Roick, *Pontano’s Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, London 2017.

3 Niccolò Machiavelli, *Il Principe. Der Fürst*, übersetzt v. Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 119.

4 Ich zitiere *De fortuna* im Folgenden aus der Ausgabe: Giovanni Pontano, *La fortuna. Testo latino a fronte*, hg. u. übersetzt v. Francesco Tateo, Neapel 2012.

mit dem, was die Menschen im weitesten Sinne „trifft“, im Griechischen τύχη.⁵ *DF* scheint sich zunächst von Pontanos anderen Traktaten zu unterscheiden: An die Stelle eines auf Aristoteles fokussierten Schreibens tritt hier das eklektische Interesse an einer ganzen Reihe von Traditionen wie Mittelplatonismus, christlicher Lehre und Astrologie. Außerdem gibt Pontanos Diskussion dem Begriff der *fortuna* eine interessante Wendung, indem er sie immer wieder als ‚irrationale Natur‘ oder als ‚natürlichen‘ und ‚göttlichen Impuls‘ beschreibt.

Wie zunächst kurz dargelegt werden soll, ist Pontanos Behandlung des *fortuna*-Begriffs ideengeschichtlich umstritten: Handelt es sich um eine Rückkehr zu hergekommenen Modellen der Scholastik oder um die erste volle Entfaltung eines neuen, am Lebensgefühl der Renaissance orientierten Glücksbegriffs? Anstatt dieser makrohistorisch geprägten Frage nachzugehen, wird dann der Vorschlag gemacht, die Abhandlung Pontanos eher als Beitrag zur Debatte des *fortuna*-Begriffs zu verstehen, die sich zwischen zwei Polen bewegt: einer ‚schwachen‘ Position, die die Macht der *fortuna* zugunsten einer Betonung der christlichen Providenzlehre verneint, und einer ‚starken‘ Position, die der *fortuna* eine eigene Wirklichkeit und Wirksamkeit zuspricht. Vor allem Gianfrancesco Poggio Bracciolinis *De varietate fortunae* steht Pate für eine solche starke Position innerhalb der humanistischen Bewegung. Pontano schließt sich dieser Position an und greift dabei auf eine Tradition zurück, die sich in den Werken Thomas von Aquins und anderer verorten lässt und die sich auf eine besondere Quelle stützt: den aristotelischen *Liber de bona fortuna*, eine von Wilhelm von Moerbeke besorgte Kompilation zweier Kapitel aus den *Magna Moralia* und der *Eudemischen Ethik*, die jeweils das Thema der *fortuna* behandeln. Wie am Begriff des *impetus* gezeigt werden soll, stellt Pontanos Bezugnahme auf den *Liber* weit mehr als eine Fußnote zur Quellenlage dar; sie bestimmt vielmehr die Argumentationsstruktur von *DF* und hilft zu erklären, inwiefern es Pontano gelingt, Innovation und Tradition in einer Art scholastischen Humanismus zu verschränken.

Die *fortuna* zwischen Mittelalter und Renaissance

Die ambivalente ideengeschichtliche Stellung von *DF* kam, dem Thema der *fortuna* durchaus angemessen, in zwei fast gleichzeitig, aber unabhängig voneinander erschienenen Artikeln zum Ausdruck. Im Jahr 1922 veröffentlichten sowohl Alfred

5 Im Deutschen wird τύχη oft als „Fügung“ übersetzt, um auszudrücken, dass es sich bei ihr um eine Verknüpfung von Ereignissen handelt. Allerdings schwingt in dieser Übersetzung immer schon die Idee mit, hinter dieser Verknüpfung stehe eine übernatürliche, göttliche Macht. Das ist bei Aristoteles nicht unbedingt der Fall; deswegen vermeide ich diesen Ausdruck.

Doren als auch Howard R. Patch großangelegte Überblicksstudien zur *fortuna* in der Renaissance, und beide kommen auf Pontanos Traktat zu sprechen, allerdings mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen. So sah Patch in *De fortuna* vor allem „a curious return to the scholastic discussions“. Weiter heißt es bei ihm zu Pontano: „In a way ... he is only reviving the treatment in the Church Fathers. His work ... merely reviews the old doctrine“.⁶ Doren dagegen bestand darauf, dass man sich von manchen christlich verbrämten Ausführungen des Traktats nicht „irre machen“ lassen solle. In *De fortuna* sei „die Wendung vollzogen [...], die uns zuletzt zum wiedergeborenen Vollblutmenschen der Renaissance und seiner Stellung zur Fortuna“ führe, „die Wendung zu optimistisch-positiver, die vom mittelalterlichen Menschen als Verführerin oder Warnerin gefürchtete Göttin und ihr Wirken freudig bejahender, weltzugewandter Wertung“. Für Doren sind „Gott und seine Providenz“ in Pontanos Werk „gänzlich an die Peripherie gerückt; aus einem Dämon des ungewissen, Gutes wie Schlimmes nach Gottes Willen bescherenden Zufalls wird Fortuna wieder zu einer glückverheißenden Spenderin der Freude und des Lebensmutes“.⁷

In neuerer Zeit hat Cornel Zwierlein Pontanos Theorie als eine „aus theologischer Sicht kaum mehr orthodoxe Position“ beschrieben. Er geht sogar soweit, sie mit einer „Art makroskopischer Theorie von Handlungen“ zu identifizieren, „wobei die Menschen nur wie Ameisen impuls-, d.i., ‚fortuna‘-gesteuert agieren“.⁸ Doren hält er vor, den „fatalistischen Beigeschmack“ dieser Konzeption zu übersehen. Pontano gerate zunehmend die Frage aus den Augen, wie der einzelne Mensch der *fortuna* begegnen kann, eine Frage, die Zwierlein als Ausgangspunkt für Machiavellis Ausführungen zum selben Thema begreift.⁹

Die Interpretationen von Patch, Doren und Zwierlein sehen *DF* vor allem im Zusammenhang mit langfristigen Entwicklungen wie dem Übergang von Mittelalter zu Früher Neuzeit oder seiner Stellung als Zeitgenosse von Machiavelli. Betrachtet man die Abhandlung Pontanos dagegen im geistesgeschichtlichen Kontext ihrer eigenen Zeit, zeigen sich andere Entwicklungslinien. *DF* ist Teil einer Diskussion innerhalb der humanistischen Bewegung, die zwischen zwei Maximalpositionen pendelt. Auf der einen Seite wird argumentiert, dass es so etwas wie *fortuna* gar nicht gebe. Sie sei „nichts weiter als ein bloßer Name“

6 Howard R. Patch, „The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature“, in: *Smith College Studies in Modern Language*, 3, 4 (1922), S. 218.

7 Alfred Doren, „Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance“, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 2 (1922), S. 127–128.

8 Cornel Zwierlein, *Discurso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen 2006, S. 47.

9 Ebd., S. 47, Fußnote 78.

(*nihil ... praeter nudum nomen*), wie Petrarca an den Arzt Tommaso del Garbo schreibt.¹⁰ Pate steht hier Augustinus, für den nicht die *fortuna* „willkürlich und gleichsam zufällig“ ihre Gaben verteilt, sondern Gott, der nach einem uns verborgenen Plan vorgeht.¹¹ Diese erste, ‚schwache‘ Position, die der *fortuna* ein eigenes Wesen abspricht und sie ganz und gar in die christliche Providenzlehre absorbiert, war aber keineswegs unumstritten. Coluccio Salutati (1332–1406) äußert sich in seinem *De fato et fortuna* (1396–1399) verwundert, wie man der *fortuna* jeden Eigenwert abstreiten könne, wenn sie doch nicht nur unter dem einfachen Volk, sondern auch unter den Gelehrten den Ruf einer wichtigen Wirkmacht auf das menschliche Leben genieße.¹² Auf der anderen Seite des Spektrums findet sich demnach der Ruf nach einer ‚starken‘ Theorie der *fortuna*, die ihre Eigenstellung und Wirkmacht betont.

Die starke Position: Poggio Bracciolinis *De varietate fortunae*

Diese Position findet ihren wohl deutlichsten Ausdruck in Gianfrancesco Poggio Bracciolinis (1380–1459) *De varietate fortunae*. Poggios zwischen 1447 und 1448 entstandene Schrift stellt einen wichtigen Einfluss auf Pontanos spätere Abhandlung dar – eine Tatsache, auf die Riccardo Fubini schon vor längerer Zeit hingewiesen hat.¹³ Zu Beginn von *De varietate fortunae* betrachten Poggio und sein Freund Antonio Loschi die Ruinen des alten Rom, ein Anblick, der sie Aufstieg und Fall des Römischen Reiches bedenken lässt. Poggio stellt die

10 Francesco Petrarca an Tommaso del Garbo, 9. November 1367. In Francesco Petrarca, *Res Seniles. Libri V-VIII*, hg. v. Silvia Rizzo und Monica Berté, Florenz 2009, 8.3.88, S. 340: „nichil invenio preter nudum nomen“. Vgl. zudem ders., *Le familiari*, Band 4, hg. v. Umberto Bosco, Florenz 1942, 22.13.7, S. 137: „credere me scilicet et semper credidisse dicentibus nil omnino aliud quam nudum et inanem nomen esse Fortunam“. Siehe zum Thema auch Ilaria Tufano, „Nec fatum nec fortuna. La posizione di Petrarca“, in: Silvia Zoppi Garampi (Hg.), *Fortuna. Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana*, Rom 2016, S. 109–127.

11 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri I-X*, Turnhout 1955, 4.33, S. 126: „Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis“.

12 Coluccio Salutati, *De fato et Fortuna*, hg. v. Concetta Bianca, Florenz 1985, 3.2, S. 129: „Negant aliqui (quod satis admirari non possum) aliquid esse fortunam praeter nomen, cum tamen communis omnium hominum sermo sit multa de casus et fortune quodammodo manibus provenire; non mediocremque volunt omnes ipsam habere in rebus mortalium potestatem; nec solum homines ignari et vulgus hoc asserunt, sed prudentes, licet horum etiam quidam, qui scribentes circa maxima dederunt operam, dicant ipsam esse nichil, quo fit hec dubitatio maior“.

13 Riccardo Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Rom 1990, S. 284–288.

wichtige Rolle der *fortuna* in der römischen Kultur heraus.¹⁴ Er gibt aber auch zu, dass man die *fortuna* aus Gründen der Religion und der Vernunft eigentlich als „bloßes Wort“ ansehen müsse, von der „Dummheit der Menschen zusammenfabuliert“.¹⁵ Zu diesen sehr unterschiedlichen Sichtweisen will Poggio die Meinung Loschis hören.

Loschi erachtet diese Aufgabe als schwierig, da Gelehrte wie Ungelehrte zwar die Macht der *fortuna* bekräftigen, die wenigsten aber versuchen, ihrem Wesen auf die Spur zu kommen.¹⁶ In seiner Antwort führt er zunächst aus, dass sich fast niemand an einer Definition der *fortuna* versucht habe – eine für den Autor Poggio Bracciolini nicht untypische Geste der Untertreibung. Eine lobenswerte Ausnahme sei Aristoteles. Tatsächlich beginnt Loschi mit einer Wiedergabe der aristotelischen Lehre von der *fortuna* (τύχη) in der *Physik*, mit der Poggio durch seine Lektüre der *Expositio in Physicam* des Thomas von Aquin vertraut war.¹⁷ So berichtet Loschi, dass Aristoteles die *fortuna* definiere als eine „Ursache im nebensächlichen Sinn“.¹⁸ Er erklärt zudem, dass es von diesen Ursachen unendlich viele gebe und die *fortuna* deswegen unbestimmbar sei.¹⁹ Was durch das Walten der *fortuna* geschehe, stoße uns ohne unsere Absicht oder Überlegung zu.²⁰ Loschi greift ein Beispiel aus der *Physik* auf: Ein Mann geht auf den Markt, um Handel zu treiben, trifft aber unverhofft auf jemanden, der seine Schulden bei ihm begleicht.²¹ Ein weiteres Beispiel entlehnt er der *Expositio* des Thomas von Aquin: Ein Bauer findet unerwartet einen Schatz beim Umgraben seines Ackers.²² Demnach hat der Glück (*fortunatus*), dem Gutes, oder wie Poggio

14 Gianfrancesco Poggio Bracciolini, *De varietate fortunae*, hg. v. Outi Merisalo, Helsinki 1993, 1.343–360, S. 100–101.

15 Ebd., 1.366–368, S. 101: „nomen inane ab stultitia hominum confictum“.

16 Ebd., 370–372, S. 101: „Nam omnes docti atque indocti pariter affirmant esse fortunam, quid uero ea sit, perpauci tradunt, quo magis addubitare cogor certam sententiam ferre“.

17 Vgl. Fubini (wie Anm. 12), S. 284, Fußnote 185.

18 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.374–376, S. 101: „in Phisicis de causis rerum dissere-ret fortunam causam accidentem dixit iis rebus quas agendas susceperis“. Vgl. Aristoteles, *Physik. Vorlesung über die Natur. Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, Hamburg 1987, 1.4, 197^a5–6, S. 77: „Ursache im nebensächlichen Sinn (αἰτία κατὰ συμβεβηκός) im Bereich der Ereignisse wegen etwas, (und hier besonders) unter denen, die nach einem Vorsatz erfolgen“.

19 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.376–377, S. 101: „Has causas infinitas esse uult et incertam esse fortunam“. Vgl. Aristoteles (wie Anm. 17), 1.5, 197^a8–21.

20 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.377–378, S. 101: „idque fortuna fieri, quod nobis agentibus preter propositum eueniat preterque cogitatum“.

21 Ebd., 1.378–379, S. 101. Vgl. Aristoteles (wie Anm. 17), 2.5, 196^b33–197^a2.

22 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.381–382, S. 101. Das Beispiel des Bauern stammt nicht aus der *Expositio*, sondern findet sich z.B. in *Metaphysik*, 5.30, 1025a16–19. Bei Thomas von Aquin hebt der Mann, der den Schatz findet, ein Grab aus, vgl. Thomas von Aquin, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Rom 1884, 2.8.8, S. 80. Allerdings findet sich das Beispiel von Acker und Schatz in der *Summa contra gentiles*, siehe unten.

schreibt, Nutzbringendes zustößt; wem dagegen Schlimmes zustößt, wie etwa eine Schlange statt eines Schatzes, der hat Unglück (*infortunatus*).²³

Die Darstellung Loschis ist knapp, gibt aber die aristotelische Theorie der *fortuna* in der *Physik* richtig wieder. Allerdings folgt ein Satz, der aus dem Rahmen fällt: Loschi merkt an, dass die Ursache beider Arten von Glück eigentlich in Bezug auf die Bewegung der Himmelskörper zu suchen sei. Auch wenn das Glücksgeschehen nicht in unserer Absicht liege, so entspringe es doch einer uns innewohnenden „höheren Veranlagung“, also einer vom Einfluss der Gestirne verursachten Tendenz, das für uns Günstige –oder Ungünstige– zu suchen.²⁴ Diese Bemerkung hat für Irritationen gesorgt, da sie sich nur schlecht in den Kontext der *Physik* einfügt. In der Kommentarsektion zu ihrer kritischen Edition von *De varietate fortunae* schlägt Outi Merisalo deswegen einen Passus in der *Expositio* vor, der die Ansicht kommentiert, die *fortuna* sei etwas Göttliches.²⁵ Allerdings findet sich hier keine Spur eines astrologischen Verständnisses. Riccardo Fubini hat dagegen vermutet, dass Poggios Ausführungen auf einem Missverständnis beruhen. Er habe die aristotelisch-thomistische Theorie der *fortuna* als Zusammentreffen zweier Kausalketten mit der des kausalen Einflusses der Gestirne verwechselt und verschiedene Ansätze der thomistischen Lehre vermischt.²⁶ Auch diese Erklärung kann nicht überzeugen, insofern sie Poggios Fähigkeit unterschätzt, unterschiedliche Elemente der aristotelisch-thomistischen Lehre eklektisch in seine eigene Position einzubinden.

Es ist dagegen wahrscheinlich, dass sich Poggio hier eines Passus aus der *Summa contra gentiles* bedient, den er im Prinzip nur paraphrasiert. In diesem Passus, zu dem zurückzukehren sein wird, merkt Thomas an, dass der Einfluss höherer Ursachen (*ex impressione superiorum causarum* – Poggio: *ad superiora corpora*) eine Neigung in uns erzeugt (*inclinatur* – Poggio: *inclinante nos*) zum Nützlich-Günstigen (*sibi utiles* – Poggio: *aliquid vel commodi vel incommodi*

23 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.382–384, S. 101. Aristoteles unterscheidet auch zwischen Glück (*εὐτυχία*, *bona fortuna*) und Unglück (*δυστυχία*, *mala fortuna*): Gut werde die *fortuna* genannt, wenn sich aus ihr etwas Gutes ergibt, schlecht, wenn sie etwas Schlechtes zur Folge hat. Vgl. Aristoteles (wie Anm. 17), 2.5, 197a25–27.

24 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.384–387, S. 101: „Vtriusque uero fortune causam refert ad superiora corpora, ut quamuis aliquid eueniat preter intentionem hominis, id tamen prodeat dispositione superna ad id inclinante nos licet inscios, ex quo aliquid uel commodi uel incommodi sit nobis futurum“.

25 Thomas von Aquin (wie Anm. 21), 2.7.9, S. 77: „Et dicit quod quibusdam videtur quod fortuna sit causa, sed immanifesta intellectui humano, ac si sit quoddam diuinum et supra homines. Volebant enim quod omnes fortuiti eventus reducerentur in aliquam diuinam causam ordinantem, sicut nos ponimus omnia ordinari per diuinam providentiam“.

26 Fubini (wie Anm. 12), S. 285.

nobis), ohne dass wir ein Wissen oder Verständnis davon hätten (*propria ratione non cognoscit* – Poggio: *nos licet inscios*).²⁷

Seinerseits reagiert Poggio auf Loschis kurze Darstellung mit einer Kritik des aristotelischen *fortuna*-Begriffs. Er stehe nicht mit den landläufig verbreiteten Ansichten zur *fortuna* in Einklang, die ihr Macht über menschliche Belange zusprechen. Die *fortuna* erscheine in diesen Ansichten weder als nebensächliche oder zufällige Ursache, die nicht in der Absicht des Handelnden liege. Vielmehr stelle sie etwas Stabiles und Langfristiges dar, das auf Planung beruhe. Sie ist eben nicht Nebensache, sondern Hauptsache; wie eine Herrin führe sie und herrsche sie über alles.²⁸ Poggio nennt als historische Beispiele Alexander den Großen und Julius Cäsar, aber auch einen Händler, der sein Geld in eine Schiffsladung investiert. Sie alle, meint er, hätten sich gezielt der *fortuna* bedient und mit der Definition eines Aristoteles oder Thomas von Aquin nichts anfangen können.²⁹ Poggio lenkt damit den Blick auf eine *fortuna*, die weniger Gegenstand der Physik als der Ethik ist, geht es ihm doch nicht um eine Analyse des naturphilosophischen Status der *fortuna*, sondern um ihre Rolle im menschlichen Handeln. Wegerklären ließe sich diese Rolle nicht, handele es sich bei der *fortuna* doch letztendlich um „eine größere und wohlgeordnete göttliche Macht“.³⁰

Der *Liber de bona fortuna*

Eine größere und wohlgeordnete göttliche Macht – mit diesem Gedanken knüpft Poggio an Denktraditionen an, die der *fortuna* einen bestimmenden –und bestimmbar– Ort im Universum zuweisen. Eine dieser Traditionen findet sich bereits in der Spätantike und schließt Autoren wie Chalcidius und Boethius mit ein, die die *fortuna* in die göttliche Ordnung einbinden.³¹ Dieser Gedanke ist zwar interessant und spielt vor allem im Bereich der Astrologie eine wichtige Rolle; dennoch ist er für die starke Theorie der *fortuna* nicht ausschlaggebend.

27 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Rom 1926, 3.92.2, S. 279a: „Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit“.

28 Poggio Bracciolini (wie Anm. 13), 1.404–407, S. 102: „non accidens quippiam aut preter intentionem, sed firmum quid ac stabile dique in multis rebus ante premeditatum uidetur, neque ut accidens herere et sequi alterum, sed ueluti ducem dominamque et ducere alia et eis p̄resse“.

29 Ebd., 1.408–441, S. 102–103.

30 Ebd., 1.442–443, S. 103: „Sed existimatur esse maior atque ordinatio quędam diuina uis“.

31 Vgl. Jerold C. Frakes, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: The Boethian Tradition*, Leiden 1988.

Im Prinzip bindet er lediglich die aristotelische Lehre von der nebensächlichen Ursache in einen weitergefassten kosmologischen Rahmen ein.

Anders verhält es sich mit einer zweiten Tradition, die sich in Hinblick auf *DF* als entscheidend erweisen wird. Es handelt sich um eine zumeist übersehene, wirkliche Alternative zur Theorie der *fortuna* in der *Physik*. Erstaunlich ist, dass diese Theorie von Aristoteles selbst stammt – allerdings nicht dem Aristoteles der *Physik*, sondern der späteren Schriften zur Ethik. Sowohl in der *Großen Ethik* (*Magna Moralia*, im Folgenden *MM*) als auch in der *Eudemischen Ethik* (im Folgenden *EE*) findet sich ein Kapitel zur *fortuna*, genauer gesagt zur *bona fortuna* (εὐτυχία). Es geht in diesen Kapiteln also nicht so sehr um eine Erklärung der *fortuna* an sich, die vereinzelt und unberechenbar in unser Leben eingreift, sondern um die Frage, wie es sein kann, dass manche Menschen ständig Glück haben. Gegenstand der Untersuchung ist also die Person des ‚Glückspilzes‘ und das Phänomen der ‚Glückssträhne‘, wie man auf deutsch sagen würde.

Heute mag uns dieses Thema als kurios erscheinen. In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts stieß es allerdings auf ein so reges Interesse, dass die zwei Kapitel in *MM* und *EE* zu einem *Liber de bona fortuna* (im Folgenden *LBF*) kompiliert wurden.³² Die Entstehungsgeschichte dieses einzigartigen Werks ist von Valérie Cordonier, die auch für seine Edition im Aristoteles Latinus verantwortlich zeichnet, in einer Serie großartiger Aufsätze rekonstruiert worden.³³ Wie Cordonier aufzeigt, stammt die Übersetzung und Kompilation des Werks aus der Feder des flämischen Gelehrten und Dominikaners Wilhelm von Moerbeke (1215/35–1286). *LBF* ist somit ein Produkt des lateinischen Aristotelismus; frühere Theorien, dass es sich um eine von Moerbeke lediglich übersetzte spätantike, verlorengegangene Kompilation gehandelt haben könnte, haben sich als falsch herausgestellt.³⁴ Die ‚Geburt‘ von *LBF* kann man nach Cordonier auf die Jahre um 1270 festlegen. Das lässt sich unter anderem daran ablesen, dass Thomas von Aquin (1225–1274) *MM* und *EE* in der *Summa contra gentiles* (1263–64) noch als

32 Ich zitiere *LBF* im Folgenden nach Aristoteles Latinus, *Ethica Eudemica (fragmentum). Liber de bona fortuna, Translatio Moerbekana, Recensio Vulgata*, hg. v. Valérie Cordonier, in Aristoteles Latinus Database, Release 3 (ALD-3), 2016, <https://www.brepolis.net> [26. März 2023]. Ich verwende ihre Zählweise, gebe aber zur besseren Orientierung die entsprechenden Stellen in *MM* und *EE* an.

33 Ich nenne zwei entscheidende Beiträge: Valérie Cordonier, „Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du *Liber De bona fortuna Aristotelis* dans le manuscrit de Melk 796 (1308)“, in: Andreas Speer u. David Wirmer (Hgg.), *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, Berlin 2010, S. 705–70; dies., „Sauver le Dieu du philosophe. Albert le Grand, Thomas d’Aquin, Guillaume de Moerbeke et l’invention du ‘Liber de bona fortuna’ comme alternative autorisée à l’interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine“, in: Luca Bianchi (Hg.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout 2011, S. 65–114.

34 Cordonier, „Sauver le Dieu du philosophe“ (wie Anm. 32), S. 75–76.

einzelne Kapitel zitiert, während er in *De sortibus* (ca. 1270) von einem *Liber de bona fortuna* spricht. Wenige Jahre später (1275–78) beginnt ein Kommentar des Augustiner-Eremiten und Thomas-Schülers Aegidius Romanus (ca. 1243–1316) zu *LBF* zu kursieren.³⁵

Damit entsteht ein aristotelisches Werk, das nur schwer in einer auf Autorschaft und Authentizität geeichten Begrifflichkeit zu fassen ist. Kann Aristoteles als Autor von *LBF* gelten, auch wenn es sich um eine Zusammenstellung Moerbekes handelt, ein Akt, den Cordonier als „geste compositionnel“ beschreibt?³⁶ Inwiefern kann das Werk echt genannt werden, solange wir keine Sicherheit darüber haben, ob *EE* und *MM* tatsächlich von Aristoteles verfasst wurden? All diese Unsicherheiten lassen das aristotelische Profil von *LBF* verschwimmen und erschweren es, seine Wirkungsgeschichte in den Blick zu nehmen. Kein Wunder also, dass man sich schwergetan hat mit diesem ‚hybriden‘ Werk, das zwischen Aristoteles und Aristotelismus, zwischen antiker, griechischer und mittelalterlicher, lateinischer Philosophie schwankt und Aristoteles gegen sich selbst ausspielt.

Doch trotz der unklaren Stellung von *LBF* in der Geistesgeschichte kann sein ursprünglicher ideologischer Anspruch auf bemerkenswerte Weise rekonstruiert werden. Kurz gesagt geht es Thomas von Aquin um ein eigenes, aristotelisch geprägtes Modell göttlicher Vorsehung, das sich von der auf Avicenna, Averroes, und Maimonides basierenden Kommentartradition zu diesem Thema absetzt.³⁷ Wie Cordonier schreibt, „mobilisiert“ Thomas die beiden Kapitel zur *fortuna* und stellt sie in den Dienst einer Providenzlehre, die sich nicht auf das menschliche Geschlecht an sich, sondern auf den Einzelnen richtet.³⁸

Eine wichtige Rolle spielt dabei das bereits erwähnte 92. Kapitel der *Summa contra gentiles*, aus dem sich Poggio Bracciolini bedient. Hier diskutiert Thomas die Verbindung von *providentia* und *bona fortuna*. Dabei bemüht er zunächst die Definition der *fortuna* aus der *Physik*: Glück ist, wenn uns etwas Gutes zustößt, ohne dass wir es beabsichtigt hätten, wie im Beispiel des Bauern, der seinen Acker umgräbt und dabei einen Schatz findet. Damit ist aber nicht alles gesagt. Dass uns etwas ohne *unsere* Absicht zustößt, muss nicht heißen, dass es auch in Bezug auf *höhere Ursachen* ohne Absicht geschieht. Thomas nennt das Beispiel eines Dieners, der von seinem Herrn ausgeschickt wird und auf seinem Weg einen weiteren Diener trifft. Aus der Sicht der beiden Diener findet das Treffen zufällig statt, aber nicht aus Sicht des Herrn, der beide ausgesandt hat, so dass sich ihre Wege kreuzen.³⁹

³⁵ Ebd., S. 94.

³⁶ Ebd., S. 76.

³⁷ Ebd., S. 98–103.

³⁸ Ebd., S. 104.

³⁹ Thomas von Aquin (wie Anm. 26), 3,92, S. 279a: „Contingit autem aliquem operantem prae-

In gleicher Weise kann das, was uns als Glücksgeschehen vorkommt, ein von höheren Ursachen bestimmtes Ereignis sein. Diese höheren Ursachen sind bei Thomas die Gestirne, die unseren Körper beeinflussen, die Engel, die auf unseren Intellekt einwirken, und Gott, der in der Lage ist, unseren Willen direkt zu steuern.⁴⁰ Während Engel und Gestirne nicht die Möglichkeit eines solch direkten Eingreifens haben, so können sie doch unsere Entscheidungen beeinflussen; die Engel, indem sie uns in unserem Handeln bekräftigen, die Gestirne, indem sie unseren Körper auf eine bestimmte Weise disponieren.⁴¹ Hier folgt nun der Satz, den Poggio Bracciolini in *De varietate fortunae* aufgreift: Wenn jemand durch den Einfluss höherer Ursachen „zum Erwählen von etwas ihm Nützlichen geneigt wird, dessen Vernunftgrund er nicht kennt, dann wird gesagt, er sei gut beglückt“.⁴²

Bemerkenswerterweise beschränkt sich Poggio Bracciolini auf den Einfluss der Gestirne auf den Körper, ohne die Wirkkraft der Engel auf den Intellekt oder diejenige Gottes auf den Willen zu erwähnen. Das mag daran liegen, dass sich diese Arten der Einwirkung nicht bei Aristoteles selbst finden, während der Einfluss der Gestirne zumindest angedeutet ist. Denn wie Thomas schreibt, verursachen „die Einprägungen der himmlischen Körper in unsere Körper [...] in uns die natürlichen Veranlagungen der Körper“.⁴³ Dann verweist er direkt auf *MM*:

Und deshalb wird irgendjemand aus der vom himmlischen Körper in unserm Körper hinterlassenen Einprägung nicht allein gut oder schlecht beglückt, sondern auch gut oder schlecht naturbegabt genannt; und auf diese Weise sagt der Philosoph in der *Großen Sittenlehre*, daß gut beglückt gut naturbegabt (*bene naturatus*) sein ist.⁴⁴

ter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum.“

40 Ebd., S. 279a–b.

41 Ebd., S. 279b: „actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones“.

42 Ebd.: „Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum ... inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit ... ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse bene fortunatus“

43 Ebd., S. 280a: „Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones“.

44 Ebd., S. 280a: „Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene naturatus vel male: secundum quem modum philosophus dicit, in *Magnis Moralibus*, quod bene fortunatum est esse bene naturatum“.

Damit gibt Thomas eine der wesentlichen Argumentationspunkte von *LBF* wieder. Denn der erste Teil von *LBF*, der das Kapitel in *MM* wiedergibt, erwägt drei mögliche Antworten auf die Frage, was genau den Glücksbegabten, den *homo bene fortunatus*, ausmacht: Natur (φύσις), Geist (νοῦς) –oder rechter Plan (ὀρθός λόγος)– und göttliche Fürsorge (ἐπιμελεία θεῶν). Zunächst werden alle drei möglichen Antworten verneint. Schließlich handelt es sich beim Walten der Natur um etwas Regelmäßiges, während die *fortuna* ohne jede Ordnung eintrifft. Das gilt auch für den Geist, der planmäßig und geordnet vorgeht. Und der Gedanke der göttlichen Fürsorge kommt nicht in Frage, insofern die *fortuna* nicht auf den Verdienst des Einzelnen achtet, sondern ihre Gaben zufällig verteilt; ein Verfahren, dass sich für Gott nicht schickt und ihn ungerecht erscheinen lassen muss.⁴⁵ Doch trotz dieser Zweifel muss es sich nach Aristoteles um eine dieser drei Möglichkeiten handeln, und er entscheidet sich dafür, die *bona fortuna* als ein Walten der Natur zu begreifen. Allerdings beschreibt er dieses Walten der Natur als irrational (ἄλογος): Der *bene fortunatus* ist der, „welcher ohne rationale Steuerung einen Impuls (ἄνευ λόγου ἔχων ὀρμὴν) in Richtung auf Güter hat und diese auch erlangt“.⁴⁶

Der zweite Teil von *LBF* spitzt diese Definition auf den Satz zu, der *bene fortunatus* sei damit nicht glücks-, sondern naturbegabt – im Lateinischen heißt es *bene naturatus*, was den griechischen Ausdruck εὐφυσῆς übersetzt.⁴⁷ Auch wenn Thomas diesen spezifischen Ausdruck aus *EE* verwendet, bezieht er sich doch auf die Argumentation in *MM*. Denn der zweite Teil von *LBF* (der das entsprechende Kapitel in *EE* wiedergibt), folgt einer abweichenden Argumentation. Beide Kapitel teilen zwar dieselbe Grundidee, dass es sich bei der *bona fortuna* um eine natürliche Anlage handelt, um einen irrationalen Impuls, der den *bene fortunatus* dazu bringt, im richtigen Moment das Richtige zu tun, ohne auf sein Verhalten zu reflektieren. Doch problematisiert das zweite Kapitel von *LBF* diese Idee. Letztendlich scheint Aristoteles hier darauf hinaus zu wollen, dass die *bona fortuna* nicht einfach Natur im Sinne einer Naturveranlagung ist, sondern unser ganzes Denken steuert. Das bringt ihn auf die Frage nach dem Anfangsgrund unseres Denkens, der nach ihm nicht im Denken selbst zu suchen ist.⁴⁸ Es ist, als sei der *bene fortunatus* von Göttlichem erfasst wie der Seher im Fall der Seherkunst.⁴⁹

45 *LBF* (wie Anm. 31), 1.7–27 = *MM* 2.8.2–3, 1206^b36–1207^a17.

46 *LBF*, 1.46–48 = *MM* 2.8.8, 1207^a36–38.

47 *LBF* 2.39–40 = *EE* 8.2.9, 1147^a37–38: „non igitur est bene fortunatus, sed uelut bene naturatus“.

48 *LBF* 2.107–109 = *EE* 8.2.22, 1248^a27–29: „Racionis autem principium non racio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius et sciencia et intellectu nisi deus?“

49 *LBF* 2.111–114 = *EE* 8.2.22–23, 1248^a31–34: „consiliari non expedit ipsis: habent enim princi-

Pontano und der *Liber de bona fortuna*

Der *Liber de bona fortuna* eröffnet einen neuen und faszinierenden Blick auf das Thema der *fortuna*. Scholastischen Autoren wie Aegidius Romanus, Heinrich von Ghent, Richard von Middleton und Duns Scotus diskutieren die komplizierten und oft problematischen Gedanken, die in diesem kleinen Werk zum Ausdruck kommen.⁵⁰ Das heißt nicht, dass die Autoren, die wir heute zur humanistischen Bewegung zählen, nicht mit *LBF* bekannt gewesen wären. Im Gegenteil. In seinem Brief an Tommaso del Garbo schreibt Petrarca, dass er durchaus mit dem kleinen Büchlein zur *fortuna* des Aristoteles bekannt sei.⁵¹ Auch Salutati arbeitete mit *LBF*.⁵² Zudem ist es wahrscheinlich, dass Poggio mit dem „Büchlein“ bekannt war, obwohl er es nicht direkt erwähnt. Einige seiner Gedanken stimmen jedenfalls in bemerkenswerter Weise mit den Ideen von *LBF* als Alternative zur *fortuna*-Behandlung in der *Physik* überein. Nicht zuletzt seine Aufforderung, die *fortuna* als etwas Dauerhaftes und Stabiles, ja Göttliches zu sehen, drückt diese Nähe aus.

Pontano übertrifft all diese Autoren. *DF* ist von Anfang an auf eine *réécriture* von *LBF* angelegt, die auch andere Denkströmungen miteinbezieht. Von Poggio übernimmt Pontano in erster Linie die starke Position zur *fortuna*. *DF* I.1 hebt mit der Bemerkung an, die Rede von der *fortuna* sei bei allen Völkern der Welt weit verbreitet.⁵³ Ganz wie Poggio betont Pontano den Glauben an die Macht der *fortuna* bei den alten Völkern, die sich jedoch kein genaues Bild von ihr haben machen können.⁵⁴ Doch bereits die folgenden vier Kapitel weichen von Poggios ‚Drehbuch‘ ab und zeigen den direkten Einfluss von *LBF*. Das erste direkte Aristoteles-Zitat in *DF* stammt bezeichnenderweise nicht aus der *Physik*, sondern aus

pium tale quod melius intellectu et consilio, qui autem rationem, hoc autem non habent, neque diuinus instinctus, hoc non possunt. Sine ratione enim existentes adipiscuntur“.

50 Zu diesen Diskussionen vgl. Mikko Posti, *Medieval Theories of Divine Providence 1250–1350*, Leiden 2020, S. 202–265. Vgl. auch Valérie Cordonier, „Une lecture critique de la théologie d’Aristote : le Quodlibet VI, 10 d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome“, in: Dies. u. Tiziana Suarez-Nani (Hgg.), *L’aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg 2014, S. 83–180; dies., „Noblesse et bon naturel chez les lecteurs du Liber de bona fortuna de Thomas d’Aquin à Duns Scot: histoire d’un rapprochement“, in: Alessandro Palazzo, Francesca Bonini u. Andrea Colli (Hgg.), *La nobiltà nel pensiero medievale*, Fribourg 2016, S. 99–134.

51 Petrarca (wie Anm. 9), 8.3, S. 334: „Non mihi qui de bona fortuna inscribitur Aristotelis libellus ignotus est“.

52 Valérie Cordonier, „In the Footsteps of a ‚Singular Treatise‘ (‚De Fato‘ III, 3). Two Items to be Added to the Catalogue of Coluccio Salutati’s Library“, in: Andreas Speer u. Lars Reuke (Hgg.), *The Library: Spaces of Thought and Knowledge Systems*, Berlin 2020, S. 431–456.

53 Pontano (wie Anm. 3), I.1.1, S. 80: „Fortunae nomen apud omnes gentes divulgatum est“.

54 Ebd., I.1.2, S. 80: „ignorarent quae vis esset ea“.

LBF, wenn es in *DF* 1.2 heißt: „Aristoteles hat richtigerweise festgestellt, dass die *fortuna* weder Gott ist, noch eine Art von Natur, keinesfalls aber Intellekt oder Vernunft“ – alles Möglichkeiten, die in den folgenden Kapiteln durchgespielt und zunächst abgelehnt werden.⁵⁵

Wie in *LBF* leiten sie aber auch eine argumentative Kehrtwendung ein. Anstatt auf die Nichtexistenz der *fortuna* zu schließen, nimmt Pontano die eingangs geäußerten Gedanken zur Macht der *fortuna* in *DF* 1.6 wieder auf. Er bestätigt hier, ganz im Sinne Poggios, dass die größten Philosophen die *fortuna* als eine wirkliche Ursache angesehen haben.⁵⁶ Er erwähnt aber auch, Poggio teilweise wörtlich folgend, die Einwände von Seiten der Theologen und der Befürworter menschlicher Vernunft.⁵⁷ Die Problemstellung wiederholt sich: Auf der einen Seite stehen die Vertreter einer schwachen Position, die in der *fortuna* nicht mehr als ein Wort ohne Inhalt sehen, einen „bloßen Namen“, zumeist als Theologen identifiziert; auf der anderen Seite finden sich die sowohl die breite Masse als auch die Mehrheit der Gelehrten umfassenden Fürsprecher einer starken Position, die ihr einen eigenen Macht- und Wirkungsbereich zuschreiben. Die Vermittlung beider Positionen ist der Ausgangspunkt und das dringende Anliegen von *DF*.

Pontano bedient sich mehrerer Argumentationslinien, um diesem Anliegen gerecht zu werden. So kommt er durchaus auf den *fortuna*-Begriff der *Physik* zu sprechen, der unter anderem in *DF* 1.22, „De causis per se et ab eventu“, „Über wesentliche und gelegentliche Ursachen“, diskutiert wird. Nicht untypisch für Pontano setzt er sich vom scholastischen Sprachgebrauch ab und übersetzt die „Ursache im nebensächlichen Sinn“ mit einem Neologismus als „causa eventitia“, als „gelegentliche Ursache“, statt den gebräuchlicheren Ausdruck „causa per accidens“ zu benutzen.⁵⁸ Entsprechend beschreibt er auch die *fortuna* als *eventitia*, sozusagen als „sich aus den Umständen ergebendes Glück“. Pontano folgt der aristotelischen Lehre beinahe aufs Wort, wenn er dieses Glück in einem späte-

55 Ebd., 1.2.1, S. 82: „recte Aristoteles hanc ipsam fortunam nec deum esse, nec naturam putavit, minime vero intellectum, aut rationem“. Vgl. ebd., 1.2, 1.3, 1.4, 1.5: „Fortunam non esse Deum“ – „Die *fortuna* ist nicht Gott“, „Fortunam non esse naturam“ – „Die *fortuna* ist nicht Natur“, „Fortunam non esse intellectum“ – „Die *fortuna* ist nicht Geist“, „Fortunam non esse rationem“ – „Die *fortuna* ist nicht Vernunft“.

