



DYNAMIKEN DER NEGATION

(Nicht)Wissen und negativer Transfer
in vormodernen Kulturen

Herausgegeben von
Şirin Dadaş und Christian Vogel

HARRASSOWITZ VERLAG

Dynamiken der Negation

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 20

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Dynamiken der Negation

(Nicht)Wissen und negativer Transfer
in vormodernen Kulturen

Herausgegeben von
Şirin Dadaş und Christian Vogel

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei. Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochem Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)

Beate La Sala (FU Berlin)
Christoph Marksches (HU Berlin)
Tilo Renz (FU Berlin)
Anita Traninger (FU Berlin)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 191249397 – SFB 980.

Abbildung auf dem Umschlag:
Manuskript Vat. lat. 5757, folio 33 (Detail) © 2021 Biblioteca Apostolica Vaticana
(by permission of Biblioteca Apostolica Vaticana, with all rights reserved)



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden. Weitere Informationen: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Der Harrassowitz Verlag behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an den Harrassowitz Verlag zu richten.

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

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© bei den Autoren

Verlegt durch Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 2365-5666

eISSN 2701-2522

DOI: 10.13173/2365-5666



ISBN 978-3-447-11625-1

eISBN 978-3-447-39147-4

DOI: 10.13173/9783447116251



Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftsgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftsgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissenschaftsgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischem Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Şirin Dadaş und Christian Vogel

Dynamiken der Negation. Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel 3

(Nicht)Wissen

Christiane Schildknecht

„Zwei Stämme der Erkenntnis“. Zur Bestimmung von Wissen *via negationis* aus epistemologischer Sicht 27

Ulrike Schneider

(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit 43

Almut Bockisch

„Selbst wir [...] möchten nicht sagen: Denn ich weiß alles!“ oder Apophatische Redemodi bei Philo und Origenes als Voraussetzungen negativer Theologie 73

Emiliano Fiori

Ecstasy and Order. The Ultimate Aim of Extra-Noetic Mysticism in Dionysius the Areopagite 93

Simon Brandl

Die Konzeption von Nichtwissen in Alexander von Suchtens Elegie *Quid sit nihil* (1561) vor dem Hintergrund der mystischen Theologie Meister Eckharts 123

Christian Vogel

Hesiod und das (Nicht)Wissen der Dichtung 143

Jutta Eming

Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman 167

Isabelle Fellner und Matthias Grandl

Inszenierte Negation, inszeniertes Nicht-Wissen 187

Facetten negativer Transferprozesse*Hartmut Böhme*

Schöpferische Zerstörung? Negative Dynamiken als Herausforderung
historischer und archäologischer Forschung 217

Şirin Dadaş

Sie nannten ihn Sokrates. Trifone Gabrieles schriftliches Schweigen
und dessen beredtes Echo 243

Claudia Reufer

Die *Florentiner Bilderchronik*. Prozessualität negativen Transfers
im Medium des Zeichnungsbuchs 293

Hanna Liss

Negation oder Transformation? Die illustrative Auflösung
masoretischer Listen in einem mittelalterlichen hebräischen Manuskript .. 313

Ricarda Gäbel

Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage!
Ausschluss, Ablehnung und Annahme von Wissen in den medizinischen
Enzyklopädiën der Spätantike 331

Déborah Blocker

Establishing a Poetics of Theater in France under Cardinal Richelieu.
From Processes of "Unknowledging" to the Establishment
of Worldly Expertise 353

Eun-Jeung Lee

Zwischen Himmel und Universum. Selektion von westlichem Wissen
im Korea des 18. Jahrhunderts 375

Claudia Tiersch

Sokrates und die epistemische Negation gesellschaftlicher Konventionen.
Bedrohung oder Impuls für die politische Ordnung Athens? 395

Sandra Erker

Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate. Dynamiken
des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras* 413

Autorinnen und Autoren 433

Farbtafeln 441

Einleitung

Dynamiken der Negation

Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel

Şirin Dadaş und Christian Vogel

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf die siebte Jahrestagung des SFB 980 *Episteme in Bewegung* zurück, die unter dem Titel „(Nicht)Wissen – Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen“ vom 27. bis 29. Juni 2019 in der Kulturbrauerei Berlin stattfand – an einem Ort, der die Spuren einer kreativen Negation nicht nur in seinem Namen trägt, sondern in seiner Architektur unmittelbar erfahrbar werden lässt. Auch der Konferenztitel ahmt mit Verneinung, Einklammerung und Durchstreichung Bewegungen der Negation nach, die das Negierte nicht restlos beseitigen, sondern formen: ‚Wissen‘ verschwindet nicht, bleibt sicht- und lesbar, verändert sich aber, in seiner äußeren Form wie Semantik. In besonders anschaulicher Weise verweist der dem Titelbild zugrunde liegende Palimpsest auf unterschiedliche Negationsdynamiken. In der ausgeschnittenen Passage¹ der unteren Textschicht lässt Cicero in seinem lange verschollenen Dialog *De re publica* seine Gesprächspartner verschiedene Formen der Negation im Wissenstransfer diskutieren. So habe Sokrates bestimmte Themengebiete aus seinem Philosophieren gänzlich ausgeschlossen, weil diese das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft überstiegen und auch nichts zum menschlichen Leben beitrügen. De facto aber, so der folgende Einwand, sei diese Überzeugung von Sokrates’ Ausschluss selbst das Ergebnis eines selektiven Erinnerens der Nachwelt, das Sokrates’ Wertschätzung entsprechender Themen in Vergessenheit habe geraten lassen. Doch auch dieser Einwand wird im weiteren Gespräch nicht standhalten ... Dieses fiktive Gespräch wurde wiederum selbst im 7. Jahrhundert samt dem ganzen Dialog aus dem Pergament ausgekratzt und mit einem Psalmenkommentar des Augustinus überschrieben. Es sollte damit für mehr als 1000 Jahre in eine latente Vergessenheit geraten, ehe der Dialog im 19. Jahrhundert als untere Schicht des Palimpsests im Vatikan wiederentdeckt und dann – nach einer weiteren Phase des wissenschaftlichen Desinteresses – im 20. Jahrhundert Teil lebendiger Forschungsdiskussionen wurde. Das Beispiel verdeutlicht, auf wie vielfältige Weisen Wissen in Transferprozessen negiert werden kann, indem ihm Geltung abgesprochen wird, indem es als übrational klassifiziert wird, indem es der Selektion zum Opfer fällt, indem seine materielle Grundlage zerstört wird, indem es in Ver-

1 Vgl. Cic. *rep.* 1, 15–16.

gessenheit gerät oder ignoriert wird usw. Und auch hier gilt: Wissen verschwindet nicht einfach.

In diesem Sinne liegt der wissenschaftsgeschichtliche Ausgangspunkt der folgenden Beiträge in der Beobachtung, dass Wissen auch und gerade dort in Bewegung ist, wo es unbestimmt bleibt oder im Akt der Vermittlung abgelehnt, verkannt oder ausgeblendet wird. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen Dynamiken der Negation, die konstitutiv für das vermittelte Wissen sind und die Vermittlung von Wissen mitgestalten. Dabei richtet sich das Erkenntnisinteresse einerseits auf Wissensformen, die epistemische Grenzen reflektieren oder epistemische Dimensionen z. B. durch widersprüchliche oder elliptische Darstellungsweisen entfalten. Andererseits stehen Negationen im Fokus, sofern sie in Wissenstransfers bei der Aushandlung von Geltungsansprüchen als Impulse wirken, also all jene Prozesse der Ausblendung, der Zerstörung, der Verschleierung oder des Schweigens, denen produktive Potentiale innewohnen.

Die Erforschung des Verhältnisses von Negation und Wissen hat disziplinübergreifend in den letzten zwanzig Jahren eine gewisse Konjunktur. So zeugen zahlreiche, diesem Verhältnis gewidmete Studien, Projekte und Sammelbände nicht nur von einem gesteigerten Interesse an entsprechenden Reflexionen und spezifischen Wissensmodi innerhalb verschiedener historischer Konstellationen,² sondern lassen auch eine aktuelle Brisanz des Themas vermuten, die sich im Jahr 2020 noch verschärft haben dürfte. Bereits ein Blick auf diese verschiedenen Studien macht deutlich, dass Nicht-Wissen hierbei nicht gleich Nicht-Wissen ist, eine Relationierung von Negation und Wissen in ganz unterschiedlicher Weise vorgenommen werden und an divergierende Ausrichtungen des Erkenntnisschwerpunkts geknüpft sein kann. Im Zentrum der bisherigen Forschungen standen vor allem Analysen und theoretische Entwürfe, die sich weitestgehend auf Wissen und Wissenschaften in Gesellschaften der Moderne und Gegenwart beziehen. Londa Schiebinger und Robert N. Proctor haben mit dem Begriff *Agnotology* gar ein eigenes Forschungsfeld etabliert, in dem „ignorance“ nicht als der ursprüngliche, potentiell vielversprechende Zustand eines „Noch-Nicht-Wissens“ („not yet known“) verstanden, sondern als Produkt sozialer, kultureller und politischer Prozesse ge-

2 Verwiesen sei in chronologischer Reihenfolge etwa auf den von Shannon Sullivan und Nancy Tuana herausgegebenen Band *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York 2007, auf den Anspruch des Züricher Zentrums Geschichte des Wissens (ZGW), Nicht-Wissen als Teil der Wissenschaftsschreibung zu etablieren (vgl. David Gugerli / Philipp Sarasin, „Editorial“, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 5: Nicht-Wissen*, hg. v. David Gugerli [et al.], Zürich / Berlin 2009, S. 7–9, hier S. 8), auf den Sammelband von Hans Adler und Rainer Godel zu *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München 2010, auf die von Nina Janich, Alfred Nordmann und Liselotte Schebek geforderte *Nichtwissenskommunikation in den Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 2012, auf die Herausgabe des *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, London 2015 durch Matthias Gross und Linsey McGoey oder die von Rik Peels und Martijn Blaauw gesammelten Studien zu *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge 2016.

fasst wird.³ Ein Fehlen von Wissen, etwa durch die absichtliche Geheimhaltung gesundheitsschädigender Wirkungen des Tabakkonsums vor der Zielgruppe, erweist sich hier als fatales Ergebnis von Strategien mächtiger profitorientierter Akteure⁴ – ein Nicht-Wissen, dessen Aufdeckung und Überführung in Wissen sich nicht nur als möglich, sondern auch aus ethischen Gründen als wünschenswert erweist.⁵ Neben diesem „[i]ntendierte[n] Nichtwissen“, das auf andere bezogen ist, hat Peter Wehling in seiner wissenschaftssoziologischen Auseinandersetzung ein „unbeabsichtigtes (und insofern ‚unvermeidbares‘) Nichtwissen“ und ein „Nicht-Wissen-Wollen“ differenziert, um v. a. auf folgende zwei Phänomene aufmerksam zu machen: ein von den Wissenschaften aufgrund einer stets selektiven Perspektivität generiertes ‚Nichtwissen‘, etwa um die umweltschädigenden Auswirkungen von FCKW, die wesentlich zur Zerstörung der Ozonschicht beigetragen haben,⁶ und ein sich in Teilen aus diesem unbeabsichtigten ‚Nichtwissen‘ legitimierender, bewusster Verzicht auf Wissen, denn, so Wehling, „angesichts zukünftig möglicher Entwicklungen in Bereichen wie Genetik, Hirnforschung oder Transplantationsmedizin [stellt sich] auch unter normativen und politischen Aspekten die Frage, ob nicht gerade ‚Wissensgesellschaften‘ Grenzen des Wissens und akzeptierte Bereiche des Nichtwissens benötigen“.⁷ In eine ähnliche Richtung zielt Daniel Dorniook, wenn er die negativen Folgen eines Zuvielwissens beleuchtet, etwa im Bereich der pränatalen Diagnostik oder aber im Arbeitskontext, wenn es um Fragen der Überwachung oder der Bewältigung von Datenmengen geht, um „die

3 Vgl. Robert N. Proctor, „Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)“, in: *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, hg. v. Robert N. Proctor u. Londa Schiebinger, Stanford 2008, S. 1–28.

4 Vgl. Robert N. Proctor, *Cancer Wars: How Politics Shapes What We Know and Don't Know About Cancer*, New York 1995.

5 Stehr und Adolf haben in der Folge aus soziologischer Perspektive angeraten, den Fokus weniger auf das ‚Nichtwissen‘, denn auf die ‚Wissens- und Informationsteilung‘ zu legen. Neben dem Umstand, dass „das gesamtgesellschaftliche Volumen von Wissen und Information unterschiedlich bzw. ungleich verteilt ist“, müssen „[i]ntendierte asymmetrische Informationen“ untersucht werden, welche „Fragen nach der Macht und Ethik von sozialen Beziehungen auf[werfen]“ (Nico Stehr / Marian Adolf, „Nichtwissen“, in: dies., *Ist Wissen Macht? Wissen als gesellschaftliche Tatsache*, Weilerswist² 2018, S. 85–120, hier S. 107f.).

6 Peter Wehling, „Nichtwissen – Bestimmungen, Abgrenzungen, Bewertungen“, *EWE* 20 (2009), S. 95–106, hier S. 100f. Auf ein unvermeidbares Nicht-Wissen hebt auch Gamper ab, wenn er betont, dass „die Beziehung zwischen Wissen und Nicht-Wissen [...] nie bloß als Ersetzung eines Nicht-Wissens durch Wissen beschrieben werden kann, als jedes Wissen synchron immer wieder ein neues Nicht-Wissen produziert“ (Michael Gamper, „Einleitung“, in: *Literatur und Nicht-Wissen: historische Konstellationen 1730–1930*, hg. v. Michael Bies u. Michael Gamper, Zürich 2012, S. 9–21, hier S. 13).

7 Wehling, „Nichtwissen – Bestimmungen, Abgrenzungen, Bewertungen“, S. 104f. Als Beispiel für ein in der Konsequenz positives Nein zu Wissen führt Wehling, der neben den Gefahren eines absichtlichen wie unabsichtlichen ‚Nichtwissens‘ insbesondere dessen Vorzüge zu benennen sucht, auch die Wahrung von Anonymität in Bewerbungsverfahren an, um Diskriminierungen auf dem Arbeitsmarkt abzubauen (vgl. Peter Wehling, „Dezentrierung des Wissens: Nichtwissen als Element und Unterbrechung sozialer Ordnung“, in: *Nichtwissen als Ressource*, hg. v. Marcus Twellmann, Baden-Baden 2014, S. 19–39, hier S. 30f.).

Chancen von fehlendem Wissen (im Hinblick auf wichtige soziale Funktionen und individuelle Konsequenzen)“ aufzuzeigen.⁸

In Ergänzung zu einem solchen, in erster Linie praxisorientierten, größtenteils technologiegebundenen und aktualitätsbezogenen Blick auf mögliche Vor- und Nachteile unterschiedlicher Ausprägungen eines modernen Nicht-Wissens ist der Schwerpunkt des vorliegenden Bandes anders gelagert. Der Fokus richtet sich zum einen auf Wissenstransferprozesse in ‚vormodernen‘ Kulturen.⁹ Zum anderen besteht das Ziel darin, auf das wissenskonstitutive Moment von Negationen innerhalb von Transferprozessen und damit auf die Relevanz und Notwendigkeit ihrer Berücksichtigung im Zuge wissensgeschichtlicher Untersuchungen aufmerksam zu machen. Dabei geht es weniger um die wichtigen Fragen danach, warum Wissen nicht zirkuliert oder nicht entsteht¹⁰ oder wie sich Wissen gegen den bedrohlichen „Schatten des Nicht-Wissens“¹¹ verteidigt, sondern vielmehr um wissensgenerierende Effekte von Ausschluss, Verzicht, Schweigen oder Wegfall innerhalb temporal, räumlich und medial divergierender Konstellationen.¹²

8 Daniel Dornik, *Die Funktionalität eines Rechts auf Nichtwissen*, Wiesbaden 2015, S. VI.

9 Trotz der augenscheinlichen teleologischen Begriffsimplikationen ist die Rede von ‚vormodernen‘ Kulturen allein dem pragmatischen Zweck geschuldet, unterschiedliche Wissenskonstellationen der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit – etwa im antiken Griechenland oder Korea des 18. Jahrhunderts – in der Betrachtung von Dynamiken der Negation zusammenzuführen. Eine wertfreie Differenzierung von Vormoderne und Moderne scheint insbesondere angesichts der Schwerpunktsetzung dieses Bandes und des spezifischen negativistischen Selbstverständnisses der philosophischen wie kulturellen Moderne angebracht: „Geschichtsphilosophisch definiert sich die Moderne ebenso als Epoche des ‚Nicht mehr‘ wie des ‚Noch nicht‘: Sie ist einerseits *nach*natürlich, *nach*religiös, *nach*traditional, andererseits aber *noch nicht* bei dem angekommen, was sich an die Stelle von Natur, Religion und der substantiellen Sittlichkeit vormoderner Traditionen setzen könnte“ (Andreas Hetzel, „Negativität und Unbestimmtheit. Eine Einleitung“, in: *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*, hg. v. dems., Bielefeld 2009, S. 7–17, hier S. 10, Herv. i. Orig.). Siehe ergänzend zum „Moment radikaler Negativität“ als „treibende Kraft“ von Kunst, Recht und Politik „[i]n ihrem spezifisch modernen Verständnis“ Thomas Khurana [et al.], „Einleitung“, in: *Negativität. Kunst – Recht – Politik*, hg. v. dems., Berlin 2018, S. 11–42, hier S. 15 u. 34.

10 Vgl. Staffan Müller-Wille / Carsten Reinhardt / Marianne Sommer, „Wissenschaftsgeschichte und Wissensgeschichte“, in: *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. dems., Stuttgart 2017, S. 2–18, hier S. 8. Die Autoren diagnostizieren einen entsprechenden Interessensschwerpunkt innerhalb der Forschungslandschaft, verweisen in diesem Zusammenhang aber ausschließlich auf den genannten Sammelband von Proctor und Schiebinger, der vornehmlich dem „ignorance making“ in Moderne und Gegenwart nachgeht. Füssel beschreibt Nicht-Wissen „als ein Forschungsfeld besonders des langen 18. Jahrhunderts“, wofür er sich u. a. auf die erwähnten Bände von Gugerli [et al.] und Adler / Godel beziehen kann (Marian Füssel, „Wissensgeschichten der Frühen Neuzeit: Begriffe – Themen – Probleme“, in: *Wissensgeschichte*, hg. v. dems., Stuttgart 2019, S. 7–39, S. 7f.). Letztere nehmen die Aufklärung hierbei explizit als „Avantgarde moderner Wissenskulturen“ in den Blick (Hans Adler / Rainer Godel, „Einleitung. Formen des Nichtwissens im Zeitalter des Fragens“, in: *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, hg. v. dems., München 2010, S. 9–19, hier S. 9). Eine breitere wissenshistorische Auseinandersetzung mit Negation und Wissen ist daher das Anliegen des vorliegenden Bandes.

11 Gugerli / Sarasin, „Editorial“, S. 8.

12 Zur Frage steht somit nur sekundär, „wie, wann und gegebenenfalls warum ein bestimmtes Wissen auftaucht – und wieder verschwindet“ (Philipp Sarasin, „Was ist Wissensgeschich-

Wenn hier sinnstiftende anstatt sinnentleerender Dimensionen der Negation in den Blick genommen werden, erfolgt dies in zweierlei Hinsicht:

1. In Bezug auf Wissensformen: *(Nicht)Wissen* wird zum einen als ein reflexives Wissen um punktuelle oder grundsätzliche Grenzen von Wissen verstanden, als Einsicht in eine epistemische Unzugänglichkeit, für die – und das ist zentral – ein Geltungsanspruch erhoben wird. Dieses *(Nicht)Wissen* ist daher von einem eigenen oder fremden Nicht-Wissen, einem selbstverschuldeten, auferlegten oder zufälligen Unwissen zu unterscheiden, das sich abgrenzend als nicht gewusster Mangel von Wissen beschreiben ließe,¹³ für das dementsprechend keine Geltung beansprucht werden kann. Um es auf den Punkt zu bringen: So verstandenes Nicht-Wissen / Unwissen ist in dieser Logik kein Wissen; *(Nicht)Wissen* beschreibt hingegen einen Reflexionsakt und stellt damit eine Art von Wissen dar.¹⁴ Zum anderen werden mit *(Nicht)Wissen* all jene Wissensformen ins Zentrum gerückt, die jenseits von Propositionalität, Definierbarkeit, Bestimmbarkeit oder Diskursivierbarkeit zu verorten sind und aufgrund eines an entsprechenden Parametern ausgerichteten Wissensverständnisses in der wissenschaftsgeschichtlichen Forschung bislang eher vernachlässigt wurden.

2. In Bezug auf die Wissensvermittlung: Hier liegt das Augenmerk auf Prozessen des Ablehnens, Ausschließens, Ignorierens, Überschreibens oder Vergessens von Wissen, die als *negativer Transfer* gefasst werden, d. h. als ein von Dynamiken der Negation geprägter Wissenstransfer. Prozesse der Negation sind unter diesem Gesichtspunkt nicht die andere Seite der Wissensvermittlung, nicht gescheiterte Wissensvermittlung, sondern ein wesentlicher Bestandteil jedes Wissenstrans-

te“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36/1 (2011), S. 159–172, hier S. 165). Mit Blick auf die moderne Wissensgesellschaft haben demgegenüber bereits Geisenhanslüke und Rott die Beiträger ihres Sammelbandes angeregt, „Nichtwissen, Vergessen und Missverstehen“ aus germanistischer, komparatistischer, romanistischer, anglistischer, philosophischer, psychologischer und medientheoretischer Perspektive auf ihre „produktiven Auswirkungen“ hin zu untersuchen (Achim Geisenhanslüke / Hans Rott, „Vorwort“, in: *Ignoranz. Nichtwissen, Vergessen und Missverstehen in Prozessen kultureller Transformationen*, hg. v. dens., Bielefeld 2008, S. 7–14, hier S. 10) und entsprechend fordert Gamper ein, Nicht-Wissen „nicht nur negativ als Kehrseite des Wissens zu verstehen“, sondern „auch positive Funktionen“ unter Fokussierung der Rolle der Literatur verstärkt zu berücksichtigen (Gamper, „Einleitung“, S. 15).

13 Zu dieser Art des Unwissens gehört auch das berüchtigte doppelte Nicht-Wissen, das für den platonischen Sokrates als Zustand (πάθημα) der Unwissenheit (ἀγνοια), in dem sich jemand befindet, der nicht weiß, aber dennoch zu wissen glaubt (οἱ μὴ εἰδότες, οἰόμενοι δ' εἰδέναι), die Ursache allen menschlich verursachten Übels (τῶν κακῶν αἰτία) darstellt (vgl. Plat. *Alc.* 116e–118a). Hiervon zu unterscheiden ist das zum *locus classicus* gewordene sokratische (Nicht)Wissen (Plat. *apol.* 20c–24a), vgl. dazu Gail Fine, „Does Socrates Claim to Know that He Knows Nothing?“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008), S. 49–88.

14 Hierunter lassen sich z. B. auch Konzeptionen eines ‚unsicheren‘ oder ‚schwachen‘ Wissens fassen, wie sie in Skeptizismen des 16.–19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund eines grundlegenden Zweifels an der Sicherheit und Zuverlässigkeit von Wissensansprüchen entwickelt werden (vgl. hierzu Carlos Spoerhase / Dirk Werle / Markus Wild (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin 2009).

fers.¹⁵ Dies gilt insofern, als einerseits etablierte Praktiken und Regeln der Wissensvermittlung zwangsläufig mit Negationen verbunden sind und andererseits diese Praktiken und Regeln innerhalb von Transferprozessen selbst in Frage gestellt und verändert werden. Mit der Perspektive des *negativen Transfers* rücken wir den Fokus weniger auf Wissen, das verloren geht,¹⁶ unterdrückt oder ausgeschlossen wird,¹⁷ als auf Wissen, das durch Negation entsteht. Wir fügen damit der Beschreibung und Analyse von Wissensbewegungen ein Instrument hinzu, das die Aufmerksamkeit auf die Frage lenkt, inwiefern Dynamiken der Negation Wissensbewegungen formen, anstoßen und derart eine wichtige Rolle bei Prozessen des Wissenswandels spielen.

(Nicht)Wissen

In analytischer Hinsicht mag eine präzise Begriffsbestimmung wie die folgende völlig unproblematisch erscheinen: „Nichtwissen ist ein Negationsbegriff. Negiert wird Wissen: Ein Subjekt *S* befindet sich gegenüber einer Proposition *p* im Zustand des Nichtwissens genau dann, wenn *S* nicht weiß, dass *p*, d. h., wenn *S* sich nicht im Zustand des Wissens gegenüber *p* befindet.“¹⁸ Qua Negationsbezug eignet dem Begriff jedoch eine Kontrastierungsfunktion.¹⁹ Er ist folglich abhängig von dem vorausgesetzten Wissensbegriff, den Hans Rott in diesem Zusammenhang auf ein „Wissen-dass“ beschränkt, um ein „Wissen-wie“ explizit auszuschließen.²⁰ In der analytischen Philosophie wird diese Differenzierung durch eine weitere Negation begrifflich eingeholt, indem propositionale von *nicht*propositionalen Wissensformen abgegrenzt werden.²¹ Mit einer verstärkten Fokussierung erkenntnistheoreti-

15 Vgl. Eva Cancik-Kirschbaum / Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–13, hier S. 2.

16 Der aufschlussreichen Perspektive der Verlustgeschichte hat sich etwa Burke mit dem Kapitel „The Price of Progress“ gewidmet (siehe Peter Burke, *A Social History of Knowledge*, Bd. 2: *From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge 2012).

17 Für Renaissance und Aufklärung hat auch Zedelmaier überzeugend nicht nur das Sammeln und Verwalten, sondern ebenso das Kontrollieren und Ausgrenzen von Wissen in den Blick genommen (siehe Helmut Zedelmaier, *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*, Tübingen 2015). Zur differenzierenden Betrachtung eines gefährdeten Wissens und den Gründen, Praktiken und Konsequenzen seiner Gefährdung vgl. Martin Mulsow, *Prekäres Wissen*, Berlin 2012.

18 Hans Rott, „Der Negationsbegriff des Nichtwissens“, *EWE* 20 (2009), S. 147f., hier S. 147.

19 Vgl. Wilhelm Köller, „Die Negation mit *nicht*“, in: ders., *Formen und Funktionen der Negation. Untersuchungen zu den Erscheinungsweisen einer Sprachuniversalie*, Berlin / Boston 2016, S. 134–139, hier S. 134.

20 Rott, „Der Negationsbegriff des Nichtwissens“, S. 148, Anm. 1.

21 Wichtige Bereiche dieser Wissensformen steckt Christiane Schildknecht, *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999 ab. Zugleich gilt, was Bromand / Kreis für das Nichtbegriffliche, wenn auch ohne Einschränkung auf ein nichtbegriffliches Wissen, festgestellt haben: „Dass das Nichtbegriffliche zunächst nur negativ definiert ist, hat zur Folge, dass die Phänomenbereiche des Nichtbegrifflichen ausgesprochen vielfältig und heterogen sind.“ (Joachim Bromand / Guido Kreis, „Einleitung“, in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, hg. v. dens., Berlin 2009, S. 11–19, hier S. 12) Sie betonen in diesem

scher Debatten und wissenschaftlicher Forschungen auf propositionales Wissen drohen diese nichtpropositionalen Wissensformen als eine Art Nicht-Wissen wahrgenommen zu werden. Vor diesem Hintergrund kann es sinnvoll sein, von ‚(Nicht)Wissen‘ zu sprechen, denn um eine Form von Wissen handelt es sich ja, nur nicht um ein propositionales; die Einklammerung der Negation gibt den epistemologisch etablierten Maßstab zu erkennen und hinterfragt ihn zugleich.²²

Zentrales Merkmal der unterschiedlichen Ausprägungen eines solch nichtpropositionalen Wissens ist – neben dem Fehlen oder der Irrelevanz einer „Wahrheitswertfähigkeit“ – ihre „Nicht-Begrifflichkeit“, welche Fragen nach Grenzen oder positiv gefasst: nach Möglichkeiten und Formen der Darstellung und des Transfers bei der Untersuchung entsprechender Wissensmodi aufwirft.²³ Eine von unterschiedlichen Vermittlungsweisen für ein (Nicht)Wissen, das jenseits des Bestimmbaren liegt, ist die Verneinung.²⁴ Einen Eindruck von ihrer anhaltenden Relevanz vermittelt William Franke in seiner umfangreichen Anthologie *On What Cannot Be Said*. Seine Auffächerung apophatischer Diskurse von Platon über Moses Maimonides bis Simone Weil verdeutlicht, dass Negation verstanden als spezifischer Darstellungsmodus eines Wissens, das sich der Definition entzieht, eine systematische Berücksichtigung auch und gerade in der vormodernen Wissensgeschichte erfahren muss.²⁵ Neben dem Verneinen müssen zudem bspw. Paradoxien, Tautologien und Metaphern in ihrem Vermögen analysiert werden, das Unbegriffliche vor Augen zu stellen, wie Blumenberg herausgestellt hat²⁶ und

Zusammenhang die Notwendigkeit einer „integrative[n] Gesamtheorie der propositionalen und der nichtpropositionalen Erfahrungsformen“ (ebd., S. 17). Hierfür spricht auch ein von Seel vorgebrachtes Argument, der das Unbestimmte als eine „Spezies des Nicht-Wissens“ fokussiert, ohne das „unser begrifflich-propositionalen Wissen gar keines wäre“, demzufolge von „einer konstitutiven Unbestimmtheit in der Bestimmtheit unserer Begriffe“ auszugehen ist, denn: „wenn etwas zu wissen bedeutet, etwas Bestimmtes zu wissen, so bedeutet es zugleich, anderes im Unbestimmten zu lassen“ (Martin Seel, „Vom Nachteil und Nutzen des Nicht-Wissens für das Leben“, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 5: Nicht-Wissen*, hg. v. David Gugerli [et al.], Zürich / Berlin 2009, S. 37–49, hier S. 41f.).

- 22 Als „terminologisches ‚Friedensangebot‘ an hartgesottene Propositionalisten“ schlägt Gabriel demgegenüber vor, zwischen Kennen und Erkennen zu differenzieren (Gottfried Gabriel, „Kennen und Erkennen“, in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, hg. v. Joachim Bromand u. Guido Kreis, Berlin 2009, S. 43–55, hier S. 46).
- 23 Christiane Schildknecht, „Ausdrucksgrenzen. Theorien nichtpropositionaler Wissensformen“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, hg. v. Wolfram Högbe, Berlin 2004, S. 759–761, hier S. 760; sie betont, dass diese Ausdrucksgrenzen teils ‚überboten‘ werden (etwa im Bereich des Ästhetischen), teils ‚unterlaufen‘ werden (so wenn es um grundlegende Begriffe geht).
- 24 Weitere diskursive Verfahren ermittelt Ulrike Schneider, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105.
- 25 Siehe William Franke, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, 2 Bde., Notre Dame, Ind. 2007.
- 26 Siehe Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998 u. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007.

Wittgenstein zumindest angedacht zu haben scheint – entgegen seines vielzitierten Gebots: „Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“.²⁷

Inwiefern entsprechende Wissensmodi in vormoderner Philosophie als nicht-propositional ausgegrenzt wurden, welche Bedeutung ihnen zugleich aber für den Begriff und die Vermittlung von Erkenntnis zukam, prüft **Christiane Schildknecht** in ihrem Beitrag, indem sie den Fokus v. a. auf Descartes richtet. Anhand seiner Bindung von Wahrheit an ‚klare und deutliche‘ Begriffe weist sie ein Bewusstsein um nichtpropositionale Wissensformen nach, genauer noch: die dezidierte Mitberücksichtigung einer Nicht-Begrifflichkeit (im Sinne einer nur klaren Erkenntnis) im Rahmen von Descartes‘ begrifflicher Differenzierung. Schildknecht weist zudem auf seinen Rückgriff auf kategoriale Metaphern, auf metaphorische Bestimmungen vom ‚letzten‘ Grund propositionalen Wissens und seines Wahrheitskriteriums sowie auf den Umstand hin, dass in den *Regulae* eine als unmittelbar gedachte Intuition an den Anfang methodischen Erkennens gestellt wird. Angesichts von Descartes‘ expliziter Aufwertung der Dichtung gegenüber der Philosophie in seinen *Cogitationes privatae* untersucht Schildknecht abschließend auch Descartes‘ eigene Texte, insbesondere die *Meditationes*, auf ihre literarische Verfasstheit und stellt deren spezifisches Vermögen heraus, eine methodische Denkbewegung zu vergegenwärtigen.

Während Schildknecht auf die Rolle eines (Nicht)Wissens innerhalb rationalistischer Epistemologien des 17. Jahrhunderts aufmerksam macht, diskutiert **Ulrike Schneider** in ihrem Beitrag den Zusammenhang von Negation und Wissen im Kontext frühneuzeitlicher Ästhetik und Verhaltenslehre. Anhand ihrer Analysen von Agnolo Firenzuolas *Dialogo delle bellezze delle donne* (1541), Dominique Bouhours‘ *Les entretiens d’Ariste et d’Eugène* (1671), Nicolas Faretts *L’honnête homme ou L’art de plaire à la cour* (1630), Giovanni Della Casas *Galateo* (1558) und der „Carte de Tendre“ in Madeleine de Scudérys *Clélie, histoire romaine* (1654–1660) verdeutlicht Schneider, wie innerhalb normativer Regelsysteme mittels unterschiedlicher Diskursivierungs- und Darstellungsstrategien Grenzen des Bestimmbaren manifest, in besonderen Fällen auch explizit offen gelegt und reflektiert werden. Sie kann zeigen, dass die Spezifik des vormodernen Umgangs mit dem Kunst- und Naturschönen sowie mit sozialen Praktiken in einer Kodifizierung liegt, die Momente ihrer Negation integriert, ohne den erhobenen Anspruch auf Bestimmbarkeit grundlegend zu unterwandern. Die untersuchten Formen der Negation, die von der Anhäufung ästhetischer Kategorien über tautologische Bestimmungen,

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1977, S. 115. Laut Wittgenstein zeichnen sich Tautologien und Kontradiktionen dadurch aus, „daß sie nichts sagen“ (S. 55), da sie „in keiner darstellenden Beziehung zur Wirklichkeit“ stehen, und dennoch sind sie „nicht unsinnig; sie gehören zum Symbolismus“ (S. 56). Am Ende des Textes wird denn auch auf eine außerhalb der Welt liegende Sinnhaftigkeit hingewiesen: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (S. 115). Siehe zur „Mystik des Tractatus“ Manns „Interpretation des Unsagbaren“ bei Wittgenstein: Christian Mann, *Wovon man schweigen muß: Wittgenstein über die Grundlagen von Logik und Mathematik*, Wien 1994, hier S. IV.

Gesten des Zeigens bis hin zum Rückgriff auf Platzhalterbegriffe, lückenhafte Strukturen und weiße Flecken einer Karte reichen, erweisen sich hierbei insofern als epistemisch relevant, als sie der Vermittlung eines ‚elusiven Wissens‘ dienen, das sich definitiven Festschreibungen entzieht.

Zu diesem Zweck können auch dezidiert verneinende Darstellungsformen zum Einsatz kommen. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn es um ein Wissen jenseits aller irdischen Erkenntnis geht. Ansätze einer negativen Theologie paganer, jüdischer oder christlicher Prägung setzen Negation gezielt als bevorzugtes Ausdrucksmittel für ein Wissen ein, dessen Gegenstand jede Begrifflichkeit zu transzendieren scheint und über das man daher offenbar nur schweigen kann.²⁸ Doch genau dieses ausgestellte Schweigen wird mit dem Negieren von Sagbarkeit, Vermittelbarkeit oder Bestimmbarkeit durchbrochen; Negation wird hier zur Voraussetzung für den Transfer eines (Nicht)Wissens, wie Plotins chiasmatische Negation der Ausdrückbarkeit des Einen anschaulich macht: „Wir sagen ja aus, was es nicht ist; und was es ist, das sagen wir nicht aus“.²⁹ **Almut Bockisch** arbeitet in ihrem Beitrag exemplarisch die produktiven Funktionen apophatischer Redemodi heraus, die der jüdische Denker Philo von Alexandria und der christliche Theologe Origenes in Rückgriff auf platonische Rhetorik in ihren theologischen Auseinandersetzungen einsetzen. So erörtert sie u. a., wie Philo aus Platons *Timaios* entlehnte, negierte Begriffe („unnennbar“, „unsagbar“ und „unerkennbar“) aufgreift, sie in der Auslegung der Hebräischen Bibel neu kontextualisiert und aus der Negation der Charaktereigenschaften Gottes eine neue Position ableitet. Bockisch macht deutlich, dass Philo sich gerade dann regelmäßig verneinender Redeformen bedient, wenn Aussagen sowohl über die Klassifizierung Gottes als auch über die Beziehung zwischen Gott und Menschen getroffen werden sollen, um ihn so für die Gläubigen fassbarer zu machen. Mit Origenes' *Contra Celsum* liefert sie zusätzlich ein Beispiel für den strategischen Einsatz negierender Redeweisen. Die Negierung eines umfänglichen Wissensanspruchs dient hier dazu, den Status der christlichen Lehre – in Analogie zu verschiedenen philosophischen Ansätzen – über unterschiedliche Zugänge, aber auch Grenzen ihrer Verfügbarkeit zu bestimmen. **Emiliano Fiori** wendet sich in seinem Beitrag dem extra-rationalen Verständnis der *ekstasis* in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zu, indem er verdeutlicht, dass der für eine mystisch verstandene negative Theologie zentrale Begriff bei griechisch-sprachigen Autoren des frühen Christentums insgesamt nicht besonders geläufig und entweder in erster Linie negativ konnotiert war (so bei Philo, Origenes und Evagrius) oder nur eine infra-rationale Union mit

28 Assmann hat von einem „strukturellen Schweigen“ in Bezug auf Dinge gesprochen, die „aus der Natur der Sache heraus nicht zur Sprache kommen können (weil es dafür keine Sprache, keine diskursiven Traditionen oder kein Interesse gibt)“ (Jan Assmann, „Einführung“, in: *Schweigen*, hg. v. Jan u. Aleida Assmann, München 2013, S. 9–25, hier S. 12), ohne ausreichend zu berücksichtigen, dass zum einen die drei von ihm genannten Ursachen grundverschieden sind und dass zum anderen das Explizieren von Sprachlosigkeit kein Schweigen mehr darstellt.

29 Plot. *em.* V 3, 14: Καὶ γὰρ λέγομεν, ὁ μὴ ἔστιν· ὁ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν (übers. v. R. Harder).

Gott innerhalb der Grenzen des *nous* bezeichnete (so bei Gregor von Nyssa). Erst Dionysius hat diese Erfahrung des Göttlichen außerhalb des Intellekts verortet, als Reaktion auf das Aufkommen extremer Positionen in monastischen Kreisen, die eine individuell erfahrbare mystische Macht des *nous* verteidigten. In diesem Sinne war seine revolutionäre Neuerung, wie Fiori darlegt, paradoxerweise mit einem konservativen, kirchenpolitischen Zweck der Stabilisierung hierarchischer Strukturen verbunden: Dionysius beschrieb die göttliche Transzendenz mit der apophatischen Sprache, welche die Neuplatoniker aus Platons *Parmenides* hergeleitet hatten, knüpfte den nun extra-noetisch verstandenen, mystischen Kontakt zu Gott aber eng an den institutionellen Rahmen der kirchlichen Sakramente.

Eben diese Rückbindung der Gotteserfahrung an die liturgische Ordnung wird in der Folge, etwa bei Meister Eckhart, gekappt. In dessen Predigten wird eine *unio mystica* der Seele mit Gott in die Eigenverantwortung des Individuums gelegt, wie **Simon Brandl** in seinem Beitrag ausführt. Die Voraussetzung für diese wesensmäßige Vereinigung bildet eine Wesensannäherung des Gläubigen an Gott, den Eckhart als jenseits allen Seins, aller Erkenntnis, alles Aussagbaren qua Negation als ‚Nichts‘ definiert. Entsprechend erfolgt auch die mystische Vereinigung durch Selbstaufgabe und geistige Armut: ein ‚Nichtwollen‘ und ‚Nichtwissen‘. Alexander von Suchten bezieht sich in einer Interlinearglosse seiner 1561 entstandenen Elegie über das ‚Nichts‘ *Quid sit nihil* zwar explizit auf Eckhart, um dessen mystische Theologie in das eigene spiritualistische Weltbild zu integrieren, Suchtens Konzeption des ‚Nichts‘ und ‚Nichtwissens‘ weicht aber in drei entscheidenden Punkten von der des Meisters ab, wie Brandl herausarbeitet: hinsichtlich der Funktion des ‚Nichtwissens‘, der Verfügbarkeit des ‚Nichts‘ und dessen schöpfungstheologischen Implikationen. Dass in Suchtens *Quid sit nihil* die introversionsmystische Programmatik Meister Eckharts ausgespart bleibt, das ‚Nichts‘ stattdessen mit der göttlichen Weisheit identifiziert und damit ‚Nichtwissen‘ mit göttlichem Allwissen gleichgesetzt wird, das einem kleinen Kreis von Auserwählten zugänglich sei und der Gelehrsamkeit der Schulmediziner vorangestellt wird, deutet Brandl hierbei nicht als produktives Missverständnis, sondern als subtile Art der Negation zur Konturierung der neu entstehenden geistigen Strömung des Paracelsismus.

Mit Suchtens Elegie über das Nichts deutet sich eine spezifische Verknüpfung von Dichtung, Wissen und Transzendenz an, die **Christian Vogel** mit der Frage nach dem (Nicht)Wissen der Dichtung am Beispiel Hesiods ins Zentrum rückt. Hesiod gibt zu Beginn seiner *Theogonie* einen so rätselhaften wie wirkmächtigen Hinweis darauf, mit welchem epistemischen Geltungsanspruch er nicht nur seine Dichtung, sondern Dichtung allgemein verbunden sieht. Vogel untersucht, inwiefern Hesiod mit der Betonung der musischen Kompetenz, sowohl Wahrheit künden als auch ‚Lügen‘ verbreiten zu können, einen spezifischen Modus dichterischer Wissensvermittlung andeutet. In Auseinandersetzung mit den kontroversen Forschungspositionen demonstriert Vogel, dass und warum sich Hesiod mit diesen Versen weder in polemischer Abgrenzung zur Konkurrenz als einzigen

Wahrheitskünder, auch nicht als grundsätzlichen Dichtungs- oder Wahrheits-skeptiker noch als wahrheitsneutralen Phantasten darstellt. Vielmehr, so die in diesem Beitrag herausgearbeitete These, wird musisch inspirierte Dichtung als adressatenorientierter Wissenstransfer charakterisiert, der die Modi der Wahrheitsvermittlung über verschiedene Textsorten an die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer anzupassen weiß.

Während Vogel herausstellt, dass es in Hesiods berühmtem Musenanruf nicht um eine Unterscheidung von wahrer und lügenhafter Dichtung generell geht, sondern um das Potential, Wahrheit mittels unterschiedlicher Darstellungsformen zu vermitteln, widmet sich **Jutta Eming** den Stufen und Schattierungen epistemischer Varianten, wie sie Erzählungen mit dem Wunderbaren – insbesondere in seiner Zuspitzung zum Geheimnis – inszenieren. So legt sie exemplarisch am *Parzival* Wolframs von Eschenbach, am *Wigalois* des Wirnt von Gravenberg und an Heinrichs von dem Türlin *Diu Crône* offen, wie negative Wissenstransfers verschiedener Art auf der narrativen Ebene des höfischen Romans dazu beitragen, Formen eines (Nicht)Wissens zu vermitteln, die einerseits an die spezifischen ästhetischen Darbietungsweisen gebunden sind und sich andererseits zwischen dem befinden, was man wissen kann, und dem, was unverfügbar bleibt. Dabei wird deutlich, dass sich die epistemischen Dimensionen des Wunderbaren in der mittelalterlichen Literatur nicht aus einem klaren Ersetzungsverhältnis zwischen Nicht-Wissen und Wissen ergeben, sondern aus dem Potential des Wunderbaren, sowohl mittels der Erzeugung einer atmosphärischen Qualität epistemische Prozesse anzuregen als auch über den steten Aufschub von Antworten die Grenzen der Möglichkeit des Erkennens überhaupt zu thematisieren und erfahrbar werden zu lassen.

Entsprechende Grenzen der Wissbarkeit lassen sich mittels Erzählmotiven des Geheimnisvollen und des Wunderbaren, das propositionale Bestimmungen überschreitet, näherbringen. Ganz ostentativ werden sie demgegenüber mit der Ciceronischen Skepsis zur Schau gestellt, die **Matthias Grandl** im gemeinsamen Beitrag mit Isabelle Fellner analysiert. Die Inszenierung von ‚Nicht-Wissen‘ kann hierbei auf eine Behauptung partieller oder vollständiger Unmöglichkeit gesicherter Erkenntnis abzielen oder ein Wissen mit prekärer Geltung anzeigen. In beiden Fällen ist eine Zurschaustellung von fremdem oder eigenem ‚Nicht-Wissen‘ nicht als Zeugnis von Unwissen oder Wissensverlust zu begreifen, sondern als epistemische Praktik und damit als ein (Nicht)Wissen. Negation erweist sich als lehr- und lernbare Methode. Die medialen Realisierungen dieser Inszenierungen und das hieran gebundene epistemische Potential sind dabei vielfältig, wie Grandl an der aphoristischen Form der Sokrates zugeschriebenen Formel „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ und v. a. an der Destabilisierung oder Relativierung stabil anmutenden Wissens durch die narrative Kleinform der Anekdote verdeutlicht. Dass die inszenierte Negation nicht nur Methode hat und Wissen generiert, sondern hierbei auch strategischen Zwecken im Kampf um Geltungsansprüche folgt, arbeitet **Isabelle Fellner** an Théophraste Renaudots *Conférences* heraus. Sie weist Renaudots demonstrativen Abgrenzungsgestus gegenüber universitären Prakti-

ken und Lehrmethoden als taktisches Vorgehen zur institutionellen Identitätsbildung dieser frühen Akademie aus und begründet zugleich, warum es sich um eine eingeforderte, behauptete Ablehnung handelt, subkutan negierte rhetorische und dialektische Traditionen der Wissensverhandlung aber durchaus weitertradiert werden. Die lautstarke Negation und das mit ihr verbundene Innovationspostulat könnten möglicherweise von einem unterschwelligen Zustimmung oder Übernehmen ablenken. Entsprechende Prozesse lassen sich als negativer Transfer beschreiben: Neue Formen des Wissens und der Wissensvermittlung entstehen als Folge einer inszenierten Negation. Mit ihrem Beitrag veranschaulichen Fellner und Grandl die spezifischen Funktionsweisen der Inszenierung von Negation und ‚Nicht-Wissen‘ sowie die epistemischen Potenziale, die sich hieraus ergeben. Da das demonstrative Ausstellen hierbei sowohl auf einen bestimmten Reflexionsakt als auch auf Dynamiken der Abgrenzung und Verneinung innerhalb von Prozessen des Wissenstransfers bezogen wird, ist der Beitrag an einer Schnittstelle des Bandes angesiedelt.

Facetten negativer Transferprozesse

Bereits bei der inszenierten Ablehnung hat man es mit einem spezifischen Modus des negativen Transfers zu tun. Es handelt sich hierbei um *eine* von unterschiedlichen Arten der Wissensvermittlung, denen, auch wenn sie sich negativ ausnehmen, wissensgenerierende Dimensionen eignen und deren Vielfalt und Bedeutungen in vormodernen Kulturen mit dieser Sektion demonstriert werden. Von Negation ist aber keineswegs nur dort die Rede, wo sich bewusste Absatzbewegungen oder intendierte Verneinungen von Geltung ausmachen lassen, etwa wenn Wissensbestandteile oder -träger nicht mehr als wichtig, richtig, sinnvoll oder nützlich erachtet und absichtlich ausgeblendet, aussortiert, abgelehnt oder zerstört werden. Negation kann vielmehr auch das in Kauf genommene, unbeabsichtigte oder gar nicht registrierte Nebenprodukt einer konkreten Bejahung sein: Wenn mit der Hinwendung zu neuen oder anderen Gegenständen, Techniken oder Materialien Geltung durch ausbleibende Tradierung oder Bestätigung negiert wird, kann bis dahin Geltendes in Vergessenheit oder in den Hintergrund geraten. Jeder Variation, jeder Selektion wohnt unweigerlich ein Moment der Negation inne.

Hier deutet sich bereits an, dass Negationen unterschiedliche Dimensionen entfalten können, je nachdem ob sie Inhalt, Material, Umfang, Funktion, Zuschreibung usw. betreffen. So kann bspw. die Vermittlung einer Textpassage des Aristoteles durch Übersetzung,³⁰ durch Vereinfachung, durch Kürzung, durch Auslassung, durch Abschreibfehler, durch falsche Zuordnung, durch die Umschreibung

30 Vgl. hierzu exemplarisch die Diskussion um Boethius' wirkmächtige Übersetzungsentscheidung in Aristoteles' *de interpretatione* (16a3–8: Boethius übersetzt σύμβολα und (!) σημεία mit *notae*) bei Christian Vogel, *Boethius' Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers*, Wiesbaden 2016, S. 105–112.

der Majuskel- in die Minuskelschrift („Metacharakterismos“),³¹ durch den Wechsel von Rolle auf Codex, von Papyrus auf Pergament usw. von zahlreichen bewussten, intendierten, strategischen, notwendigen oder versehentlichen Negationen begleitet sein, die das, was als aristotelisch gilt, in einem neuen Kontext verändern, prägen oder auch erhalten, indem sie es verständlich und attraktiv machen.³² Negative Transfers ermöglichen auch dann sowohl Wissenswandel wie -erhalt, wenn aus didaktischen Gründen Komplexität und Qualität reduziert wird, wenn Materialien und Medien ersetzt oder ausgetauscht werden oder Unverstandenes aussortiert wird. Das Negierte kann, wie bereits gesehen, auch latent weiterwirken und eigene Dynamiken im Wissenstransfer auslösen. Ein durchgestrichenes oder ausradiertes Wort im Manuskript,³³ eine scheinbar widerlegte Argumentation können weitervermittelt werden und als Impulse nachwirken, die geltendes Wissen in anderen Kontexten wieder neu herausfordern.

Unter allen Arten der Negation dürfte das Vergessen von der Forschung der vergangenen Jahre bislang am stärksten berücksichtigt worden sein.³⁴ „Alle Welt ist vergeßlich“, stellte schon Harald Weinrich in *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens* einleitend und in zulässiger wie unausweichlicher Verallgemeinerung fest,³⁵ schließlich kann auch seine kulturgeschichtliche Betrachtung des Vergessens nur eine Auswahl an Aspekten und Beispielen der ‚Kehrseite‘ des Erinnerns beleuchten. Dass es sich beim erinnern und Vergessen weniger um eine hierarchische Opposition als vielmehr um für die Gedächtnisleistung gleichermaßen notwendige Operationen handelt, haben Sozialanthropologie und Kognitionspsychologie längst erkannt.³⁶ Jedes erinnern erfolgt durch Konstruktion, jede Konstruktion ist mit Selektion und jede Selektion ist unweigerlich mit Effekten des Vergessens verbunden. erinnern und Vergessen stehen folglich in einem wechselseitigen, nicht asymmetrischen Bedingungsverhältnis. Jede wissenschaftliche Konzentration auf Akkumulation und Mehrung von Wissen unter Vernachlässigung eines

31 Vgl. Herbert Hunger, *Lesen und Schreiben in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, S. 66–68 sowie Christian Gastgeber, „Die Überlieferung der griechischen Literatur im Mittelalter“, in: *Die Einführung in die Textgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, Bd. II: *Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Ebert Pöhlmann, Darmstadt 2003, S. 1–46, hier S. 28.

32 Vgl. hierzu exemplarisch die jüngste Forschung zur *de interpretatione* Überlieferung von Michael Krewet, „Jüngere Textzeugen in der griechischsprachigen Überlieferung von Aristoteles’ *περὶ ἑρμηνείας* und ihre textkritische Bedeutung“, *Hermes* 149 (erscheint 2021).

33 Vgl. hierzu das Beispiel in Oliver Primavesi, „Philologische Einleitung“, in: *Aristoteles, De motu animalium / Über die Bewegung der Lebewesen*, hg. v. Klaus Corcilus u. Oliver Primavesi, Hamburg 2018, S. XI–CXLIV, hier S. XCIII–XCIV.

34 Vgl. hier und im Folgenden den grundlegenden Artikel von Lamers, Van Hal und Clercx, der bisherige Forschungen überzeugend zusammenführt und ausführlich bespricht (Han Lamers / Toon Van Hal / Sebastiaan G. Clercx, „How to Deal with Scholarly Forgetting in the History of the Humanities: Starting Points for Discussion“, *History of Humanities* 5/1 (2020), S. 5–29).

35 Harald Weinrich, *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000, S. 7.

36 Vgl. Paul Connerton, „Seven Types of Forgetting“, *Memory Studies* 1/1 (2008), S. 59–71 u. Ineke Wessel / Michelle L. Moulds, „How Many Types of Forgetting? Comments on Connerton (2008)“, *Memory Studies* 1/3 (2008), S. 287–294, hier S. 289.

Nichtmehrwissens erweist sich somit als ebenso problematisch wie Aleida Assmanns Vorschlag, nicht das Erinnern, sondern das Vergessen als „Grundmodus menschlichen und gesellschaftlichen Lebens“ zu begreifen.³⁷

Vor über 35 Jahren hat Brigitte Schlieben-Lange aus sprachwissenschaftsgeschichtlicher Perspektive eine systematische Rekonstruktion von Vergessenprozessen eingefordert. Zwei Prozesse, die zum Vergessen von Wissensbeständen führen können, wurden hierbei einander gegenübergestellt: erstens die aktive Ablehnung oder gar Tabuisierung strittiger Positionen und Themen und zweitens die fehlende Explizierung eines unproblematischen Wissens, das unterschwellig als gesichertes Wissen vorausgesetzt mit der Zeit in Vergessenheit geraten könne.³⁸ Letztere Gefahr des unmerklichen Vergessens ließe sich mit jenen „falschen Sicherheiten des schriftlichen Gedächtnisses“ zusammenbringen, die laut Weinrich bereits Platon zur Schriftkritik veranlasst hatten.³⁹ Das Schriftmedium erleichtert zwar eine fortwährende Speicherung von Wissen, zugleich droht mit seiner Archivierung aber auch stets ein Vergessen durch Verwahrung: abgelegt, hinterlegt, fortgelegt verschwindet schriftlich fixiertes Wissen aus dem Radius der Wahrnehmung und der aktiven bis hin zur passiven Erinnerung.⁴⁰

Neben einem solch schleichenden Nichtmehrwissen führt Schlieben-Lange das demonstrative Vergessenwollen an, das mit der historischen Praxis der *damnatio memoriae* in Zusammenhang gebracht werden könnte, wenn es sich hierbei nicht um das beste Gegenbeispiel handelte: Denn das Entfernen der Namen und Bildnisse verstorbener Persönlichkeiten hinterlässt beredte Spuren, bewirkt gerade kein Vergessen der verachteten Personen, sondern weist vielmehr ostentativ ihre Existenz als vergessenswert aus.⁴¹ Entsprechend hat Umberto Eco aus semiotischer Sicht die Möglichkeit einer Technik des Vergessens, einer *ars oblivionalis*, als Pendant zur Mnemotechnik grundlegend infrage gestellt. Jeder Versuch, einen Vergessensakt künstlich zu erzeugen, bleibe stets nichts als eine Erinnerung an den Akt selbst,

37 Aleida Assmann, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016, S. 30.

38 Vgl. Brigitte Schlieben-Lange, „Vom Vergessen in der Sprachwissenschaftsgeschichte. Zu den ‚Ideologen‘ und ihrer Rezeption im 19. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 14 (1984), S. 18–38, hier S. 21f. Letzteres hat Eugene Garfield bereits 1973 als dritte von drei Formen der „uncitedness“ wissenschaftlicher Arbeiten in den Blick genommen (vgl. hierzu Oliver Dimbath, „Wissenschaftlicher Oblivionismus. Vom unbewussten zum strategischen Vergessen“, in: *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, hg. v. Oliver Dimbath u. Peter Wehling, Konstanz 2011, S. 297–316, hier S. 311). Ein gewisser Zusammenhang besteht hier zum Konzept der „obliteration by incorporation“, mit dem Merton die inkorporierende allgemeine Anerkennung von Vorstellungen beschrieb, deren Urheber durch diese Inkorporierung in Vergessenheit geraten (vgl. Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York 1949). Vgl. hierzu Lamers / Van Hal / Clercx, „How to Deal with Scholarly Forgetting“, S. 14f.

39 Weinrich, *Lethe*, S. 35.

40 Mit Assmann ließe sich in diesem Zusammenhang unter Bezug auf Friedrich Georg Jünger auch von einem „Verwahrensvergessen“ sprechen (vgl. Assmann, *Formen des Vergessens*, S. 36–42).

41 Vgl. hierzu Charles Hedrick, *History and Silence. Purge and Rehabilitation in Late Antiquity*, Austin 2000.

denn Zeichen machten etwas Absentes präsent, nicht umgekehrt.⁴² Oder wie Montaigne unter Rekurs auf Cicero in seinen *Essais* schrieb: „il n'est rien qui imprime si vivement quelque chose en notre souvenance, que le désir de l'oublier“⁴³ – Nichts prägt sich lebendiger in unsere Erinnerung ein als der Wunsch, es zu vergessen.

Und so stellt sich die Frage, ob Vergessen überhaupt aus einer entsprechenden Intention heraus erzeugt werden kann. Auch wenn Wissen durch Tabuisierung oder explizite Ablehnung keinesfalls zwangsläufig in Vergessenheit gerät, zeigt ein Blick auf wissenschaftssoziologische Untersuchungen, dass sich zweifellos Selektionspraktiken benennen lassen, die weitgehend zuverlässig zu einem Vergessen wissenschaftlicher Erkenntnisse führen können. Oliver Dimbath liefert eine genaue Analyse solch, wie er sie nennt, manifester Selektionsprozesse, die im Unterschied zu Formen latenter Selektion kein unbewusstes, sondern ein strategisches Vergessen legitimierten. Als strategisch ist indes nicht das Vergessen zu charakterisieren, sondern der Akt des Ignorierens, der zum Vergessen führen kann. Und nicht so sehr die Konsequenz des Vergessens, sondern vielmehr diese Voraussetzung des aktiven Ausblendens kann einer Wertung unterzogen werden, die bei Dimbath positiv ausfällt: Es bedürfe „aufmerksamkeitsökonomische[r] Gedächtnispraktiken“, denn: „man kann nicht mehr alles wissen, geschweige denn berücksichtigen“.⁴⁴ Mag sich aus moderner Perspektive die Frage nach legitimen Auswahlverfahren im digitalen Zeitalter potenzieller Speichermöglichkeiten in besonderer Dringlichkeit stellen, so hat Ann Blair in ihrer komparatistischen Studie *Too Much to Know* bereits für europäische, byzantinische, chinesische und islamische Kontexte der Frühen Neuzeit Zeugnisse einer Erfahrung des *information overload* ausgemacht und historische Methoden des Informationsmanagements analysiert.⁴⁵ Alles wissen, alles berücksichtigen konnte man zweifellos noch nie. Selektion ist immanenter Bestandteil individuellen und kollektiven Erinnerens; Wissen ist nicht ohne ein Nichtmehrwissen zu haben. Dem Moment des Vergessens als einem Modus des negativen Transfers muss somit neben anderen Ausprägungen wie dem Aussortieren, Abwerten, der Ablehnung oder dem Wegfall bei der Untersuchung von Prozessen nicht nur modernen, sondern auch vormodernen Wissenswandels verstärkt Beachtung geschenkt werden.

42 Vgl. Umberto Eco, „An Ars Oblivionalis? Forget It!“, *PMLA* 103/3 (1988), S. 254–261, hier S. 254 u. 258. Die Folge des Vergessens ließe sich allein durch das Stiften von Verwirrung generieren und diese entstehe bezeichnenderweise nicht durch ein Streichen oder Löschen des Erinnerten, sondern durch ein Übermaß (bspw. die Äußerung konträrer Assertionen) und mithin ein exzessives Präsentmachen (vgl. ebd., S. 259f.).

43 Michel de Montaigne, *Les Essais*, hg. v. Jean Céard [et al.], Paris 2001, S. 770f., der sich in diesem Zusammenhang auf zwei konträre Positionen aus Ciceros *De finibus bonorum et malorum* bezieht, um jener recht zu geben, die den eigenen Gedanken stützt: „Memini etiam quae nolo obliuisci non possum quae volo – Je me souviens même de ce que je ne veux pas, et je ne puis oublier ce que je veux.“ (Ebd., S. 771).

44 Dimbath, „Wissenschaftlicher Oblivionismus“, S. 312f. u. 297.

45 Vgl. Ann Blair, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven 2010.

Wie wichtig hierbei die selbstreflexive Berücksichtigung der Herausforderungen historischer und archäologischer Wissenschaften ist, demonstriert **Hartmut Böhme** in seinem Beitrag. Er macht darauf aufmerksam, dass insbesondere die Altertumswissenschaften mit Zerstörung konfrontiert sind, genau aus dieser Zerstörung, in ihrem Bemühen, vor dem Vergessen zu bewahren, aber ihre Kreativität entfalten. Böhme betont, dass antike Kulturen immer schon Gegenstand von Zerstörung waren, indem er auf brennende Bibliotheken und die Vernichtung von Kulturrelikten verweist, auf menschengemachte wie natürliche Ruinierungen in der Vergangenheit wie Gegenwart. Die sinn- und formgebende Arbeit historischer Forschungen an diesen Relikten – dies gelte auch für die vollständigsten, da doch stets entfunktionalisierten historischen Zeugnisse und Artefakte – mache aus dieser Zerstörung aber eine kreative Zerstörung. Hierin liegt, so Böhme, die humanisierende und irenische Aufgabe der historisch-archäologischen Wissenschaften und dies bereits seit den Anfängen ihrer Verwissenschaftlichung in der Frühen Neuzeit. Wie vormoderne Gesellschaften dieser Negativität begegneten, zeichnet er an Denkfiguren der Vanitas, der Ruinenästhetik und Melancholie nach. Ergänzend werden unterschiedliche Sicherungsstrategien in den Blick genommen, die historisch von der Überführung in Schrift, Kupferstich und Museen bis hin zu Digitalisierung und Gen-Archivierung reichen.

Eine dieser medialen Sicherungsstrategien – die schriftliche Fixierung – fokussiert **Şirin Dadaş** in ihrem Beitrag. Sie fasst die positiven Konsequenzen ins Auge, die sich aus dem Verzicht auf einen schriftlichen Wissenstransfer ergeben können, und fragt nach möglichen Gründen dieser Negation. Im Mittelpunkt steht die Analyse von fünf Dialogtexten, die den italienischen Gelehrten Trifone Gabriele als zentrale Wissensinstanz in den Bereichen Grammatik, Poetik und Rhetorik, Astronomie oder Politik inszenieren und damit jene Wertschätzung seiner Zeitgenossen bestätigen, die mehrere enkomastische Zeugnisse in Fakt und Fiktion belegen. Dadaş verdeutlicht, dass die schriftlichen Darstellungen von Gabrieles mündlichen Lehren diese vorm Vergessen bewahren konnten, dies zugleich aber mittels einer Aneignung durch die unterschiedlichen Autoren dieser Texte erfolgte und mit verschiedenen Implikationen und Funktionen verbunden war. Gabrieles Verzicht auf die schriftliche Vermittlung der eigenen Lehren hatte folglich fruchtbare Folgen, die sich erst erschließen, wenn man die Spezifika dieses negativen Transfers zu ermitteln sucht.

Eine andere Form der medien-spezifischen Negation untersucht **Claudia Reufer** mit der sogenannten Florentiner Bilderchronik aus dem 15. Jahrhundert. Nicht Schrift wird in diesem Zeichnungsbuch infrage gestellt, das abgesehen von Spruchbändern oder Namensangaben ausschließlich auf eine zeichnerische Vermittlung chronistischen Wissens abzielt, sondern eine tradierte bildliche Darstellungsweise, welche die Repräsentation von Geschichte an Vorstellungen von Linearität und Kontinuität bindet. Reufer arbeitet heraus, dass die Florentiner Bilderchronik nicht als Resultat einer Ablehnung dieses Repräsentationsmodus zu begreifen ist, sondern vielmehr den Prozess der Negation reflexiv zum Gegen-

stand macht und mit einem schöpferischen Ringen, einem tentativen Präsentieren von alternativen Darstellungsmöglichkeiten verbindet. Wie Reufer deutlich macht, ist diese Prozessualität des negativen Transfers in besonderer Weise an die Medialität des Buches geknüpft: Sie entfaltet sich im Umblättern wie Zurückblättern der Seiten.