56 Ebd., 1.6.1, S. 88: „causam tamen aliquam esse fortunam ... vel maximi etiam philosophi tradunt“.

57 Ebd., 1.6.1-2, S. 88/90. Fubini (wie Anm. 12), S. S. 284, weist darauf hin, dass Pontanos Bemerkungen teilweise wortwörtlich auf Poggios Text zurückgehen (hier in Kursiv gesetzt): „Nam et esse eam populi gentesque et docti pariter indoctique consentiunt [Poggio: affirmant], etsi plentiores quidam viri ac maxime divinae maiestatis studiosi, quam alii fortunam, ipsi Dei nutum voluntatemque esse eam dicunt.“

58 Pontano (wie Anm. 3), 1.22.1, S. 142. Francesco Tateo weist ebd., Fußnote 85, darauf hin, dass sich die Ausdrücke „eventabilis“ und „eventatio“ schon bei Peter von Auvergne und William Wheatley finden.

ren Kapitel als *fortuna* beschreibt, die ihre Gaben aus nebensächlicher Ursache gewähre, ergebe sie sich doch „aus der überraschenden Zusammenkunft zweier Gründe, oder Geschäfte, oder Begebenheiten“, ohne dass eine „besondere Ansicht oder Absicht“ dabei eine Rolle spiele.⁵⁹

Pontano setzt sich auch mit den bereits erwähnten nicht-aristotelischen Theorien auseinander, die versuchen, der *fortuna* einen Ort in der Hierarchie des Kosmos zuzuweisen.⁶⁰ Er interessiert sich vor allem für die Ausführungen des Chalcidius in seinem Kommentar zu Platons *Timäus*. Plato, entnimmt Pontano diesem Kommentar, postuliere eine fünffach abgestufte Gliederung des Kosmos: von der *providentia*, die alle göttlichen und intelligiblen Aspekte des Universums durchwirkt, über das *fatum*, das über die körperliche und natürliche Dimension herrscht, und über die *voluntas*, den Wirkungsbereich des menschlichen Willens, hin ur *fortuna* und zum *casus*.⁶¹

Trotzdem verlässt sich Pontanos Argumentation in erster Linie auf *LBF*. Dies mag in einem ersten Moment nicht unseren Erwartungen an einen humanistisch geschulten Autor entsprechen. Der philologische Feinsinn, mit dem er und seine Zeitgenossen ausgestattet waren, legt eigentlich einen Entlarvungsgestus nahe, der *LBF* in seine beiden Kapitel auflöst und ihnen ihren rechten Platz in *MM* und *EE* zuweist. Tatsächlich legt Francesco Tateo, der Herausgeber von *DF*, ein solches Vorgehen nahe, wenn er mutmaßt, Pontano habe die beiden Kapitel „direkt eingesehen“.⁶² Viel philologischen Spürsinn brauchte es für Pontano derweil nicht, um die Wahrheit über *LBF* zu ergründen. Die meisten Kopisten und Leser von *LBF* waren sich durchaus der Tatsache bewusst, dass es sich nicht um ein eigenständiges Werk, sondern um eine Kompilation handelte. Pontanos eigener Griechischlehrer Georg von Trapezunt diskutiert die aristotelische Sichtweise, es handle sich bei der *fortuna* um eine Art von Natur, indem er sich nicht auf *LBF*, sondern die beiden Kapitel in *MM* und *EE* bezieht.⁶³ Der kompilatorische Charakter des Werks wird erst im Lauf des 16. Jahrhunderts problematisiert.⁶⁴

59 Ebd., 2.9.1, S. 210: „Itaque illa ipsa bona fortuna quae suffragatur quidem, et amice favet, rarius tamen, multoque minus saepe, eventitia omnino et videtur et est, et quae praestat ex accidentia quoque praestat, utpote duabus, sive causis, sive negotiis, ac rebus in id repente convenientibus praeterque opinionem atque consilium“.

60 Eine ausführlichere Diskussion findet sich in Roick (wie Anm. 1), S. 148–151.

61 Pontano (wie Anm. 3), 1.21.1, S. 128. Vgl. Platon, Chalcidius, *Plato: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, hg. v. J.H. Waszink, London 1975, 145, S. 183–184.

62 Francesco Tateo, „Introduzione“, in: Giovanni Pontano (wie Anm. 3), S. 17–60, hier S. 35, Fußnote 34.

63 Georg Trapezuntius, *Claudii Prolemaei centum Aphorismos Commentarius*, Köln: Gymnicus, 1564, Bl. C3^r.

64 Siehe die Anmerkungen zu Leone Ambrogio im letzten Abschnitt.

Die überraschende Beharrlichkeit, mit der Pontano an *LBF* festhält, lässt sich zum einen mit der engen Verbindung erklären, die beide Kapitel auf begrifflicher Ebene eingehen. Sie stehen sozusagen in einer ‚symbiotischen‘ Beziehung, da sie beide die *fortuna* als natürlichen oder göttlichen Impuls definieren. Ihr Zusammenspiel verstärkt diese Argumentation, und es ist ohne Weiteres verständlich, warum beide Kapitel als einheitliches Ganzes wahrgenommen werden konnten. Zum anderen spielt aber auch der Kommentar des Aegidius Romanus eine wichtige Rolle. Er verleiht beiden Kapitel zusätzliche Kohärenz und Autorität.

Pontano war mit Sicherheit mit dem Kommentar zu *LBF* vertraut. Das zeigt sich am deutlichsten in *DF* 2.29, das mit dem Titel „Die Lehre des Thomas von Aquin“ – „*Thomae Aquinatis dicta*“ überschrieben ist. In diesem Kapitel paraphrasiert Pontano den Aegidius-Kommentar ausführlich, auch wenn er ihn nicht Aegidius, sondern Thomas von Aquin zuschreibt. Vorausgesetzt, dass Pontano seine Leser nicht absichtlich in die Irre führen wollte, gibt es nur eine gute Erklärung für diese Fehlzuschreibung: Pontano arbeitete mit der Ausgabe von *LBF* in der Ausgabe der *Parva Naturalia*, die 1493 von Hieronymus de Durandis in Venedig gedruckt wurde. In dieser Ausgabe firmiert der Kommentar zu *LBF* unter dem Namen des Thomas von Aquin.⁶⁵ Die fehlerhafte Zuschreibung legt zudem nahe, dass Pontano tatsächlich mit *LBF* und nicht mit den einzelnen Kapiteln aus *EE* und *MM* arbeitete. Erst 1507, vier Jahre nach dem Tod Pontanos, druckten die Erben des Octavianus Scotus eine neu durchgesehene und korrigierte Ausgabe (*recognita castigata erroribusque innumeris purgata*) der *Parva Naturalia* in Venedig, die den Kommentar Aegidius Romanus zuschreibt.⁶⁶

Der Einfluss des Aegidius-Kommentars auf die Wahrnehmung von *LBF* sollte nicht unterschätzt werden.⁶⁷ Letztendlich ist er es, der den Begriff von *fortuna*

65 Aristoteles, [*Parva naturalia*] *In presenti volumine lector subscripta reperies opuscula philosophorum principis Aristotelis per divini thome aquinatis commentaria compendiose exposita*, Padua: Hieronymus de Durantibus, 1493 (=GKW 2430). Der Kommentar zu *LBF* findet sich auf den Bl. m5^r – o2^r. Das *incipit* und *explicit* schreiben den Kommentar ausdrücklich Thomas zu: „*Incipit expositio super librum de bona fortuna secundum sanctum Thomam de aquino*“ (Bl. m5^r) und „*Explicit expositio super librum de bona fortuna secundum sanctum thomam de Aquino*“ (Bl. o2^r). Interessanterweise veröffentlichte Hieronymus im selben Jahr zwei Werke von Aegidius Romanus, eines von ihnen von Aegidius von Viterbo herausgegeben: Aegidius Romanus, *De materia coeli. De intellectu possibili*, Padua: Hieronymus de Durantibus, 1493 (=GKW 7213). Ders., *Aristotelis physica commentum*, hg. v. Bernardus Granellus und Aegidius von Viterbo, Padua: Hieronymus de Durantibus, 1493 (=GKW 7197).

66 Aristoteles, [*Parva naturalia*] *In presenti volumine infrascripta inuenies opuscula Aristotelis cum expositionibus sancti Thome ac Petri de Aluernia ... recognita. Sanctus Thomas De sensu et sensato. De memoria et reminiscencia. De somno et vigilia ... Petrus de Aluernia De motibus animalium ... Egidius Romanus De bona fortuna*, Venedig: Octavianus Scotus und Bonetus Locatellus, 1507 (=EDIT16 32898).

67 Teile des Kommentars sind ediert in Cordonier, „Une lecture critique“ (wie Anm. 49).

als göttlicher Natur in aller Deutlichkeit herausarbeitet. Pontano übernimmt diese Position in *DF* 2.29:

[E]sse igitur divinum in nobis quiddam, in anima videlicet nostra, quod nos nostraque ad bonum excitet atque invitet, divinum vero illud deum esse, moventem finem in suum cuncta; itaque qui motum eum percipiant divinosque sequantur impetus, eos et adipisci quae iudicentur bona, et inde fortunatos esse atque haberi.⁶⁸

Er sagt, dass uns etwas Göttliches innewohne, nämlich in unserer Seele, das uns und unsere Angelegenheiten in Richtung des Guten anstachelt und einlädt; dieses Göttliche sei aber Gott selbst, der alles zu seinem Ziel bewege. Deswegen erlangen diejenigen, die diese Bewegung wahrnehmen und den göttlichen *impetus* folgen, das nach ihrem Dafürhalten Gute und werden demnach als von der *fortuna* Begünstigte erachtet.

Pontano verwendet in seinem Traktat also nicht nur *LBF*, sondern bezieht bewusst den Aegidius-Kommentar zu *LBF* in seine Ausführungen mit ein. Das zeigt sich auch in der Nutzung von weiteren Argumenten, die im Kommentar, aber nicht in *LBF* enthalten sind. Dazu zählt der Gedanke, dass Gott alles einformig (*uniforme*) bewege, diese Bewegung sich aber in ihrer Wirkweise je nach aufnehmendem Subjekt diversifiziere (*diversificatur*).⁶⁹ Eben dieses Argument, auf dessen Bedeutung zurückzukommen sein wird, findet sich in *DF* 1.37-38 und 2.II.⁷⁰

Die Nähe zum Aegidius-Kommentar vermittelt den Eindruck, dass Pontano sich in *DF* nicht ab und zu auf die Kapitel in *MM* und *EE* bezieht, sondern in systematischer Weise *LBF* samt Kommentar in seine Abhandlung einarbeitet. Damit werden *LBF* und der Aegidius-Kommentar zu den Hauptquellen von Pontanos Abhandlung, die sie auch in ihrer Struktur steuern. Anders als bisher gedacht, schert *DF* also nicht aus der Reihe von Traktaten zur aristotelischen

68 Pontano (wie Anm. 3), 2.29.1, S. 254/256. Das hier angeführte Zitat bezieht sich zum Beispiel auf eine der zentralen Stellen des Kommentars, die *MM* 2.8, 1207^b3-5 behandelt. Vgl. Cordonier, „Une lecture critique“ (wie Anm. 49), 129-132, S. 147-148: „Notandum autem quod deus mouet naturam totam et mouet animas nostras, et quia ipse est essentialiter bonus, semper ad bonum mouet. Sequentes igitur talem motionem diuinam et impetum factum a deo in animas nostras bona consequuntur et adipiscuntur.“

69 Ebd., 159-161, S. 148: «Dicendum quod secundum sententiam philosophi, deus, quantum est de se, uniformiter agit et non diuersificatur actio sua nisi propter diuersitatem recipientium uel propter secunda agentia.»

70 Siehe z.B. Pontano (wie Anm. 3), 2.II.1, S. 214: „Itaque quod uniforme est, quod idem quodque nullo modo variat labitur ve in diversum, deo id ipsi, ut origini, ut principi causae omnino tribuendum. Quod vero variat diversoque agitur modo, id minime a deo proficiscitur, verum a diuersitate rerum ipsarum, quae et moveantur et informentur, quae ve secundo loco et ipsae quoque moveant et informent.“

Ethik aus, sondern setzt Pontanos Tradition einer peripatetischen *réécriture* fort. Trotzdem stellt seine Abhandlung auch eine Ausnahme dar, insofern er sich nicht auf den ‚griechischen‘ Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* bezieht, sondern auf den ‚lateinischen‘ Aristoteles, den wir in den Werken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus finden.

Der *impetus*-Begriff bei Pontano

Ein besserer Eindruck von Pontanos *réécriture* und seiner Arbeit am lateinischen Text des *LBF* lässt sich aus der Kapitelsequenz *DF* 1.35–39 gewinnen. Pontano nimmt sich hier in besonderer Weise des *impetus*-Begriffs an. Es ist vorauszuschicken, dass sich seine Diskussion vor allem mit dem *impetus*-Begriff in *LBF* beschäftigt. Aristotelische Theorien zum *impetus* als Erklärungsmodell der Projektionsbewegung, wie sie Anneliese Maier dargestellt hat, spielen dagegen keine erkennbare Rolle; Pontano verwendet weder das entsprechende Vokabular noch kommt er auf diese Problematik zu sprechen.⁷¹ Es ist zudem anzumerken, dass dieser Schlüsselbegriff nicht nur hier, sondern auch in anderen Teilen seiner Abhandlung vorkommt. Bezieht man lateinische Sprachvarianten wie *impulsus* und *instinctus* mit ein, taucht er mehr als dreißig Mal in *DF* auf.⁷² Allerdings verwendet Pontano ihn nicht immer in seiner für *LBF* typischen Bedeutung an, sondern auch in einem allgemeineren Sinne als Gewalt und Ungestüm, ähnlich dem italienischen Wort *impeto*. So spricht Pontano in den ersten Kapiteln seiner Abhandlung vom *fortuna impetus*, um das ungestüme Anprallen der *fortuna* oder die stürmische Vehemenz des Windes zu beschreiben.⁷³

Dies ist nicht der Fall in *DF* 1.35–39. Diese Sequenz nimmt nach einer ganzen Serie von Überlegungen zum Glücksbegriff die Argumentationslinie von *LBF* wieder auf. *LBF* und *DF* argumentieren in einem ersten Moment, dass es sich bei der *fortuna* nicht um ein Walten der Natur handeln kann. In *LBF* heißt es:

71 Anneliese Maier, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Wien 1940. Vgl. aber Francesco Tateo (wie Anm. 61), S. 51.

72 Vgl. ebd., S. 51, Fußnoten 72–73 für eine Liste von Kapiteln, die den *impetus*-Begriff diskutieren.

73 Pontano (wie Anm. 3), I.1.2, S. 82: “Nam et prudenter administratae res, actionesque, ac secundum rectam progredientes rationem, non raro propter fortunae ipsius impetus infeliciter cedunt.” – Ebd. I.4.1, S. 86: “An non prudentia humanarum est actionum omnium dux, ac magistra? Est vero. Rursus nonne fortunae impetus, ruinam quam saepissime afferunt prudentiae? et quidem violentissime?” – Ebd. I.6.4, S. 92/94: “Ciceroni videtur magnam fortunae vim inesse in utranque partem, cuius quoties secundus esset status, provehi nos in portum summa cum felicitate, reflare contra, ubi coepisset, eius impetus maxime esse procellosos.” – Ebd. I.30.1, S. 162: “ventorum imitari inconstantiam videatur atque impetum”.

„Man wird einerseits nicht sagen können, *fortuna* sei Walten der Natur. Denn das, wovon die Natur hervorbringende Ursache ist, das bringt sie im Großen und Ganzen oder immer auf dieselbe Weise hervor. Die *fortuna* aber wirkt niemals so, sondern ohne Ordnung und wie es sich gerade trifft.“⁷⁴ Pontano arbeitet dieses Argument in *DF* 1.3, „Fortunam non esse naturam“, „Die *fortuna* ist nicht Natur“, aus.⁷⁵

Wie bereits erwähnt, argumentiert *LBF* in einem zweiten Moment trotz aller Einwände, dass es sich bei der *fortuna* um ein Walten der Natur handeln müsse; allerdings ein Walten der Natur, das sich auf irrationale Art und Weise manifestiert. Um Pontanos *réécriture* in *DF* besser nachvollziehen zu können, sei hier noch einmal ausführlich die entscheidende Stelle in *LBF* zitiert:

Est igitur bona fortuna sine ratione natura. Bene fortunatus est enim sine ratione habens impetum ad bona, et hec adipiscens, hoc autem est nature. In anima enim inest natura tale quo impetu ferimur sine ratione ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic habentem, ‚propter quid hoc placet tibi operari‘, ‚Nescio‘, inquit, ‚sed placet michi‘, simile paciens hiis qui a deo aguntur. Et enim a deo uecti sine ratione impetum habent ad operari aliquid.⁷⁶

Es ist also die *fortuna* eine irrationale Natur. Denn der von der *fortuna* Begünstigte ist der, welcher ohne rationale Steuerung einen *impetus* in Richtung auf Güter hat und diese auch erlangt. Das aber ist in [ihrer] Natur. Denn es ist in der Seele von Natur eine besondere Anlage, auf deren Impuls hin wir uns ohne rationale Steuerung dahin bewegen, wo für uns die Möglichkeit von etwas Gutem liegt. Und wenn jemand einen [mit dieser Anlage] Ausgestatteten fragen wollte: „Warum gefällt es dir, so zu handeln?“, so sagte er: „ich weiß es nicht; es gefällt mir eben“ – d.h. es geht ihm wie dem von Gott Getriebenen. Denn auch von Gott gelenkte [Personen] haben ohne rationale Steuerung einen bestimmten *impetus* zum Handeln.⁷⁷

Pontano geht in *DF* 1.35 auf diesen Gedanken ein:

Etenim licet disputatum sit fortunam a natura prorsus esse aliam, non defuere [...] fortunam qui afferant, irrationalem quandam esse naturam, nec aliud illam denique

74 *LBF* (wie Anm. 31), 1.9-11 = *MM* 1206^b38–1207^a1: „Natura enim semper cuius est causa, huius ut in pluribus aut similiter factiua est, fortuna autem numquam, sed inordinate et ut accidit“.

75 Pontano (wie Anm. 3), 1.3.1–2, S. 84.

76 *LBF* (wie Anm. 31), 1.45–53 = *MM* 1207^a37–1207^b07.

77 Meine Übersetzung von Passagen aus *LBF* bedient sich der Übersetzungen Franz Dirlmeiers in Aristoteles, *Magna Moralia*, Berlin 1979, und ders. *Eudemische Ethik*, Berlin 1979. Ich ändere diese Übersetzungen stillschweigend, um Diskrepanzen mit *LBF* zu vermeiden. Wie weiter unten diskutiert wird, kann z.B. das griechische ἔνθουσιάζοντες im Fall von *LBF* nicht als „Wahnbegeisterte“ übersetzt werden, da die lateinische Übersetzung die Rolle Gottes betont. Zudem lasse ich *fortuna* wie *impetus* unübersetzt.

quam naturae impetum quendam, hoc est ratione carentem agitationem naturae quandam ...⁷⁸

Auch wenn erörtert wurde, dass es sich bei der *fortuna* um etwas ganz anderes als ein Walten der Natur handelt, gab es doch einige [...], die anführten, sie sei ein irrationales Walten der Natur und daher nichts anderes als ein natürlicher *impetus*, d.h. eine Art Bewegtheit von Natur aus, der es an Vernunft fehlt.

Dieser das Argument der irrationalen Natur einführende Satz ist aus mindestens zwei Gründen bemerkenswert. Zum einen schreibt Pontano die Definition der *fortuna* als irrationale Natur weder Aristoteles noch den Peripatetikern explizit zu, sondern verweist auf „einige“ Autoren, die er nicht weiter identifiziert. So sehr verbleibt Pontano im Vagen, dass Pierre Bayle in seinem *Dictionnaire historique et critique* (1694-97) Pontano selbst diese Lehrmeinung zuschreiben wird.⁷⁹ Zum anderen schickt Pontano der Lehrmeinung, dass es sich bei der *fortuna* um ein irrationales Walten der Natur handle, eine –im obigen Zitat ausgeklammerte– ausführliche Wiederholung der Argumente voraus, die gegen diese Auffassung sprechen. Beide Maßnahmen zeigen eine für den Autor Pontano untypische Vorsicht, die von der Schwierigkeit und problematischen Stellung des vorgebrachten Gedankens zeugen.

Nichtsdestotrotz beginnt Pontano, den Gedanken der irrationalen Natur am Leitfaden des Textes in *LBF* weiterzuentwickeln. Dementsprechend geht der zweite Abschnitt von *DF* I.35 auf den zweiten Teil des Passus in *LBF* ein, wenn Pontano erklärt, dass der *impetus*, von dem hier die Rede ist, keinen Platz lässt für Vernunft oder Verstand (*rationi nullus omnino relictus sit locus*).⁸⁰ Dann schreibt er:

Itaque ab impetu ipso raptum aliquem si interrogas, quo se propriat, respondebit aut „nihil opinor“, ut violentus et parum audiens, aut quod ille in causa meticulousa apud tragicum Senecam. „Nihil timendum video, sed timeo tamen“, quod ut transferamus in similitudinem, „Nec quo progrediar video, progredior tamen“.⁸¹

Daher wird jemand, der von eben jenem *impetus* mitgerissen wird, auf deine Frage, wohin er stürme, entweder antworten „Ich habe keine Ahnung“, wie ein ungestümer und unaufmerksamer [Mensch], oder er wird das sagen, was [Thyestes] in Bezug auf seinen fürchterlichen Fall bei dem Tragiker Seneca äußert: „Ich sehe nichts zu fürchten und fürchte doch“; analog dazu ließe sich [für die von der *fortuna*

⁷⁸ Pontano (wie Anm. 3), I.35.1, S. 172.

⁷⁹ Pierre Bayle, *Historisches und Critisches Wörterbuch, vierter Teil*, Leipzig: Breitkopf, 1744, Artikel „Timoleon“, S. 383: „Ich kann mich nicht genug verwundern, daß sich ein gelehrter Mann erkühnet hat, zu sagen: es sey das Glück weder Gott, noch die Natur, weder ein Verstand noch die Vernunft, sondern ein natürlicher und unvernünftiger Trieb“.

⁸⁰ Pontano (wie Anm. 3), I.35.2, S. 172.

⁸¹ Ebd.

Begünstigten] sagen, „Ich sehe nicht, wohin mein Weg führt, und doch folge ich dem Weg“.

Die Tatsache, dass die von der *fortuna* Begünstigten nicht in der Lage sind, Rechenschaft abzulegen über ihre Handlungsweise, ist ein wichtiger Bestandteil der *fortuna*-Diskussion in *LBF*. Sie legt nahe, dass die *bene fortunati* nicht aus sich selbst heraus handeln, sondern von höheren Kräften gelenkt werden. Der *impetus*, den *LBF* und Pontano beschreiben, ist deswegen nicht einfach eine Naturanlage, sondern eine göttliche Einwirkung.

Pontano greift diese Argumentation im zweiten Buch von *DF* auf, das ein Kapitel zu den zwei Arten der *fortuna* enthält. Eine Art schreibt er denen zu, die „von Gott gelenkt“ werden (*divino agantur ductu*), eine Paraphrase des *a deo vectus* in *LBF*, die andere denen, die ab und zu Glück haben im Sinne der bereits erwähnten *fortuna eventitia*.⁸² Zur ersten Art wartet er mit einer kurzen Erzählung auf. Darin sagt ein Mann mit dem sprechenden Namen Eutyclus (also „Glückspilz“ frei nach εὐτυχία, dem griechischen Wort für *bona fortuna*) eines Morgens zu seiner Frau: „Ich weiß nicht, warum, aber ich habe das Gefühl, etwas Gutes wird mir zustoßen [...] ich muss auf nach Rom!“⁸³ Dann begibt er sich tatsächlich auf eine verrückte Reise nach Rom, die ihm einen Glücksfall nach dem anderen beschert. Eutyclus steht also für die Variante der fortgesetzten göttlichen Fügung.

Im Rahmen der *impetus*-Sequenz im ersten Buch von *De fortuna* kommt diese Problematik weniger deutlich zur Sprache. Pontano setzt seinen Diskurs in *DF* 1.36 zunächst mit weiteren Ausführungen zum Naturcharakter der *fortuna* fort, die viele Elemente der vorangegangenen Diskussion wiederholen, eine Redundanz, die für die späteren Werke Pontanos nicht ungewöhnlich ist. Dann kehrt er in *DF* 1.37 zur Frage zurück, warum sich die *fortuna* am besten mit dem Begriff des *impetus* erklären lasse. In einer für sein philosophisches Schreiben typischen Art und Weise stellt Pontano dem *impetus* weitere Begriffe zur Seite. So spricht er zum einen von der *libido* der Natur,

82 Ebd., 2.31.1, S. 262: „Eadem hac via duplex genus fortunatorum constituunt, eorum quidem unum, qui divino agantur ductu sentiantque consistentis illius favorem assiduum, illorum vero alterum, quorum institutrix sit fortuna penitus eventitia, ipsaque parum frequens et rara“. Vgl. *LBF* (wie Anm. 31), 2.123-127 = *EE* 1248^b3-7: „Manifestum itaque quoniam due sunt species bone fortune, hec quidem diuina (propter quod et uidentur bene fortunati propter deum dirigere). Iste autem est qui secundum impetum directiuus, alius autem qui preter impetum; sine ratione autem ambo. Et hec quidem continua bona fortuna magis, hec autem non continua.“

83 Pontano (wie Anm. 3), 2.31.1, S. 262: „Ac prioris quidem generis exemplum est Eutyclus Sabinus, qui pransus cum esset conversus ad uxorem ‚nescio quid— inquit—boni mihi prae-sagit animus‘, itaque e vestigio ‚iturus Romam sum, cras ad te rediturus.“

ihrer Launenhaftigkeit, die *Tateo* als *capriccio* ins Italienische übersetzt. Zudem ist von *instinctus* die Rede.⁸⁴

Ganz im Sinne des aus *MM* extrapolierten ersten Kapitels von *LBF* verschiebt sich die Aufmerksamkeit vom *bene fortunatus*, der vom Glück begünstigten Person, hin zum *bene naturatus*, der Person, die über eine gute Naturveranlagung verfügt. Die Rede von der Naturveranlagung wirft jedoch das Problem auf, warum die *fortuna*, wenn ihr *impetus* denn eine Gabe der Natur sein soll, nicht allen Menschen in gleicher Weise zukommt. Wie Pontano erklärt, liegt das daran, dass zwar alle über diese Gabe verfügen, aber nur wenige wirklich etwas aus ihr zu machen wissen.⁸⁵ Er verwendet verschiedene Analogien, um dieses Phänomen zu erklären. Alle Menschen seien mit Vernunft begabt, aber die wenigsten nutzen sie, um zu guten Menschen zu werden; ebenso sei uns von Natur aus das Streben nach Wissen zu eigen, auch wenn kaum einer sich der Erforschung der Geheimnisse der Natur widme. Selbst der Wille zum Leben, eine Grundkonstante unseres Daseins, sage nichts darüber aus, dass manche freiwillig den Tod gesucht haben.⁸⁶

Pontano bringt diese Argumentation vor, um die zwiespältige Rede von der *fortuna* als Natur zu verteidigen. Wie er schreibt, sprechen wir auf zweierlei Weise von natürlichen Gaben. Zum einen gäbe es Anlagen, die allen innewohnen, so wie die menschliche Vernunft; zum anderen gäbe es aber auch Anlagen, die sich nur selten und in wenigen Menschen bemerkbar machen als besondere Begabungen.⁸⁷ Damit macht er sich Argumente der Diversifizierung zu eigen, die sich auch im Kommentar des Aegidius zu *LBF* finden.⁸⁸ Pontano nennt hier auch zum ersten Mal die „einigen“ beim Namen, die die *fortuna* als Natur beschreiben:

Itaque nec Aristoteles ipse, nec a peripateticis accusari quisquam aut debet aut recte potest, si alibi fortunam minime esse naturam dixerint, alibi tum naturam esse quondam, illamque sine ratione, tum etiam naturalem impetum.⁸⁹

84 Ebd., I.37.1, S. 176: „Ad haec quod plerunque nec ipsa ordinem servet, nec rationem sequatur progrediaturque nunc violenta et incomposita, nunc ut repentina, sic etiam inconstans, iure quoque efficitur, ut ipso sit ab impetu ac libidine terminanda“.

85 Ebd., I.37.2, S. 176: „Alibi vero id ipsum quod a natura inest munus, tametsi inest omnibus, non omnes tamen illud, sed pauci potius student implere“.

86 Ebd., I.37.2-3, S. 178/180.

87 Ebd. I.37.2, S. 178: „Itaque et quod a natura inest, duplici etiam modo inest, et ut ubique et in cunctis, et ut raro atque in paucis.“

88 Vgl. Cordonier, „Une lecture critique“ (wie Anm. 49), 78–106, S. 146–147. Der Abschnitt beginnt: „Vlterius forte dubitaret aliquis, accipiendo naturam pro naturali impetu ... dicendum huiusmodi predicationem non esse essentialem et formalem, sed magis materialem et causalem.“

89 Pontano (wie Anm. 3), I.37.3, S. 180.

Deshalb sollte und kann niemand zurecht Aristoteles oder jemandem aus der Reihe der Peripatetiker vorhalten, dass sie einerseits sagen, die *fortuna* sei keinesfalls ein Naturwalten, andererseits aber sagen, sie sei sowohl eine Art von irrationaler Natur als auch ein natürlicher *impetus*.

Über diesen *impetus* äußert sich Pontano wie folgt:

Id autem tale est, ut non hic ipse forsitan impetus bona sit fortuna, sed ut qui sic natura sint ab ipsa constituti, hocque instinctu praediti naturale adiumentum habeant, et viam quasi quandam paratam accipiendis fortunae muneribus ac donis.⁹⁰

Daraus folgt aber, dass nicht der *impetus* selbst die *bona fortuna* ausmacht, sondern dass [Personen], die mit einer solchen Naturanlage und Instinkt ausgestattet sind, ein natürliches Hilfsmittel haben; ihnen ist sozusagen [schon] ein Weg zu den Gütern und Gaben des Glücks bereitet.

Die Argumentation Pontanos folgt hier nicht nur dem Kommentar des Aegidius Romanus, sondern auch den Ausführungen des Thomas von Aquin in der *Summa contra gentiles* 3.92, die den *bene fortunatus* als *bene naturatus* beschreiben. Wie bereits gesagt wurde, verweist Thomas in Kapitel 3.92 explizit auf *MM*, auch wenn der Begriff des *bene naturatus* selbst aus *EE* stammt. Zu ergänzen ist, dass die Begünstigung, die den *bene naturatus* ausmacht, sich nach Thomas nicht auf die Intellekt-Natur des Menschen beziehen könne, da diese gattungsbedingt dieselbe für alle Menschen sei; sie müsse sich hingegen auf die Individual-Natur des Menschen beziehen, die ihren Ursprung in seiner materialen Beschaffenheit habe.⁹¹

DF 1.38 übernimmt diese Argumentation. Es hält sich dabei im Großen und Ganzen an die thomistische Sichtweise, dass sich Naturgaben, die eigentlich dem gesamten Menschengeschlecht einheitlich innewohnen, in Individuen auf verschiedene Art und Weise äußern. Ganz ähnlich verhalte es sich mit den vom Glück Begünstigten, die mehr als andere getrieben seien von ihrem irrationalen *impetus*, ohne dabei der Beratung zu bedürfen (*sine ratione, sine consilio consultati-oneque*).⁹² Wiederum bezieht sich Pontano auf die Unfähigkeit der von der *fortuna*

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Thomas von Aquin (wie Anm. 26), 3.92.3, S. 280a: „Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociva praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum.“ Pontano paraphrasiert Passagen aus der *Summa contra gentiles* im dritten Buch, um die enge Verbindung zwischen *fortuna* und Astrologie zu betonen. Vgl. Pontano (wie Anm. 3), 3.6.24, S. 308312: „Audiamus nunc Thomas in iis, quae adversus Gentiles scripsit [...]“.

⁹² Pontano (wie Anm. 3), 1.38.1, S. 180/82.

Begünstigten, ihre Handlungen begründen oder anderen erklären zu können. Aber er ergänzt diese Argumentation um einen wichtigen Punkt. Bestände man auf einer Antwort, schreibt er, so würde man die Antwort erhalten: „So will es Gott, so befiehlt er uns, ihm folgen wir, seinem Befehl gehorchen wir“ (*Deus – inquiet – hoc vult, sic nobis imperat, illum sequimur, eius nos paremus imperio*).⁹³

Diese Ausrichtung auf Gott hin veranlasst Pontano zu einer weiteren Beobachtung. In *DF* 1.39, „Similitudo de Sybillis vaticinantibusque ac de poetis“, arbeitet er eine Analogie mit Sybillen, Sehern und Dichtern aus. In der Forschungsliteratur hat dieses Kapitel besondere Aufmerksamkeit gefunden. So schreibt Alfred Doren, Pontano stelle seinen Lesern hier „eine erste seelische Analyse des vom Genius Getriebenen in moderner Zeit“ vor.⁹⁴ Noel L. Brann stellt dagegen fest, dass Pontanos Ausführungen das platonische Element in seiner *Genius*-Theorie herausstellen: „Rare poetic ability like its prophetic affiliate, Pontano maintained in accord with the genial theory reaching him from Florence, is the result, not of intellectual cerebration, but of an innate instinct of the poet’s soul instilled by divine frenzy“.⁹⁵

Brann ist insofern zuzustimmen, als Pontano die *fortuna* hier analog zum Dichtertum als eine Art von „divine frenzy“ beschreibt. Allerdings steht bei Pontano nicht so sehr Platon Pate als Aristoteles. Tatsächlich bietet sich die aristotelische Theorie der *bona fortuna* als Alternative zur platonischen Theorie der Inspiration dar. Pontanos Kapitel basiert letztlich auf einem Halbsatz aus *LBF*. In der Übersetzung Franz Dirlmeiers lautet der zugrunde liegende Satz in *MM* folgendermaßen: Es gehe dem „mit dieser Anlage Ausgestatteten ... wie dem Wahnbegeisterten; denn auch der Wahnbegeisterte hat ohne rationale Steuerung einen Impuls zum Handeln“.⁹⁶ *LBF* übersetzt das griechische ἔνθουσιάζοντες als „unter Gottes Führung Stehende“: *simile paciens hiis qui a deo aguntur*.⁹⁷ Nach Pontano handeln die von der *fortuna* Begünstigten wie die Seher-Dichter weder aus eigenem Antrieb (*neque ex se ipsis moventur*) noch nach dem Maßstab der Vernunft (*nec ducuntur ratione*).⁹⁸ Im Gegenteil stehen sie unter dem Einfluss eines natürlichen *impetus*, bei dem Verstand und Überlegung keinerlei Rolle spielen.

Pontano beschreibt den mit diesem *impetus* verbundenen Zustand als *furor* oder Wahnsinn, ähnlich der Wahnbegeisterung, die Dirlmeier anführt. Dieser *furor* nimmt die betroffene Person so sehr ein, dass sie sich sogar in ihrem Aussehen ändert. Zwar will Pontano den *furor* der Sybillen und Seher nicht mit

93 Ebd., 1.38.2, S. 182.

94 Doren (wie Anm. 6), S. 125, Fußnote 113.

95 N.L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance*, Leiden 2002, S. 124.

96 *MM* 2.8, 1207^b3-4.

97 *LBF* (wie Anm. 31), 1.51 = *MM* 1207^b3.

98 Pontano (wie Anm. 3), 1.39.1, S. 184.

dem *impetus* der vom Glück Begünstigten gleichsetzen, besteht aber dennoch auf ihrem gegenseitigen Erklärungspotential:

... nunquid non alius similiter impetus externis conciliandis bonis aptus natusque impellet raptabitque, nunc neglecta, nunc conculcata ratione, ad fortunam propitiandam rerum externarum dominam, quae nostrae quidem iurisdictioni minime subiecta sunt, quippe cum rationi, quae hominum ipsorum est propria, nullo pacto subiiciantur?⁹⁹

Ist es nicht ein [dem Sehertum und Dichtertum] ganz ähnlicher *impetus*, zum Erwerb von äußeren Gütern geeignet und geschaffen, der uns drängt und hinreißt, uns die Gunst der *fortuna* zu erwerben, der Herrin aller äußeren Dinge, die Vernunft manchmal vernachlässigend, sie manchmal mit den Füßen tretend? Denn diese Dinge unterliegen nicht im Mindesten unserer Gerichtsbarkeit, da sie ja der Vernunft, die allen Menschen gemein ist, in keiner Weise Folge leisten.

Nach diesen Ausführungen wendet sich Pontano den Dichtern Homer und Vergil zu, die beide einem ihnen angeborenen Impuls gefolgt seien, Dichtung zu verfassen (*innato ad poeticandum impetus*). Kein noch so großes Können und keine noch so große Gelehrsamkeit (*ars doctrinaque*) könnten jemals die Rolle der Inspiration, also des natürlichen und göttlichen *impetus*, ersetzen. Wiederum schlägt Pontano eine Analogie vor, diesmal zwischen dem Verfassen eines Gedichts und dem Streben nach Glücksgütern.¹⁰⁰

Schlussbemerkung

Die hier vorgestellte Analyse des *impetus*-Begriffs im ersten Buch von *DF* erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; sie stellt nur einen Ausschnitt dar und lässt offen, warum der Begriff im zweiten Buch des Werkes durchgängig auftaucht, während er im dritten Buch kaum vorkommt. Eine vollständige Analyse des Werks wird auch in Zukunft schwierig bleiben, solange wir keine genauen Angaben zu den Zitaten und Paraphrasen haben, die *LBF* und den Texten, die sich in die Tradition von *LBF* einreihen, entnommen sind. Erst wenn wir diese Angaben besitzen, wird es möglich sein, Pontanos Zitierstrategien in ihrer ideologischen Ausrichtung umfassend zu verstehen.

Trotzdem ist klar geworden, dass *DF* nicht eine unüberlegte Zusammenstellung von heterogenen Quellen zur *fortuna* ist, sondern in Übereinstimmung mit anderen Abhandlungen Pontanos den Versuch unternimmt, ein aristotelisches

99 Ebd., 1.39.2, S. 184.

100 Ebd., 1.39.3-4, S. 186/88.

Werk in die eigene Zeit einzuschreiben. Im Anschluss an Humanisten wie Poggio Bracciolini soll eine starke Theorie der *fortuna* entwickelt werden, die ihr einen Eigenwert und eine eigene Wirklichkeit zuschreibt. Das besondere an *DF* ist, dass es sich keiner klassischen Quelle bedient, sondern eines aristotelischen „Büchleins“, das der philosophischen Kultur des ausgehenden dreizehnten Jahrhunderts entstammt.

Wie dargestellt wurde, ist *LBF* eben kein aristotelisches Werk im herkömmlichen Sinne. Als Kompilation von aristotelischen Texten ist es natürlich ‚echt‘, solange man Aristoteles als den Autor von *MM* und *EE* anerkennt. Aber zugleich ist es von vornherein in einen christlichen Kontext eingebunden – *LBF* ohne den Aegidius-Kommentar oder Thomas von Aquins Diskussion des *bene fortunatus* in der *Summa contra gentiles* zu denken, ist kaum sinnvoll. Es steht somit quer zu den herkömmlichen historiographischen Kategorien eines ‚heidnischen‘ Aristotelismus, der die *fortuna* ohne Probleme thematisiert, und einer maßgeblich von Augustinus beeinflussten ‚christlichen‘ Lehre, die versucht, den *fortuna*-Begriff zugunsten der Providenzlehre aufzugeben. In dem Maß, in dem Pontano *LBF* zum zentralen Bezugspunkt seiner Abhandlung macht, verschwimmt diese zunächst klare Unterscheidung zwischen der augustinisch-christlichen Position, die das Providenzgeschehen und die Sorge Gottes um das Menschengeschlecht in den Vordergrund stellt, und der ‚humanistischen‘ Position Pontanos, die die Macht der *fortuna* betont und ihr Walten in der Welt hervorhebt. *LBF* behandelt, wenn man so will, beide Aspekte und verbindet sie.

Die Bezugnahme auf *LBF* hilft insofern zu verstehen, warum *DF* so verschiedenartige Reaktionen hervorrufen konnte. Patch hatte nicht unrecht, wenn er von einer Rückkehr zu scholastischen Diskussionen schrieb. Ob diese Rückkehr allerdings so kurios ist, wie er meinte, sei dahingestellt. Denn als merkwürdig wird eine solche Rückkehr erst dann erscheinen, wenn man voraussetzt, dass die ‚humanistische‘ *fortuna*-Lehre automatisch im Gegensatz zu den ‚scholastischen‘ Ausführungen stehen muss. Unausgesprochen bleiben dabei die hier mitschwingenden historiographischen Bewertungskriterien, die Mittelalter und Renaissance in verschiedenen ideengeschichtlichen Kategorien wie Modernität und Religiosität verorten.

Auch Dorens Sichtweise hat ihre Berechtigung. Sein Schwerpunkt auf dem innovativen Potential von Pontanos Abhandlung wird von den hier vorliegenden Ausführungen nicht widerlegt, sondern modifiziert. Es geht, wie so oft im Bereich humanistischen Schreibens und Philosophierens, nicht um Neuheit im absoluten Sinn, sondern um Wiedereinführung, ja eine Injektion traditionellen Gedankenguts in die eigene Kultur. Widerlegt wird dagegen die strenge Dichotomie zwischen ‚traditionellem‘ und ‚innovativem‘ Denken, zwischen Scholastik und Humanismus, ‚altem‘ Aristotelismus und einer ‚neuen‘ Auffassung von Ethik und Politik.

Die Position Zwielerins wird dagegen auf andere Art erhellt. Sein Eindruck, Pontano entwerfe das Bild eines instinktgesteuerten *bene fortunatus*, der auf ameisenhafte Weise fremdgesteuert agiert, ist insofern nicht falsch, als er auf den *impetus*-Begriff in *DF* reagiert. Trotzdem bleibt zu betonen, dass Pontano diesen *impetus* als eine Gabe ansieht, die es zu nutzen gilt. Die Tatsache, dass der von der *fortuna* Begünstigte sich diesem *impetus* hingibt, wie der Dichter, der seinem Impuls zum Dichten folgt, spricht ihm nicht jede Art von Handlungssteuerung ab. Das ist sicher kein Vorgriff auf Machiavelli, aber ein wichtiges alternatives Modell der *fortuna*, das vom aristotelischen Standardmodell in der Physik abweicht, indem es ihre Wirkungsmacht und ihr Handlungspotential im menschlichen Leben betont.

Coda

In einer Art Coda soll noch kurz auf das Weiterleben von *LBF* eingegangen werden. Im sechszehnten Jahrhundert wird die Tendenz stärker, den kompilatorischen Charakter des Werks anzuerkennen und es in seine Bestandteile aufzulösen. So zweifelte Leone Ambrogio (1458/1459–1525), ein Freund des Erasmus, in seinen *Castigationes adversus Averroem* von 1517 an der Echtheit des Werks. „Dieses Büchlein“, meint er, „setzt sich zwar aus aristotelischen Themen und Sentenzen zusammen, scheint aber nicht von Aristoteles zu stammen“.¹⁰¹ Das heißt nicht, dass *LBF* einfach von der Bildfläche verschwindet. So zitiert Ambrogios Zeitgenosse Pietro Pomponazzi (1462–1525) *LBF* immer noch als genuin aristotelische Quelle.¹⁰² Auch der Dominikaner und Gelehrte Chrysostomus Javelli (1470/72–ca. 1542), einer der Teilnehmer an den Diskussionen um Pomponazzis Traktat über die Unsterblichkeit der Seele, verfasste 1531 ein *Epitome in Libellum Aristotelis de bona fortuna*, das mehrfach wiedergedruckt wurde und jetzt in einer von Valérie Cordonier und Tommaso de

101 Leone Ambrogio, *Castigationes adversus Averroem*, Venedig: Bernardinus und Mattias de Vitalibus, 1517. Ambrogio schreibt auf S. 279: „Namque res est propria adeo, ut cum disputatione de felicitate collocanda sit, veluti Aristoteles eam collocavit, nanque in magnis moralibus de ea exacte disputatur. Nam libellus de bona fortuna, quem ad Aristotelem referent, ex rebus et sententiis Aristotelicis constat, Aristotelis vero non esse videtur. Ea enim quae in illo continentur in aliis atque convenientioribus locis tractata sunt ab Aristotele“ (meine Hervorhebung).

102 Rom, Biblioteca Angelica, cod. 1317, F. 284^r, zitiert nach Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florenz 1965, S. 241: „Est auctoritas Aristotelis in fine libelli *De bona fortuna*, qui dicit esse fortunam quondam divinam, quae ideo divina est, quia a Deo immediate ex nihilo facta est in anima bene fortunati“.

Robertis herausgegebenen kritischen Edition vorliegt.¹⁰³ Wie Cordonier und de Robertis argumentieren, ist es wahrscheinlich, dass Javelli Kenntnis von Pontanos Abhandlung hatte; er würde insofern auch als ein Kronzeuge für die These fungieren, dass die Zeitgenossen Pontanos sein *De fortuna* mit *LBF* in Verbindung brachten.¹⁰⁴ Damit würde sich in gewisser Weise auch der Kreis schließen: Wie der Humanist Pontano sich scholastischen Quellenmaterials bedient, steht der in der scholastischen Denktradition arbeitende Javelli unter dem humanistischen Einfluss Pontanos.

Cordonier und de Robertis betonen zu Recht, dass selbst Javelli nicht den Endpunkt frühneuzeitlicher Diskussionen um die Themen von *LBF* darstellt und dass die Geschichte von *LBF* in dieser Zeit erst noch geschrieben werden muss.¹⁰⁵ Dazu lässt sich abschließend hinzufügen, dass das Interesse für die *bona fortuna* und *LBF* keine ausschließlich italienische Angelegenheit war. So wurde *LBF* kurz nach Pontanos Tod, im Jahr 1507, als *De bona fortuna libellus* in Frankfurt an der Oder gedruckt, wahrscheinlich in Zusammenhang mit dem philosophischen Unterricht an der neugegründeten Viadrina.¹⁰⁶ Konrad Wimpina (ca. 1465–1531), einer der dortigen Professoren und erklärter Anhänger des Thomas von Aquin, veröffentlicht zudem eine Abhandlung, die zumindest dem Titel nach von der *bona fortuna* handelt, auch wenn sie sich ihrem Inhalt nach auf *Summa contra gentiles* 3.92 konzentriert und nur auf *MM* zu sprechen kommt.¹⁰⁷ Auch hier zeigt sich, wie die Frage nach der *bona fortuna* und *LBF* als kleine Rädchen in einer viel größeren diskursiven Maschinerie fungieren, deren Verwendung wichtige Hinweise auf die ideologische Ausrichtung derjenigen gibt, die sie in ihren Texten einsetzen. Im Fall Wimpinas dienen sie letztendlich seiner anti-protestantischen Polemik, wie die Wiederveröffentlichung des Werkes in einem Sammelband von 1528 zeigt.¹⁰⁸ Dort greift er Luther und Melanchthon an, weil sie christliche Lehre und den *fortuna*-Begriff für unvereinbar halten.

103 Valérie Cordonier und Tommaso de Robertis, *Chrysostomus Javelli's Epitome of Aristotle's Liber de bona fortuna. Examining Fortune in Early Modern Italy*, Leiden 2021.

104 Ebd., S. 69–70.

105 Ebd., S. 87.

106 Aristoteles, *De bona fortuna libellus*, Frankfurt/Oder: Baumgarten, 1507 (VD16 A 3600).

107 Konrad Wimpina, *De bona fortuna et unde proficiscatur ea libri duo*, Frankfurt/Oder: Hahn, 1516 (VD16 K 1510). Die entsprechende Abhandlung findet sich im zweiten Buch, das mit der Feststellung beginnt: „Disquirendum certe erit hoc secundo libro : quae nam sit haec prior causa, ubi gentium agat, sublimes ne an humi habitet?“ – Johannes Eck beschreibt Wimpina als „nimium addictus sententiae divi Thomae a quo recedere nephias ducit, ita indissolubili et quasi maritali vincula ei colligatur“. Zitiert nach Joseph Greving, *Johannes Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysostomus praedestinationis aus dem Jahre 1514*, Münster 1906, S. 53, Fußnote 77.

108 Konrad Wimpina, *Sectarum, Errorum, Hallutationum & Schismatum, ab origine ferme Christianae ecclesiae, ad haec usque nostra tempora, concisioris Anacephalaeoseos, una cum ali-*

Dagegen argumentiert Wimpina, der strenge Verteidiger der thomistischen Lehre, die Grundaussage von *Summa contra gentiles* 3,92: die *fortuna* hänge letztendlich vom höheren Wirken Gottes ab und lasse sich deswegen nicht einfach abschaffen. Wiederum stehen hier also nicht eine vermeintlich humanistische Position und eine christliche Position, sondern zwei alternative Versionen des christlichen Glaubens gegenüber.

quantis Pigardicarum, Vuiglefticarum & Lutheranorum haeresum confutationibus, Frankfurt/
Oder: Hanau, 1528 (VD16 K 1533).

Annika Raapke

Unorthodoxe Praktiken. Ein Einblick in die Untersuchung von Pacotillehandel in der französischen Karibik, 1716–1810.

Die französischen Karibikkolonien des 18. Jahrhunderts waren Schmelztiegel transatlantischer Handelspraktiken. Tagtäglich wurden unzählige, facettenreiche Transaktionen vollzogen, die quer zu den Aktivitäten der bekannten großen Kompanien und Handelshäuser verliefen. Menschen aller im kolonialen Ancien Régime anzutreffenden soziokulturellen Hintergründe handelten mit Waren aus Übersee, in unzähligen Kontexten, Märkten und Situationen. Ihr Kommerz reichte von kleinen Läden und Ständen über Straßenmärkte bis hin zu mehr oder weniger fliegendem Handel und einem breiten Spektrum von Transaktionen, die zu Hause, zwischen Freunden, Nachbarn und Familienmitgliedern stattfanden.¹

Die Untersuchung einer Vielzahl unterschiedlichster historischer Dokumente – Briefe, Notizen, Rechnungsdokumente, Wirtschafts- und Rechtstraktate, Reiseberichte, Schiffspapiere, Zeitungsanzeigen und Gerichtsdokumente unterschiedlicher Art – zeigt, dass die Erforschung von solch tendenziell ‚eigenwilligen‘, weniger formal regulierten Handelspraktiken erstaunliche Einblicke in die Lebensgänge und Wirtschaftsaktivitäten von Menschen im Kolonialgefüge bietet, die in der Historiographie sonst weniger in dieser Weise vertreten sind. Anhand einer spezifischen Handelspraxis, der sogenannten *Pacotille*, will dieser Artikel das Potential eines solche Ansatzes für die Karibikforschung aufzeigen. Im Folgenden wird zunächst erklärt, was Pacotillehandel bedeuten konnte, wer

1 Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die Förderung, welche diese Untersuchung ermöglicht hat. Vgl. (sehr ausgewählt): John McCusker u. Kenneth Morgan (Hgg.), *The Early Modern Atlantic Economy*, Cambridge et al. 2000; Abel Alexis Louis, *Marchands et négociants de couleur à Saint-Pierre (1777–1830): Milieux socioprofessionnels, fortune et mode de vie*, Paris 2015; Dominique Rogers, *Les livres de couleur dans les capitales de Saint-Domingue: fortune, mentalités et intégration à la fin de l'Ancien Régime (1776-1789)*, Unveröffentlichte Dissertation, Manuskript, Universität Bordeaux 1999; Dominique Rogers u. Stewart King, „Housekeepers, Merchants, Rentières: Free Women of Colour in the Port Cities of Colonial Saint-Domingue, 1750–1790“, in: Douglas Catterall u. Jodi Campbell (Hgg.), *Women in Port. Gendering Communities, Economics and Social Networks in Atlantic Port Cities*, Leiden 2012, S. 357–397; Beverly Lemire, *Global Trade and the Transformation of Consumer Cultures*, Cambridge 2018; Beverly Lemire, „Men of the World: British Mariners, Consumer Practice, and Material Culture in an Era of Global Trade, c.1660–1800“, in: *Journal of British Studies* 54 (2015), S. 288–319.

ihn betrieb und auf welche Weise, und welche historiographischen Erkenntnismöglichkeiten die Untersuchung von Pacotillehandel und -händler*innen bietet. Dann werden diese Möglichkeiten anhand einer Fallstudie durchgespielt, die sich vor allem auf Pacotillehandel als wirtschaftliches Aktivitätsfeld für Schwarze Frauen in den Kolonien konzentriert. In diesem Zusammenhang geht es vor allem darum, wie die Frauen die Flexibilität des Pacotillehandels nutzten, um gängige Handelspraktiken zu modifizieren und ihre eigenen, weniger *orthodoxen*² (und aus Sicht ihrer männlichen Handelspartner zutiefst illegitimen) Praktiken zu etablieren. Ich argumentiere dafür, diese modifizierten Praktiken als dem Kanon der etablierten Handelspraktiken – Kreditnahme und -vergabe, Netzwerken, Buchführen etc. – ‚gleichberechtigte‘ Wirtschaftspraktiken zu analysieren, da auf diese Weise ökonomische Teilhabe und *agency* beleuchtet werden, die andernfalls unberücksichtigt blieben. Die Untersuchung von Pacotillehandel auf unterschiedlichen Ebenen (und dieser Artikel als ein kleiner Auszug aus dieser Forschung) ermöglicht so einerseits, neue Erkenntnisse innerhalb eines gegenwärtig enorm aktiven und lebendigen Feldes zu gewinnen, nämlich der Erforschung der Lebensumstände und ökonomischen Aktivitäten von Schwarzen Frauen und *women of colour* in den Karibikkolonien. Andererseits trägt sie dazu bei, das Forschungsbild bezüglich der ökonomischen Landschaft und der Strukturen und Dynamiken der französischen Karibikkolonien zu erweitern und zu vervollständigen.

Das Problem der Begrifflichkeit

Bereits der Versuch, den Begriff der Pacotille zu definieren, weist auf die immense Vielfalt historischer Praktiken und Verständnisse hin, die sich dahinter verbirgt. Lange wurde die Pacotille aus französisch-europäischer Perspektive nur sehr eingeschränkt, nämlich (wie etwa in den Arbeiten Eugénie Margoline-Plots) strikt im Seefahrtskontext betrachtet: eine Pacotille entsprach dem deutschen Begriff

- 2 Die Wahl der Begriffe ‚*orthodox*‘ vs. ‚*unorthodox*‘, die im Folgenden häufiger verwendet werden, ist nicht perfekt. Sie begründet sich in dem Versuch, die Handelsaktivitäten, die im Folgenden vorgestellt werden, nicht in Konzepten von Legalität und Illegalität, Recht- oder Unrechtmäßigkeit zu bewerten, da diese die Untersuchung unnötig einengen würden und auch der historischen Situation nur begrenzt entsprechen, wie sich später zeigen wird. Dennoch muss klar sein, dass diese Begrifflichkeiten eines deutlich nicht leisten können, nämlich das Aufheben der inhärent kolonialen Perspektive, welche von den Dokumenten vorgegeben wird. Solange die Forschung an Dokumente aus dem kolonialen Archiv gebunden ist, die Abweichungen im Kolonialalltag beschreiben, ist das ‚*Orthodoxe*‘ auch notwendigerweise definiert vom Blick der europäisch-kolonialen Seite. Im Verlauf der zukünftigen Forschung findet sich hoffentlich eine bessere Begriffsoption.

der *Beilast* und beschrieb damit das Privileg von Seefahrern, bestimmte Mengen an Handelsgütern an Bord mitführen und auf eigene Rechnung verkaufen zu dürfen.³ Gleichzeitig entdeckten Kolonialhistoriker*innen mit Karibikschwerpunkt Begriffe wie *Pacotilleur* und *Pacotillehändler* in den Quellen und erschlossen Bedeutungen aus dem Kontext ihres jeweilig vorliegenden Materials – so stellten sich Pacotilleure etwa Karol Kimberlee Weavers medizinhistorischem Blick nahezu als fliegende Apotheker*innen im Plantagenkomplex dar. Beide Auffassungen sind nachvollziehbar und in bestimmten Sachzusammenhängen korrekt, aber weder der eine noch der andere Blickwinkel werden den breiteren historischen Gegebenheiten gerecht. Denn ganz grob zusammengefasst bedeutete Pacotille im 18. Jahrhundert vor allem eins: die Zusammenstellung einer gewissen Menge von Waren zum Verkauf.

Pacotilles konnten alles und jede*n umfassen, der/die/das im Ancien Régime als verkäuflich galt – dies schließt versklavte Menschen ebenso ein wie Juwelen, Stoffe, Lebensmittel, Waffen, aber auch viele weitaus weniger kostenintensive

- 3 Denis Diderot u. Jean Le Rond D'Alembert (Hgg.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Bd. XI. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, S. 738: „Pacotille/Paquotille, terme de commerce de mer qui signifie un certain poids, volume ou quantité de marchandises qu'il est permis aux officiers, matelots et gens d'équipage d'embarquer pour en faire commerce pour leur compte.“ Johann Georg Krünitz, *Oeconomische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats-Stadt-Haus-u. Landwirthschaft, in alphabetischer Ordnung*, Fünftehenter Theil, von Fre bis Gam, Berlin: Pauli, 1778: „Führung: Führung, oder Beylast, Fr. Pacotille, Paquotille [. . .] nennt man in der Seefahrt diejenige Fracht oder Last, welche jedem Schiffsbedienten für sich auf dem Schiffe mitzunehmen erlaubt ist; oder die Erlaubniß, vermöge welcher die so genannten Schiffskinder eine gewisse Anzahl Waaren [. . .] in das Schiff laden und zu ihrem Privatvortheil überführen können.“ Zur bisherigen Verwendung und Untersuchung des Begriffs in der Forschung: Karol Kimberlee Weaver, *Medical Revolutionaries: The Enslaved Healers of Eighteenth-Century Saint Domingue*, Chicago 2006, z. B. S. 10; im maritimen Kontext: Meike van Brescius, „Worlds Apart. Merchants, Mariners, and the Organization of Private Trade in Chinese Export Wares in Eighteenth-Century Europe“, in: Maxine Berg et al. (Hgg.), *Goods from the East 1600–1800: Trading Eurasia*, New York 2015, S. 168–182; Hanna Hodacs u. Leos Müller, „Chests, Tubs and Lots of Tea – the European Market for Chinese Tea and the Swedish East India Company, c.1730–1750“, in: Maxine Berg et al. (Hgg.), *Goods from the East 1600–1800: Trading Eurasia*, New York 2015, S. 277–293; Eugénie Margoline-Plot, „Les circuits parallèles des toiles de l'océan Indien. Lorient au XVIII^e siècle“, in: *Histoire Urbaine* 30, 1 (2018), S. 109–125; Gilbert Buti, „Du rouge pour le noir: Du Corail méditerranéen pour la traite négrière au XVIII^e siècle“, in: *Rives Méditerranéennes* 57 (2018), S. 109–127; Philippe Haudrière, „Heurs et Malheurs des voyages maritimes sur la route des Indes Orientales au XVIII^e siècle“, in: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 121, 3 (2014), S. 165–175; Beverly Lemire, „Men of the World“ (wie Anm. 1); sowie Emily Erikson, *Between Monopoly and Free Trade: The English East India Company 1600–1757*, Princeton 2014; Hanna Hodacs, „Keeping It in the Family: The Swedish East India Company and the Irvine Family, 1731–1770“, in: *Journal of World History* 31, 3 (2020), S. 567–595.

Waren, wie Erbsen, Fleisch, Strümpfe oder Kerzen und die bei Weaver so präsenten Medikamente und medizinischen Hilfsmittel.⁴ Der Begriff funktionierte gewissermaßen als Sprechakt: Durch die Auflistung von Waren unter der Überschrift *Pacotille* wurde die Warensammlung rechtsgültig zu einer Pacotille und funktionierte ganz grundlegend unter den an den Begriff geknüpften Bedingungen. Dazu gehörte, dass die betroffenen Waren nicht zum Eigenbedarf verbraucht werden konnten, sondern gegen andere Güter getauscht oder verkauft werden mussten. Je nachdem, ob die beteiligten Personen Seefahrende waren oder nicht, fiel die Pacotille zudem unter admiralitäts- oder zivilgerichtliche Zuständigkeit.⁵ Die Unterscheidung zwischen maritimer- und nichtmaritimer Pacotille war wichtig und wird später anhand eines konkreten Quellenfalls genauer besprochen.

Alle interessierten Personen, die in der Lage waren, in einige gut verkäufliche Waren zu investieren, konnten eine Pacotille zusammenstellen und sie entweder selbst verkaufen, oder in einem Kommissionshandelsmodell eine weitere Person für den Verkauf engagieren. Laut einem Handbuch für potentielle Kolonist*innen aus dem Jahre 1802 gab es vor allem zwei Typen von Pacotillen:

„die erste besteht aus Öl, Seife, Kerzen, Käse, Butter, Schinken, Mehl, Weinen, Eau-de-Vie, Likören, Konfitüren und anderen Objekten des Mundverzehr[s] [...] die zweite Art ist aus Handelsgütern zusammengesetzt, wie etwa Stoffen jeglicher Qualität, Taschentüchern aller Preisgruppen, weiße Strümpfe, Hüte, [...] Stiefel, sowohl für Männer als auch für Frauen, Moden nach dem neuesten Geschmack, Tuchstücke in diversen Farben, Seiden, Indiennes für Möbel, Musselins, einfarbigen Taft, Bänder, leichte Sonnenschirme, ein wenig Parfumerie und Schmuck [...] diese Luxuswaren müssen vor allem die schönsten und modernsten sein.“⁶

- 4 Bezüglich des Handels mit versklavten Menschen als Teil einer Pacotille siehe The National Archives (TNA), High Court of Admiralty (HCA) 32/103/13, 176. Pacotille von Françoise Cadou.
- 5 Die rechtlichen Grundlagen des Pacotillehandels, sowie die Unterscheidung zwischen see- und zivilrechtlichen Pacotillen finden sich in den Erläuterungen des Admiralitätsexperten Valin: René-Josué Valin, *Nouveau Commentaire sur l'ordonnance de la marine*, Tome 1, Paris: Jérôme Légier, Pierre Mesnier, 1760, S. 649.
- 6 A.S. Ducoeurjoly, *Manuel des Habitants de Saint-Domingue*, Tome 2, Paris: Lenoir 1802, S. 60 : „Il y en a de deux sortes ; la première consiste en huile, savon, chandelles, fromages, beurre, jambon, farine, vin, eau-de-vie, liqueurs, confitures, et autres objets de consommation pour la bouche [...]. La seconde espèce est composée de marchandises, comme toiles de toutes qualités, mouchoirs de tous prix, bas de fil blanc, chapeaux [...] souliers, tant pour hommes que pour femmes, des modes faites dans le dernier goût, pièces de draps de diverses couleurs, soierie, indiennes à meubles, mousselines, taffetas unis, rubans, parasols légers, un peu de parfumerie et de bijouterie [...]. Il faut principalement que les objets de luxe sont des plus beaux et des plus à la mode.“

Die historische Überlieferung dokumentiert viele Pacotillen, jedoch verfügen nur Gerichts- und Abrechnungsdokumente über komplette Auflistungen aller Waren und Werte – bisher liegen für diese Untersuchung lediglich 18 solche Pacotille-Aufzeichnungen vor. Diese bestätigen die im Handbuch beschriebene Trennung zwischen ‚Verbrauchspacotillen‘ und ‚Modepacotillen‘ nicht ganz, sondern legen eher nahe, dass eine Pacotille-Zusammenstellung vor allem von den verfügbaren Investitionsmitteln abhing. Wer sich leisten konnte, in teurere Waren zu investieren, tat dies – ein extremes Beispiel ist der Pariser Juwelier Pierre Girard, der eine rein aus Diamanten und anderen Edelsteinen bestehende Pacotille in die Karibik übersandte, deren Gesamtwert bei rund 6.700 livres lag.⁷ Am anderen Ende des Spektrums liegt eine anonyme Witwe aus Frankreich, die ihrem Sohn eine aus Nähgarn und Nadeln bestehende Pacotille anvertraute, welche lediglich rund 38 livres wert war.⁸

Die Untersuchung von ungefähr 70 Personen, die im 18. und sehr frühen 19. Jahrhundert in den französischen Karibikkolonien entweder gelegentlich oder ‚hauptberuflich‘ mit Pacotillen handelten, zeigt, dass der Pacotillehandel geradezu als ein *common denominator* kolonialen Wirtschaftslebens gelten kann.⁹ Zumindest finden sich Pacotille-Aktivitäten gleichermaßen in den hohen Rängen kolonialer Verwaltung, in den Pflanzereliten, beim kolonialen Bürger- und Kleinbürgertum, unter freien und versklavten Menschen, bei Einwanderern und Einwanderinnen etwa aus deutschen Territorien, unter Ärmsten und Reichsten, Männern und Frauen. Unter den hier untersuchten Pacotille-Händler*innen stechen freie Männer und versklavte Frauen als dominante Gruppen hervor: bis dato wurden 32 freie Männer, 17 versklavte Männer und ein etwa zwölfjähriger versklavter Junge namens Faudé identifiziert; ebenso neun freie Frauen und 28 versklavte Frauen.¹⁰ Die freien Männer waren größtenteils weiß, die freien Frauen größtenteils of colour. Die Kommissionshandelspacotille, bei der nicht der/die Besitzer*in selbst den Verkauf übernahm, war die deutlich verbreitetere Methode. Sofern beide beteiligte Parteien frei waren bzw. im eigenen Interesse agierten,

7 Archives Nationales d’Outre-Mer de la France (ANOM) COL E 206. Girard, Pierre, lapidaire, diamantaire, joaillier à Paris, pacotille de diamant donné par lui à François Dufresne chirurgien à Saint-Domingue 1743/1744.

8 The UK National Archives, Kew, High Court of Admiralty (HCA) 32/131/9, Pacotille einer anonymen Witwe, verkauft über ihren ebenfalls anonymen Sohn, 1744/45. Ich danke Dr. Oliver Finnegan für die „Übersendung“ dieser Pacotille.

9 Für diese Untersuchung wurden bisher die folgenden Bestände herangezogen: Archives Nationales d’Outre-Mer (ANOM), Aix-en-Provence: COL E 218, COL E 380, COL E 62, COL E 339, COL C 8 A 65 F, COL E 382, COL C 7 B1 f001-3, COL E 199, COL C 8A 52 f, COL E 206. The National Archives, Kew: HCA 32/94_3, HCA 32/131/9, HCA 32/143/19, HCA 32/103/13, HCA 30/302; *Affiches Américaines 1769–1810*, Digital Library of the Caribbean: <https://dloc.com/AA00000449/00003> [12.05.2023].

10 Angaben basieren auf den in Anm. 9 genannten Beständen.

wurde bei Übergabe der Waren eine prozentuale Profitbeteiligung für den oder die Verkäufer*in vereinbart, oftmals in einer Zwei-Drittel/ein-Drittel-Regelung zugunsten des/der Eigner*in der Pacotille. Die Abverkäufer*innen waren für die Pacotille verantwortlich und den Eigner*innen gegenüber Rechenschaft schuldig. Versklavte Menschen, die mit Pacotillen handelten, taten dies zumeist als Teil der ihnen aufgezwungenen Pflichten. Allerdings basieren die hier vorgelegten Zahlen zu versklavten Pacotillehändler*innen vor allem auf Suchanzeigen aus dem kolonialen Anzeigenblatt *Affiches Américaines*, in denen Sklavenhalter*innen nach entflohenen Menschen suchten. Von den 46 hier untersuchten versklavten Personen waren immerhin 43 *Marrons*, hatten sich also durch Flucht der Versklavung entzogen. Sie alle waren bereits zuvor Pacotillehändler*innen gewesen und setzten ihre Tätigkeit nun in der *Marronage* fort, „*se disant libre*“¹¹. Versklavte Pacotillehändler*innen, die sich selbst in dieser Weise befreit hatten, verfügten über reichlich Erfahrung und vor allem über Kontakte, die sich oft über weite Gebiete erstreckten, was bei der *Marronage* half.¹² Sogenannte *Pacotilleurs* und *Pacotilleuses*, die ihren Lebensunterhalt hauptsächlich mit dem Abverkauf von Pacotillen verdienten, gab es quer durch die unteren und mittleren Bevölkerungsschichten. Bei Frauen wurde allerdings oft statt *Pacotilleuse* die übliche Bezeichnung *marchande*, Händlerin, angewandt; Formulierungen wie *une marchande qui fait la Pacotille* waren üblich, was die genaue Trennung erschwert. So bezeichnete etwa die Witwe Thomas aus Martinique ihre versklavte Bedienstete Sainte als „*ma petite négresse marchande*“ und beschrieb, dass diese besonders geschickt beim Pacotille-Abverkauf sei.¹³ Für die hier unterliegende Untersuchung wurden versklavte oder marronierete *marchandes* somit mit einbezogen.

Gerade aufgrund seiner starken Verbreitung und seiner Anwendung in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und Situationen nahm der Pacotillehandel in den französischen Karibikkolonien immer neue, sich stets weiter wandelnde Formen an. Dieser Artikel wendet sich nun einer spezifischen Fallstudie zu, die aufzeigt, inwiefern die Kolonien die flexible und kreative Modifikation und Rekonfiguration von Handelspraktiken erlaubten oder

11 So etwa eine junge Frau von etwa 18–20 Jahren namens Pélagie, deren Verschwinden am 17.4.1781 in den *Affiches Américaines* für Saint Domingue gemeldet wurde. Diese Formulierung – „gibt vor, frei zu sein“ – findet sich in vielen der Anzeigen.

12 Die *Affiches Américaines* weisen immer wieder darauf hin, dass die Gesuchten Beziehungen in unterschiedliche Kolonialgebiete unterhielten, die sie in ihrer Pacotilletätigkeit etabliert hatten. Siehe etwa die Anzeige für eine Frau namens Marie, genannt „Hollandaise“, die in 4 Distrikten von Saint Domingue vernetzt sein sollte: *Affiches Américaines*, 15.5.1782.

13 HCA 30/302, Witwe Thomas, St Pierre de la Martinique, an ihren Bruder in Frankreich, 7.November 1778. „La pacotille que jay entre les mains va aces lentement, elle seroit plus avancé si ma negresse marchande, la petite Sainte, n'avoit pas été bien malade pendant deux mois.“

bisweilen auch erforderten – insbesondere für bzw. von Bevölkerungsgruppen, die nur sehr begrenzten oder gar keinen Zugang zum europäisch-etabliertem Handel hatten. Besonders im Fokus stehen hier Frauen, die nicht innerhalb des Plantagenkomplexes verortet waren, so etwa freie Schwarze Frauen und *women of colour*, die in den Städten lebten oder keinen festen Wohnsitz besaßen. Die historische Quellenlage weist daraufhin, dass einige Frauen in diesen Situationen Pacotillepraktiken so modifizierten, dass sie ihnen profitablere Möglichkeiten zu ökonomischer Partizipation innerhalb ihrer eigenen Lebensumstände boten als übliche Pacotillepraktiken. Die Resultate dieser Modifikationen wurden insbesondere von weißen männlichen Zeitgenossen als deviant und illegitim betrachtet, wie die folgende Geschichte zeigt. Methodologisch betrachtet ist voranzustellen, dass die hier verwendeten Quellen, wie oben bereits angedeutet, aus einer Vielfalt von unterschiedlichen Zusammenhängen stammen. Einige von ihnen liegen in den britischen Kapergutbeständen des High Court of Admiralty in London und sind somit Teil der sogenannten *Prize Papers*. Dies bedeutet, dass sie buchstäblich abgefangen, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und dann mehr oder weniger zufällig archiviert wurden, was bisweilen dazu führt, dass es kaum möglich ist, verlässliche Kontextinformationen (z. B. bezüglich der Namen und Hintergründe involvierter Personen) zu erhalten.¹⁴ Andere Dokumente sind in diversen Teilbeständen der französischen Kolonialarchive in Aix-en-Provence eingelagert. Auch sie bilden weitgehend Einzelfälle unterschiedlichster Art ohne größeren rekonstruierbaren Kontext ab, die im Zusammenspiel gelesen werden müssen, um ein sinnvolles Bild zu ergeben. Methodologisch besteht die Herausforderung darin, aus den unzähligen Pacotille-Hinweisen und Einzelepisoden eben solche sinnvollen Bilder zu konstruieren, ohne völligem Chaos anheimzufallen. Für die Episode, die hier im Zentrum stehen soll, erlaubt die Quellenlage dies weitgehend, wie sich zeigen wird.

Unorthodoxe Praktiken – Saint Domingue, 1777

Die zentrale schriftliche Dokumentation eben dieser Begebenheit verdankt die Nachwelt einem Mann namens Marc Moreau, Kapitän des Schiffes *La Fidélité* aus Nantes. Moreau stand im Dienst eines Nantaiser Kaufmanns namens Cadou. Er segelte jahrelang zwischen Frankreich und den Karibikkolonien, bis 1781 die *Fidélité* von Britischen *Privateers* gekapert wurde.¹⁵ Gemäß der standardisierten Kaperprozedur der britischen Admiralität mussten alle an Bord des gekaperten

¹⁴ Amanda Bevan u. Randolph Cock, „The High Court of Admiralty Prize Papers, 1652–1815: Challenges in Improving Access to Older Records“, in: *Archives* 53, 137 (2018), S. 34–58.

¹⁵ Es ist durchaus möglich, dass Moreau auch nach dieser Episode für Cadou tätig war, aller-

Schiffes befindlichen Dokumente konfisziert und zu Beweiszwecken in die Admiraltätsarchive überführt werden.¹⁶ Es gelang Moreau jedoch, im Laufe der Kaperung einen Großteil der Papiere in seinem Besitz über Bord zu werfen. Wie viele (und welche) Dokumente auf diese Weise vernichtet wurden, ist unklar. Die einzigen Unterlagen, derer die Kaperer habhaft werden konnten, waren ein Verkaufsbuch, ein Kontoführungsbuch und eine kleine Sammlung von Briefkopien, alle verfasst in Saint Domingue im Jahr 1777. Gemeinsam untersucht, enthüllen diese drei überlebenden Zeugnisse die folgende Pacotillenepisode.

Im April 1777 landete Marc Moreau mit der *Fidélité* in der Hafenstadt Cap Français an, um seine Ladung abzuverkaufen. Es war nicht sein erster Aufenthalt in der Stadt, wie erhaltene Ankündigungen im lokalen Anzeigenblatt *Affiches Américaines* zeigen, Moreau war bereits mehrfach für mehrere Monate am Cap gewesen.¹⁷ Wie viele Kapitäne verkaufte Moreau die geladenen Güter in dieser Zeit nicht direkt von Bord des Schiffes, sondern mietete einen kleinen Laden an, in dem er die Waren lagern und Kundschaft empfangen konnte.¹⁸ Während seines Aufenthaltes an Land agierte Moreau somit konkret als eine Art Kommissionshändler für seine verschiedenen europäischen Auftraggeber. Die erhaltenen Dokumente zeigen, dass ihm ein großer Teil seiner Ladung als Pacotillen anvertraut worden war. Sofern Matrosen oder Seeleute in Pacotillen involviert waren, bedeutete der Begriff eigentlich ein bestimmtes Gewicht oder Volumen an Waren, die der entsprechende Seemann auf eigene Rechnung und ohne weitere Kosten oder Steuern an Bord transportieren durfte. Derartige Seemannspacotillen durften auch im Auftrag von Dritten (als Kommissionshandel) angenommen werden und unterlagen der Rechtsprechung der französischen Admiraltätsgerichtshöfe. Allerdings – und dies ist zentral für die hier vorgestellte Situation und die dazugehörige Forschung – unterschied sich dieser Kommerz rechtlich von dem bereits beschriebenen starken nicht-maritimen Pacotillehandel, der sich oft in direkter Umgebung der maritimen Pacotillen abspielte, und in dem eine Person im Auftrag einer oder mehrerer anderer Personen die Verantwortung für eine Zusammenstellung von Waren, die Pacotille, übernahm. Laut dem zeitgenössischen Admiraltäts-Rechtsexperten René Valin fielen solche nicht-maritimen Pacotillen eindeutig unter ziviles Recht, auch wenn die Pacotille über das Meer transportiert wurde.¹⁹ Beide Varianten – maritim und zivil – spielen hier eine Rolle, denn beide waren zentrale Bestandteile des Kleinhandels in der

dings wurden hierzu im Rahmen dieser Forschung keine weiteren Untersuchungen angestellt, da der Fokus nicht Cadou als Person gilt.

16 Siehe Bevan u. Cock (wie Anm. 14), sowie Annika Raapke, „*Dieses verfluchte Land*“. *Europäische Körper in Brief erzählungen aus der Karibik, 1744–1826*, Bielefeld 2019.

17 *Affiches Américaines* 1776, 1777.

18 Ich danke Camille Cordier für diese Information.

19 Valin (wie Anm. 5), S. 649.

französischen Karibik. Die juristische Verortung von Pacotillen war in der Praxis durchaus relevant: Überlieferte Dokumente etwa des Falles *Jouzan vs. Coulet* aus Guadeloupe aus dem Jahr 1716, in dem der Eigner einer Pacotille nach zwei Jahren Beschwerde gegen den Verkäufer einlegte, da dieser ihn offenbar um die Erträge seiner Pacotille betrogen hatte, oder auch der verstorbenen Pacotilleuse *of colour* Ursule, deren unverkaufte Pacotillen unter anderem die Verwaltung und Justiz der Inseln Martinique und St Lucia auf den Plan riefen, weisen deutlich auf eine aktiv genutzte legale Rahmung des Pacotillehandels hin. Kapitän Marc Moreau traf somit eine juristisch wichtige Entscheidung, als er beschloss, die Pacotillewaren in seiner Ladung selbst zu veräußern, anstatt sie einem sogenannten Pacotilleur oder einer Pacotilleuse anzuvertrauen, also einer Person, die ihren Lebensunterhalt mit dem Abverkauf fremder Pacotillen verdiente. Schiffskapitäne arbeiteten oft mit diesen Kleinhändler*innen zusammen, vermittelten ihnen Waren oder beauftragten sie damit, die ihnen anvertrauten Pacotillen profitabel zu verkaufen.²⁰ Nicht so jedoch Marc Moreau, der sowohl den Verkauf als auch die zugehörige Buchführung selbst übernahm.

Zu seinen Kunden und Kundinnen gehörte eine Gruppe freier Schwarzer Frauen, die am 30. April 1777, einem der ersten Verkaufstage, in Moreaus kleinen Laden kam. Gemäß der Verpflichtungen, die ihm die kolonialen Handelsgesetze auferlegten, notierte Moreau ihre Namen, teilweise auch Adressen und/oder die Namen ihrer Ehemänner, sowie die gekauften Waren und die Kreditsumme.²¹ Moreau unternahm dies für alle seine Kreditkund*innen, zudem fügte er für alle Käufer*innen, die er nicht als weiß einstufte, einen *race marker* hinzu, sowie einen Kommentar hinsichtlich der Freiheit oder Unfreiheit der jeweiligen Person: seinen Kunden Pierre Castra etwa registrierte er als *négre libre*.²² Die Frauen, die Moreau am 30. April als *négresses libres* einstufte, gaben als ihre Namen Marie Josephe Charles, Andrée Boucanier, Marie La Goux, Blaize du Chainé, Françoise Minerve, Roze de Chems und Anriette Autrusseaux an. Sie kauften grüne

²⁰ Fall *Juzan vs. Coulet*: ANOM FRANOM COL C7 B1 foo1, 1716. Fall Ursule: ANOM COL E 382, 1769, Bestände wie Anm. 9.

²¹ *Ordonnance des Administrateurs, touchant l'admission des Bâtimens Etrangers, Neutres ou Amis, et leurs Ventes, Saint Domingue, 15.2.1757*, Art. VI. Entsprechend der *Ordonnance* mussten Kapitäne über die Verfügbarkeit ihrer Waren Rechenschaft ablegen und nachweisen können, dass sie zuerst an vor Ort angesiedelte Privatleute verkauft hatten, bevor sie ihre Waren Pacotille- und anderen Händlern überließen. Somit waren Kapitäne verpflichtet, die verkauften Waren, die Namen der Käufer sowie die Menge oder Anzahl der verkauften Waren in einem Rechenbuch zu notieren. Es ist anzumerken, dass Moreau sich nicht vollständig an diese Vorgabe hielt: Barverkäufe hielt er nicht mit Namen fest.

²² Im Einklang mit dem von Andrew S. Curran vorgeschlagenen Verfahren werden gegenwartssprachlich inakzeptable Quellenbegriffe wie *négre*, *négresse* oder *mulâtresse* im Folgenden weder übersetzt, noch verändert, sondern kursiviert. Siehe Andrew S. Curran, *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in the Age of Enlightenment*, Baltimore 2011, S. IX–XI.

Erbsen, Indienne-Baumwollstoffe, Rindfleisch und einige andere Gegenstände und Moreau notierte die entsprechende Kreditsumme. Einige Wochen später jedoch zeigten seine Rechnungsbücher nur für zwei der Frauen eine teilweise oder vollständige Begleichung der Schuldensumme. Marie Josephe Charles und Andrée Boucanier waren zurückgekehrt und hatten gezahlt. Marie La Goux, Blaize du Chainé, Françoise Minerve, Roze de Chems und Anriette Atrusseaux jedoch waren nicht wieder gesehen worden. Moreau holte Erkundigungen über die Frauen ein – und den überlieferten Briefkopien zufolge waren die Ergebnisse recht ernüchternd für ihn. Wie er einem der Pacotilleigner, dem die von den Frauen gekauften Indienne-Stoffe gehört hatten, erläuterte, war er bei weitem nicht der Einzige, der nach den Schuldnerinnen suchte. 30 weitere Schiffskapitäne im Hafen von Cap Français hatten Waren auf Kredit an die Gruppe verkauft, kein einziger unter ihnen hatte je eine Zahlung erhalten. Der Großteil der Frauen war in das Hinterland, die *Plaine*, verschwunden, und diejenigen, die in der Stadt verblieben waren, gaben nun eine plötzliche und unglückliche Insolvenz an.

„Es sieht ganz so aus, mon cher Monsieur“, schrieb Moreau im November 1777, „als wären die fünf Stücke Indienne, die ich an die *négresse libre* [sic!] verkauft habe und die insgesamt 330 livres wert sind, verloren.“²³ Ähnliche Nachrichten erhielten auch andere Auftraggeber.