Eine Negation, die demgegenüber gleichermaßen an Schriftlichkeit wie Bildlichkeit gebunden ist, begegnet im Beitrag von **Hanna Liss**, die der illustrativen Auflösung masoretischer Listen in einem hebräischen Manuskript aus dem 13. Jahrhundert nachgeht. Solche Listen dienten traditionell der übersichtlichen Darstellung und Klassifizierung orthographischer und grammatischer Besonderheiten eines biblischen Ausdrucks oder Wortes. Eben diese Übersichtlichkeit, die ein schnelles Auffinden, aber auch fehlerfreies Abschreiben ermöglichte, fehlt im Fall der untersuchten mikrographischen Illustrationen, die sich aus mehreren masoretischen Listen zusammensetzen, deren Listenformat aber in komplexe Figurationen überführen. Liss zeigt anhand der variierenden Verknüpfungen der Textelemente mit dem Bildprogramm, dass diese Negation der Liste als Liste die Schaffung eines emotional wie ästhetisch wirkenden Artefakts zum verschlüsselten Transfer einer Reihe brisanter theologischer Botschaften erlaubte.

Die Frage, die Liss hierbei in ihrem Titel aufwirft – Negation oder Transformation? – stellt sich auch für den Beitrag von **Ricarda Gäbel**, die sich medizinischen Sammelwerken der Spätantike widmet. Negation, wie sie mit jeder Selektion einhergeht und auf unterschiedlichen Ebenen erfolgen kann, erweist sich hier als Voraussetzung für Veränderungen, Umstrukturierungen und Neukontextualisierungen. Dies verdeutlicht Gäbel an enzyklopädischen Kompilationen, die Oribasius von Pergamon, Aetius von Amida und Paulus von Aegina verfassten und bei denen aufgrund ihres wissenskonservierenden Charakters und ihrer entsprechenden Rezeption Momente von Ausschluss, Ausblendung und damit einhergehende Transformationen gemeinhin übersehen wurden. Mit der Untersuchung unterschiedlicher Formen des negativen Transfers kann Gäbel folglich auf deren innovative Dimensionen aufmerksam machen, die den verbreiteten Eindruck einer Wissensstagnation der nachgalenischen spätantiken Medizin nachhaltig entkräften.

Um Prozesse der Neuordnung von Wissen geht es auch in den letzten vier Beiträgen, wobei der Fokus auf den vielfältigen historischen Konstellationen liegt, die zu unterschiedlichen Ausprägungen der Negation bei der Neukontextualisierung von Wissensbeständen beitragen können. Damit finden neben unterschiedlichen Modi des negativen Transfers nun auch Arten und Strategien der Aushandlung von Geltungsansprüchen verstärkt Berücksichtigung. Es stellt sich die Frage, welchen konkreten Bedürfnissen und Anforderungen Negationen Rechnung tragen und unter welchen politischen oder institutionellen Bedingungen und mit welchen sinnstiftenden Folgen ein demonstratives Ignorieren, subtiles Ablehnen oder unterschwelliges Verstecken in vormodernen Kulturen erfolgt. Die spezifischen Verschiebungen, die Poetiken mit Blick auf Inhalt, Zielsetzung, Darstellungsweise

und adressierte Leserschaft im Frankreich des 17. Jahrhunderts aufgrund soziopolitischer Veränderungen erfahren haben, zeichnet **Déborah Blocker** in ihrem Beitrag nach, indem sie diese Transformationen als Prozesse des „unknowledging“ beschreibt: Im Unterschied zu den Kommentierungen der Aristotelischen *Poetik* durch humanistische Gelehrte der Renaissance hätten dramentheoretische Texte, die von 1630 bis 1660 zahlreich unter der Patronage von Kardinal Richelieu entstanden, kein gelehrtes Publikum anvisiert, sondern aristokratischen Theatergängern und Dramenschreibern ein praktisches Wissen zum Bewerten und Schreiben von Stücken vermitteln sollen. Verfasser dieser Schriften haben daher, wie Blocker mit ihren Analysen verdeutlicht, teils die eigene Gelehrtheit negiert, teils antike Quellen verschwiegen, teils die neue ‚Doktrin‘ als geheimnisvolles, in seiner Zugänglichkeit beschränktes Knowhow unabhängig von allem Bücherwissen inszeniert, teils aber auch eine Gelehrtheit vorgespült, um das Fehlen eigenen Fachwissens zu verschleiern. Blocker spricht in diesem Zusammenhang wertfrei von einer ‚Entspezialisierung‘ poetologischen Wissens, die mit seiner sozialen und politischen Funktionalisierung in Zusammenhang stehe.

Ganz andere Ansprüche und Konsequenzen können bei der Rezeption und Negation sogenannten westlichen Wissens durch konfuzianische Gelehrte im Korea des 18. Jahrhunderts beobachtet werden. Anhand von Yi Iks genauerer Beschäftigung mit von Jesuiten auf Chinesisch verfassten Büchern, die westliche Konzepte der Astronomie und Himmelslehre verbreiteten, diskutiert **Eun-Jeung Lee** das fruchtbare Zusammenspiel aus Ablehnung und Zustimmung, das diesen Wissenstransfer prägte. Während Yi Ik westliche Vorstellungen in Teilen mit dem Ziel der Verbesserung der konfuzianischen Lehre aufnahm, negierte er dem Konfuzianismus widersprechende theologische Elemente, stellte zugleich aber auch Parallelen zwischen der christlichen und konfuzianischen Morallehre her. Dass er die rezipierten Schriften hierbei überhaupt für diskussionswürdig erachtete, führt Lee auf Yi Iks Verbundenheit mit konfuzianischen Akademien des Südostens zurück, die liberaler eingestellt gewesen seien als ihre Pendants in den zentralen und südwestlichen Regionen Koreas. Die Widersprüche, in die er sich aufgrund verschiedener Absagen wie Übernahmen zum Teil verstricke, könnten, so Lee, wiederum zur späteren Spaltung seiner Schüler beigetragen haben: Während die eine Seite die Verbreitung des Christentums vehement bekämpfte, beförderte die andere Seite die Gründung der ersten christlichen Glaubensgemeinschaft in Korea.

Der Rezeption von Negation geht auch **Claudia Tiersch** nach, wenn sie den Blick auf Sokrates und dessen Infragestellung etablierter Denkgewohnheiten richtet, um genauer auf die politischen Entwicklungen im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. einzugehen, die erst zur Hinrichtung, später dann zur Rehabilitation des Philosophen geführt haben. Platons vier sokratesbezogene Schriften und Xenophons *Memorabilia* bezeugten Sokrates‘ Ablehnungshaltung gegenüber demokratischen Normen. Als individualistisch agierender Intellektueller ohne aristokratisches Auftreten profitierte er Tiersch zufolge aber zunächst von einer Offenheit des Denk- und Sagbaren im demokratischen Athen. Dass Sokrates

dreißig Jahre nach Beginn seines öffentlichen Wirkens als gesellschaftliche Bedrohung angesehen und ihm der Prozess gemacht wurde, bringt sie mit einer innenpolitischen Krise Athens in Zusammenhang. Sokrates' Verurteilung deutet Tiersch demgemäß als Absage an eine individualistische Ethik, die politische und religiöse Normen bestreite und derart die Legitimation der athenischen Demokratie in Frage stelle. Sokrates' allmähliche Rehabilitierung wenige Jahrzehnte nach seinem Tod stehe demgegenüber mit der zunehmenden Stabilität der Demokratie aufgrund politischer und gesellschaftlicher Transformationen in Verbindung.

Sokrates begegnet wieder im letzten Beitrag dieses Bandes, den **Sandra Erker** der Sophistenkritik in Platons *Protagoras* widmet. In ihrer Analyse geht auch sie auf Sokrates' maieutische Methode ein, mit welcher der Gesprächspartner zur selbständigen Widerlegung falscher Meinungen und zur Anerkennung eigener Wissensgrenzen geführt werden soll. Diese Form des negativen Transfers kommt zu Beginn des *Protagoras* zum Einsatz, noch bevor die den Dialog bestimmende Kritik an den Methoden der Sophisten und damit ein weiterer negativer Transfer entfaltet wird. Für diese Negation bedient sich Platon, wie Erker darlegt, einer höchst kunstvollen und effektiven Darstellungsstrategie: Intertextuelle Referenzen auf Homers *Odyssee* kommen in dem Text zum Einsatz, um mittels Zitaten und Anspielungen diskreditierende Vergleiche einzuführen und die dargestellte Selbststilisierung der Sophisten ironisch zu brechen. Mithilfe dieser subtilen Negation qua in den Dialog integrierter Zitate können Erker zufolge zugleich karrierende Abwertungen vorgenommen und je spezifische Mechanismen sophistischer Täuschungskunst aufgedeckt werden.

In ihrer Gesamtheit verdeutlichen die in diesem Band versammelten Beiträge die wissensgenerierende und -konstitutive Rolle ganz unterschiedlicher Dynamiken der Negation in vormodernen Transferprozessen und die disziplinübergreifende Relevanz ihrer wissensgeschichtlichen Berücksichtigung. Diese Untersuchungen der vielfältigen Formen des (Nicht)Wissens sowie der Facetten negativer Transfers in je spezifischen Konstellationen und historischen Ausprägungen konkretisieren und diskutieren zugleich die hier aufgezeigten Perspektiven für die Beschreibung und Analyse von Wissenswandel.

Dank

Das dem Band zugrundeliegende Konzept wurde im Rahmen der Konzeptgruppe *Transfer und Negation* erarbeitet und auf der siebten Jahrestagung des SFB 980 *Episteme in Bewegung* präsentiert und zur Diskussion gestellt. Wir danken allen Beiträgerinnen und Beiträgern, allen Tagungsgästen sowie allen Mitgliedern der Konzeptgruppe, die diesen wertvollen Austausch ermöglicht haben. Hervorgehoben seien hier insbesondere die Organisationsteams der tagungsinternen Workshops, namentlich Sophie Buddenhagen, Julia Levenson und Stephan Hartlepp („Negation – Variation: Das kreative Potential negativer Transferprozesse“); Isabelle Fellner und Matthias Grandl („Staging Negation – Staging Unknowledge“) sowie Marie-Christin Barleben, Almut Bockisch und Simon Brandl („Negative

Theologie. Gottesbeschreibung zwischen Wissen und Nichtwissen“). Kristiane Hasselmann hat die Planung der Tagung von Anfang an maßgeblich unterstützt und gemeinsam mit Armin Hempel und den studentischen Hilfskräften des SFB, allen voran Marie-Theres Wittmann, den reibungslosen Ablauf der Tagung orchestriert.

Bei der Redaktion des Bandes konnten wir auf die kompetente Hilfe von Alissa Birle zurückgreifen. Wir danken Tamerlane Camden-Dunne für das Lektorat der englischsprachigen Beiträge und Julia Guthmüller vom Harrassowitz-Verlag für die Layoutierung und ihre engagierte Betreuung bis zur Drucklegung.

Bibliographie

Quellen

- Cicero, *De re publica* (= Cic. *rep.*); Ausgabe in: M. Tulli Ciceronis *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*, hg. v. Jonathan G. F. Powell, Oxford 2006.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, hg. v. Jean Céard [et al.], Paris 2001.
- Platon, *Alkibiades I.* (= Plat. *Alc.*); Ausgabe in: *Platonis Opera*, Bd. 2., hg. v. John Burnet, Oxford 1901.
- *Apologie* (= Plat. *apol.*); Ausgabe in: *Platonis Opera*, Bd. 1., hg. v. E. A. Duke [et al.], Oxford 1995.
- Plotin, *Enneaden* (= Plot. *enn.*); Ausgabe in: *Plotins Schriften*, Bd. V, übers. v. Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext u. Anmerkungen v. Rudolf Beutler u. Willy Theiler, Hamburg 1960.

Sekundärliteratur

- Adler, Hans / Godel, Rainer (Hg.), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München 2010.
- „Einleitung. Formen des Nichtwissens im Zeitalter des Fragens“, in: *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, hg. v. dens., München 2010, S. 9–19.
- Assmann, Aleida, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016.
- Assmann, Jan, „Einführung“, in: *Schweigen*, hg. v. Jan u. Aleida Assmann, München 2013, S. 9–25.
- Blair, Ann, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven 2010.
- Bromand, Joachim / Kreis, Guido, „Einleitung“, in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, hg. v. dens., Berlin 2009, S. 11–19.
- Burke, Peter, *A Social History of Knowledge*, Bd. 2: *From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge 2012.
- Cancik-Kirschbaum, Eva / Traninger, Anita, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–13.
- Connerton, Paul, „Seven Types of Forgetting“, *Memory Studies* 1/1 (2008), S. 59–71.
- Dimbath, Oliver, „Wissenschaftlicher Oblivionismus. Vom unbewussten zum strategischen Vergessen“, in: *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, hg. v. Oliver Dimbath u. Peter Wehling, Konstanz 2011, S. 297–316.
- Dorniok, Daniel, *Die Funktionalität eines Rechts auf Nichtwissen*, Wiesbaden 2015.
- Eco, Umberto, „An Ars Oblivionalis? Forget It!“, *PMLA* 103/3 (1988), S. 254–261.

- Fine, Gail, „Does Socrates Claim to Know that He Knows Nothing?“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35 (2008), S. 49–88.
- Franke, William, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, 2 Bde., Notre Dame, Ind. 2007.
- Füssel, Marian, „Wissensgeschichten der Frühen Neuzeit: Begriffe – Themen – Probleme“, in: *Wissensgeschichte*, hg. v. dens., Stuttgart 2019, S. 7–39.
- Gabriel, Gottfried, „Kennen und Erkennen“, in: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, hg. v. Joachim Bromand u. Guido Kreis, Berlin 2009, S. 43–55.
- Gamper, Michael, „Einleitung“, in: *Literatur und Nicht-Wissen: historische Konstellationen 1730–1930*, hg. v. Michael Bies u. Michael Gamper, Zürich 2012, S. 9–21.
- Gastgeber, Christian, „Die Überlieferung der griechischen Literatur im Mittelalter“, in: *Die Einführung in die Textgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, Bd. II: *Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Egert Pöhlmann, Darmstadt 2003, S. 1–46.
- Geisenhanslüke, Achim / Rott, Hans, „Vorwort“, in: *Ignoranz. Nichtwissen, Vergessen und Missverstehen in Prozessen kultureller Transformationen*, hg. v. dens., Bielefeld 2008, S. 7–14.
- Gross, Matthias / McGoey, Linsey (Hg.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, London 2015.
- Gugerli, David / Sarasin, Philipp, „Editorial“, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 5: *Nicht-Wissen*, hg. v. David Gugerli [et al.], Zürich / Berlin 2009, S. 7–9.
- Hedrick, Charles, *History and Silence. Purge and Rehabilitation in Late Antiquity*, Austin 2000.
- Hetzel, Andreas, „Negativität und Unbestimmtheit. Eine Einleitung“, in: *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*, hg. v. dens., Bielefeld 2009, S. 7–17.
- Hunger, Herbert, *Lesen und Schreiben in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989.
- Janich, Nina / Nordmann, Alfred / Schebek, Liselotte (Hg.), *Nichtwissenskommunikation in den Wissenschaften. Interdisziplinäre Zugänge*, Frankfurt a. M. 2012.
- Khurana, Thomas [et al.], „Einleitung“, in: *Negativität. Kunst – Recht – Politik*, hg. v. dens., Berlin 2018, S. 11–42.
- Köller, Wilhelm, „Die Negation mit nicht“, in: ders., *Formen und Funktionen der Negation. Untersuchungen zu den Erscheinungsweisen einer Sprachuniversalie*, Berlin / Boston 2016, S. 134–139.
- Krewet, Michael, „Jüngere Textzeugen in der griechischsprachigen Überlieferung von Aristoteles' *περὶ ἐρμηνείας* und ihre textkritische Bedeutung“, *Hermes* 149 (erscheint 2021).
- Lamers, Han / Van Hal, Toon / Clercx, Sebastiaan G., „How to Deal with Scholarly Forgetting in the History of the Humanities: Starting Points for Discussion“, *History of Humanities* 5/1 (2020), S. 5–29.
- Mann, Christian, *Wozu man schweigen muß: Wittgenstein über die Grundlagen von Logik und Mathematik*, Wien 1994.
- Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, New York 1949.
- Müller-Wille, Staffan / Reinhardt, Carsten / Sommer, Marianne, „Wissenschaftsgeschichte und Wissensgeschichte“, in: *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. dens., Stuttgart 2017, S. 2–18.

- Peels, Rik / Blaauw, Martijn (Hg.), *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge 2016.
- Primavesi, Oliver, „Philologische Einleitung“, in: Aristoteles, *De motu animalium / Über die Bewegung der Lebewesen*, hg. v. Klaus Corcilus u. Oliver Primavesi, Hamburg 2018, S. XI–CXLIV.
- Proctor, Robert N., „Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)“, in: *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, hg. v. Robert N. Proctor u. Londa Schiebinger, Stanford 2008, S. 1–28.
- *Cancer Wars: How Politics Shapes What We Know and Don't Know About Cancer*, New York 1995.
- Rott, Hans, „Der Negationsbegriff des Nichtwissens“, *EWE* 20 (2009), S. 147f.
- Sarasin, Philipp, „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 36/1 (2011), S. 159–172.
- Schildknecht, Christiane, *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999.
- „Ausdrucksgrenzen. Theorien nichtpropositionaler Wissensformen“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, hg. v. Wolfram Högbe, Berlin 2004, S. 759–761.
- Schlieben-Lange, Brigitte, „Vom Vergessen in der Sprachwissenschaftsgeschichte. Zu den ‚Ideologen‘ und ihrer Rezeption im 19. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 14 (1984), S. 18–38.
- Schneider, Ulrike, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105.
- Seel, Martin, „Vom Nachteil und Nutzen des Nicht-Wissens für das Leben“, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 5: *Nicht-Wissen*, hg. v. David Gugerli [et al.], Zürich / Berlin 2009, S. 37–49.
- Spoerhase, Carlos / Werle, Dirk / Wild, Markus (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin 2009.
- Stehr, Nico / Adolf, Marian, „Nichtwissen“, in: dies., *Ist Wissen Macht? Wissen als gesellschaftliche Tatsache*, Weilerswist 2018, S. 85–120.
- Sullivan, Shannon / Tuana, Nancy (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York 2007.
- Vogel, Christian, *Boethius' Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers*, Wiesbaden 2016.
- Wehling, Peter, „Nichtwissen – Bestimmungen, Abgrenzungen, Bewertungen“, *EWE* 20 (2009), S. 95–106.
- „Dezentrierung des Wissens: Nichtwissen als Element und Unterbrechung sozialer Ordnung“, in: *Nichtwissen als Ressource*, hg. v. Marcus Twellmann, Baden-Baden 2014, S. 19–39.
- Weinrich, Harald, *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000.
- Wessel, Ineke / Moulds, Michelle L., „How Many Types of Forgetting? Comments on Connerton (2008)“, *Memory Studies* 1/3 (2008), S. 287–294.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1977.
- Zedelmaier, Helmut, *Werkstätten des Wissens zwischen Renaissance und Aufklärung*, Tübingen 2015.

(Nicht)Wissen

„Zwei Stämme der Erkenntnis“

Zur Bestimmung von Wissen *via negationis* aus epistemologischer Sicht

Christiane Schildknecht

Verneinen: eine ‚geistige Tätigkeit‘. Verneine etwas, und beobachte, was du tust!
– Schüttelst du etwa innerlich den Kopf? Und wenn es so ist – ist dieser Vorgang
nun unseres Interesses würdiger als der etwa, ein Verneinungszeichen in einen
Satz zu schreiben? Kennst du jetzt das *Wesen* der Negation?¹

Die Negation, könnte man sagen, ist eine ausschließende, abweisende Gebärde.
Aber eine solche Gebärde verwenden wir in sehr verschiedenen Fällen!²

Negation in der von Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* beschriebenen ausschließenden, abweisenden Form bestimmt von Anfang an diejenigen Wissensbereiche, die weder auf Wahrheit noch auf Begrifflichkeit gerichtet sind. Denn der im Rahmen der antiken Philosophie im Sinne ‚wahrer und begründeter Überzeugung‘³ von Platon vorgeschlagene Wissensbegriff (*episteme*) ist derjenige *propositionalen* Wissens: des Wissens, *dass* das-und-das der Fall ist. Theoretisches Wissen dieser Art tritt folglich in Aussagesätzen mit Wahrheitsanspruch (Behauptungen) auf, und da der Gehalt von Aussagesätzen klassischerweise als Proposition bezeichnet wird, wird theoretisches Satzwissen dementsprechend paradigmatisch als propositionales Wissen bezeichnet. Als ‚nicht-propositional‘ ausgeschlossen und abgewiesen werden hier demnach alle, *nicht* im apophantischen Format von Aussagesätzen auftretenden Formen von Wissen, da sie nicht begrifflich formuliert sind und/oder keinen Wahrheitsanspruch aufweisen. Nicht-propositionales Wissen bildet gewissermaßen den – sehr großen, unübersichtlich ausdifferenzierten und komplex verwobenen – Rest-Bereich jenseits und außerhalb von Satzformigkeit und Wahrheitsanspruch. Der späte Wittgenstein, dem es – entgegen der Ausrichtung seines *Tractatus logico philosophicus* – primär darum ging, einen einheitlichen (und noch dazu: referenzbasierten) Bedeutungsbegriff als Jagd nach einem Phantom auszuweisen, verweist zu Recht darauf, dass wir es

1 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1980, hier S. 231 (§ 547).

2 Ebd., S. 232 (§ 550).

3 Vgl. Plat. *Th.* 201b–c sowie *Men.* 98a. Die systematische Bestimmung propositionalen Wissens, vornehmlich der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, sieht in ihrem Rekurs auf Platon davon ab, dass dessen Definition propositionalen Wissens im Rahmen der literarischen Form des Dialogs Vorschlagscharakter besitzt und insgesamt in einen aporetischen Kontext eingebettet ist.

auch und gerade im Falle des verneinenden Ab- und Ausgrenzens mit „sehr verschiedenen Fällen“⁴ zu tun haben. Die folgenden Überlegungen beziehen sich weniger auf einzelne Fälle dieses Ausgrenzens oder spezifische Verfahren der (Re-) Integration des negativ Ausgegrenzten, sondern richten vielmehr aus philosophischer Sicht einen allgemeinen Blick auf Wissensformen, die bereits in vormoder-ner Zeit als nicht-propositional ausgegrenzt wurden, sowie auf deren Bedeutung für den Begriff und die Vermittlung von Erkenntnis insgesamt. Es wird also weniger um Abweichungen von kanonisiertem bzw. politisch, sozial oder anderweitig standardisiertem Wissen gehen, sondern um einen Blick aus epistemologischer Perspektive auf Wissen und Formen seiner Negation.

Zentraler Ausgangspunkt der Bestimmung und Ausdifferenzierung von Wissensformen ist die antike Philosophie. Schon bei Platon finden sich trotz seiner Bestimmung propositionalen Wissens im Sinne wahrer, begründeter Meinung oder Überzeugung im *Theaitetos* und im *Menon* zahlreiche Stellen, an denen andere, d. h. nicht-propositionale Formen von *episteme* auftreten. Dazu zählen neben den Formen praktischen Wissens als eines Wissens-wie im Sinne eines Könnens (*praxis*), eines Gebrauchs- oder Erfahrungswissens, zu deren klassischen Beispielen das Herstellen von Zaumzeug, Flöte oder Weberschiffchen sowie das Wissen-wie eines Wegekundigen gehören,⁵ auch Formen theoretischen Wissens: Unterscheidungskwissen, das nicht zuletzt für die Philosophie selbst, gerade in ihrem Platonischen Verständnis als einer dialektischen Kunst des richtigen Fragens und Antwortens, maßgeblich ist und darüber hinaus deren dihairetisches Verfahren der ontologischen und begrifflichen Gliederung auf grundlegende Weise bestimmt,⁶ sowie intuitives Wissen im Sinne einer ‚Schau‘ der zentralen Idee des Guten durch das noetische Vermögen.⁷

Den Hintergrund der Etablierung eines propositionalen Fokus wie auch der nachfolgenden epistemologischen Trennlinie *via negationis* zwischen ‚propositional‘ und ‚nicht-propositional‘ bildet insbesondere die Logik mit ihrer Wissen begründenden Beschränkung auf wahrheitsfähige Aussagen und deren regelgeleiteter Verknüpfung sowie mit ihrer Forderung nach begrifflicher und deduktiver Explizitheit. Insofern ein in diesem Sinne verstandenes Wissen ein (intersubjek-

4 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 232 (§ 550).

5 Vgl. etwa *Tht.* 146c–d, *R.* 601c–602a oder *Men.* 97a–98a.

6 Vgl. hierzu generell die Platonischen Bestimmungsversuche in Form von ‚Was ist ...?‘-Fragen, etwa im *Menon* (‚Was ist Tugend?‘) oder im *Theaitetos* (‚Was ist Wissen?‘), sowie *Krat.* 390c–d, *R.* 509c–511e, *Sph.* 218b–231e.

7 Vgl. etwa *Plat. R.* 504a–509b, 517c oder *epist.* 341c–d. – Aristoteles fragt in den *Analytica posteriora* (89b25–35) im Rahmen seiner Bestimmung theoretischen Wissens (*episteme*) nach den (bestehenden) Sachverhalten und zusätzlich nach deren Ursachen bzw. Gründen; zudem aber auch danach, ob etwas existiert, und, falls es existiert, danach, was es ist. In seiner *Metaphysik* (I 1, 981b28f.) thematisiert Aristoteles das Wissen um Begriffe und Gründe in Gestalt eines allgemeinen Wissens um erste Gründe und Prinzipien. Außerhalb des theoretischen, aber auch des praktischen (Ethik und Politik umfassenden) Wissens stehen die (‚poietischen‘) Erkenntnisbereiche der *Rhetorik* und *Poetik*.

tiv überprüfbares) Wissen um seine Gründe verlangt, basiert das propositionale Paradigma auf einer durch logische Schlussverfahren gesicherten Rückführung auf Axiome, Grundgesetze, Naturgesetze oder andere ‚letzte Gründe‘.⁸ Dabei markieren das logische Schema der Begründung und die mit ihm einhergehende Auszeichnung propositionaler Wissensansprüche bereits die Abweichungen von dieser ‚Ideallinie‘. Denn alle wahrheitsfähigen Gebilde stimmen dahingehend überein, dass sie sich grammatisch am Typ des Aussagesatzes orientieren und von daher propositionaler Art sind. Von Aristoteles über Kant bis hin zu Frege bestimmt die logisch-grammatische Familie ‚Aussage – Satz – Urteil‘ den propositionalen Wahrheitsbegriff der Logik – und damit das darauf basierende, paradigmatische Verständnis propositionalen Wissens.

Vor dem Hintergrund dieses Primats der Logik für die Propositionalität von Wissen ergeben sich *via negationis* zwei zentrale Linien der Bestimmung des Nicht-Propositionalen: Zum einen diejenige, die sich auf den Wahrheitsbegriff der Logik und damit auf die Bivalenz propositionalen Wissens überhaupt bezieht. Die hier einschlägigen zentralen, ‚negativen‘ Wissensformen sind praktisches Wissen in Gestalt von Gebrauchs- und Erfahrungswissen, Unterscheidungskwissen, das die (definitorischen) Bedingungen der Bildung propositionalen Wissens allererst formuliert und von daher als nicht-propositional im Sinne von vor-propositional aufzufassen ist, sowie intuitives Wissen, das, da unmittelbar gewiss, wie praktisches Wissen außerhalb der Alternative ‚wahr-falsch‘ zu verorten ist.

Zum anderen bezeichnet ‚nicht-propositional‘ aus systematischer Perspektive eine weitere Linie negativer Abgrenzung, die seit Platon zwischen Rhetorik (im Sinne einer auf Überredung ausgerichteten Theorie des Sprechens, wie sie etwa der *Gorgias* den Sophisten zuschreibt) und Philosophie (als einer an der Wahrheit orientierten Lehre), insbesondere in Gestalt von Logik bzw. Dialektik (Argumentationslehre), anzutreffen ist. Das Verhältnis zwischen den Disziplinen unterliegt dabei einem wechselvollen Zusammenspiel, das auf die jeweilige Rolle der rhetorischen Teilbereiche der *inventio* (der methodologische Bereich der Auf- oder Erfindung des Stoffes), der *dispositio* (der methodologische Bereich der Gliederung des Stoffes bzw. der rhetorischen Schlüsse) und der *elocutio* (die Lehre vom sprachlichen Ausdruck bzw. der stilistischen Gestaltung) zurückzuführen ist. So kontrastiert der Dreiklang von Logik, Rhetorik und Grammatik innerhalb des *Triviums* mit der von Quintilian (im Kontext der Ausbildung des Redners) vorgenommenen Priorisierung der Redefiguren (*elocutio*) dem methodologischen Bereich der Rhetorik (insbesondere der *dispositio*) gegenüber. In kritischer Abgrenzung von der scholastischen Logik (einschließlich ihres Aristotelischen Erbes) und deren Fokus auf syllogistische Schlussfiguren weisen Humanisten der frühen Neuzeit wie Rudolf Agricola und Petrus Ramus die *inventio* und *dispositio* (und damit den

8 Vgl. hierzu Christiane Schildknecht, „Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen“, in: *Handbuch Ontologie*, hg. v. Jan Urbich u. Jörg Zimmer, Stuttgart 2020, S. 305–312.

methodologischen Teil der Rhetorik) der Dialektik zu und schränken die Rhetorik damit auf den Bereich sprachlicher Darstellung in Gestalt von *elocutio* und *actio* (Vortrag) ein.⁹ Ramus fasst Logik in Orientierung an der Dialektik Platons im Sinne einer von der Vernunft (*ratio*) geleiteten Argumentationslehre auf, die er ‚Dialektik‘ nennt und von Rhetorik (in der Tradition Quintilians) als einer Lehre des sprachlichen Ausdrucks (*oratio*) abgrenzt. Entsprechend dieser Grenzziehung zwischen *ratio* und *oratio* verliert die Rhetorik mit Ramus ihren methodologischen Teil an die Dialektik, die sich aus der *inventio* und *dispositio* als dem Ort der eigentlichen Methode zusammensetzt, während der Rhetorik die sprachliche Darstellung verbleibt. Bei Ramus kann folglich „die dialektische Vernunft nicht nur ohne R[hetorik], sondern sogar ohne Sprache auskommen“,¹⁰ d. h. denken (*cogitare*). Für den frühen Descartes der *Regulae ad directionem ingenii* (mit Unterbrechungen zwischen 1619 und 1628 entstanden) sind diese Bestimmungen der Disziplinen durch Ramus sowie die ihren zugrunde liegenden Prinzipien wegweisend.

Die skizzierte Linie negativer Abgrenzung der Rhetorik von der Logik richtet sich (entgegen der Aristotelischen Verbindung wahrheitsfähiger sprachlicher Gebilde mit deren grammatikalisch aussageförmiger bzw. propositionaler Struktur)¹¹ insbesondere kritisch gegen einen zentralen Bestandteil des satz- oder urteilsförmigen propositionalen Wissens: den logischen Begriff. Vor diesem Hintergrund meint ‚nicht-propositional‘ vornehmlich ‚nicht-begrifflich‘ – und führt damit in den Bereich des Anschaulichen. Dabei kann diese Negation des Begrifflichen wiederum auf zweifache Weise verstanden werden: zum einen im Sinne des hinsichtlich Kommunikabilität streng genommen überhaupt *nicht* begrifflich Aussagbaren (des Unbegrifflichen) – diese Linie führt zum Modus des Zeigens oder Aufweisens bzw. zum Bildhaften oder Metaphorischen; zum anderen im Sinne des nicht in *deutlichen* Begriffen Aussagbaren – diese Linie lässt Aussagbarkeit vermittelt klarer Begriffe, d. h. vermittelt sprachlicher Bestandteile mit un- oder unterbestimmter Bedeutung, zu und führt entsprechend in den Bereich der Rhetorik (insbesondere zu den Ausschmückungen [*ornatus*] der Rede, denen etwa bei Quintilian die Funktion zukommt, die Zuhörer durch Färbungen [*colores*] des Inhalts für sich zu gewinnen)¹² und in den der Ästhetik.

Mit der Negation propositionalen Wissens gehen also eine Ausdifferenzierung und eine Etablierung unterschiedlicher Formen des Nicht-Propositionalen einher, die auf den ersten Blick antagonistische Züge zu tragen scheinen. Dabei lässt sich, insbesondere aus erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Sicht, gegen einen am propositionalen Wahrheitsbegriff orientierten Wissensbegriff, wie er idealtypischerweise in der Logik vorkommt, prinzipiell nichts einwenden – außer, dass er

9 Vgl. Marc van der Poel, „Rhetorik. Quellengeschichte: 3. Frühe Neuzeit (15.–17. Jh.)“, in: *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2005, S. 25–30.

10 Manfred Hinz, „Rhetorik. Systemgeschichte: 3. Frühe Neuzeit“, in: *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2005, S. 118–131, hier S. 124.

11 Vgl. Aristot. *int.* 16b26–17a26.

12 Vgl. Quint. *inst.* IV.2.88–100.

eben nicht-propositionale Formen des Erkennens ausschließt und damit aus einer epistemologischen Perspektive, die über Logik und Wissenschaft hinausgeht, zu eng gefasst ist. Vor diesem Hintergrund orientieren sich die folgenden Überlegungen an dem Vorschlag, den Begriff propositionalen *Wissens* beizubehalten und hinsichtlich der negativ davon abweichenden Formen des Nicht-Propositionalen von *Erkenntnis* (im Sinne eines nicht-propositionalen Wissens) zu sprechen.¹³ *Episteme* umfasst also beides: theoretisches *Wissen* in Aussageform, das auf propositionale Wahrheit gerichtet ist und der Rechtfertigung durch Gründe unterliegt, sowie davon abweichende und *via negationis* bestimmte Formen von *Erkenntnis*, die theoretisches Können (etwa vor-propositionales Unterscheidungswissen) ebenso wie praktisches Können im Sinne eines Wissens-wie betreffen.

Grundlegend für beide Bereiche – propositionales Wissen wie nicht-propositionale Erkenntnis – ist dabei die Rede von *Begriffen*. Zum einen, weil unser Unterscheidungswissen – auch dasjenige der kategorialen Unterscheidung zwischen Propositionalität und Nicht-Propositionalität selbst – die Grundlage dafür bildet, zwischen den jeweiligen Begriffen semantische Grenzen zu ziehen, was in der Wissenschaft zumeist anhand von Definitionen geschieht. Zum anderen, weil das propositionale Satzwissen ein auf Wahrheit gerichtetes Wissen in Begriffen ist und die *via negationis* davon abweichenden Bestimmungen nicht-propositionaler Erkenntnis entsprechend mit Fragen der Nicht- oder Un-Begrifflichkeit befasst sind. Neben nicht-begrifflichen Sprachformen wie der Metapher wird es im Folgenden insbesondere um eine Unterscheidung gehen, die im Zentrum der rationalistischen Philosophie von René Descartes steht und das vormoderne Philosophieren entscheidend geprägt hat: die auf der – abermals – sprachlich-begrifflichen (!) Ebene getroffene Unterscheidung zwischen klaren und deutlichen Begriffen.

Logik und exakte Wissenschaften bedürfen – das war für Descartes als in der Jesuitenschule von La Flèche ausgebildetem Logiker, Naturwissenschaftler und methodischem Philosophen selbstverständlich – im Hinblick auf Wissensbildung und Wissensfundierung präziser Begriffs- und Wissensgrenzen. Grundlegend für das bereits angeführte und für den weiten Bereich logisch fundierten Wissens

13 Für eine entsprechende terminologische Unterscheidung hat Gottfried Gabriel wiederholt plädiert; vgl. etwa Gottfried Gabriel, „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“, in: ders., *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991, S. 32–64 sowie Gottfried Gabriel, *Erkenntnis*, Berlin / Boston 2015, S. 29–33. Die mit dieser terminologischen Differenzierung verbundene qualitative Unterscheidung zwischen einem auf Wahrheit und/oder Begrifflichkeit gerichteten und folglich einen Geltungsanspruch erhebenden, propositionalen Wissen und einer von diesen Kriterien auf unterschiedliche und mannigfaltige Weise abweichenden und ohne Geltungsanspruch auftretenden Erkenntnis lässt sich insbesondere hinsichtlich bestimmter Arten von Erkenntnis terminologisch nicht stringent durchhalten. So hat sich etwa in der philosophischen Tradition (auch aufgrund mangelnder Differenzierungen auf der sprachlichen Ebene des Griechischen [*episteme*] oder auch des Englischen [*knowledge*]) die Rede von ‚Unterscheidungswissen‘ oder von ‚praktischem Wissen‘ bzw. von ‚Wissen-wie‘ (anstelle von ‚Unterscheidungs,erkenntnis‘ oder ‚praktischer Erkenntnis‘) durchgesetzt, die hier übernommen wird, gleichwohl *cum grano salis* zu verstehen ist.

zentrale Unterscheidungskwissen, das primär in Definitionen seinen Ausdruck findet, sind sogenannte *deutliche* Begriffe, auf denen bereits in der Spätscholastik (etwa bei Duns Scotus) die Unterscheidung (*distinctio*) der Wesensmerkmale eines Gegenstandes beruht. Begriffliche Deutlichkeit zeichnet sich dadurch aus, dass hier eine Zerlegung des Begriffs in seine jeweiligen Merkmale möglich, die logische Präzision somit gewährleistet ist. Da auf diese Weise im Zusammenhang mit Begründungsverfahren, insbesondere im Hinblick auf Beweise, den wesentlichen Kriterien für die Sicherung von Wissen Genüge getan wird, scheinen die epistemologischen Ansprüche aus propositionaler Sicht erfüllt. Bei Descartes jedoch – und das fällt bei einem methodisch so expliziten Denker besonders ins Gewicht – tritt ‚deutlich‘ (*distincte*), wie dann auch in der ihm nachfolgenden Tradition der Rationalisten, insbesondere bei Leibniz, fast immer in Verbindung mit ‚klar‘ (*clare*), genauer in der formelhaften Wendung ‚klar und deutlich‘ (*clare et distincte* [*perceptio sola mentis*]) auf: Allein die klare und deutliche Einsicht des Verstandes, so Descartes zu Beginn der dritten Meditation seiner *Meditationes*,¹⁴ ist wahre Erkenntnis (*cognitio*) oder, anders formuliert, ‚klar und deutlich‘ bildet das Wahrheitskriterium für Wissen. Für die Logik und das auf ihr basierende propositionale Wissen stellt die Deutlichkeit von Begriffen eine *conditio sine qua non* dar. Wie bereits die antiken Philosophen (vor allem Platon), so hat jedoch auch die neuzeitliche Philosophie in Gestalt von Descartes ein Bewusstsein davon, dass nicht alles ‚Wissen‘ in Form von logischem, d. h. propositionalem, Wissen auftritt. Gegen diese epistemologische Engführung haben antike Autoren Aspekte der Rhetorik, die Aufklärung dann (insbesondere mit Alexander Gottlieb Baumgarten) die Ästhetik ins Feld geführt. Wann aber ist ein Begriff ‚klar‘? Der Bestimmung gemäß, die Descartes in seinen *Prinzipien der Philosophie* anführt, ist eine Erkenntnis dann klar, wenn sie „dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig“¹⁵ ist. Leibniz hat dieses Kriterium im Hinblick auf Begriffe dahingehend reformuliert, dass klare Begriffe die Wiedererkennbarkeit der unter sie fallenden Gegenstände ermöglichen. Damit wird ein Kriterium der Genauigkeit angegeben, das es im Rahmen lebensweltlicher Erfahrungen erlaubt, mit Hilfe klarer Begriffe wie ‚Apfel‘ oder ‚blau‘ Gegenstände, mit denen wir bekannt sind, oder Phänomene wie Farben anhand ihrer Wiedererkennbarkeit zu unterscheiden, ohne jeweils zwingend eine Definition im Sinne einer Merkmalszerlegung, d. h. einen deutlichen Begriff, vorlegen zu müssen. Insofern klare Begriffe die Unterscheidungsansprüche von Begriffen aufrechterhalten, jedoch *nicht* im Sinne deutlicher Begriffe, d. h. auf der Basis sprach- bzw. logik-basierter Merkmale, verfahren, sondern zwischen Gegenständen oder Phänomenen mittels der kognitiven, sprachlosen Leistung des Wiedererkennens differenzieren, haben wir es im Fall der klaren Begriffe mit einer Abgrenzung von solchen Begriffen zu tun, die an die Logik und deren

14 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1977, hier S. 61–63.

15 René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1965, hier S. 15.

Deutlichkeitsforderung gebunden sind. Mit seiner Abweichung von der logischen Deutlichkeit artikuliert das Kriterium der Klarheit im Sinne von Wiedererkennbarkeit bereits eine wesentliche Form von *Nicht-Begrifflichkeit* im Rahmen begrifflicher Differenzierungen.

Noch pointierter stellt sich die erkenntnistheoretische Situation in den Fällen dar, in denen Erkenntnis von der Logik und der für sie zentralen Forderung nach Begrifflichkeit überhaupt (und nicht nur von der logischen Deutlichkeit von Begriffen) abweicht und in diesem Sinne gar nicht oder prinzipiell anders als begrifflich, nämlich *anschaulich*, verfährt, indem sie darauf verweist, dass es nicht-begriffliche im Sinne *un-begrifflicher* Erkenntnisgehalte gibt. Dazu zählt beispielsweise das sogenannte qualitative Wissen von den Phänomenen:¹⁶ das ‚Wissen, wie-es-ist‘, sich etwa in einem Zustand der Schwerelosigkeit zu befinden oder Rheumaschmerzen zu haben. Derartige Erkenntnisgehalte beruhen auf direkter Bekanntschaft und nicht auf einer begrifflich ausschöpfbaren Beschreibung. Andere nicht-begriffliche Erkenntnisgehalte, wie etwa Formen analogen Erkennens, zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht auf der Markierung von deutlichen Unterschieden beruhen, sondern gerade umgekehrt auf eine Differenzierung anhand von Übergängen gerichtet sind. In diesem Sinne stellt gerade die durch die *nicht-begriffliche* Sprachform der Metapher vermittelte Erkenntnis mit ihrem der Logik entgegenstehenden Verfahren der differenzierend-anschaulichen Nuancierung eine epistemische Form des *Un-Begrifflichen* dar. Insbesondere kategoriale Metaphern, die wie auch ‚letzte Gründe‘ – etwa Grundbegriffe, Grundgesetze, Axiome – die Grenzen sprachlicher Sagbarkeit des Begrifflichen markieren, suchen diese Grenzen metaphorisch durch einen Sprachgestus des Aufweisens oder Zeigens begründungstheoretisch zu überwinden. Dazu gehört etwa die kategoriale Unterscheidung, die Descartes zwischen ‚*res cogitans*‘ (Denken) und ‚*res extensa*‘ (Körperlichkeit) vornimmt, ebenso wie diejenige Kants zwischen ‚Ding als Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ oder diejenige Freges zwischen ‚Gegenstand‘ und ‚Begriff‘, aber auch das Problem der Unaussagbarkeit grundlegender Begriffe wie ‚erster Materie‘ (Aristoteles), ‚Substanz‘ (Locke) oder ‚*différance*‘ (Derrida). Denn insofern Grundbegriffe notwendigerweise keine weiteren Merkmale aufweisen, d. h. primitiv sind, können sie aus logisch-grammatischer Sicht nicht an der Subjekt-Stelle eines (Aussage-)Satzes stehen. Positiv gewendet tritt sprachliche Unbegrifflichkeit – wie sie im Fall kategorialer Metaphern und ‚letzter Gründe‘ als begrifflich prinzipiell nicht mehr Erfassbares vorliegt – in Form genuiner *Nicht-Begrifflichkeit*, nämlich als Anschaulichkeit auf, wie sie für sinnliche und ästhetische Erkenntnis sowie für Metaphern ganz allgemein kennzeichnend ist.

16 Die Terminologie folgt hier der ursprünglich im anglo-amerikanischen Sprachraum geführten Debatte, wobei das Englische im Fall von *knowledge* nicht zwischen ‚Wissen‘ (*knowing that*) und ‚Erkenntnis‘ (*knowing how* bzw. *knowing what it is like*) differenziert; vgl. oben Anm. 13. Genau genommen müsste von ‚qualitativer Erkenntnis‘ gesprochen werden; durchgesetzt hat sich jedoch der Begriff des qualitativen Wissens.

Zwei Formen dieses Un-Begrifflichen – Metaphorik und das Basis-Problem (bzw. das Problem der Letztbegründung) – finden wir in der Vormoderne in prominenter Form bei Descartes. Zentral für die Cartesische Philosophie – und damit in Übereinstimmung mit den Vorgaben des (Neu-)Platonismus traditionsbildend für das Begriffsfeld des Erkennens insgesamt – ist die Metaphorik des Sehens und des Lichts. In Analogie zu der primären Quelle visueller Wahrnehmung und diesbezüglicher Erkenntnis bezeichnet die rationalistische Philosophie Descartes' die Vernunftkenntnis als ‚natürliches Licht‘ (*lumen naturale*)¹⁷ und bestimmt ‚klare und deutliche‘ (*clare et distincte*)¹⁸ Einsicht zum Kriterium wahrer Erkenntnis. Wie vor ihm bereits für Platon, so gilt auch für Descartes, dass neben theoretisch-begrifflichem Wissen der praktische Aspekt von Wissensbildungsprozessen zentral ist; an die Stelle der direkten Lehre tritt zunehmend die indirekte Hinführung: Während in den *Regulae* die Regeln der Methode explizit angegeben werden, gilt dies in Bezug auf den *Discours* nur in eingeschränkter Weise und für die *Meditationes* überhaupt nicht mehr. Auffällig in diesem Zusammenhang ist abermals die Metaphorik. Insbesondere das (wie bei Platon) häufige Auftreten der Wegmetapher ist hier hervorzuheben, mit der zwei weitere, durchgängig wiederkehrende Metaphernfelder – das der Reise und der Architektur – verbunden sind. Wie das Bild von der Suche nach dem ‚richtigen Weg‘, dem „rectum iter“,¹⁹ so verweist auch der ‚Philosoph auf Reisen‘ auf die Methode Descartes': Der Reisende ist der, der dem Weg der Methode, dem „rectum iter“ folgt, wobei der Hinweis Descartes', dass der vor ihm liegende methodische Weg einer ist, den man suchen müsse oder den es nicht zu verlieren bzw. zu verpassen gelte, deutlich macht, dass es nicht die Wegstrecke (d. h. das propositionale Satzwissen) ist, die im Vordergrund steht, sondern vielmehr die Tätigkeit des Wanderns und damit die methodische *Bildung* philosophischen Wissens als eines praktischen, nicht-propositionalen Wissens. Dem (methodisch) richtigen Weg der Wissensbildung korrespondiert metaphorisch das solide Fundament des Architekten, das auf die ‚letzten Gründe‘ des Philosophen verweist. Die Tragfähigkeit dieses Fundaments ist so erstrebenswert, dass „manch einer sein eigenes Haus abreißen läßt, um es wiederaufzubauen, und daß er manchmal sogar dazu gezwungen ist, wenn Gefahr droht, daß es von selbst einstürzt und seine Fundamente nicht ganz sicher sind“²⁰ – die hier beschriebene Situation ist diejenige des methodisch zweifelnden Descartes des *Discours* und der *Meditationes*. Unter Verweis auf die Architektur intentional entworfener und nur *einem* Bauplan verpflichteter Städte rechtfertigt der *Discours* den stilisiert autobiographisch dargestellten solipsistischen Beginn philosophischen

17 Descartes, *Meditationes*, S. 68.

18 Ebd., S. 62.

19 René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übers. u. hg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl, Hamburg 1973, hier S. 12.

20 René Descartes, *Discours de la Méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1969, hier S. 23.

Denkens.²¹ Insgesamt korrespondiert die indirekte, wesentlich über Metaphern vermittelte Hinführung anhand einer fiktiven autobiographischen Darstellung in *Discours* und *Meditationes* also einem Verständnis philosophischer Wissensbildung, für das neben dem Resultat in Gestalt objektiv gültigen, propositionalen Wissens insbesondere der Prozess der Bildung dieses Wissens und damit *praktisches* Wissen im Sinne des Beherrschens einer Methode sowie die Herstellung subjektiver Autonomie auf dieser Basis zentral sind.²²

Des Weiteren ist die epistemologische Dimension der Nicht-Begrifflichkeit des Metaphorischen bei Descartes insbesondere hinsichtlich der Fundierung von Wissen zentral: Sowohl seine Bestimmung des ‚letzten‘ Grundes propositionalen Wissens als auch sein Wahrheitskriterium sind metaphorisch verfasst. Hier wie überhaupt erweist sich das *Nicht-Propositionale* im Hinblick auf Propositionalität als fundierend. In den methodischen Schriften Descartes', den *Regulae* und dem *Discours*, bildet neben den metaphorischen oder katachretischen Beschreibungen von *lumen naturale*, Illumination und Evidenz (lat. *videre*) vor allem die Intuition (lat. *intueri*: *ansehen*, *betrachten*) den – abermals der visuellen Wahrnehmung verpflichteten – Ausgangspunkt der zu begründetem propositionalen Wissen führenden analytischen Methode:²³ „Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Disposition dessen, worauf man sein geistiges Auge richten muß [...]“²⁴ Dies bedeutet, dass „wir verwickelte und dunkle [d. h. nicht klare, C. S.] Propositionen stufenweise auf einfachere zurückführen und sodann von der Intuition der allereinfachsten zur Erkenntnis aller anderen über dieselben Stufen hinaufzusteigen versuchen“.²⁵ Den methodischen Anweisungen der *Regulae*, die einen Abstieg bzw. eine Rückführung dunkler Sätze (Propositionen) auf einfachere und schließlich auf „allereinfachste“, d. h. auf grundlegende und alle anderen bedingende Sätze vorsehen, entsprechen die Hauptregeln des *Discours*. Auch hier beginnt das methodische Erkennen mit dem, was *intuitivo* gewiss („*évidemment*“)²⁶ ist, von dem aus schrittweise die Folgerungen abgeleitet werden, wobei die einzelnen Schritte wiederum intuitiv einsichtig sein müssen.²⁷ Die grundlegenden Aussagen – das Erkenntnisfundament – werden also bei Descartes wie bereits bei Aristoteles, später dann bei Leibniz oder Frege, dem Sinn nach als diejenigen bestimmt, die

21 Vgl. ebd., S. 18–23.

22 Zum Begriff des praktischen Wissens vgl. oben Anm. 13. Zum Zusammenhang von methodisch verfahrenender Erkenntnispraxis und literarischer Darstellungsform bei Descartes vgl. Christiane Schildknecht, „Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes“, in: *Literarische Formen der Philosophie*, hg. v. Gottfried Gabriel u. Christiane Schildknecht, Stuttgart 1990, S. 95–97.

23 Vgl. Dominik Perler, *René Descartes*, München 1998, S. 62–67.

24 Descartes, *Regulae*, S. 29.

25 Ebd.

26 Descartes, *Discours*, S. 30.

27 Vgl. Schildknecht, „Erleuchtung und Tarnung“, S. 106.

„eines Beweises weder fähig noch bedürftig“²⁸ sind. Bei Descartes wird diese Bestimmung dahingehend spezifiziert, dass hier intuitive Erkenntnis am Ende der methodischen Analyse steht und die Grundlage des aus dem analytisch gewonnenen Fundament deduktiv Abgeleiteten bzw. synthetisch gewonnenen Wissens bildet. Der Begriff der Intuition, den Descartes im Rahmen seiner Methodenlehre näher bestimmt, bezeichnet ihm zufolge

[...] nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung [...], sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes *Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes*, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: *eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen*, welches allein dem *Lichte der Vernunft* entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion, die doch auch [...] vom Menschen nicht verkehrt gemacht werden kann.²⁹

Mit dem intuitiven Erfassen bezieht sich Descartes dabei nicht nur auf die epistemologische Klassifizierung dessen, was dem Geist in seiner Untersuchung unmittelbar gegeben ist (etwa Erkenntnis selbst oder Existenz), sondern auch auf die Einsicht in die *einzelnen* Argumentationsschritte, insofern diese Einsicht ihrerseits das Einzelne in seiner Ganzheit und auf einmal erfasst: „Hier also unterscheiden wir die Intuition des Geistes von der zuverlässigen Deduktion dadurch, daß in dieser eine Art Bewegung oder Zeitfolge erfaßt wird, in jener nicht so, und außerdem, weil zu dieser die *gegenwärtige Evidenz* nicht notwendig ist, wie zur Intuition, sondern sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit von dem Gedächtnis erborgt“.³⁰ Im Hinblick auf intuitive Erkenntnis ist es demnach insbesondere die sie bestimmende Unmittelbarkeit des Zugangs – das, „wovon der Verstand unmittelbar erfährt“³¹ –, die die zweifelsfreie Gewissheit in Form von Evidenz garantiert. Damit hebt Descartes das, logischen Schlussverfahren wie der Deduktion gegenüber, *unmittelbare* Erfassen des Erkenntnisresultats hervor, durch das sich die Intuition (im Unterschied zu den zeitlich wie logisch konsekutiv verfahrenen Formen des Propositionalen) in diesem Sinne als nicht-propositional erweist. Das Kriterium der Unmittelbarkeit weist die Intuition zudem als eine spezifische Form von sogenannter Erkenntnis ‚durch Bekanntschaft‘ aus.

Die Klassifikation bestimmter Formen nicht-propositionaler Erkenntnis im Sinne einer Erkenntnis ‚durch Bekanntschaft‘ geht auf die Unterscheidung Russells zwischen ‚Erkenntnis durch Beschreibung‘ (*knowledge by description*) und ‚Erkenntnis durch Bekanntschaft‘ (*knowledge by acquaintance*)³² zurück und erfasst neben Kontemplation und Illumination auch das im Bereich der Philosophie des

28 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, hg. v. Christian Thiel, Hamburg 1988, S. 15.

29 Descartes, *Regulae*, S. 16–19 (Herv. C. S.).

30 Ebd., S. 20–21 (Herv. C. S.).

31 Ebd., S. 96–97.

32 Bertrand Russell, „Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung“,

Geistes gegenwärtig prominent diskutierte, sogenannte ‚phänomenale Wissen‘, dessen epistemischer Kontakt mit den Phänomenen (etwa in der Wahrnehmung von Farben oder Schmerzen) ebenfalls als *unmittelbares* Erleben dessen, *wie* es sich anfühlt, aufgefasst wird. In diesem Sinne versteht bereits Russell Bekanntschaft als eine Form unmittelbaren Bewusstseins: „Ich sage, daß ich mit einem Objekt bekannt bin, wenn ich in einer unmittelbaren kognitiven Relation zu diesem Objekt stehe, d. h. wenn ich mir des Objekts unmittelbar bewußt bin“.³³ Ein weiterer Aspekt, den intuitive und phänomenale Erkenntnis durch Bekanntschaft teilen, ist derjenige des Nicht-Begrifflichen. Phänomenale Erkenntnis erweist sich insofern in zweierlei Hinsicht als nicht-begrifflich, als die für sie konstitutive Erlebnisqualität weder mittels deutlicher Begriffe erfassbar, noch die Feinkörnigkeit ihrer Wahrnehmungsdifferenzierungen begrifflich ausschöpfbar ist. Dabei basiert der erste Aspekt auf der Cartesischen und, insbesondere, Leibnizschen Unterscheidung zwischen klaren (Wiedererkennbarkeit) und deutlichen (Merkmalszerlegung) Begriffen und lässt doch zumindest klare Begriffe im Bereich phänomenaler Erkenntnis aufgrund der Wiedererkennbarkeit von Phänomenen (wie etwa im Fall von Farbwahrnehmungen) zu.³⁴ Der zweite Aspekt betrifft den Umstand, dass Erkenntnis im Bereich des Phänomenalen auf Anschauung (Erleben) beruht, deren qualitatives Moment durch den Transfer in ein begriffliches Format verloren geht. Jede begriffliche Bestimmung ist hier in dem Sinne unvollständig, als sie in ihrer präzisierenden Eingrenzung bzw. Perspektivierung hinter die umfassenden anschaulichen Gegebenheitsweisen der Phänomene notwendigerweise zurückfallen muss und von daher deren Negation – und damit eine Form begrifflichen Nicht-Wissens – darstellt. Intuitives Erkennen erweist sich demgegenüber insofern als nicht-begrifflich, als das hier zugrunde liegende Erkenntnisverfahren (im Sinne deutlicher Begriffe) begrifflich nicht explizit zu machen ist. Für den Fall der Intuition hat Kant von daher angemahnt, die Nicht-Begrifflichkeit in Form von Nicht-Explizitheit nicht mit der Nicht-Begrifflichkeit in Form von Anschaulichkeit zu verwechseln.³⁵ Vor dem Hintergrund der Komplementarität von Begriff und

in: ders., *Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908–1918*, hg. v. Johannes Sinnreich, München 1976, S. 66–82.

33 Ebd., S. 66.

34 Da die Unterscheidung zwischen klaren und deutlichen Begriffen innerhalb der (ursprünglich anglo-amerikanisch geführten) Diskussion der analytischen Philosophie des Geistes verloren gegangen ist, werden im Rahmen der *Qualia*-Diskussion phänomenaler Erkenntnis, d. h. des Wie-es-ist qualitativen Erlebens (*phenomenal knowledge* bzw. *phenomenal consciousness*), Begriffe generell im Sinne deutlicher Begriffe aufgefasst, so dass sich die Verteidigung von *Qualia* hier auf einen nicht weiter zwischen ‚klar‘ und ‚deutlich‘ differenzierenden, insgesamt also *nicht-begrifflichen* Gehalt (*non-conceptual content*) in Sinne eines unbegrifflichen Gehalts von Erfahrung beruft. Demgegenüber kann man in Kenntnis der Cartesischen und Leibnizschen Differenzierung zwischen klaren und deutlichen Begriffen phänomenale Erkenntnis auch als begriffliche Erkenntnis, jedoch nur im Sinne *klarer* Begriffe, verstehen.

35 Vgl. hierzu Gabriel, *Erkenntnis*, S. 61–63.

Anschauung als den „zwei Stämme[n] der menschlichen Erkenntnis“³⁶ bei Kant gibt es keine intellektuelle (d. h. begriffliche) Anschauung. Was die phänomenale Erkenntnis betrifft, so läge für Kant hier eine Anschauung vor, die jedoch (entgegen der obigen Bestimmung) einer begrifflichen Be- oder Verarbeitung bedarf, damit die Rede von Erkenntnis gerechtfertigt wäre. Denn, so Kant, „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“.³⁷

Gemäß Descartes kann es im Fall der Intuition durchaus sein, dass das zugrundeliegende Verfahren intuitiven Erkennens nicht explizit zu machen ist, d. h. auf den Begriff gebracht werden kann. Der Begriff, der hier in Frage steht, ist allerdings der ‚deutliche‘ Begriff im Sinne einer Merkmalszerlegung. Der ‚klare‘ Begriff im Sinne der späteren Leibnizschen Wiedererkennbarkeit ist damit nicht ausgeschlossen. Vor diesem Hintergrund kann eine vermeintlich unscheinbare Unterscheidung wie diejenige zwischen ‚klar‘ und ‚deutlich‘, die vom Beginn der Neuzeit bis in die Aufklärung epistemologisch traditionsbildend gewesen ist, einen wesentlichen systematischen Beitrag zur Bestimmung unterschiedlicher Arten nicht nur des Nicht-Propositionalen, sondern insbesondere des Nicht-Begrifflichen leisten, in dem Sinne, dass ‚nicht-begrifflich‘ nicht in jedem Fall ‚unbegrifflich‘ (im Sinne ‚deutlicher‘ Begriffe) heißen muss, sondern – wie im Fall von intuitiver oder phänomenaler Erkenntnis – durchaus ‚begrifflich‘, nun allerdings im Sinne nur ‚klarer‘ (und nicht zudem auch noch deutlicher) Begriffe heißen kann. Wie die bisherigen Überlegungen gezeigt haben, eröffnet das Verfahren der Negation des Logisch-Propositionalen also insgesamt ein Spektrum des Nicht-Propositionalen, das von Irrationalität bis hin zu Nicht-Begrifflichkeit reicht und im Rahmen der Nicht-Begrifflichkeit Un- und Vor-Begrifflichkeit mit einschließt.

Insofern sich nicht-propositionale Erkenntnis unter Abweis des Primats des Logischen und dessen Spezifika in Gestalt von propositionaler Wahrheit und Begrifflichkeit konstituiert, stellt sich die Frage nach der Darstellung und damit nach den Formen des Transfers von Wissen bzw. Erkenntnis im Rahmen von Logik, Rhetorik und Ästhetik bzw. fiktionaler Literatur. Während Platon vor dem Hintergrund eines auf propositionaler Wahrheit basierenden Wissensverständnisses die Sophisten der rhetorischen Verdrehung der Wahrheit und die Dichter der Lüge sowie der Verdoppelung der abbildhaften Welt bezichtigt, sich gleichzeitig jedoch in nicht-propositionaler Hinsicht konsequent der literarischen Darstellungsform des Dialogs einschließlich ihrer fiktionalen Elemente bedient, finden wir bei dem, ebenfalls in literarischer Form in Gestalt von Meditation sowie stilisierter Autobiographie philosophierenden Rationalisten Descartes eine Aufwertung der Dichtung gegenüber der Philosophie: „Es mag erstaunen“, so Descartes in seinen *Cogitationes privatae*, „weshalb sich in den Schriften der Dichter mehr bedeutende Einschätzungen finden als in denen der Philosophen. Der Grund dafür ist, daß die

36 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 29, hg. v. Wilhelm Weischedel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1974, hier Bd. 1, S. 66.

37 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 76, hier Bd. 1, S. 98.

Dichter aus Begeisterung heraus und mit der Kraft der Anschauung [*per vim imaginationis*] schreiben. Die Samen des Wissens liegen in uns wie [Funken] in einem Feuerstein; die Philosophen ziehen sie mit Hilfe der Vernunft hervor, während die Dichter sie durch die Anschauung [*per imaginationem*] entzünden und heller zum Leuchten bringen“.³⁸ Das epistemische Spektrum, das entlang der Unterscheidung zwischen ‚propositional‘ und ‚nicht-propositional‘ aufgefächert wurde, reicht somit von der deduktiven Explizitheit einer jeweils auf der Grundlage deutlicher begrifflicher Unterscheidungen sowie auf Wahrheit ausgerichteten, argumentativ operierenden Logik bis hin zu einer nicht-begrifflich, da an der Anschauung orientierten und metaphorisch verfahrenen, sich nach dem Grad ihrer *Adäquatheit* (anstelle von Wahrheit) bemessenden Ästhetik bzw. fiktionalen Literatur. Dabei ist die Frage danach, wie die Ab- oder Ausgrenzungslinie in Fragen des Wissenstransfers bzw. der Erkenntnisvermittlung zwischen Logik einerseits und Ästhetik andererseits verläuft, eine Frage nach der jeweiligen Position, die der Bereich der Rhetorik in diesem Zusammenhang einnimmt. Denn während die Dialektik im Sinne einer Argumentationslehre im mittelalterlichen Trivium noch Teil der Rhetorik war, ist dieser Teil später (prominent bei Petrus Ramus) im Zuge der Kritik an der ‚Unfruchtbarkeit‘ scholastisch-syllogistischer Schlussverfahren, wie sie insbesondere von Descartes und in der *Logik von Port-Royal* vertreten wurde, im Rahmen der Methodenlehre zum Bestandteil der Logik geworden.³⁹ Während Rhetorik damit in Gestalt eines nun nur noch auf Redefiguren (*ornatus*) eingeschränkten Bereichs epistemologisch ärmer auftritt, sind auf der Seite der Logik argumentationstheoretisch ausgerichtete epistemologische Erweiterungen zu verzeichnen. Neben der klassischen Trennung von Dingen bzw. gedanklichen Inhalten (*res*) und Worten bzw. sprachlichen Formulierungen (*verba*) hat die antike Rhetorik (etwa bei Quintilian) auch von der Verbindung beider im Sinne des dem Thema oder dargestellten Sachverhalt angemessenen sprachlichen Ausdrucks (*aptum*) gewusst. Die Negierung dieser epistemologischen Adäquatheitsforderung liegt letztlich der Reduktion der Rhetorik in Darstellungsfragen auf Fragen des Redeschmucks (*ornatus*) sowie umgekehrt der Nietzscheanischen und post-Nietzscheanischen Rhetorisierung des Sprachlichen überhaupt im Sinne eines ubiquitären, Erkenntnis negierenden Metaphorischen zugrunde. Demgegenüber beharrt die epistemologische Angemessenheitsfrage auf der Differenzierung zwischen gedanklichem Inhalt einerseits und dessen sprachlicher Form der Darstellung andererseits, sei es in logisch-wissenschaftlicher oder ästhetisch-literarischer Form.