Moreau beschrieb hier eine bemerkenswerte Situation. In Saint Domingue, einer Kolonie, die selbst im Kontext der brutalen karibischen Inselkolonien als notorisch gilt für ihr grausames und schon im 18. Jahrhundert als zutiefst rassistisch zu bezeichnendes Regime, büßten 31 Schiffskapitäne durch reguläre Kreditabkommen signifikante Teile ihrer Ladung ein – dank der Aktivitäten einer kompetenten, gutorganisierten Gruppe Schwarzer Frauen. Schon als alleinstehende Episode wären die Ereignisse für die koloniale Geschichtsschreibung von Interesse gewesen. Doch die Quellenlage legt nahe, dass es sich keinesfalls um einen isolierten Zwischenfall gehandelt hat, sondern dass derartige Vorgänge in der Karibik öfter vorkamen. In der Tat machte der Seemann Pierre Desmarches, der den Verkauf einer Pacotille für eine Frau namens Françoise Cadou übernommen hatte, eine ganz ähnliche Erfahrung, als er 1742 oder 1743 auf Martinique einer freien Schwarzen Frau namens Renotte Perré Indiennestoffe für ungefähr 200 livres auf Kredit verkaufte. Auch Renotte Perré war nach dem Kreditkauf plötzlich unauffindbar, und auch Desmarches' Versuche, ihrer mithilfe der örtlichen Autoritäten habhaft zu werden, scheiterten.²⁴

Noch deutlich weiter geht ein Dokument, das im Zeitraum zwischen 1764 und 1766 in der Stadt Port-au-Prince in Saint Domingue entstand. Sofern dem – von sehr konkreten Interessen der Autorschaft geprägten – Inhalt Glauben

23 TNA, HCA 32/331/1, Dokumente zur Kaperung des Schiffs *Fidélité*.

24 TNA, HCA 32/103/13, Pacotille Cadou/Desmarches.

geschenkt werden kann, deutet es darauf hin, dass diese spezifische Art des ‚Einkaufens‘ ausreichend oft vorkam, um sie als eine spezifische ökonomische Praxis zu untersuchen. Das fragliche Dokument ist der Entwurf eines Memorandums, welches von den Kleinhändlern von Port-au-Prince abgefasst wurde. Es ist heute Teil der privaten Archivalsammlung Comte d’Estaing. Sein konkreter Überlieferungszusammenhang oder die Namen seiner Urhebenden können bis dato nicht rekonstruiert werden, allerdings bedeutet die Verortung im Kreis der kolonialen Kleinhändler, dass das Dokument aus derselben Handelssphäre stammt, in der sich auch Pacotilleuses und Pacotilleure bewegten. Zweck und Anlass dieses Textes bestanden in einer schriftlichen Attacke gegen Frauen *of colour*, die Kleinhandel betrieben – so etwa das Geschäft mit Pacotillen.

In diesem Memorandum erklärten die Autoren, dass Frauen *of colour* ihre stärkste Konkurrenz auf dem Kleinhandelmarkt darstellten. Die Männer beschwerten sich, beständig von den Frauen übertroffen zu werden, sowohl im Verkauf von Waren zu niedrigen Preisen als auch letztlich im erwirtschafteten Profit. Den Händlern zufolge hatte dies mehrere Gründe: Zum einen hätten die Frauen niedrige Lebenshaltungskosten, da sie nicht gezwungen seien, Läden zu führen, elegant zu wohnen und teure Importlebensmittel zu essen, wie sie als weiße Männer es tun müssten.²⁵ Zum anderen, hieß es weiter, verfügten die Frauen auch über Verbindungen und Möglichkeiten, die es ihnen erlaubten, direkt Zugang zu den Häusern potentieller Kund*innen zu erhalten. Noch vor diesen Faktoren, so die Autoren, seien es jedoch spezifische Praktiken der Beschaffung von Verkaufsgütern, die den Händlerinnen ihre Marktvorteile verschafften. Denn gerade die geschickte ‚Handhabung‘ von Schiffskapitänen (die Autoren implizieren vor allem Verführung, eine omnipräsente diskursive Zuschreibung weißer Autor*innen gegenüber Schwarzen Frauen, siehe unten) erlaube es den Frauen, Waren zu erhalten

„...für nichts [*hier im Sinne von „ohne Bezahlung“, A. d. V.*] [...] wenn ein Kapitän ohne Leidenschaften ist, wenn er gegen sie die Kräfte des Gesetzes und die Obrigkeit ins Feld führt, dann gehen sie [...] in die Berge, um dort eine freie und gesunde Luft zu atmen, und sie kommen nicht zurück, bevor das Schiff abgefahren ist und das Gewitter sich verzogen hat. Sie wissen, wie sie sich der Verfolgung entziehen können, und wie sie über Verlegenheiten triumphieren; oft verkaufen sie scheinbar mit Verlust und gewinnen doch einhundert Prozent.“²⁶

25 Diese Aussage entspricht in der Tat zeitgenössischen Annahmen über notwendige Gesundheitspflege weißer Männer in den Karibikkolonien. Für eine gründliche Untersuchung der Thematik siehe Raapke (wie Anm. 16).

26 ANOM AN 562 AP 33, Fonds privé du Comte d’Estaing, mit Dank an Camille Cordier: „Elles achètent certains objets pour [...] rien, pourtant elles peuvent les donner à bon marché. De plus elles commencent avec la plus grande facilité les engagements et les échéances ne les

Es ist davon auszugehen, dass die Gruppe Frauen, die Kredit von Moreau und seinen dreißig Kollegen erhalten hatte, die so beschafften Waren ebenfalls zum Weiterverkauf im Kleinhandel nutzte – allein im Fall Moreau überstieg der Warenwert mehrere hundert livres, die Gesamtsumme muss sich deutlich in den Tausenden bewegt haben. Die schiere Menge von Waren macht die Beschaffung zum Eigenverbrauch höchst unwahrscheinlich. Umso wahrscheinlicher ist es, dass die Frauen über ihre spezifischen ‚Beschaffungspraktiken‘ nicht nur erhebliche Profite erwirtschafteten und ihre Netzwerke in den Kolonien erweitern konnten (man bedenke die oben erläuterte ‚Netzwerkstärke‘ von Pacotillehändler*innen) – auch die erworbenen Waren verschwanden und konnten nicht zurückgefordert oder konfisziert werden.

Das Memorandum der Kleinhändler setzte seine Beschreibungen des Erfolgs der Frauen fort und nahm die Kolonialverwaltung in die Pflicht. Diese, so die Autoren, gestatte den Schwarzen Frauen, „denselben Handel zu treiben wie die Weißen, dies bedeutet, dass man ihnen ausdrücklich erlaubt, Letztere auszuschließen und zu ruinieren.“²⁷

In der Folge forderten die Kleinhändler, dass es nur weißen Menschen gestattet sein solle, mit jeglicher Art von Importgütern zu handeln. Die der Forderung zugrundeliegende Argumentation, die auf ein „Naturgesetz“ weißer Überlegenheit vor Schwarzen Menschen verweist, zeigt, wie sehr diese Form des pseudo-philosophisch/pseudowissenschaftlichen Rassismus bereits in den 1760er Jahren breit koloniale Diskurse durchzogen – immerhin waren die Kleinhändler von Port-au-Prince bei weitem keine Philosophen. Ihr Schreiben beinhaltet explizite Hierarchisierungen der Menschheit entsprechend der Hautfarbe und verbindet diese Hierarchisierung mit der Verteilung von Handelsprivilegien. Das auch diesem Dokument zugrunde liegende, intensive Verweben von rassistischen und misogynen Positionen weißer Männer gegenüber Schwarzen Frauen in den Karibikkolonien ist in den letzten Jahren gründlich und exzellent erforscht worden, unter anderem von Saidiya Hartman, Doris Garraway, Lisa Ze Winters, Jessica Marie Johnson und Dominique Rogers.²⁸

alarment jamais. Si un capitaine est sans pitié et sans passions, s’il arme contre elles la justice et les puissances, elles vont dans les doubles montagnes respirer un air libre et salubre et elles ne reviennent qu’après que le vaisseau est party et que l’orage est passé. Elles savent se soustraire aux poursuites, et triompher des embarras, souvent en paroissant vendre a perte, elles gagnent encor cent pour cent.“

27 Ebd.: „[leur permettre] a faire le meme commerce avec les blancs, cest leur permettre expressement d’exclure ces derniers et de les ruiner“.

28 Grundlegend: Saidiya Hartman, „Venus in Two Acts“, in: *Small Axe* 12,2 (2008), S. 1–14; sowie Doris Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Durham 2005; Rogers (wie Anm. 1); Rogers u. King (wie Anm. 1), Jessica Marie Johnson, *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*, Philadelphia 2020;

Die Rechnungsdokumente und Briefe Marc Moreaus, die Rechnungen und Notizen, die Pierre Desmarches aufbewahrte, und nicht zuletzt das Memorandum aus Port-au-Prince deuten auf ein Phänomen hin, das – so das Argument dieses Artikels – als eine ökonomische Praxis in eigenem Recht behandelt und erforscht werden sollte. Zwar bewegte sich die Art und Weise der ‚Warenbeschaffung‘, welche die hier im Zentrum stehenden Frauen betrieben, in einem (nach zeitgenössischen Maßstäben) Grenzbereich des Legalen und sowohl Moreau als auch Desmarches zogen lokale Autoritäten zur Unterstützung heran. Jedoch ist auch deutlich, dass sowohl Moreau als auch selbst das im Ton sehr drastische Memorandum die Aktivitäten der Frauen in merkantilen Begriffen beschrieben, nicht unbedingt in kriminellen. Die Quellen sprechen davon, dass Waren durch abweichende Kreditpraktiken ‚erworben‘ oder ‚beschafft‘ wurden, Begriffe wie ‚Diebstahl‘, ‚Betrug‘ oder ähnliches fallen nicht. Zudem wäre es den Frauen im Rahmen zeitgenössischer Kreditpraxis durchgehend möglich gewesen, ihre Schulden zu einem späteren Zeitpunkt zu bezahlen. Der Umstand, dass sowohl Marc Moreau als auch Françoise Cadou, die Besitzerin der Pacotille, die von Pierre Desmarches verkauft wurde, die für eine Einforderung der Schulden notwendigen Dokumente noch einige Jahre nach dem jeweiligen Vorfall aufbewahrten, mag weniger in langanhaltendem Groll begründet sein als in der andauernden Hoffnung, die offenen Rechnungen noch begleichen zu können.

Es bietet sich an, die Vorgänge von Cap Français im Sinne der beweglichen und flexiblen *legal spaces* zu betrachten, die Nathan Perl-Rosenthal im Rahmen seiner Studie zum Kleinhandel im Umfeld des East India Company-Schiffes Osterley identifiziert hat.²⁹ Gleichzeitig darf nicht unterschätzt werden, dass die Frauen unter den Bedingungen einer für sie extrem willkürlichen, rassistischen Rechtsprechung lebten, innerhalb deren Rahmen sie keinesfalls darauf vertrauen konnten, dass gültige Rechtsvorstellungen zu Kreditwesen auch auf sie angewandt wurden. Recht und Gesetz konnten jederzeit zu ihren Ungunsten ausgelegt werden, und die Risiken extremer Bestrafung waren für sie beständig präsent.³⁰ Die spezifischen *legal spaces* der Frauen waren in jedem Fall prekär, sie mussten ihre Existenz in Vorsicht und durch Vorsorge sichern. Dennoch ist gerade unter diesem Gesichtspunkt festzuhalten: Die Dokumente verweisen klar auf die Existenz einer Handelskultur, die quer zu und jenseits der unterschiedlichen

Lisa Ze Winter, *The Mulatta Concubine: Terror, Intimacy, Freedom, and Desire in the Black Transatlantic*, Athens 2016.

29 Nathan Perl-Rosenthal, „On Mobile Legal Spaces and Maritime Empires: The Pillage of the East Indiaman Osterley (1779)“, in: *Itinerario* 42,2 (2018), S. 183–201. Ich danke Nathan Perl-Rosenthal für diesen Hinweis.

30 Bernard Moitt, *Women and Slavery in the French Antilles, 1635–1848*, Bloomington/Indianapolis 2001; Grundlegend: John Garrigus, Trevor Burnard, *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphia 2016.

Kolonialhandelswelten weißer Männer verlief, mit deren Funktionsweisen aber vertraut war und diese kompetent unterwanderte. Unter anderem umgingen die Frauen eine gesetzliche Regelung, die festlegte, dass Kapitäne ihre mitgebrachten Ladungen und Pacotillen (eine im Rechtsdokument vorgenommene Differenzierung) erst nach einem Monat en gros an Händler*innen verkaufen durften, wenn die lokalen Einwohner*innen ihre Einkäufe bereits getätigt hatten. Durch ihre Vorgehensweise kauften die Frauen jedoch de facto unabhängig vom Verkaufsbeginn en gros ein – indem sie bei einer Vielzahl von Kapitänen kleinere Warenmengen beschafften. Bei Moreau geschah dies am dritten Verkaufstag, als noch reichlich Ware zur Auswahl vorhanden war. Die Frauen sicherten sich den Zugang zur besten Warenselktion und umgingen die mit immerhin 500 livres Strafe belegte Regelung.³¹ Sofern die überlieferten Situationen, die ja in allen Fällen durch die Linse weißer Männer (die zudem aufgrund von Warenverlust und Misserfolg unter Rechtfertigungsdruck standen) als Schilderungen einer spezifischen ökonomischen Praxis im karibischen Kolonialgefüge analysiert werden, eröffnen sie den Blick auf einen kommerziellen Alltag, der die Kolonien genauso prägte wie der Überseehandel. Dieser kommerzielle Alltag beinhaltete alle möglichen Formen und Praktiken des Kleinhandels und des flexiblen Umgangs mit Gesetzesvorgaben und beruhte intensiv auf Netzwerken unter Frauen.³² Die Nachlassdokumente der Pacotilleuse *of colour* namens Ursule, die 1769 in St Lucia verstarb, zeigen beispielsweise sehr deutlich ein kleines, sehr gut auf Basis von Dokumentation und Verträgen organisiertes (und höchst gesetzestreues!) Eine-Frau-Unternehmen, in dem Ursule unter anderem für französische Frauen den profitablen Verkauf ihrer Pacotillen übernahm. Nach ihrem Tod kümmerte sich eine andere Frau *of colour*, Rose, um die Abwicklung der noch verbliebenen Geschäfte. Kleinhandel, insbesondere Pacotillekommerz in den Kolonien umfasste ein breites und flexibles Spektrum sowohl an sozioökonomischer Beteiligung als auch an der Legalität bzw. Akzeptabilität der Ausführung. In jedem Fall jedoch waren gute Netzwerke und Zugänge zu potentiellen Kund*innen entscheidend für den Erfolg eines Pacotilleunternehmens. Waren die gewählten Pacotillepraktiken riskanter, wie im Falle der Damen La Goux, du Chainé, Minerve, de Chems und Autrusseaux, so wuchs die Bedeutung des sozialen Netzwerkes, musste dieses doch gewährleisten, dass die Beteiligten nicht ‚aufflogen‘.

Die von Moreau verfassten Quellen deuten weiter darauf hin, dass das Netzwerk jener Damen zugleich eng geknüpft und flexibel sowie vermutlich auch vertrauensbasiert gewesen sein muss, um die nicht unerheblichen zeitlichen und geographischen Distanzen überbrücken zu können. Immerhin war es den Frauen möglich, einige Monate lang im Hinterland unterzutauchen – mindestens

³¹ *Ordonnance* (wie Anm. 21), Art. 3–5.

³² Perl-Rosenthal (wie Anm. 29).

zwischen dem Datum des Kaufes, also dem 30.4.1777, und dem 24.11.1777, als Moreau den Pacotillebesitzern die Indiennes brieflich als „*perdues*“ vermeldete. In diesem Zeitraum muss auch die Stadtbevölkerung die Frauen unterstützt haben, unter anderem in einem Fall ungeklärter Identität, wie unten noch genauer thematisiert wird. Angesichts der Schilderungen des Memorandums aus Port-au-Prince und des Falls von Renotte Perré muss davon ausgegangen werden, dass es in den Fällen, in denen die ‚unorthodoxen Beschaffungspraktiken‘ Erfolg hatten (und so schriftlich dokumentiert wurden), stets Rückhalt, gar ‚Komplizenschaft‘ für die Frauen gegeben haben muss. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage der Weitergabe und Verbreitung von Informationen interessant. Das Memorandum aus Port-au-Prince wurde über zehn Jahre vor den Ereignissen verfasst, die Moreau beschrieb, und – sofern den Ausführungen Glauben geschenkt wird – behandelt es Praktiken, die über einen längeren Zeitraum hinweg beobachtbar waren. All diese Elemente legen nahe, dass die Praxis in irgendeiner Weise kommuniziert wurde, unter Umständen sogar über die Kolonien hinweg, ereignete sich doch der Fall Renotte Perré bereits in den frühen 1740er Jahren und auf Martinique. Ohne den Fokus dieses Beitrags aus den Augen verlieren zu wollen, sollte doch auch gefragt werden, weshalb immer wieder Kapitäne bereit waren, Kund*innen Kredit zu geben, wenn die Praxis so verbreitet war, wie etwa das Memorandum es behauptet. Es ist kaum denkbar, dass dies tatsächlich der Fall war. Die Quellenlage zeigt deutlich, dass Kapitäne häufig den Verkauf von Pacotillen abgaben, etwa an lokale Pacotilleure. Zwar kann vermutet werden, dass der von einem Kapitän selbst übernommene Abverkauf einer stark gemischten Pacotilleladung, wie im Falle Moreaus, lästig und langwierig gewesen sein mag, so dass potentielle Kund*innen grundsätzlich willkommen waren.³³ Dieser Vorteil würde jedoch die beständigen Verluste durch ‚unorthodoxe Beschaffungspraktiken‘ nicht aufwiegen, so dass sich dieses spezifische Verkaufssystem nicht dauerhaft hätte erhalten können. Die unorthodoxen Praktiken waren selbst abhängig von einem grundlegenden Funktionieren des Kreditwesens, ansonsten wären sie unmöglich geworden.³⁴ Zudem muss prinzipiell festgehalten werden, dass bei weitem nicht alle Pacotilleuses *of colour* die Geschäftspraxis in dieser unorthodoxen Weise modifizierten – hier sei erneut verwiesen auf die absolut

33 *Ordonnance* (wie Anm. 21), Art. 3–5.

34 Hier hat etwa die Forschung zu sogenannten „Interlopers“ im Kleinhandel aufgezeigt, dass Praktiken, die bestehende Großsysteme unterwanderten oder ausnutzten (wie hier die modifizierten Praktiken der Frauen das bestehende Kreditwesen unterwanderten und ausnutzten), davon abhängen, dass diese Großsysteme trotz der „Störaktivitäten“ weiter überleben konnten. Ohne sie hätten auch die Interloper-Praktiken nicht mehr existieren können. Siehe etwa die Beiträge in Markus A. Denzel, Jan de Vries u. Philipp Robinson Rössner (Hgg.), *Small is Beautiful. Interlopers and Smaller Trading Nations in the Pre-industrial Period*, Stuttgart 2011. Ich danke dem Peer Review für diesen ausgezeichneten Hinweis.

regelkonforme und gesetzestreue Geschäftsführung der Pacotilleuse Ursule, die oben bereits erwähnt wurde. Es ist davon auszugehen, dass Kapitäne und Pacotillehändler*innen in vielen Fällen erfolgreich zusammenarbeiteten; ein Aspekt, den selbst das Memorandum hervorhebt, denn es betont, die Frauen hätten „[d]ie Präferenz der Kapitäne“.³⁵

In diesem Zusammenhang besteht eine weitere Möglichkeit – und hier sind erneut Nathan Perl-Rosenthals Arbeiten zu maritimem Kleinhandel im Indischen Ozean von großem Interesse – darin, dass die Kapitäne selbst mit den Frauen unter einer Decke steckten und möglicherweise an Profiten beteiligt wurden.³⁶ Derartige Arrangements könnten in der Tat bestanden haben, existierten doch offenbar enge Verbindungen zwischen Kapitänen und Pacotillehändler*innen. Eine versklavte Frau *of colour* und Kleinhändlerin namens Adèle, gebürtig aus Saint Domingue, verschwand im April 1808 in Louisiana. Die Anzeige in den *Affiches Américaines* beschreibt, Adèle hätte „viel Umgang mit Seeleuten“ und warnt explizit Kapitäne davor, die Entflohene zu verstecken.³⁷

In jedem Fall ist davon auszugehen (und belegbar, etwa im Fall von Renotte Perré), dass die Kapitäne in der Tat die örtlichen Autoritäten gegen die Frauen einschalteten, und sei es nur, um die eigene Haut gegenüber den Auftraggebern in Europa abzusichern. Insofern bestand für die Frauen in jedem Fall ein großes persönliches Risiko, trotz der Abwesenheit kriminell konnotierter Begriffe in den Beschwerden, wie oben bereits angemerkt.³⁸ Angesichts dieser kontextuellen Bedingungen liegt die Annahme nahe, dass Wissen um die Handelspraktiken der Kapitäne, verlässliche Kommunikation untereinander und vertrauenswürdige Verbindungen in Stadt, Hinterland und vielleicht sogar im Hafen auf Seiten der ausführenden Frauen eine zentrale Voraussetzung für unorthodoxe Beschaffungspraktiken dieser Art gebildet haben.

Angesichts des juristischen, ökonomischen und kulturellen Kontextes, in dem die hier im Fokus stehenden Frauen operierten, kann jedoch nicht nur auf Vertrauensbeziehungen geschlossen werden, sondern auch, wie oben bereits bemerkt, auf ein gewisses Maß an Vorsorge. Marie La Goux, Blaize du Chainé, Françoise Minerve, Roze de Chems und Anriette Autrusseaux führten ihre ‚Einkaufstouren‘ nicht ohne Vorbereitung durch. Dies zeigt sich etwa an einer erstaunlichen Quellenentdeckung in den Gemeindebüchern von Cap Français der Jahre 1777 und 1778. Darin taucht Blaize du Chainé – in Moreaus Büchern eindeutig geführt als „*négresse libre*“, als freie Schwarze Frau – mehrere Male auf,

35 ANOM AN 562 AP 33, Fonds privé du Comte d’Estaing: „elles ont presque toujours la preference et le choix sur des partis de consequence“.

36 Rosenthal (wie Anm. 29).

37 *Affiches Américaines*, 20.4.1808, Louisiana.

38 Bernard Moitt, *Women and Slavery in the French Antilles*, Bloomington 2001.

und zwar unmissverständlich als freier Schwarzer Mann, der Pate für mehrere Kinder stand.³⁹ Es kann nicht geklärt werden, welche Form der Irreführung hier stattgefunden hat (oder sei es auch nur, dass bewusst die Möglichkeit eines Irrtums eröffnet wurde). Die Frauen müssen aber davon ausgegangen sein, dass Moreau, der immerhin schon mehrfach einige Monate in Cap Français verbracht hatte, den Mann Blaize du Chainé nicht kannte und darum nicht bemerken würde, dass eine Frau unter seinem Namen auftrat. Zudem mussten sie sich recht sicher gewesen sein, dass niemand die falsche, weibliche „Blaize“ verraten würde – dies ist interessant angesichts der Tatsache, dass das mehrfache Auftreten des echten, männlichen Blaize in den Kirchenbüchern im Zusammenhang mit diversen unterschiedlichen Situationen und Familien durchaus nahelegt, dass er in seiner Gemeinde keine unbekannte Figur darstellte. Es ist also umso mehr davon auszugehen, dass die Frauen sich des Rückhaltes ihrer Gemeinschaft sicher sein konnten. Wer jedoch Teil dieser Gemeinschaft war, ist eine Frage, die vorerst offenbleiben muss, obgleich sie sehr interessant ist für die hier unterliegenden Thematiken. Weisen doch etwa die Arbeiten Dominique Rogers', aber auch das Memorandum der Kleinhändler von Port-au-Prince darauf hin, dass die vermeintlich klaren Trennlinien der karibischen Kolonialgesellschaften – versklavt und frei, *race*-Klassifizierungen, Geschlecht, ökonomischer Status – weitaus weniger scharf gezogen waren, als die historischen Beschreibungen berühmter Karibik-, Chronisten' wie etwa Médéric Louis-Élie Moreau de Saint-Méry es nahelegen. Rogers etwa zeigt auf, wie Menschen unterschiedlichster Hintergründe als Mieter*innen und Vermieter*innen Häuser teilten oder in anderen Geschäftsbeziehungen regelmäßigen Austausch pflegten.⁴⁰ Das Memorandum weist in eine ähnliche Richtung in seiner Beschwerde darüber, dass Händler*innen *of colour* direkten Zugang zu den (Plantagen) Häusern hatten, was den Autoren selbst verwehrt war. Unter diesen Gesichtspunkten, und falls die ‚unorthodoxen Beschaffungspraktiken‘ der Frauen tatsächlich so verbreitet waren wie das Memorandum aus Port-au-Prince es behauptet, würde dies nahelegen, dass viele der Bezugspersonen und Kund*innen der Frauen sich durchaus im Klaren waren darüber, wie die Waren, die sie bei den Händlerinnen kauften, in deren Hände gelangt waren. Dies passt zum einen zu dem, was etwa Laurence Fontaine in Bezug auf weibliches Wirtschaften im frühneuzeitlichen Europa

39 ANOM IREL, Toutes Actes, Kirchenbücher der Gemeinde Cap Français 1777–1779.

40 Moreau de Saint-Méry's „Beschreibungen“ von Saint Domingue gehören zu den Standardquellen der französischen Karibikforschung und enthalten eine der ausführlichsten *race*-basierten Konzeptionen kolonialen Gesellschaftslebens in diesem Feld: Médéric Louis-Élie Moreau de Saint-Méry: *Description Topographique, Physique, Civile, Politique, et Historique de la Partie Française de L'Isle de Saint-Domingue*, Philadelphia, Paris u. Hamburg 1789–1797.

herausgearbeitet hat⁴¹, insbesondere aber auch zu Beverly Lemires zentraler Einschätzung: „Consumption founded on extralegal action was essential to burgeoning consumerism and was frequently an adjunct to the seasonal fleets traversing global oceans.“⁴² Da im Falle der hier untersuchten Frauen die Legalitätsfrage eher im Grauzonenbereich angesiedelt war als in der eindeutigen „extralegalität“, ist umso mehr davon auszugehen, dass potentielle Kund*innen wenig Skrupel hatten, die Händlerinnen zu decken. Den extrem segregationalistischen und rassistischen Ideen des Memorandums jedoch läuft diese Praxis durchaus zuwider.

Das Abwägen der historischen Bedeutung

Der hier gezeigte Fall öffnet nicht unbedingt Türen, aber Fenster zu historischen Lebensgängen, die im kolonialen Archiv nur mühsam zu rekonstruieren sind.⁴³ Pacotillen als historiographischer Ansatzpunkt erschließen Welten ökonomischer Partizipation, die bisweilen nach ganz eigenen Verständnissen unter anderem von Legalität funktionierten – weil, so die hier vertretene Position, sie in manchen Fällen nur unter anderen Parametern dessen, was ‚Recht‘ war, funktionieren konnten. Dies ist eng geknüpft an die Frage, wie dieser Fall heute, aus kolonialgeschichtlicher Perspektive und unter Berücksichtigung der tagesaktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen postkolonialer Gesellschaften, zu lesen ist. Hier muss erneut auf die Ursprünge des der Untersuchung zugrundeliegenden Materials verwiesen werden. Das oben besprochene latente Risiko, dem die Frauen sich aussetzten, wenn sie ihre ‚Beschaffungspraktiken‘ vollzogen, ist ein Grund, diese Dokumente mit noch mehr Vorsicht zu behandeln, als es die Quellenkritik ohnehin gegenüber so immens kolonial geprägten Überlieferungen verlangt. Denn für Lesende des 21. Jahrhunderts mit ihrem situativen Wissen um gegenwärtige Probleme wie rassistische Polizeigewalt, Debatten um koloniale Erinnerungskultur und das Erbe der atlantischen Sklaverei, kann diesen Dokumenten schnell ein verführerischer Hauch von Subversion und Rebellion anhaften, den es kritisch zu hinterfragen gilt.

Sicherlich wurden im hier vorliegenden Fall Systeme kolonialer Unterdrückung gezielt situativ unterwandert. Die Frauen errangen dank überlegenen Wissens und deutlicher Organisations- und Kompetenzvorsprünge situativ die Oberhand über ihre weißen, männlichen Gegenüber und verkehrten damit die Erwartungen, die koloniale Machtvorstellungen auch an die kleinsten Alltagssituationen richteten.

41 Rogers (wie Anm. 1); Rogers u. King (wie Anm 1).

42 Laurence Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris 2008, S. 155 ff.

43 Lemire, *Global Trade* (wie Anm. 1), S. 145.

Dennoch muss ebenso klar bleiben, wie sehr die ökonomischen, sozialen und juristischen Bedingungen der Kolonie zum beständigen Nachteil der Frauen gelagert waren.⁴⁴ Es ist durchaus möglich, dass die Frauen entsprechend agierten, um sich der Unterdrückung zu widersetzen. Es ist aber genauso möglich und sehr wahrscheinlich, dass diese Praktiken sich entwickelten, weil sie den Frauen trotz des permanenten und realen Risikos einen vergleichsweise vielversprechenden Weg boten, einen respektablen Lebensunterhalt zu verdienen und damit gut für sich selbst und eventuelle Angehörige zu sorgen – koloniale Kirchenbücher etwa aus Cap Français aus der Zeit des Moreau-Vorfalles zeigen beispielsweise, dass der größte Anteil von Müttern *of colour* unverheiratet war, also oft die alleinige Versorgungslast für ihre Kinder trug.⁴⁵ Frauen *of colour* waren, wie etwa Dominique Rogers gezeigt hat, aktive Unternehmerinnen in den kolonialen Städten, und die hier untersuchten Pacotillepraktiken sollten – so der Standpunkt dieses Artikels – mindestens ebenso intensiv als Unternehmertum in schwierigen Umständen betrachtet werden wie als Momente der Subversion. In der Tat war ja der Erfolg von Unternehmerinnen *of colour* aus kolonialer Perspektive an sich subversiv, wie das Memorandum der Kaufleute aus Port-au-Prince zeigt. Darin wird explizit dargelegt, welche Verdienstmöglichkeiten Frauen *of colour* aus Sicht der weißen Autoren offenstehen sollten:

„Die *négresses* und *mulâtresses libres* mögen sich solchen Beschäftigungen annehmen, die ihren Talenten entsprechen, bleichen oder nähen und schneidern unternehmen, sie können schließlich ein Geschäft anbieten, das ihre Spezialität ist.“⁴⁶

Dieser letzte Vorschlag war eine dünn verschleierte Referenz auf die bekannte, immer wieder von weißen Kolonisten gepflegte Vorstellung, Schwarze Frauen und Frauen *of colour* seien ‚natürlich‘ zur Prostitution veranlagt. Saidiya Hartmans wegweisender Text *Venus in two Acts*, Doris Garraways *The Libertine Colony* und Lisa Ze Winters' *The Mulatta Concubine* haben diese extrem wirkmächtige und in Quellen aus weißer Autorschaft stark präsente Vorstellung dekonstruiert und intensiv analysiert und so den Kontext verdeutlicht, der bei der Untersuchung dieses Falls berücksichtigt werden muss.⁴⁷ Weiße (insbesondere männliche) Kolonialität sah sehr begrenzte Spielräume vor, in denen Schwarze Frauen und

44 Siehe zum kolonialen Archiv Marisa Fuentes' grundlegende Studie: *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive*, Philadelphia 2016.

45 Siehe die Arbeiten in Anm. 28, Anm. 29.

46 ANOM AN 562 AP 33, Fonds privé du Comte d'Estaing: „Les *negresses* et les *mulâtresses libres* peuvent se livrer a des occupations convenables a leurs talens, elles peuvent elever des volailles, entreprendre le blanchissage et la couture, elles peuvent enfin faire un commerce qui leur soit particulier.“

47 Wie Anm. 28.

Frauen *of colour* ihren Lebensunterhalt verdienen sollten – und beschränkte Verdienstmöglichkeiten. Marie La Goux, Blaize du Chainé, Françoise Minerve, Roze de Chems, Anriette Autrusseaux, sowie Renotte Perré aus Martinique und viele andere Frauen waren offenbar willens und fanden Wege, bessere, weniger eingeschränkte Leben zu erwirtschaften als jene, welche ihnen aus Kolonistenperspektive zgedacht waren. Gleichzeitig gehörten – wie oben bereits angedeutet – viele weiße Kolonist*innen zu den Kund*innen auf den Märkten der *Pacotilleuses of colour* und profitierten intensiv von den günstigen Preisen, die dort angeboten wurden, was die Aspekte von Abhängigkeit und Subversion hier noch komplexer macht.⁴⁸ Es gilt, in der Erzählung ihrer Geschichte das potentiell subversive Element anzuerkennen und sichtbar zu machen, ohne die harschen Lebensrealitäten zu verschleiern, die ihm zugrunde lagen. Letztlich ist es kaum möglich, die Motivationen, Intentionen und Entscheidungsprozesse der Frauen einzuschätzen oder zu rekonstruieren – nahezu alles, was die Nachwelt über sie weiß, stammt aus Dokumenten, die von weißen Männern verfasst wurden. Aktuell ist nur schwer oder gar nicht zu erfassen, inwieweit es der Wille zum Überleben, das Streben in Richtung eines sozialen und ökonomischen ‚oben‘ oder das Bedürfnis nach Widerstand waren, worauf die Entscheidungen und Aktivitäten der Frauen beruhten. Alexis Wells-Oghoghomeh hat diese methodologische Herausforderung im Rahmen ihrer Erforschung der religiösen Lebenswelten versklavter Frauen hervorragend auf den Punkt gebracht:

„Wholeness, Resistance, and liberation were integral to survival and quality of life for some. But the foregrounding of such ideals in studies of enslaved people’s interior lives creates a quagmire in which every act of enslaved humanity – from the premeditated to the mundane – becomes a resistant and sociopolitical gesture whether or not a challenge to the system is intended.“⁴⁹

Das gilt auch für die hier untersuchten Frauen und muss bei allen weiteren Untersuchungen von Pacotillen in diesem Kontext als Leitlinie dienen.

48 Camille Cordier, *Shaping a slave city: the space and time of the “marché des nègres” in Cap-Français, mid-17th century-end of the 18th century*, unveröffentlichtes Manuskript, der Autorin zur Verfügung gestellt: Lyon 2022. Auch für den Hinweis auf diesen Aspekt danke ich dem Peer Review.

49 Alexis Wells-Oghoghomeh, *The Souls of Womenfolk. The Religious Cultures of Enslaved Women in the Lower South*, Chapel Hill 2021, S. 8.

Stefanie Siedek-Strunk und Veronika Albrecht-Birkner

„... daß in einer dortigen Zeitschrift heftige Ausfälle gegen mich geschehen seyen“.¹

Medienkampagnen gegen religiöse Deutungen von Naturkatastrophen durch Johann Heinrich Jung-Stilling im Kontext spätaufklärerischer Debatten um Apokalypik und Schwärmertum

1 Der Bergsturz von Goldau

Im Jahr 1806 ereignete sich in der Schweiz im Kanton Schwyz eine heute in Deutschland nur wenig bekannte Naturkatastrophe. Am späten Nachmittag des 2. September lösten sich vom Rossbergmassiv etwa 40 Millionen m³ Gestein und bewegten sich mit 70 m/pro Sekunde talwärts. Das Gestein begrub die Dörfer Goldau und Röthen unter sich. 457 Menschen starben, 111 Wohnhäuser, 2 Kirchen, 220 Scheunen und Ställe wurden zerstört. 6,5 km² Land wurden bis zu 8 m hoch von den Schuttmassen bedeckt, wobei für Goldau Schutthöhen zwischen 20 bis 50 Meter nachweisbar sind. Die Geröllmassen lösten im Lauerzer See eine 20 m hohe Flutwelle aus und verkleinerten ihn auf 3 km², was einem Siebtel seiner ursprünglichen Fläche entsprach.²

Der Bergsturz von Goldau war eine der ersten Naturkatastrophen, die nicht primär als ein Werk bzw. eine Strafe Gottes gedeutet wurden.³ Die Naturwissenschaften, denen durch die Aufklärung immer mehr Bedeutung und Aufmerksamkeit zukamen, präsentierten wissenschaftliche Erklärungen für den Abgang der Gesteinsmassen, so z. B. Nicolas Théodore de Saussure, Honorarprofessor für Geologie und Mineralogie an der Akademie in Genf. Er verlas sein Resümee zum Bergrutsch von Goldau bereits am 30. Oktober 1806 vor der Gesellschaft für Physik und Geschichte in Genf und veröffentlichte seine Erkenntnisse u. a.

1 Johann-Heinrich Jung-Stilling, „Vertheidigung gegen die schweren Vorwürfe einiger Journalisten [1807]“, in: *Johann Heinrich Jung's, genannt Stilling, sämtliche Werke*, Bd. 11, Stuttgart 1842, S. 623–654, hier: S. 623.

2 Vgl. Kurosch Thuro, Christof Berner u. Erik Eberhard, „Der Bergsturz von Goldau 1806: was wissen wir 200 Jahre nach der Katastrophe?“, in: *Bulletin für angewandte Geologie* 11 (2006), S. 13–24, hier: S. 14.

3 Vgl. ebd.

im *Westfälischen Moniteur*, der offiziellen Regierungszeitung Westfalens.⁴ Saussures Einschätzungen der geologischen Ursachen des Bergsturzes lieferten auch die Grundlage für die immerhin 400 Seiten umfassende Veröffentlichung des Schweizer Chronisten Karl Zay „Goldau und seine Gegend, wie sie war und was sie geworden“, die im Sprachgebrauch als *Schuttbuch* bekannt wurde.⁵ Unter Bezugnahme auf Saussure analysiert Zay hier die Ursache und den Hergang der Katastrophe:

„Als nun die durch mehr erwähnte Felsenspälte schon obenher losgetrennte Lawinen-Masse sich auch von den Seitenwänden losgemacht hatte, durch ihre eigene Schwere ihre Tendenz zum Niederrutschen, und durch ihre schlüpferige Grundlage in wirkliche Bewegung und Fortglitschung gerathen war, so konnte sie sich zuerst nicht frey auf die Seiten ausdehnen, sondern mußte, in ein Bett oder Runsen eingezwängt hinrutschen.“⁶

Die Kunde von der Katastrophe wurde durch die frühneuzeitlichen Medien in ganz Europa verbreitet. Goldau wurde zum Anziehungspunkt für Katastrophentouristen genauso wie für Maler und Zeichner, die versuchten, das Desaster zu visualisieren.⁷ In der Schweiz wurde das Ereignis auch dahingehend rezipiert, dass es das Entstehen eines Nationalgefühls befeuerte, das „in Ermangelung von integrationsfördernden militärischen Erfolgen im Kampf um die nationale Unabhängigkeit“⁸ bis zu diesem Zeitpunkt allenfalls rudimentär ausgebildet war. Der Vorsitzende der Baseler Kantonsregierung Andreas Merian (1742–1811) appellierte an die Schweizer:

„Jeder Schweizer wird durch seine Spende zum Beförderer des gemeinen Wohls, die Theilname an demselben, so wie hernach die Dankbarkeit der Getrösteten zum National-Gefühl, und die Eidgenössische Eintracht, die ächte Bruderliebe wird dadurch ungemein begünstigt.“⁹

4 Vgl. Nicolas Théodore de Saussure, „Fin des observations faites le 1 octobre 1806, sur l'ébatement du Ruffiberg, dans le canton de Schwitz; lues á la Société de physique et d'histoire naturelle de Geneve“, in: *Gazette nationale, ou le moniteur universel* No 5 e. 6, 26.8.1807.

5 Vgl. Karl Zay, *Goldau und seine Gegend, wie sie war und was sie geworden in Zeichnungen und Beschreibungen zur Unterstützung der übriggebliebenen Leidenden in den Druck gegeben*, Zürich 1807.

6 Ebd., S. 280.

7 Vgl. Christian Pfister, „Von Goldau nach Gondo. Naturkatastrophen als identitätsstiftende Ereignisse in der Schweiz der 19. Jahrhunderts“, in: Ders. u. Stephanie Summermatter (Hgg.), *Katastrophen und ihre Bewältigung. Perspektiven und Positionen*, Bern, Stuttgart u. Wien 2004, S. 53–83, hier: S. 64.

8 Ebd., S. 53.

9 Ebd., S. 65.

Ohne Ausnahme organisierten daraufhin alle Kantone Spendensammlungen für die Bewohner der vom Bergsturz betroffenen Region, die im Ergebnis alle Erwartungen übertrafen und eine bis dato einzigartige Welle der Solidarisierung in der gesellschaftlich sehr unterschiedlichen Eidgenossenschaft nach sich zog. Der Aufruf Merians zu Solidarität und Einheit implizierte keinen Vorwurf einer menschlichen Mitschuld in Gestalt irgendeines Fehlverhaltens und somit auch nicht den Gedanken, dass der Bergsturz eine göttliche Reaktion strafender Art gewesen sein könnte.¹⁰ Der im 18. Jahrhundert noch verbreiteten Deutung von Naturkatastrophen als gerechter göttlicher Strafe, die es passiv zu erdulden galt, stellte Merian einen Aufruf zu Brüderlichkeit, Solidarität und Wiederaufbau als gezielten Aktivitäten entgegen. Dabei implizierte die Rede von der *Dankbarkeit der Getrösteten* ein sicheres Gelingen der nationalen Anstrengung gegen den Eindruck von Ohnmacht und Hilflosigkeit der unmittelbar Betroffenen wie auch der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen.

2 Jung-Stillings Deutungen des Bergsturzes von Goldau im *Christlichen Menschenfreund* im Kontext apokalyptischer Prognosen

Völlig konträr zu den oben angerissenen Erklärungen der zeitgenössischen Geologen wie auch national konnotierten Bewältigungsstrategien waren die religiösen Deutungen des Bergsturzes durch den Arzt, Wirtschaftswissenschaftler und Laientheologen Johann Heinrich Jung, genannt Jung-Stilling (1740–1817). Diese lösten im Sommer des Jahres 1807 eine heftige Debatte aus, die in den frühneuzeitlichen Periodika der Schweiz, Frankreichs und Deutschlands öffentlichkeitswirksam ausgetragen wurde. Dieser Konflikt wird im Folgenden nachgezeichnet und unter dem Aspekt der Frage nach Transformationen des Populären und deren Folgen seit um 1800 im Bereich von Religion analysiert.¹¹

Auslöser der vorwiegend negativen Pressereaktionen war die letzte Ausgabe des von Jung-Stilling herausgegebenen Periodikums *Der christliche Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern*. Dieses als Missionsschrift angelegte Periodikum wurde ausschließlich aus Spenden finanziert, an die Leserschaft verschenkt und generierte daher keine Einnahmen.¹² Über den Terminus *Menschenfreund* stellte Jung-Stilling sein Periodikum in die philanthropische Tradition, verband

¹⁰ Vgl. Christian Pfister, „Strategien zur Bewältigung von Naturkatastrophen seit 1500“, in: Ders. (Hg.), *Am Tag danach: Zur Bewältigung von Naturkatastrophen in der Schweiz 1500–2000*, Bern 2002, S. 209–254, hier: S. 212.

¹¹ Die Untersuchung ist im Kontext des an der Universität Siegen angesiedelten SFB 1472 „Transformationen des Populären“ entstanden.

¹² Zum *Christlichen Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern* vgl. Gerhard Schwinge, *Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung. Eine Literatur- und Frö-*

diese durch das hinzugefügte Attribut aber dezidiert mit der christlichen. Zudem legte er bereits im Titel ‚Bürger und Bauern‘ als seine Zielgruppe fest. In seinem in der ersten Ausgabe des *Christlichen Menschenfreunds* abgedruckten Vorwort berichtete Jung-Stilling, dass er den Impuls, „nützliche erbauliche und belehrende Schriften an solche Leute die unvermögend sind, entweder wohlfeil zu verkaufen, oder auch gar zu schenken“, von der in England ansässigen „Erbauungs-Bücher-Gesellschaft“, also der Londoner Traktatgesellschaft, erhalten habe – dort habe man schon über eine Millionen „solcher Bücher ans gemeine Volk verteilt“.¹³ Zwischen 1803 und 1807 wurden vier Ausgaben des *Christlichen Menschenfreunds* zum Druck gegeben, wobei die Auflagenstärke zwischen 2.000 bis 3.000 Exemplaren variierte, abhängig von den jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln.

Die im Frühsommer 1807 verteilte letzte Ausgabe des *Christlichen Menschenfreunds* enthielt auch eine zwanzig Seiten umfassende Analyse Jung-Stillings zum Bergsturz von Goldau:

„Oben neben der Spitze des Rußberges befand sich eine andere Spitze, der Spitzen-Bühl genannt, welcher auch für sich allein einen beträchtlichen Berg ausmachte. An diesem Spitzen-Bühl bemerkte man Dienstags den 2ten September des Morgens, daß einige Steine von beträchtlicher Größe herabrollten. Da dies aber in der Schweiz eben nichts Seltenes ist, so achtete man nicht darauf, zugleich hörte man auch dann und wann ein dumpfes Getöse, wie einen fernen Donner; auch dies machte nicht aufmerksam, denn es ist nichts Ungewöhnliches, weil die Schneelawinen oft solches Getöse machen. Jedermann war also sorgenlos und wartete seines Berufs oder seines Vergnügens oder auch seiner Leiden. Jeden übereilte hier der Donner der Gerichts-Posaune rasch und schnell, er brüllte ins Thal hinein: Kommt wieder Menschenkinder und werdet zu Staub!“¹⁴

Entscheidend für die Einordnung sind hier die Rekurse auf Apk 8f und damit ein Endzeitszenario sowie auf Ps 90,3 und somit die Auferstehung der Toten.

migkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfeldes, Göttingen 1994, S. 184–218.

- 13 Johann-Heinrich Jung-Stilling, „Vorwort“, in: *Der christliche Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern*, Bd. 1, Nürnberg 1803, S. 3–6, hier: 3. Diese Erläuterungen Jung-Stillings finden sich nur im Vorwort der Originalausgabe von 1803. In dem Abdruck des *Christlichen Menschenfreunds* im 10. Band der *Sämtlichen Werke* aus dem Jahr 1842 ist das Vorwort hingegen nicht enthalten. Die Londoner Traktatgesellschaft hatte die erste Ausgabe des *Christlichen Menschenfreunds* auch finanziert. Jung-Stilling gründete zur weiteren Finanzierung des *Christlichen Menschenfreunds* eine eigene „Erbauungsbücher-Gesellschaft“. Vgl. hierzu Schwinge (wie Anm. 12), S. 190–193.
- 14 Johann-Heinrich Jung-Stilling, „Der christliche Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern [1807]“, 4. Abtheilung, in: *Johann Heinrich Jung's, genannt Stilling, sämtliche Werke*, Bd. 10, Stuttgart 1842, S. 271–360, hier: S. 272.

Zwar bekundet Jung-Stilling klar sein Mitleid mit den Erschlagenen und Verschütteten, doch gibt er den Lesern auch „Beruhigendes darüber an die Hand“¹⁵:

1. Es gäbe gewiss keinen leichteren Tod als ganz unerwartet in einem Augenblick von Kopf bis Fuß zerschmettert zu werden.
2. Es seien gewiss auch viele unter den Toten gewesen, die bisher christlich gelebt hätten, aber im späteren Leben wieder abgefallen wären. Diese seien nun gerettet und in Sicherheit.
3. Die 128 Kinder unter den Toten seien alle in einem Augenblick selig geworden. Einige von ihnen seien sicher später Sünder geworden. Diesem Schicksal seien sie mit dem Bergsturz entgangen.
4. Dadurch, dass viele Familien zusammen den Tod gefunden hätten, seien viele Traurigkeiten und Tränen vermieden worden. Normal sei es ja vielmehr, dass Familien und Freunde zu verschiedenen Zeiten aus dem Leben gerufen würden, was stets große Trauer mit sich bringe.
5. Es seien sicher auch viele böse und gottlose Menschen unter den Toten gewesen. Diese könnten nun niemandem mehr schaden und auch ihr persönliches Sündenregister würde nicht mehr voller werden.
6. Die lebend Verschütteten hätten in den letzten Stunden vor ihrem Tod noch die Gelegenheit gehabt, ihre Seele zu retten, indem sie aktiv die Gnade suchen konnten.¹⁶

Jung-Stilling schließt seine Ausführungen zum Bergsturz von Goldau mit den Worten:

„Seht, meine Lieben! so sehe ich dies schauerliche Unglück in der Schweiz an und so kann ich mich bei dem Schicksal dieser meiner Mitmenschen beruhigen. In der Offenbarung Johannis Kap. 6, V. 16; Jes. 2, V. 19 und Hosea 10, V. 8 und Luc. 23, V. 30 wird geweissagt, daß Könige Fürsten, Hauptleute und alle, die zu dem großen Gerichtstage reif sind, es für eine Wohlthat halten würden, wenn Berge über sie fielen und wenn sie von Hügeln bedeckt würden. Diese Wohlthat ist diesen guten Schweizern widerfahren. Ruht sanft, ihr guten Seelen, in eurem Riesen Grabe!“¹⁷

Im folgenden Abschnitt führt Stilling den Gedanken einer Interpretation von Naturkatastrophen als Vorboten anstehender Gottesgerichte weiter. Er warnt ausdrücklich davor, dies als Aberglauben zu verlachen.¹⁸ Zwar habe der Bergsturz von Goldau eine natürliche Ursache, aber die Zeit und die Umstände, unter denen sich dieser zugetragen habe, kämen ganz sicher nicht von ungefähr. Unter

¹⁵ Ebd., S. 274.

¹⁶ Vgl. ebd. S. 274–276.

¹⁷ Ebd., S. 277.

¹⁸ Ebd.

Verweis auf Lukas 21,25¹⁹ interpretiert Jung den Bergsturz als Zeichen des in Bälde anbrechenden „großen Weltregimes“ und weiter: „Der Bergfall in der Schweiz ist ein großes, vielversprechendes und vielbedeutendes Wort Gottes.“²⁰ Überhaupt, so Jung-Stilling, sei nicht nur eine Häufung an Erdbeben zu beobachten, sondern auch andere Naturphänomene nähmen zu. So sei neulich in der Nähe von Udine eine 600 m hohe Feuer- und Wolkensäule²¹ erschienen und habe in der Stadt Palmanova allerhand Schaden angerichtet. In Nürnberg seien vermehrt Kugelblitze bemerkt worden und in England habe es Hochwasser gegeben, die in der Geschichte ihresgleichen suchen würden.

Dies alles, erläuterte Jung-Stilling seinen Lesern, seien nichts anderes als „Warn- und Weckstimmen“, Buße zu tun und sich zu Gott zu bekehren, um sich auf das göttliche Gericht vorzubereiten. Wenn gelehrte Menschen diese Dinge naturwissenschaftlich erklären wollten, so gelte es zu argumentieren, dass die Natur eben eine Dienerin Gottes sei und er diese deshalb auch zur Belehrung und Besserung der Menschen einsetzen könne.²²

Jung-Stilling klärte seine Leser im *Christlichen Menschfreund* detailliert darüber auf, dass und warum er die Endzeit für angebrochen erachtete. Zwar sei dem Menschen die Zukunft verborgen, damit dieser die Vorsehung der Weltregierung nicht beeinflussen könne, aber Jung betont zugleich: „denn wir sehen aus [...] den schweren Gerichten, die über uns ergehen, daß wir wirklich in dieser letzten Zeit leben, und wir können mit Gewißheit glauben, daß nun auch das übrige schnell auf einander folgen wird.“²³ Dass es ihm mit seiner Prognose ernst war, lässt sich daran erkennen, dass er seinen Leser*innen riet, ihre Berufe weiter fleißig auszuüben, „aber große Anstalten und Pläne auf die Zukunft, große und Jahrhunderte ausdauernde Gebäude anzulegen und weitaussehende Verordnungen auf Kindeskindern hinaus zu machen, dazu möchte ich doch nicht rathen, nur das Nötigste veranstaltet und weiter nichts“.²⁴ Jung-Stilling informierte seine Leserschaft darüber, dass er es als sehr wahrscheinlich erachte, „dass zwischen

19 Lk 21,25: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Völkern bange sein, und sie werden verzagen vor dem Brausen und Wogen des Meeres.“

20 Jung-Stilling (wie Anm. 14), S. 277.

21 Vgl. Ex 13,20–22.

22 Vgl. Jung-Stilling (wie Anm. 14), S. 320.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 321. Bereits in einem 1801 erschienenen Artikel gegen Jung-Stillings 1799 publizierte *Siegesgeschichte der christlichen Religion* (wie Anm. 29) wurde kolportiert, dass ein Mann am Niederrhein den Bau seines Hauses gestoppt habe, weil er den Anbruch des Tausendjährigen Jahres zwischen 1830 und 1836 erwartet und vor diesem Hintergrund angenommen hätte, dass seine Kinder keine Freude an dem Haus mehr haben könnten. Vgl. Johann Friedrich Benzenberg, „Auszüge aus mehreren Briefen“, in: *Annalen der Physik* IV, Bd. 8. Berlin 1801, S. 482–490, hier: S. 490.

hier und 1836 der Kampf ausgekämpft und das Reich des Herrn gegründet seyn wird [...]“.²⁵

Mit diesen Ansichten rezipierte Jung-Stilling den durch Philipp Jakob Spener (1635–1705) in den Pietismus des späten 17. Jahrhunderts eingebrachten Chiliasmus einschließlich der im Vorfeld des Anbruchs des Tausendjährigen Reichs gemäß Apk 15 und 16 erwarteten Zeiten der Not und Bedrängnis. Speziell tradierte er mit der Angabe, dass 1836 das Tausendjährige Reich anbrechen werde, entsprechende Berechnungen des Württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel (1687–1752).²⁶ In den späten 1770er Jahren hatte er begonnen, konkrete Ereignisse apokalyptisch zu deuten, nachhaltig greifbar wurde dies bei ihm wie bei anderen pietistischen Autoren aber im Zuge entsprechender Deutungen der Französischen Revolution.²⁷ Angesichts dieses politischen Ereignisses sah Jung-Stilling es als bestätigt an, dass „ganz gewiss jetzt gerade der Zeitpunkt ist, wo der letzte große Kampf beginnt, das Reich des Antichrist in vollem Anbruch ist [...]“.²⁸ Speziell sah er durch diese Ereignisse auch die Bengelsche Berechnung des Anbruchs des Tausendjährigen Reiches auf das Jahr 1836 bestätigt.²⁹

3. Die Verortung der Ausführungen Jung-Stillings zum Bergsturz im spätaufklärerischen Schwärmerdiskurs durch die süddeutsche und die Schweizer Presse

3.1 Erste Reaktion in den *Miscellen für die Neueste Weltkunde*

Eine erste Reaktion auf die Deutung der Naturkatastrophe durch Jung-Stilling erschien am 15. Juli 1807, und zwar in den von 1807 bis 1813 in Aarau von dem Theologen, Pädagogen und Publizisten Heinrich Zschokke (1771–1848) herausgegebenen *Miscellen für die neueste Weltkunde*. Zschokke war selbst vielgelesener

25 Vgl. Jung-Stilling (wie Anm. 14), S. 325.

26 Vgl. Wolfgang Breul, „Zukunftserwartung“, in: Ders. in Zusammenarbeit mit Thomas Hahn-Bruckart (Hgg.), *Pietismus Handbuch*, Tübingen 2021, S. 399–409.

27 Vgl. Thomas Baumann, „Jung-Stilling und die Französische Revolution“, in: *Pietismus und Neuzeit* 16 (1990), S. 132–154.; Schwinge (wie Anm. 12), S. 133–156; zur Relevanz der Französischen Revolution im pietistischen Geschichtsdenken generell Ulrich Gäbler, „Geschichte, Gegenwart, Zukunft“, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 19–48, hier: S. 37.

28 Johann-Heinrich Jung-Stilling, „Brief an Johann Martin Mayer, Marburg, 25.1.1795“, in: Gerhard Schwinge (Hg.), *Johann Heinrich Jung-Stilling. Briefe*, Gießen 2002, S. 170–173, hier: S. 170.

29 Johann-Heinrich Jung-Stilling, *Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis*, Nürnberg 1799, S. 6 f. u. 22.

Autor und einer der einflussreichsten Vordenker der modernen Schweiz, an deren Aufbau er u. a. als Regierungskommissär in verschiedenen Kantonen beteiligt war. Zum Zeitpunkt des Bergsturzes von Goldau übte Zschokke das Amt des Oberforst- und Bergrats im Kanton Aargau aus. Zschokke gab gleich mehrere Zeitschriften bzw. Zeitungen heraus: neben den bereits erwähnten *Miscellen für die Neueste Weltkunde* auch den *Schweizer Boten*, der mit einer geschätzten Leserschaft von 30.000 Personen eine der auflagenstärksten Zeitungen der Schweiz und Süddeutschlands war. Zschokke verfolgte bei allen von ihm herausgegebenen Periodika Ziele der Volksaufklärung und Volksbildung sowie der Verbreitung freiheitlicher Ideen. Dabei betonte er, dass der zu Beginn des 19. Jahrhunderts ja noch unfertige Schweizer Nationalstaat mit dem christlichen Glauben und dessen Ethik harmoniere.³⁰

Mit einer Mischung aus Besorgnis und Spott kommentierte Zschokke die in einigen Kantonen der Schweiz immer wieder aufflammenden religiösen Unruhen als ‚Religionsschwärmerieien‘. Damit rief er einen Diskurs auf, der seit den 1770er Jahren hochvirulent war und mit der Entgegensetzung von ‚Vernunft‘ und ‚Schwärmerei‘ einen bereits im 17. Jahrhundert geprägten pejorativen Schwärmerbegriff aufnahm.³¹ Die von ihm beobachtete Extrovertiertheit und Aggressivität der aus seiner Sicht eigentlich zur Stille, Einkehr und Absonderung neigenden religiösen Gruppierungen brachte Zschokke in einer am 22. April 1807 erschienenen Ausgabe der *Miscellen* unmittelbar mit der Rezeption von Schriften Jung-Stillings in Zusammenhang:

„Diese Religionsschwärmer verwerfen das Gebet, das Kirchengehen, die Feyer des Abendmahls. Sie beweisen aus der Bibel und des bekannten Pietisten Jungs Schriften das nahe Ende der Welt; sprechen gern von der Hochzeit des himmlischen Bräutigams, und halten, Männer und Weiber, fleissig Versammlungen, worin der elendeste Unsinn der Schwärmerei herrscht. Auf den 4 Merz weissagten sie den Untergang der Welt.

30 Zu Heinrich Zschokke vgl. Werner Ort, „Die Zeit ist kein Ort; sie ist Strom“ – Heinrich Zschokke als Zeitschriftenmacher in der Schweiz, Bern 1998; Holger Böning, *Heinrich Zschokke und sein „Aufrichtiger und wohlerfahrener Schweizerbote“*. Die Volksaufklärung in der Schweiz, Bern u. New York 1984.

31 Vgl. Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977. Der Ausdruck „Schwärmer“ war in der Reformationszeit durch Luther geprägt worden als pejorative Bezeichnung für v.a. spiritualistische Verselbstständigungen laientheologischer Bestrebungen, die auf eine Ablehnung kirchlicher und obrigkeitlicher Autorität hinausliefen. Im Laufe des 18. Jahrhunderts hatte der Begriff aber eine Ausdehnung und Verschiebung erfahren im Sinne einer Dominanz der Vernunft durch Einbildungskraft nicht nur im genuin religiösen Bereich Vgl. Benjamin Specht, „Die Aufhebung des Schwärmers: Zum Wandel eines anthropologischen Konzepts bei Novalis“, in: *KulturPoetik* 19 (2019), S. 45–67, hier: S. 47–49.

Eine der Schwärmerinnen, Namens Anna Baumgarnter, wollte, verbunden mit ihren Nachbarn, den Altstatthalter Marti, ihren Großvater, zum besseren Glauben bekehren. Der alte Mann, da er sich weigerte, ward den 3. Merz auf eine Wiese hinausgeschleppt; seine Enkelin, welche nackt ausgezogen war, zerkratzte ihn mit den Nägeln; die anderen warfen sich über den Greis her, der unter ihren Mißhandlungen endlich den Geist aufgab. Wie die Wilden stimmten nun, im Kreis um den Ermordeten stehend, die Schwärmer einen Freudengesang an.³²

In eine ähnliche Richtung zielte eine am 27. Mai 1807 abgedruckte Bemerkung Zschokkes zu den auf der Leipziger Ostermesse angekündigten literarischen Neuerscheinungen. Hier bezeichnete er Jung-Stilling in Anspielung auf dessen gleichnamiges Periodikum als „Grauen Mann“, der im Volk herumschleiche und Köpfe und Gemüter verwirre.³³ Unter der Überschrift „*Ein Blick auf Stilling-Jung [!] und die Religionsschwärmerei im südlichen Deutschland und in der Schweiz*“ feuerten die *Miscellen* dann am 15. Juli 1807 gegen Jung-Stilling:

„Der großherzoglich-badensche Hofrath, Herr Jung, genannt Stilling, ist für eine gewisse Klasse von Lesern ein sehr beliebter Schriftsteller. Wir zweifeln nicht an seiner Geschicklichkeit als Augenarzt, nicht an der moralischen Güte seines Charakters, wohl aber an dem moralischen Werthe seiner religiösen Volksschriften, die offenbar den Kopf unwissender, zur Schwärmerei geneigter Leute noch mehr verwirren, und Denkweisen und Handlungsarten erzeugen können, gegen welche die Polizei des Landes zuletzt nichts weniger als gleichgültig bleiben darf.“³⁴

Einer der Vorwürfe, den Zschokke in seinem Artikel gegen Jung-Stilling vorbrachte, war Verantwortungslosigkeit, insofern er „schwachen, unerfahrenen Gemüthern schädliche Grillen beibringe“. Ob „Stilling-Jung“ denn nicht wisse, dass Ideen von der sofortigen Seligkeit der beim Bergsturz ums Leben gekommenen Kinder gerade im schwärmerischen Milieu schon viele Kindermorde verursacht hätten? Gerade ein Volksschriftsteller müsse beim Formulieren solcher Gedanken besonders vorsichtig sein.³⁵ Auch die von Jung-Stilling angeführte Deutung der

32 N. N., „Summarium der neuesten Politischen Tagesereignisse“, in: *Miscellen für die Neueste Weltkunde*, Nr. 32, Beilage (22.4.1807). Zu den hier geschilderten Vorgängen existiert eine Akte im Staatsarchiv Bern: „Kriminalprozedur wegen Tötung von alt Statthalter Samuel Marti in Rapperswil aus religiösem Fanatismus gegen 28 angeschuldigte Personen“, 1807 (Archiveinheit), B IX 1090.

33 N. N., „Buchhandel der Leipziger Ostermesse 1807“, in: *Miscellen für die Neueste Weltkunde*, Nr. 42 (27.5.1807), 167 f., hier: S. 168.

34 N. N., „Ein Blick auf Stilling-Jung und die Religionsschwärmerei im südlichen Deutschland und in der Schweiz“, in: *Miscellen für die Neueste Weltkunde*, Nr. 56 (15.7.1807), S. 222–224, hier: S. 222.

35 Ebd., S. 223.

Naturkatastrophen als Zeichen der nahenden Endzeit gab Zschokke Anlass zur Kritik: „Es ist bekannt, zu welchen unchristlichen Handlungen dies Predigen des jüngsten Tages schon Anlaß gab, wie noch in neueren Zeiten im Kanton Bern“.³⁶ Besonders hart kritisierte Zschokke die Festlegung des Anbruchs der Endzeit auf „zwischen hier und dem Jahr 1836“.³⁷ Solche Weissagungen, das zeigten unzählige Erfahrungen, wirkten sich stets zum Nachteil „auf den unverständigen gemeinen Mann“ aus, denn sei erst einmal dessen Fantasie „in Glut“, werde dieser oftmals selbst zum Schwärmer. Zwar kritisiere Jung-Stilling die Irrtümer, die unter den sog. Erweckten im Umlauf seien, aber es käme ihm gar nicht in den Sinn, dass er selbst zu diesem Wahnsinn beigetragen habe.³⁸ Zschokke resümierte:

„Irreligiosität und Religionsschwärmerei sind jedem Staate, jedem häuslichen Glück gleich gefährlich. Wie jene unter den vornehmen Klassen des Volkes, wüthet diese in den niedrigern. Schriftsteller und Lehrer, welche Irreligiosität oder Schwärmerei verbreiten und unterstützen, sind, als die Urheber unsäglichen Unglücks, gleich strafbar [wie die Schwärmer], und verdienen die ernste Aufsicht der Polizei in gleich strengem Grade und aus gleichen Ursachen.“³⁹

Bereits zwei Wochen später, am 22. Juli 1807, legte Zschokke nach. Er warf Jung-Stilling unlautere Methoden bei der Datierung der Endzeit auf das Jahr 1836 vor. Jung-Stilling habe wohl in einem astronomischen Journal gelesen, dass die nächste Sichtung des Halleyschen Kometen für das Jahr 1836 berechnet worden sei.

„Beim Pöbel, welcher, außer seinen Aberglaubensvollen Kalendern, nichts von astronomischen Berechnungen kennt und weiß, wird der Komet eben durch die Jung'schen Prophezeiungen ein besonderes Ansehen erhalten, und verbunden mit ihnen in den Köpfen der armen Leute viel Unheil anrichten.“⁴⁰

Der von Zschokke gegenüber Jung-Stilling erhobene Vorwurf der Religionschwärmerei stellte also keine generelle Religionskritik dar, sondern fokussierte primär die auf dessen Schriften zurückgeführte Gefährdung der öffentlichen Ordnung. Damit folgte seine Argumentation einem Schwärmereibegriff, der sich seit den 1780er Jahren im Alten Reich durchgesetzt hatte und eine der Vernunft entgegengesetzte Religiosität meinte. Das Gegenstück hierzu bildete das Ideal

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Vgl. ebd.

39 Ebd., S. 223 f.

40 N. N., „Der Komet im Jahre 1836“, in: *Miscellen für die Neueste Weltkunde*, Nr. 58 (22.7.1807), S. 230.

einer ‚vernünftigen Religion‘, die zur Stabilität des Staates und der öffentlichen Ordnung beiträgt.⁴¹

3.2 Berichte in der Augsburger *Allgemeinen Zeitung*, in der *Nationalzeitung der Deutschen* und im Schweizerischen *Beobachter*

Die Ausführungen in den *Miscellen für die Neueste Weltkunde* animierten weitere Zeitungen, die endzeitlichen Deutungen Jung-Stillings sowie die daraus vermeintlich resultierenden Gefahren für das einfache Volk zu thematisieren. Dabei griffen die Herausgeber der Zeitungen nur marginal in den Ursprungstext aus den *Miscellen* ein. In vielen Fällen bestand die Eigenleistung der Periodika lediglich darin, einige einführende Zeilen und ein kurzes Resümee zum Wiederabdruck des Textes aus den *Miscellen* zu liefern. Dieses zu Beginn des 19. Jahrhunderts übliche Vorgehen resultierte aus dem Nichtvorhandensein von Nachrichtenagenturen und Pressestellen und mündete in ein „Verbundnetz europäischer Zeitungen“⁴², die Artikel voneinander übernahmen, ohne dies zu benennen. Mit einer Verzögerung von vier bis sechs Wochen verbreiteten sich über diese Kopierkartelle Nachrichten in ganz Europa.

Am 10. August 1807 wurde der erste für Deutschland nachweisbare Artikel zu den endzeitlichen Deutungen des Bergfalls durch Jung-Stilling in der in Augsburg erscheinenden *Allgemeinen Zeitung* abgedruckt. Ohne genaue Benennung der *Miscellen* als Quelle, stattdessen lediglich „unter Rückbezug auf ein Schweizerblatt“⁴³, wurde der von Zschokke verfasste Artikel nahezu unverändert und bis auf einige Kürzungen gedruckt. Ergänzt wurde lediglich der Satz: „Er [Jung-Stilling] gibt sich selbst bei seinen Lesern das Ansehen eines Dolmetschers der göttlichen Rathschlüsse und das Amt des Propheten“.⁴⁴

Ausführlicher und wesentlich kritischer äußerte sich die in Gotha erscheinende *Nationalzeitung der Deutschen* in ihrer Ausgabe vom 17. September 1807 zu den von Jung-Stilling angestellten Deutungen von Naturkatastrophen als Zeichen der anbrechenden Endzeit. Es hieß:

„Der Doktor Jung, vormals Professor der Staatswirtschaft zu Marburg, jetzt, mit dem Titel eines badischen Hofraths, öffentl[icher] Lehrer derselben auf er Universität Heidelberg, hat sich schon längst durch eine Menge mystisch, religiöser Schriften, die er unter dem angenommenen Namen Stilling herausgegeben, als einen

41 Vgl. Schings (wie Anm. 31), S. 196 u. 217.

42 Ort (wie Anm. 30), S. 316.

43 N. N., „Schweiz“, in: *Allgemeine Zeitung. Mit allerhöchsten Privilegien* 222 (1807), S. 885 f, hier: S. 885.

44 Ebd., S. 885f.

Mann von seltsam ergriffener Einbildungskraft bekannt gemacht. [...] Durch das Glas, durch welches er sieht, erblickt er in Naturbegebenheiten, von welchen sein Jahrhundert ganz frey gewesen ist, z. B. in dem vorjährigen Erdfall von Goldau in der Schweiz, in den Erdbeben, welche seit einem Jahr hier und dort verspürt worden (so unbedeutend sie auch waren), in einer feurigen Kugel, die in Nürnberg am Horizont sichtbar gewesen ist, und in Überschwemmungen – nichts geringeres, als Vorboten des jüngsten Tages.⁴⁵

Im zweiten Band des ersten Jahrgangs des Schweizerischen *Beobachters*, der ab 1807 in Bern von der Typographischen Gesellschaft mit Fokus auf die Bildungseliten herausgegeben wurde, veröffentlichte ein unbekannter Autor unter der Überschrift „*Freye Meditationen über die Sektirer und religiöse Schwärmer im Kanton Bern*“ eine Abhandlung über „*die neusten Resultate der Seelen-Manipulation unserer frommen Magnetisierer; Güthervertheilung, Weibergemeinschaft und dergleichen mit Mord akkompagniert*“.⁴⁶ Ausführlich behandelte der Autor in diesem Artikel die seiner Meinung nach immer weiter ausufernde religiöse Schwärmerei:

„Was sollen wir nun in dieser Crisis, mit Schwärmern und Fanatikern, deren Name bald Legion seyn wird? – Mit Menschen die aus Phantasmen Glaubensartikel machen, bald weder Gesetz noch Obrigkeit anerkennen und bey ihrem verschobenen Gesichtspunkt, keinen Sinn mehr für die allgemeine irrdische Wohlfahrt haben. Mit bösen Kindern, die nicht mehr wissen, was Gehorchen ist, entweder den Landsfrieden durch rasende Auftritte stören: – oder beten und ihre stinkende Ichheit beweinen, die Hände unthätig in den Schoos legen und dem kränkelnden Vaterlande zur unerträglichen Last werden.“⁴⁷

Religiöse ‚Schwärmerei‘ wurde hier also mit qualitativ und quantitativ höchst problematischen Folgen für Nation und Gesellschaft in Zusammenhang gebracht. Terminologisch war das entscheidende Signal dabei die Kombination des Schwärmerbegriffs mit dem des ‚Fanatikere‘, der seit der 1775 durch Christoph Martin Wieland (1733–1813) eingeführten Unterscheidung vom positiv konnotierten ‚Enthusiasmus‘ eindeutig negativ besetzt war.⁴⁸ Dem korrespondierte die Einordnung entsprechender Gruppierungen als ‚Sektirer‘, was ebenfalls sowohl

45 N. N., „Württemberg“, in: *National-Zeitung der Deutschen*, 38. Stück (17.09.1807), Sp. 818–820, hier: Sp. 818.

46 N. N., „Freye Meditationen über die Sektirer und religiöse Schwärmer im Kanton Bern“, in: *Der Beobachter. Herausgegeben von einer Gesellschaft Gelehrter*, 1. Jahrgang, Bd. 2, Nr. 5 (1807), S. 275–307, hier: S. 275.

47 Ebd., S. 276 f.

48 Vgl. Schings (wie Anm. 31), S. 204f. „Der Name des Fanatismus bleibt dabei stets der gefährlichsten Klasse, der religiösen und der mit ihr verschwisterten politischen vorbehalten.“ (ebd., S. 207).

eine religiöse als auch eine politische Komponente implizierte. Entsprechend sah der Verfasser die Obrigkeit in der Verantwortung, hart gegen ‚Schwärmer‘ und ‚Fanatiker‘ vorzugehen, da diese seiner Meinung nach die innere Stabilität der Schweiz gefährdeten. Immer wieder würde er von toleranten Menschen gefragt, „ob nicht Ausnahmen zu machen, diese oder jene Sekte zu tolerieren sey? – und – ob nicht Belehrung das beste Mittel zur Heilung der geisteskranken Schwärmer seye?“⁴⁹ Doch könne er beide Fragen klar mit ‚nein‘ beantworten.⁵⁰

Im Hinblick auf die unter den ‚Sektierern‘ kursierenden mystischen Schriften müsse festgestellt werden, so der Verfasser,

„dass die Werke Stillings, (Hofrath Jung) vollkommen die gleiche Tendenz haben, wie die von der hocheleuchteten Madame Guyon und vom Seidenburger Philosophen: man bedarf ja nur die im Grauen Mann und anderen Werken Stillings, hochgepriesenen Männer, Bücher und Brüdergemeinden, mit der natürlichen Consequenz und Causalverbindungen dieses Lobes, in Erwägung zu ziehen, und nebenbey den Effekt zu sehen, und die unsinnigen Begriffe anzuhören, welche von den neuen apokalyptischen Erläuterungen bewirkt und unter das Volk gebracht werden; – dem ungeachtet hat Stilling unter uns große Bewunderer.“⁵¹

Mit dieser Passage, in der der Verfasser Jung-Stillings Publikationen laientheologischen Traditionen zuordnete, die seit dem 17. Jahrhundert zentral mit Namen wie Jeanne-Marie Bouvier de La Motte Guyon (1648–1717) und vor allem Jakob Böhme (1575–1624)⁵² verbunden waren, rief er die mit dem Schwärmerdiskurs der Spätaufklärung verbundene pejorative Schwärmerhistoriographie⁵³ auf. Die Erwähnung auch der Herrnhuter Brüdergemeine in diesem Kontext bedeutete dabei eine gezielte Ausweitung der Schwärmerhistoriographie auf die inzwischen attraktivste pietistisch konnotierte Gemeinschaftsbildung des 18. Jahrhunderts.⁵⁴

Der Artikel löste eine Reihe von Reaktionen aus, die in den folgenden Ausgaben des *Beobachters* abgedruckt wurden. So erschien noch im gleichen Jahr im dritten Band des *Beobachters* ein Beitrag eines weiteren anonymen Verfassers mit dem Titel „*Einige Bemerkungen über die freyen Meditationen, welche in Nr. 5 des Beobachters von Seite 275 bis 308 enthalten sind*“. Der Verfasser negierte die Gefährlichkeit des Schwärmertums und bezog folgendermaßen Stellung zur

49 Ebd., S. 288.

50 Vgl. ebd.

51 Ebd., S. 289.

52 Jakob Böhme wurde in Alt-Seidenberg bei Görlitz geboren und ist deshalb hier mit dem „Seidenburger Philosophen“ gemeint.

53 Vgl. hierzu Schings (wie Anm. 31), S. 148 f., 165, 191–193, 210–217 u. ö.

54 Vgl. Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen 2009.

Frage der Verantwortlichkeit von Autoren für die Rezeption ihrer Werke durch Schwärmerinnen und Schwärmer:

„Jedem Leser wird hier sein Urtheil über dergleichen Bücher überlassen und nur bemerkt, daß, ja freylich! bey fast allen Schwärmereyen diese oder jene Bücher gelesen worden sind, aus denen man allerhand Unsinn gezogen hat; aber wenn man betrachtet, daß auch solche Bücher, die allgemein für gut anerkennt [sic!] und gebraucht werden, durch verschrobene Köpfe verdreht, mißdeutet und mißbraucht worden sind, so ist auffallend, daß die Leute selbst mehr Schuld an dem Unheil haben, als die Bücher [...]“⁵⁵

Damit stellte sich der Autor zwar schützend vor Jung-Stilling, kolportierte zugleich aber weiterhin die These einer Verbindung zwischen Jung-Stilling und dem (Schweizer) Schwärmermilieu.

Ein im *Beobachter* 1807 anonym erschienener Beitrag mit dem Titel „Ist das gegenwärtige Zeitalter das religiöseste? Bemerkungen über einen Aufsatz im dritten Hefte des Beobachters“ verglich den Einfluss von Jung-Stillings religiösen Schriften mit dem Einfluss der Schriften von Immanuel Kant (1724–1804):

„Vor einiger Zeit war Kant und seine Philosophie das große Wort, und nun wurde, dem Zeitgeist gemäß, auf vielen Kanzeln gut kantisch gepredigt, was niemand, gewiß mancher Prediger oft selbst nicht, verstand, und der Scepticismus tönte von mancher Kanzel, selten cum grano salis herab. Nun kommen die Schriften von Herrn Hofrath Jung, und wer weiß es nicht wie nun die Gestalt sich ändert, wie nun die Apokalypse hier und da an der Tagesordnung ist, und rechts und links prophezeit wird. Ist es nun gut gethan wenn der Prediger sich nach dem so schwankenden unstäten Begriff des Zeitgemässen richtet? Oder soll nur die äußere Form nach der Zeit sich richten, so wird das bald Modesache werden wie – tausend andere Sachen.“⁵⁶

In der Fußnote ergänzte der Autor:

„Ich spreche hier weder gegen Kant noch Jung; ich meyne nur daß das Einstimmen in den Modeton des Zeitgeistes, das so leicht zu weit getriebene Accommodiren an das was eben jetzt gefällt – nichts taugt, und daß der Prediger weder Kant noch Jung noch Zeitgeist, sondern Christentum predigen soll.“⁵⁷

55 N. N., „Einige Bemerkungen über die freyen Meditationen, welche in Nr. 5 des Beobachters von Seite 275 bis 308 enthalten sind“, in: *Der Beobachter. Herausgegeben von einer Gesellschaft Gelehrter*, 1. Jahrgang, Bd. 3, Nr. 3 (1807), S. 173–188, hier: S. 179 f.

56 N. N., „Ist das gegenwärtige Zeitalter das religiöseste? Bemerkungen über einen Aufsatz im dritten Hefte des Beobachters“, in: *Der Beobachter. Herausgegeben von einer Gesellschaft Gelehrter*, 1. Jahrgang, Bd. 1, Nr. 1 (1807), S. 27–41, hier: S. 38.

57 Ebd.

Die direkte Gegenüberstellung Jung-Stillings und Kants als Vertreter apokalyptischer auf der einen und skeptizistischer Positionen im Blick auf die Religion auf der anderen Seite erhellt schlaglichtartig die Relevanz des Einflusses auf die Prediger und damit auf die Predigten, die Jung-Stillings religiösen Schriften jedenfalls in der Schweiz und in Süddeutschland um 1800 zugeschrieben wurde.⁵⁸ Der Artikel kann als Verteidigungsreflex der protestantischen Hochkultur gegen den „Zeitgeist“ oder den „Begriff des Zeitgemässen“, der ebenso von Kant wie von Jung-Stilling geprägt sein konnte, gelesen werden. Eine Akkommodation von Kirche und Predigern an diese als „Modesachen“ bezeichneten, offensichtlich als bedrohlich eingeschätzten Einflüsse wird klar abgelehnt. Einzig Resistenz ist, gemäß dem Autor, die richtige und effektive Reaktion auf diese temporären Störfaktoren.

4 Die Verteidigung Jung-Stillings durch Samuel Ringier und die Reaktion in den *Miscellen* auf die Verteidigung

Während sich in Deutschland im Spätsommer 1807 die ersten Blätter an der Kontroverse um Jung-Stillings apokalyptische Zeitdiagnosen zu beteiligen begannen, ging man in der Schweiz bereits in die nächste Runde. Am Jakobitag, dem 25. Juli 1807, beendete der Schweizer Politiker Samuel Ringier (1767–1826) seine Verteidigungsschrift für Jung-Stilling. Veröffentlicht wurde das 36 Seiten umfassende Heft im Oktodez-Format wohl im Laufe des August in der Schweighauserschen Buchhandlung in Basel unter dem Titel *Mein Blick auf Jung-Stilling von S. Samuel Ringier allié Burkhardt (ehemals allié Seelmatter)*.⁵⁹ Hinsichtlich des Anliegens seiner Publikation formulierte Ringier einleitend:

„Jetzt fühle ich mich gezwungen zu reden, und zu schreiben zu allen und jeden Menschen, die mein Blatt lesen mögen – und ich hoffe nicht Wenigen zum Trost – und zur Beruhigung für Viele, die un schlüssig und unwissend mit einem Blick zu Gott fragen: Wer hat recht? Oder schweigt denn Alles?“⁶⁰

„Viele wissen, was ich sagen will, und diese Klasse – dieses bedeutende Publikum hat Recht zu fragen: was hat man an des Kurbadenschen Hofraths Dr. *Johann Heinrich Jung-Stilling* Schriften auszusetzen, daß man selbige, wie es die *Miscellen* für die Neueste Weltkunde wiederholt zum Drittenmal gethan haben, so gerne ver-

⁵⁸ Zur Rezeption von Kants Philosophie durch Jung-Stilling vgl. Veronika Albrecht-Birkner, „Nachwort“, in: dies. (Hg.), *Johann Heinrich Jung-Stilling, „...weder Calvinist noch Herrnhuter noch Pietist“*. *Fromme Populartheologie um 1800*, Leipzig 2017, S. 256–288, hier: S. 272–274.