Mit seinem Traktat zur Methode als logisch-erkenntnistheoretischem Verfahren, dem *Discours de la Méthode* von 1637, und der nachfolgenden literarischen Darstellung der von ihm favorisierten forschungsorientierten analytischen Methode in den *Meditationes* steht Descartes im Zentrum der vormodernen Verbindung

38 René Descartes, „Cogitationes privatae“, in: ders., *Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011, S. 188–233, hier S. 196–197.

39 Vgl. Antoine Arnauld / Pierre Nicole, *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übers. v. Christos Axelos, Darmstadt 1994.

propositional-logischer und nicht-propositional-ästhetischer Komponenten von Wissen bzw. Erkenntnis. Dabei stellen die *Meditationes* – entsprechend der Begeisterung Descartes' für den dichterischen ‚Anschauungsfunken‘ – einen inneren Monolog dar, der seinerseits eine methodische Denkbewegung vergegenwärtigt. Zu den oben angeführten metaphorischen Verfahren indirekter Mitteilung treten hier fiktionale Passagen, die den inneren Monolog insgesamt zu einem fiktionalen Text machen, so dass die vermeintlich autobiographische Entstehungsgeschichte der *Meditationes* sich letztlich als „eine Inszenierung, eine *Selbstinszenierung*, freilich nicht die Inszenierung eines individuellen Selbst“⁴⁰ entpuppt. Zentral in diesem Zusammenhang ist die Verwendung indexikalischer Ausdrücke wie ‚hier‘, ‚jetzt‘ und, insbesondere, ‚ich‘, das sich nicht referentiell auf den Autor Descartes bezieht, sondern als exemplarisches Stellvertreter-Ich fungiert und als systematische Leerstelle dazu dient, die Leser im Nachvollzug der reflexiven Denkbewegung in die analytische Methode der Erkenntnisgewinnung einzubeziehen und die auf diese Weise methodisch gewonnenen Einsichten zu *ihren* Einsichten zu machen. Dabei verfährt die analytische Methode im Rückgang von nicht-evidenten, vermeintlichen Gewissheiten auf methodisch abgesicherte Gewissheiten. In der ersten Meditation vollzieht sie sich im Rahmen des methodischen Zweifels als Rückgang von vermeintlich sinnlichen ‚Gewissheiten‘ auf das, was letztlich unbezweifelbar ist: das *Cogito*, das den Endpunkt der Analyse im Sinne eines unhintergehbaren erkenntnistheoretischen Fundaments darstellt und gleichzeitig den Ausgangspunkt des Neuaufbaus der Außenwelt bildet. Dabei erweist sich die analytische Methode selbst als Teil der fiktionalen Inszenierung der *Meditationes*. Denn als Forschungsmethode dient sie im Sinne der *ars inveniendi* und gerade im Gegensatz zu dem, von Descartes aufgrund seiner erkenntnistheoretischen ‚Unfruchtbarkeit‘ kritisierten, synthetisch verfahrenen Syllogismus dazu, neue Wahrheiten aufzufinden. Diese allerdings liegen im Fall des Textes der *Meditationes* bereits vor, insofern sie es sind, die der Text erkenntnisvermittelnd darstellen soll. Die bereits im Rahmen des Nicht-Begrifflichen bei Descartes angesprochene Metapher des ‚richtigen Weges‘, d. h. der methodischen Gewinnung von Erkenntnis, wird auf der Ebene der fiktionalen Darstellung selbst noch einmal so präsentiert, als würde das Erkenntnissubjekt diesen Weg methodisch-denkend selbst beschreiten und auf diese Weise zu den gewünschten Einsichten gelangen, die ihm dann quasi als selbst-gewonnene und damit als eigene Einsichten erscheinen. Der Logik der Methode korrespondiert in den *Meditationes* folglich eine Rhetorik der Darstellung.⁴¹ Auf diese Weise verbindet Descartes die Darstellungsform nicht nur in systematischer Hinsicht mit den oben erwähnten Formen nicht-propositionaler Erkenntnis in Gestalt von praktischem Wissen und intuitiver Erkenntnis, sondern gleichermaßen auch Logik und Rhetorik. Insofern er dies in den *Meditationes* auf

40 Gottfried Gabriel, *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn 2019, hier S. 237.

41 Vgl. ebd., S. 238.

fiktional-inszenierte und damit nicht auf referentielle, sondern exemplarisch vergegenwärtigende sowie nicht auf behauptende und wahrheitsbezogene, sondern auf fiktional-darstellende, adäquate Weise tut, verbindet er darüber hinaus auch Rhetorik und Ästhetik bzw. fiktionale Literatur. Die Weichen für die grundlegenden epistemologischen Differenzierungen *via negationis*, aber auch für die Verbindungen zwischen den hier jeweils einschlägigen Wissens- bzw. Erkenntnisbereichen ‚Logik‘, ‚Rhetorik‘ und ‚Ästhetik‘ bzw. ‚fiktionale Literatur‘ werden also in der Vormoderne gestellt. Ihre systematische Ausstrahlung hingegen reicht bis in die Gegenwart.

Bibliographie

Quellen

- Arnauld, Antoine / Nicole, Pierre, *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übers. v. Christos Axelos, Darmstadt 1994.
- Aristoteles, *Analytica posteriora*, in: ders., *Zweite Analytik*, übers. v. Wolfgang Detel, Berlin 1993.
- *De Interpretatione* (= Aristot. *int.*); Ausgabe in: *Categories and De Interpretatione*, übers. v. John Lloyd Ackrill, Oxford 1963.
 - *Metaphysik*, übers. v. Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- Descartes, René, *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1965.
- *Discours de la Méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1969.
 - *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Heinrich Springmeyer u. Hans Günter Zekl, Hamburg 1973.
 - *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1977.
 - „Cogitationes privatae“, in: ders., *Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*, übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011, S. 188–233.
- Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, hg. v. Christian Thiel, Hamburg 1988.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1974.
- Platon, *Kratylos* (= Plat. *Krat.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 2, Hamburg 1980.
- *Menon* (= Plat. *Men.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 2, Hamburg 1980.
 - *Politeia* (= Plat. *R.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 3, Hamburg 1980.
 - *Siebter Brief* (= Plat. *epist.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 1, Hamburg 1980.

- Platon, *Sophistes* (= Plat. *Sph.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 4, Hamburg 1980.
- *Theaitetos* (= Plat. *Tht.*); Ausgabe in: ders., *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher u. hg. v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck, Bd. 4, Hamburg 1980.
- Quintilian, Marcus Fabius, *institutio oratoria* (= Quint. *inst.*); Ausgabe in: ders., *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hg. v. Helmut Rahn, Darmstadt 1995.
- Russell, Bertrand, „Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung“, in: ders., *Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908–1918*, hg. v. Johannes Sinnreich, München 1976, S. 66–82.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1980.

Sekundärliteratur

- Gabriel, Gottfried, „Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie“, in: ders., *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991, S. 32–64.
- *Erkenntnis*, Berlin / Boston 2015.
- *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn 2019.
- Hinz, Manfred, „Rhetorik. Systemgeschichte: 3. Frühe Neuzeit“, in: *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2005, S. 118–131.
- Perler, Dominik, *René Descartes*, München 1998.
- Poel, Marc van der, „Rhetorik. Quellengeschichte: 3. Frühe Neuzeit (15.–17. Jh.)“, in: *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 2005, S. 25–30.
- Schildknecht, Christiane, „Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes“, in: *Literarische Formen der Philosophie*, hg. v. Gottfried Gabriel u. Christiane Schildknecht, Stuttgart 1990, S. 92–120.
- „Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen“, in: *Handbuch Ontologie*, hg. v. Jan Urbich u. Jörg Zimmer, Stuttgart 2020, S. 305–312.

(Nicht)Wissen?

Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit

Ulrike Schneider

1 Problemstellung und Konstellation in der Frühen Neuzeit

Als ein zentrales Kennzeichen vormoderner europäischer Ästhetik gilt gemeinhin die Festschreibung von Formprinzipien und Regeln mit normativem Charakter. Lassen sich auch innerhalb des langen Zeitraums, der unter dem Begriff der ‚Vor-moderne‘ zusammengefasst wird, nicht nur jeweils Spezifika, Wandelphänomene und nicht zuletzt auch unterschiedliche Konjunkturen von Reglementierung und Kodifizierung ausmachen, so beansprucht doch zumindest maßgeblich und in den Grundzügen weitgehend durchgängig ein an den Kriterien von Maß, Zahl und Proportion orientiertes Schönheitskonzept Gültigkeit. Nicht zuletzt ist es diese Trias, die, im Anschluss an die biblische Setzung, aber auch an platonische und neuplatonische Konzeptionen, suggeriert, die Strukturprinzipien ‚des Schönen‘ ließen sich klar definieren – was für die Schöpfung gilt, ist auf die menschliche Sphäre zu übertragen; die Naturnachahmung wird zur Maßgabe für das vom Menschen geschaffene Kunstwerk, in einer Analogie von Makro- und Mikrokosmos, zugleich aber auch im Dienste einer Nobilitierung des Ästhetischen.¹ In diesem Sinne handelt es sich um ein positives Wissen, das sich als solches kodifizieren und vermitteln lässt (und darüber hinaus gar berechnet werden kann). Zugleich aber zeigt sich nicht allein in der Negativen Theologie, dass es Sphären und Phänomene gibt, die sich nicht in dieser Weise erfassen lassen, denen vielmehr eine essentielle Negativität eignet. Die Tradition der Negativen Theologie reicht bis in die Antike zurück und impliziert eine Kritik an allen affirmativen Äußerungen über und Vorstellungen von Gott. In theologischen Aussagen seien vielmehr, so heißt es etwa bei Cusanus, „Verneinungen wahr und positive Aussagen unzureichend“.² Bei ihm findet sich auch eine Ausformulierung der epistemischen

1 Zu unterschiedlichen Konzeptionen der Naturnachahmung und ihren Grundlagen in der Renaissance vgl. ausführlich Anne Eusterschulte, „Nachahmung der Natur. Zum Verhältnis ästhetischer und wissenschaftlicher Naturwahrnehmung in der Renaissance“, in: *Natur der Ästhetik – Ästhetik der Natur*, hg. v. Olaf Breidbach, Wien 1997, S. 19–53.

2 Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., Buch I, übers. u. hg. v. Paul Wilpert, 4., erweiterte Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger, Hamburg 1994, S. 113 („[...] manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis“, ebd., S. 112).

Dynamik der Negation, die für meine folgenden Überlegungen zur vormodernen Ästhetik noch relevant wird, wenn er festhält, „die genaue Wahrheit [leuchtet] im Dunkel unserer Unwissenheit in der Weise des Nichterfassens auf“.³ Ebenso relevant ist in dieser Hinsicht auch, dass die Negative Theologie, wie Thomas Rentsch festhält, derart „gerade der Akzentuierung des Besonderen, Einzigartigen sowohl Gottes als auch seines angemessenen Verständnisses“ diene.⁴ Phänomene der Un(er)fassbarkeit, Unbestimmbarkeit oder auch Unsagbarkeit beschränken sich jedoch nicht auf die (Negative) Theologie und Philosophie, sondern sind in der Frühen Neuzeit auch im Bereich von Anthropologie, Ästhetik und Kunst von hoher epistemischer Relevanz. Man denke etwa an die Konstellation einer Negativen Anthropologie, wie sie für das französische 17. Jahrhundert anzusetzen ist; insbesondere in der Moralistik wird (bereits bei Montaigne) die Unergründbarkeit menschlichen Denkens und Empfindens sowie der letztlich Motivation des Handelns reflexiv.⁵ Es ist somit genereller nach dem Zusammenhang von Negation und Wissen in der Vormoderne zu fragen, im Folgenden konkret im Kontext vormoderner Ästhetik und Verhaltenslehre. Dabei geht es um unterschiedliche Formen und Modi der Negation in den jeweiligen Wissensbereichen und um ihre Untersuchung als Darstellungs- und Diskursivierungsstrategien eines Wissensmodus, der sich definitorischen Festschreibungen entzieht.

Genau dies tritt nun aber in Konflikt zu der erwähnten Konstellation in der Vormoderne, dergemäß ja gerade ein Anspruch auf Erklärbarkeit und Diskursivierbarkeit – nicht zuletzt zum Zwecke der Vermittelbarkeit – unter normativen Vorzeichen im Bereich des Ästhetischen wie auch sozialer Umgangsformen er-

3 Ebd. („[...] praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter luce“, ebd., S. 112).

4 Thomas Rentsch, „Theologie, negative“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Basel 1998, Sp. 1102–1105, hier Sp. 1102. Zur Negativen Theologie vgl. auch Dirk Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006; Westerkamp differenziert eingangs systematisch zwischen einer ‚epistemischen These‘ (Ansetzen eines ‚negativen Wissens‘ bzw. eines ‚spezifischen Nichtwissens‘, verstanden als „eine prinzipiell in Ausschließungen fortschreitende Denkbewegung“) und einer ‚epistemologischen‘ bzw. ‚negationstheoretischen These‘ (methodisches Darstellungsverfahren der *via negativa*), die beide „unauflösbar miteinander zusammenhängen“ (ebd., S. 10); der alternativ zu ‚These‘ gebrauchte Begriff der ‚Dimension‘ macht die Differenzierung klarer (ebd.).

5 Auf Grundzüge einer solchen Negativen Anthropologie im *siècle classique*, auch abseits der Moralistik, hat als erster Karlheinz Stierle aufmerksam gemacht („Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: *Französische Klassik. Theorie – Literatur – Malerei*, hg. v. Fritz Nies u. Karlheinz Stierle, München 1985, S. 81–133); die Zuschreibung von ‚Modernität‘ im Titel von Stierles Beitrag lässt hingegen eine der historischen Konstellation der ‚Vormoderne‘, wie sie hier in den Blick genommen wird, unangemessene Rückprojektion seitens der ‚Moderne‘ erkennen, die zu korrigieren ist. – Zum Zusammenhang von Literatur und Negativer Theologie vgl. ferner Daniel Kazmaier, *Poetik des Abbruchs. Literarische Figurationen von Negativität im 17. und 18. Jahrhundert*, Würzburg 2016, der mit seiner These, die Negative Theologie finde in dieser Zeit „ausgerechnet in der Literatur – den *belles lettres* – ein Residuum, das ihr Überleben sichert“ (ebd., S. 14), freilich eine anders gelagerte Perspektive verfolgt als der vorliegende Beitrag.

hoben wird.⁶ Es geht mithin darum, Dynamiken der Negation in diesen Sphären allererst als solche zu erfassen. Explizite Reflexionen resp. Problematisierungen der Grenzen des Bestimmbaren finden sich tendenziell eher selten; gegebenenfalls werden sie häufig nur punktuell manifest, ohne einen gleichzeitig formulierten generellen Anspruch auf positives Wissen, Bestimmbarkeit und Vermittelbarkeit zu beeinträchtigen. Und doch erweist sich das Moment der Negation als weitaus verbreiteter als gemeinhin angenommen. Beispielhaft ließe sich hier vorab auf ästhetische Kategorien verweisen: Ihre Vielzahl und ihre Rekurrenz suggerieren eine präzise Systematik und Differenziertheit bis in die Nuancen hinein; vielfache semantische Überschneidungen, teils offensichtliche Austauschbarkeit und tautologische Bestimmungsmodelle deuten allerdings in eine andere Richtung. Gerade in ihrer Vielfalt indizieren sie oftmals ein nicht-regelfähiges Wissen um die Verfasstheit des Natur- und Kunstschönen, das nicht näher erklärbar ist. Dieses *elusive* Wissen wird auf der Basis normativer Rhetoriken und Regelpoetiken wie auch im Rekurs auf Konzepte anderer diskursiver Provenienz in eben jenen Kategorien zu konzeptualisieren versucht und damit operationalisierbar. Aber auch eine Vielzahl weiterer diskursiver Verfahren und spezifischer Textstrategien dient letztlich der Einhegung von Nicht-Bestimmbarem; dass sie zum festen Repertoire (nicht nur) des ästhetischen Diskurses gehören, mag die epistemologische Brisanz verdecken, ändert aber nichts an ihrer Funktion.

Im Folgenden werden verschiedene Ausprägungen der Dynamiken der Negation in unterschiedlichen Kontexten, Gattungen und medialen Konfigurationen ausgelotet und mit Blick auf ihren epistemischen Status diskutiert. Dies kann nur exemplarisch erfolgen, berücksichtigt aber ebenso explizite Reflexionen wie implizite Manifestationen, die offenzulegen sind. Negation erweist sich nicht nur als substantieller Bestandteil des ästhetischen Diskurses in der Vormoderne, sie generiert vielmehr einen wichtigen epistemischen Impuls.

2 ‚wohin kein Pfeil des menschlichen Verstandes dringt‘

La leggiadria non è altro, come vogliono alcuni, e secondo che mostra la forza del vocabolo, che una osservanza d'una *tacita* legge, data e promulgata dalla natura a voi donne, nel muovere, portare e adoperare così tutta la persona insieme, come le membra particolari, *con grazia, con modestia, con gentileza, con misura, con garbo*, in guisa che *nessun* movimento, *nessuna* azione sia *senza* regola, *senza* modo, *senza* misura o *senza* disegno; ma, come ci forza questa *tacita* legge, *assetata, composta, regolata, graziosa*; la quale, perciocché non è scritta altrove ch'in un *certo* giudizio naturale *che di sé né sa*

⁶ Dies macht einen, wenn nicht gar *den* zentralen Unterschied zu Phänomenen der Unbestimmbarkeit in der Moderne aus (womit zugleich die Rede von ‚der Vormoderne‘ im Sinne eines Sammelbegriffs eine spezifische Legitimation erfährt). Auf einzelne dieser Phänomene bezogen lassen sich hingegen wiederum gerade Kontinuitäten zwischen Vormoderne und Moderne ausmachen, die auch aus dieser Sicht dem immer noch häufig bemühten Narrativ eines Bruches am Übergang zur Moderne entgegenstehen.

*né può render ragione, se non che così vuol natura, ho voluta tacita nominare; la quale legge nondimeno, perciocché né i libri la posson insegnare, né la consuetudine la sa mostrare, non è osservata comunemente da tutte le belle [...].*⁷

In dieser Bestimmung der *leggiadria* (lat. *venustas, elegantia*)⁸ in Agnolo Firenzuolas *Dialogo delle bellezze delle donne* von 1541 fallen zunächst, abgesehen von einer falschen Etymologie,⁹ das Phänomen semantisch umkreisender, iterativer Formulierungen, der Wechsel von additiven (*con*) hin zu subtraktiven (*senza*) Reihungen, die *accumulationes* semantisch affiner Attribuierungen sowie die Umschreibung mittels anderer, eigentlich distinkt gesetzter Kategorien wie etwa *grazia* auf. Ferner ist die Rede von einem verschwiegenen (Natur)Gesetz (*una tacita legge*, wieder aufgegriffen in *questa tacita legge* und *tacita*), dessen ‚negativer‘, ‚verschwiegener‘ Status mittels wiederholter Negationspartikeln gewissermaßen ausformuliert wird. Die Geltungsmacht dieses Gesetzes wird affirmiert, *trotz*, vielleicht aber auch gerade *aufgrund* der Unfassbarkeit, bei gleichzeitigem Insistieren auf einer Regelmäßigkeit (*con misura; non senza regola; regolata*). Und schließlich wird betont, dass Bücher es nicht lehren können noch die Gewohnheit es zu zeigen weiß und es folglich auch nicht von allen ‚Schönen‘ beachtet wird. Bereits in diesem Zitat findet sich mithin in verdichteter Form eine Reihe typischer Textstrategien, die eine grundlegende Schwierigkeit der Definition manifest werden lassen, zwischen Affirmation und Negation sowie im kaum zu sistierenden Umkreisen des Definiendum.

Agnolo Firenzuolas *Dialogo delle bellezze delle donne* wird gern als das umfassendste Porträt weiblicher Idealschönheit der Renaissance zitiert, das schon Jacob

7 Agnolo Firenzuola, *Dialogo delle bellezze delle donne*, in: Agnolo Firenzuola, *Opere*, hg. v. Delmo Maestri, Turin 1977, S. 713–789, hier S. 753; Herv. U. S. – „According to some, and to what the word itself says, elegance (*leggiadria*) is nothing more than the observance of an *unspoken* law, given and promulgated by Nature to you ladies for the movement, bearing, and use both of your entire body and of your specific limbs *with* grace, modesty, gentility, measure, style, so that *no* movement, *no* gesture be *without* moderation, *without* manner, *without* measure, *without* intention, but rather, as this *unspoken* law obliges us, it be trimmed, composed, regulated, graceful. Because this law is not written down anywhere but in a *certain* natural judgment *which of itself neither knows nor can explain the reason*, except to say that Nature wants it like this, I have called it *unspoken*. And furthermore, because books *cannot* teach this law, *nor* practice illustrate it, it is *not* generally observed by all beautiful women.“ (Agnolo Firenzuola, *On the Beauty of Women*, übers. u. hg. v. Konrad Eisenbichler u. Jacqueline Murray, Philadelphia 1992, S. 33f.; Herv. U. S.).

8 Das *Vocabolario degli Accademici della Crusca* gibt als lateinische Entsprechungen *venustas* und *elegantia* an; *la venustà* ist bei Firenzuola jedoch als eigene Kategorie benannt und somit als distinkt gegenüber *la leggiadria* gesetzt. Im Deutschen wird *leggiadria* meist als ‚Anmut‘ übersetzt, was in Konflikt gerät mit den Kategorien *gratia/grazia* und *vaghezza*, die i. d. R. ebenfalls so übersetzt sind. Dies verdeutlicht nicht nur die Schwierigkeit (historisch) adäquater Übersetzungen, denen man immer wieder, auch schon zeitgenössisch begegnet, sondern deutet auch, wie eingangs bereits erwähnt, auf eine letztlich mangelnde konzeptuelle Distinktheit vieler ästhetischer Kategorien hin, die in der Frühen Neuzeit zirkulierten.

9 *La leggiadria* wird hier von Celso, mit einer eigenen Etymologie, auf *la legge*, ‚das Gesetz‘, zurückgeführt. Eisenbichler und Murray führen *leggiadria* korrekt auf provenz. *leujairia* [leggerzza] zurück (vgl. Firenzuola, *On the Beauty*, S. 77, Anm. 72).

Burckhardt ausgiebig paraphrasierte.¹⁰ Im Rahmen einer topischen Fiktion geselliger Unterhaltung in einem locus amoenus, dem Garten der Badia di Grignano in der Toskana, äußert sich der dominante Sprecher Celso im Kreise einiger Damen ausführlich zum Thema ‚Schönheit‘ im Allgemeinen und entwickelt zudem ein Modell äußerer weiblicher Idealschönheit. Im ersten Teil des Dialogs spricht er u. a. über die notwendige Beschaffenheit der einzelnen Körperteile und Eigenschaften einer schönen Frau; im zweiten Teil fügt er sodann ein Idealbild, genauer: eine Chimäre (*chimera*),¹¹ zusammen, indem er nach dem Vorbild des Zeuxis von jeder der anwesenden Frauen die jeweils schönsten Körperteile und ihre vollendetste Eigenschaft entleiht. Das Ergebnis ist so vollkommen, dass eine der anwesenden Frauen kommentiert, wäre sie ein Mann, würde sie sich gleich einem neuen Pygmalion in das von Celso perfekt gezeichnete Porträt verlieben¹² – die (künstlerisch vollendete) Fiktion verfehlt ihre Wirkung nicht. Darin gleicht Firenzuolas Text einer Vielzahl ähnlicher Dialoge des Cinquecento, von Gian Giorgio Trissinos *Ritratti* (1524) über Niccolò Francos *Dialogo dove si ragiona delle bellezze* (1542) bis hin zu Federico Luiginis *Libro della bella donna* (1554).¹³

Aber Firenzuolas *Dialogo* ist darüber hinaus ein zentraler Referenztext des ästhetischen Diskurses der Frühen Neuzeit, der im Rahmen der Erörterung des Themas ‚Schönheit‘ im Allgemeinen immer wieder wirkmächtige Autoritäten, gängige Bestimmungsmodelle und Theoreme des künstlerischen und poetologischen Diskurses seiner Zeit zitiert und diskutiert. Besonders aufschlussreich ist dabei, dass die Relevanz und Tragweite der referierten Muster und Bezüge für eine Bestimmung des Schönen ebenso reflektiert wie problematisiert und derart die Grenzen der Bestimmbarkeit, der rationalen Erfassbarkeit des Phänomens ‚Schönheit‘ aufgezeigt werden. Und genau hierin liegt die Brisanz des Textes mit Blick auf die Koppelung von Negation und Wissen. So durchzieht in ebenso auffälliger wie bislang kaum beachteter Weise eine Isotopie der Negation die Ausführungen von Celso und den Dialog insgesamt,¹⁴ und dies affiziert selbst den

10 Vgl. Jacob Burckhardt, *Kunst und Kultur der Renaissance in Italien*, Köln 1953, S. 159–161. Bereits Burckhardt vermerkt in dieser „höchst merkwürdigen Schrift über weibliche Schönheit“ (ebd., S. 159) hinsichtlich der Bestimmungen von Kategorien wie *leggiadria*, *grazia*, *vaghezza* u. a. m. eine Spannung zwischen „philologisch erworben[en] ‚Definitionen‘ und einem „vergebliche[n] Ringen mit dem Unausprechlichen“ (ebd., S. 161), ohne sie näher zu deuten.

11 Vgl. Firenzuola, *Dialogo*, S. 760.

12 „[...] se io fussi uom, come io son donna, e' sarebbe forza che, come un nuovo Pigmalione, io me ne innamorassi“ (ebd., S. 788). – „[...] if I were as much of a man as I am a woman, I would have to fall in love with it, like a new Pygmalion“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 67).

13 Vgl. hierzu genauer Ulrike Schneider, „Disegnare con parole. Strategies of Dialogical Portraits of Ideal Female Beauty in the Italian Renaissance“, in: *Inventing Faces. Rhetorics of Portraiture between Renaissance and Modernism*, hg. v. Mona Körte [et al.], Berlin 2014, S. 84–98.

14 Signifikanter Weise findet sich selbst ein Verweis auf Sokrates' Diktum vom Wissen um das eigene Nichtwissen, was zusätzlich dafür spricht, dass Firenzuola (*Nicht*)Wissen metafikcional zum Thema seines Dialogs macht; und es ist gerade der epistemische Stimulus („Gran segno di sapere è il cominciare a conoscere di non sapere, con desiderio di sapere [...]“), der dabei herausgestellt wird (Firenzuola, *Dialogo*, S. 732).

zitierten Diskurs der Autoritäten von Cicero bis Dante. Wenn etwa Celso zu Beginn seiner Darlegung deren Bestimmungsversuche aufruft, so finden sich dort durchweg Unbestimmtheitsmarker:

Dice Cicerone nelle sue *Tuscolane* che la bellezza è una atta figura dei membri, con una *certa* soavità di colore. Altri han detto, che fu uno Aristotile, che ella è una *certa* proporzione conveniente, che ridonda da uno accozamento delle membra diverse l'une dall'altre. Il platonico Ficino, sopra il *Convivio*, nella seconda orazione, dice che la bellezza è una *certa* grazia, la quale nasce dalla concinnità di più membri; e dice concinnità, perciocché quel vocabolo importa un *certo* ordine dolce e pieno di garbo e quasi vuol dire un attillato aggregamento.¹⁵

Allen diesen hier referierten Bestimmungsansätzen ist das weitgehend objektivierbare Kriterium der Proportionalität gemein, in allen findet sich aber ebenso das (in diesem Zusammenhang mehr als geläufige) Adjektiv-Attribut „certo/certa“. Ital. *certo/certa* (wie auch frz. *certain/certaine*) geht auf lat. *certus* bzw. *certanus* zurück, was in erster Linie eine Gewissheit und Entschiedenheit ausdrückt und erst in einer deutlich weniger verbreiteten Variante eine qualitative oder auch quantitative Unbestimmtheit.¹⁶ Andererseits wird mit ital. *certo/certa* bereits zeitgenössisch auch lat. *quidam* übersetzt, das bezüglich der Frage der Gewissheit am anderen Ende der Skala gegenüber *certus* und *certanus* anzusetzen ist (und seinerseits auffallend rekurrent im theologischen wie ästhetischen Diskurs ist).¹⁷ Das Adjektiv *certo/certa* oszilliert mithin zwischen den Polen Bestimmtheit und Un-

15 Ebd., S. 729f.; Herv. U. S.; Kursivierung der Werktitel im Original. – „In his *Tusculanae*, Cicero says that beauty consists of a suitable arrangement of parts with a *certain* softness of color. Others, one of whom Aristotle, said it is a *certain* appropriate proportion arising from the manner in which differing parts go together one with the other. Ficino, the Platonist, in his work on the *Symposium*, in the second oration, says that beauty is a *certain* grace that comes from the concise union of several parts; and he uses the term concise because it implies a *certain* sweet and charming order, something akin to an elegant collective.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 13f.; Herv. U. S. von „certain“).

16 Vgl. Wartburg / FEW: „certus – gewiss, sicher“ (nur einmal angeführt ist: „Ein gewisser – afr. certain“); vgl. Georges: certus – ‚bestimmt‘ (Karl Ernst Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bde., Darmstadt 1998 [Neudruck der Ausgabe Hannover 1913], Bd. 1, Sp. 1094–1097).

17 Vgl. hierzu etwa das *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in dem *certo* sowohl für lat. *quidam* wie auch für lat. *certus* gelistet ist (<http://vocabolario.sns.it/html/index.html>). – Analog zur hohen Rekurrenz von *certus/certo/certain* ist eine solche auch für lat. *quidam* und seine Derivate in ähnlichen Kontexten zu vermerken. Vgl. nur beispielhaft zu Ficino, im Kontext der Bestimmung von *gratia*, Anne Eusterschulte, „Pulchritudinem esse gratiam quamdam vivacem et spiritalem.“ Theologisch-philosophische Voraussetzungen der *gratia*-Konzeption bei Marsilio Ficino“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 107–132.

bestimmtheit und markiert derart eine semantische Unschärfe wie auch substantielle Ambiguität.¹⁸

In nahezu alle referierten oder selbst formulierten Bestimmungsversuche flicht der Sprecher Celso weitere Unbestimmtheitsmarker, meist attributivischen oder adverbialen Umstandscharakters, ein: Lexeme wie *incomprendibile*, *inenarrabile*, *occultamente* oder *tacitamente* fügen sich in die erwähnte Isotopie der Negation, im Sinne des Unerfassbaren, Unaussagbaren, Verborgenen, Verschwiegenen. Beispielfhaft sei hier nur ein früher eigener Bestimmungsversuch Celso zitiert, den er explizit nicht als Definition, sondern eher als erklärende Darlegung, als *dichiarazione*¹⁹ verstanden wissen will:

[...] la bellezza *non è altro che* una ordinata concordia e *quasi* una armonia *occultamente* risultante dalla composizione, unione e commissione di più membri diversi e diversamente da sé e in sé, e secondo la loro propria qualità e bisogno, bene proporzionati e *‘n un certo modo* belli; i quali, prima che alla formazione d’un corpo si uniscano, sono tra loro differenti e discrepanti.²⁰

Celso recurriert hier wiederholt auf die gängigen Bestimmungskriterien von Proportion, Harmonie und Ordnung, deren Geltung er nicht negiert, aber doch nuanciert, indem er von einer *verborgenen* Wirksamkeit und einer *gewissen* Schönheit spricht und kurz darauf auch von einer „incomprendibil proporzione“, einer *unerklärlichen* Proportion. Den Einsatz des Adverbs „occultamente“ erläutert er im Nachgang gesondert: „Dico *occultamente*, perciocché noi non sappiamo render ragione, perché [...]: e pur veggiamo che gli è così.“²¹ Wir *wissen nicht*, *warum* es so ist, aber wir *sehen*, *dass* dem so ist.

Unser Schönheitsempfinden – so heißt es weiter bei Firenzuola – könne nur aus einer verborgenen Ordnung der Natur, „da uno occulto ordine della natura“, herrühren, zu dem kein Pfeil menschlichen Verstandes vordringe, „dove [...], non

18 Vgl. hierzu genauer Ulrike Schneider, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105, hier S. 99f.

19 „[...] non diffinendo propriamente, ma più tosto dichiarando“, heißt es (Firenzuola, *Dialogo*, S. 730) – „[...] not so as to define precisely but rather to explain“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 14), und kurz danach noch einmal: „Questa è adunque, donne mie, non la diffinitione, ma la dichiarazione delle diffinitioni della bellezza.“ (Firenzuola, *Dialogo*, S. 732) – „This then, my ladies, is not the definition, but an exposition of the definitions of beauty.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 15).

20 Firenzuola, *Dialogo*, S. 730; Herv. U. S. – „[...] beauty is *nothing else but* ordered concord, *akin to* a harmony that arises *mysteriously* from the composition, union, and conjunction of several diverse and different parts that are, according to their own needs and qualities, differently well proportioned and *in some way* beautiful, and which, before they unite themselves into a whole, are different and discordant among themselves.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 14; Herv. U. S.).

21 Firenzuola, *Dialogo*, S. 730; Herv. U. S. – „I say this is *mysterious* because *we cannot explain why* [...]. And yet, *we see it is like this*.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 14; Herv. U. S.).

arriva saetta d'arco d'ingegno umano“; aber das Auge sei von Natur aus Richter dieses Grundes und urteile in eben diesem Sinne.²² Der *aisthesis*, der sinnlichen Wahrnehmung, wird hier epistemische Relevanz zugesprochen – sinnliche Evidenz steht neben rationaler Erfassung bzw. kompensiert hier deren Fehlen. Die Metapher des Pfeiles weist hier genau auf die fehlende *Treffgenauigkeit* jener (rein) verstandesmäßigen Erfassung hin – diese trifft, um im Bildfeld zu bleiben, nur vage, annähernd, nicht aber punktgenau ins Schwarze.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den ästhetischen Kategorien im engeren Sinne, die sich vielfach gerade auch in Poetiken und kunsttheoretischen Schriften finden und dort selbstverständlicher Bestandteil von Kodifizierungen sind.²³ In Firenzuolas *Dialogo* geht der Sprecher Celso an zwei Stellen prominent auf eine Mehrzahl solcher Kategorien ein und lenkt in der Gegenüberstellung das Augenmerk auf ein ambivalentes Moment ihres Status wie auch ihrer Wirkmacht. Während er im ersten Teil des Dialogs die Kategorien *leggiadria*, *grazia*, *vaghezza*, *venustà*, *aria* und *maestà* der Reihe nach ‚durcharbeitet‘, sie zu erklären und voneinander abzugrenzen versucht und dabei deutlich erkennbar an Grenzen stößt, weiß er im zweiten Teil im Kontext seiner ‚Schöpfung‘ einer idealschönen Frau nach Art des Zeuxis bei den anwesenden Frauen ohne jeden Zweifel jeweils die vollendetste Ausprägung der mit der jeweiligen Kategorie assoziierten Eigenschaften auszumachen und sich ihrer zu bedienen. In der Engführung beider Facetten der Thematisierung dieser Kategorien resp. Zuschreibungen manifestiert sich eine zentrale Ambivalenz, die den ästhetischen Bereich der Frühen Neuzeit in Theorie und Praxis generell grundiert: Die rationale, theoretische Fundierung erweist sich als ebenso problematisch wie sich die Anwendung und lebensweltliche Erfassung als unproblematisch, ja nahezu selbstverständlich erweist. Es ist ein genuin *elusives* Wissen um die Schönheit, das seinen Geltungsanspruch hier – fiktionsintern – *in praxi* demonstriert. Und dass dies auch funktioniert, belegt – wiederum fiktionsintern – die Wirkung der derart gebildeten Chimäre und die Faszinationskraft, die sie auf die anwesenden Frauen ausübt.

22 Firenzuola, *Dialogo*, S. 730. – „This can only come from a mysterious order in Nature that, in my opinion, the human intellect cannot fathom. But the eye, which has been appointed by Nature herself as the judge in this case, esteeming itself to be so, forces us to *accept its sentence without appeal*.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 14; Herv. U. S.) – Zur „Hochschätzung des Auges“ und „Nobilitierung des Visuellen“ im Kontext der Nachahmungstheorien der Renaissance vgl. etwa Eusterschulte, „Nachahmung der Natur“, S. 21 et passim.

23 Vgl. bereits für die Kunsttheorie des 15. Jahrhunderts beispielhaft Michael Baxandall, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1984, insbes. Kap. III. – Zu Belloris *Viten* und der Kunstliteratur der Frühen Neuzeit vgl. Elisabeth Oy-Marra / Marieke von Bernstorff / Henry Keazor (Hg.), *Begrifflichkeit, Konzepte, Definitionen. Schreiben über Kunst und ihre Medien in Giovan Pietro Belloris Viten und der Kunstliteratur der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2014. – Ferner aktuell zur Kategorie *vaghezza* und ihrer Stellung im ästhetischen Diskurs der Lombardei im 16. Jahrhundert: Mira Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza im ästhetischen Diskurs der Lombardei des Cinquecento. Zum Verhältnis von bildkünstlerischer Praxis und textverfasster Theorie*, Göttingen (erscheint 2021), insbes. Kap. 5.

3 Elusives Wissen

Firenzuolas Dialog über die Schönheit der Frauen führt im Modus der Fiktion etwas vor, was in der Vormoderne und insbesondere in der Frühen Neuzeit weit verbreitet ist; dass er die Verfahren zur Bestimmung von Schönheit dabei zugleich reflektiert und problematisiert, macht die Sonderstellung dieses Textes aus. Auch in kunsttheoretischen Schriften oder Verhaltenstraktaten, aber selbst in Poetiken, die ihrem Status im Gattungssystem gemäß in besonderer Weise die Vermittlung strikt normierten Wissens erwarten lassen, lässt sich ein Ringen um die Bestimmung von in Teilen Unbestimmbarem beobachten, das gleichwohl kodifiziert und vermittelt werden soll.²⁴

Mit Blick auf die in der Vormoderne gültige Regelpoetik und normative Ästhetik verbindet sich demgegenüber gemeinhin – und überwiegend anhaltend – die Vorstellung eines klar formulierbaren, positiven, propositionalen Wissens. Dabei ließe sich argumentieren, dass allein schon der häufige verweisende Rekurs auf Modellautoren und -künstler, die zur Nachahmung empfohlen werden, dafür spricht, dass die künstlerische Praxis ganz offenbar von einem Überschuss geprägt ist, den man nicht regelgeleitet lehren und auch nicht in toto konzeptualisieren kann. Die Vielzahl ästhetischer Kategorien, mittels derer man Eigenschaften, Formprinzipien und Geltungsbedingungen des Natur- und Kunstschönen zu fassen bemüht ist, suggeriert eine positive Kodifizierbarkeit und herstellbare Systematizität im Bereich des Ästhetischen – sie ermöglicht aber vor allem grundlegend und vielleicht primär das Sprechen über Kunst und Schönheit innerhalb eines normativen Regelsystems, das sie auf diese Weise operationalisierbar macht. Die häufig gering ausgeprägte Distinktheit solcher ästhetischen Kategorien, zumal in ihrer Vielzahl, indiziert blinde Flecken, ja Leerstellen innerhalb des Regelsystems und markiert damit zugleich – wenngleich in aus historischer Perspektive unterschiedlichem Ausmaß – diesem System immer schon inhärente ‚Sollbruchstellen‘ resp. Exitstrategien.²⁵

Ich spreche mit Blick auf die Unbestimmtheitsstellen und unbegrifflichen Anteile der vielfältigen Bestimmungsversuche in unterschiedlichen Gattungen, Medien und disziplinären Diskursen von einem *elusiven Wissen*.²⁶ Das Attribut ‚elusiv‘ ist dabei in der Bedeutung von ‚schwer zu fassen bzw. auszudrücken‘ zu verstehen;²⁷

24 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Şirin Dadaş im vorliegenden Band.

25 Zum Begriff der ‚Exitstrategie‘ im Kontext antiker Vorstellungen von *gratia* vgl. Nadia J. Koch, „Die *Charis* des Apelles – Exitstrategie aus der *Technē*“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 7–32.

26 Zum Konzept eines ‚elusiven Wissens‘ vgl. bereits Schneider, „Vom Wissen um *gratia*“, sowie das Teilprojekt B05 „Theorie und Ästhetik elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“ (2012–2020) im SFB 980 „Episteme in Bewegung“ an der Freien Universität Berlin und dessen Publikationen.

27 Vgl. geläufiger engl. „*elusive*“, von lat. *elus-* (Partizipialstamm zu *eludere*), in der Bedeutung „Of an argument: Evasive, of the nature of a subterfuge“ oder auch „That eludes distinct perception or precise definition; evanescent“ (*Oxford English Dictionary*, <https://www.oed.com>). Vgl. auch „*elusive*: 1. eluding clear perception or complete mental grasp; hard to express or

‚elusives Wissen‘ ist demgemäß als ein nur näherungsweise diskursivierbares bzw. medial vermittelbares, ein ungefähres, vages Wissen zu konzeptualisieren, das gleichwohl *als solches* zur Darstellung gelangt.²⁸ Dabei handelt es sich um ein Wissen *von* bzw. *um* etwas, das sich begrifflich nicht klar fassen lässt und sich dem Versuch regelhafter Festschreibung gerade zu entziehen scheint und das dennoch mit einem klaren Geltungsanspruch versehen ist. Auf einen solchen Geltungsanspruch verweisen sowohl die Gattungen (etwa: Poetiken) wie auch die disziplinären Diskurse (etwa: die sich im 15. und 16. Jahrhundert herausbildende und als *scientia* etablierende Kunsttheorie); darauf verweisen aber auch fiktional inszenierte Gespräche über die Verfasstheit des Schönen, im Rekurs auf anerkannte Autoritäten und *scientiae* (im Falle von Firenzuola sind dies etwa die mathematisch fundierte Architekturtheorie und die Medizin).

Gemäß der in der Logik geläufigen Unterscheidung von propositionalem und nicht-propositionalem Wissen und damit zugleich gemäß der heutigen Terminologie der Analytischen Philosophie handelt es sich beim elusiven Wissen mithin um ein nicht-propositionales Wissen, insofern es nicht als „Wissen, dass p“ zu fassen ist. Diese Differenzierung impliziert eine Negation, zum Positiv des Propositionalen. Wird eine solche Unterscheidung auf der Basis des Kriteriums der Propositionalität angesetzt, so hat dies häufig eine Abwertung nicht-propositionalen Wissens, letztlich im Sinne eines ‚Nicht-Wissens‘ zur Folge, oder aber es wird im Sinne eines ‚problematischen Wissens‘ den diversen Typen propositionalen Wissens deutlich nachgeordnet. Der Verbreitung und Relevanz eines solchen Wissensmodus gerade auch in der Vormoderne – in der durchaus auch nicht-propositionale Formen explizit unter den Begriff ‚Episteme‘ gefasst sind – wird eine solche Dichotomie mit der ihr inhärenten Hierarchisierung unterschiedlicher Wissensmodi nicht gerecht. Genau hier greift die Formel „(Nicht)Wissen“: Im vielfachen Ringen um eine – teils eben nur ansatzweise mögliche – begriffliche Klärung, in den viel-

define: *an elusive concept. 2. cleverly or skillfully evasive*“ (*Random House Webster’s Unabridged Dictionary*, New York u. a. 2001).

28 Damit ist das elusive Wissen, wie es hier gefasst wird, abzugrenzen von jenem Wissen, das Daniel Lewis in einem Aufsatz mit dem Titel „Elusive knowledge“ verhandelt hat: Bei ihm zielt die Formel ‚elusive knowlegde‘ vielmehr im Rahmen der Darlegung einer kontextualistischen Wissensposition und der Diskussion skeptischer Erkenntnistheorie auf einen instabilen, flüchtigen, ‚ungewissen‘ Status von Wissen generell ab; so heißt es dort an einer Stelle zugespitzt: „[sceptical] epistemology must destroy knowledge. That is how knowledge is elusive. Examine it, and straightway it vanishes.“ (Daniel Lewis, „Elusive Knowledge“, *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), S. 549–567, hier S. 560) Vgl. hierzu auch Elke Brendel, *Wissen*, Berlin / Boston 2013, S. 119, im Kontext ihrer Diskussion von ‚Problemen des Kontextualismus‘. – Das hier von mir angesetzte Konzept eines elusiven Wissens ist ebenso abzugrenzen vom Konzept eines ‚unsicheren‘ oder auch ‚schwachen Wissens‘, gefasst als ‚Rationalitätsform, [...] die ohne absolute Gewissheitsansprüche auszukommen glaubt‘, wie es der Untersuchung von Theorien des Skeptizismus und der Wahrscheinlichkeit in einem von Carlos Spoerhase, Dirk Werle und Markus Wild herausgegebenen Sammelband zugrunde gelegt ist (vgl. Carlos Spoerhase / Dirk Werle / Markus Wild, „Unsicheres Wissen. Zur Einführung“, in: *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, hg. v. dens., Berlin / Boston 2009, S. 1–13, hier S. 6).

fältigen Modellen einer Bestimmung auch des Unbestimmbaren wird ein Impuls manifest, der auf einen epistemischen Modus verweist, der begründet und mit einem klaren Geltungsanspruch versehen ist. Der Begriff ‚elusiv‘ markiert diesen positiven Impuls, negiert damit seinerseits den Anschein des Defizitären – und setzt stattdessen vielmehr das tentative, näherungsweise Bestimmen als positives Momentum. ‚Elusiv‘ ist hier als Attribut eines spezifischen Wissensmodus gesetzt, der durch Facetten einer substantiellen Negativität im Sinne des Verborgenen, Un-erfassbaren, Unaussagbaren geprägt ist und dessen mediale und diskursive Konzeptualisierungen zugleich eben diese Negativität selbst aufscheinen, sich zeigen, sagbar, mitteilbar und wahrnehmbar werden lassen.

Elusives Wissen umfasst aus dieser Perspektive auch andere epistemische Modi des Nicht-Propositionalen, so etwa das *knowing how*, das ‚Wissen, wie‘, gemäß Gilbert Ryles Unterscheidung von *knowing that*, einem ‚Wissen, dass‘, und *knowing how*, einem ‚Wissen, wie‘.²⁹ Der Begriff *knowing how* benennt ein praktisches, prozedurales Wissen, das nicht in Gänze auf ein *knowing that* reduzierbar ist, nicht darin aufgeht, es vielmehr stets überschreitet – und darin letztlich bereits den Versuch seiner Verkürzung auf ein *knowing that* als defizitär negiert. Ein solches *knowing how* wird vielfach, auch im Bereich des Ästhetischen, relevant. Als praktisches Wissen betrifft es vor allem produktionsästhetische Aspekte sowie ferner Verhaltens- und Umgangsformen, die ihrerseits versuchsweise kodifiziert werden, so etwa, im fiktionalen Modus, bei Castiglione (*Libro del Cortegiano*, 1528) oder, im dominanten Rekurs auf Castiglione, in Nicolas Farets Traktat zum *honnête homme* (*L'honnête homme ou L'art de plaire à la cour*, 1630). Hier wird zudem, analog zum *knowing how*, rezipientenseitig ein ‚*learning how*‘ postuliert.

Elusives Wissen reduziert sich jedoch nicht auf ein *knowing how* im Sinne Ryles. Relevant wird es in weitaus größerem Umfang als nur in der Bindung an praktische, an die Performanz gebundene epistemische Modalitäten. Eine Spezifik liegt gerade darin, dass es an die konkrete Faktur, die mediale und materiale Verfasstheit seines jeweiligen ‚Wissensträgers‘ im Sinne einer *énonciation* gebunden ist, von der es sich nicht verlustfrei, mithin nur defizitär lösen lässt. Erst recht gilt dies für Kunstwerke aus dem Bereich von Dichtung, Bildender Kunst oder Musik.³⁰ Es gilt aber auch für Formen relativen Wissens, etwa in der Zeigegeste eines Engels, im prophetischen Wort oder in der Weissagung der Sibylle.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht hier nicht um etwas, was gemeinhin als ‚ästhetisches Wissen‘ bezeichnet wird, und auch nicht um ein, wie auch immer konkret zu definierendes, ‚Wissen der Literatur‘. Es geht vielmehr ganz dezidiert, und auf die Vormoderne bezogen, um einen Wissensmodus, der mit einem klaren Geltungsanspruch versehen ist, einem Geltungsanspruch, der

29 Vgl. Gilbert Ryle, „Knowing How and Knowing That“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1945/1946), S. 1–16.

30 Zum affinen Konzept figuralen Wissens vgl. den in Kürze erscheinenden Tagungsband *Figurales Wissen. Medialität, Ästhetik und Materialität von Wissen in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte, Iris Helffenstein, Klaus Krüger u. Claudia Reufer, Wiesbaden (2021, im Druck).

gattungsbedingt gegeben sein kann (Poetiken; Traktate), durch disziplinäre Zuordnung (Theologie/Philosophie; Rhetorik; Kunsttheorie) oder aber im Ringen um eine (normative) Bestimmung, um Kodifizierung, auch im Kontext des Wissenstransfers bzw. der Wissensvermittlung, manifest wird. Gerade im Bereich des theoretischen ästhetischen Diskurses, mit Bezug auf Dichtung wie auch Bildkünste, ist ein solches Ringen immer wieder erkennbar, verbunden mit Wissensbehauptungen und Manifestationen von Gewissheit.

Es ist eben diese Gemengelage von begrifflichem, propositionalem Wissen und Anteilen von nicht-propositionalem, nicht-begrifflichem Wissen, die den ästhetischen Diskurs der Vormoderne in Hinsicht auf die Relevanz eines elusiven epistemischen Modus so interessant macht und den Blick auf Unbestimmtheitsstellen und Strategien der Diskursivierung resp. Mediatisierung lenkt. Neben diskursiven Phänomenen eines stetigen Wiederansetzens, des Umkreisens, tautologischer Bestimmungsmuster mittels kaum distinkter ästhetischer Kategorien und anderer Strategien sei hier auch an den iterativen Einsatz des oben erwähnten Adjektivs *certus* und seiner Pendanten in anderen Sprachen erinnert. All diese und weitere Verfahren mit analoger Funktion deuten in ihrer Rekurrenz darauf hin, dass sich aus einer Vielzahl von Einzelfällen allgemeine diskursive Strategien extrapolieren lassen, in denen sich eine epistemische Spezifik manifestiert. Ein besonderer Status kommt dabei auch der Geste des Zeigens zu, und zwar sowohl piktoral als auch verbalsprachlich. Eine Zeigegeste verweist auf eine Quelle des Wissens: ‚da steht es geschrieben‘, was zugleich impliziert: ‚ich, der ich darauf zeige, weiß dies‘. Aber auch etwa im Falle eines Lernens durch Nachahmung von Modellen ließe sich eine teilweise analoge Zeigefunktion ansetzen. Und im verbalsprachlichen Bereich ist der rekurrente Einsatz von Demonstrativpronomen anzuführen, mittels derer auf ein Phänomen, eine Eigenschaft oder ästhetische Kategorie verwiesen wird, und deren Einsatz in der indexikalischen Geste begriffliche Bestimmungen oder deutliche Erklärungen und Herleitungen zu umgehen versteht. Mittels der Deixis wird mithin ‚demonstrativ‘ etwas einzuholen versucht, was sich anderen Modi der Diskursivierung entzieht. Dabei ermöglicht, wie Christiane Schildknecht im Zusammenhang der Nichtbegrifflichkeit von Erfahrung hervorgehoben hat, „die Bildung demonstrativer Begriffe die Konzeptualisierung des Gehalts einer bestimmten Wahrnehmungserfahrung“.³¹ Damit wird, nach Helmut Pape, eine „Grenze zwischen dem, was beschreibbar, und dem, was nur indexikalisch aufweisbar ist“, markiert.³² Die hohe Rekurrenz deiktischer Elemente aber indiziert eine Kontiguität zwischen theoretischer Reflexion und der Sphäre empirischer Erfahrung und Beobachtung.

31 Christiane Schildknecht, „Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 459–475, hier S. 468.

32 Helmut Pape, „Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache“, in: *Indexikalität und sprachlicher Weltbezug*, hg. v. Matthias Kettner u. Helmut Pape, Paderborn 2002, S. 91–119, hier S. 103. Vgl. ferner zum Zusammenhang von Indexikalität und Wissen Helmut Pape, „Indexikalität der Erfahrung oder Objektivität des Wissens?“, *Zeitschrift für Semiotik* 21 (1999), S. 3–14.

4 *gratia*

Das Moment der Negation findet sich im ästhetischen Diskurs der Frühen Neuzeit nun allerdings nicht nur im Sinne einer substantiellen Negativität, die mit Unaussagbarkeit und Unbegrifflichkeit in Teilbereichen seiner Zuständigkeit einhergeht (und eben darin Analogien zur Negativen Theologie und Negativen Anthropologie aufweist). Vielmehr findet sich Negation hier auch im Sinne eines negativen Transfers, und zwar etwa in der Geste des Selegierens, Überschreibens und Überschreitens. Ein besonders sinnfälliges Beispiel hierfür ist in der Kategorie der *gratia* gegeben, die immer schon eine transgressive Potentialität impliziert, die sich begrifflich nicht einholen oder auf eine fixierende Definition bringen lässt. Die systematische Bestimmung von *gratia* als einem traditionelle Harmonie- oder Proportionslehren transzendierenden Moment von Schönheit markiert den Transfer theologischer Konzepte eines sinnlich-übersinnlichen Offenbarwerdens einer Wahrheit, die sich rational nicht hinreichend fassen lässt und dennoch einen Geltungsanspruch als unmittelbar gegenwärtiges Wissen erhebt. In den Erscheinungsformen von *gratia* überlagern sich, ebenso wie in den Versuchen ihrer Bestimmung, Facetten und Elemente rhetorischer, theologischer, mythologischer und im engeren Sinne ästhetischer Provenienz.³³ Ich zitiere hier nur beispielhaft noch einmal aus Firenzuolas *Dialogo*, in dem auch die Kategorie der *grazia* eigene Berücksichtigung findet;³⁴ der dominante Sprecher Celso bemüht sich um eine Bestimmung, in der sich typische Elemente des zeitgenössischen Diskurses über die *gratia* finden, und die darin zugleich an die Grenzen der Bestimmbarkeit stößt:

[...] la nostra openione è che la grazia *non sia altro che* uno splendore, il quale si ecciti per *oculta* via da una *certa* particolare unione di alcuni membri *che noi non sappiamo dir: 'E' son questi, e' son quelli'*; insieme con ogni consumata bellezza, o vero perfezione, accozati e ristretti e accomodati insieme; il qual splendore si getta agli occhi nostri con tanta lor diligenza, con tanto sodisfacimento del cuore e contento della mente, che subito è lor forza volgere il nostro desio a quei dolci raggi *tacitamente*.³⁵

Die Grazie wird hier, in Anlehnung an eine der drei antiken Grazien, Aglaia, die kurz zuvor explizit Erwähnung fand, bestimmt als ein *splendore*, ein Leuchten,

33 Vgl. zur *gratia* aus dieser Perspektive und bereits ausführlicher: Anne Eusterschulte/Ulrike Schneider, „*Gratia* in der Vormoderne“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. dens., Wiesbaden 2018, S. 1–6; sowie die Beiträge in jenem Band.

34 Vgl. hierzu genauer Schneider, „Vom Wissen um *gratia*“.

35 Firenzuola, *Dialogo*, S. 755; Herv. U. S. – „[...] for in our opinion grace is *nothing more than* a splendor which is awakened in *some mysterious* way by a *special* union of parts, so *that we cannot say, 'It is these parts, it is those parts,'* that are brought together, joined, and arranged together with every consummate beauty, or rather perfection. This splendor strikes our eyes with such keenness on their part, with such satisfaction for the heart and pleasure for the mind, that they are immediately obliged *quietly* to turn our desire to those sweet rays.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 35; Herv. U. S.).

das auf unergründliche Weise (*per occulta via*) aus einer bestimmten Konfiguration einzelner Glieder hervorgeht, die nicht näher benannt werden können; hier ‚versagt‘ mithin selbst die Deixis bzw. die verbale Zeigegeste. Klingt in der Umschreibung der Wirkung dieses Leuchtens auch neuplatonisches Gedankengut an, so widerspricht Celso dieser möglichen impliziten Referenz sofort mit Nachdruck: Ausgehend von der Erfahrung, dass auch ein Gesicht, das nicht wohlproportioniert sei, jenen *splendore della grazia* haben könne, und dass es umgekehrt einer Frau, die eben aufgrund der Ebenmäßigkeit ihrer Gesichtszüge verdienstermaßen als ‚schön‘ bezeichnet werden könne, dennoch an ‚einem gewissen Reiz‘ („un certo ghiotto“) fehlen könne, präzisiert Celso, man sei genötigt, anzunehmen,

[...] che questo splendor nasca da una *occulta* proporzione e da una misura che *non è ne' nostri libri, la quale noi non conosciamo, anzi non pure immaginiamo*, ed è, come si dice delle cose che *noi non sappiamo esprimere, un non so che*. Il dire che ella è un raggio di amore e altre quinte essenzie, se ben son dotte, sottili e ingeniose, nondimeno elle *non reggono della verità*.³⁶

Hier wird letztlich allen Versuchen der Rationalisierung und konkreten semantischen Aufladung, darunter auch dem neuplatonischen Erklärungsmodell (*il dire che ella è un raggio di amore*), explizit eine Absage erteilt. Ursprung und Wesen jenes Leuchtens bleiben im Dunkeln, kein Bücherwissen und keine noch so gelehrte und subtile Herleitung vermag es aufzuklären – es bleibt ein *non so che*.

5 *je ne sais quoi*

Es ist signifikant, dass die *gratia* hier über den Rekurs auf eine Kategorie bestimmt werden soll, die wohl am deutlichsten für den elusiven Wissensmodus im ästhetischen Bereich und darüber hinaus steht: das *non so che*, bzw., in der besonders geläufigen französischen Variante, das *je ne sais quoi*. Als Platzhalterbegriff markiert dieses *je ne sais quoi* eine Leerstelle im Regelsystem und indiziert einen Mehrwert, der sich diskursiv nicht einholen lässt, nicht auf *den* bzw. *einen anderen* Begriff zu bringen ist. Und es steht wie keine andere Kategorie für die Koppelung von Negation und Wissen in diesem Bereich: Wenn das Phänomen, auf das sie jeweils referiert, anders zu benennen, zu definieren wäre, löste es sich auf, verschwände es. Erfahrbar ist es als Effekt, dessen Grund und Ursache notwendig unbekannt bleibt, sich einem positiven Wissen verschließt. Obgleich die Kategorie gerade das *Fehlen* eines präzisen, propositionalen Wissens indiziert, dient sie als solche zugleich dazu, dieses mangelnde Wissen innerhalb eines normativen ästhetischen Regeldiskurses operationalisierbar zu machen. Negation wird hier folglich zu ei-

36 Firenzuola, *Dialogo*, S. 755; Herv. U. S.; Kursivierung von „un non so che“ i. O. – „[...] this splendor comes from a mysterious proportion and from a measure that is not in our books, which we do not know, nor even imagine, and is, as we say for those things we cannot express, a *je ne sais quoi*. To say it is a ray of love, or some other such quintessential thing, though this be learned, subtle, and ingenious, nonetheless, does not reflect the truth.“ (Firenzuola, *On the Beauty*, S. 35; Herv. i. O.).

ner epistemisch-epistemologischen Voraussetzung, zu einer *conditio sine qua non*, zu einem wissensgenerierenden Impuls.

Einer der wirkmächtigsten Texte zum *je ne sais quoi* stammt von dem Jesuiten Dominique Bouhours: In seinem 1671 erschienenen und vielfach wieder aufgelegten Werk *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* führen die beiden Freunde Ariste und Eugène an mehreren aufeinander folgenden Tagen Gespräche über so unterschiedliche Themen wie das Meer (*la mer*), die französische Sprache (*la langue française*), das Geheimnis (*le secret*) oder auch Merksprüche (*les devises*), während sie in Flandern am Meeresstrand spazieren gehen. Die fünfte Unterhaltung widmen sie gleichermaßen dem Phänomen und der Bezeichnung *je ne sais quoi*. Im Unterschied zu Firenzuolas *Dialogo* ist Bouhours' Text von der Forschung immer wieder in Betracht gezogen worden; eine eingehende Untersuchung der epistemischen Dynamiken, die hier verhandelt werden, steht allerdings noch aus. Stattdessen diente seit Erscheinen des Werkes vor allem dieser fünfte Dialog als eine Fundgrube für Belegstellen zum *je ne sais quoi*. Zu einer differenzierten Lesart kommt u. a. Nicholas Cronk, indem er nicht zuletzt die *Entretiens* in ihrer Gesamtstruktur untersucht und auf dieser Basis zu der Einschätzung gelangt, „Bouhours's work is one of the most sophisticated statements of French classical poetic theory“.³⁷

Ausgangspunkt der Unterhaltung über das *je ne sais quoi* ist die Feststellung der beiden Freunde, freundschaftliche Gefühle ließen sich nicht klar begründen, man spüre eine Verbindung, könne sich die Ursache aber nicht erklären. Das *je ne sais quoi* wird mithin zunächst im Bereich der Natur ausgemacht, sei es der menschlichen Natur, insbesondere in den zwischenmenschlichen Beziehungen von Freundschaft und Liebe, oder sei es im Bereich des Naturschönen; sodann wenden sich die beiden Freunde dem Bereich der Künste zu, um schließlich den Bogen zur göttlichen Gnade zu schlagen. Das *je ne sais quoi* sei „de la grâce aussi bien que de la nature & de l'art“, heißt es, ja, es finde sich nahezu überall, „presque partout“.³⁸

Von Beginn an insistiert Ariste darauf, dass das *je ne sais quoi* dem Verstand nicht zugänglich und unerklärbar sei;³⁹ da Eugène aber nicht müde wird, immer wieder nachzufragen und weitere Anwendungsbereiche ins Spiel zu bringen, wiederholt sich Ariste entsprechend oft: „Ce ne serait plus un je ne sais quoi, si l'on savait ce que c'est; sa nature est d'être incompréhensible et inexplicable“;⁴⁰ „on ne peut ni l'expliquer, ni le concevoir“;⁴¹ „si l'on pouvait le découvrir, il cesserait

37 Nicholas Cronk, *The Classical Sublime. French Neoclassicism and the Language of Literature*, Charlottesville 2003, S. 51.

38 Dominique Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, hg. u. komm. v. Bernard Beugnot u. Gilles Declercq, Paris 2003, S. 294 und S. 290.

39 „[...] un je ne sais quoi inexplicable“ (ebd., S. 292).

40 Ebd., S. 280 („es wäre kein *je ne sais quoi* mehr, wenn man wüsste, was es ist; seine Natur ist es, unverständlich und unerklärbar zu sein“).

41 Ebd., S. 284 („man kann es weder erklären noch erfassen“).

d'être ce qu'il est, comme je vous l'ai déjà dit"⁴² – die Belege ließen sich leicht vervielfachen, und die Wiederholungsschleifen sind, wie man sieht, den Sprechern durchaus bewusst.

Warum nun führen, so kann man sich fragen, die beiden Freunde ein so langes Gespräch über etwas, das man – wie von Beginn an klargestellt wird – *nicht erklären kann*? Und in der Tat war dies einer der Kritikpunkte an dem Werk von Bouhours, die zeitgenössisch der Jansenist Jean Barbier d'Aucour in seiner Replik *Les Sentimens de Cléante sur les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) formuliert hat.⁴³ Generell hat man dieses Gespräch auch immer wieder als Beleg für den inflationären Gebrauch der Formel *je ne sais quoi* vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angesehen. Dafür spricht nicht nur die Vielzahl weiterer Belegstellen in anderen Texten,⁴⁴ teils auch satirischen Charakters,⁴⁵ sondern wohl auch die Tatsache, dass die Formel sogar zum Thema eines *Discours* avancierte, den Jean Ogier de Gombauld am 12. März 1635 in der Académie française hielt; auf diesen *Discours sur le je ne sais quoi*, der nicht überliefert ist, den aber Paul Pellisson in seiner *Histoire de l'Académie française* erwähnt, wird auch fiktionsintern angespielt.⁴⁶ Wichtiger scheint mir jedoch zu sein, dass in diesem *entretien* die Dynamik des immer wieder Neuansetzens, der – letztlich vergeblichen – Suche nach rationalen Erklärungen nachdrücklich inszeniert ist, sowohl in der fiktionalen Gesprächsstruktur als auch im Akt des Referierens ganz unterschiedlicher Positionen und Erklärungsmuster. Es ist mithin nicht nur die Vergeblichkeit dieses Unterfangens, die hier in den Blick gerät, sondern ebenso die Wissbegier, die epistemische Dynamik, und mit ihr das Ringen um Erklärbarkeit und diskursive Erfassung. Zugleich bietet sich damit freilich die Gelegenheit, nahezu generalbassartig auf dem Moment der Unfassbarkeit selbst zu insistieren, und dieses Moment greift nicht

42 Ebd., S. 289 („wenn man es offenlegen könnte, würde es aufhören, das zu sein, was es ist, wie ich bereits gesagt habe“).