⁵⁹ Samuel Ringier, *Mein Blick auf Jung-Stilling*, Basel 1807.

⁶⁰ Ebd., S. 17.

ächtlich machen, brandmarken und dem achtungswürdigen Verfasser abscheuliche, niederträchtige Kunstgriffe aufbürden möchte und will?“⁶¹

Dieses Eingangsvotum des Autors lässt darauf schließen, dass die Kontroverse um die apokalyptische Deutung des Bergfalls und anderer Naturereignisse durch Jung-Stilling in der Wahrnehmung Ringiers mittlerweile weite Kreise gezogen und einige Verunsicherung hervorgerufen hatte. Er reflektierte, ob diese apokalyptischen Deutungen das Schwärmertum nährten und Jung somit eine Mitschuld an demselben zuzuschreiben sei, sprach ihn von der Verantwortung für die Schwärmerei aber frei. Er argumentierte, es sei der Vernunft des Lesers überlassen, nur das zu konsumieren, was er „verdauen“ könne, und täte er dies nicht, „so ist er selbst Schuld wenn ihn Unverdaulichkeit aufs Krankenbett wirft. Schädliche Speiße, wie diejenige, von welchen ich oben redete, ist es gewiß nicht, sondern wahre gesunde Hausmannskost.“⁶²

Die in den *Miscellen* vorgebrachte Beschuldigung, dass Jung-Stilling den Halleyschen Kometen als ein Zeichen der anbrechenden Endzeit deuten oder somit für den Wahrheitsgehalt seiner diesbezüglichen Prophezeiung nutzen würde, „eckelte“ Ringier an, denn „*noch nie, noch nie* war die Ankunft des *Herrn* mit solcher Flammenschrift auf Himmel und Erden geschrieben“⁶³, und es sei, so meinte der Autor, nur zu hoffen, dass die Tausenden, die bis jetzt noch nicht erweckt seien, dies nicht erst 1836 durch die Wiederkehr des Halleyschen Kometen würden. Mit diesen Äußerungen hatte Ringier sich freilich selbst als Anhänger der kursierenden Endzeit-Theorien bekannt.

Die Tatsache, dass mit Ringier kein neutraler Autor für Jung-Stilling und dessen Positionen Partei ergriffen hatte, wurde bereits am 26. August 1807 – also nur einen Monat nach der Fertigstellung des Traktats durch Ringier – Gegenstand einer Berichterstattung, wiederum in den *Miscellen*. In dem Artikel „*Etwas zur Privatgeschichte dieser Zeitschrift*“⁶⁴ bescheinigte Zschokke Ringier einen ausgezeichneten Leumund und zeigte sich auch dahingehend verständnisvoll, dass Ringier seinen Freund verteidigte, die Rechtfertigung Jung-Stillings durch Ringier könne, so Zschokke, dennoch leider nicht ernstgenommen werden. Denn Ringier gehöre selbst zum Kreis der Erweckten, wie er es in seinem Traktat auch erläutert habe. Um die Parteilichkeit Ringiers zu belegen, zitierte der Artikel in den *Miscellen* eine Passage aus Ringiers Jung-Stilling-Apologie, in der dieser berichtet hatte:

61 Ebd., S. 20.

62 Ebd., S. 26.

63 Ebd., S. 28.

64 Heinrich Zschokke, „Etwas zur Privatgeschichte dieser Zeitschrift (vom Herausgeber)“, in: *Miscellen für die Neueste Weltkunde*, Nr. 68 (26.8.1808), S. 270 f., hier: S. 271.

„Ich habe Erfahrungen gemacht – Erfahrungen aus der Geisterwelt, welche ich heilig aufbewahre. Sie dürften einst manchen Philosophen zum Erwachen bringen – manches System erschüttern und Pflicht wird es mir, einst diese in ihrer Art und in dem wunderbaren Zusammenhang einer langen Zeitfolge gewiß höchst seltenen, untrüglichen, wundervollsten Erfahrungen der Welt zur Belehrung, Trost und Warnung kund zu thun.“⁶⁵

Mit der Übernahme gerade dieser Passage aus Ringiers Verteidigung Jung-Stillings in seinen Artikel lenkte Zschokke den Fokus der Aufmerksamkeit auf das Thema Geisterkunde – ein Modethema um 1800⁶⁶, vor allem aber ein zentrales Thema Jung-Stillings, der ganz analog zu Ringier mit Geistererscheinungen als seiner Ansicht nach unwiderlegbaren Beweisen der Wahrheit des Christentums argumentierte.⁶⁷

Zschokke kommentierte die Ausführungen Ringiers mit Spott: Da Gott ihn „bisher nicht mit einer so wundervollen Erfahrung aus dem Geisterreiche begnadigt“ habe, werde er es weiterhin vorziehen, „den Lehren unserer Religion und den Vorschriften der Vernunft“ zu folgen.⁶⁸ Und solange er „zu keinem Erwachen gelange“, wovon er im Übrigen „keinen deutlichen Begriff“ habe, würde er weiterhin die Meinung vertreten, „daß Herr Jung, und gewiß wider seinen Willen, durch manches, was er als Volksschriftsteller sagte [...] beim unwissenden Haufen Schwärmerei befördern und zu mancherlei häuslichem und bürgerlichem Uebel [...] Anlass geben könne“.⁶⁹ Zugleich scheinen Zschokke die Angriffe der Presse auf Jung-Stilling mittlerweile selbst Unbehagen bereitet zu haben. Denn außer der Bemerkung, dass es zu diesen Auswirkungen „gewiß“ gegen Jung-Stillings Willen käme, fügte er hinzu, dass er Jung-Stilling durch die zum Abdruck gekommenen Artikel keinesfalls hätte „brandmarken“ wollen, wie Ringier ihm vorgeworfen habe, sondern dass auch er „für dessen Charakter, als Mensch [...] Hochachtung habe“. Sein Resümee lautete abwägend: „religiöser Unglauben und religiöse Schwärmerei sind der menschlichen Gesellschaft gleich sehr verderblich“.⁷⁰

65 Ebd.

66 Zum Geisterglauben um 1800 vgl. v. a. Diethard Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, 2. Aufl., Paderborn 2016; Ders., „Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als ‚Nachtseite‘ der Spätaufklärung“, in: Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann (Hgg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999, S. 364–396.

67 Vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 58), S. 279–283.

68 Zschokke (wie Anm. 64), S. 271.

69 Ebd.

70 Ebd.

5 Jung-Stillings *Vertheidigung gegen die schweren Beschuldigungen einiger Journalisten*

Im Herbst 1807 meldete sich in Gestalt eines vierzig Seiten umfassenden Traktats schließlich Jung-Stilling persönlich in der Debatte zu Wort. Nicht nur der Umfang, sondern auch der Titel lassen auf eine persönliche Betroffenheit Jung-Stillings durch die um ihn entstandene Kontroverse schließen. Dass er ernste Sorgen im Blick auf seinen Ruf und seine Integrität hegte, wird bereits auf der ersten Seite der Schrift deutlich:

„Würde aber jemand meine Lehre, meine Grundsätze zu widerlegen suchen – welches noch nie versucht worden ist, – so würde ich ihm Rede stehen, und ihm Rechenschaft meines Glaubens geben; oder wenn jemand meine Person und meinen Character eines Verbrechens beschuldigt, so daß dadurch ein allgemeiner Verdacht gegen meine Rechtschaffenheit entsteht, wodurch dann auch nothwendig meine Schriften, bei denen die weder mich noch meine Lehren genau kennen, in Miskredit geraten müßten, so fühle ich mich verpflichtet, meine Ehre, meinen guten Ruf, und auch die Wahrheit meiner Lehre zu vertheidigen, und dies ist gegenwärtig der Fall.“⁷¹

Auf den folgenden Seiten wehrt sich Stilling gegen die Vorwürfe, dass er selbst ein Schwärmer sei und dass seine Theologie – bzw. Lehrmethode, wie er es formuliert – dazu geeignet sei, „dergleichen ausschweifende Schwärmereyen zu veranlassen“.⁷² Als Beleg für die Gegenstandslosigkeit der Vorwürfe führt er seine Schriften an, in denen er stets die Schwärmerei bekämpfe und vor ihren Auswüchsen warne. An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass Jung-Stilling sich mit seinem 1784/85 erschienenen Werk *Theobald oder die Schwärmer* selbst am Schwärmerdiskurs beteiligt und dabei Wielands Differenzierung zwischen einem negativen Schwärmer- und einem positiven Enthusiasmusbegriff rezipiert hatte.⁷³ Dem autobiographisch gefärbten Roman hatte er eine apologetische Darstellung der Geschichte des ‚Schwärmertums‘ seit der Reformation vorangestellt – unter der Prämisse, dass er „gleichsam durch [s]eine Erfahrungen“, also als Zeitzeuge, „dazu berechtigt“ sei, „eine Geschichte der Schwärmer dieses Jahrhunderts zu

71 Jung-Stilling (wie Anm. 1), S. 3.

72 Ebd., S. 6.

73 Johann-Heinrich Jung-Stilling, „Vorbericht welcher durchaus gelesen werden muß“ [zu *Theobald oder die Schwärmer*], in: Veronika Albrecht-Birkner (Hg.), *Johann Heinrich Jung-Stilling, „...weder Calvinist noch Herrnhuter noch Pietist“*. *Fromme Populartheologie um 1800*, Leipzig 2017, S. 97–143, hier: S. 101 f.; vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 58), S. 261–263 u. 271; Jörg Paulus, *Der Enthusiast und sein Schatten. Literarische Schwärmer- und Philisterkritik um 1800*, Berlin u. New York 1998, v.a. S. 45–55.

schreiben“.⁷⁴ Die apologetische Absicht der Publikation im Blick auf eine Abwehr des Schwärmereivorwurfs gegenüber dem Autor selbst liegt hier auf der Hand.

In seiner Apologie von 1807 forderte Jung-Stilling seine Kritiker auf, ihm konkret nachzuweisen, wo er etwas gelehrt habe, das nicht auf dem Boden des christlichen Glaubens stehe. Den Missbrauch religiöser Wahrheiten habe es schon immer gegeben. Jung-Stilling schlussfolgerte:

„wenn zu allen Zeiten, hie und da einer, durch den Mißbrauch religiöser Wahrheiten, Weissagungen und dergleichen, im Kopf verrückt, und ein Schwärmer wurde, so kann man das der Bibel und ihrer christlichen Glaubenslehre so wenig Schuld geben, als eine vortrefliche heilsame Arznei Schuld an den schädlichen Folgen für diejenigen ist, der sie anstatt tropfenweis zu nehmen, mit Löffeln ißt, oder ein reiner gesunder Wein an der Völlerey des Trunkenbolds.“⁷⁵

Wenn man allerdings den gesamten christlichen Glauben als Schwärmerei erachte, so sei ihm diese Schwärmerei nicht nur willkommen, sondern auch „tausendmal lieber als die eiskalte Vernunftweißheit, die mich einem eisernen Schicksal unterwirft, von der väterlichen Leitung meines Gottes, und von der tröstlichen Bürgschaft meines Erlösers kein Wort weiß.“⁷⁶ Den Bergfall von Goldau habe er nicht, wie in den *Miscellen* dargestellt, als göttliches Werk bezeichnet. Und niemals habe er auch „nur einen leisen Wink, geschweige Behauptung angegeben, daß der jüngste Tag nahe sei. Allenthalben wo die Rede davon ist, setze ich noch über tausend Jahr hinaus“.⁷⁷ Paulus, so Jung-Stilling, habe in seinem zweiten Brief an die Thessalonicher geschrieben, dass der Abfall der Christenheit vom Glauben ein Zeichen für den Anbruch des Tausendjährigen Reiches sei.⁷⁸ Dieses Zeichen sei gegenwärtig allenthalben zu beobachten: „denn was ist Abfall von Christo, wenn es der heut zu Tage herrschende Ton der großen Welt, vieler Gelehrter, eines großen Theils der Geistlichkeit, und überhaupt der gesammten Aufklärung nicht ist?“⁷⁹

Auch die von Johann Friedrich Benzenberg in den *Annalen der Physik* geäußerte und später in den *Miscellen* aufgegriffene Anschuldigung, dass er seine Endzeitberechnungen mit der Aussicht auf die nächste Sichtung des Halleyschen Kometen in Zusammenhang gebracht habe, um diesen mehr Gewicht zu verleihen, bestritt Jung-Stilling. Tatsächlich stellte er einen Zusammenhang her zwischen seiner Datierung der Wiederkunft Christi auf 1836 und dem erneuten

74 Jung-Stilling (wie Anm. 73), S. 98.

75 Jung-Stilling (wie Anm. 1), S. 6 f.

76 Ebd., S. 13 f.

77 Ebd., S. 19.

78 Jung-Stilling bezieht sich hier auf 2Thess 2, wo allerdings nicht explizit vom Tausendjährigen Reich die Rede ist, sondern von Phänomenen im Vorfeld der Wiederkunft Christi.

79 Jung-Stilling (wie Anm. 1), S. 21.

Sichtbarwerden des Halleyschen Kometen erst 1814, und zwar im elften Heft seines Periodikums *Des christlichen Menschenfreunds biblische Erzählungen*. Im Kontext seiner Darstellung der Lebensgeschichte Jesu identifizierte Jung-Stilling hier den Stern von Bethlehem als den Halleyschen Kometen und prognostizierte, dass dieser Komet 1836 „auch die Zukunft des Herrn zu seinem Reich verkündigen“ könnte, denn es sei „doch sehr wahrscheinlich“, dass „die Cometen Boten Gottes sind, die der Menschheit, und vielleicht auch den Bewohnern anderer Welten wichtige Winke geben sollen“.⁸⁰ In seiner *Vertheidigung* von 1807 betonte Jung-Stilling, dass seine Berechnungen ausschließlich auf der Arbeit des württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel fußen.⁸¹ Man solle Jungs Schriften nur aufmerksam lesen, dann werde man feststellen müssen, dass kein Mensch Grund habe, sich vor dem Jahr 1836 zu fürchten. Es werde weder in der psychischen noch in der moralischen Natur etwas Schreckliches geschehen. Wenn er diesbezüglich missverstanden worden sei, dann könne er dafür nicht verantwortlich gemacht werden.⁸² Stilling schloss seine *Vertheidigung* mit den Worten:

„Oh mein Gott! wie werde ich mich freuen, sie mit Wonne an meine Brust drücken und ihnen sagen: Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen: denn solche Uebungen machten mich immer tüchtiger zum Werk des Herrn.“⁸³

Mit diesem expliziten Rekurs auf Gen 50,20 und dem implizit paulinischen Duktus folgte Jung-Stilling seiner Gewohnheit eines bibelnahen Sprachgebrauchs, der auch als Ausdruck seines Anspruchs auf die richtige Bibelinterpretation zu verstehen ist.⁸⁴ Kennzeichnend ist hier freilich vor allem die damit verbundene Selbststilisierung als biblische Josephs- oder Paulusgestalt.

80 Johann Heinrich Jung-Stilling, *Des christlichen Menschenfreunds biblische Erzählungen*, Heft 11, Nürnberg 1814, S. 44–48, hier: S. 47 f. Damit rekurrierte Jung-Stilling auf den frühneuzeitlichen Prodigenglauben, bei dem Kometen allerdings dezidiert als Vorboten von Unheil interpretiert wurden (vgl. u.a. Anna Jerratsch, *Der frühneuzeitliche Kometendiskurs im Spiegel deutschsprachiger Flugschriften*, Stuttgart 2020). Dass eine heilsgeschichtlich konnotierte Interpretation der Kometenerscheinung im November 1835 dann tatsächlich eine Rolle spielte, lässt sich nicht belegen.

81 Jung-Stilling (wie Anm. 1), S. 38.

82 Vgl. ebd.

83 Ebd., S. 40.

84 Vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 58), S. 269.

6 Fazit und Ausblick

Es ist festzuhalten, dass Jung-Stillings apokalyptische Deutungen des Bergsturzes von Goldau im Jahr 1807 in Süddeutschland und in der Schweiz ein überdurchschnittliches und primär negatives Medienecho auslösten. Der immer wieder kolportierte Vorwurf gegenüber Jung lautete, dass er nicht nur selbst ein Schwärmer sei, sondern auch das einfache Volk zum ‚Schwärmertum‘ verführen würde, und ordnete sich insofern noch ganz in den pejorativen Schwärmerdiskurs der Spätaufklärung ein.⁸⁵ Dieses ‚Schwärmertum‘ der ungebildeten Schichten – so der Tenor – sei gefährlich, weil es die ohnehin bedrohte gesellschaftliche Stabilität gefährde und deshalb obrigkeitlich geahndet werden müsse. Unterschwellig lässt sich dabei durchaus ein Appell an Stilling herauslesen: Er solle beim Publizieren religiöser Schriften bedenken, welche Wirkungen diese auslösen könnten, und dementsprechend vorausschauend agieren.

Aus der Anzahl der überlieferten Artikel aus unterschiedlichen Schweizer und deutschen Zeitungen, die in diesem Beitrag ohne Anspruch auf Vollständigkeit untersucht wurden, lässt sich schlussfolgern, dass die negative Berichterstattung über Jung-Stilling von vielen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen registriert und aufmerksam verfolgt wurde. Andernfalls wäre er weder von verschiedenen Freunden diesbezüglich informiert worden⁸⁶, noch hätte der Schweizer Samuel Ringier seine Energie in die Publikation eines 36 Seiten umfassenden Heftes zur Rettung von Jung-Stillings Ruf investiert. Auch hätte der notorisch stressgeplagte und vielbeschäftigte Jung-Stilling selbst kaum auf harmlose Einzelfälle einer kritischen Berichterstattung mit einer vierzigseitigen *Vertheidigung* reagiert. Es liegen also gute Gründe vor anzunehmen, dass Jung-Stilling durch den von der Presse kolportierten Vorwurf der Förderung von ‚Schwärmertum‘ massiv unter Druck geraten war. Er empfand die Berichterstattung als nicht der Wahrheit entsprechend, sondern als Verleumdung und gezielte Missinterpretation und damit als Angriff auf seine laientheologischen Positionen wie auch auf seine Person.

Welche Reaktionen die *Vertheidigung* tatsächlich auslöste, ist schwer zu ermitteln.⁸⁷ Es ist anzunehmen, dass Jung-Stilling mit seiner sprachlich von komplizierten Umwegen und Mehrfachwiederholungen geprägten bibelnahen

85 In der Romantik verlor sich der pejorative Schwärmerbegriff vor dem Hintergrund einer positiven Neubestimmung; die von Wieland vorgenommene Abtrennung eines positiven Enthusiasmusbegriffs kann als Vorläufer dieser Entwicklung verstanden werden. Vgl. Specht (wie Anm. 31), S. 49–51.

86 Vgl. Jung-Stilling (wie Anm. 1), S. 4.

87 Ein Hinweis auf Reaktionen in der französischen Presse findet sich in einem Brief Jung-Stillings an Wilhelm Berger (1747–1829) vom 12.2.1808, wo es in Bezug auf die *Vertheidigung* heißt: „Dies hat die Herren noch mehr erbittert, so daß sie die infamen Lügen nun in alle französischen Zeitungen gebracht und meine Vertheidigung noch dazu persifliert haben.“

Apologie vor allem diejenigen überzeugte, die seine Laintheologie ohnehin schon für richtig hielten, nicht aber seine Kritiker. Diese Laintheologie rezipierte und tradierte mit der Interpretation des Bergsturzes als Vorzeichen des anbrechenden Reiches Christi einen im Pietismus des 17. Jahrhunderts aufgekommenen und durch Johann Albrecht Bengel modifizierten Chiliasmus.⁸⁸ Ebenso wie Naturereignisse interpretierte Jung-Stilling als Zeichen für das vermeintlich nahende Tausendjährige Reich dabei auch den nach seiner Meinung allenthalben zu beobachtenden Abfall vom Glauben bei Geistlichen und Aufklärern. Zu beachten ist, dass Jung-Stilling seine Apologie unter dem Namen „Dr. Johann Heinrich Jung genannt Stilling“ und damit unter seiner den wissenschaftlichen Anspruch in den Vordergrund stellenden Autoridentität publizierte, während Zschokke ihn gezielt als „Stilling-Jung“ bezeichnet und somit die religiöse Stilling-Identität in den Vordergrund gestellt hatte.⁸⁹

Es bleibt die Frage nach dem Grund für das gesteigerte Interesse der Zeitungswelt an einem Druckerzeugnis Stillings, dessen Zielgruppe mit den eigenen Adressaten offensichtlich wenig zu tun hatte. Hier dürfte zunächst eine Rolle spielen, dass Jung-Stilling die Zeitungswelt schon deshalb herausforderte, weil er sich des Mediums Zeitung durch die Etablierung dezidiert christlicher Periodika überhaupt bediente, und dies in reichem Maße.⁹⁰ Es ist bekannt, dass er ein Vorreiter in der entstehenden kirchlichen Zeitungslandschaft des 19. Jahrhunderts war.⁹¹ Die *prima vista* unangemessen aufgeregt erscheinenden Reaktionen der Presse auf Äußerungen Jung-Stillings im *Christlichen Menschenfreund* könnten vor diesem Hintergrund als aktiv resistente Strategie der etablierten Presse gegen die Etablierung einer christlichen Presse generell interpretiert werden. Darüber hinaus kann vermutet werden, dass Jung-Stillings endzeitliche Deutungen des Bergfalls von Goldau im *Christlichen Menschenfreund* im Kontext seiner Berechnungen des Beginns des Tausendjährigen Reiches in der Schweiz und im Süden Deutschlands zusammentrafen mit von der Öffentlichkeit intensiv verfolgten religiös nonkonformen Bewegungen, wozu Geisterglauben und Mesmerismus

(Johann-Heinrich Jung-Stilling, Brief an Wilhelm Berger in Cleve vom 18.2.1808, in: Gerhard Schwinge (Hg.), *Johann Heinrich Jung-Stilling. Briefe*, Gießen 2002, S. 401).

88 Jung-Stilling schrieb der von ihm hochgeschätzten Herrnhuter Brüdergemeine eine Schlüsselrolle im apokalyptischen Geschehen eigenen Gegenwart zu. Die Herrnhuter lehnten namentlich dessen Naherwartung des Anbruchs des Reiches Christi selbst aber dezidiert ab. Vgl. Dietrich Meyer, „Jung-Stilling und die Herrnhuter Brüdergemeine“, in: Peter Wörster (Hg.), *Zwischen Straßburg und Petersburg. Vorträge aus Anlaß des 250. Geburtstages von Johann Heinrich Jung-Stilling*, Siegen 1992, S. 97–120, hier: S. 111–118; Schwinge (wie Anm. 12), S. 81–87.

89 Zur doppelten Autoridentität Jung-Stillings vgl. Albrecht-Birkner (wie Anm. 58), S. 257–261.

90 Vgl. Schwinge (wie Anm. 12).

91 Vgl. Gottfried Mehnert, *Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert*, Witten 1972, S. 21.

gehörten. Diese religiösen Sonderphänomene wiederum gehörten in den Kontext herausfordernder gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Veränderungen und Krisen, die sich v.a. aus der napoleonischen Besetzung bzw. den Koalitionskriegen und damit verbundenen Steuererhöhungen, Einquartierungen etc. ergaben. Vor diesem Hintergrund wurden alternative religiöse Bewegungen ebenso von Seiten der etablierten Kirchen wie des Bürgertums als die gesellschaftliche Stabilität zusätzlich und unnötig schwächender und deshalb zu vermeidender Faktor wahrgenommen.

Zu beachten ist, dass theologische Laienbewegungen in Württemberg seit dem frühen 19. Jahrhundert auch Auswanderungswellen nach Russland auslösten, motiviert durch Prophezeiungen, dass das Tausendjährige Reich Christi dort in Kürze anbrechen werde.⁹² Eschatologisch gefärbte Hoffnungen auf das christliche Russland spielten auch bei Jung-Stilling eine Rolle.⁹³ Als politische Gründe für die Auswanderungen wurden dabei Unzufriedenheit mit der Regierung, mangelnde Religionsfreiheit und eine schlechte Versorgungslage angegeben – als krisenhaft empfundene und religiös zugleich als Vorboten der Endzeit gedeutete Phänomene.⁹⁴ Diese Entwicklungen populärer Religiosität lösten nicht nur in der Landeskirche, sondern auch beim Bürgertum Unverständnis und Besorgnis aus, was in den *Miscellen* Zschokkes deutlich zum Ausdruck kommt. In der Schweiz wirkte offenbar besonders der erwähnte, im Jahr 1807 durch 28 Separatisten und Separatistinnen begangene Mord an Samuel Marti, Statthalter in Rapperswil, verstärkend auf die Sensibilisierung und Alarmierung von Kirche und Bildungsbürgertum im Blick auf laientheologische Phänomene. Der Fall sorgte landesweit für Schlagzeilen und wurde immer wieder als mahnendes Beispiel für ein unkontrolliert ausuferndes ‚Schwärmertum‘ angeführt.

Über Jung-Stilling brach anlässlich seiner endzeitlichen Deutung des Bergfalls von Goldau vor diesem Hintergrund ein Übermaß an negativen Reaktionen in Gestalt einer teils reißerischen Berichterstattung in bildungsbürgerlichen Medien, aber auch wissenschaftlichen Zeitschriften herein. Das heißt, die populäre Laientheologie Jung-Stillings wurde nicht nur von der theologischen Hochkultur

92 Vgl. Lucian Hölscher, „Die Nähe des Endes: Pietistische und säkulare Zukunftsentwürfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: Wolfgang Breul u. Jan Carsten Schnurr (Hgg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartungen in Pietismus und Erweckungsbewegungen*, Göttingen 2013, S. 289–299, hier: S. 289 f.

93 Vgl. Tatjana Högy, *Jung-Stilling und Rußland. Untersuchungen über Jung-Stillings Verhältnis zu Rußland und zum „Osten“ in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I.*, Siegen 1984, S. 12.

94 Georg Fertig, „Man mußte es sich schier fremd vorkommen lassen: Auswanderungspolitik am Oberrhein im 18. Jahrhundert“, in: Mathias Beer u. Dittmar Dahlmann (Hgg.), *Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ursachen – Formen – Verlauf – Ergebnis*, Sigmaringen 1999, S. 71–88, hier: S. 71.

abgelehnt, sondern auch von einer zwischen High- und Low-Culture angesiedelten weiteren Ebene – Verlegern und Journalisten, die zugleich annahmen, dass diese Art Nachrichten ihr Publikum interessierte und vielleicht sogar amüsierte. Zwar wurde Jung-Stilling teils eine gewisse Integrität zugesprochen oder ein guter Charakter attestiert, doch seine auf die ‚Erweckung‘ des einfachen Volkes zielende Laientheologie erfuhr Ablehnung und Spott. Darüber hinaus stand der Verdacht im Raum, dass diese Theologie gefährlich sei. Jung-Stilling nahm den Mediendiskurs gezielt in Anspruch, um bestimmte Ereignisse in durchaus populistischer Weise für seine Anliegen ‚auszuschlachten‘ – der etablierten Presse ging es darum, die Diskurshoheit zurückzugewinnen, und zwar durch eine Strategie der Resistenz gegenüber Jung-Stillings Ansichten als einer vermeintlich vorübergehenden ‚Modeerscheinung‘. Hier reihte sich der Ruf nach dem Staat ein.

Noch das Verbot von Jung-Stillings *Theorie der Geisterkunde* in Basel im Jahre 1810 könnte eine Folge der schlechten Presse aus dem Jahr 1807 gewesen sein. Der bei dem Verbot federführende Basler Theologe Emanuel Merian (1732–1818) war ein naher Verwandter Andreas Merians, der die erwähnte, schweizweite Spendensammlung für die vom Bergfall von Goldau betroffene Region initiiert hatte. Die Merians dürften die Stillingschen Endzeit-Prophetien als Instrumentalisierung dieser verheerenden Naturkatastrophe für den Transport seiner Ideen durch Jung-Stilling interpretiert und missbilligt haben. In der schriftlichen Begründung zum Verbot der *Geisterkunde* äußerte E. Merian jedenfalls die Befürchtung, dass diese Schrift Jung-Stillings – ähnlich wie die Endzeit-Prophetien – die Schwärmerei begünstigen könnte.⁹⁵ Somit wäre das Verbot der *Geisterkunde* 1810 in Basel kein isoliert zu betrachtender Vorfall, sondern Teil einer Geschichte, die Kontinuitäten von der Spätaufklärung zur Romantik bzw. den Erweckungsbewegungen markiert.

95 Vgl. Emanuel Merian, *Abgesondertes Gutachten einer ehrwürdigen Geistlichkeit der Stadt Basel über Herrn Dr. Jung's genannt Stilling Theorie der Geisterkunde*, Basel 1809.

Stefan Hermes

Aufklärerische Autozoziobiographik

Zur Narrativierung sozialer Ungleichheit
in Ulrich Bräkers *Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheur
des Armen Mannes im Tockenburg* (1788/89)

1. Zur gegenwärtigen Autozoziobiographie-Diskussion

Der Begriff ‚Autozoziobiographie‘ hat in der Literaturwissenschaft seit einiger Zeit Konjunktur.¹ Naheliegenderweise ist das vor allem auf den immensen Erfolg zurückzuführen, den entsprechend gelabelte Texte auf dem Buchmarkt zu verzeichnen hatten und nach wie vor haben: Zu denken wäre in erster Linie an Didier Eribons *Retour à Reims* (2009), aber auch an das Œuvre der Nobelpreisträgerin Annie Ernaux oder die Veröffentlichungen von Édouard Louis, um nur einige prominente französischsprachige Werke zu nennen, denen (in Übersetzung) auch im deutschsprachigen Raum eine breite Rezeption zuteilgeworden ist.² Dort sind es außerdem Titel wie Daniela Dröschers *Zeige deine Klasse. Die Geschichte meiner sozialen Herkunft* (2018) und Christian Barons *Ein Mann seiner Klasse*

- ¹ Zu verweisen ist insbesondere auf den Sammelband von Eva Blome, Philipp Lammers u. Sarah Seidel (Hgg.), *Autozoziobiographie. Poetik und Politik*, Berlin 2022; vgl. auch Carlos Spoerhase, „Politik der Form. Autozoziobiografie als Gesellschaftsanalyse“, in: *Merkur* 71.818 (2017), S. 27–37, und Eva Blome, „Rückkehr zur Herkunft. Autozoziobiographien erzählen von der Klassengesellschaft“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 94 (2020), S. 541–571. Überdies seien drei aktuelle Veranstaltungen zum Thema erwähnt, nämlich der Workshop *Das literarische Phänomen der Autozoziobiographie*, der vom 23. bis zum 25. März 2023 an der Freien Universität Berlin stattfand (vgl. https://www.fu-berlin.de/presse/informationen/fup/2023/fup_23_054-autozoziobiographie/index.html [31.10.2023]), die Konferenz *Cultural Representations of Social Mobility. The Prospects of ‚Autosociobiography‘*, die am 13. und 14. Juli 2023 an der Ludwig-Maximilians-Universität München ausgerichtet wurde, und die Sommerakademie *Autozoziobiographie* des Fritz-Hüser-Instituts für Literatur und Kultur der Arbeitswelt in Dortmund vom 24. bis zum 27.07.2023 (vgl. <https://www.hsozkult.de/event/id/event-134285> [31.10.2023]).
- ² Die Zentralstellung von Eribons Text heben auch die Herausgeber:innen des schon angeführten Sammelbandes hervor; vgl. Eva Blome, Philipp Lammers u. Sarah Seidel, „Zur Poetik und Politik der Autozoziobiographie. Eine Einführung“, in: dies. (Hgg.) (wie Anm. 1), S. 1–14, hier S. 1. Der *Terminus* ‚Autozoziobiographie‘ geht hingegen auf Ernaux zurück; auch daran erinnern Blome, Lammers u. Seidel, ebd., S. 2.

(2020) gewesen, die zur Popularisierung des Genres maßgeblich beigetragen haben, zuletzt auch Kim de l'Horizons *Blutbuch* (2022).

Konstituiert wird dieses Genre demnach durch faktuale wie (auto)fiktionale Texte,³ in denen ein:e Ich-Erzähler:in retrospektiv vom ‚Aufstieg‘ aus prekären, wenn nicht gar als ‚asozial‘ wahrgenommenen Verhältnissen berichtet⁴ und dabei größeren Wert auf gesellschaftsbezogene Reflexionen legt, als es bei anderen Spielarten autobiographischen Schreibens der Fall ist.⁵ Analog dazu vollzieht sich besagter ‚Aufstieg‘, der zumindest in Teilen als ein exemplarischer, auf Kollektiverfahrungen verweisender Prozess zur Darstellung gelangt,⁶ keineswegs nur in materieller Hinsicht. Vielmehr ist die Transgression der, wenn man so will, ‚Klassengrenze‘ mit der Aneignung von (akademischem) Bildungsgut verbunden, das im Herkunftsmilieu des Ichs nicht vorhanden ist – und, komplementär dazu, mit der Abkehr von vielerlei Normen und Konventionen, die dort vorherrschen.⁷ Befördert wird beides gemeinhin durch eine Bewegung im Raum, genauer: durch das Hinter-sich-Lassen eines ruralen Umfelds zugunsten eines urbanen.⁸

- 3 Vgl. zum auf Serge Doubrovsky zurückgehenden Konzept der Autofiktion: Frank Zipfel, „Autofiktion. Zwischen den Grenzen von Faktualität, Fiktionalität und Literarität“, in: Simone Winko, Fotis Jannidis u. Gerhard Lauer (Hgg.), *Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen*, Berlin 2009, S. 285–314, und Martina Wagner-Egelhaaf, „Einleitung: Was ist Auto(r)fiktion?“, in: dies. (Hg.), *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*, Bielefeld 2013, S. 7–21, hier S. 7–12.
- 4 Gewöhnlich handelt es sich bei diesem ‚Aufstieg‘ um den *eigenen*; in Dröschers *Zeige deine Klasse* wird jedoch beschrieben, inwiefern er bereits den Eltern der Autorin glückte.
- 5 Vgl. Blome (wie Anm. 1), S. 545f., und Blome, Lammers u. Seidel (wie Anm. 2), S. 5f.
- 6 Vgl. ebd., S. 3f.
- 7 Ein ‚Bildungsaufstieg‘ war im Leben von Dröschers Eltern freilich noch nicht zu verzeichnen gewesen – sondern erst in dem der Tochter. Eine weitere Verbesserung der ökonomischen Situation aber ergab sich daraus nicht, im Gegenteil: „Mein Milieuwechsel war progressiv, was Bildung, und regressiv, was materielle Sicherheit angeht.“ Daniela Dröschler, *Zeige deine Klasse. Die Geschichte meiner sozialen Herkunft*, Hamburg 2018, S. 24. Im Übrigen ist der Begriff ‚Bildungsaufstieg‘ ein durchaus fragwürdiger, befestigt er doch „ein – zumeist implizites – hegemoniales Verständnis von Bildung ebenso wie die Vorstellung einer Gesellschaftsstruktur, die zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘ unterscheidet. Auch klingt die Erzählung vom Bildungsaufstieg zunächst nach einer Erfolgsgeschichte; mithin verdeckt der Begriff womöglich die individuellen Kosten und Probleme, die mit einem solchen Lebensweg verbunden sind.“ Blome (wie Anm. 1), S. 543f.
- 8 Vgl. ebd., S. 547. Es liegt auf der Hand, dass es diese Kriterien nicht immer ermöglichen, trennscharf zwischen Autosozioographien und ‚herkömmlichen‘ Autobiographien zu unterscheiden. Von Belang ist häufig auch und gerade das spezifische Erkenntnisinteresse, mit dem man sich einem Text nähert, bzw. der Grad an Aufmerksamkeit, den man bestimmten Textpassagen in Abhängigkeit von diesem Interesse widmet.

Ins Auge sticht zudem, dass die Autozoziographik gewöhnlich als „emergente Gattung“⁹ bzw. „im Entstehen begriffene[s] Genre[]“¹⁰ verstanden wird.¹¹ Doch wenngleich der *Terminus* erst seit relativ kurzer Zeit virulent ist, erscheint es keineswegs angebracht, auch das *Phänomen* als ein ausschließlich rezentes zu begreifen. Demgemäß treten Eva Blome, Philipp Lammers und Sarah Seidel dafür ein, die Kaprizierung der Forschung „auf Eribon und vermeintliche Vorgänger:innen“ – gemeint ist offenbar vor allem Ernaux – sowie auf einige „Nachfolger:innen“¹² zu überwinden: Werke, die sich sinnvollerweise als Autozoziographien *avant la lettre* klassifizieren lassen, seien auch schon im frühen 20. Jahrhundert entstanden.¹³

2. Bräkers *Lebensgeschichte* als frühe Autozoziobiographie

Indes plädiert der vorliegende Aufsatz ja dafür, ungleich weiter zurückzuschauen: Wie schon der Titel signalisiert, wird das Konzept der Autozoziobiographik im Folgenden auf einen Text der Aufklärungsepoche bezogen – ohne die gravierenden Differenzen verleugnen zu wollen, die zwischen diesem und den eingangs angeführten Publikationen von Eribon, Ernaux und Louis, Dröscher, Baron und de l’Horizon bestehen. Wohl aber wird für einen erweiterten Autozoziobiographie-Begriff geworben, der eine stärker historisch-diachrone Ausrichtung der künftigen Forschung zu befördern vermag. Davon dürfte die Beschäftigung mit Werken der Gegenwart insofern profitieren, als man deren – teils sicher unwillkürliche – Fortführung, Modifikation oder Unterminierung bestimmter Denk- und Schreibtraditionen besser in den Blick bekäme. Bei der Auseinandersetzung mit Texten des 18. Jahrhunderts wiederum kann der Rekurs auf das Konzept der Autozoziobiographik dazu beitragen, dass diese Texte nicht vorschnell als tendenziell ‚unpolitisch‘ abgetan werden, weil ihre Verfasser:innen noch keine Kenntnis von der Marx’schen Klassentheorie oder dem Bourdieu’schen Habitus-Begriff haben konnten. Auch ältere Formen literarischer Gesellschaftsreflexion und -kritik sind als solche ernst zu nehmen.

Jedenfalls werden die oben benannten Kriterien, so die These, schon von der zwischen 1781 und 1785 entstandenen *Lebensgeschichte* Ulrich Bräkers, die zunächst

9 Blome, Lammers u. Seidel (wie Anm. 2), S. 1.

10 Ebd., S. 2.

11 Die Probleme, die der weitverbreitete synonyme Gebrauch von ‚Gattung‘ und ‚Genre‘ mit sich bringen mag, können und müssen an dieser Stelle nicht erörtert werden. Vgl. aber Dieter Lamping, „Genre“, in: Klaus Weimar u.a. (Hgg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Berlin u. New York 1997, S. 704f.

12 Blome, Lammers u. Seidel (wie Anm. 2), S. 1.

13 Vgl. ebd., S. 2.

1788/89 in Fortsetzungen im *Schweitzer Museum* und anschließend in Buchform erschien, zu erheblichen Teilen erfüllt: Die skizzierte Handlungsstruktur und die mit ihr verknüpften Themen- und Motivkomplexe besitzen auch für diesen Text eminente Bedeutung, ungeachtet der Tatsache, dass sie darin in anderer, zeitspezifischer Ausprägung zum Tragen kommen. Demnach stellt die *Lebensgeschichte* des Schweizer Bauernsohns hier nicht zuletzt deshalb einen geeigneten Untersuchungsgegenstand dar, weil ihr Autor seinen beruflichen wie privaten Werdegang unter Wahrung einer reflexiven Distanz rekapituliert. Die Fähigkeit, dies zu tun, resultierte wesentlich aus der sozialen und bildungsbezogenen Distanz zwischen dem erzählenden und dem erlebenden Ich.¹⁴

Obendrein zeichnet sich die *Lebensgeschichte* dadurch aus, dass sie mitnichten auf eine vornehmlich religiöse Form der Lebensbewältigung abzielt. Gewiss ist die Narration mit formelhaften Anrufungen des Allmächtigen gespickt, doch von jener Orientierung am Pietismus, die Bräkers Alltag speziell in den 1770er Jahren dominiert hatte, zeugt der Text kaum mehr.¹⁵ Daher leuchtet es ein, ihn als das Produkt einer sukzessiven ‚Selbstaufklärung‘ seines Autors lesen,¹⁶ wodurch er sich von den autobiographischen Schriften von Theologen wie Adam Bernd (*Eigene Lebens-Beschreibung* (1738)) oder Johann Caspar Lavater (*Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter Seiner Selbst* (1771)) merklich unterscheidet – auch wenn Bräker tiefste Bewunderung für Lavater hegte.¹⁷

14 Dagegen stellt die Schaffung von *räumlicher* Distanz bei Bräker einen etwas weniger wichtigen Faktor dar als bei vielen anderen Verfasser:innen von Autozoziobiographien. Denn im Gegensatz zu diesen verließ er seine ländliche Heimatregion lediglich temporär und hielt er sich auch nur vergleichsweise kurz in größeren Städten auf: Diesbezügliche Details werden noch anzusprechen sein. Gleichwohl besteht in der Forschung Konsens, dass Bräker die Möglichkeit, gleichsam „einen Blick von außen“ auf das eigene Dasein zu werfen, maßgeblich „dem preußischen Dienst [verdankte], der ihn vorübergehend aus seinem Lebenskreis herausgeführt hat[te]“, und zwar bis nach Berlin. Klaus-Detlef Müller, „Leben. Schreiben. Zu Bräkers Autobiographie“, in: Alfred Messerli u. Adolf Muschg (Hgg.), *Schreibsucht. Autobiografische Schriften des Pietisten Ulrich Bräker (1735–1798)*, Göttingen 2004, S. 26–37, hier S. 35. Anzumerken ist ferner, dass mit Bräkers ‚Bildungsaufstieg‘ – wie auch mit demjenigen Dröschers mehr als zwei Jahrhunderte später – keineswegs ein irreversibler *ökonomischer* ‚Aufstieg‘ einherging. Ungeachtet seiner zunehmenden Vernetzung mit Angehörigen des wohlhabenden Bürgertums vermochte er seine Armut nicht dauerhaft zu überwinden.