43 Claire Cazanave hat diese Frage in ihrer Analyse der dialogischen Form indirekt mit Verweis auf den didaktischen Charakter der *Entretiens* beantwortet. Von Beginn an seien die Rollen klar verteilt: Ariste, der *bel esprit*, vermittele Eugène, dem *bien-né*, dem Aristokraten, sein Wissen: „le premier se fait guide ‚intellectuel‘ du second“. Man dürfe demnach nicht erstaunt sein, dass Eugène immer weitere Erklärungen verlange, während Ariste seinerseits von Beginn an um die Vergeblichkeit des Unterfangens wisse (Claire Cazanave, *Le Dialogue à l'âge classique. Étude de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*, Paris 2007, S. 378).

44 Auch die Forschungsliteratur zum *je ne sais quoi* ist kaum mehr überschaubar. Als besonders einschlägig ist zu nennen: Richard Scholar, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe. Encounters with a Certain Something*, Oxford 2005; vgl. ferner Jean-Louis Jam, „Je-ne-sais-quoi“, in: *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, hg. v. Alain Montandon, Paris 1995, S. 517–529; sowie bereits Erich Köhler, „Je ne sais quoi: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen“, *Romanistisches Jahrbuch* 6 (1956), S. 21–59.

45 Satirisch verhandelt wird das *je ne sais quoi* u. a. bereits bei Rabelais, im *Cinquième livre* von 1564 (vgl. Kap. 9 „Ile des Ferremets“).

46 Eugène erinnert sich, „d'avoir lu dans l'histoire de l'Académie Française, qu'un des plus illustres Académiciens prononça un jour dans l'Académie un discours sur le je ne sais quoi; mais comme ce discours n'a point paru, le monde n'a pas été plus instruit qu'il était auparavant“ (Bouhours, *Entretiens*, S. 295).

nur auf unterschiedliche Wissensfelder aus, sondern affiziert werkimern auch die anderen *entretiens*, in denen sich nicht nur wiederholt, noch unkommentiert, die Formel *je ne sais quoi* findet, sondern in denen auch in anderer Weise Grenzen eines positiven Wissens thematisch werden. In der Forschung hieß es gar, Bouhours führe die ‚vanité des sciences‘ vor, und vielleicht ließe sich Derartiges an Passagen wie der folgenden festmachen, in der Ariste auf Eugènes wiederholten Versuch, das *je ne sais quoi* zu erklären und mit anderen Worten zu umschreiben, bezeichnenderweise wie folgt reagiert: „Ces impressions, ces penchants, ces instincts, ces sentiments, ces sympathies, ces parentés sont *de beaux mots que les savants ont inventés pour flatter leur ignorance, & pour tromper les autres, après s’être trompés eux-mêmes.*“⁴⁷ Gegen Ende des Gesprächs avanciert, mit einem satirischen Unterton, das *je ne sais quoi* gar zum „asile de l’ignorance“, zu einem Refugium des Nichtwissens – und dennoch darüber Redens.⁴⁸

Ganz analog ließen sich in obigem Zitat auch die an anderer Stelle thematisierten Begriffe *agrément*, *charme* oder *air*⁴⁹ einsetzen, die ihrerseits ein elusives Wissen kodieren. Nicholas Cronk hat hervorgehoben, Bouhours habe (als erster) den Begriff *je ne sais quoi* als poetologische Kategorie modelliert,⁵⁰ und dies sei hier kurz an einem Beispiel illustriert. Auf Eugènes Einwurf, die Schönheit von Kunstwerken sei, im Unterschied zu Naturphänomenen, immerhin herleitbar und man wisse, warum sie gefielen, entgegnet Ariste, er sehe dies anders, das *je ne sais quoi* gehöre ebenso zur Kunst wie zur Natur. Dies gelte für Malerei und für Skulpturen, aber auch – so legen seine Referenzen nahe – für Rhetorik und Poetik sowie für die Dichtung:

Les pièces délicates en prose & en vers ont *je ne sais quoi de poli & d’honnête* qui en fait presque tout le prix, & qui consiste dans cet air du monde, dans cette teinture d’urbanité que Cicéron ne sait comment définir. Il y a de grandes beautés dans les livres de Balzac; ce sont des beautés régulières qui plaisent beaucoup: mais il faut avouer que les ouvrages de Voiture, qui ont *ces charmes secrets, ces grâces fines & cachées* dont nous parlons, plaisent infiniment davantage.⁵¹

47 Ebd., S. 281; Herv. U. S. Vgl. hierzu in „La Mer: Premier entretien“ beispielhaft folgende Aussage von Ariste: „je meurs d’envie de savoir ce que les savants en ont dit, quand ce ne serait que pour m’en divertir: car il [sic] ont coutume de dire de plaisantes choses sur les matières qu’ils n’entendent pas“ (ebd., S. 62). Bernard Beugnot und Gilles Leclercq heben in ihrem Kommentar hervor, in diesem ersten *entretien* deuteten sich bereits „les limites du savoir“ an (Bouhours, *Entretiens*, S. 272).

48 Ebd., S. 295.

49 Vgl. ebd., S. 283.

50 Vgl. Cronk, *The Classical Sublime*, S. 62f. Cronk liest die *Entretiens* als Ganzes, innerhalb dessen das *je ne sais quoi* im Sinne eines Konzept der Eindringlichkeit („forcefulness“), des Ungestümen bzw. der Überwältigung konturiert werde (vgl. ebd., S. 72).

51 Bouhours, *Entretiens*, S. 292f.; Herv. U. S.; Kursivierung von „urbanité“ i. O. Bezug genommen wird hier auf Jean-Louis Guez de Balzac und Vincent Voiture.

Regelgeleitete Schönheit gefällt, weit mehr aber noch gefällt eine Schönheit, die man nicht aus Regeln ableiten kann, deren Anmut und Charme sich der verstandsmäßigen Herleitung entzieht und ‚geheim‘, ‚verborgen‘ bleibt – auch, aber nicht nur, in Dichtung und Kunst; Cronk spricht diesbezüglich von einer „aesthetic suggestion“.⁵² Und doch modelliert das Gespräch bei Bouhours ein elusives Wissen eben um diese Schönheit, das eine klare Dichotomie von rationaler Bestimmung einerseits und sinnlich-intuitiver Erfassung andererseits unterminiert.⁵³

6 Kategorien sozialen Verhaltens

Elusive Kategorien finden sich mithin nicht nur im Bereich des Ästhetischen im engeren Sinne, der Natur oder der Theologie/Philosophie, sondern auch im Bereich des Sozialen, mit Bezug auf den angemessenen, ‚richtigen‘ Umgang in der Interaktion mit anderen (vgl. im obigen Zitat von Bouhours: *honnête; urbanité*).⁵⁴ In Frankreich stehen im 16. und 17. Jahrhundert hierfür u. a. maßgeblich die Kategorien „l’honnêteté“⁵⁵ und „la galanterie“⁵⁶. Dass die vielfach nur in Nuancen unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen bereits zeitgenössisch als defizitär gegenüber dem zu bestimmenden Phänomen erachtet wurden, mag ein Blick in Vaugelas’ *Remarques sur la langue française* von 1647 beispielhaft belegen. In dem Eintrag „Galant, galamment“ trägt er verschiedene Bestimmungen zusammen und berichtet, auch am Hofe bereite es den galanten Männern wie Frauen Mühe, das Wort zu definieren („bien de la peine de le définir“). Die Definition von „galant“, die er schließlich als der Wahrheit am nächsten kommende („le plus approchant de la vérité“) zitiert, ist folgende: „un composé où il entroit du ie ne sais quoy ou de la bonne grace, de l’air de la Cour, de l’esprit, du jugement, de la civilité, de la courtoisie

52 Cronk, *The Classical Sublime*, S. 72.

53 Vgl. hierzu auch den Kommentar der Herausgeber Beugnot und Declercq: „Le savant [d. i. Ariste] et le mondain [d. i. Eugène] s’entendent ici pour faire passer le frisson de l’irrationnel, mettant en regard et en dialogue le discursif et l’intuitif, manière de saisir ou de dire l’indicible.“ (Bouhours, *Entretiens*, S. 272).

54 Siehe hierzu nur beispielhaft die zahlreichen Einträge im *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, hg. v. Alain Montandon, Paris 1995; vgl. aber auch Scholar, *The Je-Ne-Sais-Quoi*, zu Konstellationen des *je ne sais quoi* mit anderen Kategorien wie bspw. *honnêteté, urbanité, galanterie* oder *bel esprit* (insbes. Kap. I. 4.2.).

55 Zur „honnêteté“ und den Veränderungen, die diese Kategorie im Kontext sich wandelnder sozialer Gegebenheiten erfahren hat, vgl. Anette Höfer / Rolf Reichardt, „Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens“, in: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, Heft 7, hg. v. Rolf Reichardt u. Eberhardt Schmitt, München 1986, S. 7–73.

56 Zur „galanterie“ vgl. vor allem Alain Viala, *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu’à la Révolution*, Paris 2008 (hier zitiert Viala eingangs aus den einschlägigen zeitgenössischen Wörterbüchern, vgl. S. 32f.); Alain Viala, *La Galanterie. Une mythologie française*, Paris 2019; Delphine Denis, *Le Parnasse galant. Institution d’une catégorie littéraire au XVIII^e siècle*, Paris 2001; Jörn Steigerwald, *Galanterie. Die Fabrikation einer natürlichen Ethik der höfischen Gesellschaft (1650–1710)*, Heidelberg 2011. – Zur affinen Kategorie der „préciosité“ vgl. etwa Myriam Maître, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVIII^e siècle*, Paris 1999.

& de la gayeté, le tout sans contrainte et sans affectation, & sans vice“.⁵⁷ Aber auch diese Definition sei, so referiert Vaugelas seine einschlägigen Quellen am Hofe, noch immer ungenau, und es gebe „*quelque chose de plus dans la signification de ce mot, qu'on ne pouvait exprimer*“.⁵⁸ Die zeitgenössischen Hinweise auf den letztlich undefinierbaren Charakter von *galanterie* wie auch *honnêteté* sind rekurrent, und es ist hier nicht der Ort, in diese Diskussionen näher einzusteigen. Es geht mir ebenfalls nicht um eine nähere Darlegung der Substanz und der Verwendungsmodalitäten dieser so zentralen Kategorien, zu denen vielfältige Forschung vorliegt. Es geht im Folgenden vielmehr um ganz spezifische Aspekte der Medialität, die gleichwohl in direktem Bezug zur nur näherungsweise Bestimmung der Phänomene stehen. Das elusive Wissen um *honnêteté*, um *galanterie* bzw. *amour tendre*, das hier verhandelt wird, ist gerade an die spezifische Medialität und Materialität der jeweiligen Faktoren gebunden und nicht verlustfrei davon zu lösen.

Im ersten Fall handelt es sich um einen gattungsspezifischen Aspekt. Es ist bekannt, dass Nicolas Faret, der Verfasser des wirkmächtigen Traktats *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* von 1630, sich stark an Castigliones Dialog *Il libro del Cortegiano* (1528) orientierte.⁵⁹ Er tat dies nicht nur in der Übernahme zentraler Eigenschaften und Kompetenzen, über die der *honnête homme*, analog zum ‚perfekten Hofmann‘ bei Castiglione, verfügen müsse, sondern teils auch im Aufbau seines Werkes.⁶⁰ Während sich aber in Castigliones Fiktion eine Schar vornehmer Personen am Hofe von Urbino zusammengefunden und sich für ihre abendlichen Gespräche zum Thema auserkoren hatte, ‚mit Worten einen perfekten Hofmann zu bilden‘ („*formar con parole un perfetto cortegiano*“),⁶¹ formuliert Faret eine Unterweisung in Traktatform. Der Transfer von Castiglione zu Faret, aus der Realität des 16. Jahrhunderts in Italien unter dem Zeichen einer Vielzahl von Fürstentümern ins monarchistisch-zentralistische Frankreich des 17. Jahrhunderts, ist insofern in mehrfacher Hinsicht ein ‚negativer Transfer‘. Nicht nur findet – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der hier nur angedeuteten unterschiedlichen historischen Konstellationen – eine Selektion und Modifikation in der Übernahme des Idealbilds statt, es kommt auch zu einem Gattungstransfer, der zumal in einer ganz zentralen Hinsicht unter ‚negativen‘ Vorzeichen steht, die epistemische Relevanz haben: In Castigliones Dialog geht es bekanntermaßen um die Fiktion mündlicher Rede innerhalb einer sozial interagierenden Gruppe von Figuren, die

57 Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, Bd. 1, hg. v. Alexis Chassang, Paris 1880, S. 477; Herv. i. O. Viala kommentiert diese Bestimmung mit den Worten: „*Beau paradoxe que de définir par de l'indéfinissable...*“ (Viala, *La France galante*, S. 33).

58 Vaugelas, *Remarques*; Herv. U. S.

59 Vgl. hierzu sowie zu weiteren Quellen Farets ausführlich bereits Maurice Magendie, „Introduction“, in: Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, krit. Ausgabe hg. v. Maurice Magendie, Genf 2011 [Neudruck der Ausgabe Paris 1925], S. I–LII, insbes. Kap. II, S. X–XLIV.

60 Vgl. ebd., S. XLVIII.

61 Baldassare Castiglione, *Il libro del cortegiano*, hg. v. Giulio Carnazzi, mit einer Einführung von Salvatore Battaglia, Mailand 1987, S. 67.

teils jeweils bestimmte Rollen innerhalb der Gespräche übernehmen, teils – auch ohne näher an den Diskussionen beteiligt zu sein – bestimmte Eigenschaften repräsentieren resp. inkorporieren, inkl. historischen Referenzen. Wird auch bei Castiglione letztlich deutlich, dass nicht alle Eigenschaften (wie bspw. die *grazia*) und Fähigkeiten des idealen Hofmanns klar bestimmbar sind, so wird hier doch im gemeinsamen Gespräch ein Idealbild geformt, mittels dessen zugleich ein *community-fashioning* betrieben wird.⁶² Die abendliche Gesellschaft am Hof von Urbino inszeniert sich derart selbst als eine ‚ideale‘, innerhalb derer etwa richtiges Verhalten positiv, falsches bzw. unangemessenes hingegen negativ sanktioniert wird. Deutet auch das relativ unvermittelte, für die Gattung des Dialogs topisch-situative Ende der Gespräche eine gewisse Unabgeschlossenheit der Diskussionen an, so ist hier doch ein Ideal geformt. Ganz anders verhält es sich demgegenüber bei Faret, der sein Thema – zumindest auf der Textoberfläche des Traktats – weit aus systematischer angeht als Castiglione und signifikanter Weise gerade dadurch letztlich verstärkt den Blick auf die Unbestimmtheitsstellen und Lücken in der Systematik und damit auch innerhalb des Verhaltenskodex lenkt. Dies wird nun noch besonders deutlich in der konkreten Textgestaltung, die in ihrer diskontinuierlichen Anlage von anderen Traktaten abweicht: Unter einer thematischen Überschrift ist jeweils eine unterschiedliche Anzahl kurzer Abschnitte mit eigenen Überschriften gesetzt, die in ihrer Abfolge von *blancs* getrennt bzw. durchsetzt sind.⁶³ Die Bestimmung des *honnête homme* erscheint derart durch eine materialiter manifest werdende Negativität geprägt.⁶⁴

62 Zum *community-fashioning* vgl. grundlegend Bernd Häsner, „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fakt und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. v. Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 13–65, hier S. 48–52.

63 Hierauf hat bereits Maurice Magendie in seinem Kommentar zur Ausgabe von Faret aufmerksam gemacht, wenn er wiederholt die fehlende Textkohäsion thematisiert: „[Ce livre] n’a guère d’idée générale et centrale, d’où les autres découleraient par une conséquence logique. [...] Il manque de cohésion, d’unité. [...] Le plan n’est pas clair. Faret a beau multiplier les titres marginaux, et les faire imprimer, selon leur importance, en caractères différents, les idées ne se suivent pas comme il faudrait.“ (Magendie, „Introduction“, S. XLVII) Diese fehlende Kohäsion könnte aber eben auch dem Gegenstand selbst und der Schwierigkeit, ihn diskursiv zu erfassen, geschuldet sein. – Beispielhaft für die Anlage des Textes sei hier nur die Abfolge der Einträge unter dem Abschnitt *De la disposition du corps* angeführt, innerhalb derer auf die jeweilige Überschrift eine knappe Darlegung folgt, die zuweilen nur drei Zeilen und maximal eine halbe Seite umfasst: „Des exercices“ – „Des jeux de hazard“ – „Contre les joueurs“ – „Les avarés“ – „Les faineants“ – „Les desesperés“ – „De la grace naturelle“ – „De l’affectation et de la negligence“ – „De la negligence affectée“ – „Contre l’affectation de la beauté“ – „Contre les femmes fardées“ (Faret, *L’honnête homme*, S. 16–22).

64 Hierin weist Farets Traktat in struktureller Hinsicht eine Ähnlichkeit zu diskontinuierlichen Maximensammlungen, bspw. von La Rochefoucauld, auf, innerhalb derer das stete Wiederansetzen, die Abfolge teils nur in der Nuance unterschiedlicher, teils aber gar widersprüchlicher Aussagen vom Versuch einer stets – und notwendig – nur tentativ bleibenden Annäherung an das Wesen des Menschen (am Hofe oder in Salons) zeugen. Die diskontinuierliche Verfasstheit der Sammlungen von Maximen und Sentenzen verweist damit ihrerseits auf eine negative Anthropologie.

Gewiss kommt hier *auch* die Differenz zwischen *knowing that* und *knowing how* zum Tragen bzw., aus einer etwas anderen Perspektive, zwischen theoretischem und praktischem Wissen. Eben diese Unterscheidung thematisiert signifikanter Weise ein anderes Verhaltenstraktat aus dem 16. Jahrhundert in Italien, der *Galateo* (posthum 1558) von Giovanni Della Casa.⁶⁵ Der Sprecher zitiert an einer Stelle eine Anekdote, die über den Bildhauer Polyklet überliefert sei:⁶⁶ Jener habe in fortgeschrittenem Alter ein Traktat verfasst, in dem er all sein Wissen über die Kunst der Bildhauerei zusammengestellt habe, und dabei den Lesern gezeigt, wie ein Bildhauer den menschlichen Körper vermessen müsse, jedes Glied einzeln und in Beziehung zu den anderen, so dass sie alle harmonisch zueinander passten. Dieses Buch habe er *Il regolo* genannt, um klar zu machen, dass man sich künftig danach zu richten habe bei der Erstellung von Statuen. Da es aber weitaus leichter sei, über eine Sache zu reden als sie konkret auszuführen, und da die meisten Menschen schneller mit den Sinnen als mit dem Verstand etwas erfassten, habe er in langer Arbeit aus Marmor eine Statue gebildet, bei der in jedem Detail die von ihm aufgestellten Regeln beachtet gewesen seien – die Statue habe er ebenfalls *Regolo* genannt. Der Sprecher des *Galateo* verleiht daraufhin seiner Hoffnung Ausdruck, es möge ihm gelingen, zumindest eine der beiden Unternehmungen des berühmten Bildhauers umzusetzen, und er gibt an, er wolle ‚in diesem Buch‘ die richtigen Maße der Kunst, von der er spreche (d. i. angemessenes Verhalten), zusammenfassen. Etwas ganz anderes sei es hingegen, die Regeln auch umzusetzen – erst recht im Hinblick auf Umgangsformen und Gebräuche („maniere e costumi degli uomini“), denn dafür reiche es nicht, Wissen und Regeln zu haben („la scientia e la regola“), sondern es bedürfe zudem der (Kunst der) Anwendung („l’uso“), die man nicht von jetzt auf gleich erlangen könne, sondern nur durch jahrelange Erfahrung (hier findet sich demnach eine signifikante Verschiebung gegenüber Polyklet). Dennoch könne sein jugendliches Gegenüber ihm Glauben schenken: Man könne sehr wohl anderen einen Weg weisen, auf dem man sich selbst verirrt habe. Ja, jene, die sich auf dem Wege verirrt, behielten die Irrwege und Gefahren besser in Erinnerung als jene, die immer auf dem geraden Wege blieben.⁶⁷

Welche Bedeutung hat diese Anekdote aus dem Verhaltenstraktat *Galateo* nun für den Status elusiven Wissens? Zum einen wird hier, einmal mehr, der Unterschied zwischen *knowing that* (Regelwerk) und *knowing how* (Praxis) eindrücklich thematisch. Dem antiken Bildhauer Polyklet wird beides zugeschrieben, der Sprecher bei Della Casa hingegen betont – im Kontext der Vermittlung eines Wissens um angemessenes Verhalten und passende Umgangsformen – gerade den Hi-

65 Giovanni Della Casa, *Galateo ovvero de' costumi*, hg. v. Emanuela Scarpa, Modena 1990. – Formal ist der Text als Unterweisung eines jungen Mannes durch einen älteren Mann angezeigt, gestaltet ist er jedoch als monologische Rede des „vecchio idiota“, die ein männliches ‚Du‘ adressiert, das jedoch nicht interveniert.

66 Vgl. ebd., S. 39f.

67 „[...] coloro che si smarrirono hanno meglio ritenuto nella memoria i fallaci sentieri e dubbiosi che chi si tenne pure per la diritta“ (ebd., S. 40).

zwischen theoretischem Regelwerk und Lebenspraxis. Zum anderen wird das Erfahrungswissen (*l'uso; l'esperienza*) im Sinne einer Ausprägung des elusiven Wissensmodus reflektiert.⁶⁸ Und schließlich führt die spatiale Metaphorik des Weges zu einem weiteren Medium der Vermittlung elusiven Wissens im Bereich von Ästhetik und Verhaltensweisen, das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Frankreich eine Konjunktur erfuhr: die Kartographie.

7 *savoir la carte*

Das wohl bekannteste Beispiel einer solchen Kartographie ist Madeleine de Scudérys Roman *Clélie, histoire romaine* entnommen, der zwischen 1654 und 1660 in zehn Bänden erschien und in der Tradition des heroisch-galanten Romans nach dem Modell von Heliodors *Aithiopika*, einem hellenistischen Abenteuerroman, steht. In dem Roman manifestiert sich die Galanterie zugleich als gesellschaftliches (auf der Ebene der *histoire*) und literarisches (auf der Ebene des *discours*) Phänomen. Die Geschichte und ihre Referenz auf die zeitgenössische Realität müssen hier nicht näher interessieren, es geht nur um eine Sequenz des Romans, in der die titelgebende Heldin, Clélie, im Kreise geselliger Konversation die Topographie eines neuen Liebeskonzepts, einer Art zärtlicher ‚Liebes-Freundschaft‘, entwirft und zur Illustration eine Karte zeichnet, *la Carte de Tendre*, die Karte des Landes ‚Tendre‘.⁶⁹ Diese Karte ist nun aber nicht nur fiktiver Gegenstand der erzählten Geschichte, innerhalb derer beschreibend auf sie Bezug genommen wird, sondern es existierte auch eine reale Karte, wohl von François Chauveau (1613–1676) gefertigt, die schnell losgelöst vom Roman weite Verbreitung fand.⁷⁰

‚Tendre‘ heißt das Land, ‚tendre‘ meint auch eine zarte Innigkeit, eine zärtliche Liebe, die die Ehre der Frau wahrt und zu der man durch Wertschätzung (*estime*), Anerkennung (*reconnaissance*) oder Zuneigung (*inclination*) gelangt – drei größere Orte, an den Flüssen je gleichen Namens liegend, stehen auf der Karte für jeweils eine der drei Formen der Zuneigung im Zeichen eines *amour tendre*. Die Karte verzeichnet aber nicht nur Naturphänomene (Flüsse, Meere, See, Berge, Felsen, Inseln und Botanik) und Ortschaften (als Stätten der Zivilisation mit Namen versehen, die auf soziale Praktiken, Eigenschaften und Charakterzüge verweisen),

68 Zum Erfahrungswissen in der Frühen Neuzeit vgl. Christina Schaefer, „*Esperienza*. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019), Freie Universität Berlin.

69 Zur *Carte de Tendre* vgl. Joan DeJean, *Tender Geographies. Women and the Origins of the Novel in France*, New York 1991 (insbes. S. 71–93); Myriam Dufour-Maitre, „La Carte de Tendre“, in: *Dictionnaire des toponymes imaginaires dans la prose narrative de 1605 à 1712*, hg. v. Marie-Christine Pioffet, Paris 2013, S. 464–479.

70 Zur Verortung der Karte im Romanganzen, sowohl innerhalb der Dialogstruktur als auch im erzählten Geschehen, vgl. Steigerwald, *Galanterie*, Kap. II. Er zeigt, inwiefern „die Karte nur ein, wenn auch prominentes Monument der galanten Ethik darstellt, das die diskursiv nicht einholbare und distinguierende Praxis der Galanterie exemplarisch vorstellt“ (ebd., S. 105). Mir geht es im Folgenden jedoch speziell um einen mit der Medialität der Karte verbundenen und von ihr aufgerufenen Wissensmodus.

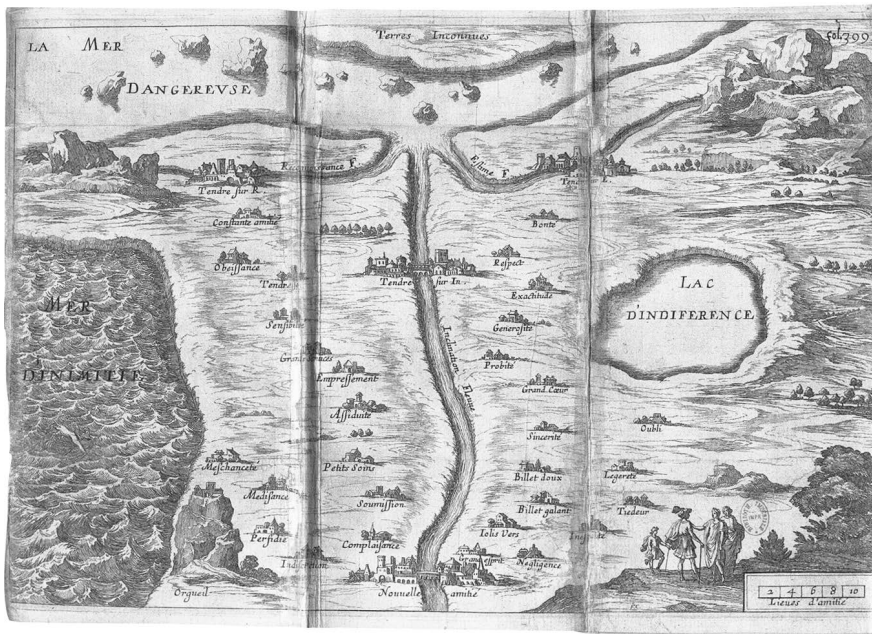


Abb. 2.1: „Carte de Tendre“, in: Madeleine de Scudéry, *Clélie, histoire romaine*, Paris 1656, 1. Teil, s. p. (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France).

sondern gibt auch eine Richtung vor, in der voranzuschreiten ist: Zum einen steht am unteren rechten Bildrand eine Personengruppe auf einer Anhöhe, von der aus man offenbar Überblick über die auf der Karte repräsentierte Landschaft hat; dies ist zudem als Abschiedsszene gestaltet: zwei Frauen verabschieden zwei Männer, deren perspektivische Zeichnung andeutet, dass beide im Begriff sind, sich ‚auf den Weg zu machen‘. Und zum anderen indiziert die Semantik des Ortsnamens ‚Neue Freundschaft‘ (*Nouvelle amitié*) in der Mitte am unteren Bildrand einen Ausgangspunkt. Von hier aus verläuft die Wegrichtung mithin vom unteren Bildrand zum oberen, von der *Nouvelle amitié* hin zu den *Terres Inconnues*, den ‚unbekannten [und un bebauten] Ländern‘, und zwar entweder flussabwärts (auf dem Fluss *Inclination*) in Richtung des ‚gefährlichen Meeres‘ (*La mer dangereuse*), oder aber auf zwei Landwegen zu den Städten *Tendre sur Reconnaissance* (links) oder *Tendre sur Estime* (rechts). Die Wege, die zu den drei Städten und von dort aus zum offenen ‚gefährlichen Meer‘ führen, an dessen anderer Seite die *terres inconnues* einer neuartigen, unbekanntem Form von Liebe und Zuneigung liegen, sind über eine Vielzahl kleiner Orte im Sinne einzelner Etappen vorgezeichnet. Die Ortsnamen repräsentieren dabei ebenso galante Praktiken („jolis vers“, „billet galant“, „petits soins“ u. a. m.) wie auch Verhaltensweisen („soumission“, „grands services“, „respect“ u. a. m.) und Charaktereigenschaften („probité“, „générosité“, „bonté“

u. a. m.). Zudem lauern abseits dieser Wegesmarken Gefahren in Form von Untiefen (vgl. links: *mer d'inimité*, das ‚Meer der Feindseligkeit‘; rechts: *lac d'indifférence*, der ‚See der Gleichgültigkeit‘), bedrohlichen Felsen (vgl. links unten: *orgueil*, der Hochmut) oder beidseitig Stationen mit negativ aufgeladenen Toponymen („indiscretion“, „méchanceté“, „négligence“ u. a. m.). Alle Ortsnamen, die auf der Karte verzeichnet sind, haben ihren historischen Platz innerhalb der galanten Praxis der Salons und als Form der sozialen Interaktion von Männern und Frauen nach festgelegten Regeln. Hinzukommt mit der Bezeichnung „Tendre“ ein neues Ideal heterosexueller Liebe unter den Vorzeichen einer präziösen Praxis, das diese Karte performativ entwirft,⁷¹ worauf nicht zuletzt die (Natur-)Phänomene am oberen Kartenrand hindeuten, die sie einerseits als gewagtes Unterfangen (*mer dangereuse*) und andererseits als Aufbruch ins Unbekannte inszenieren (*terres inconnues*).

Entscheidend aber ist hier, dass die Repräsentationsform der Karte und ihr spezifischer Zeichencode eine klare Festlegung suggerieren und zugleich die ‚Neuheit‘ des Zieles inszenieren. Dabei weist die Karte allerdings diverse ‚Leerstellen‘ auf, ‚weiße Flecken‘, bezüglich derer sich die Frage stellt, wie sie zu füllen sind: Wie nämlich kommt man von einer Station (a) zu Station (b), wie ist der Weg dazwischen beschaffen? Kann man auf seinem Weg eine Station auslassen, einen Umweg nehmen? Nach welcher Logik folgt eine Station auf die andere, und wenn es um eine Klimax, eine Steigerung von Anforderung und Anstrengung geht, wie ist sie zu bewältigen? Und wie schafft man den ‚Sprung‘ von konkreten Praktiken, etwa dem Verfassen von *billets doux*, hin zu Verhaltensweisen oder gar Charaktereigenschaften? Wie kann man überhaupt, nun schon jenseits konkreter Tätigkeiten angesiedelt, *bonté* oder *constante amitié* ‚meistern‘? Genau hierfür bedarf es eines Wissens, das die Karte nicht repräsentiert, ja nicht darstellen kann, da dies nicht zur Kartographie gehört. Der Rückgriff auf eine Karte im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen und konkret zur Darlegung eines (neuen) Liebesideals suggeriert eine klare Regulierung und vermittelt einen Kodex unterschiedlicher Anforderungen, dessen Kenntnis nicht ausreicht, um das Ideal zu erreichen. (Und in der Tat bot die Karte reichlich Diskussionsstoff, in der Romanfiktion wie auch in den Salons der Zeit.) Hier wird nicht nur die Frage von Angewohnheit oder Erlernbarkeit/Erwerbbarkeit akut. Hierfür bedarf es in jedem Fall zudem eines Wissens, für das die Stationen auf der Karte nur Anhaltspunkte sind, das aber auch nicht genauer konturiert, nicht auf den Begriff gebracht werden kann – weder im Medium der Karte noch diskursiv.⁷² Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass die Definition, die Clélie ihrerseits von der „tendresse“ im Sinne des von ihr eingeforderten *amour tendre* formuliert, einen geläufigen Unbestimmtheitsmarker enthält: „*Mais pour bien définir la tendresse, ie pense pouvoir dire, que c'est une certaine sensibilité de cœur, qui ne se trouve presque jamais souverainement,*

71 Vgl. Doris Kolesch, „Performativen im Reich der Liebe: Die ‚Carte de Tendre‘ (1654)“, in: *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*, hg. v. Erika Fischer-Lichte, Stuttgart / Weimar 2001, S. 61–82.

72 Darauf deuten auch die Beschreibung und Kommentierung innerhalb der Diegese des Romans hin, die diesbezüglich keine Klärung bringen.

qu'en des personnes qui ont l'ame noble, les inclinations vertueuses, & l'esprit bien tourné".⁷³ Clélie benennt diverse, angeborene, Eigenschaften, die jedoch nur als Voraussetzung für eine andere, hier allererst zu definierende Eigenschaft, die *tendresse*, angeführt sind. Das Definiendum *tendresse* aber wird durch ein vages Definiens (nur) zu fassen versucht: „une certaine sensibilité de cœur“ – eine präzise Definition („pour bien définir la tendresse“) sähe anders aus.

Das – elusive – Wissen, das es braucht, um die Karte lesen zu können und in konkretes Handeln umzusetzen, wurde zeitgenössisch mit der stehenden Wendung *savoir la carte* umschrieben. In Furetières *Dictionnaire universel* findet sich hierzu folgende Definition:

Sçavoir la carte, se dit non seulement au propre, de ceux qui sçavent la Géographie, mais plus souvent au figuré, de ceux qui connoissent les intrigues d'une Cour, le train des affaires d'un Etat, les detours d'une maison, les connoissances, les habitudes, les secrets d'une famille, d'un quartier.⁷⁴

Dass die Formel *savoir la carte* Eingang gefunden hat in den *Dictionnaire universel* zeugt von der Verbreitung von Karten, die nach einem ähnlichen Prinzip gestaltet waren wie die *Carte de Tendre*, und in der Tat war bis ca. 1670 eine Modeerscheinung solcher Karten zu verzeichnen.⁷⁵ *Savoir la carte*, das heißt zunächst einmal, in der Negation: ‚wer nachfragt, hat schon verloren‘, offenbart sein Unwissen und stellt sich selbst ins Abseits. Insofern das *savoir la carte* auf eine galante soziale Praxis abzielte, erwies es sich als Mittel der Distinktion, im Zeichen von Exklusivität und Ausgrenzung: Die *gens galants*, bzw. analog die *honnêtes gens*, wissen, was wie zu tun (und zu lassen) ist – so zumindest der Anspruch unter dem Signum eines exklusiven *community-fashioning*. Wie lückenhaft das Wissen ist, mag sich in der Praxis zeigen, nach außen werden Leerstellen in der Form der Repräsentation, wie die *Carte de Tendre* sie bietet, überspielt.

Die Formel *savoir la carte* bezieht sich näherhin auf ein nicht auf den Punkt zu bringendes Wissen, dessen Geltungsanspruch sich in der sozialen Praxis zu bewähren hat. Es ist in Teilen ein *knowing how*, das sich nicht auf ein regelhaftes *knowing that* rückführen bzw. reduzieren lässt, und das hier konkret auch Facetten eines körperlichen Wissens einschließt;⁷⁶ es lässt sich aber nicht allein auf ein

73 Madeleine de Scudéry, *Clélie, histoire romaine*, Bd. 1, Genf 1973 [Neudruck der Ausgabe Paris 1660], S. 211; Herv. U. S.

74 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, 3 Bde., Bd. 1, Den Haag / Rotterdam 1701, o. S.

75 So bspw.: *Carte du Royaume d'Amour*, *Carte de l'Empire de Raison*, *Carte du Royaume d'Eloquence*, *Carte du Royaume des Précieuses*, *Carte de l'Île imaginaire* u. a. m. – Zur Kartographie im 17. Jahrhundert vgl. allgemeiner Louis Van Delft, „La cartographie morale au XVII^e siècle“, *Études françaises* 21 (1985), S. 91–115; Delphine Denis, „Sçavoir la carte: Voyage au Royaume de Galanterie“, *Espaces classiques* 34 (2002), S. 179–194.

76 Im *Dictionnaire universel* findet sich bezeichnender Weise ein Eintrag zum *savoir vivre*: „Sçavoir vivre. Sorte de substantif masculin. Il signifie, Maniere de se conduire parmi les honnêtes gens.“ (Furetière, *Dictionnaire universel*, Bd. 3, o. S.).

solches *knowing how* reduzieren, insofern das Phänomen, um das es geht, die Galanterie, selbst vage und schwer fassbar ist. Damit handelt es sich um eine Ausprägung des elusiven Wissensmodus, im Sinne eines nicht in toto diskursivierbaren, ausformulierbaren bzw. nicht auf einen Begriff zu bringenden Wissens. Insofern werden in seiner Vermittlung Faktoren wie Beobachtung, Orientierung an (erfolgreichen) Modellen und Erfahrung relevant, aber eben auch – wie dies schon Della Casa ausformuliert hatte – ‚Versuch und Irrtum‘ und mithin ein prozesshaftes Moment. Innerhalb einer Kultur der Geselligkeit nimmt dies auch einen spielerisch-unterhaltsamen Charakter an; der (exklusive) soziale Rahmen bildet zudem einen Aushandlungsraum, innerhalb dessen man sich im anderen spiegelt. Das vage, elusive Moment – der Kategorien wie auch, damit verbunden, des eingeforderten Wissens – ist in einem solchen Fall der sozialen Interaktion gerade die Voraussetzung für den Anspruch auf Exklusivität. Die Karte zeigt an, was die Galanterie maßgeblich ausmacht, von kleinen Aufmerksamkeiten und Gaben bis hin zu literarischen Gattungen und Gelegenheitsdichtungen, von erlernbaren Fähigkeiten und Verhaltensweisen bis hin zu charakterlichen Eigenschaften und deren Manifestationen; sie zeigt die Gefahren, die am Wege lauern, und indiziert damit auch *ex negativo*, was die Galanterie (nicht) ist; sie weist den Weg, ohne ihn genau festzuschreiben – der Erfolg ist, zumal in Liebesdingen, freilich nicht vorherzusehen.

Zugleich wird eine Ähnlichkeit mit Farets Traktat über den *honnête homme* in dessen ‚lückenhafter‘ Struktur erkennbar, die gerade in der jeweiligen Medialität begründet ist: So wie die *blancs* in Farets Traktat die epistemischen Leerstellen repräsentieren, die es *dennoch* zu füllen und zu überwinden gilt, so repräsentiert die *Carte de Tendre* nur Stationen, Gefahren und Zielrichtung, wohingegen der richtige Weg und die passende Gangart allererst *in Erfahrung* zu bringen sind. In Bouhours‘ Gesprächen und Firenzuolas Dialog werden die epistemischen Leerstellen hingegen verbal gefüllt – dass sie in beiden Fällen dennoch nicht, wie in so vielen anderen Texten, überspielt, sondern gerade ausgestellt werden, trägt zu ihrem Sonderstatus in der Diskussion um die Grenzen des Bestimmbaren bei.

8 Dynamiken der Negation und elusives Wissen

Aus den vorausgegangenen Darlegungen exemplarischer Konfigurationen im Bereich von Ästhetik und Verhaltenslehre in der Frühen Neuzeit ist ersichtlich geworden, dass das Wissen, das hier in jeweils spezifischer Weise, fiktional wie nicht-fiktional, modelliert wird, mit einem Geltungsanspruch versehen ist, der in einem spannungsreichen Verhältnis zu gleichzeitig offensichtlich werdenden Grenzen der Bestimmung, Festlegung und Regelmäßigkeit steht. In der Forschung zu diesen Bereichen werden nach wie vor allzu häufig Setzungen als solche hingenommen und im Rahmen der normativen Regelästhetik der Vormoderne verortet, oder aber es wird der Blick auf, zumal in expliziten Thematisierungen, manifest werdende Grenzen des Fassbaren und Erklärbaren gerichtet, ohne ihnen näher nachzugehen und nach den epistemisch-epistemologischen Voraussetzungen resp. Konsequenzen zu fragen. Das Konzept des elusiven Wissens ermöglicht

demgegenüber eine Relektüre unter veränderten Vorzeichen, indem es die Aufmerksamkeit gerade auf die Dynamiken der Negation lenkt. Aus dieser Perspektive lassen sich zum einen Setzungen, wie etwa jene der zahlreichen ästhetischen Kategorien, kritisch auf ihren epistemischen Status hin hinterfragen. Dabei wird deutlich, dass diese zum Teil ein Sprechen (auch) über nur schwerlich oder kaum fassbare Phänomene unter dem Anschein von Distinktheit und Systematizität ermöglichen, ohne auf den Punkt zu bringende Bestimmungen und Einordnungen zu bieten. Derart werden Leerstellen in das rhetorische, poetologische oder auch kunsttheoretische System integriert und operationalisierbar gemacht. Ebenso beanspruchen Verhaltenslehren, ein fundiertes Regelwerk zu bieten, das als klare Anleitung für die Praxis zu dienen vermag; auch sie weisen jedoch eine Vielzahl unterschiedlicher Unbestimmtheitsstellen auf, für deren jeweilige Füllung man nicht nur auf die Nachahmung von (erfolgreichen) Modellen und Erfahrung angewiesen ist, sondern ganz zentral auf einen sozia(b)len Resonanz- und Aushandlungsraum. Dynamiken der Negation werden aber auch in vielfältigen Diskursivierungsstrategien deutlich, die im Dienste eines Auslotens der Grenzen des Fassbaren und Sagbaren stehen: Im steten Wiederansetzen, im tentativen Umkreisen, in der nuancierten Reformulierung von Aussagen, in der Rekurrenz von Kautelformeln bezüglich des Status von Begriffen und Urteilen u. v. m. wird – implizit oder explizit – ein Bewusstsein dafür erkennbar, dass das je verhandelte Wissen ein vages, näherungsweise Wissen ist, das nicht in Gänze und restlos begrifflich und diskursiv fassbar ist. Elusives Wissen lässt sich in dem Sinne als ‚(Nicht)Wissen‘ bestimmen, insofern es durch eine substantielle Negativität geprägt ist und ihm dennoch, und gerade darin, ein epistemischer Status zukommt und es als solches mit Geltungsanspruch versehen ist. Dichotomische Ansätze greifen hier zu kurz; weder über die Dichotomie von propositionalem vs. nicht-propositionalem Wissen noch über jene von *knowing how* vs. *knowing that* werden der Status und die Spezifik elusiven Wissens erfassbar. So ist es insbesondere seine Bindung an die Medialität und Materialität, mithin an die konkrete Faktur seiner Realisationsformen, die epistemische Relevanz hat, insofern hier die Grenzen des Bestimmbaren nicht nur manifest, sondern zugleich in je spezifischer Weise verschoben werden. Die Negativität, die dem elusiven Wissen inhärent ist, fungiert gerade als epistemischer Stimulus. Dass man nicht beim bloßen Konstatieren von Grenzen der Bestimmbarkeit stehen bleibt, sondern bestrebt ist, diese auszuloten, zu verschieben und zu überwinden, ist in epistemologischer Hinsicht zudem konkret im Kontext der vormodernen normativen Ästhetik zu verorten und durch ihn erklärbar. Bezüglich der epistemischen Dimension ist zudem signifikant, dass in diesem Wissensmodus intelligible und sinnliche resp. imaginative Facetten enggeführt sind. Die in diesem Beitrag dargelegten Beispiele erwiesen sich in dieser Hinsicht als medial- wie materialgebundene Manifestationen eines Wissens nicht nur über Bestimmungen des ‚Schönen‘ wie auch um die Grenzen seiner Bestimmbarkeit, sondern zudem um etwas jenseits dessen, das *als solches* tentativ, umkreisend und umspielend, konfiguriert ist. Solchen Konfigurationen weiter nachzugehen und

dabei die Dimensionen von ‚elusivem Wissen‘ in ganz unterschiedlichen epistemischen und epistemologischen Konstellationen zu eruieren, bleibt die Aufgabe. Es könnte sich aus dieser Sicht die Kategorie der Negativität gar als eine Signatur eines spezifischen vormodernen Wissensmodus erweisen.

Bibliographie

Quellen

- Bouhours, Dominique, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, hg. u. komm. v. Bernard Beugnot u. Gilles Declerq, Paris 2003.
- Castiglione, Baldassare, *Il libro del cortegiano*, hg. v. Giulio Carnazzi, mit einer Einführung von Salvatore Battaglia, Mailand 1987.
- Della Casa, Giovanni, *Galateo overo de' costumi*, hg. v. Emanuela Scarpa, Modena 1990.
- Faret, Nicolas, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, krit. Ausgabe hg. v. Maurice Magendie, Genf 2011 [Neudruck der Ausgabe Paris 1925].
- Firenzuola, Agnolo, *Dialogo delle bellezze delle donne*, in: Agnolo Firenzuola, *Opere*, hg. v. Delmo Maestri, Turin 1977, S. 713–789.
- *On the Beauty of Women*, übers. u. hg. v. Konrad Eisenbichler u. Jacqueline Murray, Philadelphia 1992.
- Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., Buch I, übers. u. hg. v. Paul Wilpert, 4., erweiterte Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger, Hamburg 1994.
- Scudéry, Madeleine de, *Clélie, histoire romaine*, Bd. 1, Genf 1973 [Neudruck der Ausgabe Paris 1660].

Sekundärliteratur

- Baxandall, Michael, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1984 [engl. Original von 1972].
- Becker-Sawatzky, Mira, *Scientia & vaghezza im ästhetischen Diskurs der Lombardei des Cinquecento. Zum Verhältnis von bildkünstlerischer Praxis und textverfasster Theorie*, Göttingen (erscheint 2021).
- Brendel, Elke, *Wissen*, Berlin / Boston 2013.
- Burckhardt, Jacob, *Kunst und Kultur der Renaissance in Italien*, Köln 1953.
- Cazanave, Claire, *Le Dialogue à l'âge classique. Étude de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*, Paris 2007.
- Cronk, Nicholas, *The Classical Sublime. French Neoclassicism and the Language of Literature*, Charlottesville 2003.
- Dejean, Joan, *Tender Geographies. Women and the Origins of the Novel in France*, New York 1991.
- Denis, Delphine, *Le Parnasse galant. Institution d'une catégorie littéraire au XVII^e siècle*, Paris 2001.
- „Sçavoir la carte: Voyage au Royaume de Galanterie“, *Espaces classiques* 34 (2002), S. 179–194.
- Dufour-Maître, Myriam, „La Carte de Tendre“, in: *Dictionnaire des toponymes imaginaires dans la prose narrative de 1605 à 1712*, hg. v. Marie-Christine Pioffet, Paris 2013, S. 464–479.

- Eusterschulte, Anne, „Nachahmung der Natur. Zum Verhältnis ästhetischer und wissenschaftlicher Naturwahrnehmung in der Renaissance“, in: *Natur der Ästhetik – Ästhetik der Natur*, hg. v. Olaf Breidbach, Wien 1997, S. 19–53.
- „Pulchritudinem esse gratiam quamdam vivacem et spiritalem.“ Theologisch-philosophische Voraussetzungen der *gratia*-Konzeption bei Marsilio Ficino“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 107–132.
- / Schneider, Ulrike, „*Gratia* in der Vormoderne“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. dens., Wiesbaden 2018, S. 1–6.
- Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, 3 Bde., Den Haag / Rotterdam 1701 (einsehbar auf: www.gallica.bnf.fr).
- Georges, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bde., Darmstadt 1998 [Neudruck der Ausgabe Hannover 1913].
- Häsner, Bernd, „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. v. Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 13–65.
- Höfer, Anette / Reichardt, Rolf, „Honnête homme, Honnêteté, Honnêtes gens“, in: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, Heft 7, hg. v. Rolf Reichardt u. Eberhardt Schmitt, München 1986, S. 7–73.
- Jam, Jean-Louis, „Je-ne-sais-quoi“, in: *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, hg. v. Alain Montandon, Paris 1995, S. 517–529.
- Kazmaier, Daniel, *Poetik des Abbruchs. Literarische Figurationen von Negativität im 17. und 18. Jahrhundert*, Würzburg 2016.
- Koch, Nadia J., „Die Charis des Apelles – Exitstrategie aus der Techne“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 7–32.
- Köhler, Erich, „Je ne sais quoi: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen“, *Romanistisches Jahrbuch* 6 (1956), S. 21–59.
- Kolesch, Doris, „Performanzen im Reich der Liebe: Die ‚Carte de Tendre‘ (1654)“, in: *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*, hg. v. Erika Fischer-Lichte, Stuttgart / Weimar 2001, S. 61–82.
- Lewis, David, „Elusive Knowledge“, *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), S. 549–567.
- Magendie, Maurice, „Introduction“, in: Nicolas Faret, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, krit. Ausgabe hg. v. Maurice Magendie, Genf 2011 [Neudruck der Ausgabe Paris 1925], S. I–LII.
- Maître, Myriam, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*, Paris 1999.
- Montandon, Alain (Hg.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1995.
- Oxford English Dictionary*; URL: <http://www.oed.com> (letzter Zugriff: 31.3.2020).
- Oy-Marra, Elisabeth / Bernstorff, Marieke von / Keazor, Henry (Hg.), *Begrifflichkeit, Konzepte, Definitionen. Schreiben über Kunst und ihre Medien in Giovan Pietro Belloris Viten und der Kunstliteratur der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2014.

- Pape, Helmut, „Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache“, in: *Indexikalität und sprachlicher Weltbezug*, hg. v. Matthias Kettner u. Helmut Pape, Paderborn 2002, S. 91–119.
- „Indexikalität der Erfahrung oder Objektivität des Wissens?“, *Zeitschrift für Semiotik* 21 (1999), S. 3–14.
- Random House Webster's Unabridged Dictionary*, New York u. a. 2001.
- Rentsch, Thomas, „Theologie, negative“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Basel 1998, Sp. 1102–1105.
- Ryle, Gilbert, „Knowing How and Knowing That“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 46 (1945/1946), S. 1–16.
- Schaefer, Christina, „*Esperienza*. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019); URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (letzter Zugriff: 31.3.2020).
- Schildknecht, Christiane, „Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 459–475.
- Schneider, Ulrike, „*Disegnare con parole*. Strategies of Dialogical Portraits of Ideal Female Beauty in the Italian Renaissance“, in: *Inventing Faces. Rhetorics of Portraiture between Renaissance and Modernism*, hg. v. Mona Körte [et al.], Berlin 2014, S. 84–98.
- „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105.
- Scholar, Richard, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe. Encounters with a Certain Something*, Oxford 2005.
- Spoerhase, Carlos / Werle, Dirk / Wild, Markus, „Unsicheres Wissen. Zur Einführung“, in: *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, hg. v. dens., Berlin / Boston 2009, S. 1–13.
- Steigerwald, Jörn, *Galanterie. Die Fabrikation einer natürlichen Ethik der höfischen Gesellschaft (1650–1710)*, Heidelberg 2011.
- Stierle, Karlheinz, „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: *Französische Klassik. Theorie – Literatur – Malerei*, hg. v. Fritz Nies u. Karlheinz Stierle, München 1985, S. 81–133.
- Van Delft, Louis, „La cartographie morale au XVII^e siècle“, *Études françaises* 21 (1985), S. 91–115.
- Vaugelas, Claude Favre de, *Remarques sur la langue française*, Bd. 1, hg. v. Alexis Chas-sang, Paris 1880.
- Viala, Alain, *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution*, Paris 2008.
- *La Galanterie. Une mythologie française*, Paris 2019.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*; URL: <http://vocabolario.sns.it/html/index.html> (letzter Zugriff: 31.3.2020).
- Wartburg, Walther von, *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des gal-loromanischen Sprachschatzes (= FEW)*, 25 Bde., Bonn / Leipzig / Basel 1922–2002.
- Westerkamp, Dirk, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006.

„Selbst wir [...] möchten nicht sagen:
Denn ich weiß alles!“ oder Apophatische Redemodi bei
Philo und Origenes als Voraussetzungen
negativer Theologie

Almut Bockisch

Dieser Beitrag setzt sich mit Negation in Form von apophatischen Redemodi in theologischen Schriften des jüdischen Philosophen Philo von Alexandria und des christlichen Philosophen Origenes von Alexandria / Caesarea auseinander und untersucht, inwiefern negierende rhetorische Stilmittel zur produktiven Grundlage für die Auseinandersetzung mit theologischen Topoi wie der Gotteslehre im antiken hellenistischen Judentum und im antiken Christentum wurden und wiederum die Basis negativer Theologie bildeten.

Das Anliegen negativer Theologie (θεολογία ἀποφατική) ist es, die menschliche affirmative Rede von Gott als defektiv zu markieren. Um als Mensch von Gott sprechen zu können, müsse man affirmative Zusprechungen gegenüber Gott negieren und stattdessen Gott nur mithilfe apophatischer Rede beschreiben, um sich ihm anzunähern. Die systematische Vorbereitung negativer Theologie findet sich zuerst beim Philosophen Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Parmenides*.¹ Vollständig etabliert Ps.-Dionys negative Theologie in seiner Schrift *De mystica theologia* (Über die mystische Theologie) im Christentum und konstruiert die negative Rede von Gott terminologisch: Sein Anspruch ist dabei, für die Rede von Gott bzw. dem göttlichen Einen (τὸ ἓν) einen angemessenen Redemodus festzulegen, um zu einer Einung (ἕνωσις) des menschlichen Intellekts mit dem Göttlichen zu gelangen.²

Der Anspruch negativer Theologie, Gott nicht mithilfe affirmativer Zuschreibungen zu charakterisieren, ist bei den Philosophen Philo und Origenes nicht gegeben.³ Beide operieren aber mit verneinenden Darstellungsweisen und bilden mithin eine wichtige Voraussetzung für eine apophatische Theologie, wie im Fol-

1 Vgl. Proclus, *In Platonis Parmenidem* 6, 1108, 19–23: πάντων γὰρ ὄν αἴτιον οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων. καὶ οὐχ ἡμῖν μὲν ἀγνωστον, ἑαυτῷ δὲ γνωστόν· εἰ γὰρ ἐστὶν ὅλως ἡμῖν ἀγνωστον, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο γιγνώσκομεν ὅτι ἑαυτῷ γνωστόν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀγνοοῦμεν.

2 Vgl. dazu den Beitrag von Emiliano Fiori in diesem Sammelband.

3 Vgl. zu Philo dagegen Otto Kaiser, „Metapher und Allegorie bei Philo von Alexandrien“, in: ders., *Studien zu Philo von Alexandrien*, hg. v. Markus Witte, Berlin / Boston 2017, S. 9–31, hier S. 13–14, der bereits bei Philo eine *theologia negativa* postuliert, die sich m. E. dort nicht überzeugend nachweisen lässt.

genden gezeigt werden soll. Somit liegt der Fokus dieser Untersuchung auf der Verwendung apophatischer Redemodi beider Autoren. Da apophatische Redemodi die Basis jeder negativen Theologie bilden, soll in diesem Beitrag analysiert werden, wie Philo und Origenes in ihren Schriften Negationen implizit und explizit verwenden und somit eine wichtige Vorstufe⁴ der dionysischen negativen Theologie bilden.

Sowohl Philo als auch Origenes setzen sich in ihren Werken mit platonischer Philosophie und Rhetorik auseinander.⁵ Auffällig ist, dass beide Autoren aus den platonischen Dialogen u. a. negierende Formulierungen übernehmen – einerseits in der Nutzung von den Worten vorangestellten *Alpha privativa*, andererseits durch die argumentative Inszenierung von Negation epistemischer Aussagen. Damit sind hier solche Wissensbestände gemeint, die im Zusammenhang mit der Gottesfrage und Vorstellungen bzw. Charakterisierungen von Gott in Verbindung stehen.

Diese negierenden Redewendungen sollen als apophatische Redemodi an ausgewählten Beispielen vorgestellt und in den Kontext mittel-platonischer Philosophie eingeordnet werden. Das Ziel dieses Beitrags ist es zu zeigen, wie durch

4 Wenn in diesem Beitrag philonische und origeneische apophatische Redemodi als *Vorstufe* negativer Theologie genannt werden, bezieht sich die Verwendung des Begriffs *Vorstufe* darauf, dass die Inanspruchnahme negierender Rhetorik bei beiden Autoren nicht mit dem Ziel geschieht, eine lediglich durch Negationen konturierte Rede von Gott zu entwickeln, sondern sie diese Redemodi gezielt einsetzen, um ihre Argumentation zuzuspitzen. Dennoch lässt sich eine Abhängigkeit ps.-dionysischer apophatischer Theologie insbesondere in Reaktion auf Origenes attestieren, wie auch Emiliano Fiori in seinem Beitrag in diesem Sammelband zeigt.

5 Bereits in der Antike lässt sich beobachten, dass Philo mit Platons Philosophie in Verbindung gebracht wurde. Bei Photius ist bspw. der Ausspruch Ἡ Πλάτων φιλωνίζει ἡ Φίλων πλατωνίζει überliefert, vgl. Photius, *Bibliotheca* cod. 105,25–26. Vgl. auch Mauro Bonazzi, „Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in Early Imperial Age“, in: Francesca Alesse, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden/Boston 2008, S. 233–246. Vgl. bereits Ronald Williamson, „Philo’s Logos Doctrine“, in: ders., *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge 1989, S. 103–143. Obwohl Philo schon in der Antike unterstellt wurde, er platonisiere (vgl. πλατωνίζειν), lässt er sich auch nicht als reiner Platoniker einordnen, vgl. David T. Runia, „Why Does Clement of Alexandria Call Philo ‚The Pythagorean‘?“, *Vigiliae Christianae* 49/1 (1995), S. 1–22.

Bei Origenes ist die Nähe zu platonischer Philosophie ebenfalls seit der Antike belegt – so schrieb Porphyrius über Origenes: συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτωνι, vgl. Porphyrius, *Contra Christianos* (fragmenta) 39,30–31. Vgl. auch Theo Kobusch, „Produktive Rezeption. Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen‘ Origenes“, in: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bäbler u. Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2018, S. 61–89 sowie Andrea Villani, „Platon und der Platonismus in Origenes’ *Contra Celsum*“, in: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bäbler u. Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2018, S. 109–127 und grundlegend für die Frage nach platonisierendem Christentum Heinrich Dörrie, „Was ist ‚spätantiker Platonismus‘? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“ in: *ThR* N.F. 36 (1971), S. 285–302.

Sowohl bei Philo als auch bei Origenes lässt sich eine Auseinandersetzung mit platonischen Dialogen, allen voran dem *Timaeus*, feststellen, auf den sich beide in ihren Kommentaren zur Genesis beziehen und Beispiele daraus variieren, um sie ihrem je eigenen theologisch-philosophischen Programm anzupassen.

apophatische Rhetorik sowohl die Exegese biblischer Schriften (so bei 1 Philo) erweitert als auch die Kritik bzw. Polemik gegenüber anders Denkenden (so bei 2 Origenes) präzisiert wird. Zunächst werden apophatische, von Platon entlehnte, Redemodi beispielhaft an zwei exegetischen Werken Philos (*De somniis* und *De mutatione nominum*) vorgestellt, bevor in einem zweiten Teil Origenes' Streitschrift *Contra Celsum* auf die Verwendung negativer Verteidigungsstrategien untersucht wird. Beide Autoren zeigen dabei ihren jeweils eigenen Umgang mit verneinenden Darstellungsformen. In beiden Fällen kann man hierbei insofern von negativen Transfers sprechen, als mit den Negationen fruchtbare Neudeutungen entstehen, die an den spezifischen Darstellungsmodus gebunden sind.

1 Philo von Alexandria

Philo von Alexandria gilt als wichtigster griechisch sozialisierter jüdischer Philosoph und Exeget der Antike, dessen Geburt allgemein in der Zeit zwischen 20 und 10 v. Chr. verortet wird und dessen Tod mehrheitlich nach Januar 41 n. Chr. angesetzt wird.⁶ Als Geburts- und Sterbeort lässt sich sehr wahrscheinlich Alexandria in Ägypten annehmen, woher auch Philos Familie stammte. Über Philos Leben liegen nur einige wenige Informationen bei Josephus vor;⁷ auch Philo selbst äußert sich nur kurz zur eigenen Biographie.⁸ Die spärlichen Informationen sind verbunden mit einer diplomatischen Delegation der alexandrinischen jüdischen Gemeinde an den Hof Kaiser Gaius Caligulas nach Rom um 38 bzw. 39 n. Chr.,⁹

6 Philos Geburtsjahr lässt sich lediglich anhand der Bemerkung zur Reise an den Hof von Gaius Caligula auf einen Zeitraum rekonstruieren, der in Abhängigkeit zu den Angaben bei Josephus bestimmt wird. Sein Sterbejahr wird unterschiedlich bestimmt; vgl. Danny R. Schwartz, „Philo, His Family, and His Times“, in: *The Cambridge Companion to Philo*, hg. v. Adam Kamesar, Cambridge 2009, S. 9–31, hier S. 10. Maren Niehoff datiert Philos Tod ungefähr ins Jahr 49 n. Chr., vgl. Maren Niehoff, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven / London 2018, S. 3. David Winston geht von ca. 45 n. Chr. aus, was als sinnvoller Mittelwert erscheint. Vgl. David Winston / Dietmar Wyrwa, „§ 76. Philon von Alexandrien“, in: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hg. v. Christoph Riedweg, Christoph Horn u. Dietmar Wyrwa, Bd. 5/1, Basel 2018, S. 724–752, hier S. 724.

7 Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 18,259–260: καὶ ὄρκιον αὐτοῦ τὸ ὄνομα ποιεῖσθαι. πολλὰ δὲ καὶ χαλεπὰ Ἀπίωνος εἰρηκότος, ὑφ' ὧν ἀρθῆναι ἠλπίζεν τὸν Γάιον καὶ εἰκὸς ἦν, Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας, ἀνήρ τὰ πάντα ἐνδοξὸς Ἀλεξάνδρου τοῦ ἀλαβάρχου ἀδελφὸς ὧν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἀπειρος, οἷός τε ἦν ἐπ' ἀπολογία χωρεῖν τῶν κατηγορημένων. διακλείει δ' αὐτὸν Γάιος κελεύσας ἐκποδῶν ἀπελθεῖν, περιοργῆς τε ὧν φανερὸς ἦν ἐργασόμενός τι δεινὸν αὐτοῦς. ὁ δὲ Φίλων ἔξεισι περιωβρισμένος καὶ φησι πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, οἱ περὶ αὐτὸν ἦσαν, ὡς χρῆθαι θαρρεῖν, Γαίου λόγῳ μὲν αὐτοῖς ὠργισμένου, ἔργῳ δὲ ἤδη τὸν θεὸν ἀντιπαρεξάγοντος.

8 Vgl. Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium* 1: Ἄχρη τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδες ἐσμεν, τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πολλοῖ, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῆ νήπιοι, νομίζοντες τὸ μὲν ἀσταθμητότατον, τὴν τύχην, ἀκλινέστατον, τὸ δὲ παγιώτατον, τὴν φύσιν, ἀβεβαιοτάτον; ὑπαλλαττόμεθα γὰρ καθάπερ ἐν ταῖς πεπτεῖαις τὰς πράξεις μετατιθέντες, οἰόμενοι τὰ μὲν τυχηρὰ μονιμώτερα εἶναι τῶν φύσει, τὰ δὲ κατὰ φύσιν ἀβεβαιοτέρα τῶν τυχηρῶν.

9 Vgl. Winston / Wyrwa, „§ 76. Philon von Alexandrien“, S. 725. Maren Niehoff nimmt an, Philo habe sich mehrere Jahre, zumindest drei Jahre, von 38 bis 41 n. Chr., in Rom aufgehalten. Vgl. Niehoff, *Philo of Alexandria*, S. 2f.

denn Philo führte diese Delegation wohl an. In römischen Quellen ist er sonst nicht belegt. Was genau Anlass und Ziel der diplomatischen Reise Philos war, ist bis heute unklar. Seine Beteiligung an der Delegation an den römischen Kaiserhof deutet darauf hin, dass er nicht nur als jüdischer Philosoph und Exeget biblischer Schriften wahrgenommen wurde, sondern auch ein anerkanntes Mitglied der alexandrinischen jüdischen Gemeinde war.

Aus den wenigen Informationen aus Josephus' und Philos eigenen Schriften lässt sich entnehmen, dass Philos Engagement weniger karriereorientiert war – im Sinne einer klassischen römischen Politikerkarriere. Als philosophisch hochgebildeter jüdischer Interpret der Bibel, der aufgrund seiner auch paganen Bildung griechische Philosophenschulen – vermutlich in Alexandrien – besucht haben muss, galt sein Interesse als Akademiker in erster Linie philosophischen und theologischen Fragestellungen. Vermutlich nahm er auch mit dieser Intention an der jüdischen Delegation zum Hof Kaiser Caligulas teil.¹⁰

Philo wurde zum griechisch schreibenden Hauptvertreter jüdischer Theologie und Philosophie.¹¹ Seine theologische Argumentation basiert auf den Büchern der Hebräischen Bibel in ihrer griechischen Überlieferung. Ebenso einflussreich ist aber auch Platon für Philos Auslegung der Bibel.¹² So formuliert er ausgehend von seiner Platon-Exegese ein Gottesbild, das den *Logos* (λόγος) als Vermittler Gottes, nämlich als Gottes Wort, skizziert. Anhand zweier Beispiele aus seinem Œuvre, dem ersten Teil seines großen Traumkommentars *De somniis* und seiner Auslegung verschiedener Namensänderungen in der Torah, *De mutatione nominum*, soll hier das epistemische Potential von Philos apophatischer Rhetorik nachgezeichnet werden. Bei beiden Ausschnitten handelt es sich um Auslegungen aus der Torah, die sich mit dem „Charakter“ bzw. der Selbstvorstellung Gottes auseinandersetzen.

10 Ob sich die Reise direkt auf sein philosophisches und theologisches Schaffen ausgewirkt hat, lässt sich m. E. nicht klären, da sich Philos Schriften schwerlich einzelnen Stationen seines Lebens zuordnen lassen und es noch nicht vollständig gelungen ist, eine relative Chronologie seiner Schriften zu entwerfen. Maren Niehoff schlägt vor, die diplomatische Mission als Hauptindikator zur Datierung philonischer Schriften anzusetzen, da er v. a. durch seine Reise nach Rom mit stoischer Philosophie in der Reichshauptstadt in Kontakt gekommen sei, vgl. Niehoff, *Philo of Alexandria*, S. 1–23.

11 Kein anderer griechischer jüdischer Philosoph wurde ähnlich breit rezipiert. Die große Verbreitung seiner Texte hängt mit der postumen Christianisierung Philos zusammen – so wurde er von den Kirchenvätern als *Philo Christianus* bezeichnet.

12 Die breiteste Wirkung einer jüdischen Schrift, die sich allerdings keinem einzelnen Autor bzw. Übersetzer verdankt, ist die griechische „Übersetzung“ der Hebräischen Bibel, die Septuaginta (LXX). Bei diesem Werk handelt es sich allerdings nicht um ein kongruentes Werk. Die LXX entstand vermutlich in unterschiedlichen Phasen. So wird angenommen, dass erste Übersetzungen des Pentateuchs bereits im dritten vorchristlichen Jahrhundert existierten, die später weitere Übersetzungen bzw. Übertragungen einzelner Bücher der Hebräischen Bibel ergänzten. Auch die LXX wurde christlich adaptiert und begründete später maßgeblich die lateinische Übersetzung der Vulgata.

De somniis I 67

Von Philo Büchern *De somniis* / *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὄνειρους* (Über die Träume), zu denen laut Euseb ursprünglich fünf Bücher gehörten,¹³ sind uns heute lediglich zwei überliefert. Das nach moderner Zählung philonischer Werke erste Buch war in jedem Fall nicht der erste Band Philo, was sich aus den Angaben in *De somniis* I 1–2 ablesen lässt. An dieser Stelle wird an das vorangegangene, verlorene Buch angeschlossen, dessen Inhalt nicht mehr fassbar ist.¹⁴ *De somniis* I bezieht sich auf die Auslegungen biblischer Erzählungen über Träume, die Offenbarungscharakter für den Träumenden haben, in denen sich Gott dem Träumenden unmittelbar zuwendet und diesem etwas offenbart. So legt Philo in dem Werk zwei biblische Erzählungen aus, die jeweils Träume beinhalten: die Erzählung in Gen 28,12–15 über die Himmelsleiter, die Jakob in Beth-El sieht (ab *De somniis* I 3), und Jakobs Traum über die Zeichen an seiner Herde und die Aufforderung, in seine Heimat zurückzukehren in Gen 31,10–13 (ab *De somniis* I 189).

Für die Analyse apophatischer Redemodi ist besonders die erste Auslegung zu Gen 28,12–15 über die Himmelsleiter, dem im späteren Verlauf des biblischen Textes so bezeichneten Ort Beth-El, relevant, an der Jakob die Engel vom Himmel hinab- und wieder hinaufsteigen sieht. Dabei konstruiert Philo kunstvoll mehrere allegorische Deutungsoptionen der Geschichte:

Aber vielleicht hat er hier allegorisierend auch gar nicht den Ort auf den Schöpfer bezogen, sondern was er klarmachen will, ist: ‚Er kam an den Ort und als er die Augen aufschlug, sah er‘, dass der Ort selbst, an den er gekommen war, erfüllt von dem *unnennbaren, unsagbaren* und *in jeder Beziehung unerkennbaren Gott* war.¹⁵

Geschickt verbindet Philo in *De somniis* I 67 zwei Aspekte miteinander: 1) die Ätiologie von Jakobs Schlafplatz und 2) die Gotteserkenntnis mithilfe von Negationen. Die Ätiologie, die im Bibeltext durch den Konnex zwischen Jakobs Schlafplatz und seinem Offenbarungstraum gebildet wird, wird durch Philo um eine nicht im Bibeltext enthaltene Erweiterung ergänzt: Philo konstatiert, dass der Ort selbst vom „*unnennbaren, unsagbaren* und *in jeder Beziehung unerkennbaren Gott*“ erfüllt gewesen sei und legt den Fokus seiner Auslegung auf das Wort εἶδεν (er sah), um

13 Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* II 18,4: Περὶ τε τοῦ κατὰ Μωυσῆα θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὄνειρους α' β' γ' δ' ε'.

14 S. Überlegungen dazu bei Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler u. Willy Theiler, *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5/2. Auflage, Berlin 1962, S. 164, der die Inhalte und Reihenfolge in Anlehnung an Poseidonius bzw. Cicero rekonstruiert. Vgl. auch Colson / Whitaker, *Philo*, Bd. 5, Cambridge 1934, S. 285 u. Wolfgang Schäublein, „Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione*“, *Museum Helveticum* 46/1 (1998), S. 42–51, hier S. 42.

15 Philo Alexandrinus, *De somniis* I 67: μήποτε μέντοι γε οὐδὲ τόπον νῦν ἀλληγορῶν ἐπὶ τοῦ αἰτίου παρέληφεν, ἀλλ' ἐστὶ τὸ δηλούμενον τοιοῦτον· ἦλθεν εἰς τὸν τόπον, καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν' αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθε, μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρητου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ. (Übersetzung und Hervorhebungen A. B.).

den Text über die Art der Gotteserkenntnis von Gen 28,16 zu erweitern. Mit dem Begriff „sehen“ wird eine Kategorie der Erkenntnis eingeführt, die eigentlich an dieser Stelle widersprüchlich ist. Jakobs Gott, der Gott Israels, zeichnet sich in der Regel dadurch aus, dass er unsichtbar und somit der mit den Augen wahrnehmbaren Lebenswelt entzogen ist. Das Verb „sehen“, das hier in der dritten Person Singular im Bibeltext der LXX überliefert ist, wird mit drei Aspekten verbunden, die Philo sekundär in seinem Kommentar zum biblischen Jakob ergänzt.

Die drei Worte ἀκατονομάστος, ἀρρήτος und ἀκαταλήπτος (unnennbar, unsagbar und unerkennbar) sind besonders eindrückliche Charakterisierungen, die Philo in seiner Kommentierung des biblischen Textes Jakob für die Charakterisierung seines Gottes in den Mund legt. Durch die vorangestellten *Alpha privativa* werden die Wortwurzeln negiert. Mit der Reihung der drei Worte wird so eine Klimax gebildet, die über die Gottesbeschreibung von ‚unnennbar‘ (ἀκατονομάστος), über ‚unsagbar‘ (ἀρρήτος) bis zu ‚unerkennbar‘ (ἀκαταλήπτος) fortläuft und dort ihren Höhepunkt erreicht. Indem ausgerechnet das Verb „sehen“ hier mit dem ebenfalls der sinnlichen Wahrnehmung zugeordneten ἀκαταλήπτος verbunden und so harmonisiert wird, kann zuallererst die Notwendigkeit einer Erkenntnis, die außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren liegt, veranschaulicht werden: Das paradoxale Sehen des Unsehbaren zeigt eine neue Erkenntnisform an.

Gleichzeitig wird hier eine theologische Pointe des Textes prominent hervorgehoben: Nicht der Traumort – Jakobs Schlafplatz – ist das Haus Gottes, sondern Jakobs Gotteserfahrung wird gedehnt und in die Erkenntnis nach dem Erwachen übertragen. Der Traum selbst ist die eigentliche Gotteserkenntnis, der Ort des Hauses Gottes! Aber erst nach dem Erwachen, also dem Ende des Traums, wird diese Gotteserkenntnis ausgesprochen und somit realisiert. Die Bezeichnung ‚Haus Gottes‘ bezieht sich also nicht auf den realen Ort, der später Beth-El genannt werden soll, sondern das Verstehen der Bedeutung des Traums, die erst mit dem Erwachen einsetzt, ist Bezugspunkt der Bezeichnung ‚Haus Gottes‘. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die eigentliche Ätiologie der Ortschaft Beth-El nicht notwendig erscheint und von Philo als nicht primär durch den Bibeltext intendiert verstanden wird.

Der Traum und die sich anschließende indirekte Beschreibung Gottes durch die drei mit *Alpha privativa* verneinten Attribute des Gottes Israels sind de facto eine Nicht-Beschreibung, die sich klassischer apophatischer Stilistik bedient, wie sie bereits bei Platon angelegt ist.¹⁶ Philos Nutzung von *Alpha privativa* als Charakterisierungen Gottes markieren hierbei einen doppelten Transfer: Einerseits setzt er sich mit platonischer Rhetorik produktiv auseinander und überträgt die grammatikalisch bestimmten apophatischen Beschreibungshilfen platonischer Argumentation auf den in der Hebräischen Bibel offenbarten Gott.¹⁷ Andererseits

¹⁶ Vgl. Plato, *Timaeus* 28c.

¹⁷ Ähnlich geht er auch im Folgenden in der Auslegung in *De somniis* I 72–75 vor. Hier modifiziert er die ebenfalls bei Platon entlehnte Metapher der Sonne und transferiert sie auf den Gott Israels, wobei er die Sonne gleichzeitig aus Gen 28,11 ableitet, aber durch seine Pla-

führt er völlig neue Instrumente der indirekten Charakterisierung des Gottes Israels ein, wenn er ihn als ἀκατονομάστος, ἀρρητός und ἀκαταλήπτος bezeichnet.¹⁸ Gerade mit der Nennung dieser drei Begriffe erfolgt deren kreative Neukontextualisierung, die man als negativen Transfer bestimmen kann: Indem Philo Gott als unnennbar, unsagbar und unerkennbar beschreibt, entsteht durch diese Form der indirekten Beschreibung ein Charakterisierungsvokabular. Damit entwickelt er die Aussagen der Erzählung über Jakobs Traum in Beth-El produktiv weiter und schafft so eine Neudeutung des Textes der LXX.

De mutatione nominum 11

In Philos Werk *De mutatione nominum* / *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἔνεκα μετονομάζονται* (Über die Namensänderungen) lässt sich eine weitere Funktion apophatischer Rhetorik aufzeigen. Es handelt sich um einen exegetischen Kommentar zu Gen 17,1–5.16–25, der durch weitere biblische Passagen angereichert wird. Prominent wird im ersten Teil des Buches, *De mutatione nominum* 1–38, hergeleitet, dass menschliche Kategorien der Benennbarkeit von Gegenständen (so wie etwa bei der sogenannten *nominatio rerum* des zweiten biblischen Schöpfungsberichts in Gen 2,19–20 durch den in der Bibel beschriebenen ersten Menschen Adam) bei dem in den Schriften der Hebräischen Bibel vorgestellten Gott nicht greifen. So folgert Philo in Bezug auf die Selbstoffenbarung Gottes in Ex 3,14:

Es war folgerichtig, dass man keinen herrlichen Namen dem Seienden in Wahrheit zusprechen konnte. Beachte nur, dass auf die angelegte Frage des Propheten, was er denen entgegen sollte, die nach seinem Namen fragten, die Antwort lautet: ‚Ich bin der Seiende‘ (Ex 3,14), das heißt, mein Wesen ist zu sein, nicht benennbar zu sein.¹⁹

An dieser Passage wird deutlich, welches Programm Philo mit seiner Auslegung verfolgt. Der Zustand der Sprachlosigkeit des Menschen im Angesicht Gottes ist für ihn bereits in der Bibel angelegt. Denn auf Moses Frage, wer der sei, der die Israeliten vom Pharao befreien und aus Ägypten herausführen werde, antwortet Gott mit einer ontologischen Formel anstelle eines von Mose offenbar intendierten Namens: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν – ich bin der, der ist bzw. ich bin der Seiende. Das von εἶμι (sein) abgeleitete determinierte Partizip ὁ ὢν lässt sich einerseits hier mit einem Nebensatz, andererseits als Substantivierung auflösen, sodass aus der ontischen Bestimmung eine Art Selbstbezeichnung resultiert, die einer Nennung des Namens nahekommt.

tonexegese mit *Politeia* 508a–d verbindet und auf den biblisch offenbarten „unsichtbaren und mächtigsten Gott“ überträgt (*De somniis* 172).

18 Im Hintergrund steht natürlich auch die Vorstellung von Ex 20,4 bzw. Dtn 5,8.

19 Vgl. Philo, *De mutatione nominum* 11: ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μὴδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι, ἐγώ εἰμι ὁ ὢν' (Ex 3,14), ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; (Übersetzung und Hervorhebungen A. B.).

Im biblischen Kontext umgeht Gott also hier die erwartete Antwort, indem er nicht einen Namen nennt, sondern die Frage selbst durch den Verweis auf die eigene Unbenennbarkeit ad absurdum führt.²⁰ Mit der anschließenden Erklärung „mein Wesen ist zu sein, nicht benennbar zu sein“ negiert Gott in Philos Kommentar offenbar die Frage nach seinem Namen, indem er sich der Nennung eines „richtigen“ Namens entzieht, und Philo konstatiert, dass Gottes Interesse nicht darin bestehe, benennbar zu sein (ὀὐ λέγεσθα), sondern in seiner ontischen Bestätigung liege. Gottes Antwort entspricht eher einem Nicht-Namen als der tatsächlichen Nennung seines Namens. Dabei lassen sich zwei Aspekte des Negierens ausmachen: Zum einen negiert er die Lesart, Gottes Namen durch die Formulierung ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν auszudrücken, und qualifiziert diese zugleich als Nicht-Namen, denn er setzt hinzu: τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθα. Er bestätigt damit das, was eigentlich beim Lesen als Erstes auffällt: Der Name, den Gott Mose im Bibeltext nennt, ist gar kein Name! Zum anderen verlegt Philo die Deutung der Perikope auf das ‚Sein‘ Gottes und weist die Namensfrage als weder vom Bibeltext intendiert noch als zielführend aus.

Diese Deutung Philos lässt sich als negativer Transfer beschreiben, da hier durch die Negation der Formulierung ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν produktiv auf das ‚Sein‘ Gottes übertragen wird: Gott entgegnet Mose zunächst eine implizite Negation, indem er keinen Namen nennt, sondern ein Partizip, das eigentlich eine Beschreibungshilfe bietet, aber eben auch als Name fungieren könnte. Durch die Wurzel εἰμι gewinnt die Antwort aber eine weitere Bedeutung. Gott weist sich selbst als seiend und insofern existent und verlässlich aus. Der Kern der Botschaft ist also laut Philo nicht die Namensnennung Gottes, sondern die Zusage an sein Volk, bei ihm zu sein. Das Verb εἰμι wird durch die doppelte Bedeutung hybridisiert und ergänzt die folgende explizite Negation insofern, als eine neue produktive Dimension der Nicht-Nennung hervorgehoben wird: Ziel der Kommunikation ist die Zusage Gottes zu sein, die eine Existenzbestimmung ist. Durch Philos Kommentierung des responsiven Verhaltens Gottes gegenüber Mose geschieht somit eine Umdeutung bzw. Neudeutung des Bibeltextes. Philo hebt mit dieser rhetorischen Strategie die grundsätzliche Andersartigkeit Gottes gegenüber den geschaffenen Wesen hervor, der sich der *nominatio rerum* entzieht und gleichzeitig ontisch fassbar bleibt. Für Menschen sei dies die einzig mögliche Form der Annäherung an Gott.²¹

Diese Überzeugung wird auch in *De mutatione nominum* 3 zum Ausdruck gebracht. Philo unterscheidet dort zwischen sinnlicher (körperlicher) Wahrnehmung

20 Vgl. dagegen die im Hebräischen angeführte Formulierung אהיה אשר אהיה (ich werde sein, der ich sein werde) in Ex 3,14, die einzig eine Konstruktion mit Relativsatz erlaubt. Philo scheint aber auch hier nur den griechischen Text konsultiert zu haben, wie sich an seiner Auslegung von Ex 3,14 deutlich zeigt. Er legt damit seinen Fokus auf den in der Narration erwarteten Namen, den er als keinen Namen (τὸ μηδ' ὄνομα) klassifiziert. In dieser Weise schreibt er den Bibeltext fort und entwickelt ihn weiter.

21 Vgl. Philo, *De mutatione nominum* 13.

und dem Sehen mit dem Auge der Seele. Nur durch die Seele sei der Mensch zur Gotteserkenntnis befähigt:

Aber meine nicht, körperliche Augen könnten auf ihn treffen! Denn diese sehen nur das Sinnliche. Das Sinnliche ist aber ein Gemisch, das bis oben mit Vergänglichkeit erfüllt ist. Aber das Göttliche ist *unvermischt* und *unsterblich*. Aber was die göttliche Erscheinung aufnimmt, ist das Auge der Seele.²²

Mit dieser Beschreibung des Sehens als dichotomem Vorgang – mit τοῖς σώματος ὀφθαλμοῖς auf der einen Seite und τὸ τῆς ψυχῆς auf der anderen Seite – versucht Philo zu veranschaulichen, inwiefern Menschen dazu in der Lage sind, Gott (im Sinne einer Gotteserkenntnis) zu sehen. Dies sei einzig möglich durch das Auge der Seele (τὸ [ὀφθαλμός] τῆς ψυχῆς). Um seine Argumentation zu verdeutlichen, bedient er sich auch hier zweier Begriffe, die durch vorangestellte *Alpha privativa* negiert sind. Die Termini ἀσύγκριτον und ἀφθαρτον qualifizieren auch hier Gott bzw. das Göttliche (τὸ θεῖον). Gott wird so als ‚unvermischt‘ (nämlich mit τὰ αἰσθητά, der sinnlich wahrnehmbaren Welt) und ‚unsterblich‘ charakterisiert. Damit wird zugleich alles Kreatürliche bzw. hier sinnlich Wahrnehmbare vermischt mit dem Vergänglichen und somit auch als sterblich beschrieben, Gott hingegen als unvermischt und unsterblich kategorisiert. Erst diese Zusprechungen in Negationen im Sinne von Absprechungen vermögen die Unterscheidung zwischen Gott und Menschen anschaulich zu machen.

Auch wenn Philo die Erzählungen der Bibel so kommentiert, dass man von einem Fortschreiben des Bibeltextes ausgehen könnte, erfolgt eine subtile Umdeutung des Textes, an der apophatische Redemodi, wie hier gezeigt werden konnte, maßgeblich beteiligt sind. Es wird deutlich, dass Philo sich gerade dann verneinender Ausdrucksformen bedient, wenn Aussagen über die Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen getroffen werden, aber im Besonderen, wenn Gott selbst klassifiziert werden soll, um ihn für die Gruppe der Lesenden fassbarer zu machen. Philo wird so zum *pontifex*, der zwischen Bibeltext und seinen eigenen Lesern vermittelt und so mithilfe impliziter und expliziter apophatischer Rhetorik den Bibeltext neu erschließt. Obwohl sich Philo nicht grundsätzlich gegen eine affirmative Gottesbeschreibung verwehrt, entwickelt er doch durch seine Negationen eine neue Beschreibungsform, die er bewusst in seine Interpretation integriert. Er kreiert somit keine vollständig radikale negative Theologie, findet aber eine Sprache, um die Diskrepanz zwischen dem menschlichen Drang zu benennen und zu beschreiben und dem menschlichen Unvermögen der Beschreibung Gottes zu überbrücken – eine apophatische Rede, die im Ansatz Platon entlehnt ist. Philos Interpretation harmonisiert diese jedoch mit den Offenbarungen der Hebräischen Bibel. Hierfür nutzt er 1. *Alpha privativa*, um Vokabular der Charakte-

22 Philo, *De mutatione nominum* 3: ἀλλὰ μὴ νομίσης τοῖς σώματος ὀφθαλμοῖς γίνεσθαι τὴν προσβολὴν—οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα ὁρῶσι, τὰ δ' αἰσθητὰ σύγκριτα, φθορᾶς ἀνάμεστα, τὸ δὲ θεῖον ἀσύγκριτον, ἀφθαρτον—ἀλλὰ τὸ δεχόμενον τὴν θεῖαν φαντασίαν τὸ τῆς ψυχῆς ἐστὶν ὄμμα. (Übersetzung und Hervorhebungen A. B.).

risierung für Gott zu nutzen, um damit affirmative Sprache bei der Beschreibung Gottes zu vermeiden. 2. Definiert Philo die Selbstvorstellung Gottes aus Ex 3,14 um und beschreibt sie als Nicht-Namen und versucht dagegen produktiv die ontische Dimension Gottes in den Mittelpunkt zu stellen. 3. Bedient sich Philo gerade dann sowohl impliziter als auch expliziter Negationen, wenn er die Differenz zwischen Gott und Menschen behandelt.

2 Origenes von Alexandria / Caesarea

Auch bei Origenes handelt es sich um einen Philosophen bzw. christlichen Theologen,²³ der sich selbst v. a. als Platoniker verstand²⁴ und sich in seinen Schriften ebenfalls zum Teil apophatischer Rhetorik bediente. Origenes²⁵ (185–253/4 n. Chr.) wuchs in einem christlichen Haushalt auf²⁶ – sein Vater wurde vermutlich im Jahre 202 n. Chr. als Märtyrer enthauptet – und arbeitete zunächst als Grammatiklehrer, nachdem er eine philosophische Ausbildung bei Ammonius erhalten hatte,²⁷ bevor er auf Anfrage Bischofs Demetrius' von Alexandria den Taufunterricht in Alexandria übernahm und einen großen Schülerkreis um sich versammelte. In Caesarea wurde er zum Priester ordiniert und erhielt dort einen Predigtauftrag. Von seinen Predigten, Homilien und Bibelkommentaren ist nur ein Bruchteil überliefert, da es infolge von Auseinandersetzungen zwischen Origenes und dem Bischof in Alexandria zum Bruch kam.²⁸ Der Konflikt überdauerte seinen Tod und führte schließlich dazu, dass Origenes' Schriften als häretisch verurteilt und zu einem großen Teil vernichtet wurden.

Auch Origenes entwarf seine Theologie in Auseinandersetzung mit platonischen Dialogen und übertrug dabei auch apophatische Redemodi ins antike Christentum.²⁹ Verdeutlicht sei dies anhand seiner in acht Büchern überlieferten Apologie des Christentums, die neben seinem theologischen Grundlagentext *De*

23 Die Bezeichnung „Philosoph“ geht sowohl bei Philo als auch bei Origenes auf ihr eigenes Selbstverständnis zurück. Vgl. Alfons Fürst, *Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit*, Stuttgart 2017, S. V; Christoph Marksches, „Origen of Alexandria: The Bible and Philosophical Rationality, or: Problems of Traditional Dualisms“, in: *Rationalization in Religions. Judaism, Christianity and Islam*, hg. v. Yohanan Friedmann u. Christoph Marksches, Berlin / Boston 2019, S. 63–73, hier S. 67.

24 Gleichzeitig war Origenes aber durchaus mit weiteren philosophischen Schulen vertraut und in ihnen mitbeheimatet, wie bspw. Marksches ausführte: Christoph Marksches, „Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition“, in: ders., *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin / Boston 2007, S. 127–154, hier S. 129.

25 Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 2,2: Ωριγένους καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν ὡς εἰπεῖν συναργάνων ἀξιωματικόν μοι εἶναι δοκεῖ. δέκατον μὲν γὰρ ἔπειχε Σευήρος τῆς βασιλείας ἔτος, ἦγειτο δὲ Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς λοιπῆς Αἰγύπτου λαῖτος, τῶν δ' αὐτόθι παροικίων τὴν ἐπισκοπήν νεωστὶ τότε μετὰ Ἰουλιανὸν Δημήτριος ὑπειλίφει. Origenes starb vermutlich wie sein Vater als Märtyrer. Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 13f.

26 Vgl. ebd., S. 4f.

27 Origenes' Lehrer wird in der Regel mit dem Philosophen Ammonios Sakkas gleichgesetzt. Vgl. ebd., S. 7.

28 Vgl. ebd., S. 8–11.

29 Zu Origenes' eigenem Verständnis vgl. z. B. Origenes, *Contra Celsum* 1,12.

Principiis am besten überliefert ist.³⁰ Diese richtet sich gegen einen paganen Philosophen Celsus, der eine Streitschrift gegen das Christentum, das Werk *Ἀληθῆς λόγος* (Wahre Lehre), verfasste, auf welche Origenes auf Drängen seines Mäzens Ambrosius mit *Contra Celsum* (Gegen Celsus) reagierte.³¹ Origenes verfasste seine Entgegnung des *Ἀληθῆς λόγος* vermutlich innerhalb der Regierungszeit des Philippus Arabs (244–249 n. Chr.), wenn man den Angaben Eusebs in seiner Kirchengeschichte folgt.³² Über eine genaue Kenntnis seines literarischen Gegners Celsus verfügte Origenes offenbar nicht und so ist eine eindeutige Identifizierung des Autors der Polemik gegen das Christentum auch heute nicht mehr möglich. Origenes selbst schreibt distanziert über Celsus – er habe ein Handbuch bzw. Lexikon konsultiert, um in Erfahrung zu bringen, welcher Philosoph sich hinter dem Namen Celsus verberge.³³ Dadurch ordnet Origenes den Verfasser des *Ἀληθῆς λόγος* zunächst als Epikureer ein, bis er erkennt, dass es sich wohl doch um einen platonisch geschulten Philosophen handeln müsse.³⁴

Contra Celsum ist als Apologie formuliert:³⁵ Origenes zitiert – nach einer Einführung in die Gründe der Abfassung des Textes – abwechselnd „Celsus“ und reagiert dann auf diesen, sodass die Verteidigungsschrift für die Lesenden zum literarisch ausgearbeiteten Streitgespräch wird. Da Celsus' Schrift nicht mehr vorliegt, stehen nur noch die durch Origenes eklektisch zusammengestellten Teile der Schrift zur Verfügung. Ob es sich dabei tatsächlich um Zitate aus Celsus' Schrift handelt, muss hingegen offenbleiben. Da Celsus' ‚Aussagen‘ lediglich durch Origenes überliefert sind, kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese überspitzt

30 Grund dafür ist vermutlich die als hilfreich erachtete Argumentation Origenes' gegenüber paganen Vorwürfen gegen das Christentum.

31 Vgl. Origenes, *Contra Celsum / Gegen Celsus*, eingel. u. komm. v. Michael Fiedrowicz, übers. v. Claudia Barthold, Freiburg 2011, S. 9f. Vgl. auch Andrea Villani, „Platon und der Platonismus in Origenes' *Contra Celsum*“, in: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bäbler u. Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2018, S. 109–127, hier S. 109.

32 Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 36,2: ἐν τούτῳ καὶ τὰ πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον καθ' ἡμῶν Κέλσου τοῦ Ἐπικουρείου Ἀληθῆ λόγον οἰκῶ τὸν ἀριθμὸν συγγράμματα συντάττει καὶ τοὺς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον εἴκοσι πέντε τόμους τοὺς τε εἰς τοὺς δώδεκα προφήτας, ἀφ' ὧν μόνους εὗρομεν πέντε καὶ εἴκοσι. Vgl. Irmgard Männlein-Robert, „§ 72. Kelsos (von Alexandrien?)“, in: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hg. v. Christoph Riedweg, Christoph Horn u. Dietmar Wyrwa, Bd. 5/1, Basel 2018, S. 665–672, hier S. 665.

33 Vgl. Origenes, *Contra Celsum* 1,8.

34 Es hat den Anschein, als nutze Origenes den Begriff „Epikureer“ in seiner Apologie in erster Linie als polemische Diffamierung seines Gegners. Unter Umständen hatte Origenes den Autor des *Ἀληθῆς λόγος* tatsächlich zunächst fälschlich als Mitglied der epikureischen Schule betrachtet, wie sich aus Origenes, *Contra Celsum* 1,8 ablesen lässt – hier ordnet Origenes Celsus in die Zeit nach Hadrian ein. Im späteren Verlauf des Textes scheint er seine Meinung allerdings geändert zu haben. Vgl. auch Origenes, *Contra Celsum* 3,35; 3,80; 4,54 und 5,3.

35 Zur Problematisierung des Begriffs „Apologie“ bzw. „Apologetics“ s. Anders-Christian Jacobsen, „Apologetics in Origen“, in: *Three Greek Apologists / Drei griechische Apologeten. Origen, Eusebius, and Athanasius / Origenes, Eusebius und Athanasius*, hg. v. David Brakke, Anders-Christian Jacobsen u. Jörg Ulrich, Frankfurt a. M. 2007, S. 11–47, hier S. 11–16.

oder falsch wiedergegeben werden, insbesondere dort, wo Origenes versucht, die Argumentation seines Gegners zu zersetzen und ad absurdum zu führen.

Contra Celsum 1,12

Schon zu Beginn seines Werkes legt Origenes hier Celsus folgende Worte in den Mund:

Wenn sie nun auf meine Fragen antworten wollen, die ich nicht stelle, um sie auszukundschaften – denn ich weiß alles –, sondern weil ich mich um alle gleichermaßen Sorge, so mag es gut sein. Wenn sie dies aber nicht wollen, sondern mit ihrem gewohnten Schlagwort kommen: ‚Prüfe nicht!‘ usw., so müssen sie mir doch angeben, was das für Dinge sind, die sie lehren, und aus welcher Quelle diese geflossen sind, usw. Wir erwidern darauf das Wort – ‚denn ich weiß alles!‘³⁶

Celsus scheint in der von Origenes zitierten Passage Christen, die sich nicht auf Diskussionen über ihre Lehre einlassen, zu kritisieren. Die ausweichende Antwort der von ihm befragten Christen hält Celsus offenbar für unangemessen und setzt provokant dagegen: *πάντα γὰρ οἶδα* (denn ich weiß alles!), wobei er sich auf potenzielle Antworten von Christen bezieht, deren Reaktionen er absehen könne. Damit scheint er eigentlich zu meinen, dass er die Lehre der Christen bereits kenne, ohne dass er ihrer Erklärungen zum Verständnis bedürfe. Damit negiert der origeneische Celsus Explikationsversuche durch Christen von vornherein und bestätigt durch den zweifachen Ausspruch *πάντα γὰρ οἶδα*, dass er bereits alles über diese Lehre wisse, was natürlich zu einer Verkürzung der Darstellung der christlichen Lehre und insofern zu einer rhetorischen Diffamierung des Christentums beiträgt.

Eben diese Formulierung des Celsus provoziert bei Origenes eine scharfe Entgegnung:³⁷

Selbst wir, die wir uns mit diesen Dingen gründlich befasst haben, möchten nicht sagen: Denn ich weiß alles. Wir lieben die Wahrheit. Keiner von uns wird sagen: Denn ich weiß alles von den Lehren des Epikur, keiner wird so kühn sein zu behaupten, er wisse alles, was Platon aufgestellt und vorgetragen habe, da selbst die Erklärer dieser Philosophen gar sehr voneinander abweichen. Wer ist so verwegen zu sagen: Denn ich weiß all die Lehren der Stoiker oder alle der Peripatetiker?

36 Origenes, *Contra Celsum* 1,12: Εἰ μὲν δὴ θελήσουσιν ἀποκρίνεσθαί μοι, ὡς οὐ διαπειρωμένω – πάντα γὰρ οἶδα – ἀλλ’ ὡς ἐξ ἴσου πάντων κηδομένω, εὖ ἂν ἔχοι· εἰ δ’ οὐκ ἐθελήσουσιν ἀλλ’ ἐροῦσιν, ὡσπερ εἰώθασιν, ‚Μὴ ἐξέταζε’ καὶ τὰ ἐξῆς, ἀνάγκη αὐτοὺς ταῦτά τε, φησί, διδάξαι ὅποι’ ἄττα ἐστίν, ἃ λέγουσι, καὶ ὁπόθεν ἐρρῆκε, καὶ τὰ ἐξῆς· λεκτέον δὲ πρὸς τὸ ‚πάντα γὰρ οἶδα’ (Übersetzung A. B.).

37 Die Schärfe der Formulierung könnte ein Argument für die Authentizität des vorangehenden Celsus-Zitats an dieser Stelle sein.

Vielleicht hat er den Satz ‚denn ich weiß alles!‘ von einigen dummen Laien gehört, die von ihrer eigenen Unwissenheit gar nichts merken, und ist dann zu der Meinung gekommen, er habe durch Lehrer von solcher Art alles erfahren.³⁸

Seine apophatische Rhetorik setzt Origenes gleich zu Beginn seiner Widerlegung des Celsus wirkungsvoll ein: Ὡς οὐδ’ ἡμεῖς οἱ τούτοις ἐνδιατρίψαντες εἶπομεν ἄν· πάντα γὰρ οἶδα. Die Hervorhebung der Negation Ὡς οὐδ’ ἡμεῖς [...] εἶπομεν („selbst wir [...] möchten nicht sagen“) stellt Origenes’ eigene Expertise in den Vordergrund und bewirkt zugleich eine Abwertung seines Gegners, der dadurch disqualifiziert wird.

Aus Origenes’ Sicht entspräche es menschlicher Hybris, für sich in Anspruch zu nehmen, alles zu wissen.³⁹ Er expliziert dies anhand ausgewählter philosophischer Lehren, wobei er zunächst auf Epikur rekurriert,⁴⁰ zu dessen Schule er (zumindest an diesem Punkt seiner Argumentation) Celsus für zugehörig hält. Im Folgenden nennt er Platon, Zenons Schule (Stoa) und Aristoteles’ Schule (Peripatos). Origenes’ Ziel ist es hierbei, die Deutungsoffenheit verschiedener Philosophien aufzuzeigen, was vermutlich den meisten antiken Lesenden eingeleuchtet haben dürfte. Somit lasse sich auch bei intensivem Studium niemals die gesamte Lehre eines Philosophen bzw. seiner Schule verstehen, sondern immer nur ein Teil ihrer Wahrheit entschlüsseln. Er impliziert, dass insofern diese philosophischen Konzepte auch mit der Wahrheit der biblischen Lehre vergleichbar seien, die für Origenes christliche Philosophie ist. Durch diese geschickte Argumentation versucht Origenes nicht nur Christen in ihrer Lehre zu bestärken und ihnen Argumentationshilfen für Diskussionen an die Hand zu geben, sondern wirbt auch unter paganen Lesenden für die christliche Botschaft. Origenes unterstreicht gleichzeitig, dass das menschliche Unvermögen, nicht alles wissen zu können, nicht nur auf die christliche Botschaft beschränkt ist, sondern weist ebenso souverän darauf hin, dass dies für alle philosophischen Lehren gelte.

38 Origenes, *Contra Celsum* 1,12: Ὡς οὐδ’ ἡμεῖς οἱ τούτοις ἐνδιατρίψαντες εἶπομεν ἄν· πάντα γὰρ οἶδα, φίλη γὰρ ἡ ἀλήθεια. Οὐδεὶς ἡμῶν ἐρεῖ· πάντα γὰρ οἶδα τὰ Ἐπικούρου, ἢ θαρρήσει ὅτι πάντα οἶδε τὰ Πλάτωνος, τοσούτων οὐσῶν διαφωνιῶν καὶ παρὰ τοῖς διηγουμένοις αὐτά. Τίς γὰρ οὕτω θρασὺς εἰπεῖν· πάντα γὰρ οἶδα τὰ στωϊκὰ ἢ πάντα τὰ περιπατητικά; Εἰ μὴ ἄρα, τὸ πάντα γὰρ οἶδα’ ἀπὸ τινῶν ἰδιωτῶν ἀναισθητῶν ἀκούσας, οὐκ αἰσθανομένων τῆς ἑαυτῶν ἀμαθίας, ᾤθηθ’ ὡς τοιούτοις διδασκάλους χρησάμενος πάντα ἐγνωκέναι. (Übersetzung A. B.).

39 Vgl. besonders die einleitende Formulierung Ὡς οὐδ’ ἡμεῖς οἱ τούτοις ἐνδιατρίψαντες εἶπομεν ἄν· πάντα γὰρ οἶδα, mit der Origenes sich selbst als Experte der wichtigsten Philosophenschulen einführt. Das zeigt auch sein eigenes Selbstverständnis. Rhetorisch demütig zeigt er sich durch die geschickt eingesetzten Begriffe θαρσέω und θρασύς, mit denen er die Arroganz seines Gegners in den Vordergrund stellt.

40 Die hervorgehobene Nennung Epikurs ist an dieser Stelle einzigartig für das Werk des Origenes, da er innerhalb der Schrift den Namen ‚Epikur‘ oder der Epikureer in der Regel als Negativchiffre einer falschen Philosophie nennt.

Mit dieser Entgegnung qualifiziert er Celsus' Aussage πάντα γὰρ οἶδα als nichtig, indem er nachweist, dass sie im Grundsatz problematisch ist, und unterstellt zugleich seinem Kontrahenten Ignoranz. So betont er, dass es auch in Bezug auf Epikur, Platon, die Stoiker und die Peripatetiker nicht möglich sei, alles zu wissen, und expliziert, sein Gegenüber habe zudem offenbar die falschen Personen befragt, die nicht einmal ausreichend geschult seien, um zu erkennen, dass sie keine Aussage über die Komplexität der christlichen Lehre treffen könnten. Damit beschreibt Origenes eine Form von (Nicht)Wissen, das grundsätzlich nicht problematisch sei. Aus seiner Sicht kann niemandem vorgeworfen werden, über kein Wissen zu verfügen. Gleichzeitig problematisiert er aber den Umgang bestimmter ungeschulter Christen, die sich ihres fehlenden Wissens nicht bewusst seien, von dem er Celsus unterstellt, dieses ungeprüft zu übernehmen. Das Wissen um die Unverfügbarkeit allumfassenden Wissens stuft Origenes dagegen als konstruktive Form des (Nicht)Wissens ein.

In diesem Abschnitt kritisiert Origenes also nicht nur Celsus' Aussage, sondern greift auch seine Methodik an, ungeschulte und damit nicht auskunftsfähige Christen zu befragen. Damit diskreditiert Origenes Celsus und stellt das gesamte Ergebnis seiner Argumentation im *Ἀληθῆς λόγος* infrage.

Celsus' Aussage provoziert bei Origenes ein Bekenntnis gegen pauschalisierende Vorstellungen über die christliche Lehre hin zu einer Theologie, die zum Teil im Verborgenen bleibt: Die christliche Botschaft lasse sich genau wie andere philosophische Lehren nicht in ihrer Gänze erfassen, da ihre Wahrheit in den biblischen Schriften enthalten, aber eben auch in ihren Narrationen verborgen sei. Origenes vergleicht das Christentum daher mit anderen in der Antike bekannten philosophischen Gruppierungen, in denen zwei Stufen von Erkenntnis angelegt seien:

Auch diese haben Geheimnisse, die von den Gebildeten unter ihnen mit Verständnis begangen, von der großen Menge und den oberflächlich Gebildeten aber nur symbolisch vollzogen werden. Dasselbe ist auch von den Syrern und Indern sowie von allen Völkern zu bemerken, welche Geschichten und außerdem eine Wissenschaft besitzen.⁴¹

Damit verwahrt sich Origenes gegen einen impliziten Vorwurf paganer Kritiker gegen das Christentum seiner Zeit: Bei Christen handele es sich keineswegs um ungebildete Anhänger einer widersprüchlichen Lehre, die ihre Überlieferungen nicht einmal plausibel machen könnten! Vielmehr setzt er dagegen, dass im Christentum – gleichwie in anderen Lehren – einerseits symbolisch zu deutende Geschichten (μῦθοι) angelegt seien, die jedem zugänglich seien, aber auch Wissen-

41 Origenes, *Contra Celsum* 1,12: παρ' οἷς εἰσι τελεταί, πρεσβεύομεναι μὲν λογικῶς ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς λογίων συμβολικῶς δὲ γινόμεναι ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς πολλῶν καὶ ἐπιπολαιωτέρων. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ Σύρων καὶ Ἰνδῶν καὶ τῶν ὅσοι καὶ μύθους καὶ γράμματα ἔχουσι λεκτέον. (Übersetzung A. B.).

schaft (γράμματα)⁴² auf dem gleichen Niveau wie in anderen Philosophenschulen betrieben werden könne. Diese Wissenschaft führe zwar auch nicht zu vollständiger Erkenntnis und allumfassendem Wissen, da es für Menschen aus Origenes' Sicht unverfügbar ist. Dennoch sei das Streben danach in der Lehre angelegt und somit auch eine Annäherung an Gott. Das Nebeneinander von Geschichten und Wissenschaft zeige die Gleichwertigkeit des Christentums gegenüber anderen philosophischen Richtungen.

Damit sind die Negationen bei Origenes auf einer anderen Ebene angesiedelt als bei Philo: Hier geht es um eine Negation vollständiger Wissbarkeit (in Analogie zur Komplexität auch anderer Philosophien). Während bei Philo die Unbenennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes im Vordergrund steht, interessiert sich Origenes offenbar für die Grenzen des (philosophischen und theologischen) Wissens insgesamt!

Da das Christentum, wie andere Philosophenschulen, unterschiedliche Erkenntniszugänge bereithalte, die zum Teil für andere verborgen seien, sei es ebenso komplex wie andere Philosophien, bei denen sich die Auslegenden auch nicht immer einig seien. Origenes bestätigt damit die Deutungsoffenheit der christlichen Lehre. Durch die Systematisierung einer zweistufigen Erkenntnis christlicher Philosophie über μῦθοι und γράμματα wird hier Wissen in drei Kategorien unterteilt: 1. versteht ein Teil der Christen die Offenbarungen der Bibel als Geschichten. Die μῦθοι werden damit in Origenes' Wissenssystem zur Basis christlichen Wissens. 2. erschließt sich anderen Christen durch Allegorese ein weiterer Sinn der biblischen Erzählungen durch die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Es findet also eine Erweiterung des Wissens statt. So bleibt für die eine Gruppe der Christen ein Teil der Lehre verborgen, während er für andere durch Wissenschaft weiterentwickelt werden kann. 3. stellt Origenes jedoch fest, dass keine der beiden erstgenannten Stufen vollständige Erkenntnis und insofern absolutes Wissen umfassen. Nur Gott allein sei allumfassendes Wissen vorbehalten. Die dritte Kategorie von Wissen bleibt also für die Anhänger der christlichen Lehre grundsätzlich unverfügbar.⁴³ Origenes nutzt folglich apophatische Redemodi, um sein Konzept von Wissen dem seines Gegners Celsus entgegenzustellen.

Origenes weist dabei auf Celsus' defekte Wissenskonzeption hin, die er in seiner Argumentation ad absurdum führt, indem Origenes die Unverfügbarkeit allumfassenden Wissens insgesamt betont und christliche Philosophie mit zeitgenössischen Philosophien in Beziehung setzt.

42 Vgl. bspw. schon den im Neuen Testament gebräuchlichen Terminus γραμματεῖς (Schriftgelehrte) für durch ein spezielles Studium der Heiligen Schriften des Judentums ausgebildete Experten. Zu Origenes' Zeit herrschte bereits ein reger christlicher Schulbetrieb, an dem Origenes in Alexandria und Caesarea Maritima selbst Anteil hatte.

43 An dieser Stelle liegt eine Parallele zu Ps.-Dionys' extranoetischer Theologie vor, die das menschliche Wissen von Gott auch nur als Annäherung begreift, vollständiges Wissen von Gott aber negiert.

Ziel von Origenes' Argumentation in *Contra Celsum* 1,12 ist also einerseits die Herabwürdigung seines Gegners Celsus durch das Aufzeigen von dessen problematischer Methodik mit seiner Kritik an der Aussage πάντα γὰρ οἶδα die für Origenes allein menschlicher Hybris entspricht und grundsätzlich mangelnder Expertise seines Kontrahenten. Rhetorisch verdeutlicht er dies einerseits durch seine demütig anmutende Formulierung Ὡς οὐδ' ἡμεῖς οἱ τούτοις ἐνδιατρίψαντες εἵπομεν ἄν· πάντα γὰρ οἶδα⁴⁴ andererseits durch das Ausweisen der christlichen Lehre als anderen Philosophenschulen gleichwertige Philosophie, die zwei Stufen der Erkenntnis über μῦθοι und γράμματα einschließt, wobei für Origenes feststeht, dass darüber das für Menschen unerreichbare Wissen der göttlichen Erkenntnis steht, das unverfügbar bleiben muss.

3 Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag hat gezeigt, wie Philo von Alexandria in seiner Auslegung zu Gen 28,12–15 in *De somniis* I 67 die aus Platons *Timaeus* 28c entlehnten durch *Alpha privativa* negierten Termini ἀκατονομάστος, ἀρρήτος und ἀκαταλήπτος (unnennbar, unsagbar und unerkennbar) aufgreift und sie im Licht der Hebräischen Bibel neu kontextualisiert, wobei er die Ätiologie des Traumorts neu deutet und so aus der Negation der Charaktereigenschaften Gottes eine neue Position ableitet, indem er die platonische apophatische Rhetorik variiert und interpretiert. Die negative Rede von Gott grundiert er mit Nicht-Attributen, die einerseits die herkömmliche Deutung der biblischen Perikope negieren und andererseits erweitern.

Ein ähnlicher Umgang mit durch *Alpha privativa* negierten Wortwurzeln war ebenso in *De mutatione nominum* 3 zu beobachten. In seiner Auslegung zu Ex 3,14 in seinem Werk *De mutatione nominum* 11 setzt Philo sich mit der Selbstvorstellung Gottes auseinander und qualifiziert sie als Existenzbestimmung und gleichzeitig als Nicht-Namen, indem er darauf verweist, dass die von Mose intendierte Namensnennung mit Gottes Reaktion negiert wird. Mit der Formulierung ,ἐγώ εἰμι ὁ ὢν', ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι fasst Philo pointiert seine Ergebnisse zusammen: Der vorgestellte ‚Name‘ Gottes ist eigentlich eine ontische Bestätigung des Gottes Israels. Er formuliert damit eine Hybridisierung der von Gott im Bibeltext implizit vollzogenen Negation, der Verneinung seines eigenen Namens als apophatischer Selbstbestimmung.

Philos apophatische Redemodi sind essentieller Bestandteil seiner Argumentation und seiner Exegese. Er entwickelt in Auseinandersetzung mit dem Bibeltext eine platonisch abgeleitete auch apophatische Rhetorik, um die Diskrepanz zwischen menschlichem Streben nach der Beschreibung Gottes und der menschlichen Beschränkung zu überbrücken.

Origenes setzt sich dagegen in *Contra Celsum* 1,12 konstruktiv mit Vorwürfen seines paganen Gegners Celsus auseinander, die er rhetorisch geschickt entschärft, indem er das Celsus zugeschriebene Zitat πάντα γὰρ οἶδα ad absurdum führt und

⁴⁴ Origenes, *Contra Celsum* 1,12.

seinen *Ἀληθῆς λόγος* insofern als nichtig qualifiziert. So inszeniert er sich selbst in seiner Apologie als philosophisch umfangreich gebildeten Intellektuellen, der sich gleichwohl nicht anmaßt, alles zu wissen. Damit stellt er sich bewusst gegen Celsus' Aussage *πάντα γὰρ οἶδα* und wertet diese als menschliche Hybris ab. Mit seiner apophatischen Entgegnung *Ὡς οὐδ' ἡμεῖς [...] εἴπομεν* („selbst wir [...] möchten nicht sagen“) disqualifiziert er seinen Gegner einerseits und stellt ihm andererseits sein eigenes Wissenskonzept entgegen, das allumfassendes Wissen negiert. Durch seine geschickte Argumentation, bei der er zeitgenössische Philosophenschulen mit der christlichen Lehre vergleicht, um aufzuzeigen, dass auch diese das Konzept allumfassenden Wissens als Hybris abtäten, wirbt er zugleich für die christliche Botschaft und versucht, mögliche Vorurteile gegen Christen zu entkräften. Die Feststellung, dass auch dem Christentum neben den Geschichten ein wissenschaftlicher Ansatz inhärent ist, soll zugleich das Christentum für philosophisch Interessierte attraktiv machen.

Für die spätere negative Theologie sind apophatische Redemodi, so wie sie bereits bei Philo und Origenes auftreten, konstitutiv. In Bezug auf Philos Schriften zeigt sich bei Ps.-Dionys zwar keine Nähe zur Frage nach der korrekten Benennung Gottes und der Problematisierung der Benennbarkeit Gottes an sich, da die Untersuchung des Namens Gottes nicht Gegenstand seiner *De mystica theologia* ist. Dagegen ist die Unerkennbarkeit Gottes aber ein zentrales Motiv negativer Theologie. Die Einsicht, dass die Gotteserkenntnis nicht durch menschliche Rede gefasst werden kann, ist die Basis apophatischer Theologie. Die ontische Bestätigung Gottes, so wie sie bei Philo durch die Interpretation der Partizipialkonstruktion geschieht, bildet eine Vorstufe zur negativen Theologie, da sie die Grundlage für Ps.-Dionys' extraneoetische Theologie bildet. Während bei Philo Gott noch Nicht-Attribute zugesprochen werden – wie etwa durch die Charakterisierung mithilfe von *Alpha privativa* (*ἀκατονομάστος*, *ἀρηῆτος* und *ἀκαταλήπτος*) – spricht die dionysische negative Theologie dem Menschen die Möglichkeit der Beschreibung Gottes gänzlich ab und rückt in der Konsequenz vollständig von Zusprechungen Gottes ab.

Auch in Origenes' Argumentation zeigt sich eine Vorstufe zu negativer Theologie: In seiner Verteidigungsschrift für das Christentum stellt er sich gegen Celsus' Anspruch, alles zu wissen. Einerseits nutzt Origenes apophatische Redemodi hier, um seinen Gegner abzuwerten und die eigene Position rhetorisch geschickter zu pointieren. Andererseits zeigt er mit seinem Satz *Ὡς οὐδ' ἡμεῖς οἱ τοῦτοις ἐνδιατρούσαντες εἴπομεν ἄν· πάντα γὰρ οἶδα*⁴⁵ die Grenzen des eigenen, aber auch überhaupt menschlichen, Wissens auf und beschreibt so die klassische Erkenntnis negativer Theologie, derzufolge das menschliche Wissen von Gott grundsätzlich defekt ist. Origenes' dreistufige Wissenskonzeption stellt dies anschaulich dar.

Somit zeigt sich bei Philo und Origenes das leitende Interesse, die Diskrepanz zwischen menschlichem Streben nach der Beschreibung Gottes und der menschlichen Beschränkung zu überbrücken, das auch das zentrale Anliegen negativer

45 Origenes, *Contra Celsum* 1,12.

Theologie ist. Obwohl beide Autoren apophatische Redemodi sehr unterschiedlich verwenden, ergibt sich in beiden Fällen eine enge formale und inhaltliche Verbindung zur späteren negativen Theologie, zu der ihre Rhetorik die Voraussetzungen bildet.

Bibliographie

Quellen

- Eusebius, *Historia ecclesiastica*, hg. u. übers. v. Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Bd. 1, SC 31, Paris 1952.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, hg. u. übers. v. Benedikt Niese, *Flavii Iosephi opera*, Bd. 4, Berlin 1890 (Nachdruck: 1955).
- Origenes, *Contra Celsum*, hg. u. übers. v. Marcel Borret, *Origène. Contre Celse*, Bd. 1, SC 132, Paris 1967.
- *Contra Celsum / Gegen Celsus*, eingel. u. komm. v. Michael Fiedrowicz, übers. v. Claudia Barthold, FC 50/1, Freiburg 2011.
- Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum*, hg. u. übers. v. Paul Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 3, Berlin 1898 (Nachdruck: Berlin 1962).
- *De somniis*, hg. u. übers. v. Paul Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 3, Berlin 1898 (Nachdruck: Berlin 1962).
- *Legatio ad Gaium*, hg. u. übers. v. Leopold Cohn u. Samuel Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 6, Berlin 1915 (Nachdruck: Berlin 1962).
- Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler u. Willy Theiler, Bd. 5, Berlin 1962.
- Photius, *Bibliotheca*, hg. v. René Henry, *Photius. Bibliothèque*, Bd. 1, Paris 1957.
- Plato, *Platonis Opera*, hg. v. John Burnet, Oxford Classical Texts 4: Tetralogia VIII, Oxford 1903.
- *Respublica*, hg. v. Simon R. Slings, Oxford Classical Texts, Oxford 2003.
- Porphyrus, *Contra Christianos* (fragmenta), hg. v. Adolf von Harnack, *Porphyrus. Gegen die Christen*, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Kl. 1, Berlin 1916.
- Proclus, *In Platonis Parmenidem*, hg. u. übers. v. Carlos Steel, *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, Bd. 1, Oxford 2007.

Sekundärliteratur

- Bonazzi, Mauro, „Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in Early Imperial Age“, in: *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, hg. v. Francesca Alesse, Leiden / Boston 2008, S. 233–246.
- Colson, Francis Henry / Whitaker, George Herbert, *Philo*, Bd. 5, Cambridge 1934.
- Dörrie, Heinrich, „Was ist ‚spätantiker Platonismus‘? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“, *ThR N.F.* 36 (1971), S. 285–302.
- Fürst, Alfons, *Origenes. Griechen und Christ in römischer Zeit*, Stuttgart 2017.
- Jacobsen, Anders-Christian, „Apologetics in Origen“, in: *Three Greek Apologists / Drei griechische Apologeten. Origen, Eusebius, and Athanasius / Origenes, Eusebius und Athanasius*, hg. v. David Brakke, Anders-Christian Jacobsen u. Jörg Ulrich, Frankfurt a. M. 2007, S. 11–47.

- Kaiser, Otto, „Metapher und Allegorie bei Philo von Alexandrien“, in: ders., *Studien zu Philo von Alexandrien*, hg. v. Markus Witte, Berlin / Boston 2017, S. 9–31.
- Kobusch, Theo, „Produktive Rezeption. Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen‘ Origenes“, in: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bähler u. Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2018, S. 61–89.
- Männlein-Robert, Irmgard, „§ 72. Kelsos (von Alexandrien?)“, in: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hg. v. Christoph Riedweg, Christoph Horn u. Dietmar Wyrwa, Bd. 5/1, Basel 2018, S. 665–672.
- Markschies, Christoph, „Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition“, in: ders., *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin / Boston 2007, S. 127–154 (zuerst erschienen in: *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September – 3. Oktober 1998 in Würzburg*, hg. v. Michael Erler in Zusammenarbeit mit Robert Bees, Stuttgart 2000, S. 191–217).
- „Origen of Alexandria: The Bible and Philosophical Rationality, or: Problems of Traditional Dualisms“, in: *Rationalization in Religions. Judaism, Christianity and Islam*, hg. v. Yohanan Friedmann u. Christoph Marschies, Berlin / Boston 2019, S. 63–73.
- Niehoff, Maren, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven / London 2018.
- Runia, David T., „Why Does Clement of Alexandria Call Philo ‚The Pythagorean?‘“ *Vigiliae Christianae* 49/1 (1995), S. 1–22.
- Schäublein, Wolfgang, „Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione*“, *Museum Helveticum* 46/1 (1998), S. 42–51.
- Schwartz, Danny R., „Philo, His Family, and His Times“, in: *The Cambridge Companion to Philo*, hg. v. Adam Kamesar, Cambridge 2009, S. 9–31.
- Villani, Andrea, „Platon und der Platonismus in Origenes’ *Contra Celsum*“, in: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bähler u. Heinz-Günther Nesselrath, Tübingen 2018, S. 109–127.
- Williamson, Ronald, „Philo’s Logos Doctrine“, in: ders., *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge 1989, S. 103–143.
- Winston, David unter Mitwirkung v. Dietmar Wyrwa, „§ 76. Philon von Alexandrien“, in: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, hg. v. Christoph Riedweg, Christoph Horn u. Dietmar Wyrwa, Bd. 5/1, Basel 2018, S. 724–752.

Ecstasy and Order

The Ultimate Aim of Extra-Noetic Mysticism in Dionysius the Areopagite*¹

Emiliano Fiori

At first sight, negative theology may seem to escape par excellence any social and institutional conditioning, and to be immediate, non-transferable. Indeed, a common-sense perception of negative theology may see it as a strictly personal experience, transcending language and communication. However, this is not the case. From another, more unusual perspective, negative theology can be understood as a form of strategic censure of knowledge and of the power that results from knowledge. If we closely follow the developments of negative theology in Late Antiquity, we find that questioning the knowability of God also has strategic implications. As early as the fourth century, for example, the Cappadocians used a negative theological methodology to contradict what they saw as the excessive rationalism of the Arians, and especially of Eunomius. It is therefore the political-ecclesiastical controversy that stimulates the refusal of knowledge: the adversary is deprived of the knowledge on which he bases his superiority and with which he endangers the solidity of the hierarchy and the “sound doctrine” – two elements that after Constantine are increasingly identified with one another. It is no coincidence that one of the greatest opponents of the Arians, Basil of Caesarea, made a distinction in his treatise *On the Holy Spirit* between the *kerygma*, which is proclaimed to everyone, and the *dogma*, a knowledge that is reserved only for those who receive the sacraments. True knowledge about God, which is negative knowledge, and thus its transmission, do not take place so much in a theoretical

* This article is a translation and a slight revision of a previously published contribution in Italian: Emiliano Fiori, “Il nous e l’altare. Dionigi l’Areopagita al di là di Evagrio”, in: *L’Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, ed. by Isabella Adinolfi, Giancarlo Gaeta and Andreina Lavagetto, Genoa 2017, pp. 185–216. This revision has been inspired by the ideas on the negation of knowledge, and on negative knowledge, which were debated in the meetings of the group “Transfer und Negation”, and has been most recently prompted by the kind invitation of Şirin Dadaş, Christian Vogel, Marie-Christin Barleben, and Almut Bockisch to present my reflections on negative theology at the colloquium “Negative Theologie. Gottesbeschreibung zwischen Wissen und Nichtwissen”. My warmest thanks to them all, as well as to Dorothee Elm von der Osten. I should also like to thank Tamerlane Camden-Dunne who corrected my English and made some interesting suggestions on the terminology of the present contribution. In the following notes, some critical editions are indicated in abridged form. The full reference can be found in the final bibliography.

way as in a sacramental way to those who submit themselves to the hierarchical mediation of the sacraments. The negation of a positive knowledge of God is therefore also the result of a dialectic of authorization and censorship, the source of which is a precise institutional actor, the hierarchy that manages the sacraments and intentionally negates knowledge about God – or rather a certain knowledge that is independent from the hierarchy. This strategic aspect of negative theology, as I shall show in this article, is absolutely crucial in Dionysius the Areopagite. He defines divine transcendence with the same apophatic language that the Neoplatonists had drawn from Plato's *Parmenides*, but he does so with a precise tactical intention. He manifests, more than any other late antiquity writer, the fact that knowledge about God is also political-ecclesiastical power, and therefore his negation is also a political gesture. Dionysius consciously transcends the rational knowledge determined by the Aristotelian categories. But even if logic falls silent, a "knowing how" takes its place, which in the case of Dionysius consists of liturgical knowledge.

In the present paper I shall try to show how these dynamics worked in Dionysius by briefly outlining the history of the term ἔκστασις in some Greek-speaking Christian authors of the first five centuries. This research will lead us to the conclusion that the term was used with caution in Christian antiquity, and it became fully active only with Dionysius, rather than with Gregory of Nyssa, as is commonly believed. Early Greek Christian theologians imagined any union with God and knowledge of God as occurring within the limits of the *nous*, in the form of an 'enstasis', i. e. of an infinite sinking of the intellect into itself; only in a second phase did Dionysius bring these experiences out of the intellect in response to the emergence of extremist interpretations of the mystical power of the *nous*. This was a highly innovative move, since knowledge of God through ἔκστασις, i. e. through standing out of oneself had been considered dangerous by previous Christian thinkers. In what follows, I will try to illustrate that what led Dionysius to attach great importance to the concept of ἔκστασις as "standing out of oneself" within Christian language and thus to bring forth an actually Christian negative theology was the perception of an even greater danger.

1 The first steps of "ecstasy" in Christianity

Philo, Plotinus and Iamblichus

The concept of ecstasy¹ will be at the center of this paper, as it moves along a path that leads to Dionysius and the function that ecstasy had in Dionysius. In fact, if by 'mysticism' we mean union with God and contemplation of him, ancient Greek Christians conceived of these experiences at first increasingly within the sphere of the νοῦς, where ecstasy is an infinite sinking of the intellect into itself; it is only

¹ The English noun 'ecstasy' will be used throughout this paper (if not otherwise specified) in the technical sense of "to stand out of oneself", thus slightly diverging from today's more common use of the term in the sense of an overwhelming feeling of happiness or excitement.

in a second phase, starting with Dionysius, that they conceptualized ἔκστασις as an extra-noetic state, in reaction to the emergence of too extremist approaches to the mystical power of the νοῦς. It is this itinerary that I intend to trace here. Other central notions of early Christian mysticism (which have been largely treated in scholarship), such as prayer, *sobria ebrietas*, the darkness/light dialectic, θεωρία, and ἔνωσις will be addressed only insofar as they have a purport on the notion of ecstasy. The latter, strangely enough, although often discussed, has never enjoyed a systematic treatment, but has always been relegated to short paragraphs or footnotes, with the notable exception of a heated discussion in the 1950s, which I shall mention further on. The reason for this relative paucity of studies devoted to ecstasy in early Christian thought lies in its relative lack of importance: early Christians did not have a positive view of ecstasy as an exit from the mind and from rationality. Indeed, it was even considered dangerous: when we speak of mystical ecstasy today, in a proper or metaphorical sense, we use a term (if not a concept), ἔκστασις, which was defined with a certain precision not later than in the 5th–6th century CE, in Neoplatonism, where however it was used with extreme caution, and in Christianity, in which it was to receive the ‘mystical’ connotation that we still perceive today: the direct experience of God. In Antiquity the term was *vox media*², with a semantic spectrum that extended from numbness to alienation but which was also used to mean the sense of rapture in a higher dimension of experience. As was early observed,³ the best description of this semantic variety was provided in the 1st century CE by Philo of Alexandria in his treatise *Quis rerum divinarum heres sit* (LI, 249, 56, 20–57, 3). Philo distinguishes three negative and one positive meanings of the term ἔκστασις: on the first side, mental passivity (sleep), madness, amazement; on the second, the divine rapture, to which the prophets are subject: ἐνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ἧ τὸ προφητικὸν γένος χορηγῆται (“divinely inspired possession and frenzy, which the prophets undergo”).⁴ In around the same years, the canonical *Acts of the Apostles* refer to Peter’s experiences of visionary ecstasy and use the term in a meaning not very different from the prophetic one present in Philo: in *Acts* 10:10 and 11:5, Peter receives visions in a state of ἔκστασις (10:10, ἐγένετο ἐπ’αὐτὸν ἔκστασις καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον; 11:5, εἶδον ἐν ἑκστάσει ὄραμα). However, until the 4th century, this

2 According to Sodano’s definition, in Giamblico, *I misteri egiziani*, transl. by Angelo Raffaele Sodano, Milan 1983, p. 313. Its story has never been properly traced by scholars. The only slightly more systematic attempt has remained that of Jean Kirchmeyer, “Extase chez les Pères de l’Église”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV, 2, Paris 1961, coll. 2087–2113.

3 See Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, p. 202.

4 Philo of Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit*, ed. Cohn-Wendland, p. 57. Both the terms κατοκωχή and μανία, thus combined, undoubtedly refer to the description of the poetic rapture in the Platonic dialogue *Ion*, 536c, where the term κατοκωχή finds one of its few certified uses, precisely in association with μανία. Origen, as we shall see, rejects this conception of inspiration, but he is also influenced by the Platonic *Ion*, as Lorenzo Perrone has shown, “Ἰχνοσ ἐνθουσιασμοῦ. Origen, Plato and Inspired Scriptures”, *Phasis. Greek and Roman Studies* 2–3 (2000), pp. 319–326.

meaning of the term is not otherwise frequently attested in the Greek literature that has come down to us, and this probably for a reason that I shall illustrate later on.