15 Vgl. die Einschätzungen bei Michaela Holdenried, *Autobiographie*, Stuttgart 2000, S. 137f. Somit partizipiert die *Lebensgeschichte* an jenem Säkularisierungsprozess, den man regelmäßig als entscheidend für die Entwicklung der Autobiographik im Zeitalter der Aufklärung beschrieben hat. Vgl. etwa Günter Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung*, Stuttgart 1977.

16 Vgl. im Einzelnen Bettina Volz-Tobler, „Ulrich Bräkers ‚Selbstaufklärung‘ im Spiegel seiner frühen Tagebücher“, in: Messerli u. Muschg (Hgg.) (wie Anm. 14), S. 72–92.

17 So rühmt er ihn einmal als einen „der besten, edelsten Menschen“, der „zum Lehrer und Arzt der jetzigen Menschheit bestimmt“ sei. Ulrich Bräker, „Lebensgeschichte und Natürli-

Es kommt hinzu, dass sich der Verfasser der *Lebensgeschichte* – der zur Zeit ihrer Niederschrift „bereits als gebildeter Mann gelten durfte“¹⁸ – eben nicht darauf beschränkt, seine persönlichen Armutserfahrungen zu schildern,¹⁹ sondern bisweilen auch auf allgemeine gesellschaftliche und politische Gegebenheiten Bezug nimmt. Das heißt nun nicht, dass Bräkers Text mit systematischen Rekursen auf Theoreme der aufklärerischen (Sozial- oder Staats-)Philosophie aufwarten würde.²⁰ Es heißt aber durchaus, dass man eine von Bescheidenheitsrhetorik durchzogene Auskunft wie diese schwerlich für bare Münze nehmen sollte: „Ich schreibe nur, was ich gesehen“, beteuert Bräker einmal, „was allernächst um mich her vor=und besonders was mich selbst angieng. Von den wichtigsten Dingen wußten wir gemeine Hungerschlucker am allerwenigsten, und kümmerten uns auch nicht viel darum.“ (S. 457)²¹ *De facto* jedoch trifft es gewiss nicht zu, dass

che Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg“, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. Andreas Bürgi u.a., Bd. 4, bearbeitet v. Claudia Holliger-Wiesmann u.a., München u. Bern 2000, S. 355–557, hier S. 504. (Stellennachweise erfolgen fortan nur mehr qua Angabe der Seitenzahl.) Kaum weniger euphorisch äußert sich Bräker über Johann Heinrich Jung-Stilling und dessen Lebensschilderungen (vgl. S. 514), die ja zur Entstehungszeit seiner eigenen großenteils schon im Druck vorlagen (was primär dem Engagement Goethes zu verdanken war). Vgl. in diesem Zusammenhang Hans-Jürgen Schrader, „Sphärensprünge vom Landleben zur Literatur. Von Bräker bis Brandtstetter“, in: Messerli u. Muschg (Hgg.) (wie Anm. 14), S. 93–115, hier S. 101f.

18 Holger Böning, *Ulrich Bräker. Der Arme Mann aus dem Toggenburg. Eine Biographie*, Zürich 1998, S. 27.

19 Vgl. dazu neuerdings Roman Widder, „Schamhafte und schamlose Armut bei Ulrich Bräker. Von der ‚Lebensgeschichte‘ zur ‚Jauss‘-Novelle“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 96 (2022), S. 125–153.

20 Vgl. zu zeitgenössischen (fiktionalen) Werken, die dies sehr wohl tun, Christopher Meid, *Der politische Roman im 18. Jahrhundert. Systementwurf und Aufklärungserzählung*, Berlin u. Boston 2021.

21 Zu widersprechen ist Bräkers offenbar dem Selbstschutz dienender Behauptung unabhängig davon, dass man einem Autor wie Johann Gottfried Seume in der Tat ein größeres Reflexionsvermögen attestieren kann; vgl. Hans Mayer, „Aufklärer und Plebejer: Ulrich Bräker, der arme Mann im Tockenburg“, in: ders.: *Von Lessing bis Thomas Mann. Wandlungen der bürgerlichen Literatur in Deutschland*, Pfullingen 1959, S. 110–133, hier S. 15f. Ausschlaggebend dafür ist nicht allein Seumes Fragment gebliebene Autobiographie *Mein Leben* (1813); es sind gleichermaßen die Reiseschriften *Spaziergang nach Syrakus im Jahre 1802* (1803) und *Mein Sommer 1805* (1806), die ein solches Urteil nahelegen. Vgl. Stefan Hermes, „Wo Sklaverei gesetzlich ist [...], kann nie eine humanere Kultur gedeihen.“ Russland und Deutschland in Johann Gottfried Seumes ‚Mein Sommer 1805‘“, in: *Das Wort. Germanistisches Jahrbuch Russland* (2011), S. 101–116, und die dort aufgelistete weiterführende Literatur. Im Übrigen ist das Vorhandensein ausgedehnter theoretischer Passagen ja keine notwendige Bedingung dafür, einen Text als Auto-soziobiographie einstufen zu können: Barons *Ein Mann seiner Klasse* zum Beispiel kommt, im Unterschied zu Eribons *Retour à Reims* oder Dröschers *Zeige deine Klasse*, ohne derlei Passagen aus. Gerade Dröscher bedient sich aber einer ganz ähnlichen (und ebenso inadäquaten) Bescheidenheitsrhetorik wie schon Bräker. „Anders als Eribon

Bräkers Darlegungen „[k]eine Gesellschaftskritik“²² vermitteln. Vielmehr liefern sie, wie noch zu zeigen sein wird, ein „ungeschminktes kritisches Bild der Zeitverhältnisse [...], des sozialen Lebens in der Schweizer Provinz, der ökonomischen Umstände der Kleinhändler, Bauern und Knechte“, auch wenn der Autor „weder Revolutionär noch erklärter Republikaner war“²³.

3. Intersektionalitätsforschung und Literaturwissenschaft

Zusätzlich zum Autozoziobiographie-Begriff soll im Folgenden ein weiteres relativ junges Konzept mit Bräkers *Lebensgeschichte* in Verbindung gebracht werden: dasjenige der Intersektionalität. Dies dient zum einen dazu, eine historische Ausweitung auch dieses Konzepts zu plausibilisieren;²⁴ zum anderen kann ein solches Vorgehen bislang eher vernachlässigte Facetten von Bräkers Text sichtbar machen. Denn zwar ist es gut nachvollziehbar, dass sich die Forschung seit jeher auf die darin verhandelte Armuts- und Bildungsthematik konzentriert hat, doch sollte man nicht übersehen, wie eng beide Gesichtspunkte mit Gender-Fragen und auch mit Aspekten kultureller Differenz verwoben sind. Recht naheliegend mutet die Bezugnahme auf Komponenten der Intersektionalitätstheorie indes schon deshalb an, weil die in Autozoziobiographien geschilderten Diskriminierungserfahrungen und Identitätsbildungsprozesse *generell* häufig als intersektionale zu begreifen sind.²⁵ Mit Blick auf diese Erfahrungen und Prozesse erscheint es also sinnvoll,

bin ich keine Soziologin“, konstatiert sie etwa, „[a]lles, was ich habe, ist meine Subjektivität.“ Dröscher (wie Anm. 7), S. 28.

22 Niggel (wie Anm. 15), S. 85.

23 Gert Ueding, *Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution 1789–1815*, München u. Wien 1987 (= *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. 4), S. 368. Demnach hatte Bräker sehr wohl Anteil an der von Niggel (wie Anm. 15), S. 81, rekonstruierten Neuausrichtung der Autobiographik um 1780: „[W]as bisher von Gott geschickt und hinzunehmen war, erscheint jetzt als immanente soziale Bedingung, und wenn nunmehr eine polemisch-apologetische Komponente hinzutritt, kann sie bereits die Form einer direkten Gesellschaftskritik annehmen.“

24 Vgl. bereits Susanne Schul, Mareike Böth u. Michael Mecklenburg (Hgg.), *Abenteuerliche „Überkreuzungen“: Vormoderne intersektional*, Göttingen 2017, Matthias Bähr u. Florian Kühnel (Hgg.), *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2018 (= Beiheft 56 der *Zeitschrift für historische Forschung*), sowie den folgenden Band, der zwar zuvörderst die Historisierung des Diversitätsbegriffs betreibt, dabei aber auch Fragen der Intersektionalitätstheorie aufgreift: Moritz Florin, Victoria Gutsche u. Natalie Krentz (Hgg.), *Diversität historisch. Repräsentationen und Praktiken gesellschaftlicher Differenzierung im Wandel*, Bielefeld 2018.

25 Vgl. Peter Rehberg, „Interview mit Didier Eribon“, in: *Merkur* 71.818 (2017), S. 17–26, hier S. 23f. Starkgemacht wird dieser Punkt auch in der Kurzbeschreibung der in Fußnote 1 angesprochenen Dortmunder Sommerakademie.

„Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse“ nicht separat, „sondern in ihren [...] ‚Überkreuzungen‘ (*intersections*)“²⁶ zu analysieren.²⁷ Zugleich ist im Bewusstsein zu halten, dass derartige Kategorien – die Liste ließe sich mühelos verlängern²⁸ – auf äußerst heterogene und oft nicht unproblematische Weise gebraucht werden, sodass sie lediglich heuristische Funktion haben können.²⁹

Überdies wäre es im Rahmen einer auf den Intersektionalitätsbegriff rekurrierenden *Literaturwissenschaft* verfehlt, sich fast ausschließlich dem Inhalt der behandelten Werke zuzuwenden und Fragen nach narrativen Techniken und Traditionen allzu weit in den Hintergrund zu rücken. Stattdessen ist mit Vera und Ansgar Nünning zu unterstreichen, dass eine intersektional verfahrenende Philologie auf die „Einbeziehung der *Formen* des Erzählens“ angewiesen ist, wenn sie den „Konstruktionen von Differenzen in Literatur [...] gerecht [...] werden“³⁰ will.³¹ Vergleichbare Einschätzungen finden sich freilich schon in etwas älteren Studien, die zwar nicht explizit an das Intersektionalitätsparadigma

26 Katharina Walgenbach, „Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume“, in: Elli Scambor u. Fränk Zimmer (Hgg.), *Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit*, Bielefeld 2012, S. 81–92, hier S. 81.

27 Als Gründungsdokument der Intersektionalitätsforschung gilt meist ein juristischer Aufsatz von Kimberlé Crenshaw, „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine“, in: *The University of Chicago Legal Forum* (1989), S. 139–167. Mittlerweile ist das Feld kaum mehr zu überschauen; vgl. aber zum Beispiel Gabriele Winker u. Nina Degele, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009, Katrin Meyer, *Theorien der Intersektionalität zur Einführung*, Hamburg 2017, oder Mary Romero, *Introducing Intersectionality*, Cambridge u. Medford 2018.

28 Unbedingt zu ergänzen wäre im gegebenen Zusammenhang die sexuelle Orientierung, steht doch bei Eribon wie auch bei Louis die ‚Überkreuzung‘ ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse mit ihrer Homosexualität im Zentrum des erzählerischen Interesses. Von besonderem Belang ist dabei die aggressive Ablehnung, mit der man im Herkunftsmilieu beider Autoren auf deren Schwulsein reagierte.

29 Vgl. Eva Blome, „Erzählte Interdependenzen. Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Intersektionalitätsforschung“, in: Peter C. Pohl u. Hania Siebenpfeiffer (Hgg.), *Diversity Trouble. Vielfalt – Gender – Gegenwartskultur*, Berlin 2016, S. 45–67, hier S. 56f.

30 Vera Nünning u. Ansgar Nünning, „Gender-orientierte Erzähltextanalyse als Modell für die Schnittstelle von Narratologie und intersektioneller Forschung? Wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung, Schlüsselkonzepte und Anwendungsperspektiven“, in: Christian Klein u. Falko Schnicke (Hgg.), *Intersektionalität und Narratologie. Methoden – Konzepte – Analysen*, Trier, S. 33–60, hier S. 47 (Hervorhebung von S.H.).

31 Ganz ähnlich äußert sich Blome (wie Anm. 29), S. 60; vgl. zudem Lisa Bach, „Von den Gender Studies in die Literaturwissenschaft. Intersektionalität als Analyseinstrument für narrative Texte“, in: Laura Muth u. Annette Simonis (Hgg.), *Gender-Dialoge. Gender-Aspekte in den Literatur- und Kulturwissenschaften*, Berlin 2015, S. 11–30, hier S. 30, und Ina Henke: *Weiblichkeitsentwürfe bei E.T.A. Hoffmann. ‚Rat Krespel‘, ‚Das öde Haus‘ und ‚Das Gelübde‘ im Kontext intersektionaler Narratologie*, Berlin u. Boston 2020, S. 32.

anschließen – sondern vor allem an das der Interkulturalität –, in der Sache aber mit ihm kompatibel sind.³²

4. „Die Grössern richten solche Suppen an, und die Kleinern müssen sie aufessen“: Ansätze zur Gesellschaftsanalyse und -kritik bei Bräker

Wie der *Lebensgeschichte* zu entnehmen ist,³³ verbrachte der 1735 geborene Bräker seine Kindheit und Jugend an zwei verschiedenen Orten im Toggenburg, einem am Oberlauf der Thur gelegenen, zur Fürstabtei St. Gallen gehörenden Tal. An der Subsistenzsicherung der Familie musste er sich zunächst als Ziegenhirt und später als Tagelöhner beteiligen, sodass er nur sporadisch die Schule besuchen konnte. Im Alter von 19 Jahren sollte Bräker sein Glück dann, so hatte es der Vater entschieden, in der Fremde machen; die Trennung von seiner Jugendliebe, dem ‚Aennchen‘, war damit besiegelt. Und es kam noch schlimmer: Bräker ging einem Adligen namens Markoni auf den Leim, der ihn nur scheinbar als seinen persönlichen Diener engagierte, tatsächlich aber für die preußische Armee rekrutierte. Von Schaffhausen aus reiste er über Straßburg, Ulm, Nürnberg, Halle und Dessau nach Berlin, wo bald der brutale Drill für ihn begann. In der Folge zog Bräker als Musketier gegen die Sachsen und Österreicher ins Feld, doch desertierte er 1756 während der Schlacht bei Lobositz: Über Prag, Pilsen, Regensburg, Ingolstadt und Bregenz gelangte er zurück in die Heimat. Dort musste er feststellen, dass das ‚Aennchen‘ inzwischen geheiratet hatte, und so hielt Bräker, der sich zunächst als Salpetersieder verdingte, nach einer anderen Gattin Ausschau. Seine 1761 geschlossene Ehe mit der gleichaltrigen Salome Ambühl gestaltete sich jedoch einigermaßen konfliktreich, und auch in beruflicher Hinsicht blieben die Zeiten hart. Bräker wandte sich dem Garn- sowie später dem Tuchhandel zu und betrieb zusätzlich Landwirtschaft, hatte aber fortwährend mit finanziellen Nöten zu kämpfen, zumal er nach dem Unfalltod des Vaters seine minderjährigen Geschwister und bald auch eigene Kinder versorgen musste. Sogar einige ‚Hungerjahre‘ hatte die Familie zu überstehen, ehe sich ab Ende der 1770er Jahre doch noch ein gewisser ökonomischer Erfolg einstellte.³⁴ Darüber

32 Exemplarisch genannt sei eine wegweisende Monographie, die stets auch auf den ästhetischen ‚Eigen-Sinn‘ bzw. die ‚poetische Alterität‘ der behandelten Werke abhebt: Herbert Uerlings, *„Ich bin von niedriger Rasse“*. (Post-)Kolonialismus und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur, Köln, Weimar u. Wien 2006, S. 15. Vgl. auch Norbert Mecklenburg, *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*, München 2008, S. 11f.

33 Vgl. zum Folgenden aber auch die Biographie von Böning (wie Anm. 18).

34 Allerdings sollte Bräker 1798, in seinem letzten Lebensjahr, einen „vollständigen wirtschaft-

hinaus wurde Bräker, der seit langem – zum Verdruss seiner illiteraten Frau – so viel Zeit wie irgend möglich mit Lesen und (diaristischem) Schreiben verbracht hatte, trotz mancher Widerstände in die lokale ‚Moralische Gesellschaft‘ aufgenommen,³⁵ was ihn in dem Vorhaben bestärkte, die *Lebensgeschichte* zu verfassen.

Die erwähnten und viele weitere Geschehnisse schildert Bräker überwiegend in chronologischer Ordnung; im Schlussviertel seines Textes findet sich jedoch ein umfängliches, „Meine Geständnisse“ (S. 515) überschriebenes Kapitel, das diese Ordnung durchbricht: Die Anspielung auf Jean-Jacques Rousseaus *Confessions*, deren erster Band 1782 postum erschienen war (und damit auch auf die zwischen 397 und 401 entstandenen *Confessiones* des Augustinus), ist evident. In diesem Kapitel greift der Autor Begebenheiten aus ganz unterschiedlichen Lebensphasen auf, um das eigene Handeln im Modus einer Bilanz kritisch (neu) zu bewerten: „kein wirklicher Abschluß, sondern ein unausgesetztes Aufzählen und Reflektieren.“³⁶

Entscheidend ist aber die Frage, auf welche Weise Bräker seine Erfahrungen und Empfindungen, wie oben unterstellt, zumindest ansatzweise in ein Verhältnis zu den gesellschaftlichen Strukturen setzt:³⁷ Nur weil er dies tut, kann die erzählerische Rekonstruktion seines ‚Aufstiegs‘ ja als Autosozio-biographie rubriziert werden.³⁸ So hebt der ehemalige Subalterne³⁹ hervor, dass all seine Vorfahren wenig begütert waren und sich unter ihnen auch niemand befand, „der studiert hätte.“ (S. 364) Bei den Verwandten seiner Generation – und bei seinen Freunden – handle es sich ebenfalls durchweg um „unbemittelte Leuthe“ (S. 365). Kurzum: Die eigene Armut wie auch die eigene Bildungsarmut beschreibt Bräker nicht als

lichen Zusammenbruch“ erleiden, sodass seine Erben wiederum vor dem Nichts standen. Mayer (wie Anm. 21), S. 126.

- 35 Die Skepsis derjenigen Mitglieder, die gegen Bräkers Aufnahme gestimmt hatten, war seinem niedrigen sozialen Status geschuldet gewesen: „Ich sey von armer Familie – dazu ein ausgerißner Soldat – ein Mann von dem man nicht wisse wie er stehe – von dem wenig ersprißliches zu erwarten sey, u. s. f.“ (S. 498).
- 36 Helmut Pfotenhauer, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart 1987, S. 84.
- 37 Schon Niggel (wie Anm. 15), S. 83, hält fest, dass „Veränderungen der eigenen Gemütslage“ in der *Lebensgeschichte* gemeinhin „aus den äußeren Verhältnissen“ abgeleitet werden. Demgemäß heißt es bei Widder (wie Anm. 19), S. 134, dass sich deren Verfasser „in der Regel als Spielball größerer Zusammenhänge“ begriff.
- 38 Dabei spielt es keine Rolle, dass die entsprechenden Abschnitte mancherlei Inkonsistenzen und Widersprüche aufweisen, wie dies Mayer (wie Anm. 21), S. 113, mit Recht bemerkt. Besonders auffällig sei in diesem Zusammenhang Bräkers allzu positive Einschätzung von Friedrich II., die sich nicht mit der harschen Kritik vertrage, die er an den Auswirkungen von dessen Politik übe.
- 39 Vgl. Widder (wie Anm. 19), S. 129, wo näher auf Gayatri Chakravorty Spivaks kanonischen Essay *Can the Subaltern Speak?* (1988) und die dort erfolgende Verwendung des auf Antonio Gramsci zurückgehenden Konzepts eingegangen wird.

Elemente eines individuellen und womöglich gottgegebenen ‚Schicksals‘, sondern, wie es rund 230 Jahre später Baron tun wird,⁴⁰ als durch sein Herkunftsmilieu bedingt, wenn nicht gar determiniert. Zugleich bekundet Bräker, dass er seine Familie keinesfalls in ethisch-moralischer Hinsicht abwerten will:

„Aber deswegen schäm’ ich mich meiner Eltern und Voreltern bey weitem nicht. Vielmehr bin ich noch eher ein Bischen stolz auf sie. Denn, ihrer Armuth ungeachtet, hab’ ich von keinem Dieb, oder sonst einem Verbrecher den die Justitz hätte straffen müssen, von keinem Lasterbuben, Schwelger, Flucher, Verleumder u. s. f. unter ihnen gehört; von keinem, den man nicht als braven Biedermann mußte gelten lassen; der sich nicht ehrlich und redlich in der Welt nährte; von keinem der betteln gieng.“ (S. 365)

Indes kam es zu erheblichen Spannungen zwischen Bräker und seinem angestammten agrarischen Umfeld, als er sich mit fortschreitendem Alter zusehends intellektuell betätigte und darüber mit den übrigen Mitgliedern der ‚Moralischen Gesellschaft‘ in den Austausch trat.⁴¹ Denn nicht allein seine Frau reagierte darauf mit brüsker Ablehnung, ja mit „Eckel und Widerwillen“ (S. 499); auch viele Bauern der Nachbarschaft begegneten Bräker nun höhnisch bis feindselig. Und deren Aversionen hatten handfeste finanzielle Folgen: „Hast du Geld, dich in die Büchergesellschaft einzukaufen, so zahl’ auch mich“ (S. 499), gaben einige seiner Gläubiger dem vermeintlichen „Freygeist“ (S. 523) zu verstehen. All dies führte dazu, dass sich Bräker „nirgends (mehr) vollkommen zugehörig“ fühlte, und so reflektiert er, wie es für Autozoziographien konstitutiv ist, verschiedentlich die emotionalen Bedrängnisse, die aus dieser „Unzugehörigkeit“⁴² resultierten.⁴³ Auch in seinem Fall kann also von einer „identitätsbezogenen Verunsicherung“⁴⁴ gesprochen werden, die offenbar ein Impostor-Syndrom einschloss.⁴⁵ Denn zwar erachtete Bräker den Zugang zu anspruchsvollen Büchern und Gesprächen für

40 Vgl. etwa Christian Baron, *Ein Mann seiner Klasse*, Berlin 2020, S. 25f., 111–116.

41 In Kontakt stand Bräker auch mit dem Zürcher Verleger Johann Heinrich Füllli sowie später mit dem St. Gallerer Bankier Daniel Girtanner, sodass er sich „in einer eigentümlichen gesellschaftlichen Zwischenstellung“ befand: Einerseits war er „nach wie vor der kleine Händler vom Dorf“, andererseits pflegte er Beziehungen zu „den Kreisen des wohlhabenden Bürgertums.“ Mayer (wie Anm. 21), S. 120.

42 Blome, Lammers u. Seidel (wie Anm. 2), S. 10.

43 Vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink, „Die Einsamkeit des Schreibenden“, in: Aleida Assmann u. Jan Assmann (Hgg.), *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München 2000, S. 281–295, hier S. 281–284.

44 Blome, Lammers u. Seidel (wie Anm. 2), S. 11.

45 Vgl. aus der breiten Forschung beispielsweise Joe Langford u. Pauline R. Clance, „The impostor phenomenon. Recent research findings regarding dynamics, personality and family patterns and their implications for treatment“, in: *Psychotherapy. Theory, Research, Practice, Training* 30.3 (1993), S. 495–501.

ungemein kostbar, „[h]ingegen erröthete ich immerfort bey dem blossen Gedanken, ein eigentliches Mitglied einer gelehrten Gesellschaft zu heissen und zu sein, und besuchte sie darum selten, und nur wie verstholen.“ (S. 498)⁴⁶

Neben diesen Gesichtspunkten ist hier von Belang, dass Bräker bisweilen spezifische Verfahren der Armenfürsorge erläutert und teils kritisch kommentiert.⁴⁷ So blieb ihm als Kind nichts anderes übrig, als sich mit den denkbar unangenehmen Konsequenzen einer Entscheidung der Obrigkeit zu arrangieren: Diese hatte verfügt, dass Bräkers Familie „[e]in abscheuliches Bettelmensch“ (S. 398) bei sich aufnehmen und zumindest notdürftig versorgen musste. Denn

„[i]n unsern Schweitzerlanden (wo von einheimischen Armen, auch von dem Auskehrigt selbstverschuldeten Elends, niemand ganz rat=und hülflos sich selbst überlassen wird) ist es nichts seltenes, daß, zumal in den geringen Dorfcommunen, wo von Gemeind wegen für solche Geschöpfe nicht gesorgt werden kann, der Private, bald der Kehre nach unentgeldlich, bald um ein geringes Jährliches, ihnen Dach und Kost geben muß.“ (S. 400)

Was aber bedeutete das im konkreten Fall? Unzumutbar wirkt die behördlich angeordnete Einquartierung in Bräkers Darstellung schon deshalb, weil dessen Familie ohnehin unter miserablen Bedingungen lebte. Sein Elternhaus sei nichts als eine „dunkle, schwarze, wurmstichige Rauchhütte“ gewesen, bemerkt der Autor, überall „faule Fußboden und Stiegen; ein unerhörter Unflath und Gestank in allen Gemächern“ (S. 398). Zudem habe sich die dort untergebrachte Alte, sobald sie „einen Kirchalmosen erhielt, und auf diese Art zu Wein kam“, stets fürchterlich „besoff[en]“, um sodann „mutternackt“ (S. 398) und wild fluchend umherzuspringen. Bräker räumt freimütig ein, dass die „Creatur“ bzw. der „Thiermensch“ (S. 400), so die unerbittlichen Formulierungen, dafür regelmäßig schwere Prügel bezog; eine Verhaltensänderung habe das aber nicht bewirkt.

Deutliche sozialkritische Tendenzen enthält auch jener Teil der *Lebensgeschichte*, der Bräkers Bekanntschaft mit Markoni und seinen Dienst im Heer Friedrichs II. zum Gegenstand hat. Rückblickend ist nämlich unverkennbar, dass die Erzählungen des Werbeoffiziers von der ubiquitären Aufwärtsmobilität innerhalb der preußischen Gesellschaft – „tagtäglich“ lieferte er Bräker „allerley

46 Demgemäß wertet der Autodidakt Bräker auch sein Schreiben gelegentlich radikal ab: „Je mehr ich das Gickel Gackel meiner bisher erzählten Geschichte überlese und überdenke, desto mehr eckelt's mir davor.“ (S. 512) Vgl. zur Bedeutung von Scham für die *Lebensgeschichte* den schon mehrfach erwähnten Aufsatz von Widder (wie Anm. 19), S. 129–136. Inwieweit Schamdiskurse auch für die neuere Auto-soziobiographik höchst relevant sind, erörtert Dirck Linck, „Die Politisierung der Scham. Didier Eribons ‚Rückkehr nach Reims‘“, in: *Merkur* 70.808 (2016), S. 34–47. Vgl. außerdem Rehberg (wie Anm. 25), S. 24f.

47 Jenseits der *Lebensgeschichte* verdient diesbezüglich Bräkers *Rede über den Gassenbettel* (1790) Beachtung; vgl. dazu Widder (wie Anm. 19), S. 136–142.

Exempel[] von Bauern die zu Herren worden“ (S. 432) – schlicht erlogen waren. *Realiter* wurden die Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten vom Adel oft nicht einmal als vollwertige Menschen betrachtet, weshalb man sie ohne Weiteres in Kriege schicken konnte, die sie im Grunde gar nichts angingen: „Die Grössern richten solche Suppen an“, empört sich Bräker, „und die Kleinern müssen sie aufessen.“ (S. 441) Insofern lässt sich wahrhaftig konstatieren, dass er während seiner Zeit beim Militär eine gesunde „Skepsis gegen die Macht“⁴⁸ entwickelte.⁴⁹

Zum Ausdruck kommt diese Skepsis auch gegen Ende von Bräkers Text. Dort wendet sich der Autor direkt an seine Kinder; er benennt und bewertet ihre vermeintlichen Charaktereigenschaften und teilt ihnen mit, wie er sich ihren weiteren Lebensweg vorstellt: „Susanna Barbara, meine zweyte Tochter“, heißt es dort zum Beispiel, „[d]u flüchtiges, in allen Lüften schwebendes Ding! Wärst du das Kind eines Fürsten, und gerieth'st darnach unter Hände, so könnte ein weibliches Genie aus dir werden.“ (S. 539) Dies aber bedeutet ja nichts anderes, als dass Bräker es für unmöglich hielt, dass die Angesprochene ihre vorzüglichen geistigen Anlagen würde ausbilden können; ihre tatsächliche familiäre Herkunft stand dem im Wege.⁵⁰ Hoffen durfte die Unterprivilegierte daher allenfalls auf jenes „Glück“, das Bräker selbst erfahren zu haben meint, das aber nur „wenigen Menschen meiner Klasse zu Theil wird: Arm zu seyn, und doch keinen Mangel zu haben an allen nöthigen Bedürfnissen des Lebens“ (S. 546).

5. Aspekte von Intersektionalität in der *Lebensgeschichte*

Zurückzukommen ist nun auf jenen Abschnitt der *Lebensgeschichte*, in dem Bräker von der Einquartierung der mittellosen Alkoholikerin in seinem Elternhaus erzählt. Denn dort wird exemplarisch ersichtlich, dass bestimmte Aspekte der Sozialstruktur und solche der Geschlechterordnung, inklusive der Sexualbeziehungen, (nicht nur) in seinem Text eng miteinander verschränkt sind. So war die andauernde Präsenz der Frau in der engsten Umgebung des jungen Bräker ja durch ihre krasse, diejenige seiner Familie noch weit übertreffende Armut bedingt, während der Abscheu, den der Autor ihr gegenüber empfand, nicht zuletzt daher rührte, dass ihr Verhalten seine – jugendlich-männliche –

⁴⁸ Böning (wie Anm. 18), S. 75.

⁴⁹ Vgl. zu dieser Lebensphase Bräkers Jürgen Kloosterhuis, „Donner, Blitz und Bräker. Der Soldatendienst des ‚armen Mannes im Tockenburg‘ aus der Sicht des preußischen Militärsystems“, in: Messerli u. Muschg (Hgg.) (wie Anm. 14), S. 129–187.

⁵⁰ Angesichts dessen leuchtet es nicht recht ein, dass Widder (wie Anm. 19), S. 136, in den die Kinder des Verfassers adressierenden Partien der *Lebensgeschichte* „eine Wendung ins Private“ erkennen will.

Identität massiv bedrohte.⁵¹ Dies war insofern der Fall, als die Trunksüchtige ihre libidinösen Bedürfnisse in höchst aggressiver Form, nämlich im Modus der sexuellen Belästigung, ausagierte: „Dieß Ungeheuer war dann noch über alles aus sehr erpicht auf junge Leuthe, und wollte – Puh! mir schaudert’s jetzt noch – auch mich anpacken. Das war für mich eine ganz neue Erscheinung“ (S. 399). Somit musste sich Bräker zunächst einmal vom Vater erklären lassen, was es mit den Übergriffen der Frau auf sich hatte: „Nun bekam ich erst einen solchen Eckel vor diesem Thier, daß mir ein Stich durch alle Adern gieng, so oft es mir unter Augen kam.“ (S. 399) Und offenkundig verspürt er noch in der Rückschau, darauf verweist der affektiv aufgeladene Sprachgebrauch, eine tiefe innere Erschütterung.⁵²

Doch auch anders geartete Verflechtungen zwischen den sozioökonomischen Realitäten und den Geschlechterverhältnissen werden in der *Lebensgeschichte* zum Thema. Beispielsweise versteht Bräker innerfamiliäre, um wirtschaftliche Belange kreisende Konflikte mitunter als Gender-Konflikte, etwa wenn er suggeriert, dass „[d]ie Weibervölker“ (S. 373) fortwährend gegen seinen Vater zusammenstanden. Vor allem aber macht er immer wieder deutlich, inwiefern die Möglichkeit, amouröse Beziehungen bzw. die Ehe einzugehen, für ihn einst vom Vorhandensein finanzieller Mittel abhing. So sah sich der 20-jährige Bräker auf einem Jahrmarkt mit der Forderung des ‚Aennchens‘ konfrontiert, von ihm zum Wein eingeladen zu werden, woraufhin er bekennen musste, äußerst knapp bei Kasse zu sein. Die junge Frau aber beharrte auf ihrem Ansinnen, denn von einem Mann verlange der ‚Brauch‘ (S. 404) schlicht und ergreifend ein Minimum an Spendabilität. Nun sah sich Bräker genötigt, ihre Forderung und damit auch die soziale Norm, auf der sie beruhte, doch noch zu erfüllen – obgleich ihm bewusst war, dass derlei verschwenderisches Gebaren seinen Vater in Rage versetzen würde.⁵³ Später dann, als er über eine etwaige Eheschließung mit dem ‚Aennchen‘ sinnierte, kam Bräker zu dem Schluss, dass diese vorerst unmöglich

51 Vgl. zur prinzipiellen Krisenanfälligkeit von Männlichkeitskonstruktionen nach wie vor die grundlegende Untersuchung von Raewyn Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, 4. durchgesehene u. erweiterte Aufl., Wiesbaden 2015.

52 Konstitutiv ist der Konnex von Armut und als deviant markierter Sexualität auch für die in Bräkers Tagebuch eingebettete (und teils pornographische) *Jaus*-Novelle aus dem Jahr 1790; vgl. dazu Widder (wie Anm. 19), S. 142–152.

53 Überhaupt schildert Bräker das Verhältnis zum – oft gewalttätigen – Vater als ein in vielerlei Hinsicht konfliktgeladenes; vgl. Hans-Gerhard Winter, „Wandel vom Fremdzwang zum Selbstzwang. Aspekte der Entwicklung Ulrich Bräkers zum aufgeklärten Bürger“, in: Harro Zimmermann (Hg.), *Der deutsche Roman der Spätaufklärung. Fiktion und Wirklichkeit*, Heidelberg 1990, S. 25–41, hier S. 32–34. Auch in dieser Hinsicht ähnelt die *Lebensgeschichte* also etlichen Autosozioographien der jüngsten Vergangenheit; vgl. Blome (wie Anm. 1), S. 548–550.

sei: Beide besaßen damals keinerlei Vermögen, und so hätten sie gemeinsam nichts als „ein ausgemachtes Bettelvölklin“ (S. 418) gebildet.

Als sich Bräker nach einer Weile auf die Suche nach einer anderen Braut begab, musste er erkennen, dass ihm trotz seiner körperlichen Attraktivität – „Mein Aeusseres hatte sich ziemlich verschönert“ – lediglich „dürftige Dirnen“ Interesse entgegenbrachten: „Bemittelte Jungfern [...] – Ja, o bewahre! – die warfen freylich auf einen armen ausgerißnen Soldat keinen Blick.“ (S. 519) Analog dazu unterschied sich das Verhalten, das Bräker Frauen gegenüber an den Tag legte, in Abhängigkeit von deren jeweiligem Sozialstatus enorm: „Mit Kindern meines Standes war mein Umgang [...], Gott verzeih' mir's! oft nur allzu frey; in Absicht auf solche hingegen, die über mir stuhnden, verließ mich meine Feigheit nie“ (S. 520). Demgemäß beklagt er retrospektiv, in einem spezifischen Fall nicht „ein wenig pffiffer und politischer“ vorgegangen zu sein: Dann nämlich, so seine Erläuterung, „hätt' es mir mit einer ziemlich reichen Rosina geglückt, wie ich nachwerts zu spät erfuhr.“ (S. 519)⁵⁴ Aber auch, als Bräker schließlich Salome ehelichte, geschah dies nicht aufgrund „jene[r] zärtliche[n] Neigung [...], die man Liebe zu nennen gewohnt ist“; vielmehr hätten ihn „eigentlich bloß politische Absichten zu meiner Heurath bewogen“ (S. 480).⁵⁵ Das Schielen auf eine nicht zu geringe Mitgift kann folglich als wesentliche Ursache für das vom Autor (und auch von dessen Interpret:innen) vielfach beschworene ‚Hauskreuz‘ betrachtet werden: „So nahm meine Freyheit ein Ende, und das Zanken gleich den ersten Tag seinen Anfang – und währt noch bis auf den heutigen.“ (S. 480)⁵⁶

Allerdings sollte man nicht ausblenden, dass Bräkers Ehe- und Familienleben durchaus auch helle Momente für ihn bereithielt.⁵⁷ Überraschenderweise ergaben sich einige dieser Momente just aus seinen begrenzten finanziellen Ressourcen

54 Bräker spielt hier offenbar auf die Figur der einem stattlichen Erbe entgegensehenden Rosine aus Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais' Komödie *Le barbier de Séville* (1775) an.

55 Die Auserwählte wiederum war zur Eheschließung erst bereit, als es Bräker trotz gravierender Finanzierungsprobleme gelungen war, ein eigenes Haus zu errichten (vgl. S. 476f.).

56 Vgl. dazu etwa Böning (wie Anm. 18), S. 125f. Bräkers unentwegte Beschwerden über Salomes widerständiges Verhalten indizieren unter anderem, dass er darin eine Bedrohung seiner Rolle als Hausvater und damit seiner Virilität erkannte; vgl. Susanne Hoffmann, „Gefährdete Gesundheit und fragile Männlichkeit im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel des ‚armen Mannes im Tockenburg““, in: *Pietismus und Neuzeit* 33 (2007), S. 128–147, hier S. 130f. Dem patriarchalischen Prinzip entsprach die Ehe der beiden somit allenfalls partiell, was laut Hoffmann, ebd., S. 131, aber eher den Grundsätzen des Pietismus als den „geschlechterpolitischen Egalitätsdiskurse[n] aus dem Kontext der Aufklärungsbewegung“ geschuldet war. So zeichnete sich die „pietistische Ehekonzeption“ maßgeblich durch die „starke[] und in der Tendenz gleichrangige[] Stellung der Ehefrau“ aus. Ebd., S. 135.

57 „Wenn also meine Ehe schon nicht unter die glücklichsten gehört, so gehört sie doch gewiß auch nicht unter die unglücklichen“, hält er einmal fest, „sondern wenigstens unter die halbgelücklichen, und sie wird mich niemals gereuen.“ (S. 481)

bzw. aus der dadurch bedingten Notwendigkeit, von bestimmten Männlichkeitsmodellen abzuweichen. So widmete sich Bräker phasenweise recht intensiv dem „Kochen und Waschen, Wasser=und Holztragen“ und füllte damit im eigenen Haushalt, zumindest laut seiner Selbsteinschätzung, eine „Kindermagdsstelle“ (S. 535) aus. Er übernahm also Tätigkeiten, die er selbst als ‚Frauenarbeit‘ begriff,⁵⁸ und das tat Bräker, wie er hinzufügt, „mit vielem Vergnügen“ (S. 535)! Warum genau er dieses Vergnügen empfand, bleibt unklar; in jedem Fall stellte es sich in Situationen ein, in denen er mehr oder minder freiwillig aus der für ihn vorgesehenen stereotypen Genderrolle fiel⁵⁹ – was im ausgehenden 18. Jahrhundert aber (noch) gar nicht allzu ungewöhnlich war.⁶⁰

Jedoch sind sozioökonomische Fragen in der *Lebensgeschichte* keineswegs nur mit Problemen der Geschlechterordnung verknüpft, sondern gelegentlich auch mit Erscheinungsformen kultureller Differenz. In Berührung kam Bräker damit in erster Linie, weil es sein Vater, wie erwähnt, aus finanziellen Gründen für unerlässlich erachtet hatte, den Sohn hinaus in die Welt zu schicken – bzw. „ins Tyrol“ (S. 416).⁶¹ Speziell die großen Städte, in denen sich Bräker nach seinem Abschied vom „Vaterland“ (S. 416) aufhielt, beeindruckten ihn zutiefst, darunter Straßburg, wo er allenthalben „Maul und Augen aufsperrten“ (S. 430) musste, vor allem aber Berlin. So erinnert er sich daran, dass dort „in dem Militair [...] Leuthe [...] von jedem Berufe“ anzutreffen waren; überdies sei er in Uniform Individuen „aus allen vier Welttheilen“ begegnet, „von allen Nationen und Religionen, von allen Characktern“ (S. 443). Demnach war Bräkers Zeit als Soldat durch die permanente Konfrontation mit sozialer wie auch kultureller Heterogenität gekennzeichnet, und gerade der letztgenannte Gesichtspunkt fas-

58 Komplementär dazu schreibt er seiner Gattin in der *Lebensgeschichte* häufig „männliche[] Züge“ zu. Winter (wie Anm. 53), S. 38.