Indeed, despite these illustrious precedents, the term ἔκστασις reaches early Greek Christianity with a predominantly negative connotation: more than the concept of extra-rational contact with the divine, it had been seen above all as a state of infra-rational loss of mind. Still between the third and fourth centuries, this applied fully to the Neoplatonic philosophers, who did not like to use it to indicate a higher state of consciousness: of eleven occurrences of ἔκστασις in Iamblichus' *De Mysteriis*, for example, only one is positive: on the latter occasion, the philosopher distinguishes two types of ecstasies, one that drags downwards and one that lifts upwards.⁵ Despite this distinction, however, Iamblichus otherwise used the term only in the negative sense.⁶ The same applied, some decades earlier, to Plotinus: although he is often regarded as the first philosopher of ecstasy, the first who bound the noun ἔκστασις to the description of the condition of union with the divine, Plotinus actually uses the term almost experimentally, in a list of synonyms,⁷ as if adding one more term to suggest the impossibility of describing such condition. As is well known, he does so in a treatise from his earlier period, VI, 9 [9], whereas the term is no longer found in this sense in his later texts: on the contrary, it takes on a neutral nuance or, in a late treatise (V, 3 [49]) even a negative meaning.⁸ It is also significant that ἔκστασις is used in this sense in the Plotinian text where the φυγὴ μόνος μόνῳ is theorized and described (*Enn.* VI, 9 [9], 11, 51): an individual relationship with the divine from which, as we shall see, the late ancient Christian evolution of the mystical ecstasy, with its marked Eucharistic connotation, will distance itself. Moreover, in VI, 7 [38], 35, 26 Plotinus, although without using the word ἔκστασις, defines union with the One as a condition of drunkenness (thus in a positive sense), citing the Platonic *Symposium*: we shall shortly see that, in Christianity, the concept of drunkenness will adhere to the term ἔκστασις from its very first attestations.⁹

5 See Iamblichus, *De Mysteriis*, III, 25, 158, 10–159, 6 ed. Des Places.

6 Moreschini, in Giamblico, *I misteri degli Egiziani*, intr., transl. and notes by Claudio Moreschini, Milan 2003, p. 265 n. 73 speculates that in his only positive use of the term, Iamblichus may have been influenced by Plotinus; and yet, as I explain below, Plotinus is not so well disposed towards the term ἔκστασις. For the use of the term in a negative sense, see Iamblichus, *De Mysteriis*, I, 1, 35, 9; III, 2, 102, 13; III, 6, 113, 12; III, 7, 114, 8–9; III, 8, 116, 7–8; III, 9, 118, 8; III, 14, 133, 9; III, 160, 10 ed. Des Places.

7 Plotinus, *Enn.* 6, 9, 11, 22–25 ed. Henry-Schwyzler: τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

8 Plotinus, *Enn.* 5, 3 [49], 7, 14 ed. Henry-Schwyzler: νῶ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστὶν ἔκστασις (“the quiet for the mind is not an ecstasy of the mind”).

9 It is the above-mentioned theme of the *sobria ebrietas*. The dense monograph of Hans Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929 remains fundamental on this concept.

Origen and Gregory of Nyssa

In the Christian history of the term ἔκστασις as the extra-noetic state that brings one into unity with God, the writings of Gregory of Nyssa seem to stand out. The fact has been noted in modern studies since the late nineteenth-century monograph by Franz Diekamp¹⁰ and the annotations devoted to Gregory in the study on Amphilochius of Iconium by Karl Holl¹¹, and was studied especially between the 1940s and 1950s by Jean Daniélou in *Platonisme et théologie mystique*¹² and by Walther Völker in *Gregor von Nyssa als Mystiker*¹³; in more recent years, the theme has been further developed within extensive monographs by scholars such as Thomas Böhm¹⁴ and Franz Dünzl¹⁵. While Holl and Diekamp favored the idea of a Neoplatonic influence on Gregory in this field, relying on the only Plotinian use of ἔκστασις to denote the supra-intellectual union with the One, Völker rather emphasized the contribution of Origen, without necessarily excluding a Neoplatonic background.¹⁶ In Origen, however, the positive ecstatic terminology that Gregory uses was not yet present. In his extant Greek writings, the Alexandrian is in line with most of the previous tradition: ἔκστασις occurs almost only in a negative sense (mostly in the *Contra Celsum* and in the *Commentary on Matthew*)¹⁷ and, unlike Philo, Origen excludes it also from the interpretation of the prophetic inspiration. And yet, the positive sense of the term in Gregory probably does not mark a radical change compared to Origen. Indeed, Origen refused the term, but did not reject the concept that Gregory expressed with the noun ἔκστασις. In a famous

10 Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Münster 1896.

11 Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen / Leipzig 1904.

12 Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

13 Völker, *Gregor von Nyssa*, pp. 210–215.

14 Thomas Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996.

15 Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993.

16 Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, London 1992, p. 379, n. 216, notes two uses of ἔκστασις in Origen's extant oeuvre: one would be found in the *Commentary on the Song of Songs*, 140, 3–11, where the translation of Rufinus does not, however, give real support to a presence of ἔκστασις in the underlying Greek; the other is actually found in *Homily 27 on Numbers*, where Rufinus, being at a loss to find a suitable Latin term, uses the following explanation: "non possumus in Latino sermone exprimere verbum Graecum quod illi ἔκστασιν vocant, id est cum pro alicuius magnae rei admiratione obstupescit animus" (275, 17–22). Crouzel discusses this passage, too, in Henri Crouzel, "Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente", *Revue d'ascétique et de mystique* 130 (1957), pp. 189–202, here p. 200, where he seems inclined to not considering it a "vraie extase", even if this remains a possibility. However, we see that it is not a question of ecstatic rapture, but only of astonished amazement.

17 See the annotations of Giovanni Filoramo in *Origene. Dizionario*, ed. Adele Monaci Castagno, Rome 2000, p. 377 s. v. "Profezia": also Filoramo credits the idea that Origen reacts to the Montanist crisis.

passage of his *Commentary on John* (I, 30), Origen interprets Jn 15:1, where the Son is called “true vine”, in the light of Ps 103:15, “wine cheers the heart of man”:

For if the heart be the intellectual part (τὸ διανοητικόν), and what rejoices it is the Word most pleasant of all to drink which takes us off human things (ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν), makes us feel ourselves inspired, and intoxicates us with an intoxication which is not irrational (οὐκ ἀλόγιστον) but divine [...] then it is very clear how He who brings wine thus to rejoice the heart of man is the true vine.¹⁸

This passage, which was obviously among the most relevant in Hans Lewy’s dossier on *sobria ebrietas*¹⁹ (a theme not infrequently linked to that of ecstasy in patristic literature, as we shall see), does contain a positive reference to the concept of ecstasy as “standing out of oneself”, even if partially concealed in the verbal form (ἐξιστῶν), but there is no mention of an exit from the intellectual faculty (οὐκ ἀλόγιστον).

Gregory “dares” (to use Holl’s term) instead to propose the term ἔκστασις as a positive one, one century after criticism of Montanism had led ‘orthodox’ theologians to evaluate it negatively²⁰ (in this regard, see the pages Epiphanius of Cyprus, a younger contemporary of Gregory, still devoted to Montanism in his *Panarion*²¹). While reintroducing the noun, however, Gregory did not differ from Origen as to how ecstasy had to be conceived of. The most famous example is found in Homily X on the *Song of Songs*. In this text Gregory discusses Ct 5:1: *Friends, eat, drink, get drunk o brothers!* (in the text of the Septuagint: φάγετε πλησίοι καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί). Here I intend to emphasize in the first place an aspect of Gregory’s exegesis which, on the one hand, connects it to Origen, and on the other will also be fundamental for the understanding of Dionysius. As Hans Lewy and, a few years later, Jean Daniélou pointed out, Gregory gives a Eucharistic interpretation of this verse of the *Song*: in this Old Testament book, the Logos of God is already talking about the sacrament and the mystical rapture that it induces in whoever receives it. This is precisely the topic Origen had tackled in the passage of his *Commentary on John* we read above. Gregory writes:

18 Origen, *Clō* I, 30 206–208 ed. Preuschen: Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν ἐστὶ, τὸ δὲ εὐφραίνον αὐτὸ ὁ ποτιμώτατος ἐστὶ λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν [...] εὐλόγως ὁ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου οἶνον φέρων “ἄμπελός” ἐστὶν “ἀληθινή”. Translated by Allan Menzies in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 9, ed. by Allan Menzies, Buffalo, NY 1896, p. 314.

19 See Lewy, *Sobria ebrietas*, pp. 119–128.

20 The possible relation between Montanism and later Christian diffidence towards ecstasy until Gregory of Nyssa was suggested by Holl, *Amphilochius*, p. 205 (“hier hat Gregor [...] gewagt, eine Idee wieder einzuführen, die seit Ablehnung des Montanismus aus der christlichen Kirche verdrängt war, die Anschauung, dass man zum Höchsten nur gelangt, indem man in der Verzückerung [ἐκστασις, ἐκβασίς τοῦ νοός] aus sich selbst heraustritt”), and further developed by Völker, *Gregor von Nyssa*, p. 210 and n. 5.

21 Epiphanius, *Panarion* 48, ed. Holl-Dummer.

For to one who has known the mystical utterances of the Gospel, no difference will be discerned between the words of this text and the mystagogical instruction given to the disciples there. Just as is the case there (cf. Matt 26:26), so also here the Word says 'Eat!' and 'Drink!' [...] For what the Word prescribes for his friends here, he there brought about by his deeds, since all drunkenness tends, in those who have been mastered by wine, to bring about a displacement [*ekstasis*] of the mind [...] what he prescribes here came to pass then because of that divine food and drink, and indeed always comes to pass when a change and displacement [*ἐκστασις*] from worse to better accompany the food and the drink.²²

Thus in Origen's *Commentary on John* as well as in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs* *ἐκστασις* occurs in connection with eating and drinking, which is in both cases explicitly interpreted in a Eucharistic key. Even more relevant is that in both texts the adjective *μυστικός* is an integral part of the Eucharistic scenario. In Origen's passage of the *Commentary of John*, the rapture induced by the Eucharistic wine leads to "ineffable and mystical contemplations": τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα; in Gregory, the food and drink to which friends are invited in Ct 5:1 is directly connected to the Eucharistic invitation of Jesus, "Eat and drink" (Matt 26:26–27), which is defined as "mystical initiation" (*μυσταγωγίαν*). To be sure, the definition of the sacraments as "mystical" is not an innovation of Origen or Gregory, and dates back at least to Clement of Alexandria (second half of the 2nd century). Furthermore, the range of meanings of the adjective *μυστικός* is certainly not limited to the sacramental sphere, neither in these two authors, nor in other Greek Christian writers between the 1st and 5th centuries; there is no doubt, however, that in these passages one can detect the first signs of Dionysius the Areopagite's later linguistic creation (the phrase "mystical theology"), which sanctions the link between ecstasy and the Eucharist as a "mystical" experience.

Moreover, shortly after the above quoted passage, Gregory recalls the *ἐκστασις* of David in Ps 115:2 and that of Peter in *Acts*, defining both of them as being "out of themselves"; however, at the end of his exegesis of Ct 5:1, Gregory speaks of "*ἐκστασις of the soul* towards the most divine realities", with a clearly subjective genitive. Thus, it is clear that he does not understand *ἐκστασις* as an extra-noetic experience, but as a phenomenon in which the soul remains present to itself. In-

22 Gregory of Nyssa, *In Cant.* 10, ed. Langerbeck, pp. 308–309: τῷ γὰρ ἐπισταμένῳ τὰς μυστικὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς οὐδεμία φανήσεται διαφορὰ τῶν ἐνταῦθα ῥητῶν πρὸς τὴν ἐκεῖ τοῖς μαθηταῖς γινομένην μυσταγωγίαν· ὡσαύτως γὰρ ἐκεῖ τε καὶ ἐνταῦθ' ἄφρησιν ὁ λόγος τὸ Φάγετε καὶ τὸ Πίετε [...] ὅπερ γὰρ ἐνταῦθα τῷ λόγῳ τοῖς φίλοις παρεκελεύσατο, τοῦτο ἐκεῖ διὰ τῶν ἔργων ἐποίησεν, διότι πᾶσα μέθη ἐκστασιν εἴωθε ποιεῖν τῆς διανοίας τοῖς κεκρατημένοις ὑπὸ τοῦ οἴνου [...] καὶ τότε ἐγένετο καὶ πάντοτε γίνεται συνεισιούσης τῆ βρώσει τε καὶ τῆ πόσει τῆς ἀπὸ τῶν χειρῶνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως. Engl. transl. in *Gregory of Nyssa. Homilies on the Song of Songs*, transl. with introduction and notes by Richard A. Norris Jr., Atlanta 2012, p. 325, with slight changes.

deed, in an excellent, but unfortunately little-known monograph on Gregory of Nyssa from 1997, Franz Dünzl observed that in Gregory's exegesis of Ct 5:1 the noun ἔκστασις does not indicate an *excessus mentis*, but something very literal.²³ The ἔκστασις τῆς διανοίας of which Gregory speaks is, in a completely traditional way in the Greek language of his time, nothing more than drunkenness: the inebriation, with the consequent displacement of the mind, of those who are invited to eat and drink in the letter of the biblical text. In fact, Gregory writes that "all drunkenness", like the one mentioned in the text of Ct 5:1 "tends, in those who have been mastered by wine, to bring about a displacement [*ekstasis*] of the mind". Once he goes into actual exegesis, however, Gregory metaphorizes ἔκστασις on the moral level and interprets it as "the transformation and the exit from a worse condition towards a better one" (τῆς ἀπὸ τῶν χειρόνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως).²⁴ Dünzl's arguments are persuasive, and if, as it seems, they are correct, what Henri Crouzel once noted about Origen²⁵ is also valid for Gregory: if it is true that in the Alexandrian theologian there is the possibility of an "exit from human things" (Origen, *Commentary on John I*, 30) thanks to the sober inebriation of the Eucharistic cup, however, one cannot speak of an exit from the intellectual faculty, but only of an exit from a lower spiritual condition.²⁶ Regarding the correct identification of the concept of ecstasy in Origen and Gregory, it is interesting to recall here how Gregory's "priority" in the development of a patristic concept of ecstasy was the object of a short debate in the late 1950s. In 1957, Crouzel discussed the volume on Gregory by Walther Völker, which had recently appeared at the time, in the *Revue d'ascétique et de mystique*, while returning to some problems posed by Daniélou's *Platonisme et théologie mystique*, on whose positions the German scholar had in turn expressed reservations. Crouzel's article bore a revelatory title: "Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?" Origen, Daniélou had maintained, was characterized by an excess of intellectualism, which prevents an ecstatic opening of the νοῦς beyond itself (which, as we have seen, Gregory does not espouse!). According to Daniélou, a proper mystical doctrine of extra-noetic ecstasy emerged only with Gregory of Nyssa. According to Völker, Daniélou had put "excessive emphasis" on Gregory's contribution to the birth of a mystical Christian theology, especially as regards ecstasy. Crouzel criticized in turn the German patrologist for attributing to Origen, and by extension also to Gregory, an irrationalist conception of ecstasy as a rapture in which man loses consciousness of himself. To the contrary, Crouzel argued, in the Alexandrian master there is in fact a bitter refusal of ecstasy as an unconscious rapture, of

23 See Dünzl, *Braut und Bräutigam*, pp. 345–350.

24 Claudio Moreschini (in Gregory of Nyssa, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, intr., transl. and notes by Claudio Moreschini, Rome 21996, p. 217), privileges the "mystical" interpretation and misleadingly translates "estasi".

25 Henri Crouzel, "Origène", in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11, Paris 1981, coll. 933–961, here 948.

26 See Crouzel, "Grégoire", p. 200.

complete exit from the νοῦς, probably in simultaneous controversy with Philo's theory of prophetic inspiration, with Montanism and with certain mystery cults. It is certainly for this reason that the term as such never has a positive connotation in his work. Crouzel's thesis is – against Daniélou – that, even if Origen discarded the very term ἔκστασις, he denoted the same reality through other words (see the verb ἐξιστῶν in Origen's passage above); against Völker, that Origen's *concept* of ecstasy is not that of an irrational ecstasy (see indeed the phrase οὐκ ἀλόγιστον in the same passage). Thus, the 'de facto' ecstatic attitude, the "vraie extase" can be found, for Crouzel, in Origen's *Commentary on John I*, 30, cited above, and also in *De Oratione* 9, 2, in which Origen writes that the soul leaves the body to follow the Spirit, deposes the nature of soul and becomes spiritual – which recalls the "ἔκστασις of the soul" in Gregory of Nyssa's Homily X on the *Song of Songs*. It is what Aloisius Lieske had termed Origen's "Logosmystik"²⁷, put by Lieske himself in close correspondence with the "Christusmystik" of Gregory of Nyssa.²⁸ "L'insistance d'Origène sur le maintien du νοῦς", Crouzel writes, "ne donne pas un sens intellectualiste à l'extase", as Daniélou believed;²⁹ instead, it is a matter of understanding that "toute la doctrine origénienne de l'image et de la ressemblance" in the Logos "parle pour une authentique extase [...] elle montre que l'homme est un être excentré et extatique par sa nature la plus profonde, le selon-l'image qui constitue sa substance principale".³⁰

Another important acquisition of this controversy of the golden age of twentieth-century patristics is the fact that, if Origen did not refuse the concept itself of (non-irrational) ecstasy but avoided the term, an explicitly positive accentuation of the *noun* ἔκστασις was indeed an innovation of Gregory, who, however, also saw it as a non-irrational phenomenon. This was certainly the first step towards the later developments that can be observed in Dionysius.

As far as negative theology is concerned, it has emerged that both Origen and Gregory conceived of a move towards an unutterable knowledge of God, a knowledge that cannot be expressed in words and through the use of logically organized speech (see, in Origen, the phrase "ineffable and mystical contemplations", ἀπόρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα). What is especially relevant to our discourse, however, is that this movement occurs through participation in the sacraments of the Church (the μυσταγωγία explicitly recalled by Gregory), thus it does not happen outside of an (increasingly, from Origen's to Gregory's times) institutionalized administration of the sacraments themselves; and, what is even more important, negative theology does not bring the human intellect out of itself, but simply out of its conventional field of experience. In these theologians, ecstasy and negative theology are deprived of any 'subversive' potential.

27 Aloisius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938.

28 Aloisius Lieske, "Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa", *Zeitschrift für katholische Theologie* 70 (1948), pp. 49–93; 129–168; 315–340.

29 See Daniélou, *Platonisme*, p. 282.

30 Crouzel, "Grégoire", p. 201.

2 Sacraments and ecstasy in Evagrius and in pseudo-Macarius: Internalization and degrees of truth

Between the end of the 4th and the beginning of the 5th century, with the evolution and the diffusion of monasticism around the Mediterranean and with the strengthening of the hierarchical structures, monastic literature saw the emergence of phenomena of increasing spiritualization, or rather of strong internalization³¹, of the visible sacraments and of priesthood. For the purpose of my investigation, which aims at Dionysius, I will focus in particular on two authors who mark important stages in this path of spiritualization and whom, in a somewhat questionable way, a recent book has defined as the “predecessors” of Dionysius:³² Evagrius and pseudo-Macarius. In a homily of the latter, for instance, the link between ecstasy and the Eucharist that we observed in Origen and Gregory surfaces in a very telling way. In this text (Homily 8 from the collection of 50), the homilist mentions some examples of the experience of the inner man: “[the inner man, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, just mentioned in the text], while praying, was thrown into an ecstasy. He found himself standing in church before the altar. There were three loaves of bread offered to him, as though leavened by oil” – see Lv 2:4 (“When you present a grain offering baked in the oven, it shall be of choice flour: unleavened cakes mixed with oil, or unleavened wafers spread with oil’), expanded in a Trinitarian key – “and the more he ate, the more the loaves multiplied”.³³

This passage conforms to the characteristic teaching of pseudo-Macarius regarding the existence of an inner Church. This doctrine is largely known, but it is important to recall here those features which will have a special importance in the following pages. The inner man, sometimes defined as “heart”, sometimes as “intellect” and as “soul”, is the true throne of God (see, among many possible ex-

31 I am borrowing this term from the “Theophaneia school”, which was started by Alexander Golitzin and Andrei Orlov at Marquette University in the United States and is very influential today among Orthodox, and especially Anglophone, scholars. The founding act of this school was the publication of a series of essays in the third volume of the journal *Scrinium* (2008), in particular Andrei Orlov / Alexander Golitzin, “Many Lamps are Lightened from the One’: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, originally *Vigiliae Christianae* 55 (2001), pp. 281–298. In the Theophaneia School, the term “internalization” refers mostly to a patrimony of apocalyptic imagery that goes from the books of Enoch to the Johannine Apocalypse and beyond, which according to Golitzin would have been made the object of conceptualization and internalization in especially ascetic Christian literature in Late Antiquity.

32 “Dionysius’ Predecessors. Evagrius and Macarius”, sixth chapter of Alexander Golitzin (with the collaboration of Bogdan Bucur), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville, Minnesota 2013, p. 305–363.

33 Ps.-Macarius, *Homilies* (II) 8, 3, ed. Dörries, pp. 78–79: ἐν τῇ εὐχῇ ὡς ἐν ἐκστάσει γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ εὐρέθη εἰς θυσιαστήριον ἐστῶς ἐν ἐκκλησίᾳ, καὶ προσηνέχθησαν τῷ τοιούτῳ ἄρτοι τρεῖς ὡς δι’ ἐλαίου ἐζυμωμένοι, καὶ ὅσον ἤσθην, ἐκεῖνο πλέον ἠύξανε καὶ ἐμικύνετο. Engl transl. in Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, translated, edited and with an introduction by George A. Maloney, New York / Mahwah 1992, p. 80 (with slight changes).

amples, Hom [II] 6, 5: “the throne of divinity is our intellect”³⁴ and, for analogous expressions but with mention of the soul, [II] 33, 2 and [II] 47, 14), or a temple, a church: in Hom [II] 37, 8 we read that “if it is understood spiritually, referring to man, [the term] ‘church’ designates the whole of his components”, that is, the components of his soul; “the word ‘church’ can refer to many souls or to one soul. In fact, the soul gathers all thoughts and is a church for God [...] this is understood as referred to many or to one”³⁵). The heart is also an altar on which the true sacraments are celebrated; the external sacraments are only symbols of the inner ones: “the human body is a temple of God [...] and the human heart is an altar of the Holy Spirit”.³⁶ The clearest and most effective statement of this conception is perhaps found in the opening of Homily 52 of the collection of 64:

All the manifest (φαινομένη) economy of the Church of God came to pass because of the living and intellectual essence (διὰ τὴν ζῶσαν καὶ νοεράν οὐσίαν) of the rational soul that was made in the image of God and is the living and true Church of God [...] so that the infant soul, traveling through the shadows, might come to the truth. For the Church of Christ, the temple of God and the true altar and living sacrifice is the man of God [...]. Just as the cult and conduct of the law are a shadow of the Church of now, so the Church that is now seen is a shadow of the rational and truthful inner man. For here all the manifest economy and service of the mysteries of the Church passes (παρέχεται) in fulfillment, and what remains is the rational and intellectual essence of the inner man.³⁷

Further on in the same Homily, pseudo-Macarius is even more explicit regarding the superiority of inner worship, employing the adjective “mystical” when referring to it:

as well as in the visible Church – if the readings and psalms and the synaxis of the people and the whole sequence of the ecclesiastical order have not

34 Ps.-Macarius, *Homilies* (II) 6, 5, ed. Dörries, p. 68: ὁ θρόνος τῆς θεότητος ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστί.

35 Ps.-Macarius, *Homilies* (II) 12, 15, ed. Dörries, pp. 115–116: ἐκκλησία οὖν λέγεται καὶ ἐπὶ πολλῶν καὶ ἐπὶ μιᾶς ψυχῆς. αὐτὴ γὰρ ἡ ψυχὴ συνάγει ὅλους τοὺς λογισμοὺς καὶ ἐστὶν ἐκκλησία τῷ θεῷ [...] τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πολλῶν νοεῖται καὶ ἐπὶ ἑνός.

36 Ps.-Macarius, *Homilies* (I) 7, 18, 3, ed. Berthold, p. 114: τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ναὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ [...] καὶ ἡ καρδιά τοῦ ἀνθρώπου θυσιαστήριον ἐστὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. My translation.

37 Ps.-Macarius, *Homilies* (I) 52, 1, 1, ed. Berthold, p. 138: Πᾶσα ἡ φαινομένη τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ οἰκονομία γέγονε διὰ τὴν ζῶσαν καὶ νοεράν οὐσίαν τῆς ψυχῆς τῆς λογικῆς τῆς κατ’ εἰκόνα θεοῦ ποιηθείσης, ἣτις ἐστὶν ἡ ζῶσα καὶ ἀληθινὴ θεοῦ ἐκκλησία [...] ἵνα διὰ τῆς σκιάς ὀδεύσασα ἡ νηπία ψυχὴ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν καταντήρησιν. ἐκκλησία γὰρ Χριστοῦ καὶ ναὸς θεοῦ καὶ θυσιαστήριον ἀληθινόν καὶ θυσία ζῶσα ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος τυγχάνει [...] ὥσπερ γὰρ ἡ τοῦ νόμου λατρεία καὶ διαγωγὴ σκιά ἦν τῆς νῦν ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, οὕτως ἡ νῦν ὀρωμένη ἐκκλησία σκιά ἐστὶ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου τοῦ λογικοῦ καὶ ἀληθινοῦ. ἐκκλησία γὰρ Χριστοῦ καὶ ναὸς θεοῦ καὶ θυσιαστήριον ἀληθινόν καὶ θυσία ζῶσα ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος τυγχάνει. ἰδοὺ γὰρ πᾶσα ἡ φαινομένη οἰκονομία καὶ διακονία τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας παρέχεται ἐν τῇ συντελείᾳ καὶ μένει ἡ λογικὴ καὶ νοερά οὐσία τοῦ ἔσω ἀνθρώπου. My translation.

first been accomplished, the priest cannot even complete the divine mystery of the body and blood of Christ and the mystical communion of the faithful does not occur [...] so the Christian, too: even if he has fasting, vigil, psalmody, every asceticism and every virtue, but the mystical operation of the spirit [...] is not accomplished on the altar of the heart [...] [all these virtues] are almost ineffective for they do not have what is capital: the exultation of the Spirit who works mystically in the heart by the effect of grace.³⁸

There is perhaps no clearer passage than the latter in the whole of the pseudo-Macarian oeuvre to convince us that, although the reality and validity of the orders and sacraments of the external Church are not denied, the degree of truth progressively increases when one passes from the external to the inner Church. Alexander Golitzin wanted to see a basic agreement between pseudo-Macarius and Dionysius the Areopagite in this regard,³⁹ but he cited the Macarian passage incompletely, leaving out the statements about the Church's *παρέρχεσθαι* and its function as a shadow of the inner man.⁴⁰ We shall see further on why this agreement is only very partial: Dionysius, in fact, limits the internalization of the sacraments very strictly. For the moment it should be clear, however, that in the first pseudo-Macarian passage quoted above (where the author explicitly states that it is the inner man who has an experience of ecstasy during the Eucharist) this ecstatic-liturgical experience occurs in the context of this internalization of the sacraments and then of the higher character of truth that is associated with it. If it is ecstasy, it is, as it were, an exit that leads inside (an 'enstasis', as in Origen and Gregory), and not outside – it leads to the sacraments of the inner church.

Thus, pseudo-Macarius occasionally associated the ecstatic-Eucharistic experience with the inner church, and therefore with the heart and the *νοῦς*, which brought him close to Origen and Gregory; Evagrius, on the contrary, certainly remained close to both: he staunchly affirmed the noetic character of the experience of God, which is contemplation of the Trinity within the intellect, but he was even more determined to exclude any positive reference to ecstasy. Moreover, the liturgical sphere seems to have interested him only in a typological and, perhaps

38 Ps.-Macarius, *Homilies* (I) 52, 2, 2–3, *ibid.*, p. 140: ὥσπερ οὖν κατὰ τὴν ὁρωμένην ἐκκλησίαν ἐὰν μὴ πρότον αἰ ἀναγνώσεις καὶ αἱ ψαλμωδία καὶ ἡ σύναξις τοῦ λαοῦ καὶ πᾶσα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ ἢ ἀκολουθία ἐπιτελεσθῆ, αὐτὸ τὸ θεῖον μυστήριον τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ὁ ἱερεὺς οὐκ ἐπιτελεῖ καὶ ἡ μυστικὴ κοινωνία τῶν πιστῶν οὐ γίνεται [...] οὕτω καὶ ὁ Χριστιανός· ἐὰν ἔχη νηστείαν, ἀγρυπνίαν, ψαλμωδίαν, πᾶσαν ἀσκήσιν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν, ἢ δὲ μυστικὴ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς καρδίας [...] οὐκ ἐπιτελεῖται, ἐλλειπτής ἐστι πᾶσα ἢ ἀκολουθία τῆς ἀσκήσεως, καὶ σχεδὸν ἀργά εἰσι μὴ ἔχοντα τὴν κεφαλὴν, τὴν τοῦ πνεύματος ἀγαλλίασιν ἐν καρδίᾳ μυστικῶς ὑπὸ τῆς χάριτος ἐνεργουμένην. My translation.

39 See Golitzin, *Mystagogy*, especially pp. 353–355.

40 On the fact that the hierarchies in Dionysius do not seem destined to ever disappear, not even in the *eschaton*, see Emiliano Fiori, "The Impossibility of the Apokatastasis in Dionysius the Areopagite", in: *Origeniana decima*, ed. by Henryk Pietras, Leuven 2011, pp. 831–843.

even more radically, figurative key. In Evagrius the few recorded occurrences of the term ἔκστασις are negative and refer to the condition of those who are prey to demons: in the *Praktikos*, the term is used in a context in which it is defined as nothing less than the worst of evils, caused by the worst of demons, that of pride: “anger and sadness follow closely upon this”, writes Evagrius, “as well as the ultimate evil, derangement of mind [ἔκστασις φρενῶν], madness, and the vision of a multitude of demons in the air” (*Praktikos* 14).⁴¹ In the *Scholia to Proverbs*, ἔκστασις is even the opposite of what we commonly consider it to be – it is sheer folly that makes one come out of God; far from making us come closer to God, it must be “suppressed” for any experience of God to be possible: “[only] if the folly of the foolish, because of which they left God, is eliminated, they become pure again and draw near to God” (*Scholion* 323).⁴²

Furthermore, also in Evagrius, as in pseudo-Macarius, the sphere of νοῦς, in which the contemplation of God occurs, takes up a sacramental and ecclesiological symbolism. To be sure, in Evagrius’s work we would look in vain for references to the sacraments of the visible Church, others being his concerns. However, the few hints that can be found in his writings suggest a sacramental internalization that presents marked analogies with the pseudo-Macarian one. This reopens the question of the relationship between these two authors,⁴³ to which I would like to contribute here with some new reflections. In *Sentences to monks* 118–119 Evagrius illustrates the meaning of the flesh and blood of Christ: “Flesh of Christ, the practical virtues; one who eats of it shall become impassible. Blood of Christ, contemplation of beings; one who drinks it will receive wisdom from him”.⁴⁴ Not dissimilarly in the thirteenth Scholion to the Ecclesiastes: “Who, without Christ,

41 Evagrius of Pontus, *Traité Pratique ou le moine*, intr., ed., transl., comm. and tables by Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont, Paris 1971, p. 534: Παρακολουθεῖ δὲ ταύτη ὀργή καὶ λύπη, καὶ τὸ τελευταῖον κακόν, ἔκστασις φρενῶν καὶ μανία καὶ δαιμόνων ἐν τῷ ἀέρι πλῆθος ὁρώμενον. Engl. transl. in Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, transl., intr., and commentary by Robert E. Sinkewicz, Oxford 2003, p. 100.

42 Evagrius of Pontus, *Scholies aux Proverbes*, 323, intr., ed., transl., appendices and index by Paul Géhin, Paris 1987, p. 414: Ἐὰν συντριβῆ ἡ ἔκστασις τῶν ἀφρόνων, καθ’ ἣν ἐξέστησαν θεοῦ, πάλιν καθαροὶ γινόμενοι προσέρχονται θεῷ. *Sentences* 9 goes in the same direction: Evagrius reiterates here that ἔκστασις is precisely the opposite of the condition of knowledge of God: “ekstasis is the fact that the rational soul returns to incline towards evil, after [practicing] virtue and knowledge of God”.

43 See Irénée Hausherr, “Les grands courants de la spiritualité orientale”, *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), pp. 114–138, and, in more nuanced terms, id. (under the pseudonym J. Lemaître), “Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, 2, Paris 1953, coll. 1849–1851; see now the discussion in Markus Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004, pp. 59–71 (chapter “Macarius and Evagrius”), which opens up stimulating horizons for future research. Hausherr had set (and later nuanced) the question in the 1930s according to the binary approach (very typical of those years) ‘intellectual mysticism / affective mysticism’.

44 Evagrius, *Ad monachos* 118–119, ed. Gressmann, p. 163: Σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί, ὁ δὲ ἐσθίων αὐτάς γενήσεται ἀπαθής. Αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ’ αὐτοῦ. Transl. Sinkewicz, *The Greek Ascetic Corpus*, p. 130.

will be able to eat his flesh and drink his blood, which are the symbols of the virtues and of science?"⁴⁵ Finally, in a passage from pseudo-Basil's (but actually Evagrius') *Epistula fidei* we read:

He that eats me, He says, he also shall live because of me (Jn 6:57); for we eat His flesh, and drink His blood, being made through His incarnation and His visible life partakers of His Word and of His Wisdom. For all His mystic sojourn among us He called flesh and blood, and set forth the teaching consisting of practical science, of physics, and of theology, whereby our soul is nourished and is meanwhile trained for the contemplation of actual realities. This is perhaps the intended meaning of what He says.⁴⁶

In commenting on these passages, together with others where Evagrius deals with the functions of priesthood and the limits of its authority, Guillaumont rightly observed that Evagrius does not deny validity to the external sacraments; however, the scholar had to admit that also in Evagrius, as well as in pseudo-Macarius, there is a progression in the degree of truth from the sacrament and the noetic reality, the latter being superior to the former. The parallelism between Evagrius and pseudo-Macarius on this point is even clearer if we turn to another Evagrian passage. In a short annotation in the treatise *On thoughts*, in chapter 41, Evagrius wrote that the interpretation of the biblical phrase "he took the bread" of Matt 26:26 (we are thus once again in the same exegetical context as in Gregory of Nyssa's Homily X on the *Song of Songs*) "is a figure of the νοῦς" (τὸ μὲν 'λαβῶν ἄρτον' σχηματίζει τὸν νοῦν), and that the expression "he broke the bread" "is, again, a type of the νοῦς" (τὸ δὲ ἄρτον ἐκλάσσε πάλιν τυποῖ τὸν νοῦν).⁴⁷ This Eucharistic hint tells us much about the priority of the noetic typology over the physical reality of the sacraments. As a further clue to Evagrius' closeness to pseudo-Macarius, these Evagrian statements on the Bread of the Supper are immediately followed by another typological interpretation of the νοῦς: "the phrase 'I saw the Lord, high and exalted, seated on a throne' (Isa 6:1) is a the type of the νοῦς [...] 'throne of God' is called a pure νοῦς (τὸ δὲ 'εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου' τυποῖ τὸν νοῦν [...] θρόνος λέγεται θεοῦ νοῦς καθαρός)".⁴⁸ The

45 Evagrius of Pontus, *Scolies à l'Éclésiaste*, 13, ed., intr., transl., notes and index by Paul Géhin, Paris 1993, p. 78: Τίς γὰρ χωρὶς Χριστοῦ δυνήσεται φαγεῖν τὰς σάρκας αὐτοῦ ἢ πίνειν τὸ αἷμα αὐτοῦ, ἄπερ ἀρετῶν σύμβολά ἐστι καὶ γνώσεως.

46 Evagrius, *Ep. Fid.* 4: Καὶ "Ὁ τρώγων με, φησί, ζήσεται δι' ἐμέ". Τρώγομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα, κοινωνοὶ γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αισθητῆς ζωῆς τοῦ Λόγου καὶ τῆς Σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συννεστῶσαν διδασκαλίαν ἐδήλωσε, δι' ἧς τρέφεται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς τὴν τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐκ τοῦ ὀρητοῦ ἰσως δηλούμενον. Engl. transl. by Blomfield Jackson in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 8, ed. by Philip Schaff and Henry Wace, Buffalo, NY 1895, p. 118.

47 Evagrius of Pontus, *Sur les pensées*, intr., ed., transl. and notes by Paul Géhin, Claire Guillaumont and Antoine Guillaumont Paris 1998, p. 290.

48 Ed. Géhin-Guillaumont, pp. 290–292.

biblical reference is different, because Isaiah 6:1 never appears in the two major collections of pseudo-Macarius; in the latter, however, the collection of 50 homilies opens with a celebrated exegesis of the other great biblical vision of the throne, although more famous for the presence of the chariot, Ez 1:26: “the soul”, Macarius writes, “which has been perfectly illuminated by the ineffable beauty of the luminous glory of the face” of Christ “is made worthy of becoming the abode and throne of God”.⁴⁹ We can close this brief dossier of sacramental and ecclesiological symbolism in Evagrius with three passages of his *Kephalaia Gnostika*, in further parallel with pseudo-Macarius. Evagrius evokes “three altars of the heights” or “of knowledge” which correspond to the three conducts of the ascetic, the *praktikē*, the *physikē theōria* and the *gnōsis tou theou*, and are therefore tantamount to what pseudo-Macarius would call the inner man: “we have learned that there are three altars of the heights, the third is simple, whereas the two (others), are composed” (KG 2.57);⁵⁰ “of the three altars of knowledge [*īda’tō* in Syriac, certainly corresponding to γνώσις in Greek] two have a circle, whereas the third appears without a circle” (KG 4.88).⁵¹ A further, more explicit reference to the third inner altar is found in *Kephalaia Gnostika* 5.84: “the intelligible temple is the pure intellect [*hauonō*, in Greek νοῦς], which now has in itself the wisdom of God, full of variety [Eph 3:10]; indeed, the temple of God is he who is a seer of the holy unity, and the altar of God is the contemplation of the Holy Trinity”.⁵² Thus, as well as in pseudo-Macarius’ Homilies 7 and 52 of the first collection, the heart (Homily 7) and the man of God (Homily 52) were called “temple of God” and “true altar”, and in Homily 6 of the second collection the altar of God was the νοῦς, so here these Evagrian passages evoke the altar as a figure of the νοῦς; and significantly enough they are the only occurrences of the word “altar” in Evagrius overall.

In the pseudo-Macarian and especially in the Evagrian conception, then, we can observe, on the one hand, a further and coherent development of Origen’s and Gregory of Nyssa’s refusal to conceive of an extra-noetic approach to mystical knowledge. The knowledge of God is anchored even more strongly within the intellect or the heart; this leaves little room for negative modes of knowledge of the divine, and thus for negative theology in the proper sense. On the other hand, although the superior knowledge of God remains connected to a sacramental imagery, these monastic authors do downplay the priority of the institutional administration of the sacraments and stress the importance of the “inner altar”. Al-

49 Ps.-Macarius, *Homilies* (II) 1, 2, ed. Dörries, p. 2: ψυχὴ γὰρ ἡ [...] καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ [...] καὶ θρόνος θεοῦ καταξιοθεῖσα γενέσθαι.

50 *Les six centuries des Képhalaia gnostica d’Évagre le Pontique*, Syriac versions and transl. by Antoine Guillaumont, Paris 1958, p. 83. Engl. transl. in Evagrius, *Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, transl. with an intr. and comm. by Ilaria L. E. Ramelli, Atlanta 2015, p. 123.

51 *Les six centuries*, p. 175. The translation is mine.

52 *Les six centuries*, p. 213. The Greek original, only partially preserved, is ναός ἐστι καθαρὸς τὴν πολυπόικλον τέως σοφίαν τοῦ θεοῦ καθιδρυμένην ἔχων ἐν ἑαυτῷ, ναός δὲ θεοῦ ὁ τῆς ἀγίας μονάδος θεατής. My translation. The analogies with pseudo-Macarius are self-evident.

though a sense of the ineffability of God's mystery is not absent in pseudo-Macarius and Evagrius, their emphasis is on the positivity of knowledge and on the relative autonomy of the ascetical discipline in reaching it.

3 Dionysius: ecstasy as a reaction

Over the past few decades, critics have observed that we cannot attribute to Evagrius or to pseudo-Macarius (in the case of Evagrius directly, in that of pseudo-Macarius as a possible exponent of the so-called Messalians) the ideas that the heresiologists have imputed to them. Until the 6th century, Guillaumont's famous monograph on Evagrius' *Kephalaia Gnostika* and the history of Origenism⁵³ was devoted to the careful research of the actual analogies between the teachings of Evagrius and those of his followers until the 6th century; I have already mentioned Guillaumont's judgment on Evagrius' conception of the sacraments. It is from Guillaumont's studies that an apologetic (although on many occasions scientifically well equipped) tendency, represented by Gabriel Bunge and the so-called "Benedictine school", emerged as a reaction.⁵⁴ As for Macarius, the studies of Columba Stewart and Alexander Golitzin are exemplary. Stewart argues that the heresiologists did not understand pseudo-Macarius because of the novelty of his language, partly due to the fact that his ideas were often Syriac concepts transposed into Greek and were therefore misunderstood by Greek theologians,⁵⁵ Golitzin reiterated on several occasions the perfect sacramental "orthodoxy" of pseudo-Macarius who, despite the priority given to the inner man as "Church", did not intend to delegitimize the external Church.⁵⁶ Apart from the concern, by which some may be moved, to safeguard the orthodoxy of the two authors, these "apologetic" judgments are also scientifically correct. Indeed, neither Evagrius nor pseudo-Macarius intended to question the hierarchy and the efficacy of the earthly sacraments. They were able to put in place subtle mechanisms of prevention against anti-hierarchical or even pantheistic tendencies – pantheism being an interpretation to which Evagrian thought, although Evagrius was not a pantheist himself, could actually lead.⁵⁷ On the other hand, however, we have seen that in

53 Antoine Guillaumont, *Les Képhalaia Gnostika d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.

54 An overview (from the Benedictine perspective) in István Zsolt Baán, *I 'due occhi dell'anima'. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nella dottrina di Evagrio Pontico*, Rome 2011, pp. 34–55 (to date the most complete picture of this scholarly contrast).

55 Columba Stewart, *'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, pp. 237–239.

56 See most recently Golitzin, *Mystagogy*, pp. 339–355, especially 351–355.

57 I am thinking here in particular of the so-called *Letter to Melania*, extant exclusively in Syriac (and published in *Euagrius Ponticus*, ed. by Wilhelm Frankenberg, Berlin 1912, pp. 612–619 [first part] and Gösta Vitestam, *Seconde partie du traité, qui passe sous les nom de 'La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne': publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192*, Lund 1964 [second part]; the passage in question is found in the first part, p. 618), where Evagrius expounds the famous eschatological simile of the rivers that mix in the sea: thus will the intellects mix in God in the *eschaton*. Evagrius' cautious language highlights

both authors there is an undeniable gradation of truth, increasing from the outside towards the inside. Thus, the new language and ideas of Evagrius and pseudo-Macarius (which developed Origen's and Gregory's ideas on the inward progress of the intellect and on its connection with the Eucharist in the new monastic context) could explode in the hands of thinkers less inclined to speculative caution, who dared to draw extreme consequences from the ideas of their predecessors.

This did happen in the first decades of the 6th century, when the second Origenist crisis began to take shape in the Syro-Palestinian environment. This crisis ended in two stages, between 543 and 553, with two series of anathemas against the Origenists, which were analyzed in depth by Guillaumont and, more recently, by Daniël Hombergen. Indeed, 6th-century Origenism is known to us mainly from these anathemas and from the hagiographic work of Cyril of Scythopolis, which provides us with most of the information on the events, along with some other minor sources.⁵⁸ However, we do have a primary source of exceptional importance, which has never been sufficiently taken into consideration as a witness to the controversy: the *Book of the Holy Hierotheus*, written in Syriac around the middle of the 6th century.⁵⁹ No Christian source of the first millennium, except for the texts of Nag Hammadi, gives us back so vividly the voice of a "heresy" on which we would otherwise have only the opinions of heresiologists.

The *Book of the Holy Hierotheus* transfigures the inner experience of the ascetic,⁶⁰ staging it in the form of a celestial journey of the intellect in markedly apocalyptic style, interspersed with repeated descents to the underworld to eradicate the tree of evil. What is most striking in this mixture of otherworldly-tour apocalypse and

that this is not a pantheistic eschaton: "since I said that the intellects were in God as the rivers (were) earlier in the sea, do not therefore believe that they by their nature are (always) with him, without beginning. However, even if they are with him without beginning, in his wisdom and in the power of his operation, their creation had a beginning. There is no end, however, for them, because of their union with the one who has neither beginning nor end" (based on the It. transl. in Evagrius of Pontus, *Lo scrigno della sapienza*, intr., transl. and notes by Paolo Bettiolo, Bose 1997, p. 23). Thus, the creatural dimension of the intellects safeguards their constitutive distance of nature from God, even in the final mixture.

58 See especially Lorenzo Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980 and Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Rome 2001.

59 On this text see Karl Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum Buch des heiligen Hierotheos und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden 2002; id., "Die Bildwelt im 'Buch des heiligen Hierotheos' – ein philosophischer Mythos?", in: *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, ed. by Martin Tamcke, Göttingen 2008, pp. 29–41; Emiliano Fiori, "Mystique et liturgie: entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérothée. Aux origines de la mystagogie syro-occidentale", in: *Les mystiques syriaques*, ed. by Alain Desreumaux, Paris 2011, pp. 27–44; id., "The Topic of Mixture as Philosophical Key to the Understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist Monk Stephen bar Sudailli", in: *Nomina divina, Proceedings of the Colloquium Dionysiacum held in Prague, 30–31 October 2009*, ed. by Matyaš Havrda and Lenka Karfiková, Fribourg 2011, pp. 71–88.

60 For an overall overview of the structure and contents of the *Book* see Pinggéra, *All-Erlösung*, pp. 45–69.

of sacred representation are two doctrinal details: one is the combination of protology and eschatology, the other is the attitude towards the sacraments. The first pushes the conception of Origen and Evagrius to the limit and somehow restores the Gnostic myth that Origen had criticized in the 3rd century: originally there was an absolute and indistinct Essence, which suffered differentiation due to an internal movement, and in the eschaton this essence (this “pleroma”, one would be tempted to say) will be restored with the dissolution of every difference between God and the creatures and in God himself (including that between the persons of the Trinity, which will no longer exist). The ascetic, or rather the *voūc* (*hawnō*, i. e., as above, intellect or mind) of the ascetic, must contribute to this process with his struggle against evil, within himself and in the cosmos. However, this struggle takes him far beyond any ascetic conception elaborated up to that moment: in fact, at the top of his journey, the ascetic does not only reach the contemplation of Christ, he does not only restore his being in the image of God, but his image entirely coincides with Christ: his intellect becomes Christ and is Christ. “Christ is then”, Hieroteus writes, “nothing else than the Mind that is purified: for it can say: ‘every authority has been given unto me in the heaven and on earth’ (Matt 28:18)”.⁶¹ Origen’s theo-anthropology of the “image” (his “Logosmystik”), and Evagrius’ idea of Christ as the first *Noūc* without movement explode into the conception of a total assimilation of the human *voūc* with God. As to the conception of the sacraments, the process of complete equalization to Christ is symbolized through a scene of baptism and Eucharist in heaven in which the *voūc* first receives baptism in a ‘heavenly Jordan’ and then himself administers the Eucharist to the angels, by pronouncing the very words through which Jesus instituted the sacrament:

It is evident to us, my son, that the Baptism with water is the Baptism of the body, and it is only a symbol and type of the glorious and real Baptism, of which all divine Minds are accounted worthy in the place that is above the heavens [...] The divine Mind [...] sees the divine high priest who performs this ministry, displaying to it the sign, as it were, of Christ [...] and now it has nothing at all to prevent it from becoming in everything like Christ, and it puts away the designation of ‘Mind’ and is called ‘Christ’; and when it ascends from that holy Baptism, the whole glorious and holy band (of those) who minister in that place is gathered together, and they come and worship before it, and now they say to it: ‘let all the angels of God worship thee’ (Heb 1:6); and it stretches forth its hand and gives the Peace to that blessed and holy band [...]. Know therefore, my son, that Christ is now no longer worshipped, but those Minds which are accounted worthy of unification; and Christ is no longer their head, because Christ is the ‘head of them that sleep’ (see 1 Cor 15:20) but of those that have been awakened Christ is no longer head [...]. Christ, therefore, is nothing else than the Mind

61 See next note.

that is purified: for it can say: 'all authority has been given unto me in heaven and in earth' (Matt 28:18).⁶²

Then the Mind enters into the mystic and glorious Holy of Holies not made with hands, that it may accomplish [...] the glorious and holy mystery of the holy and hallowing sacrament [...]: and those glorious angels display a kind of yearning of desire to receive the Eucharist and to be made partakers in the mystery thereof; and (the Mind) approaches divinely the spiritual altar, and sacrifices itself [...] and is raised again [...] and (the angels) stretch out to it the hand, as it were, of affection [...] and they say: 'thou art the King of Praise' (Ps 24:8.10). And the Mind that has become Christ bestows upon them the glorious mysteries [...] for this is what it says to them: 'this is my body, which is given for you etc.' [...] (Lk 22.19; 1 Cor 11.24).⁶³

Note the extremist use of the Macarian conception of the external sacraments at the beginning of this excerpt: the language used is almost the same as in Homily (I) 52 cited above, and also here there is no mention of a refusal of the visible sacrament, but the context makes it clear that Hierotheus conceives of "type" and "symbol" in a much weaker sense than pseudo-Macarius. Indeed, if in a passage from book III Hierotheus can write about the earthly baptism that "no man can be saved if he be not accounted worthy of Holy Baptism",⁶⁴ a little further on in the same book he utters far more radical remarks: "this material and bodily bread which is set upon the material altar is a sort of perceptible sign and – to tell the truth, a small and unworthy shadow [which recalls the *σκιά* of pseudo-Macarius – but here in a pejorative sense] – of that glorious bread which is above the heavens".⁶⁵ In these lines we can thus observe a full confirmation of what the heresiologists, since the end of the 4th century, had been claiming as one of the most critical points of Messalianism: the radical devaluation of the earthly sacrament. The sacramental internalization of Evagrius and pseudo-Macarius becomes in fact, in the hands of Hierotheus, a complete dissolution of the hierarchical Church: not only does the intellect become priestly and pass on the other side of the altar, but it ascends the hierarchy until it coincides with Christ himself. This dissolution is functional to the eschatological dissolution of all differences: pantheistic eschatology and "christification" of the intellect are complementary. Martin Buber, who deserves credit for being the only prominent intellectual of the 20th century to have taken note of the *Book of Hierotheus*, names him in the introduction to his *Ecstatic Confessions* of 1909, when a critical edition of the *Book* was still lacking.⁶⁶ However, can we really define the Hierothean itinerary of the *νοῦς* as "ecstatic", since the intellect, far from going out of itself, empowers itself to the maximum

62 *Lib. Hier.* III, 5–6 *passim*, ed. Marsh, pp. 68–71, transl. pp. 74–78.

63 *Lib. Hier.* III, 7, ed. Marsh, pp. 72–73, transl. pp. 78–79.

64 *Lib. Hier.* III, 4, ed. Marsh, pp. 68, transl. pp. 74.

65 *Lib. Hier.* II, 7, ed. Marsh, p. 73, transl. p. 80.

66 See Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1909, p. XVIII.

degree? Rather, it is, an extremist interpretation of ecstasy in the “weak” sense of Origen and Gregory of Nyssa; it is a Logosmystik that radicalizes the approach of the human $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ to the Logos, making them overlap. A “strong”, extra-noetic ecstasy, closer to the meaning it had in the *Acts of the Apostles* or in Philo (see above, par. 1), could have then been a good weapon against such a radicalization of the power of the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. It is precisely this strategy that Dionysius the Areopagite puts into effect, by resorting to a concept of ecstasy that, being apparently traditional, ended up being totally innovative in ancient Christianity.

The *Book of Hierotheus*, as is well known to the restricted public of Syriacists, collects (indeed in a somewhat clumsy way) different materials, but it is believed that its inspiration derives from the Edessene monk Stephen bar Sudaili, who lived in Palestine in the second decade of the 6th century. A centuries-long Syriac tradition, in fact, attributes to Stephen the composition itself of the *Book of Hierotheus*. Jacob of Sarug (d. 521) sent a letter to Stephen; Philoxenus of Mabbug (d. 523) wrote a letter to two Edessene priests in order to warn them against Stephen’s teachings. As a matter of fact, the doctrines that the two miaphysite bishops accused him of spreading overlap with those supported in the *Book of Hierotheus*. In the years when Stephen was active between Mesopotamia and Palestine, the *corpus* of the works attributed to Dionysius Areopagite appeared. The *Book of Hierotheus* manifestly intends – starting from its pseudepigraphic author, that “Hierotheus” whom Dionysius venerates as his teacher and as inferior only to the apostles – to engage in a confrontation with the Areopagite. I have shown in different works that there is an actual clash between the two works. Dionysius tries to react to the dissolving eschatological ideas spread by Stephen through a philosophical device that consists in distinguishing, through the mediation of Neoplatonic theories, two different types of mixture in God and in the world (a good and a bad mixture, the latter coinciding with mere confusion); the *Book of Hierotheus* in its turn represents the veiled polemic response of Stephen or his school: indeed, in the *Book of Hierotheus*, the eschatological dissolution is defined precisely as a mixture, intentionally using the term which in Dionysius defines *bad* mixture.⁶⁷ It was certainly for this reason that “Hierotheus” decided to give himself this name: in order to highlight his superiority as a teacher, endowed with the right understanding of the eschatological mixture.

It is then necessary to see in detail what Dionysius devised in opposition to Stephen-Hierotheus’ understanding of the sacraments and of the intellect’s relation with God. The term $\xi\kappa\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ occurs in Dionysius only in three passages (four if we count the adjective $\xi\kappa\sigma\tau\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, apparently an innovation of the Areopagite), but these are crucial *loci* for the whole Areopagitic project. Particularly interesting is the use of the term in the ninth epistle where, as in Origen and Gregory, the point at stake is the *sobria ebrietas*. In *ep.* 9.5 Dionysius interprets Ps 78(77):65, where it is said that “the Lord awoke as *from* sleep, Like a mighty man who shouts

⁶⁷ See Fiori, “The Topic of Mixture”, in particular pp. 85–88.

because of wine”, and carefully distinguishes ἕκστασις in literal sense, which is a νοῦ καὶ φρενῶν ἕκστασις (the one to which Gregory referred in his exegesis of Ct 5:1 speaking of ἕκστασις τῆς διανοίας) from ἕκστασις κατὰ τὸ κρεῖττον, “in the better sense” which means the “pre-eminence of Almighty God, which is above conception, in which He overtops our conception, as being above conception” (τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπὲρ νόησιν οἰητέον, καθ’ ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν).⁶⁸ This absolute superiority of God to the νόησις, as is known, is one of the central themes of the Dionysian corpus; it is certainly not a new theme in itself, but in the *Mystical Theology*, which is especially devoted to its thematization, Dionysius introduces significant changes in comparison to the previous tradition. The superiority of God to human understanding is in fact a classic theme of Greek patristics, and in Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius, who do not conceive of an exit from the sphere of the νοῦς, it gives rise to the theme of an infinite progress towards God (see Gregory’s *epektasis* and, in all likelihood, Evagrius’ controversial “infinite ignorance” of *Praktikos* 87⁶⁹). In the *Mystical Theology*, on the contrary, although the presence of the term ἕκστασις is uncertain,⁷⁰ the mystical theme of the contemplation of an unattainable God and of the union with him is entirely focused on the concept of an exit *beyond* the νοῦς. Indeed, in *Mystical Theology* I. 3 we read the famous affirmation that, having reached the top of the divine ascents and set himself apart from everything and everyone, Moses “does not meet with Almighty God Himself, but views not Him (for He is viewless) but the place where He was” (Αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν [ἀθέατος γάρ], ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔσται).⁷¹ This point of the ascent is the culmination in Evagrius, at whom Dionysius is probably directly aiming here. Indeed, for Evagrius

68 Dionysius, *Ep.* 9, 5, ed. Ritter, pp. 204–205. Engl. transl. in *Dionysius the Areopagite. The Works*, now First Translated into English from the Original Greek by the Reverend John Parker, Oxford / London 1899, vol. I, p. 176.

69 See especially Irénée Hausherr, “Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), pp. 351–362, and the discussion of Paolo Bettiolo in Evagrius of Pontus, *Per conoscere lui. Esortazione a una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*, intr., transl. and notes by Paolo Bettiolo, Bose 1996, pp. 237–239.

70 The term is found in Dionysius, *Mystical Theology* I, 1, ed. Ritter, p. 142, where it reads “by the resistless and absolute ecstasy (ἕκστάσει) in all purity, from thyself and all, thou wilt be carried on high, to the superessential ray of the Divine darkness” (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχετῶ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἕκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτίνα ... ἀναχθήσῃ, Engl. transl. in *Dionysius the Areopagite. The Works*, vol. I, p. 130). Scazzoso, however, prefers to read ἐκτάσει, “tension”; see the discussion in Piero Scazzoso, “Note sulla tradizione manoscritta della Teologia Mistica dello Pseudo-Dionigi l’Areopagita”, *Aevum* 32 (1958), pp. 222–239, here pp. 234–237. The edition of the Patristische Kommission keeps ἕκστάσει and relegates the ἐκτάσει variant of a Viennese manuscript of the 13th–14th century in the apparatus; Sergius of Resh’ayna’s translation, attested by a manuscript dated to the end of the 7th century, has a term corresponding to ἕκστάσει (*metrahqōnūtō*, “moving away”), which is therefore perhaps to be preferred. See Dionysius the Areopagite, *Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēš’aynā (VI secolo)*, ed. and transl. by Emiliano Fiori, Louvain 2014, p. 107 [text volume].

71 Engl. transl. in *Dionysius the Areopagite. The Works*, vol. I, p. 132.

the biblical theme of God's *topos* atop the Sinai is crucial; in his texts it is a symbol of the intellect contemplating God (for example in *Skenmata* 25⁷² and *On Thoughts* 39–40⁷³). The problem for Dionysius, and the reason why in his construction there is a further step to take, is precisely this: that the intellect, if seen as the “place of God”, is potentially dangerous. For Evagrius himself, who remained faithful to Origen and the Cappadocians, did not deem it possible to *see* God in the place of the intellect,⁷⁴ since for him, too, there is no end to ignorance and the object of vision can be only that very place, which can contain a mere reflection of the light of God.⁷⁵ But this same theory, once elaborated upon by the author of the *Book of Hierotheus*, is pushed to the point of viewing the intellect not only as the place of God, but as God himself. It was against this type of development that Dionysius reacted. This is the meaning of the rather obscure sentence which, in the *Mystical Theology*, follows the previous words on the place of God: “the most Divine and Highest of the things seen and contemplated [νοουμένων] are a sort of hypothetical concepts [i. e. according to the hypothesis of the Platonic Parmenides that God is the one who is] of the things subject to Him Who is above all, through which His wholly inconceivable Presence is shown”:⁷⁶ those things that can be grasped with the intellect are but hypotheses about what really hides in the One who transcends everything. With this Dionysius goes one step beyond Evagrius and shifts every true union and mystical knowledge out of the intellect, even if the term *ἔκστασις* is not used here: Moses knows beyond the intellect (ὕπερ νοῦν γινώσκων) and, as a result, he entirely belongs to Him who transcends everything (πᾶς ὧν τοῦ πάντων ἐπέκεινα).⁷⁷ The latter clause marks the truly radical submission to a God who remains elusive: it is he who possesses us, but we do not possess him. The

72 Ed. in Joseph Muyldermans, “Note additionnelle à: Evagriana”, *Le Muséon* 44 (1931), pp. 369–383, here p. 377.

73 Ed. Géhin-Guillaumont, pp. 286–290.

74 This is what Columba Stewart rightly points out in an article that focuses, among other things, on the intellect as the ‘place of God’: Columba Stewart, “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), pp. 173–204, here p. 198: “Evagrius follows the careful translators of the Septuagint in choosing euphemism, seeing the place of God, rather than seeing God. It is a place of visitation rather than a location of essence [...] Evagrius’ theme of the ‘place of God’ [...] is a reminder of his keen sensitivity to the doctrinal concerns about the knowability and unknowability of God that are associated with his Cappadocian teachers”.

75 According to the famous Evagrian theory of the intellect seeing its own light: see Antoine Guillaumont, “La vision de l’intellect par lui-même dans la mystique évagrienne”, *Mélanges de l’université Saint-Joseph* 50 (1984), pp. 255–262. On this subject and on its later Byzantine offshoots see Hans-Veit Beyer, “Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31 (1981), pp. 473–512.

76 This is the brilliant interpretation of Eugenio Corsini, *Il trattato De Divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turin 1962, p. 106 n. 30. The Greek passage reads: Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ θεϊότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῶ πάντα ὑπερέχοντι. Engl. transl. in Dionysius the Areopagite, *The Works*, vol. I, p. 132.

77 Dionysius, *Mystical Theology* I, 3, ed. Ritter, p. 144.

concept of extra-noetic ecstasy, banned for centuries as it was considered dangerously heterodox, and after its partial return to Christian discourse as a movement within the intellect (e. g. in Origen, Gregory of Nyssa, and pseudo-Macarius), is thus brought back to the center of Christian theology as an anti-heretical tool. The role assigned to the intellect, and more generally to the inner man, in ascetic literature starting from the end of the 4th century had triggered a progressive strengthening of the intellect, which led to the violation of the forbidden limit of the complete identification between man and God. In order to defuse this mechanism and to reaffirm the possibility of uniting with God without pantheistic dangers, it was necessary to remove the contemplation of God from the intellect – it was necessary to get out of it and, ultimately, to negate it.

Is it possible that Dionysius, who was so aware of tradition, would resort to such a mystical strategy, which is a revolution? What is the deep meaning of this innovation? In my opinion, it is to be found in the conception of the sacraments. As is already evident from the passages of the *Book of Hierotheus* cited above, the Evagriian (and pseudo-Macarian) idea that really paved the way for conceptions such as that of Stephen bar Sudaili was the internalization of the sacraments. The intellect can take on so much importance because the νοῦς (the heart, the soul) is conceived as an altar on which the true sacraments, and therefore the true communion with Christ (as we read in pseudo-Macarius: μυστική τοῦ πνεύματος κοινωνία) are celebrated. It is no coincidence that Dionysius, interpreting the sacrament of the consecration of the *myron*, reminds us that “Jesus is our most divine altar, the thearchic consecration of the divine intellects (ἔστι τὸ θεϊότατον ἡμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς, ἢ θεαρχικὴ τῶν θείων νοῶν ἀφιέρωσις) where the “intellects”, νόες, are those who receive the consecration, not those who consecrate, and Jesus is the altar.⁷⁸ Thereby Dionysius restores the right hierarchy in the relationship of the νοῦς with the sacraments and thus with Christ himself. Christ is the altar on which the νοῦς is consecrated through the sacraments imparted by the hierarchy; the νοῦς is not “christified” and does not – as in Hierotheus – have authority over the sacraments; nor is the altar, as in Evagrius and in pseudo-Macarius, referred to the intellects, who remain dependent on the only altar-Christ and on his sacraments; these, in their turn, are in the hands of the hierarchy – of which, for Dionysius, Christ is the head. In this regard, a dense definition of Jesus at the beginning of Dionysius’ *Ecclesiastical Hierarchy* is particularly revealing: “Jesus Himself, the most thearchic intellect and superessential, the Source and Essence [...] of every Hierarchy and Sanctification and Divine operation” (αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερουσίος, ἢ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστικῆς τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία [...]).⁷⁹ Jesus is deliberately defined as “the most thearchic intellect”, in order to recall the Evagriian idea of Jesus as the supreme and undecayed νοῦς. All that

⁷⁸ Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* IV, 12, ed. Heil, p. 103; the translation is mine.

⁷⁹ Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* I, 1, ed. Heil, pp. 63–64. Engl. transl. in *Dionysius the Areopagite. The Works*, vol. II, p. 67–68, with changes.

follows, however, contradicts precisely the consequences that Stephen bar Sudaili and his school had drawn from the Evagriian ideas. Jesus, head of the hierarchies, remains firmly at the head of every sanctification and therefore – according to the logic of the Dionysian system – of every divinization, as Dionysius explains further on in the same chapter of the *Ecclesiastical Hierarchy*.⁸⁰ Therefore, another passage from the *Book of Hierotheus*, which seems to react symmetrically to this Dionysian approach, is all the more significant: “the Mind is Christ; for to Christ it pertains to consecrate, but if the Mind also consecrates, then it also is Christ”.⁸¹ What is at stake here is not, as Hausherr thought, an opposition between Evagriian ‘activity’ and Dionysian ‘passivity’ of the intellect in the approach to the divine,⁸² in both authors, as other scholars have seen,⁸³ the provident intervention of God is fundamental; Dionysius’ aim was rather to contain the extreme consequences Stephen bar Sudaili had drawn from the internalization of the sacraments as theorized by Evagrius and pseudo-Macarius.

What is the link, then, between the concept of ecstasy and this valorization of the earthly liturgy carried out by Dionysius? Here it is crucial to recall the fundamentally liturgical character of Moses’ experience as described in the *Mystical Theology*.⁸⁴ The itinerary of Moses up to the summit of Sinai and his entry into the mystical cloud reproduces in its linguistic details the movements of the clergy in the Eucharist and the stages of the rite as described in the *Ecclesiastical Hierarchy*: when he prepares to celebrate the rite, the ιεράρχης separates himself from the multitude just like Moses in the *Mystical Theology*,⁸⁵ before the separation, both Moses and the ιεράρχης perform a purification (ἀποκάθαρσις),⁸⁶ as well as Moses initially ascends with some “chosen” priests, so the ιεράρχης in the liturgy, too.⁸⁷

80 See especially Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* I, 4, ed. Heil, pp.66–67: ἡ θεαρχικὴ μακαριότης ἢ φύσει θεότης ἢ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις, ἀγαθότητι θεία τὴν ιεραρχίαν ἐπὶ σωτηρία καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο (“the thearchic Blessedness, the Deity by nature, the Source of deification, from Which comes the deification for those deified, bequeathed, by Divine Goodness, the Hierarchy, for preservation, and deification of all rational and intellectual Beings”. Engl. transl. in *Dionysius the Areopagite. The Works*, vol. II, pp.71–72, with changes).

81 *Lib. Hier.* III, 7, ed. Marsh, p.73, transl. p. 80.

82 See Hausherr, “Les grands courants”, pp. 124–125.

83 Hausherr’s opinion is rightly criticized by Golitzin, *Mystagogy*, p. 315.

84 See Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, pp. 140–142, with a detailed analysis of the parallels; id., “Moses as the Liturgical Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius”, in: *Studia Patristica*, vol. 18, 2, ed. by Elizabeth A. Livingstone, Leuven / Kalamazoo 1989, pp. 275–279.

85 Dionysius, *Mystical Theology* I, 3, ed. Ritter, p.143: τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι; p.144: τῶν πολλῶν ἀφορίζεται; Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* III, 7, ed. Heil, p.87: ὑπὸ τῆς τοῦ λειτουργοῦ διακριτικῆς φωνῆς ἀφορίζεσθωσαν.

86 Dionysius, *Mystical Theology* I, 3, ed. Ritter, p.143: μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν; Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* III, 10, ed. Heil, p.89: τοῦ ιεράρχου καὶ τῶν ιερέων ἢ τῶν χειρῶν ἀποκάθαρσις.

87 Dionysius, *Mystical Theology* I, 3, ed. Ritter, p. 144: μετὰ τῶν ἐκκρίτων ιερέων; Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* III, μυστ., ed. Heil, p.81: μετὰ τῶν ιερέων οἱ τῶν λειτουργῶν ἐκκριτοί.

If it is true, as we have seen, that at the top of this itinerary Moses experiences an extra-noetic ecstasy, this means, coherently with Dionysius' aim to weaken the intellect, that this ecstatic experience is given only as an experience of the sacraments and in particular of the Eucharist under strictly hierarchical administration. In conclusion, then, the Dionysian ecstasy, which being extra-noetic is a revolutionary innovation if compared with earlier Christian doctrines, has a paradoxical defensive and conservative purpose. The mystical contact with God is brought outside (of the intellect), in order to keep it inside (the ranks of the hierarchy).

4 Conclusion: Negative theology as mystical theology

This is the ultimate sense of negative theology in Dionysius: negating that knowledge of God that the intellect can acquire so that the penetration into the mystery of God can take place outside of the intellect, in the mysteries of the earthly Church and within the limits of the hierarchical community. Dionysius shared this stress on the sacraments with Origen and Gregory, but he had to correct the distancing from the visible Church that had intervened in one and half centuries of monastic literature and thought. The distance from later conceptions of mysticism and of negative theology is remarkable, since in the late Middle Ages, mysticism, as it became an autonomous science, progressively loses awareness of the liturgical-philosophical-mystical whole of the Dionysian apparatus. "Mystical", in Dionysius' age, can only be an adjective, which defines a facet of that whole; the noun "mysticism" (French *mystique*, German *Mystik*), as de Certeau observed, emerges when this facet becomes autonomous. An exemplary case of this process is Ficino, who reads only the speculative works of Dionysius, ignoring the hierarchical writings; but there were presentiments already from the time of Thomas Aquinas, who isolated the *Divine Names* from the corpus by writing a commentary on them alone. In the Byzantine world this divergence did not occur, and ascetic writers commented on the *Hierarchies*, as shown for example by the Chapters on the Hierarchies of Gregory of Sinai (14th century); in a deeply Evagriean tradition as that of East-Syrian ascetic literature, Dionysius is almost ignored.⁸⁸ The selective reading of Dionysius is therefore an exclusive peculiarity of Western European culture,⁸⁹ which had important prodromes in the late Middle Ages and exploded in the early modern age. These statements do not intend to be an apologia for Dionysius' eccle-

See also Emiliano Fiori, "La perte du centre sacramentel et l'ordre du monde. Un point crucial de la réception de Denys l'Aréopagite chez Marsile Ficino", in: *Lire les pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, ed. by Andrea Villani, Paris 2013, p. 55–67.

88 With the important exception, it seems, of John of Dalyatha. On the absence of Dionysius in most of East Syrian ascetic literature, see Emiliano Fiori, "Dionysius the Areopagite and the East-Syrian Mystics: the Phantom of a Greek Heritage", in: *Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern*, ed. by Matthias Perkams and Alexander M. Schilling, Berlin 2020, pp. 77–98.

89 Piero Scazzoso had already noticed this in his *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan 1967, pp. 198–199, not by chance cited by Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI^e–XVII^e siècle*, vol. II, Paris 2013, p. 186 n. 58.

siological project,⁹⁰ they simply aim to describe, certainly in too concise terms, an archeology of the Dionysian *mens mystica*. By doing this I hope, however, to have also partially illuminated the specificity of ancient Christian “mysticism”, and to have contributed to showing that mysticism, a modern Western invention, derives from a fruitful oblivion of its own foundations.

Bibliography

Sources

- Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (= Ps.-Macarius, *Homilies* [II]), ed. by Hermann Dörries, Erich Klostermann and Matthias Kröger, Berlin 1964.
- Basilio di Cesarea. Le lettere I* (= Evagrius, *Ep. Fid.*), ed. by Marcella Forlin Patrucco, Turin 1983.
- The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the Book of Excerpts and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus* (= *Lib. Hier.*), ed. and transl. by Fred S. Marsh, London 1927.
- Corpus Dionysiaceum II* (= Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy*; Dionysius, *Mystical Theology*; Dionysius, *Ep.*), ed. by Günther Heil and Adolf M. Ritter, Berlin / New York 1991, ²2012.
- Dionysius the Areopagite, *Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēš'aynā (VI secolo)*, ed. and transl. by Emiliano Fiori, 2 vols, Louvain 2014.
- *The Works*, now First Translated into English from the Original Greek by the Reverend John Parker, 2 vols, Oxford / London 1899.
- Epiphanius II. Panarion haer. 34–64* (= Epiphanius, *Panarion*), ed. by Karl Holl and Jürgen Dummer, Berlin ²1980.
- Euagrius Ponticus*, ed. by Wilhelm Frankenberg, Berlin 1912.
- Evagrius of Pontus, *Lo scrigno della sapienza*, intr., transl. and notes by Paolo Bettiolo, Bose 1997.
- *Per conoscere lui. Esortazione a una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*, intr. transl. and notes by Paolo Bettiolo, Bose 1996.
- (ps.-Basil of Caesarea), *Epistula Fidei*, engl. transl. by Blomfield Jackson, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 8, ed. by Philip Schaff and Henry Wace, Buffalo, NY 1895.
- *The Greek Ascetic Corpus*, transl., intr., and comm. by Robert E. Sinkewicz, Oxford 2003.
- *Sur les pensées*, intr., ed., transl. and notes by Paul Géhin, Claire Guillaumont and Antoine Guillaumont, Paris 1998.
- *Traité Pratique ou le moine*, intr., ed., transl., comm. and tables by Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont, Paris 1971.
- *Scholies aux Proverbes*, intr., critical text, transl., appendices and index by Paul Géhin, Paris 1987.

⁹⁰ Christian Hengsternann seems to have this impression in his review of my article on Dionysius and Ficino in Christian Hengsternann, review of Andrea Villani (ed.), “*Lire les pères de l’Église entre la Renaissance et la Réforme*”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20 (2016), pp. 383–386, here p. 384.

- *Scolies à l'Ecclésiaste*, ed., intr., transl., notes and index by Paul Géhin, Paris 1993.
- *Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, transl., intr. and comm. by Ilaria L. E. Ramelli, Atlanta 2015.
- Giambrico, *I misteri egiziani*, transl. by Angelo Raffaele Sodano, Milan 1983.
- *I misteri degli Egiziani*, intr., transl. and notes by Claudio Moreschini, Milan 2003.
- Gregorii Nysseni Opera VI. In *Canticum canticorum* (= Gregory of Nyssa, *In Cant.*), ed. by Hermann Langerbeck, Leiden 1960.
- Gregory of Nyssa, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, intr., transl. and notes by Claudio Moreschini, Rome 2¹996.
- *Homilies on the Song of Songs*, transl., intr. and notes by Richard A. Norris Jr., Atlanta 2012.
- Gressmann, Hugo, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Ponticus* (= Evagrius, *Ad Monachos*), Leipzig 1913.
- Jamblique. *Les mystères d'Égypte* (= Iamblichus, *De Mysteriis*), ed. and transl. by Édouard des Places, Paris 1966.
- Les six centuries des Képhalaïa gnostica d'Évagre le Pontique*, Syriac versions and transl. by Antoine Guillaumont, Paris 1958.
- Makarios / Symeon. *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* (= Pseudo-Macarius, *Homilies* [I]), ed. by Heinz Berthold, 2 vols, Berlin 1973.
- Origenes Werke, *Vierter Band. Der Johanneskommentar* (= Origen, *Clo*), ed. by Erwin Preuschen, Leipzig 1903.
- Philonis alexandrini opera quae supersunt* (= Philo of Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit*), ed. by Leopold Cohn and Paul Wendland, vol. III, Berlin 1898.
- Plotini opera* (= Plotinus, *Enn.*), ed. by Paul Henry and Hans-Rudolph Schwyzer, vol. 1 and 2, Paris / Brussels 1951–1959; vol. 3, Paris / Leiden 1973.
- Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, transl., ed. and intr. by George A. Maloney, New York / Mahwah 1992.
- Vitestam, Gösta, *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de 'La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne': publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192*, Lund 1964.

Secondary Literature

- Beyer, Hans-Veit, "Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31 (1981), pp. 473–512.
- Böhm, Thomas, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996.
- Buber, Martin, *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1909.
- Corsini, Eugenio, *Il trattato De Divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turin 1962.
- Crouzel, Henri, "Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente", *Revue d'ascétique et de mystique* 130 (1957), pp. 189–202.
- "Origène", in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 11, Paris 1981, coll. 933–961.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- De Certeau, Michel, *La Fable mystique XVI^e–XVII^e siècle*, vol. II, Paris 2013.
- Diekamp, Franz, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Münster 1896.

- Dünzl, Franz, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993.
- Filoramo, Giovanni, "Profezia", in: *Origene. Dizionario*, ed. by Adele Monaci Castagno, Rome 2000, p. 377.
- Fiori, Emiliano, "Mystique et liturgie: entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérothée. Aux origines de la mystagogie syro-occidentale", in: *Les mystiques syriaques*, ed. by Alain Desreumaux, Paris 2011, pp. 27–44.
- "The Impossibility of the Apokatastasis in Dionysius the Areopagite", in: *Origeniana decima*, ed. by Henryk Pietras, Leuven 2011, pp. 831–843.
 - "The Topic of Mixture as Philosophical Key to the Understanding of the Divine Names: Dionysius and the Origenist Monk Stephen bar Sudaili", in: *Nomina divina, Proceedings of the Colloquium Dionysiacum Held in Prague, 30–31 October 2009*, ed. by Matyáš Havrda and Lenka Karfíková, Fribourg 2011, pp. 71–88.
 - "La perte du centre sacramentel et l'ordre du monde. Un point crucial de la réception de Denys l'Aréopagite chez Marsile Ficin", in: *Lire les pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme*, ed. by Andrea Villani, Paris 2013, pp. 55–67.
 - "Il nous e l'altare. Dionigi l'Areopagita al di là di Evagrio", in: *L'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, ed. by Isabella Adinolfi, Giancarlo Gaeta and Andreina Lavagetto, Genoa 2017, pp. 185–216.
 - "Dionysius the Areopagite and the East-Syrian Mystics: the Phantom of a Greek Heritage", in: *Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern. Zum Gedenken an Mär Addai Scher (1867–1915)*, ed. by Matthias Perkams and Alexander M. Schilling, Berlin 2019, pp. 77–98.
- Golitzin, Alexander (with the collaboration of Bogdan Bucur), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville, MN 2013.
- Guillaumont, Antoine, *Les Képhalaia Gnostika d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.
- "La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne", *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 50 (1984), pp. 255–262.
- Haussherr, Irénée, "Les grands courants de la spiritualité orientale", *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), pp. 114–138.
- "Ignorance infinie", *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), pp. 351–362.
 - (= J. Lemaître), "Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens", in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, 2, Paris 1953, coll. 1849–1851.
- Hengstermann, Christian, review of Andrea Villani (ed.), "Lire les pères de l'Église entre la Renaissance et la Réforme", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20 (2016), pp. 383–386.
- Holl, Karl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen / Leipzig 1904.
- Hombergen, Daniël, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Rome 2001.
- Kirchmeyer, Jean, "Extase chez les Pères de l'Église", in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV, 2, Paris 1961, coll. 2087–2113.
- Lewy, Hans, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929.
- Lieske, Aloisius, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938.
- "Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa", *Zeitschrift für katholische Theologie* 70 (1948), pp. 49–93; 129–168; 315–340.

- McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, London 1992.
- Muyldermans, Joseph, "Note additionnelle à: Evagriana", *Le Muséon* 44 (1931), pp. 369–383.
- Orlov, Andrei / Golitzin, Alexander, "'Many Lamps are Lightened from the One'. Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies", originally *Vigiliae Christianae* 55 (2001), pp. 281–298.
- Perrone, Lorenzo, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980.
- "'Ιχνοσ ἐνθουσιασμοῦ. Origen, Plato and Inspired Scriptures", *Phasis. Greek and Roman Studies* 2–3 (2000), pp. 319–326.
- Pinggéra, Karl, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum Buch des heiligen Hierotheos und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden 2002.
- "Die Bildwelt im Buch des heiligen Hierotheos – ein philosophischer Mythos?", in: *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, ed. by Martin Tamcke, Göttingen 2008, pp. 29–41.
- Plested, Markus, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.
- Rorem, Paul, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- "Moses as the Liturgical Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius", in: *Studia Patristica*, vol. 18, 2, ed. by Elizabeth A. Livingstone, Leuven / Kalamazoo 1989, pp. 275–279.
- Scazzoso, Piero, "Note sulla tradizione manoscritta della Teologia Mistica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita", *Aevum* 32 (1958), pp. 222–239.
- *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan 1967.
- Stewart, Columba, 'Working the Earth of the Heart'. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991.
- "Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), pp. 173–204.
- Völker, Walther, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- Zsolt Baán, István, *I 'due occhi dell'anima'. L'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nella dottrina di Evagrio Pontico*, Rome 2011.

Die Konzeption von Nichtwissen in Alexander von Suchtens Elegie *Quid sit nihil* (1561) vor dem Hintergrund der mystischen Theologie Meister Eckharts

Simon Brandl

Der folgende Beitrag befasst sich mit dem mystischen Konzept des Nichtwissens im paracelsistischen Spiritualismus der Frühen Neuzeit. Hierbei konzentriere ich mich auf die im Jahr 1561 entstandene Elegie über das Nichts (*Quid sit nihil*), die der Feder Alexanders von Suchten (ca. 1520–1575) entstammt. Suchten gehörte zu den allerersten Intellektuellen, die ab der Mitte des 16. Jahrhunderts das medizinische und theologische Erbe des Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus (1493–1541), antraten.¹ Weitere Inspirationsquellen für sein spiritualistisches Schrifttum fand Suchten in der Naturphilosophie Agrippas von Nettesheim, in der Theologie des Pseudo-Dionysius sowie in der spätmittelalterlichen Mystik. Der Einfluss, den insbesondere das Predigtwerk Meister Eckharts sowie die geistliche Schrift *Theologia Deutsch* auf die Entstehung der geistigen Strömung des Paracelsismus ausübte, ist bislang noch kaum erforscht.² Dies mag auch daran liegen, dass die meisten Paracelsus-Jünger, ebenso wie der Hohenheimer selbst, ihre Quellen nur äußerst selten preisgaben. Zwar hält sich auch Suchten auf diesem Gebiet weitgehend bedeckt; seine Elegie über das Nichts aber stellt eine Ausnahme dar, denn bei deren Erstveröffentlichung befand er es für

-
- 1 Zu den richtungweisenden Beiträgen zu Leben und Werk Alexanders von Suchten zählen: Wilhelm Haberling, „Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts“, *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 59 (1929), S. 175–230; ders., „Neues aus dem Leben des Danziger Arztes und Dichters Alexander von Suchten“, *Sudhoffs Archiv* 24 (1931), S. 117–123; Carlos Gilly, „Paracelsianism Brings Forth a Fine Hermetical Treatise: Suchten's *De Tribus Facultatibus*“, in: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto* [Ausstellungskatalog], hg. v. Carlos Gilly u. Cis van Heertum, 2 Bde., Florenz 2002, Bd. 1, S. 193–198; *Corpus Paracelsisticum, Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*, hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Joachim Telle, 4 Bde., Tübingen 2001, hier Bd. 1/1, S. 545–584; Ralf Bröer, „Friedenspolitik durch Verketzerung: Johannes Crato (1519–1585) und die Denunziation der Paracelsisten als Arianer“, *Medizinhistorisches Journal* 37/2 (2002), S. 139–182, bes. S. 145–152; Oliver Humberg, „Die Verlassenschaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten († 1575)“, *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 31/1 (2007), S. 31–50.
 - 2 Einen ersten Vorstoß auf diesem Gebiet habe ich in meiner Dissertation *Mystik und Magie im Frühparacelsismus. Erkundungen um Alexander von Suchtens Traktat De tribus facultatibus*, Berlin / Boston 2021 (im Erscheinen) unternommen.

nötig, inmitten des Textes – und somit auf Kosten der poetischen Ästhetik – eine Glosse einzufügen, in der er auf den „Echardus“ verweist, den er im Verbund mit Nikolaus Cusanus und Augustinus als bedeutenden Interpreten des paulinischen Damaskus-Erlebnisses aufführt.³

Um zu verdeutlichen, inwieweit Suchten in seiner Elegie *Quid sit nihil* Eckharts Konzept des Nichtwissens modifiziert, in Teilen ignoriert und neu kontextualisiert, gilt es zunächst die Strukturelemente, auf denen die mystische Theologie des Meisters beruht, in Grundzügen darzulegen: Im Zentrum von Eckharts geistlicher Lehre steht das Theologumenon des ‚Seelengrunds‘ – eines göttlichen Funkens, der einem jeden Menschen innewohnt. Zwar hat die Theorie eines solchen, seit Augustinus als *abditum mentis* bezeichneten, Metaphysikums in der Anthropologie des Mittelalters eine lange Tradition. Eckhart unterzieht dieses jedoch einer häretisch anmutenden Neukontextualisierung: So vertritt er die Lehrmeinung, dass der Seelengrund allem Geschöpflichen enthoben sei, ja sogar jenseits der Trinität liege.⁴ Auch wenn er den Grund, beziehungsweise das „vünelin“ der Seele, andernorts als ein von Gott geschaffenes Licht bezeichnet,⁵ so kommt man doch nicht umhin, dieses Licht als präkreational anzusehen, zumal Eckhart es mit Gott gleichsetzt.⁶ Der Allmächtige bringe den Seelengrund, gleichsam überquellend, fortwährend aus den Tiefen seines ureigenen Wesens hervor.⁷ Eckhart geht demnach davon aus, dass Gott im Inneren des Menschen ununterbrochen präsent ist: Gott wohnt der Seele ein – mehr noch: Er ist der ureigene Quell der Seele. Es besteht somit auf ontologischer Ebene ein fließender Übergang zwischen der Seele und ihrem Schöpfer. Hierauf gründen sich die Gottebenbildlichkeit, die Unsterblichkeit der Seele und der innere Adel des Menschen.

Dieser anthropologische Optimismus impliziert eine weitgehende Eigenverantwortlichkeit des Menschen in seinem Bemühen um eine Erfahrung von göttlicher Unmittelbarkeit. Deren höchstmögliche Realisierung besteht in der mystischen

3 Indem Suchten auf Cusanus verweist, bezieht er sich auf *De visione Dei*, cap. 17, n. 79, 1–9. Der Verweis auf Augustinus gilt entweder dem *Sermo* 279 § 1 („De Paulo Apostolo“) oder dem *Sermo* 333 § 3 („In natali martyrium“).

4 Vgl. Loris Sturlese, „Die Dokumente zum Prozeß gegen Meister Eckhart, Regesten aus den Acta Echardiana“, in: *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hg. v. Heinrich Stirnimann u. Ruedi Imbach, Freiburg i. Ü. 1992, S. 1–6.

5 Vgl. Meister Eckhart, „Predigt 20A“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, übers. v. Josef Quint, hg. u. komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993, S. 222–233, hier S. 226, 32–33 (hier sowie alle folgenden Zitate Eckharts ins Nhd. übers. v. Josef Quint), „[D]az vünelin der sële. Daz ist geschaffen von gote [...]“

6 Vgl. ebd., „Predigt 2“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 24–37, hier S. 36, 1–5: „Sehet, alsus als er [Gott] ein ist und einvaltic, alsô kumet er in das ein, daz ich da heize ein bürgelin der sële, und ander kumet er enkeine wise dar in, sunder alsô kumet er dar in und ist dâ inne. Mit dem teile ist die sële gote glîch und anders niht.“

7 Der Seelengrund ist also, anders als der Begriff ‚Grund‘ suggeriert, nicht statisch konzipiert: Es handelt sich um einen „dynamische[n] ontologische[n] Bezug“ (Otto Langer, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, in: *Grundfragen christlicher Mystik*, hg. v. Margot Schmidt u. Dieter Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 173–193, hier S. 184).

Vereinigung der Seele mit Gottes innerstem Wesen. Auf dem Weg dorthin bedarf es innerer Einkehr, demüthiger Selbstaufgabe, geistiger Armut, eines vollkommenen Nichtwollens und Nichtwissens. Letzteres impliziert ein Vergessen aller Kreatur, der eigenen Person und sogar Gottes selbst.⁸ Der Habitus des Nichtwissens ist allein schon insofern für die wesensmäßige Vereinigung mit Gott unabdingbar, als dieser selbst allen Seins, aller Vernunft und allen Erkennens ledig ist.⁹ Vor allem aber impliziert Nichtwissen radikale Freiheit: Der geistig Arme ist frei für die Entfaltung des göttlichen Willens in der Seele. Diesen Zustand identifiziert Eckhart mit der prälapsaren Einheit von Gott und Mensch: „So denn sagen wir, daß der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens, wie er's tat, als er noch nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle, und der Mensch stehe ledig.“¹⁰

Indem der Mensch von allem Diesseitigen einschließlich seiner selbst ablässt, legt er seinen ureigenen metaphysischen Kern frei, oder anders formuliert: Er stößt zum Grund seiner Seele vor. Die *unio mystica* vollzieht sich darüber, dass die Seele von einem göttlichen Sprudeln (*bullitio*) ergriffen wird. Nach Eckhart versinnbildlicht dieses Sprudeln einen dynamischen Zyklus der Selbstentäußerung und Selbstverinnerlichung, über den der Allmächtige sich über sein einfältiges Wesen verständigt. Diese göttliche Autokommunikation vollzieht sich nach Eckhart über einen Zeugungsakt: Gott gebiert seinen Sohn in den Seelengrund, um sich an ihm zu spiegeln. Dabei teilt er sich seinem Sohn in solch großer Intensität mit, dass er ihn nicht nur zum Objekt, sondern zugleich zum Subjekt seiner Selbstspiegelung macht: Indem Gott sich in seinem Sohn erkennt, verleiht er diesem die Absolutheit, die ihm gemäß seiner Göttlichkeit zusteht. Ansonsten wäre der Sohn nicht mit Gott eins, sondern ein von ihm Verschiedenes. Ein solches aber würde weder dem Dreieinigkeits-Dogma noch der neuplatonisch begründeten Bestimmung Gottes als „ein einvaltig ein“ gerecht werden.¹¹ In der Konsequenz realisiert der Sohn seine Identität mit dem Vater darüber, dass er sich, sowie einmal geboren, schon wieder in die göttliche Einheit seines ursprünglichen Wesens zurückgebirt.¹² Eckhart zieht also die Schlaufe des göttlichen Geburtenzyklus so eng wie nur möglich.

8 Vgl. Meister Eckhart, „Predigt 52“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 550–563, hier S. 556,34–36: „Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn alles sines eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch crêatûre noch sich selben.“

9 Vgl. ebd., S. 556,31–32: „got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz.“

10 Ebd., S. 556,8–11: „Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol stân sînes eigenen wizzennes, als er tete, dô er niht enwas, und lâze got wûrken, waz er welle, und stâ der mensche ledic.“

11 Ebd., „Predigt 2“, S. 34,33. Zu den neuplatonischen Implikationen von Eckharts Denken, die sich in Grundzügen über (Pseudo-)Dionysius Areopagita bis auf Proklos zurückverfolgen lassen, siehe Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985, S. 88 u. ö.

12 Vgl. ebd., „Predigt 6“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 76–87, hier S. 82,21–85,1: „Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber gelîch [...]. Er muoz et tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne unterlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich

Dieser dynamische Zyklus von Zeugung, Geburt und Rückgeburt ermöglicht nun auch mystische Erfahrungen der Einheit mit Gott: Sowie der Allmächtige im Akt seiner Selbstobjektivierung die menschliche Seele an sich nimmt, zieht er diese zugleich in sein innerstes Wesen hinein. Angesichts der Mittlerrolle, die der Sohn hierbei einnimmt, beschreibt Eckhart ihn als die „mittelste persône“.¹³ Dass es dem Willen des Allmächtigen entspricht, sich der Seele in Gestalt des Sohnes mitzuteilen, steht für Eckhart außer Frage: Besäße er diesen Willen nicht, wäre er nicht Gott.¹⁴ Der Allmächtige ist dem Menschen jederzeit zugeneigt, und dennoch ist er als Vater, Sohn und Heiliger Geist, als Ausgangs- und Endpunkt des Geburtenzyklus vollkommen in sich eins.

Das wichtigste Medium, über das die sogenannte ‚Deutsche Mystik‘ ins Bewusstsein frühneuzeitlicher Spiritualisten wie Alexander von Suchten drängte, war der ab 1521 mehrfach publizierte Basler Taulerdruck,¹⁵ der zu rund einem Drittel aus Schriften Eckharts bestand. Hierunter befand sich auch dessen Predigt 71 (*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*), auf die Suchten in *Quid sit nihil* Bezug nimmt. Suchten verfasste diese Elegie kurz vor seiner Abreise aus Wilna, wo er dem polnischen König Sigismund August für ein Jahr als Leibarzt gedient hatte. Das Gedicht setzt mit einer Klage gegenüber Apollo an: Der Aufenthalt in der „barbara terra“ der Sarmaten habe ihm nichts als Ärger bereitet, zumal man hier seine segensreichen Künste nicht zu schätzen wisse. Zumindest habe ihn Apollo nach drei Lustren – also fünfzehn Jahren – der Orientierung endlich an die Gestade der wahren Medizin geführt. Hier seien ihm die Mysterien der Ägypter geoffenbart worden. Auch sei es ihm inzwischen gelungen, einen kostbaren Stein aus dem Wasser zu destillieren. Doch trotz dieser Gnade und trotz des Privilegs seiner Anstellung am Königshof treibe es ihn fort. Der Grund dafür seien die Verleumdungen einer „graecula turba“, einer Gruppe von Galenisten, deren Missgunst er allenthalben zu spüren bekommen habe. Er hingegen vertraue nunmehr ganz seiner „medica religio [sic]“, die lange verborgen war. Dieser werde er in Zukunft seine Schriften widmen. Keine andere Gottheit außer Hermes

und sich mich und mich sîn wesen und sîn nature. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz dem in dem heiligen geiste, dâ ist éin leben und éin wesen und éin werk.“ Vgl. ferner ebd., „Predigt 22“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 254–265, hier S. 383,6–8: „Alsô tuot got: er gebirt sînen einbornen sun in daz hoehste teil der sêle. In dem selben, daz er gebirt sînen eingebornen sun in mich, sô gebir ich in wider in den vater.“

13 Ebd., „Predigt 16B“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 186–197, S. 188,18–22: „Wan die meister enlegent niht daz bilde in den heiligen geist, mêr: sie legent ez in die mittelste persône, wan der sun hât den ersten ûzbruch ûz der natûre; darumbe er heizet eigentfliche ein bilde des vaters, und daz entuot niht der heilige geist [...]“

14 Vgl. ebd., „Predigt 73“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 2, S. 90–99, hier S. 94,20–22: „Und ich spriche, daz gotheit hanget dar ane, daz er sich gemeinen mûge allem dem, daz sîn empfenlich ist; und engemeinete er sich niht, sô enwære er niht got.“

15 Zur Editions-geschichte des Basler Taulerdrucks siehe Winfried Zeller, „Der Basler Taulerdruck von 1522 und die Reformation“, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Bernd Jaspert, Bd. 1, Marburg 1971, S. 32–38.

Trismegistus wolle er besingen.¹⁶ Im letzten Abschnitt der Elegie kommt Suchten auf das Nichts zu sprechen:

Zugegeben, der gelehrte Galen war sehr beredt, deshalb ist er zu Recht berühmt. Aber um die schwachen Menschen von Krankheiten zu heilen, bedarf es keines geschwätigen Mundes. Die göttliche Macht des Himmels war stets stumm: Stumm bleibt so auch die Medizin der magischen Schule. Je mehr jemand lehrt, desto weniger weiß er. Das Tierkreiszeichen der Waage, das Kind des Feuers, kreist unablässig auf seiner Bahn. Es verweigert sich der Kartographie, es lässt sich nicht lehren, denn es ist nichts: Das Nichts will an keinem Ort sein.

(Das Nichts ist die Wahrheit selbst. Diese sah Paulus, als er mit geöffneten Augen nichts erblickte, Apg 9; siehe hierzu Eckhart über die Bekehrung des Paulus. Auf diese geht auch Cusanus mit warmen Worten ein; siehe ferner Augustinus.)

Der Anfang alles Seienden war das Nichts. Alles gehört dem Zeitlichen an, aber das Nichts möchte vor aller Augen verborgen bleiben. Wer könnte das Nichts mit den Sinnen erfassen? Du irrst dich, wenn du meinst, das Nichts sei in den Sinnen. Gewiss ist etwas hier, aber nicht die Medizin: Was ist also jenes Etwas? Nichts als die Dunkelheit und das Chaos der Kimmerier. Aber dieses Chaos schuf Gott aus dem Nichts. Alles weißt du, wenn du nichts weißt, denn jedwedes Gut ist nichts. Das Nichts soll mich erfreuen. Sollen doch alle, die Tag und Nacht ihre Medizinbücher durchwühlen, viel verstehen und wissen: Mich aber möge meine Freiheit, die ich in der Süße der Wahrheit zubringe, nie verlassen, dann ist mir Missgunst nicht lästig. Möge sich das Nichts meiner annehmen! Dem zänkischen Murren des gemeinen Volkes möchte ich mich länger aussetzen, da ich doch gerne ein Narr sein will, wenn es mir nur vergönnt ist, fern von den Balten und Geten zu leben und morgen zu sagen: ‚Wilna, lebe wohl!‘¹⁷

16 Vgl. Alexander von Suchten, „Ad Apollinem in Catharo pestilentiali elegia. Quid sit nihil“, in: Alexander von Suchten, *Chymische Schriften*, hg. v. Ulrich C. Dagitz, Hamburg 1680, S. [512–514], hier [S. 512f.].

17 Alexander von Suchten, „Ad Apollinem in Catharo pestilentiali elegia. Quid sit nihil“, [S. 513f.]: „Quis negat, est docti facundia magna Galeni, / Propterea dignus laudibus ille suis. / At morbos pulsare procul mortalibus aegris, / Facundi non est ullius oris opus. / Muta fuit Semper divina potentia Coeli: / Muta manet Magicae sic Medicinae scholae. / Quo quis plura docet, novit minus, ignis alumna / Libra per sphaeram volvitur usque suam. / Respuit includi Chartis, nequitque doceri, / Nam nihil est, nullo vult nihil esse loco. (Nihil est ipsa veritas, quam vidit Paulus cum apertis oculis videret nihil. Act. 9. vide Echardum de Conversione Pauli: quam Cusanus miris laudibus effert. Item Augustinum.) Principium rerum fuerat nihil, omnia pandit / Ætas, sed nihil hoc noluit esse palam. / Quis nihil humano poterit contingere sensu? Falleris, in sensu si nihil esse putas. / Hic aliquid certe est, sed non medicina, quid illud, / est aliquid? Tenebrae Cimmericumque Chaos. / At chaos ex nihilo fecit Deus: omnia noris, / Quando nihil sapiens, nam nihil omne bonum est. / me nihil oblectet, multa sapiantque sciantque / Qui medicas chartas dieque nocteque terunt. / Me mea Libertas nunquam in dulcedine veri / Deserat, invidia hinc non onerosa mihi est. / Me nihil agnoscat, latrantis mur-

Suchten verhandelt das Nichts hier auf engem Raum in verschiedenen Kontexten und Bedeutungsnuancen: Das Nichts verlangt nach Verschwiegenheit, und gerade darin erweist sich die „schola magica“ der Paracelsisten gegenüber der Schule Galens als überlegen. Es wird hieran wie auch im Folgenden ersichtlich, dass das Nichts eine epistemologische Dimension besitzt: Je mehr jemand lehre – und damit gegen das Gebot des Schweigens verstoße –, desto weniger wisse er. Dagegen sei derjenige allwissend, der nichts wisse. Das hierin zum Ausdruck kommende, bewusst allgemein gehaltene *nihil scire* erweist sich als doppeldeutig: Es impliziert einerseits eine Zurückweisung jeglichen Faktenwissens (*scientia*), andererseits aber auch ein Wissen um das Nichts. Dass Suchten das Nichtwissen auch in diesem letzteren Sinne versteht, zeigt sich daran, dass er die Erwerbbarkeit des Nichts problematisiert: Das Nichts ist ort- und zeitlos und kann daher nicht mit den Sinnen erfasst werden. Dieses Axiom steht wiederum in eigentümlichem Widerspruch zu Suchtens Behauptung, dass auch jegliches weltliche Gut nichts sei. Dieses individuelle Nichts betrifft – was angesichts des paracelsistischen Hintergrunds der Elegie überrascht – auch den Sternenhimmel und die Medizin. Sofern überhaupt eine Sache existiere, von der etwas positiv ausgesagt werden könne, so handle es sich hierbei um das biblische Tohuwabohu, beziehungsweise „Chaos“, das Suchten im mythischen Land der Kimmerer verortet. Vom Begriff des Chaos ausgehend kommt Suchten auf die schöpfungstheoretische Dimension des Nichts zu sprechen. In diesem Sinne identifiziert er das Nichts mit dem *nihil*, aus dem Gott die Welt erschuf. Zugleich ist das Nichts, wie aus Suchtens Interlinearglosse hervorgeht, auch mit der Wahrheit selbst wesensgleich. Diese sei das Nichts, das sich dem Christenverfolger Saulus während seines Damaskus-Erlebnisses offenbarte und ihn für drei Tage erblinden ließ (Apg 9,8–9). In diesem Zusammenhang verweist Suchten denn auch auf die besagte Predigt Eckharts.

Dem Meister zufolge handelte es sich bei der dreitägigen Blindheit, welche den zum Paulus bestimmten Saulus auf seinem Weg nach Damaskus ereilte, um eine mystische Erfahrung des göttlichen Nichts. In dieser Einschätzung beruft er sich auf die pseudo-dionysische *theologia negativa*,¹⁸ deren Kernthesen er mit wenigen Worten zusammenfasst:

Daher sagt der erleuchtete Dionysius, wo immer er über Gott schreibt, da sagt er: er ist [ein] Über-Sein, er ist [ein] Über-Leben, er ist [ein] Über-Licht, er legt ihm weder ‚dies‘ noch ‚das‘ bei, und er deutet [damit] an, daß er, ich weiß nicht was, sei, das gar weit darüber hinaus liege. Sieht einer irgendetwas, oder fällt irgendetwas in dein Erkennen, so ist das nicht Gott, eben deshalb nicht, weil er weder ‚dies‘ noch ‚das‘ ist.¹⁹

mura vulgi / Nil moror, insano cui libet esse mihi, / Dummodo contingat procul à Bessisque Getisque / Vivere, crasque mihi dicere, Vilna, vale.“ (Übers. ins Deutsche Simon Brandl).

18 Im Hinblick auf die Negative Theologie des Dionysius sei auf den Beitrag von Emiliano Fiori in diesem Band verwiesen.

19 Meister Eckhart, „Predigt 71“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 2. S. 64–79, hier S. 72,7–13: „Dâ von sprichet der liehte Dionysius, wâ er von gotte schribet, dâ sprichet er: er ist über wesen, er ist über

Gott ist nichts Bestimmbares; er steht vielmehr, wie Eckhart in seiner Predigt auf vielerlei Weise zum Ausdruck bringt, jenseits des Seins und somit auch jenseits dessen, was positiv ausgesagt und gewusst werden kann. Insofern ist Gott seinem Wesen nach dem Nichts näher als dem Sein.²⁰ Ebenso wie das Tageslicht alle Dinge zum Vorschein bringt, selbst aber unsichtbar ist, verhält es sich auch mit dem lichten Antlitz Gottes. In der Blindheit des zum Paulus berufenen Saulus sieht Eckhart das verwirklicht, was er mit seiner Terminologie von „abegescheidenheit“, „armüt“, „lüterkeit“ und „gelazenheit“ anvisiert: eine *unio mystica*, eine Vereinigung der gelassenen Seele mit dem göttlichen Nichts.

Trotz der Reverenz, die Suchten dem Thüringer in seiner Elegie erweist, entfernt er sich hier zugleich von der mystischen Auslegung, die Eckhart dem Nichtwissen angedeihen lässt. Die Differenzen, die zwischen Meister Eckhart und Suchten bestehen, betreffen (1) die Funktion des Nichtwissens, (2) die Verfügbarkeit des Nichts und (3) die schöpfungstheologischen Implikationen des Nichts.

1 Differenzen hinsichtlich der Funktion des Nichtwissens

Obwohl Suchten nicht nur mit der mystischen Lehre Eckharts, sondern nachweislich auch mit der dionysischen Theologie vertraut war,²¹ findet sich in seiner Elegie *Quid sit nihil* keine Stelle, an der er das Nichts explizit mit Gott identifiziert. Auch in anderen Werken Suchtens findet sich nichts dergleichen. Im Zentrum seines spiritualistischen Schrifttums steht vielmehr die bereits von Paracelsus vielberufene *magia*, die er in seinem Traktat *De tribus facultatibus* als eine „Sapientia omnium Coelestium & Terrestrium rerum“ beschreibt.²² Dieses Wissen um alle göttlichen und irdischen Dinge stellt er den universitären *scientiae* von Theologie, Astronomie und Medizin gegenüber, die ihm zufolge allesamt auf Geistlosigkeit, Lügen und Missverständnissen beruhen. Diese Polemik gegenüber den frühneuzeitlichen Bildungsinstitutionen kommt auch in *Quid sit nihil* zum Tragen. Die paracelsistische Kritik an der universitären Gelehrsamkeit – und zwar besonders an der Schulmedizin – offenbart sich hier als vielschichtig: Erstens macht Suchten der an Galen orientierten, akademisch gebildeten Ärzteschaft den Vorwurf, über ihre wortreichen Dispute die medizinische Praxis zu vernachlässigen („Um die schwachen Menschen von Krankheiten zu heilen, bedarf es keines geschwätzigen Mundes.“). Dieser Kritikpunkt ist nicht unberechtigt: In der Tat sah die Ausübung des Arztberufes in der Frühen Neuzeit hauptsächlich die Beratung, nicht aber die

leben, er ist über lieht; er engibet im noch diz noch daz, und er meinet, daz er sî neizwaz daz gar verre darüber sî. Der iht sihet oder iht oder vellet iht in dîn bekennen, daz ist got niht; dâ von niht, wan er noch diz noch daz enist.“ (Herv. vom Übers.)

20 Vgl. ebd., S. 72,6: „Got ist ein niht, und got ist ein iht“; S. 72,15–16: „Got ist ein wâr lieht; swer daz sehen sol, der muoz blint sîn und muoz got al abnemen von ihthe.“

21 Suchten verweist in *De tribus facultatibus* auf Dionysius' Traktat *De ecclesiastica hierarchia*. Vgl. Alexander von Suchten, „De tribus facultatibus“, in: *Chymische Schriften*, S. 357–382, hier S. 373.

22 Ebd., S. 363.

Behandlung des Patienten vor.²³ Dem ‚Geschwätz‘ der Schulmediziner stellt Suchten die Verschwiegenheit der paracelsistischen Heilkunst gegenüber.

Zweitens bemängelt Suchten den an den Universitäten produzierten Zuwachs an üppigem Faktenwissen. Wenn er mit der Sentenz „Je mehr jemand lehrt, desto weniger weiß er“ die Gelehrten als unwissend diffamiert und umgekehrt die Ungelehrten zu wahrhaft Wissenden erhebt, so ist dies jedoch nicht nur als Polemik gegenüber der galenischen Heilkunde zu verstehen. Im paradoxalen Verhältnis von Gelehrsamkeit und Wissen spiegelt sich der traditionsreiche Widerstreit eines Faktenwissens mit der in sich geschlossenen Weisheit an sich. Während Suchten ersteres an den Universitäten beheimatet sieht, hat letztere in der „magica schola“ der Paracelsisten Zuflucht gefunden. Mit anderen Worten: Während die akademisch gebildete Ärzteschaft nur auf das extensionale Spektrum der *sapientia* fixiert ist, haben die Paracelsisten deren intensionalen Gehalt im Blick. Dieser verkörpere nichts Geringeres als die Weisheit Gottes.²⁴ Auch wenn die Gesamtheit aller Lehrsätze in einer Vielzahl bestehe, besitzen diese nach Suchten dennoch einen gemeinsamen Urquell, der in höchstem Maße schlicht und einfach, ja geradezu ‚nichtig‘ ist. Dass die Weisheit dieses Kriterium erfüllt, geht aus dem im Paracelsismus vielzitierten biblischen *Liber sapientiae* hervor, dessen Autor die Weisheit als einen reinen, makellosen Spiegel beschreibt.²⁵ Mag es sich hierbei auch nur um ein Gleichnis handeln, so erweist sich dieses im Hinblick auf das Nichts, das die Weisheit verkörpert, als aufschlussreich: Im Nichts der Weisheit lassen sich, wie in einem Spiegel, potenziell sämtliche Einzeldinge erkennen. Dennoch – oder gerade deswegen – hat dieses Nichts, gleich einem Spiegel, kein konkretes Aussehen. Seine Gestalt ist unbegreiflich; es ist weder durch den Verstand noch mit Händen zu fassen. Daher ist die Weisheit auch nicht durch das „Durchwühlen“ dicker Folianten, sondern allein durch ein Nichtwissen einholbar. Nichtwissen ist demnach nicht trotz, sondern aufgrund seiner Schlichtheit mit der göttlichen Weisheit – und insofern mit Allwissenheit – gleichzusetzen: „Alles weißt du, wenn du nichts weißt“. Vor dem Hintergrund dieser spiritualistischen Position gewinnt auch die paracelsistische Verschwiegenheit den Charakter eines mystischen Schweigens in dionysischer Tradition. „Die göttliche Macht des Himmels war stets stumm“, und daher gebietet die Einsicht in göttliche Weisheit auch absolute Stille – die Stille des Nichts.

Das Nichts wird hier also, anders als die von Eckhart zitierte Lehrmeinung des Dionysius besagt, nicht mit Gottes innerstem Wesen, sondern ‚nur‘ mit der göttlichen Weisheit identifiziert. Indem nun Paracelsisten wie Suchten vorgeben, wie dereinst Paulus der Weisheit teilhaftig zu sein, behaupten sie nicht nur, um das Nichts selbst, sondern auch um das Wesen aller weltlichen Dinge zu wissen. Vor dem Auge des mit Weisheit gesegneten Adepten geben sich alle irdischen Güter

23 Vgl. Jana Madlen Schütte, *Medizin im Konflikt. Fakultäten, Märkte und Experten in deutschen Universitätsstädten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Leiden 2017, S. 75–83.

24 Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus*, Kap. 5.1.

25 Sap 7,26: „Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius.“

als nichtig zu erkennen: „Jedwedes Gut ist nichts.“ Mit dieser These bezieht sich Suchten wahrscheinlich auf ein weiteres Zitat des erwähnten *Liber sapientiae* (7,8–9), dessen Autor die Nichtigkeit aller irdischen Dinge explizit mit der göttlichen Weisheit kontextualisiert: „Ich zog sie [= die Weisheit] Zeptern und Thronen vor, Reichtum achtete ich für nichts im Vergleich mit ihr. Einen unschätzbaren Edelstein stellte ich ihr nicht gleich; denn alles Gold erscheint neben ihr wie ein wenig Sand und Silber gilt ihr gegenüber so viel wie Lehm.“²⁶ Die von Suchten behauptete Nichtigkeit aller Güter ist also keineswegs durch einen asketischen Habitus der Entsagung motiviert. Vielmehr ist sie im Sinne des Ersten Korintherbriefs 13,10 zu verstehen, da es heißt: „Wenn das Vollkommene kommt, wird das Stückwerk verschmät.“²⁷ Sowie einem gottergebenen Menschen das allumfassende Nichts der Weisheit innerlich zuteilwird, gelten ihm die einzelnen Dinge der Außenwelt nur noch so viel wie „Sand“ und „Lehm“.

Wir halten fest: Das Nichtwissen richtet sich nach Suchten nicht auf eine mystische Erfahrung des göttlichen Über-Seins, nicht auf einen Durchbruch hin zur Absolutheit des einen Gottes. Die mystische Dimension des Nichts, die in Eckharts Werk zum Ausdruck kommt, findet in Suchtens Elegie höchstens anhand der Bezugnahme auf das paulinische Damaskus-Erlebnis Resonanz. Das Nichtwissen hat eine doppelte Funktion: Erstens eine ethische, indem es einen Gegenpol zur Geschwätzigkeit und zum Bücherwissen der Schulmediziner repräsentiert, und zweitens eine spiritualistische, indem es zur schlichten Weisheit der Paracelsisten Zutritt gewährt. In Eckharts mystischer Theologie hingegen zielt der Habitus des Nichtwissens (und des Nichtwollens) in letzter Konsequenz letztlich immer auf eine mystische Vereinigung mit Gottes innerstem Wesen. Ein auf Nichtwissen gegründeter Anspruch auf Allwissenheit, wie ihn Suchten in seiner Elegie erhebt, spielt für den Meister überhaupt keine Rolle: Vielmehr würde ihm zufolge ein solch anmaßender, als Überlegenheitsgestus formulierter Anspruch das Gebot eine demütigen und willfährigen Lebens vor Gott untergraben.

2 Differenzen hinsichtlich der Verfügbarkeit des Nichts

Auch wenn Eckhart eine selbstische, Allwissen implizierende Spiritualität ablehnt, hat die Weisheit in seinem Denken dennoch ihren festen Platz. Auch findet sich in seinem Predigtwerk ein Passus, in dem er die Weisheit im Verbund mit dem Nichts aufruft: „Es ist ein deutliches Zeichen, daß der Mensch den ‚Geist der Weisheit‘ habe, wenn er alle Dinge als ein reines Nichts ansieht. Wer irgendein Ding als ein Etwas ansieht, in dem ist nicht der ‚Geist der Weisheit‘.“²⁸ Man

26 Sap 7,8–9: „Et praeposui illam regnis et sedibus, et divitias nihil esse duxi in comparatione illius. Nec comparavi illi lapidem pretiosum, quoniam omne aurum in comparatione illius arena est exigua, et tamquam lutum aestimabitur argentum in conspectu illius.“

27 1 Cor 13,10: „Cum autem venerit quod perfectum est, evacuaverit quod ex parte est.“

28 Meister Eckhart, „Predigt 59“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 624–635, hier S. 624,10–13: „Daz ist ein offenbære zeichen, daz der mensche habe den ‚geist der wisheit‘, der alliu dinc ahtet als ein lüter niht. Wer dehein dinc iht ahten mac, in dem enist niht der ‚geist der wisheit‘.“

könnte nun meinen, Eckhart begründe, ebenso wie Suchten, die Nichtigkeit aller weltlichen Güter in Übereinstimmung mit dem oben zitierten Bibelwort, wonach alles Weltliche hinter der göttlichen Weisheit so weit zurücksteht, dass es wie ein bloßes Nichts erscheint. Der Meister entfaltet den Grundsatz der Nichtigkeit der irdischen Dinge allerdings auf einem höheren Niveau als Suchten. Zunächst einmal ist festzustellen, dass Eckhart nicht von der Weisheit, sondern vom ‚Geist der Weisheit‘ spricht. Dies ist bemerkenswert, denn jener Geist verkörpert nach logostheologischer Lesart die Gottnatur Christi. Diesem Konzept liegt folgender Gedankengang zugrunde: Christus ist der Logos, aus dem nach Johannes 1,3 „alle Dinge“ geschaffen wurden. Der Logos aber ist nach dem Ersten Buch Mose das göttliche Schöpfungswort *fiat lux*, beziehungsweise der göttliche Hauch (*spiritus*), der im Akt der Verlautbarung des *fiat* durch Gottes Mund wehte. Jener Hauch wurde von jeher mit dem Geist der Weisheit gleichgesetzt.²⁹ Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Weisheit ebenfalls mit Christus, dem ureigenen Bildnis Gottes, in Verbindung steht, zumal sie nach dem *Liber sapientiae* 7,26 einen Spiegel und ein Ebenbild (*imago*) von Gottes Vollkommenheit repräsentiert.³⁰ Da der Geist der Weisheit also im Grunde mit dem segensreichen Wesen des Gottessohns identisch ist, kommt es nicht von ungefähr, dass er in Eckharts Predigt 59 innerhalb des göttlichen Geburtenzyklus an die Stelle Christi tritt:

Die Gabe der Weisheit ist die edelste Gabe unter den sieben Gaben des Heiligen Geistes. Gott gibt keine dieser Gaben, ohne sich zuerst selbst und gleicherweise und auf gebärende Weise zu geben. Alles, was da gut ist und Lust und Trost zu bringen vermag, das alles habe ich aus dem ‚Geist der Weisheit‘.³¹

Es wird deutlich: Gott gebiert sich über den Geist der Weisheit in den Seelengrund. In diesem Sinne heißt es in derselben Predigt: „Wer ihn im Allerinnigsten ruft, in den kommt der ‚Geist der Weisheit‘.“³² Da die Weisheit nun ihrem Wesen nach einen „Spiegel“ darstellt, offenbart sie sich, analog zum Gottessohn, als die Geburt, an der Gott seine Selbstreflexion vollzieht. Vor diesem Hintergrund ist die Beseelung mit dem Geist der Weisheit für den gottsuchenden Menschen ein kaum merkliches, impulsartiges Moment: Indem der Allmächtige sich im Spiegel der Weisheit erblickt, teilt er der gelassenen Seele sein göttliches Nichts in so großer Intensität mit, dass die Seele von ihm ununterscheidbar, und insofern ganz mit ihm eins wird. Da es im göttlichen Nichts keine Alterität und somit weder ‚dies‘ noch ‚das‘ gibt, sind in Gott freilich auch alle weltlichen Dinge nichts. Um in der Vereini-

29 Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus*, Kap. 5.1.

30 Vgl. Anm. 25.

31 Meister Eckhart, „Predigt 59“, S. 626,8–12: „Diu gâbe der wîsheit ist diu edelste gâbe under den sibem gâben. Got der engibet dirre gâben keine, er engebe sich selben ze dem êrsten und glîche und geberliche. Allez, daz dâ guot ist und trôst bringen mac, daz hân ich allez in ‚dem geist der wîsheit‘.“

32 Ebd., S. 624,19–20: „Wer ruofet in dem allerinnigsten, in den kumet ‚der geist der wîsheit‘.“

gung mit Gott nichtwissend zu werden, bedarf es klösterlicher Abgeschiedenheit, innerer Einkehr, geistiger Armut sowie der Aufgabe alles Wissens und Wollens. Der Mensch muss an sich selbst Nichts werden, um das Nichtwissen zu erwerben.

Von einer solchen introversionsmystischen Programmatik findet sich in Suchtens Elegie keine Spur. Es ist lediglich davon die Rede, dass das Nichts sich der Sinneswahrnehmung entzieht: „Alles gehört dem Zeitlichen an, aber dieses Nichts möchte vor aller Augen verborgen bleiben. Wer könnte das Nichts mit den Sinnen erfassen? Du irrst dich, wenn du meinst, das Nichts sei in den Sinnen.“ Diese im Grunde triviale Erkenntnis bestätigt die metaphysische Natur des *nihil*: Das Nichts, in dem sich Gott zu erkennen gibt, lässt sich, um einen Terminus classicus der abendländischen Mystik zu gebrauchen, nur mit dem höchsten Teil des Intellekts, dem ‚Auge der Seele‘ (*oculus mentis*) schauen.³³ Indes geht es Suchten mitnichten darum, für introversionsmystische Exerzitien zu werben; auch anderenorts findet sich nichts dergleichen. Vielmehr hält er es für ganz und gar unmöglich, zu einer derartigen Schau zu gelangen, es sei denn durch die Gnade des Allmächtigen. Wenn nun aber der Mensch aufgrund seiner „äusserlichen Augen“³⁴ stets der Außenwelt zugekehrt ist, bleibt es ihm verwehrt, vom geschöpflichen Diesseits und insofern von sich selbst abzulassen.

Freilich bestreitet auch Eckhart die Allgegenwart der Sinnesreize nicht. Allerdings differenziert er zwischen einem ‚äußeren Auge‘ des Menschen, das, vom göttlichen Licht erfüllt, der geschöpflichen Außenwelt zugewandt ist, und einem inneren Auge, das ebendiesem Licht unentwegt zugekehrt ist.³⁵ In seiner Predigt 71 erklärt Eckhart, dass das göttliche Licht, von dem dereinst der Christenverfolger Saulus geblendet wurde, auch dessen Sinne in die unendlichen Höhen des göttlichen Intellekts auffahren ließ: „Ein Meister sagt, daß in seiner Seele alle Kräfte der Seele emporschnellen und sich die äußeren Sinne erhöhen, mit denen wir sehen und hören, wie auch die inneren Sinne, die wir Gedanken nennen: wie weit diese sind und wie unergründlich, das ist ein Wunder.“³⁶ Der Lehrmeinung dieses anonymen Meisters schließt sich Eckhart sodann vorbehaltlos an.³⁷ Weiterhin spricht Eckhart im Rahmen einer sehr freien Aristoteles-Auslegung davon, dass das Auge in seiner höchsten Reinheit nichts Farbliches und doch alle Farben zu-

33 Vgl. Frederick Van Fleteren, „Acies mentis“, in: *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, hg. v. Allan D. Fitzgerald, Michigan / Cambridge 1999, S. 5f., hier S. 5.

34 Alexander von Suchten, „De tribus facultatibus“, S. 357.

35 Vgl. Meister Eckhart, „Predigt 10“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 118–131, hier S. 122,26–32: „Die sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mittel nimet: daz ist sîn eigen werk. Das ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêatûren und die merket nâch bildelicher wîse und nâch kreftlicher wîse.“

36 Ebd., „Predigt 71“, S. 66,11–15: „Ein meister sprichet, daz in disem liehte alle die krefte der sêle überhüpfent und erhœhent sich die ûzern sinne, dâ mit wir sehen und hœren, und die inwendigen sinne, die wir gedenke heizen: wie wît die sîn und wie gruntlôs, daz ist ein wunder.“

37 Vgl. ebd., S. 66,21–32: „Und ich spriche, daz in diesem liehte alle krefte der sêle sich erhœhent. Die sinne entspringe in die gedenke: wie hœch und wie gruntlôs die sîn, daz weit nieman wan got und diu sêle [...]. Daz lieht begrîfet alle die krefte der sêle in im.“

gleich erblicke.³⁸ Auf dieser Grundlage lässt sich das durch die Apostelgeschichte bezeugte Vermögen, mit geöffneten Augen („*apertis oculis*“) das Nichts zu schauen, auf plausible Weise erklären.

Suchten hingegen wendet sich sowohl in *Quid sit nihil* als auch in *De tribus facultatibus* ausdrücklich gegen die Möglichkeit, unter natürlichen Bedingungen über transzendente Entitäten wie das Nichts Kenntnis zu erlangen. Zwischen der diesseitigen Welt und Gott besteht eine Kluft, die der Mensch aus eigener Kraft nicht zu überwinden vermag. Das Konzept eines Seelengrundes, das die überdauernde Gegenwart Gottes im Menschen garantiert, wird damit hinfällig. Der Mensch ist zwar vom „Geist des Herrn“ beseelt – der sogar mit dem erwähnten Geist der Weisheit identisch ist –, doch er ist aufgrund seines Diesseitsbezugs außerstande, diesen göttlichen Funken innerlich zu erkennen. Hinzukommt, dass der Allmächtige nach Suchten gar nicht die Absicht hat, sich im Rahmen einer Selbstreflexion am menschlichen Geist zu spiegeln; vielmehr hat er sein Antlitz von der Menschheit abgewandt.³⁹

Tatsächlich aber offenbart Suchten in *De tribus facultatibus* eine Bedingung, unter welcher der Mensch seines Geistes – und somit des Nichts der göttlichen Weisheit – teilhaftig werden kann: Diese besteht in einer göttlichen Erwählung. Im Gegensatz zu Eckhart, für den außer Frage steht, dass Gott prinzipiell jeder gelassenen Seele seine Gnade gewährt, macht Suchten Erwähltheit zum Kriterium für die Gnade, das Nichts zu schauen. Ihm zufolge gab es zu allen Zeiten einzelne Erleuchtete, denen der Allmächtige seine Weisheit zuteilwerden ließ. Unter diese Gottbegnadeten, denen es vergönnt ist, das Nichts der göttlichen Allweisheit zu erkennen, hat man denn auch Suchten selbst zu rechnen.⁴⁰ An erster Stelle sind hierbei jedoch der Heilige Paulus und dessen ‚Schüler‘, der Heilige Dionysius vom Areopag, zu nennen. Der Aufruf des paulinischen Damaskus-Erlebnisses in *Quid sit nihil* kommt daher nicht von ungefähr: Der zum Paulus bestimmte Saulus war laut dem Galaterbrief (1,15) „schon im Mutterleib auserwählt“ und durch „Gottes Gnade berufen“. Dass der vormalige Christenverfolger während seines Damaskus-Erlebnisses die Gegenwart Christi über das Nichts wahrnahm, ist nur konsequent: Das Nichts verkörpert die Weisheit, und diese ist als *imago* des Allmächtigen mit der Gottnatur Christi wesensgleich.

38 Vgl. ebd., S. 76,18–21: „daz ouge in siner grœsten lûterkeit, dâ ez keine varwe enhât, dâ sihet ez alle varwe; niht aleine ez blôz ist aller farwe, mêr: dâ ez an an dem dem lîchnamen stât, dâ muoz ez âne varwe sîn, dâ man bekennen sol varwe.“

39 Vgl. Alexander von Suchten, „*De tribus facultatibus*“, S. 361f.

40 In seiner *Elegia Ad Chrysozonum Sophistam* berichtet Suchten dass ihm in jungen Jahren eine Entrückung in den dritten Himmel zuteilgeworden sei, durch die er die göttliche Weisheit aus den Händen des Allmächtigen empfangen habe. Siehe Alexander von Suchten, „*Elegia Ad Chrysozonum Sophistam*“, in: *Chymische Schriften*, S. [509f.], hier S. [510]: „Hic Deus, à teneris cuius delubra frequento, / Vidit auernalem me prope stare lacum. / Porrexitque manum, superasque reduxit ad auras: / Atque ait, o cura non periture mea, / Huc ades, & quod amas, hoc accipe munere nostro: / Nemo tibi praeter me mea dona dabit. / Dixerat, et dederat: rediit mihi mensque colorque. / Linguaque tam longis obstupefacta malis.“

3 Schöpfungsontologische Differenzen

Suchtens Konzeption des Nichts steht auch in deutlichem Zusammenhang mit der biblischen Schöpfungslehre: „Am Anfang alles Seienden war das Nichts.“ Suchten bekennt sich auf diese Weise zu einer *creatio ex nihilo*. Nach seinem Verständnis aber beschreibt das primordiale Nichts, allemal als Wesenselement der göttlichen Weisheit, kein bloßes Nicht-Sein.⁴¹ In dieser genuin paracelsistischen Anschauung stützt sich Suchten abermals auf den biblischen *Liber sapientiae* (7,25): Hier wird die Weisheit nämlich als ein Dampf oder Nebel („vapor“) bezeichnet.⁴² Das Nichts besitzt somit, entgegen dem von Lukrez überlieferten Sinnspruch „ex nihilo nihil“, ein unscheinbares, aber produktives Naturell: Der Nebel der Weisheit fungiert als die *prima materia*, als der Urstoff aller himmlischen und irdischen Kreaturen. Im biblischen Kontext repräsentiert jener Nebel das primordiale ‚Wasser‘, das Gott am zweiten Schöpfungstag in ein Oben und ein Unten (Gen 1,4) schied. Dadurch entstand das Chaos, das seinerseits für die biblische „terra inanis et vacua“ (Gen 1,2) steht. Demnach ging aus dem Nichts das „Chaos“ und aus dem „Chaos“ die Welt hervor.

Dieses kosmogonische Konzept kommt auch in Suchtens Elegie zur Sprache: Sofern überhaupt etwas sei – und nicht nichts –, handle es sich hierbei um das Chaos und die Dunkelheit des kimmerischen Landes („Tenebrae Cimmeriumque Chaos“). Das mythische Volk der Kimmerier siedelte nach Homer unweit der Unterwelt an einem Ort, wo ewige Nacht und dauernder Nebel herrschen (Odyssee XI, 15). Humanistisch gebildete Paracelsisten wie Suchten erkannten in diesem Nebel selbstverständlich den besagten „vapor“ der göttlichen Weisheit. Dieses primordiale ‚Nichts‘ könnte auch Suchtens Bezugspunkt sein, indem er in seiner Elegie explizit das Tierkreiszeichen der Waage als nichtig erklärt; dies jedenfalls erweist sich dann als wahrscheinlich, wenn man davon ausgeht, dass Suchten hiermit auf ein Zitat aus Jesus Sirach bezugnimmt, wonach der Morgenstern inmitten eines Nebels steht.⁴³ Der Morgenstern ist nach dem ptolemäischen Weltbild der Herrscher über die Waage des Zodiaks.⁴⁴ Diese würde demnach insofern als nichtig gelten, als sie ihren geschöpflichen Grund in besagtem Nebel hat. Dass Suchten die Waage ferner als ein „Kind des Feuers“ bezeichnet, könnte darauf zurückzuführen sein, dass er dem „vapor“, aus dem nach paracelsistischer Anschauung alle Kreaturen hervorgingen, anderenorts eine feurige Gestalt bescheinigt.⁴⁵

41 Zur paracelsistischen Schöpfungslehre siehe Ute Frietsch, *Häresie und Wissenschaft: Eine Genealogie der paracelsistischen Alchemie*, München 2013, S. 115–137, S. 346–353 sowie Dane T. Daniel, „Unvisible Wombs. Rethinking Paracelsus’s Concept of Body and Matter“, *Ambix* 53/2 (2006), S. 129–142.