59 Darin unterschieden sich diese Situationen gravierend von jener, in der er als Jugendlicher gegen seinen Willen zum Sexualobjekt degradiert und damit in eine ‚weibliche‘ Position gedrängt wurde.

60 So betont Hoffmann (wie Anm. 56), S. 129, dass in der Spätaufklärung „[n]eue Männlichkeiten und Weiblichkeiten [...] kurzzeitig gedacht und gelebt, weiterverfolgt oder wieder verworfen [wurden], bevor sich die Geschlechterrollen und -beziehungen im [...] Verlauf des 19. Jahrhunderts neuerlich verfestigen sollten.“ Nachvollzogen wird diese Entwicklung etwa von Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt/M u. New York 1991; vgl. auch Ulrike Weckel u.a. (Hgg.), *Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1998, und Claudia Opitz, Ulrike Weckel u. Elke Kleinau (Hgg.), *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, Münster 2000.

61 Die Redensart erklärt sich daraus, dass Tirol in Bräkers Heimat „als abgeschiedene Gegend“ galt und „sinnbildlich für das Fremde“ stand. Christian Holliger u.a., „Kommentar“, in: Ulrich Bräker, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. Andreas Bürgi u.a., Bd. 5, bearbeitet v. Christian Holliger u.a., München u. Bern 2010, S. 121–835, hier S. 780.

ziniert ihn noch nach Jahrzehnten: Beim Heer Friedrichs II. habe es sich um ein „wunderbares Gemengsel von Schweizern, Schwaben, Sachsen, Bayern, Tyrolern, Welschen, Franzosen, Polacken und Türken“ (S. 465) gehandelt. Allerdings war ihnen allen gemeinsam, dass sie vollkommen unzureichend versorgt wurden und massiver physischer Gewalt, bis hin zum Spießrutenlaufen, ausgesetzt waren (vgl. S. 447f.) – sodass der nachmalige Autor der *Lebensgeschichte* schon bald davon träumte, „ein Vöglein [zu] seyn“ und schnellstmöglich in die „Heimath [zu] fliegen“ (S. 449).

In der schnöden Realität sah sich Bräker nach seiner Fahnenflucht freilich gezwungen, die Reise zurück in die Schweiz *per pedes* anzutreten. Unterwegs durfte er unter anderem bezeugen, dass nicht bloß die sozialen Verhältnisse einen starken Einfluss auf gewisse Sittlichkeitsvorstellungen haben können, sondern diese Vorstellungen bisweilen auch mit kulturalistischen Stereotypen begründet werden: In Pilsen lernte einer seiner Begleiter eine Wirtstochter kennen – „das schönste Mädchen, das ich in meinem Leben gesehn“ – und wollte sogleich „mit ihr hübsch thun“ (S. 466). Der Vater aber gab ihm rigoros zu verstehen, dass dies gar nicht in Frage komme, denn „[s]ein Kind sey keine Berlinerin!“ (S. 466) Nicht auf Basis einer sozial, und das hieße hier: (klein)bürgerlich, konnotierten Sexualmoral wurde das Verhalten des Mädchens also reguliert; entscheidend war vielmehr der Rückgriff auf ein als kulturspezifisch markiertes Konzept von (Un-)Anständigkeit.

Als Bräker späterhin wieder im Toggenburg eintraf, musste er eine typische Heimkehrererfahrung machen: „Sonntags frühe putzt' ich meine Montur, wie in Berlin zur Kirchenparade. Alle Bekannten bewillkommten mich; die andern gafften mich an wie einen Türken.“ (S. 470) Durch den Aufenthalt in der Fremde war er für viele offenbar seinerseits zum Fremden geworden, der zunächst einmal eine Reintegrationsleistung zu erbringen hatte. Zugleich schienen ihm die Monate, die er jenseits vertrauter Gefilde zugebracht hatte, neue Zukunftsperspektiven zu eröffnen: Bräker dachte nun verschiedentlich darüber nach, das mühselige Dasein in der Schweiz hinter sich zu lassen und erneut in die Ferne zu schweifen, „[s]tuhnden doch Frankreich, Holland, Piemont, die ganze Welt – ausser Brandenburg, vor mir offen.“ (S. 471)⁶²

Allerdings fällt der Umgang mit kultureller bzw. religiöser Differenz in der *Lebensgeschichte* nicht überall derart unproblematisch aus. So führt Bräker die eigene wirtschaftliche Misere der Jahre 1768 und 1769 einmal auf das Geschäftsbaren „politische[r] Kornjuden“ zurück, das der allgemeinen „Theurung vollends

62 Inwiefern Reiseschilderungen nicht allein für die *Lebensgeschichte*, sondern auch für Bräkers Tagebuch von essentieller Bedeutung sind, erläutert Andreas Bürgi, „Das Reisen, die Schlacht. Zu einer Voraussetzung von Ulrich Bräkers Tagebuch“, in: Messerli u. Muschg (Hgg.) (wie Anm. 14), S. 116–128.

den Schwung gegeben“ und damit eine „göldene Zeit“ für „Händler“ (S. 487), aber sicherlich nicht für die Bauernschaft eingeläutet habe. Bräker übt also nicht bloß Kritik an bestimmten, auf Spekulation beruhenden Formen der Profitmaximierung, sondern aktualisiert im Zuge dessen einen Topos des zeitgenössischen Antisemitismus:⁶³ Sein Selbstbild als rechtschaffender Landmann stabilisiert er qua Abgrenzung von den Angehörigen einer weithin verfeimten Minderheit.⁶⁴ Zumindest an dieser Stelle gerät die intersektionale Verquickung von sozioökonomischen und kultur- bzw. religionsbezogenen Faktoren mehr als heikel.

6. Zu einigen literarischen Techniken Bräkers

In der Vergangenheit wurde die *Lebensgeschichte* oftmals als ein besonders ‚authentischer‘ Text charakterisiert, als weitgehend ‚ungefilterte‘ Darstellung der beschwerlichen Existenz eines Angehörigen der Schweizer Landbevölkerung im 18. Jahrhundert. Es sei nicht die Absicht des Autors gewesen, liest man etwa bei Hans Mayer, seine Vita „als Kunstwerk [...] vorzutragen. Bräker schreibt nieder, was er erlebte, dachte und empfand. [...] ‚Dichtung‘ wollte er nicht geben, sondern wirklichkeitstreue Berichterstattung.“⁶⁵ Derlei Beschwörungen der „Echtheit“⁶⁶ der *Lebensgeschichte* sind jedoch mit einiger Skepsis zu betrachten.⁶⁷ Das liegt zunächst einmal daran, dass Bräkers Verleger Füßli dessen Text um-

63 Vgl. zum Zusammenhang von Antisemitismus und deutschsprachiger Literatur des 18. (und 19.) Jahrhunderts etwa Martha B. Helfer, *Das unerhörte Wort. Antisemitismus in Literatur und Kultur*, Göttingen 2013.

64 Dies gilt unabhängig davon, dass es keineswegs immer wirkliche Juden waren, die mit dem vom späten 17. bis zum mittleren 19. Jahrhundert populären Schmähbegriff des ‚Kornjuden‘ belegt wurden. Vgl. dazu den Artikel von Manfred Gailus, „Kornjuden“, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin u. New York 2010, S. 178–180. Vgl. außerdem Manfred Gailus, „Die Erfindung des ‚Korn-Juden‘. Zur Geschichte eines antijüdischen Feindbildes des 18. und 19. Jahrhunderts“, in: *Historische Zeitschrift* 272 (2001), S. 597–622, und Robert Jütte, „Das Bild vom ‚Kornjuden‘ als Antifigur zum frühneuzeitlichen Prinzip der ‚guten narung‘ und der ‚moral economy‘“, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 23 (2013), S. 27–52.

65 Mayer (wie Anm. 21), S. 117.

66 Ebd.

67 Vgl. bereits Ralph-Rainer Wuthenow, *Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert*, München 1974, S. 94, und insbesondere Johanna Canaris, „Inszenierte Aufrichtigkeit als Rechtfertigung für das Schreiben. Ulrich Bräkers ‚Lebensgeschichte und natürliche Ebentheuer des armen Mannes im Tockenburg‘“, in: Simon Bunke u. Katerina Mihaylova (Hgg.), *Aufrichtigkeitseffekte. Signale, soziale Interaktionen und Medien im Zeitalter der Aufklärung*, Freiburg, Berlin u. Wien 2016, S. 261–274.

fassend redigierte,⁶⁸ wofür ihm der Autor laut seinem Tagebuch (das demgemäß eine ganz andere Diktion aufweist) ungemein dankbar war, sodass er denn auch sämtliche Änderungen pauschal akzeptierte.⁶⁹ (Im Einzelnen nachzuvollziehen sind diese Änderungen nicht mehr, ist doch das Manuskript der *Lebensgeschichte* verschollen.)

Indes hatte schon Bräker selbst einen Text geschaffen, für den sein ‚Bildungsaufstieg‘ keineswegs nur auf der Inhaltsebene von Belang ist. Vielmehr manifestiert sich dieser ‚Aufstieg‘ auch in der narrativen Gestaltung der *Lebensgeschichte*, speziell in den intertextuellen Verweisen, die darin zu identifizieren sind – und die in merklichem Kontrast zu der über weite Strecken dominierenden „Poetik hyperbolischer Einfachheit und Bescheidenheit“⁷⁰ stehen.⁷¹ So ist ja bereits auf Bräkers Bezugnahmen auf die Autobiographien Rousseaus und Jung-Stillings hingewiesen worden, und darüber hinaus spielt er nicht nur in hoher Frequenz auf die ihm bestens vertraute Bibel an, sondern mitunter auch auf kanonische Romane wie Miguel de Cervantes’ *Don Quijote* (1605/15) (vgl. etwa S. 474), Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (1719) (vgl. S. 523) oder Johann Wolfgang Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) (vgl. S. 502).⁷²

Des Weiteren stellt Bräker seine im Laufe der Jahre erworbene Bildung aus, indem er Dimensionen der eigenen Lebenswelt durch Rekurse auf die

68 „Füßli korrigiert grammatische Fehler, normalisiert die Interpunktion, ergänzt aber auch unvollständige Sätze, differenziert Tempus- und Modusgebrauch, ersetzt Wortwiederholungen durch andere Ausdrücke und verfeinert vor allem Bräkers additiv-reihendes Erzählen durch neue Konjunktionen und logische Syntagmen. Seine Eingriffe sind darüber hinaus auch semantischer Natur.“ Widder (wie Anm. 19), S. 129f.

69 Vgl. dazu Karl Pestalozzi, „Stationen der Bräker-Edition“, in: Messerli u. Muschg (Hgg.) (wie Anm. 14), S. 12–25, hier S. 13.

70 Widder (wie Anm. 19), S. 131.

71 Jedoch unterstreicht Widder, ebd., mit Recht, dass diese Poetik zum Teil eine ironische Wirkung entfaltet und daher gewiss nicht als Ausdruck von Unbedarftheit missverstanden werden sollte. Vgl. auch schon Klaus-Detlef Müller, *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*, Tübingen 1976, S. 178f.

72 Hinsichtlich des *Don Quijote* ist von Interesse, dass Bräker behauptet, einst unter einem ähnlichen Wahn wie dessen Titelprotagonist gelitten zu haben: „Jeden Helden und Ebentheurer alter und neuer Zeit macht’ ich mir eigen, lebte vollkommen in ihrer Lage“ (S. 523). Vgl. auch Pierre Brunel, „Narrheit und Torheit in Ulrich Bräkers ‚Der arme Mann aus dem Tockenburg‘“, in: Françoise Knopper u. Wolfgang Fink (Hgg.), *Das Abseits als Zentrum. Autobiographien von Außenseitern im 18. Jahrhundert*, Halle an der Saale 2017, S. 199–229, hier S. 212. Vgl. zu Bräkers sonstigen Lektüren ab den 1770er Jahren, darunter Oliver Goldsmiths *The Vicar of Wakefield* (1766) und Friedrich Nicolais *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebalduß Nothanker* (1773–76), etwa Müller (wie Anm. 14), S. 31. Hervorzuheben ist aber vor allem Bräkers Begeisterung für das Werk Shakespeares, die ihn 1780 zur Abfassung einer kleinen, zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Schrift mit dem Titel *Etwas über William Shakespeares Schauspiele* veranlasste. Vgl. etwa Böning (wie Anm. 18), S. 164–171.

griechische Antike zu erhellen sucht (vgl. S. 526) oder eine exotistische Metaphorik bemüht: Seine vielfältigen „Hirngespinnste[]“ etwa bezeichnet er als „[s]panische[] Schlösser[]“ und „[t]ürkische[] Paradiese[]“ (S. 531).⁷³ Auch eine nachgerade malerische Beschreibungssprache (die partiell auf das Konto Füßlis gehen mag) findet sich mancherorts in der *Lebensgeschichte*,⁷⁴ und obendrein enthält sie Abschnitte, die durch den Wechsel vom Präteritum ins Präsens einen gleichsam szenischen Charakter gewinnen. Dies ist vor allem dort der Fall, wo der Autor vergangene (Liebes-)Empfindungen in all ihrer Diffusität durch Gedankenzipitate zu veranschaulichen sucht (vgl. S. 406–408). Noch intensiver gerät der Eindruck des Szenischen jedoch an einer Stelle, an der Bräker den angesprochenen Tempuswechsel mit dem Gebrauch einer Theatermetaphorik kombiniert, die sowohl der Reflexion des eigenen Schreibverfahrens als auch der Wahrung einer gewissen Dezenz im Kontext des Erotischen dient: Als er sich ehemals von seinem ‚Aennchen‘ verabschieden musste, wollte ihn die Geliebte zunächst nicht gehen lassen; „[s]ie führt mich in ihr Kämmerlin, setzt sich auf’s Bett, zieht mich wild an ihren Busen – Ach! ich muß einen Vorhang über diese Scene ziehn, so rein sie übrigens war, und so honnigsüß mir noch Heute ihre Vergegenwärtigung ist.“ (S. 418)

7. Bilanz und Ausblick

Bilanzieren lässt sich, dass Bräker das Konzept der ‚Volksaufklärung‘ in zweifachem Sinne verkörperte: zum einen als ein Leser, der sich mittels seiner Lektüren Schritt für Schritt selbst aufklärte, und zum anderen als ein Autor, der durch sein Schreiben zur Aufklärung anderer beitrug. Außerdem berichtet die *Lebensgeschichte* in einiger Anschaulichkeit davon, wie Bräker im Zuge dessen – darin den Verfasser:innen aktueller Autosoziographien ähnelnd – zu einem „Wanderer zwischen den Welten respektive Klassen“⁷⁵ mutierte. Dies bedeutet in seinem Fall, dass er sich „mit seinem Denken und seinen Überzeugungen“ weit von „der Schicht seiner sozialen Herkunft“ entfernte, aber „[b]ei allem Umgang mit Handels- und Fabrikherren [...] in seinem wirtschaftlichen Handeln und in seiner Lebensweise den kleinen landarmen Heimarbeitern verbunden

⁷³ Zudem bemerkt Bräker, dass sein „Vaterland“ leider weder ein „Schlauffaffenland“ noch ein „glückliches Arabien“ (S. 541) sei.

⁷⁴ Beispielshalber zitiert sei hier nur Bräkers literarisches Panorama von Prag: „Es war schon abends, als wir von Prag ausmarschierten. Es gieng bald über eine Anhöhe, von welcher wir eine unvergleichliche Aussicht über das ganze schöne königliche Prag hatten. Die liebe Sonne vergöldete seine mit Blech bedeckten zahllosen Thurmspitzen zum Entzücken. Wir stunden eine Weile dort still, [...] dieses herrlichen Anblicks zu geniessen.“ (S. 466)

⁷⁵ Blome (wie Anm. 1), S. 547.

[blieb]⁷⁶. Einen klar definierten sozialen Standort besaß der ‚Aufsteiger‘ folglich nicht mehr; stattdessen bewegte er sich in einem reichlich prekären Raum des ‚Dazwischen‘⁷⁷. Indes demonstriert sein Text, dass auch und gerade aus derlei belastenden (Außenseiter-)Erfahrungen „der Gewinn einer politischen Perspektivierung resultieren [kann]“⁷⁸.

Zu klären bleibt, welche weiteren Werke aus der Zeit ‚um 1800‘ der Aufmerksamkeit bedürfen, wenn man die Geschichte der Autozoziobiographik *avant la lettre* zu rekonstruieren sucht.⁷⁹ Neben den schon am Rande erwähnten Schriften Rousseaus, Jung-Stillings und Seumes wären wohl einige jener Texte (er)neu(t) in den Blick zu nehmen, die bereits in den ‚klassischen‘ Studien von Ralph-Rainer Wuthenow und Günter Niggel aus den 1970er Jahren diskutiert werden, darunter *Leben und Ereignisse des Peter Prosch, eines Tyrolers von Ried im Zillerthal, oder Das wunderbare Schicksal. Geschrieben in den Zeiten der Aufklärung* (1789). Der Bauernsohn und gelernte Handschuhmacher Prosch schildert darin nicht zuletzt, wie er als eine Art Hofnarr Zugang zu etlichen europäischen Fürstenhöfen erhielt, und bewertet das dortige Treiben aus der Sicht des – oft gequälten und dennoch tendenziell autoritätshörigen – Underdogs.⁸⁰

Eine ‚Perspektive von unten‘ eignet auch der 1792/93 von Karl Philipp Moritz herausgegebenen *Lebensgeschichte* Salomon Maimons. Zu entnehmen ist ihr unter anderem, dass der Rabbinersohn Maimon zwar weder in materieller Not noch in eklatanter Bildungsarmut aufwuchs, sein Zugang zu *weltlicher* Bildung zunächst aber sehr wohl radikal eingeschränkt war (und sein Dasein massiv durch antisemitisch motivierte Gewalt, auch vonseiten der Obrigkeit, beein-

76 Böning (wie Anm. 18), S. 221.

77 Vgl. ebd., S. 121. „Die Transclasses machen die Erfahrung einer doppelten Nichtzugehörigkeit“, schreibt Spoerhase (wie Anm. 1), S. 29, zur rezenten Autozoziobiographik; „[i]hre Herkunftsklasse verlassend, erreichen sie die angestrebte Anknüpfungskategorie niemals wirklich. Das Gefühl, immer zwischen den Stühlen zu sitzen, wird als permanente innere Spannung, ja als geradezu existentielle Verspanntheit erlebt.“

78 Blome (wie Anm. 1), S. 567f.

79 Weshalb es sich dabei kaum um Werke von Frauen handeln kann, verdeutlicht Elke Ramm, „Warum existieren keine ‚klassischen‘ Autobiographien von Frauen?“, in: Michaela Holdener (Hg.), *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*, Berlin 1995, S. 130–141, hier S. 140f.: „Die Dominanz des eigenen Namens und das Gebot der Selbst-Offenbarung hat [...] gerade dazu geführt, daß [...] die weibliche Autobiographie fast unmöglich war, so daß Frauen dieses Genre im 18. Jahrhundert selten gewählt haben. Sie bevorzugten statt dessen, weibliche Lebensgeschichten in romanesker Form zu thematisieren.“ Vgl. aber auch Elke Ramm, *Autobiographische Schriften deutschsprachiger Autorinnen um 1800*, Hildesheim, Zürich u. New York 1998, und Ortrun Niethammer, *Autobiographien von Frauen im 18. Jahrhundert*, Tübingen u. Basel 2000.

80 Vgl. Wuthenow (wie Anm. 67), S. 157–161, und Rolf Wintermeyer, „Ein integrierter Außenseiter. Der vazierende Hofnarr Peter Prosch“, in: Knopper u. Fink (Hgg.) (wie Anm. 72), S. 259–284, besonders S. 273f.

trächtigt wurde). Ungeachtet dessen schrieb sich der Jiddisch-Muttersprachler sukzessive in den philosophischen Diskurs der Aufklärung ein; allerdings blieb er dort, anders als sein ähnlichen Verhältnissen entstammender Mentor und Freund Moses Mendelssohn, stets eine Randfigur. Mehr noch: Mitte der 1770er Jahre sah sich der schwer alkoholranke Maimon gezwungen, das Leben eines vagabundierenden ‚Betteljuden‘ zu führen, sodass man ihn gar als ‚asozialen Aufklärer‘ apostrophiert hat.⁸¹

Als letztes Beispiel für ein Werk der Spätaufklärung, das gemäß dem eingangs skizzierten, relativ weiten Autosozio-biographie-Verständnis als eine solche klassifiziert werden könnte, sei noch Moritz’ kanonischer – und unübersehbar autobiographisch gefärbter⁸² – Roman *Anton Reiser* (1785–90) genannt. Gewiss scheinen manche Eigenheiten des Textes gegen eine derartige Klassifizierung zu sprechen, etwa die Tatsache, dass es dem Titelprotagonisten zwar gelingt, sein durch Armut, Sektierertum und Bildungsverachtung geprägtes Herkunftsmilieu hinter sich zu lassen, aus seinen akademischen Bemühungen jedoch weder ein solides Einkommen noch soziale Anerkennung resultiert. Überdies ist Antons Werdegang wesentlich durch eine Künstler- bzw. Schauspielerproblematik bestimmt, die mitnichten zu den prototypischen Gegenständen der Autosozio-biographik zählt. Relevanter dürfte allerdings sein, dass Moritz dem Roman die „bekannte[] pädagogisch-sozialkritische[] These“ unterlegt hat, „wonach die frühesten Eindrücke die ganze künftige Lebens- und Charakterrichtung entscheiden“⁸³. Nicht von ungefähr heißt es in den Auftaktpassagen: „Unter diesen Umständen wurde Anton gebohren, und von ihm kann man mit Wahrheit sagen, daß er von der Wiege an unterdrückt ward.“⁸⁴

81 Vgl. Joseph Wälzholz, *Der asoziale Aufklärer. Salomon Maimons ‚Lebensgeschichte‘*, Göttingen 2016, und ferner Wuthenow (wie Anm. 67), S. 101–110. Herauszustreichen ist, dass die lange vorherrschende Auffassung, „Maimon sei ein dezidiert unpolitischer Autor gewesen“, tatsächlich „nicht [...] haltbar“ ist, transportiert die *Lebensgeschichte* doch bisweilen „offensive[] [...] Gesellschaftskritik“. Wälzholz (wie Anm. 81), S. 10. Das Verhältnis von Mendelssohn und Maimon rekapituliert Michael Nagel, „Gelehrte werden zu Autodidakten: Bildungswege deutsch-jüdischer Aufklärer“, in: Holger Böning u.a. (Hgg.), *Selbstlesen – Selbstdenken – Selbstschreiben. Prozesse der Selbstbildung von „Autodidakten“ unter dem Einfluss von Aufklärung und Volksaufklärung vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*, Bremen 2015, S. 103–116.

82 Vgl. etwa Wuthenow (wie Anm. 67), S. 112, und Niggel (wie Anm. 15), S. 71.

83 Ebd., S. 70.

84 Karl Philipp Moritz, „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman“, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische und kommentierte Ausgabe*, hrsg. v. Anneliese Klingenberg u.a., Bd. 1.1, hg. v. Christof Wingertszahn, Tübingen 2006, S. 15. Aus der kaum mehr zu überschauenden Forschung sei hier lediglich der Aufsatz einer Verfasserin angeführt, deren Arbeiten die Autosozio-biographie-Diskussion nachhaltig geprägt haben; vgl. Eva Blome, „Zerstückte Laufbahn. Karl Philipp Moritz’ ‚Anton Reiser‘“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 41.2 (2016), S. 271–289. Zwar wird Moritz’ Roman von Blome nicht explizit als

Mit diesen knappen Andeutungen muss es hier sein Bewenden haben. Es sollte aber ersichtlich geworden sein, dass das aus Eribon, Ernaux und Louis bestehende „französische Dreigestirn autozoziobiografischen Schreibens“⁸⁵ gemeinsam mit deutschsprachigen Autor:innen wie Dröschler, Baron und de l’Horizon, ob bewusst oder unbewusst und wie gebrochen auch immer, eine (spätestens) ‚um 1800‘ entstandene Tradition fortsetzt. Die weitere Beschäftigung mit der Frage, wie diese Tradition im Einzelnen beschaffen ist bzw. welche Veränderungen sie im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, dürfte sich lohnen.

(frühe) Autozoziobiographie eingestuft, doch präsentiert sie diverse Hinweise, die das durchaus plausibel wirken lassen.

85 Blome (wie Anm. 1), S. 563.

Abstracts für Heft 2 (2023) der *Zeitsprünge*

David El Kenz

La Vallée perdue – The Last Valley – (1971) de James Clavell : une utopie
dans la guerre de Trente Ans

Sprache: Französisch

La Vallée perdue – The Last Valley – (1971) de James Clavell est un film singulier dans la filmographie de la guerre de Trente Ans. Projet personnel d'un metteur en scène et romancier britannique d'origine australienne, ayant eu l'expérience du feu lors de la Deuxième guerre mondiale, il présente l'utopie pacifiste d'un village catholique dans les tourments de cette guerre mondiale du XVIIe siècle. Cette étude interroge la manière dont Clavell figure la guerre d'Ancien Régime, assez proche de l'historiographie des années soixante. Puis, elle analyse l'expérience de la coexistence religieuse, au cœur du film. Clavell y adopte la position humaniste d'antan en opposant, parfois de manière ironique et comique, la passion religieuse belliqueuse au relativisme confessionnel irénique. Enfin, le film témoigne d'un étrange paradoxe idéologique. Ce film libertaire qui magnifie des destins individuels et tragiques est une adaptation d'un roman d'un auteur quaker et socialiste.

James Clavell's *The Last Valley* (1971) is a singular film in the filmography of the Thirty Years War. A personal project of a British director and novelist of Australian origin, who had experience of fire in the Second World War, it presents the pacifist utopia of a Catholic village in the turmoil of this seventeenth-century world war. This study questions the way in which Clavell figures the Old Regime war, quite close to the historiography of the 1960s. Then, it analyzes the experience of religious coexistence, at the heart of the film. Clavell adopts the humanist position of yesteryear by opposing, sometimes ironically and comically, the bellicose religious passion to the irenic confessional relativism. Finally, the film bears witness to a strange ideological paradox. This libertarian film that magnifies individual and tragic destinies is an adaptation of a novel by a Quaker and socialist author.

Das vergessene Tal – *The Last Valley* – (1971) von James Clavell ist ein einzigartiger Film in der Filmografie des Dreißigjährigen Kriegs. Als persönliches Projekt eines britischen Regisseurs und Romanautors mit australischen Wurzeln, der selbst Fronterfahrungen im Zweiten Weltkrieg gesammelt hatte, entwickelt er die pazifistische Utopie eines katholischen Dorfes in den Wirren dieses Welt-

kriegs des 17. Jahrhunderts. Diese Studie hinterfragt die Art und Weise, in der Clavell den Krieg des Ancien Régime darstellt, die der Geschichtsschreibung der 1960er Jahre recht nahe kommt. Dann analysiert sie die Erfahrung der religiösen Koexistenz, die im Mittelpunkt des Films steht. Clavell nimmt darin die humanistische Position von einst ein, indem er – manchmal auf ironische und komische Weise – die kriegerische religiöse Leidenschaft dem irenischen konfessionellen Relativismus gegenüberstellt. Schließlich zeugt der Film von einem seltsamen ideologischen Paradoxon. Dieser libertäre Film, der individuelle und tragische Schicksale verherrlicht, ist die Verfilmung eines Romans eines Autors, der Quäker und Sozialist war.

Sergius Kodera

The Imago of Pan: Mnemonics and Classical Myth in Francis Bacon's

De sapientia veterum (1609)

Sprache: Englisch

During the seventeenth century, *Sapientia veterum* was one of Francis Bacon's most successful books. This short and highly condensed text employs and sometimes intriguingly appropriates various Classical myths to convey some of Bacon's most salient philosophical ideas. This article explores the ties of *Sapientia veterum* to the art of memory as we know it from Classical Antiquity, and focuses in particular on Bacon's re-creation of the myth of Pan that also has a substantial function in Bacon's theory of cognition. It shows the way in which the mythical persona of Pan functions as a mnemonic locus, and suggests that it derives some of its mnemonic power as *imago dissimilis*, that is, by assuming a character that is the opposite of what Pan is usually taken to be. An analysis of Jean Baudouin's *Recueil d'emblemés divers (1638)* demonstrates that *Sapientia veterum* was perceived in the tradition of emblematics.

Im 17. Jahrhundert war *Sapientia veterum* eines der erfolgreichsten Bücher von Francis Bacon. Dieser kurze und stark komprimierte Text bedient sich auf faszinierende Weise verschiedener klassischer Mythen, um einige von Bacons wichtigsten philosophischen Ideen zu vermitteln. Dieser Artikel untersucht die Verbindungen der *Sapientia veterum* zur Gedächtniskunst, wie wir sie aus der klassischen Antike kennen, und konzentriert sich insbesondere auf Bacons Neuschöpfung des Pan-Mythos, der auch in Bacons Erkenntnistheorie eine wesentliche Rolle spielt. Es wird aufgezeigt, wie die mythische Figur des Pan als mnemotechnischer *locus* funktioniert. Ihre mnemotechnische Kraft bezieht sie zum Teil als *imago dissimilis*, d. h. durch die Annahme eines Charakters, der das Gegenteil von dem ist, was man sich normalerweise unter Pan vorstellt. Wie

eine Analyse von Jean Baudouins *Recueil d'emblemes divers* (1638) zeigt, wurde die *Sapientia veterum* in der Tradition der Emblematik wahrgenommen.

Matthias Roick

Lateinischer Aristotelismus im Neapel der Renaissance. Giovanni Pontano und der Liber de bona fortuna zwischen Scholastik und Humanismus

Sprache: Deutsch

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts schreibt der neapolitanische Humanist Giovanni Pontano (1429–1503) eine Reihe von Traktaten, die Themen der aristotelischen Ethik behandeln. Der Artikel untersucht seine Abhandlung *De fortuna* und zeigt, dass es wesentlich auf dem aristotelischen *Liber de bona fortuna* beruht. Demnach handelt es sich bei *De fortuna* um eine für Pontano typische *réécriture* aristotelischer Ethik. Im Unterschied zu seinen anderen Werken bezieht er sich allerdings nicht auf den ‚griechischen‘ Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, sondern auf den ‚lateinischen‘ Aristoteles, wie er in den Werken des Thomas von Aquin und Aegidius Romanus vertreten wird. Der Artikel untersucht insbesondere den Begriff des *impetus* und schließt mit einigen Bemerkungen, wie der Einfluss des *Liber* unsere Interpretationen von *De fortuna*, aber auch unsere Auffassungen von innovativen und traditionellen, humanistischen und christlichen Texten verkompliziert.

At the close of the fifteenth century, the Neapolitan humanist Giovanni Pontano (1429–1503) set out to write a number of treatises on Aristotelian themes. The article looks at his treatise *De fortuna*, showing that its most important influence is the Aristotelian *Liber de bona fortuna*. It is argued that *De fortuna* is a rewriting of Aristotelian moral philosophy, as in the case of Pontano's other treatises, with the difference that its major point of reference is not the Greek Aristotle of the *Ethics*, but the Latin Aristotle as represented in the works of Thomas and Giles surrounding the *Liber*. I follow the influence of the *Liber* by concentrating on the notion of *impetus* in *De fortuna* and conclude with some short observations on how this influence affects our reading of Pontano's treatise, first in terms of the relationship between traditional ‚Aristotelian‘ and innovative or ‚original‘ passages in the text, second in terms of supposed pagan and Christian notions of *fortuna*.

Keywords: Renaissance, Scholastik, Giovanni Pontano, *Liber de bona fortuna*, Fortuna, Aristotelismus

Annika Raapke

*Unorthodoxe Praktiken. Ein Einblick in die Untersuchung von Pacotillehandel
in der französischen Karibik, 1716–1810*

Sprache: Deutsch

Die französischen Karibikkolonien des 18. Jahrhunderts waren Schmelztiegel transatlantischer Handelspraktiken, die sich weit jenseits der Geschäfte großer Kompanien und Handelshäuser erstreckten. Alltägliche Handelswelten waren geprägt von einer Vielzahl weniger formal regulierter, „eigenwilliger“ Geschäftsformen, die Menschen aller kolonialen Gesellschaftsschichten involvierten. Eine davon war die sogenannte „Pacotille“, eine niedrighschwellige, enorm verbreitete Kleinhandelspraxis. Dieser Artikel stellt Pacotillehandel in der Karibik als historischen Untersuchungsgegenstand vor und argumentiert, dass die Erforschung derartiger Handelsformen einzigartige Einblicke in die Lebenswelten und wirtschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten solcher Bevölkerungsgruppen bieten kann, die historiographisch sonst seltener erfasst werden. Eine solche Bevölkerungsgruppe sind schwarze Frauen und Frauen of Colour, deren vielfältige Nutzung von Pacotillehandel als wirtschaftlichem Aktivitätsfeld dieser Artikel in einer Fallstudie beleuchtet. Der Beitrag zeigt auf, inwiefern sich Kleinhandelspraktiken wie die Pacotille für die flexible Anpassung und bisweilen „unorthodoxe“ Modifikation durch Akteur*innen eignete, deren wirtschaftliche Teilhabe unter kolonialherrschaftlichen Bedingungen stattfand – und erschließt, inwiefern die ökonomische Kompetenz und erfolgreiche Partizipation dieser Akteur*innen als eine Bedrohung der kolonialen Ordnung aufgefasst werden konnten.

The 18th century French Caribbean colonies were hotbeds of transatlantic trading practices which went far beyond the commerce of the big companies and merchant houses. Everyday commercial worlds were characterized by a multitude of less-formalized and more wayward forms of trading which involved people from across the colonial social spectrum. One of these trading practices was the so-called “pacotille”, a highly popular, low-threshold form of small trade. This article introduces pacotille trade in the Caribbean as an object of historical research and argues that the study of such everyday trading practices offers unique insights into the lives and economic activities of groups of people who are not often featured in historiography under these paradigms. Among these people are Black women and women of Colour, whose varied use of pacotille trade as a field of economic activity and participation will be highlighted in this article by means of a case study. The article shows how small-trade practices such as the pacotille lent themselves to flexible and sometimes “unorthodox” modification at the hands of actors whose economic engagements had to happen under the

conditions of colonial rule – and how the commercial competence and successful participation of these actors could be seen as a threat to the colonial order.

Stefanie Siedek-Strunk / Veronika Albrecht-Birkner

„... daß in einer dortigen Zeitschrift heftige Ausfälle gegen mich geschehen seyen“.

Medienkampagnen gegen religiöse Deutungen von Naturkatastrophen durch

Johann Heinrich Jung-Stilling im Kontext spätaufklärerischer Debatten um

Apokalyptik und Schwärmertum

Sprache: Deutsch

Der Beitrag untersucht die vor allem in bildungsbürgerlichen und wissenschaftlichen Periodika in Süddeutschland und der Schweiz ausgetragene Diskussion um die chiliastische Deutung des Bergsturzes von Goldau (1806) durch den Arzt und Lientheologen Johann Heinrich Jung-Stilling im Kontext der spätaufklärerischen Debatten um den Schwärmerbegriff. Als Ursache für die vehement negativen Reaktionen in der Presse kommen zeitliche und sachliche Zusammenhänge mit religiös nonkonformen Bewegungen in den Blick, die im Kontext der napoleonischen Besetzung bzw. der Koalitionskriege als zusätzliche Bedrohung der gesellschaftlichen Stabilität wahrgenommen wurden. Es wird gezeigt, wie Jung-Stilling den Mediendiskurs gezielt in Anspruch nahm, um Ereignisse in durchaus populistischer Weise für seine Anliegen ‚auszuschlachten‘, während es der etablierten Presse darum ging, die Diskurshoheit zurückzugewinnen, und zwar durch eine Strategie der Resistenz gegenüber Jung-Stillings Ansichten als einer vermeintlich vorübergehenden ‚Modeerscheinung‘. Die öffentlich ausgetragene Debatte wird als Teil einer Entwicklung interpretiert, die Kontinuitäten von der Spätaufklärung zur Romantik bzw. den Erweckungsbewegungen markiert.

This article examines the discussion about the chiliastic interpretation of the Goldau landslide (1806) by the physician and lay theologian Johann Heinrich Jung-Stilling, and puts it in the context of late Enlightenment debates about the concept of the “Schwärmer”. The debate was mainly fought out in southern Germany’s and Switzerland’s middle-class educational and scientific periodicals. The article suggests that temporal and material connections with religiously nonconformist movements were the cause for the vehemently negative reactions in the press, which were perceived as an additional threat to social stability in the context of the Napoleonic occupation or the Coalition Wars. Jung-Stilling deliberately used the media discourse to ‘exploit’ events in a somewhat populist manner, while the established press strove to regain discourse sovereignty through a strategy of resistance to Jung-Stilling’s views, deeming them a temporary ‘fad’. The article interprets this public debate as part of a development

that marks continuities from the Late Enlightenment to Romanticism and the Revival Movements.

Stefan Hermes

Aufklärerische Autosozioiobiographik. Zur Narrativierung sozialer Ungleichheit in Ulrich Bräkers Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheuer des Armen

Mannes im Tockenburg (1788/89)

Sprache: Deutsch

Der Aufsatz soll nicht zuletzt zeigen, dass es sich keineswegs empfiehlt, den auf Annie Ernaux zurückgehenden Begriff ‚Autosozioiobiographie‘ ausschließlich auf Texte der jüngsten Vergangenheit zu beziehen. Vielmehr erscheint es lohnend, die Forschung zu diesem Genre stärker historisch auszurichten, als es bislang geschehen ist. So kann ein Werk der Aufklärungsepoche wie Ulrich Bräkers *Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg* (1788/89) sinnvollerweise als Autosozioiobiographie gelesen werden, wenn man seiner gesellschaftskritischen Dimension die ihr gebührende Bedeutung beimisst. Und es existiert ein weiteres aktuelles Konzept, das dem Verständnis der *Lebensgeschichte* zuträglich sein kann: dasjenige der Intersektionalität. Denn gekennzeichnet ist der Text wesentlich dadurch, dass sozioökonomische Gegebenheiten darin eng mit Gender-Fragen und auch mit Aspekten kultureller Differenz verwoben sind.

The essay tries to show that it is by no means recommendable to apply the term ‚autosociobiography‘, which goes back to Annie Ernaux, exclusively to texts of the recent past. Rather, it seems worthwhile to give research on this genre a more historical orientation than has been done so far. Thus, a work of the Age of Enlightenment, such as Ulrich Bräker’s *Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg* (1789), can plausibly be read as an autosociobiography, provided that the sociocritical dimension of the text is given the importance it deserves. And there is another current concept which can be brought into connection with Bräker’s work in an illuminating way: that of intersectionality. This is mainly because the *Lebensgeschichte* vividly demonstrates how closely socioeconomic questions are often interwoven with aspects of gender and problems of sexual morality.

Credits

David El Kenz

S. 138, Ill. 1: James Clavell, *The Last Valley*, 1971 Time code 0–56
Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=XTMVzJBNr5I>

S. 139, Ill. 2: James Clavell, *The Last Valley*, 1971, Time code 9–37
Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=XTMVzJBNr5I>

S. 142, Ill. 3: Jacques Callot, Les Grandes Misères de la guerre (1633): La pendaison
Bibliothèque municipale de Lyon (F17CAL002528)
© Domaine public Open Licence

S. 142, Ill. 4: James Clavell, *The Last Valley*, 1971, Time code 8–44
Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=XTMVzJBNr5I>

Sergius Kodera

S. 164: Johannes Piero Valeriano: Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis Commentarii. Coloniae Agrippinae : Apud Ioannem Wilhelmvm Friessem, 1613, p. 730 München, Bayerische Staatsbibliothek 4 Graph. 57
Quelle: <https://www.digitale-sammlungen.de/OCLC:634090134>
Creative Commons CCo 1.0 Universell (CCo 1.0)

S. 169: Jean Baudoin, Recueil d'emblemes divers, Paris: Jaques Villery, 1638, vol. 1, p. 164 München, Bayerische Staatsbibliothek Res/L.eleg.m. 106-1/2
Quelle: <https://www.digitale-sammlungen.de/OCLC:bsb10922084>
Creative Commons CCo 1.0 Universell (CCo 1.0)

S. 173: Marcantonio Raimondi, Satyr, uncovering a sleeping nymph, after 1515, etching 109x174 mm
Public domain download : <https://picryl.com/media/satyr-besluit-een-slapende-nimf-60a022>