42 Sap 7,25: „Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit.“

43 Sir 50,6–7: „Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit, sic iste refulsit in templo dei.“

44 Vgl. Erich von Beckerath, *Geheimsprache der Bilder. Die astrologische Lehre und ihre Symbolik*, Wien 1984, S. 131.

45 Vgl. Alexander von Suchten, „XVII. Positiones“, in: *Chymische Schriften*, S. 462–465, hier S. 463.

Sofern Suchten im vorliegenden Fall tatsächlich auf das besagte Zitat aus Jesus Sirach anspielt, könnte er hiermit Eckharts Predigt 9 vor Augen haben, die ebenjenes Zitat im Titel trägt. Hier erfährt dieses allerdings eine ganz andere Auslegung als bei Suchten: So wie nach Eckharts mittelalterlicher Vorstellung der Morgenstern stets in gleicher Nähe um die Sonne kreist, muss sich der Mensch überdauernd in der Nähe Gottes aufhalten.⁴⁶

Das Allerheiligste des besagten ‚Nebels‘ ist der bereits erwähnte Geist der Weisheit. Dieser wurde wiederum mit dem Geist Gottes gleichgesetzt, von dem es heißt, dass er zu aller Anfang auf dem Wasser – aus paracelsistischer Sicht dem dunstigen „vapor“ der Weisheit – schwebte (Gen 1,2). Vor diesem Hintergrund identifizierten die Paracelsisten den Geist Gottes mit dem *spiritus mundi*. Dieser repräsentiert den ‚Samen‘, in dem die gesamte Schöpfung angelegt ist. Damit bestätigt sich erneut, diesmal vor schöpfungstheologischem Hintergrund, die Identität des Nichtwissens mit einem Allwissen: Im Nichts der göttlichen Weisheit eröffnet sich der Urgrund alles Seienden. Dieser Urgrund stellt – als Spiegel und Ebenbild Gottes – zugleich die metaphysische Natur Christi dar. Da Christus nach Johannes 14,6 die Wahrheit verkörpert, erweist sich Suchtens Schlussfolgerung „das Nichts ist die Wahrheit selbst“, als konsequent. Damit zeigt sich abermals, dass die Ontologie des kreatürlichen Diesseits auf dem nichtigen „vapor“ der Weisheit beruht. Diese Feuchte kehrt in *De tribus facultatibus* als ein wässriges Kondensat wieder, das unter der Bezeichnung „Crystallinisch Wasser“ die *prima materia* der makrokosmischen und mikrokosmischen Schöpfung ausmacht.⁴⁷

Eckharts Schöpfungsontologie unterscheidet sich von der *physica mosaica* Suchtens nun vor allem darin, dass er auf den Terminus *technicus* des „vapor“ verzichtet, da es aus seiner Sicht eines solchen, zwischen dem Nichts und der geschöpflichen Welt vermittelnden Prinzips gar nicht bedarf. Das Problem der ontologischen Divergenz von Transzendenz und Immanenz stellt sich für Eckhart nicht, da diese beiden Bereiche jeweils nur Erfahrungsmodi der Seele sind.⁴⁸ Wenn der Thüringer sich der Metaphorik des ‚Fließens‘ bedient, so assoziiert er hiermit keineswegs eine Emanation des Stofflichen aus dem Metaphysischen. Vielmehr konstatiert er hiermit einen fließenden Übergang zwischen den verschiedenen Stufen der Erkenntnis, welche die Seele je nach Grad ihrer Gelassenheit im Verhältnis zu ihrem göttlichen Grund einnimmt. Bei den Dingen der irdischen Sphäre handelt es sich ursprünglich um Ideen, die lediglich auf der untersten Stufe des menschlichen

46 Vgl. Meister Eckhart, „Predigt 9“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 104–117, hier S. 114,19–24: „Der mensche [...] sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegenwertic und iemermê bî und glich nâhe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte sîn bîwort.“

47 Vgl. Alexander von Suchten, „De tribus facultatibus“, S. 359: „Es war aber die *Materia prima Mundi et Hominis* ein Crystallinisch Wasser / davon die Schrift saget: Ehe Gott schuff Himmel und Erden / schwebet der Geist des Herrn ob dem Wasser. Also war das Wasser eine *Materia prima beyder*.“

48 Vgl. Udo Kern, *‚Gottes Sein ist mein Leben‘. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, Berlin / New York 2003, S. 193f.

Erfahrungsbereichs, den Sinnen, konkrete Gestalt annehmen.⁴⁹ Sowie die Seele aber im Akt der *unio mystica* mit ihrem Grund verschmilzt, offenbart sich ihr die kreatürliche Welt in ihrer göttlichen Absolutheit.

Vor dem Hintergrund, dass der Seelengrund nun kein Geschöpf im eigentlichen Sinne, sondern mit Gott eins ist, geht Eckhart zum Konzept eines werktätigen Schöpfergottes auf Distanz. So verwirft er die Vorstellung eines zeitlichen Anfangs von Himmel und Erde; vielmehr lehrt er zusammen mit Aristoteles und Avicenna die Ewigkeit der Welt.⁵⁰ In seiner *Expositio libri Genesis* definiert er das biblische „principium“ (Gen 1,1) als ein „primum nunc penitus simplex aeternitatis“: als eine überzeitliche Gegenwart im göttlichen Nichts. Das ewige ‚Jetzt‘ in Gott bestimmt Eckhart in Berufung auf Platon als einen Grund, der die Urbilder, beziehungsweise Ideen, aller Dinge umfasst („ratio idealis“).⁵¹ Die einzig wahre, überzeitliche und übersinnliche Schöpfung ist daher nur in diesem ‚Grund‘, genauer gesagt im Seelengrund, erfahrbar:

Und wenn ich sage: ‚das Innerste‘, so meine ich das Höchste der Seele [...]. Dort, wo niemals Zeit eindrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete, im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott die ganze Welt. Alles, was Gott erschuf vor sechstausend Jahren, als er die Welt machte, und alles, was Gott noch nach tausend Jahren erschaffen wird, wenn die Welt [noch] so lange besteht, das erschafft Gott im Höchsten der Seele. Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, und alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele.⁵²

Eckharts Panentheismus entpuppt sich somit als ein ‚Panenpsychismus‘: Da alles Erfahrbare von jeher im Seelengrund angelegt ist, existiert nichts, das außerhalb von Gottes nichtigem Wesen Bestand hätte. So kommt der Meister nicht umhin, die „terra inanis et vacua“ mit dem göttlichen Nichts zu identifizieren. Dieses selbst sei nämlich „eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als daß es einen Namen habe, und ist mehr unerkant, als daß es erkannt wäre.“⁵³

49 Vgl. ebd., S. 190.

50 Vgl. Niklaus Largier, *Zeit, Zeitlehre, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern 1989, S. 136–139.

51 Vgl. Meister Eckhart, *Expositio libri Genesis*, in: ders., *Studienausgabe der Lateinischen Werke*, Bd. 1, hg. v. Loris Sturlese u. Elisa Rubino, Stuttgart 2016, S. 31–200, hier S. 37,7.

52 Meister Eckhart, „Predigt 30“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 338–347, hier S. 338,22–340,4: „Und swenne ich spriche ‚das innigeste‘. So meine ich daz innigeste der sêle. In dem innigesten und in dem hœhsten der sêle [...]. Dâ nie zît in einkam, dâ nie bilde îngeliuchtete, in dem innigesten und in dem hœhsten der sêle schepfet got alle diese werlt. Allez, daz got geschuof vor sehs tûsent jâren, dô er die werlt machete, und allez, daz got noch geschaffen soll über tûsent jâr, ob diu werlt sô lange bestât, daz schepfet got in dem innigesten und hœhsten der sêle. Allez, daz da vergangen ist, und allez, daz gegenwertic ist, und allez, daz künftic ist, daz schepfet got im innigesten der sêle.“

53 Ebd., „Predigt 28“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 316–325, hier S. 322,8–19: „Ez ist ein ellende und ein wuestenunge und ist mê ungenennet, dan ez namen habe, und ist mê unbekant, dan ez bekannt si.“

Ferner hat in Eckharts schöpfungsentologischem Konzept eine *prima materia*, wie sie Suchten annimmt, keinen Platz, denn ihm zufolge hat das Stoffliche, wie überhaupt alles Zeitliche, kein eigentliches Dasein. Jedes Geschöpf ist für sich genommen ein reines Nichts; Eckhart spricht von einem „lüter niht“. ⁵⁴ Dieses aber ist von dem fruchtbaren Nichts Gottes streng zu unterscheiden: Während das göttliche Nichts eine alleinheitliche *Überfülle* auszeichnet, repräsentiert das „lüter niht“ die radikale Leere der zeitlichen Sphäre. ⁵⁵ Allein der vom göttlichen Licht durchdrungene, gleichsam sonnenhafte Blick des menschlichen Subjekts lässt alle irdischen Einzeldinge in ihrer wahrnehmbaren Gestalt aufscheinen. Die menschliche Seele ist also gegenüber der großen Schöpfung ontologisch primär. Für die Schöpfungsentologie Suchtens aber gilt das genaue Gegenteil: Der Mensch ist vom Makrokosmos genommen und nach dessen Bilde geschaffen. Vor diesem Hintergrund vertritt Suchten die Auffassung, dass der Mensch nur insoweit Gottebenbildlichkeit beanspruchen könne, als er eine Miniatur des Makrokosmos sei. ⁵⁶

Diese Differenzen zwischen Eckhart und Suchten spiegeln sich auch in ihrer jeweiligen Konzeption des Nichtwissens wider: Sofern man die Art von Nichtwissen, für die Eckhart eintritt, auch als ein Schöpfungswissen bezeichnen kann, zeigt sich dieses am ehesten an seinem Anspruch, den irdischen Dingen auf den ‚Grund‘ zu gehen. Dieser mit Gott identische Grund aber gehört per definitionem der menschlichen Seele an. Dies hat zur Folge, dass der Erwerb eines wahren Schöpfungswissens stets an mystische Exerzitien geknüpft ist. Demgegenüber geht Suchten von einer vom menschlichen Geist unabhängigen Realität des Diesseits aus. Er gründet sein Schöpfungswissen zwar ebenfalls auf ein Nichtwissen, doch dieses lässt sich ihm zufolge nicht in Eigeninitiative erwerben; vielmehr bedarf es hierfür einer Erwählung durch Gottes Gnade. Das paracelsistische Nichtwissen beginnt mit einer singulären Entrückung in den dritten Himmel, die den Adepten der paracelsistischen „schola magica“ allerdings dauerhaft in die Lage versetzt, das Nichts zu schauen: So ist es ihm vergönnt, den Geist der Weisheit, der die gesamte kreatürliche Welt durchdringt, über eine Auslegung des ‚Buchs der Natur‘ zu erkennen und ihn sogar auf alchemische Weise – etwa in Gestalt eines Dampfes oder Gases – unmittelbar zu erfahren. ⁵⁷

54 Ebd., „Predigt 11“, in: *Deutsche Werke*, Bd. 1, S. 133–141, hier S. 134,7: „Alle créatures sind ein lüter niht.“

55 Vgl. Kern, *„Gottes Sein ist mein Leben“*, S. 205.

56 Vgl. Alexander von Suchten, „De tribus facultatibus“, S. 362.

57 Suchten identifiziert den göttlichen Geist mit Schwefeltrioxid. Auf die Spur dieses Gases führt seine Beschreibung der Schmelze des Eisenvitriols, die in theologische Spekulationen eingebettet ist: Durch Erhitzung an der Luft löst sich Eisenvitriol in Wasser und Eisen[II]-sulfat auf. Letzteres, das Suchten offenbar mit Adamserde identifiziert, setzt bei weiterer Erhitzung auf ca. 400 °C Schwefeltrioxid frei. Dieses flüchtige Dritte nennt Suchten den „Geist des Herrn so ob dem Wasser getragen wird“ (Alexander von Suchten, „De tribus facultatibus“, S. 377). Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus*, Kap. 4.5.

Der Überblick über die einzelnen Aspekte, unter denen Suchten die mystische Lehre Eckharts teils ausblendet, modifiziert und neu kontextualisiert, hat gezeigt, dass hier ein äußerst produktiver negativer Transfer zu verzeichnen ist. Es ist nicht etwa das Scheitern eines Wissenstransfers, das sich in Suchtens Eckhart-Rezeption Ausdruck verschafft, sondern die Konturierung der geistigen Strömung des Paracelsismus, die um 1560 im Entstehen begriffen ist. Dass Suchten in seiner Elegie keine ostentative Distanzierung von Eckharts Konzeption des Nichtwissens vornimmt, kommt daher nicht von ungefähr. Ihm ist daran gelegen, die mystische Theologie des Meisters unter den entsprechenden Änderungen in sein spiritualistisches Weltbild zu integrieren und somit für die Konstitution eines genuin paracelsistischen Wissens fruchtbar zu machen.

Der negative Transfer, den er dazu vornimmt, ist in seiner Elegie *Quid sit nihil* auf drei Ebenen wirksam: Erstens betrifft er die jeweilige Konzeption des Nichts. Indem Suchten die dionysische Gleichsetzung des göttlichen Über-Seins mit dem Nichts ignoriert und das Nichts stattdessen mit dem Wesen der göttlichen Weisheit identifiziert, kann sich Nichtwissen auf Kosten seiner mystischen Aura als ein Allwissen behaupten. Als solches besitzt Nichtwissen zwar immer noch eine spiritualistische, vor allem aber, als Gegenentwurf zur Gelehrsamkeit der Schulmediziner, eine ethische Komponente. Zweitens lehrt Suchten in deutlicher Absetzung von Eckhart das menschliche Unvermögen, das Nichts zu erkennen. Wie gesehen, ist der Mensch außerstande, die niedere Sphäre der Sinnesreize in Eigeninitiative zu überwinden. Vor diesem Hintergrund können die introversionsmystischen Faktoren von Abgeschiedenheit, Demut, geistiger Armut und Gelassenheit keine Gültigkeit mehr beanspruchen. Sofern es dennoch einer kleinen Elite von Auserwählten vergönnt sein sollte, der nichtigen Weisheit Gottes teilhaftig zu werden, konnte und kann dies nur unter der Bedingung eines göttlichen Gnadenakts geschehen. Drittens suspendiert Suchten die prekäre Schöpfungsontologie Eckharts: Zwar basiert auch sein Schöpfungsbegriff auf dem Nichts; indem er aber das Theorem eines Seelengrunds verwirft, kann der Makrokosmos als geistunabhängig und gegenüber dem menschlichen Subjekt als ontologisch primär gelten.

Werfen wir abschließend einen Blick auf die äußeren Beweggründe, die für den negativen Transfer von Eckharts mystischem Begriff des Nichtwissens verantwortlich sind. Hierunter fallen erstens wissenspolitische Neukonstellationen: Im Konflikt mit der an den Universitäten vorherrschenden galenischen Heilkunde bedurften die Paracelsisten eines Wissens, das sich als gottgegeben und heilig behaupten konnte, ohne hierfür eine mystische Selbstaufgabe in der stillen Einheit mit Gott einzufordern. Es lag daher nahe, das paracelsistische Schöpfungs- und Heilswissen nicht in den Tiefen eines gottgleichen Seelengrunds, sondern auf der Stufe der göttlichen Weisheit zu verorten.⁵⁸

Zweitens standen die frühen Paracelsisten trotz ihrer Devianz von der schultheologischen Direktive durchaus unter dem Eindruck der Reformation, die im

58 Vgl. ebd., Kap. 5.7.

Sinne von Luthers *sola-gratia*-Lehre das menschliche Vermögen, auf eigene Initiative die Huld des Schöpfers zu erlangen, in Frage stellte.⁵⁹ Eckharts mystische Theologie, die ganz selbstverständlich die Verlässlichkeit von Gottes Gnade impliziert, geriet damit in Misskredit. Hinzu kam das lutherische Dogma, dass Gott sich dem Gläubigen nur in Gestalt seiner Vorderseite, das heißt nur über die sichtbare Schöpfung und über den Literalsinn der Heiligen Schrift, nicht aber über Introversion zu erkennen gebe.⁶⁰ Die innere Einsicht in das metaphysische Nichts der göttlichen Weisheit konnte daher höchstens auf der Grundlage von Erwähltheit Realität beanspruchen.

Drittens war die Schöpfungslehre Eckharts, wonach das wahre Sein aller Dinge allein im Seelengrund auffindbar ist, für die Paracelsisten unattraktiv, da ihr Interesse der empirischen Erforschung der natürlichen Vielfalt des Makrokosmos galt. Auch gründete sich ihr Spiritualismus in nicht geringem Maße auf Naturerfahrung: Da der Mensch nach paracelsistischer Vorstellung nichts anderes als eine Miniatur der großen Schöpfung ist, vermag er über die Lektüre des ‚Buchs der Natur‘ zu einer Selbstverständigung zu gelangen, über die ihm durch Gottes Gnade eine Erkenntnis seines inwendigen Nichts – des Geistes der Weisheit – zuteilwird.⁶¹

Bibliographie

Quellen

- Biblia sancta vulgata, Hieronimiana versio, *Bible Foundation BBS*, hg. v. Mark Fuller, Bibliotheca Augustana [= URL: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html (letzter Zugriff: 27.6.2020)].
- Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, 2 Bde., übers. v. Josef Quint, hg. u. komm. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993.
- *Expositio libri Genesis*, in: ders., *Studienausgabe der Lateinischen Werke*, Bd. 1, hg. v. Loris Sturlese u. Elisa Rubino, Stuttgart 2016, S. 31–200.
- Suchten, Alexander von, *Chymische Schrifften*, hg. v. Ulrich C. Dagitza, Hamburg 1680 [= URL: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/536/9/0/> (letzter Zugriff: 27.6.2020)].

Sekundärliteratur

- Beckerath, Erich von, *Geheimsprache der Bilder. Die astrologische Lehre und ihre Symbolik*, Wien 1984.
- Brandl, Simon, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus. Erkundungen um Alexander von Suchtens Traktat De tribus facultatibus*, Berlin / Boston 2021 (im Erscheinen).
- Broer, Ralph, „Friedenspolitik durch Verketzerung. Johannes Crato (1519–1585) und die Denunziation der Paracelsisten als Arianer“, *Medizinhistorisches Journal* 37/2 (2002), S. 139–182.

⁵⁹ Vgl. Volkhard Wels, *Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2014, S. 22f.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 15–17.

⁶¹ Vgl. Brandl, *Mystik und Magie im Frühparacelsismus*, Kap. 4.7.

- Daniel, Dane T., „Unvisible Wombs. Rethinking Paracelsus's Concept of Body and Matter“, *Ambix* 53/2 (2006), S. 129–142.
- Frietsch, Ute, *Häresie und Wissenschaft: Eine Genealogie der paracelsischen Alchemie*, München 2013.
- Gilly, Carlos, „Paracelsianism Brings Forth a Fine Hermetical Treatise: Suchten's *De Tribus Facultatibus*“, in: *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L' influsso di Ermete Trismegisto* [Ausstellungskatalog], hg. v. Carlos Gilly u. Cis van Heertum, 2 Bde., Florenz 2002, Bd. 1, S. 193–198.
- Haberling, Wilhelm, „Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts“, *Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins* 59 (1929), S. 175–230.
- „Neues aus dem Leben des Danziger Arztes und Dichters Alexander von Suchten“, *Sudhoffs Archiv* 24 (1931), S. 117–123.
- Humberg, Oliver, „Die Verlässenschaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten († 1575)“, *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 31/1 (2007), S. 31–50.
- Kern, Udo, *„Gottes Sein ist mein Leben“. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, Berlin / New York 2003.
- Kühlmann, Wilhelm / Telle, Joachim (Hg.), *Corpus Paracelsisticum, Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*, 4 Bde., Tübingen 2001.
- Langer, Otto, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, in: *Grundfragen christlicher Mystik*, hg. v. Margot Schmidt u. Dieter R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 173–193.
- Largier, Niklaus, *Zeit, Zeitlehre, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern 1989.
- Ruh, Kurt, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985.
- Schütte, Jana Madlen, *Medizin im Konflikt. Fakultäten, Märkte und Experten in deutschen Universitätsstädten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Leiden 2017.
- Sturlese, Loris, „Die Dokumente zum Prozeß gegen Meister Eckhart, Regesten aus den Acta Echardiana“, in: *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hg. v. Heinrich Stirnimann u. Ruedi Imbach, Freiburg i. Ü. 1992, S. 1–6.
- Van Fleteren, Frederick, „Acies mentis“, in: *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*, hg. v. Allan D. Fitzgerald, Michigan / Cambridge 1999, S. 5f.
- Wels, Volkhard, *Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2014.
- Zeller, Winfried, „Der Basler Taulerdruck von 1522 und die Reformation“, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Bernd Jaspert, Bd. 1, Marburg 1971, S. 32–38.

Hesiod und das (Nicht)Wissen der Dichtung*

Christian Vogel

Proömion

In dem Proömion der *Theogonie* unterscheidet Hesiod zwei Modi musischer Inspiration. Der eine Modus zielt demnach auf die Vermittlung von (nur?) wahrheitsähnlichen Inhalten, der andere auf die Verkündung der Wahrheit. Insbesondere die direkte Gegenüberstellung dieser beiden Möglichkeiten dichterischen Wirkens führt zu der Frage, welchen epistemischen Geltungsanspruch Hesiod damit für seine Dichtung erhebt bzw. welchen Wissensstatus er musisch inspirierter Dichtung im Allgemeinen zuschreibt. Bereits in der Antike wurde das Potential seiner Texte zur Wissensvermittlung mehrfach infrage gestellt. So wurde Hesiod zwar einerseits die Rolle des vielwissenden Lehrmeisters zugewiesen, der teils neben Homer, teils in einer Reihe mit Naturphilosophen die Funktion eines herausragenden und wirkmächtigen Wissensvermittlers ausfüllte.¹ Andererseits wurde er für die Inhalte seiner Dichtung heftig kritisiert und als Lehrer für untauglich erachtet. Die Götterlehre sei *naiv*,² das präsentierte Wissen liefere keine Einsichten,³

* Dieser Beitrag baut auf einer früheren Textversion auf, die aus den Diskussionen im Rahmen der Konzipierung und Vorbereitung der Tagung „(Nicht)Wissen – Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen“ hervorging (vgl. Christian Vogel, „Hesiod und das Wissen der Musen“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 14 (2019), Freie Universität Berlin, S. 1–25) und für den Tagungsband überarbeitet wurde.

- 1 Vgl. z. B. Hdt. *Hist.* II, 53: οὗτοι (sc. Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες / „Homer und Hesiod schufen den Griechen die Genealogie der Götter, gaben diesen Göttern ihre Beinamen, verteilten Ämter und Fähigkeiten und deuteten deren Formen“; Heracl. *Frgm.* 22 B 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν [...] / „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er der doch Tag und Nacht nicht kannte“ (übers. Diels). Auch Pl. *R.* 377d4 verweist durch seine Dichtungskritik indirekt auf die bisherige Bedeutung Hesiods neben Homer. Heraklit (*Frgm.* 12 B 40, S. unten Anm. 4) setzt in seiner Kritik gegen scheinbare Vielwisserei Hesiod dagegen in eine Reihe mit anderen Naturphilosophen.
- 2 Vgl. Xenoph. *Frgm.* 11 B 11: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. / „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist. Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen“ (übers. Diels).
- 3 Heracl. *Frgm.* 12 B 40: πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον / „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios“ (übers. Diels).

die Dichtung sei ein schlecht gelogenes Abbild.⁴ Hesiod selbst ist an dieser kontroversen Bewertung seines Schaffens nicht ganz unschuldig. Zwar schickt er seiner *Theogonie* einen Musenhymnos vorweg,⁵ der mit der sogenannten Dichterweihe nicht nur die göttliche Legitimierung seiner Dichtung zu offenbaren, sondern auch den mit ihr verbundenen Geltungsanspruch mitzuliefern scheint. Doch haben es die drei Verse, die Hesiod den Musen direkt in den Mund legt, in sich, da sie als Vorzeichen mindestens für den Wahrheitswert der *Theogonie* und Hesiods Werk, je nach Deutung aber auch als grundsätzliche Dichtungskritik und Dichtungstheorie gelesen werden können und wurden. Die Dichterweihe im Ganzen erzählt Hesiod folgendermaßen:

Diese Musen nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang, als er am Fuß des heiligen Helikon Schafe hütete. Zuerst aber sprachen die Göttinnen zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: [v. 26] ‚Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche! [v. 27] Wir verstehen, viel Unwahres [*pseudea*] zu sagen, das dem Wahren [*etyma*] ähnlich ist, [v. 28] wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit [*alēthea*] zu verkünden.‘ So sprachen die redegewandten Töchter des großen Zeus, brachen den wundersamen Zweig eines üppig blühenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Gesang ein, damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. Und sie forderten mich auf, das Geschlecht der Seligen und Ewigen zu preisen, sie selbst aber stets zuerst und zuletzt zu besingen.⁶

Die Legitimierung der eigenen Dichtung erfolgt hier zwar ebenso wie bei Homer durch die göttliche Vermitteltheit des Gesungenen oder Erzählten, doch sind es bei Hesiod die Musen selbst, die die Kunst nicht nur initiieren, sondern auch charakterisieren. Der damit vermittelte Anspruch scheint auch darin zu bestehen, ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit garantieren zu können. „Ihr wart überall und wisst alles, wir hören nur Kunde und wissen nichts“, so begründet Homer im zweiten Buch der *Ilias*⁷ sein Gesuch an die Musen. Und so macht auch Hesiod gleich zu Beginn deutlich, wer Quelle und Wahrheitsgarant seiner Dichtung ist. Mit einem derart verstandenen und offengelegten Geltungsanspruch würde He-

4 Vgl. Pl. R. 377b.

5 Zur Hymnenform des Proömions vgl. Paul Friedländer, „Das Proömion von Hesiods *Theogonie*“, *Hermes* 49 (1914), S. 1–16.

6 Hes. *Th.* 22–35: αἰ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν, ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρόωπιστα θεαὶ πρὸς μῦθον εἶπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο· ποιμένες ἀγραυλοὶ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψευδεῖα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὐτ' ἐθέλωμεν, ἀληθεῖα γηρύσασθαι. ὥς ἔφρασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιπέπται· καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον δρεψασαί, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα. καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, σφᾶς δ' αὐτὰς πρώτον τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεῖειν. (Übersetzung – hier sowie im weiteren Text, wenn nicht anders vermerkt – vom Verfasser).

7 Hom. *Il.* 2, 484–486: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι· ἡμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἰστέ τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδὲ τι ἴμεν.

siods Dichtung zu einem explizit angelegten Wissenstransfer. Dies passt auch zu der anschließenden Beschreibung des musischen Wirkens, wonach deren Künste nicht nur trösten und unterhalten, sondern stets auch ein bestimmtes Wissen vermitteln sollten.⁸

Nun finden wir in der Musenansprache an Hesiod jedoch in den Versen 27 und 28 eine merkwürdige Einschränkung:⁹ Denn die Musen offenbaren hier zweierlei Qualitäten ihres Könnens. Diese Qualitäten werden in vielen Deutungen und Übersetzungen kontrastiv gegenübergestellt, wonach das Wirken der Musen einerseits im Täuschen bzw. Lügen bestehe, andererseits in der Wahrheitsvermittlung. Exemplarisch hierfür steht Wests Übersetzung: „We know how to tell many lies that sound like truth, but we know to sing reality, when we will.“¹⁰ Wenn aber demnach die Musen sowohl Lügen verbreiten als auch Wahrheit künden, stellt sich die Frage: Wie kann der inspirierte Dichter bzw. der Rezipient der musisch inspirierten Dichtung überhaupt unterscheiden, was was ist? Was ist das für ein Wissen, das durch die Dichtung vermittelt wird? Selbst die Berufung auf die Musen würde demnach den Wahrheitsbezug der Dichtung nicht mehr garantieren können. Spätestens für Hesiods zweites Hauptwerk, den mahnenden und belehrenden *Werken und Tagen*, wäre der Rahmen eines solchen Dichtungsverständnisses mindestens irritierend.

Hesiods Musen scheinen den Dichter, und mit ihm den Leser, im Unklaren darüber lassen zu wollen, in welcher Beziehung zur Wahrheit die vermittelten Inhalte stehen. Einerseits liefert die musische Inspiration Hoffnung auf potentielle Einblicke in eine göttlich vermittelte Wahrheit, andererseits prahlen die Musen auch mit ihrer Kompetenz des ‚Lügens‘. Insofern Hesiod die Musen nicht auflösen lässt, ob sie dem Dichter nun die Wahrheit verkünden oder ‚Lügengeschichten‘ erzählen, scheint der Status des durch die Dichtung vermittelten Wissens mit Blick auf die Wahrheit¹¹ prekär zu sein. Sollen die Musen also hier als Wahrheitsgarant der

8 Mit unterschiedlichen Formulierungen (s. unten) drückt Hesiod aus, dass die Musen ein Wissen über die Genese und Qualität der göttlichen Ordnung und damit um das Gesetz aller Dinge vermitteln sollen.

9 Hes. *Th.* 27–28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι / *Wir verstehen viel Unwahres [pseudea] zu sagen, das dem Wahren [etyma] ähnlich ist, wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit [alēthea] zu verkünden.*

10 Hesiod, *Theogony and Work and Days*, hg. u. übers. Martin L. West, Oxford 1988, S. 3. Um zwei weitere Beispiele herauszugreifen: Gregory Nagy übersetzt ähnlich deutend: „We know how to say many deceptive things looking like genuine things, but we also know how, whenever we wish it, to proclaim things that are true.“ (Gregory Nagy, „The Meaning of Homoiōs (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, in: *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, hg. v. Phillip Mitsis u. Christos Tsagalis, Berlin / Boston 2010, S. 153–167, hier S. 153). Auch Otto Schönberger setzt mit seiner Übersetzung einen kontrastiven Akzent: „[...] vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.“ (Hesiod, *Theogonie*, übers. u. hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2011, ad. loc.).

11 Der für die hier behandelte Frage zugrunde liegende Wissensbegriff ist insofern spezifisch, als er seine Geltung aus dem Anspruch ableitet, Einsichten in wahre Zusammenhänge zu liefern, deren Maß das göttliche Allwissen und deren Garant das Musenbekenntnis ist. Einen

überlieferten Inhalte markiert werden? Dann würde die musisch inspirierte Dichtung als Vermittlerin eines Wissens qualifiziert, dessen Geltung sich aus der Einsicht in die göttliche Wahrheit speist. Wird diese Garantie mit dem ‚Lügenvers‘ (27) jedoch negiert, ließe sich der Anspruch der Dichtung als einer Vermittlerin von Nicht-Wissen in einem zweifachen Sinne deuten:¹² einerseits als Vermittlerin von womöglich unterhaltsamem, letztlich aber täuschendem Trug, dem es nicht um Wahrheitsvermittlung geht, andererseits als Vermittlerin einer Mischung von Wahrheit und Trug, die den Zweifel und einen nicht auflösbaren epistemischen Vorbehalt mit Blick auf den Wahrheitsstatus der Inhalte nach sich zieht. Selbst wenn demnach Dichtung Einsichten in wahre Zusammenhänge vermittelte, könnten die Rezipienten dieses vermittelte Wissen nicht als (untrügliches) Wissen erkennen.

Die diesen Beitrag leitende Frage nach dem (Nicht)Wissen der Dichtung bei Hesiod ist eine Frage danach, ob und inwiefern mit der Musenansprache der Anspruch der Dichtung verbunden ist, ein auf Wahrheit beruhendes Wissen zu vermitteln: Hebt Hesiod also mit der Musenansprache den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung als Funktion von Dichtung auf? Oder verabsolutiert er ihn, indem er sich von anderer Dichtung polemisierend abzugrenzen sucht? Oder verbindet er mit der Musenansprache einen differenzierten Geltungsanspruch, wonach er zwischen verschiedenen Modi einer wahrheitsorientierten Wissensvermittlung unterscheidet? Ziel dieses Beitrages ist es, den epistemischen Geltungsanspruch zu ergründen, den Hesiod seinem dichterischen Werk einzuschreiben scheint.

Um einer Antwort näher kommen zu können, lohnt es sich, den Kontext der Musenansprache in den Blick zu nehmen, und zwar den näheren und den weiteren. Zum weiteren Kontext zählt ein vergleichender Blick auf den Sprachgebrauch der archaischen Dichtung und die Berücksichtigung weiterer Passagen des hesiodischen Werkes. Zum näheren Kontext gehört die Charakterisierung vom Wesen und Wirken der Musen im Musenhymnos. Der unmittelbare Rahmen der Musenansprache wiederum und die konkrete Adressierung stellen dann den nächsten Kontext dar. Die Worte, die Hesiod den Musen in den Mund legt und mit denen er den Wissensstatus seiner Dichtung anzeigt, lassen sich nur angemessen einordnen, wenn einerseits der Gebrauch der zentralen Begriffe auch im Umfeld des Proömons untersucht, andererseits aber ebenfalls berücksichtigt wird, wie er diese Worte einführt, an wen er sie adressieren lässt, wen er sie sprechen lässt und welche Funktion er den Musen zuschreibt. Es ist – so viel sei vorweggenommen – diese besondere Konstellation, die für die Deutung der Musenansprache die Vermutung nahelegen wird, dass sich Hesiod hiermit weder als fiktionsfreien

ähnlichen Anspruch an den Wissensbegriff wird Platon später im Dialog *Theaitetos* (vgl. 152c) seinen Sokrates beiläufig formulieren lassen, wonach eine Erkenntnis dann als Wissen ($\omega\varsigma$ επιστήμη ούσα) gilt, wenn sie erstens sich ausschließlich auf Seiendes bezieht ($\tau\omicron\upsilon\delta$ ὄντος ἀεί ἐστιν) und zweitens untrüglich ($\alpha\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\varsigma$) ist.

12 Vgl. zu den Potentialen der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen den Beitrag von Isabelle Fellner und Matthias Grandl im vorliegenden Band.

Philosophen oder Wahrheitskünder noch als Dichtungs- oder Wahrheits skeptiker noch als wahrheitsneutralen Phantasten stilisiert, sondern er vielmehr musisch inspirierte Dichtung als einen adressatenorientierten Wissenstransfer charakterisiert, der die Modi der Wahrheitsvermittlung über verschiedene Textsorten an die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer anzupassen weiß.

Hesiod und nichts als die Wahrheit?

Zunächst sei jedoch das Spektrum der zahlreichen auf Vers 27 fokussierten Deutungen der Musenansprache in der Forschung skizziert. Eine weit verbreitete Auslegung besagt, dass Hesiod sich mit dem ersten Teil – den als Lügen verstandenen *pseudea* – gegen Homer wendet und mit dem zweiten Teil – der Wahrheit – sein eigenes Werk beschreibt: ‚Homer war Opfer der Trug kündenden Musen, ich – Hesiod – hingegen verkünde die Wahrheit.‘ Lange Zeit war diese Interpretation die dominierende.¹³ Auch Verdenius hat diese Auffassung für sich beansprucht und sie wie folgt zusammengefasst ‚The sentence is a paratactical expression for ‚Instead of producing deceptive pictures (as we did in Homeric epic) we shall now stick to the truth‘. Hesiod feels himself the champion of truth [...].‘¹⁴ Unabhängig davon, dass die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Hesiods Theogonie zu Homers Epen ungeklärt ist,¹⁵ fehlen dieser Deutung überzeugende Anhaltspunkte im Text selbst.¹⁶ Stroh konnte darüber hinaus zeigen, dass die Deutung des Verses 27 als Polemik gegen Homer ihren Ursprung erst im 19. Jahrhundert hat und mit der Erfindung der Gattung des didaktischen Epos für Hesiod einhergeht.¹⁷ Stroh selbst argumentierte dafür, die *pseudea* insofern als positiv konnotiert zu verstehen, als sie Ausdruck der künstlerischen Fähigkeit seien, plausible Geschichten zu erfinden und dadurch eine positive Wirkung auf die Seelen der Hörer auszuüben.¹⁸ Die selbst verkündete Lügenkompetenz der Musen stehe damit für ihre Fähigkeit einer rhetorisch und psychologisch wirksamen Ausgestaltung von be-

13 In nuce Friedrich Nietzsche: „Lügendesang ist homerisch, Wahrsang hesiodeisch“ (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995, S. 54). Diese Deutung wurde u. a. auch vertreten durch Friedrich Mehmel, „Homer und die Griechen“, *Antike und Abendland* 4 (1954), S. 16–41, hier S. 19–20; Herwig Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963; Athanasios Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965, S. 63; Jürgen Blusch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970, S. 14; Albin Lesky, *Die Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München 1971, S. 114–115.

14 Willem J. Verdenius, „Notes on the Proem of Hesiod’s Theogony“, *Mnemosyne* 25 (1972), S. 225–260, hier S. 234.

15 Vgl. z. B. zur Annahme der Priorität Hesiods Michael Reichel, „Das griechische Epos“, in: *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, Bd. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, hg. v. Bernhard Zimmermann, München 2011, S. 7–78, hier S. 28–29 sowie Øivind Andersen / Dag Haug, *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge / New York 2012.

16 Vgl. Jenny Strauss, *Hesiod’s Cosmos*, Cambridge 2003, S. 58–63.

17 Vgl. Wilfried Stroh, „Hesiods lügende Musen“, in: *Studien zum antiken Epos*, hg. v. Herwig Görgemanns u. Ernst A. Schmidt, Meisenheim am Glan 1976, S. 85–112, hier S. 110–112.

18 Vgl. ebd., S. 100.

liebigen Inhalten. Hesiod mache sich damit frei von inhaltlichen Verpflichtungen. Strohs Argumentation für eine positive Wertschätzung der ‚Lügen‘ erhielt jedoch nur wenig Zuspruch.¹⁹ Mit Rösler,²⁰ Kannicht,²¹ Stein,²² Nagy²³ oder Primavesi²⁴ erhält die Forschungsmeinung, dass sich Hesiod mit dem ‚Lügenvers‘ gegen andere Dichter oder Kunstformen wendet und sich als Wahrheitsdichter von diesen abheben möchte, weiterhin prominente Zustimmung. Auch West fasste den Sinn der Passage in dieser Lesart zusammen: „[...] admittedly, we sometimes deceive; but when we choose, we can reveal the truth, and we are going to reveal it to you.“²⁵ Doch auch hier gilt, dass für den Zusatz: „and we are going to reveal the truth to you“ die Grundlage im Text fehlt. Es gibt schlicht keinen Hinweis dafür, dass die Musen Hesiod anders behandeln als andere Dichter, denen sie ihre Kunst offenbaren. Im Gegenteil, sie legen ihre spezifischen Kompetenzen offen, die eindeutig darin bestehen, sowohl wahrheitsähnliche *pseudea* zu erzählen als auch die unvermittelte *alēthea* zu verkünden.²⁶ Dass die Musen im Begriff sind, für Hesiod nur ihr halbes Können zu verwirklichen, finden wir nirgends angedeutet.

Hesiod als Dichtungsskeptiker?

Neitzel plädiert in seiner Replik gegen Stroh dafür, dass Hesiod die Musen mit beiden Versen die Ausgeschlossenheit verlässlicher Auskunft über Göttliches in jeglicher nicht-hesiodischen Dichtung künden lässt. Wo Trug mit im Spiel ist, sei sichere Erkenntnis nicht möglich. Hesiod habe durch die Musenoffenbarung erkannt, dass hierin das Problem bisheriger Dichtung lag, und hebe sich davon

-
- 19 Hierzu zählen u. a. Wolfgang Hübner, „Hermes als musischer Gott“, *Philologus* 130/1–2 (1986), S. 153–174 sowie jüngst Stefan Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018, S. 119–136, der auch die Gegenpositionen zu Strohs Argumentation anführt.
- 20 Vgl. Wolfgang Rösler, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12 (1980), S. 283–319 sowie bestätigend Wolfgang Rösler, „Fiktionalität in der Antike“, in: *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Tobias Klaus u. Tilmann Köppe, Berlin 2014, S. 363–384, hier S. 374: „Sie [sc. die Musen] könnten ganz nach Belieben das eine tun, aber auch das tun, was ihrer eigentlichen Funktion, der Vermittlung des Wahren, am entferntesten wäre – was sie tatsächlich aber eben nicht tun.“ Das musische Können aus Vers 27 wird damit jedenfalls explizit für Hesiods Werk ausgeschlossen.
- 21 Vgl. Richard Kannicht, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung“, in: *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. Richard Kannicht, Lutz Käppel u. Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1996, S. 183–223, hier S. 193.
- 22 Vgl. Elisabeth Stein, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990, S. 11–13.
- 23 Vgl. Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990, hier S. 45: „We see here what can be taken as a manifesto of pan-Hellenic poetry, in that the poet Hesiod is to be freed from being a mere ‚belly‘ – one who owes his survival to his local audience with its local traditions: all such local traditions are *pseúdea* ‚falsehoods‘ in face of the *alēthéa* ‚true things‘ that the Muses impart specially to Hesiod.“
- 24 Vgl. Oliver Primavesi, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, in: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ursula Peters u. Rainer Warning, Paderborn 2009, S. 105–120, hier S. 108–112.
- 25 Hesiod, *Theogony*, hg. u. komm. v. Martin L. West, Oxford 1966, S. 162.
- 26 Die Reihung *idmen* [...] *idmen* scheint vielmehr additiv, nicht kontrastiv zu verstehen zu sein, vgl. Clay, *Hesiod’s Cosmos*, S. 60.

nun ab, indem er, persönlich von den Musen dazu beauftragt, Göttliches von den Göttern künde.²⁷ Auch wenn Neitzel mit seiner Zuschreibung beider Verse zur nicht-hesiodischen Dichtung wenig Unterstützung fand, stellt sein Ansatz, beide Verse insofern als eine einheitliche Botschaft zu verstehen, als in der Musenkündigung Trug und Wahrheit ununterscheidbar miteinander vermischt vorkommen können, auch das Fundament einer Interpretation dar, die in der englischsprachigen Forschungsliteratur der letzten Jahre vermehrt Zulauf fand. Dieser zufolge spreche Hesiod hier entweder über Dichtung im Allgemeinen oder aber wenigstens über das ihn leitende Dichtungsverständnis, wonach für den Dichter bzw. die Rezipienten Wahres und Gelogenes nicht unterscheidbar seien. Die Musen gelten demnach als gewieft „Trickster“,²⁸ denen letztlich nicht zu trauen sei. Denn sie offenbaren eine ihren Verkündungen innewohnende, nicht aufzulösende Ambiguität.²⁹ Damit wird Hesiod zum Begründer eines Dichtungsskeptizismus erklärt: Die Musen kennen Wahrheit und Täuschung, dem Dichter bzw. dem Rezipienten geben sie aber keine Möglichkeiten und Hinweise an die Hand, beides voneinander zu unterscheiden.³⁰ In einer positiven Wendung dieser Deutung stellen sie ihr Publikum darauf ein, nicht einfältig mit dem Vermittelten umzugehen,³¹ bzw. stimmen es auf eine verrätselte Botschaft³² und eine „interpretative wavelength“ ein.³³

Damit ginge es uns Rezipienten der Dichtung letztlich so wie Penelope in ihrer berühmten Einschätzung der Glaubwürdigkeit von Träumen im 19. Buch der *Odyssee*, der zufolge uns der Maßstab fehlt, die täuschenden von den Wahrheit kündenden Träumen zu unterscheiden.³⁴ Gemäß einem solchen Verständnis kann es nur zu einem unauflösbaren Zweifel gegenüber den Inhalten der Dichtung kommen. Apologeten dieser Deutung dürften folgerichtig ihre These dann aber auch nicht mit Verweisen auf andere Passagen der hesiodischen Dichtung stützen, da diese Inhalte in der vorgeschlagenen Lesart stets mit dem Vorzeichen des Vorbehalts und der Ungewissheit belastet wären. Dies geschieht u. a. de facto bei Tor,

27 Vgl. Heinz Neitzel, „Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27f.“, *Hermes* 108 (1980), S. 387–401, hier S. 393–394.

28 Vgl. Louise H. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor 1993, S. 112.

29 Vgl. Robert Lamberton, *Hesiod*, New Haven / London 1988, S. 59; Clay, *Hesiod's Cosmos*, S. 64 sowie Shaul Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge 2017, S. 61–94.

30 Zimmermann spricht gar von einer gravierenden „Heimtücke“ der Musen, vgl. Bernhard Zimmermann, „Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit“, in: *Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner u. Julia Steiner, Würzburg 2015, S. 47–57, hier S. 48.

31 Vgl. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 92: „This prescriptive and didactic insight, that we must approach the Muses gift's with caution, is one which we can evaluate and determine for ourselves on the basis of her address.“

32 Vgl. auch Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 110.

33 Christos C. Tsagalis, „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus“, in: *Brill's Companion to Hesiod*, hg. v. Franco Montanari u. Antonios Rengakos, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177, hier S. 134.

34 Vgl. Hom. *Od.* 19, 560–569.

der sein Argument, dass die Musen keine Möglichkeit bieten, ihre wahren von ihren falschen Aussagen zu unterscheiden, begründet, indem er mit einer Analyse der theologischen Konzeptionen der *Theogonie* die Musenkündigung dann doch für bare Münze nimmt.³⁵ Die Annahme, dass Hesiod tatsächlich einen solchen Dichtungsskeptizismus begründen wollte, scheint allerdings schon mit Blick auf sein zweites Werk fragwürdig zu sein. Denn die *Werke und Tage*, die auf der in der *Theogonie* dargestellten Weltordnung aufruhen, sind unverkennbar von einer ethischen Ernsthaftigkeit geleitet, die von falschem Handeln weg- und zu richtigem Handeln hinführen möchte. Wenn dies alles durch den einleitenden Bezug auf die Musen unter dem expliziten Vorbehalt stünde, genauso falsch wie richtig sein zu können, könnte sich der Dichter die Mühen des Niederschreibens auch sparen – es sei denn, der einzige Anspruch der Dichtung läge in der Unterhaltung. Hesiods Schilderungen zum Auftrag und Wirken der Musen geben – so werden wir später sehen – zu einer solchen Vermutung wenig Anlass. Bereits die *Werke und Tage*, die das Pfand der Gültigkeit ihrer vermittelten Wahrheiten ebenfalls aus ihrer Vermitteltheit durch die Musen beziehen, scheinen mit ihrem konkreten ethischen und lebenspraktischen Anspruch gegen einen solchen Verdacht zu sprechen.

Wahrheitsähnliche Fiktion – Platon und die „Lüge“

Doch was hat es dann mit den *pseudea* auf sich? Müssen wir hierin zwangsläufig den negativ konnotierten Trug, die Täuschungsabsicht bzw. die Lüge sehen und folglich die Betonung bei der Deutung des Verses 27 so legen, dass hier Falsches verkündet wird, das nur *den Anschein* des Wahren trägt? Oder ist auch ein positives Verständnis möglich, so dass die Qualifizierung der *pseudea* durch ihre Wahrheitsnähe (*etymoisín homoia*) nicht auf den Schein und die Täuschung weist, als würden sie nur so *klingen* oder *aussehen wie* Wahres, sondern vielmehr auf die Gemeinsamkeit mit und eine gewisse Äquivalenz zu dem Wahren, so als *seien* sie dem Wahren ähnlich oder in gewisser Hinsicht gleich? Denn auch wenn *homoios* im archaischen Epos nicht zwangsläufig auf eine äquivalente Beziehung verweist,³⁶ so müssen doch die als wahrheitsähnlich qualifizierten *pseudea* wenigstens einen gemeinsamen Bezugspunkt zum Wahren aufweisen.³⁷

Die Möglichkeit eines positiven Verständnisses von *pseudes* finden wir ausgerechnet bei Platon entfaltet, der wirklich nicht im Verdacht steht, ein Freund des Trugs und der Lüge zu sein. Dieses Verständnis soll hier kurz dargelegt werden, ehe wir diskutieren, ob ein solches Verständnis auch für die Musenrede der *Theogonie* in Frage kommen kann. Im zweiten Buch der *Politeia* hebt Sokrates an, über

³⁵ Vgl. Tor, *Moral and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 90–91.

³⁶ Für die Anzeige eines Äquivalenzbezugs und gegen ein bloßes Ähnlichkeitsverhältnis argumentiert Bruce Heiden, „The Muses’ Uncanny Lies: Hesiod, Theogony 27 and its Translators“, *American Journal of Philology* 128/2 (2007), S. 153–175. Dagegen argumentiert Nagy, „The Meaning of Homoiōs (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“.

³⁷ Für ein ‚unscharfes‘ Verständnis von *homoios* als ‚ähnlich‘ und ‚identisch‘ argumentieren Clay, *Hesiod’s Cosmos*, S. 60 sowie insb. Tor, *Moral and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 69–71.

die bestmögliche Ausbildung der Wächter zu diskutieren und beginnt mit der frühkindlichen Erziehung. Hierzu gehöre neben der Ausbildung der körperlichen (*gymnastikē*) auch die Ausbildung der seelischen Vermögen (*musikē*). Ein Teil der musischen Ausbildung seien die Reden (*logoi*), die wiederum wahr (*alēthes*) oder unwahr (*pseudos*) sein können.³⁸ Indem Sokrates sich nun auf die akzeptierte Praxis beruft, dass den Kindern zunächst Geschichten erzählt werden, die im Ganzen zwar unwahr seien, teilweise aber doch Wahres beinhalteten,³⁹ macht er einerseits darauf aufmerksam, dass es sinnvoll wäre, die Wahrheitsvermittlung nach pädagogischen Kriterien anzupassen.⁴⁰ Andererseits nutzt er die Zustimmung zu diesem Verständnis von Mythen als unwahre Reden dazu, eine Diskussion darüber anzuschleppen, was mit solchen Geschichten den Kindern beigebracht werden soll, aber auch inwiefern sie dazu beitragen können, unsachgemäße Unwahrheiten zu vermitteln und dadurch falsche Meinungen zu verfestigen.⁴¹ So zeigt Sokrates im Folgenden an der traditionellen Dichtung, warum diese zu der Erziehung tauglicher Wächter nichts beitrage bzw. sogar schädlich sei. Schlechte Dichtung zeichne sich grundsätzlich u. a. dadurch aus, dass sich die dichterische Darstellung nicht an den wesentlichen Eigenschaften der von der Dichtung nachgebildeten Gegenstände orientiere. So dürften beispielsweise Götter nicht als an sich schlecht, schlecht handelnd oder Schlechtes verursachend präsentiert werden, da das Göttliche nur Ursache von Gutem sein könne. Außerdem sollten Götter als in jeglicher Hinsicht unwandelbar dargestellt werden, da sie vollkommen seien. Helden wiederum sollten, sofern sie wahrhaft heldenhaft handelten, als tapfer und besonnen geschildert werden, und für menschliche Handlungen insgesamt gelte es zu zeigen, dass Ungerechte unglücklich und Gerechte glücklich wären. Wenn Sokrates in diesem Zusammenhang Hesiod und Homer tadelt, zielt er demnach nicht auf das Genre ihrer Wahrheitsvermittlung – unwahre Mythen (*pseudeis mythoi*) –, sondern auf die Qualität ihrer Dichtung. Zu tadeln sei nämlich jemand, der „schlecht lüge“,⁴² also jemand, der Unwahrheiten in einer nicht angemessenen Weise dichte, d. h. „wenn jemand in seiner Rede das Wesen – bei den Göttern und Helden, welcher Art sie sind – in einer schlechten Weise darstellt, wie wenn ein Maler dasjenige, dem er sein Bild ähnlich machen möchte, nicht angemessen abbildet.“⁴³ Schlecht „lügt“ folglich ein Dichter nur dann, wenn er sich nicht an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbildes orientiert, welches er abzubilden

38 Vgl. Pl. R. 376e.

39 Vgl. ebd. 377a.

40 Denn Sokrates kritisiert nicht, dass wir die musische Ausbildung mit ‚unwahren‘ Reden beginnen, im Gegenteil: παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν / „Es ist notwendig in beiden ‚Arten der Rede‘ gebildet zu werden, zuerst jedoch in den unwahren“ (ebd.).

41 Vgl. ebd. 377b.

42 Vgl. ebd. 377e: εἴαν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται.

43 Ebd.: ὅταν εἰκάσῃ τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἰοί εἶσιν, ὥσπερ γοαφεὺς μηδὲν ἑοικότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουλευθῆ γράψαι.

versucht. Das Erzählen von „Lügnerzählungen“, also von fiktiven Geschichten⁴⁴ bzw. Mythen ist für Sokrates erlaubt, ja explizit erwünscht, wenn sie sich an den Kriterien orientieren, die Sokrates in den angesprochenen Passagen bei Hesiod und Homer nicht wiederfindet. Der Anspruch an Dichtung für die Erziehung junger Wächter besteht folglich im „schönen Lügen“ (*kalōs pseudein*) und in der Darstellung wesentlicher Eigenschaften (*eikazein ousian*), d. h. in der Prägung von richtigen Meinungen und Vorstellungen durch Geschichten, die Einsichten in wahre Zusammenhänge durch fiktive Handlungen entfalten.⁴⁵ Hier erfolgt auch eine weitere Differenzierung: Während die „echte Unwahrheit“⁴⁶ als eine der Seele einwohnende Unwissenheit stets zu tadeln sei,⁴⁷ gebe es für die Unwahrheit in den Worten (*to en tois logois pseudos*) Anwendungsfälle, in denen sie durchaus nützlich und gut sei. Hierzu zählten auch die Mythen, wenn sie denn so gestaltet seien, dass sie sich der Wahrheit möglichst anglichen.⁴⁸ So lässt Platon seinen Sokrates selbst wenig später einen Mythos erzählen, den er explizit als eine unter den diskutierten Kriterien erlaubte Unwahrheit beschreibt⁴⁹ und für gut erachtet, selbst wenn er nur langsam eine das Verhalten verändernde Einsicht bewirken sollte.⁵⁰

Für Platon ist also das Erzählen von *pseudea* – d. h. von nicht wahren Geschichten – ein legitimer und notwendiger Teil der Seelenbildung, der dann als eine besondere Form der Wahrheitsvermittlung gilt, wenn die Rede mit Blick auf die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer so gestaltet wird, dass diejenigen, die die ganze Wahrheit nicht begreifen können, dennoch Richtiges an der Geschichte, die mit Blick auf die dargestellten Ereignisse unwahr ist, erfassen können. Geschichten, in denen ungerechte Menschen als glücklich dargestellt werden, sind damit zwar ebenso unwahr im Sinne ihres Fiktionscharakters. Sie sind darüber hinaus aber auch gemäß Platons Verständnis schlechte Unwahrheiten, weil sie das Wesen und die Folgen der Ungerechtigkeit falsch abbilden.⁵¹ Geschichten hingegen, die den Nutzen von gerechtem Verhalten offenlegen, können Wahrheiten im Sinne von Einsichten in gute Handlungsweisen vermitteln, obwohl sie selbst unwahr, nämlich fiktiv, sind,⁵² indem sie einen richtigen Zusammenhang in einer fiktiven

44 Vgl. zum Verständnis der Falschheit als Fiktion auch Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000, S. 140.

45 Götter dürften als Strafende dargestellt werden, wenn ersichtlich werde, dass die Strafe nützlich und hilfreich für den Bestraften sei (vgl. Pl. R. 380b).

46 Ebd. 382a–c: τό ὡς ἀληθῶς ψεύδος bzw. τὸ τῷ ὄντι ψεύδος 382a–c.

47 Vgl. ebd. 382b.

48 Vgl. ebd. 382c–d: καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τάληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεύδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρῆσιμον ποιοῦμεν.

49 Vgl. ebd. 414b–c: τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν.

50 Vgl. ebd. 415c.

51 Vgl. ebd. 392b.

52 Vgl. hierzu auch Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 146–156 sowie Christopher Gill, „Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction“, *Philosophy and Literature* 3 (1979), S. 64–78.

Handlung entfalten und damit die Meinungen von Menschen ordnen und prägen, die das Wesen der Gerechtigkeit noch nicht begreifen können: „Derartiges wollen wir <unseren Dichtern> auftragen, dass sie es singen und entsprechende Mythen dichten.“⁵³ Das Kriterium für die Qualität fiktionaler Dichtung ist demnach sekundär ein ethisches, primär jedoch ein epistemologisches, insofern für Platon die Erkenntnis allgemeiner, begrifflicher Zusammenhänge (d. h. *eidos* oder *ergon*) zum Maßstab für eine gelungene dichterische Nachahmung wird, während diejenigen ‚Künstler‘, die nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre sinnlichen Erscheinungsformen fokussieren und folglich auf die spiegelbildartige Nachahmung äußerer Eigenschaften oder auf die Befriedigung des jeweiligen Publikumsgeschmacks zielen, zum Gegenstand seiner berüchtigten Dichterkritik werden.⁵⁴

Qualifizierte Fiktion

Natürlich soll und kann Platon nicht als Gewährsmann für eine Hesiod-Interpretation herhalten.⁵⁵ Vielmehr soll dieses Verständnis der *pseudea* als einer qualifizierten Fiktion im Sinne einer an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbilds orientierten Nachbildung im Folgenden als denkbare Deutung von Vers 27 herangezogen und geprüft werden. Es ist nicht leicht, ein in diesem Sinne positives Verständnis der *pseudea* auf einen deutschen Begriff zu bringen. Denn während die Lüge, der Trug oder die Täuschung mit fehlender Anerkennung und vorsätzlicher Fehllenkung verbunden sind, fehlt der Fiktion die Verbindung mit einem Wahrheitskriterium. Die Kategorien richtig und falsch gelten im Fiktionalen nicht.⁵⁶ Auf einem solchen Fiktionsverständnis baut Stroh seine Argumentation auf, der die ‚Lügen‘ des Verses 27 nicht mit einer negativen, sondern mit einer positiven Wertung verbindet. Mit Hesiod, so Stroh, rücke der Anspruch auf Wissensvermittlung und Tatsachenerzählung in den Hintergrund. Es komme demnach nicht auf das *Was*, sondern auf das *Wie* der Dichtung an und damit auf die Kunst der Darbietung und die Fähigkeit der Seelenlenkung. Nicht das Referieren der Wahrheit, sondern das Wahrscheinlichmachen der Lüge wäre hier die Kunst der hesiodischen Musen. Zugespitzt formuliert Stroh: „[...] bei Homer ist die Muse eine Art Geschichtsprofessorin, bei Hesiod eine Lehrerin für Rhetorik.“⁵⁷ Die positive Konnotation der musischen *pseudea* bei Stroh hängt also an ihrer völligen Loslösung vom Wahrheitsanspruch und ihrer Gabe der überzeugenden Schmeichelei, indem die Musen in sich geschlossene, plausible Geschichten erzählen und damit trösten und erheitern. Dies ist *nicht* die positive Wendung, die hier für die *pseudea*

53 Pl. R. 392b: καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστάξειν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν.

54 Vgl. ebd. 595a–608b.

55 Die konsequente Durchführung einer platonischen Hesiod-Interpretation erfolgt demgegenüber bei Elizabeth Belfiore, „Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27“, *TAPA* 115 (1985), S. 47–57.

56 Vgl. Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 120–121.

57 Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 100.

vorgeschlagen werden soll und nach der gerade die inhaltliche Gebundenheit an das wirklich Geltende, an das Wahre die musischen *pseudea* für die Wissensvermittlung qualifiziert.

Gute Lügen, schlechte Lügen

Doch scheitert eine solche Deutung nicht bereits, wenn wir die übrigen Passagen in den Blick nehmen, in denen Hesiod mit verwandten Begriffen arbeitet? In der *Theogonie* lässt Hesiod die schreckliche Eris die personifizierte *Pseudea* gebären, in Geschwisterschaft mit Mühsal, Vergessen, Hunger, Schmerzen, Zwietracht usw.⁵⁸ In diesem Kontext ist kein positiver Aspekt denkbar. Auch die Verwendung der *pseudea* in den *Werken und Tagen* lässt keinen Spielraum einer positiven Deutung: Pandora wird u. a. auch mit *pseudea* bestückt, um den Menschen zur Strafe für des Prometheus' Taten Elend zu bringen.⁵⁹ An einer weiteren Stelle am Ende der *Werke und Tage* werden die *pseudea* zum Spott und zu den listigen Reden hinzugegruppert.⁶⁰ Kurz zuvor ermahnt Hesiod seinen Bruder, nicht aus Geschwätzigkeit zu lügen,⁶¹ so dass das konkrete Lügenverbot an dieser Stelle zumindest nicht als generelles Gebot gekennzeichnet wird. Des Weiteren wird das Lügen aber negativ markiert und mit vernichtenden Konsequenzen verbunden, wenn es im Kontext einer Zeugenaussage gegen das Recht Anwendung findet – und mit Absicht und unter Meineid vorgetragen wird.⁶²

In all diesen Fällen ist die mit *pseudea* oder *pseudein* ausgedrückte Falschaussage einerseits mit negativen Absichten und andererseits mit negativen Konsequenzen verbunden: Denn Ziel des gerügten Lügens ist das bewusste Täuschen, um von eigenen Fehlern abzulenken.⁶³ Und in dem einen offenbar akzeptierten Fall des Täuschens – nämlich bei der Herstellung der Pandora – wird das Täuschen und Schmeicheln eingesetzt, um die Trugversuche des Prometheus mithilfe der List der Pandora zu bestrafen, was für die getäuschten Menschen mit viel Leid verbunden ist. Doch ebenso wie Hesiod neben der zerstörerischen Form des Streits, der schrecklichen Eris, eine sinnvolle, nützliche, produktive Form des Streits, eine gute Eris kennt,⁶⁴ lässt sich auch neben der explizit genannten, schändlichen Form der *Pseudea* (*Th.* 229) eine sinnvolle und förderliche Art der *pseudea* denken.⁶⁵ Es ließe sich jedenfalls mit keiner hesiodischen Passage begründen, dass die *pseudea*

58 Vgl. Hes. *Th.* 226–232.

59 Vgl. Hes. *Op.* 78–82.

60 Vgl. ebd. 787–788.

61 Vgl. ebd. 709: μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριτι. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 6 übersetzt: „to give a lying grace with one's tongue“.

62 Vgl. Hes. *Op.* 282–284: ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσσοις ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβης νήκεστον ἄασθη, τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λείλειπται. / „Und auch unter den Göttern selbst sollten Lügen und Streit durch den göttlichen Schwur des Styx eingedämmt werden.“ Vgl. Hes. *Th.* 783.

63 Vgl. Hes. *Th.* 783; *Op.* 283; ebd. 709.

64 Vgl. Hes. *Op.* 11–26.

65 Vgl. hierzu auch Heiden, „The Muses' Uncanny Lies“, S. 171.

der Musen in einer Reihe mit Schmerz, Mord oder Hunger stehen könnten, in welche die personifizierten *Pseudea* als Töchter der schrecklichen Eris eingruppiert wurden – warum sollten auch die Musen den Dichtern etwas derartig Schlechtes zukommen lassen? Hesiod hat die Musen jedenfalls weder als Sadistinnen noch als Rachegöttinnen charakterisiert.

Um die musischen *pseudea* als spezifisch qualifizierte *pseudea* von den listigen und trügenden Lügen der anderen Passagen abzugrenzen, ist es sinnvoll, die Äußerung der Musen in den Kontext ihrer Aufgaben, Eigenschaften und Ziele zu setzen.

Dass eine Wertschätzung gegenüber *pseudea* in der archaischen Dichtung keinen Ausnahmefall darstellen würde, soll hier nur kurz angedeutet werden. Ist es in Pindars *Siebter Nemee* noch umstritten, ob die Ehrwürdigkeit, die Pindar den *pseudea* und der geflügelten Kunst Homers zuschreibt,⁶⁶ Ausdruck von Anerkennung⁶⁷ oder Anlass seiner Kritik darstellt, so stellt Theognis die Fähigkeit des Nestor, „*pseudea* zu äußern, die der Wahrheit ähnlich sind“,⁶⁸ in eine Reihe mit eindeutig positiv konnotierten Tugenden wie der Sophrosyne und der Schnelligkeit.⁶⁹ Und dann haben wir natürlich noch die Parallelstelle zu unserem Vers 27 in der *Odyssee* (19, 203). Odysseus stellt sich dort in seiner Tarnung als Bettler durch die bohrende Nachfrage der Penelope nach seiner Herkunft gedrängt als Kreter vor, der schon viele Jahre fern der Heimat umherirrt, und spricht dabei gleichzeitig über sich in erster (als Bettler) und dritter Person (über Odysseus). Diese Rede kommentiert der Erzähler wie folgt: „Er sprach, indem er viele *pseudea* erzählte, die dem Wahren ähnlich sind.“⁷⁰ Während bei Homer die mit *pseudein* verbundene Falschaussage sonst stets abschätzig behandelt wird, können wir hier keine negative Bewertung erkennen. Im Gegenteil, vor der Rede wird Odysseus noch als vielkluger (*polymētis*) Odysseus bezeichnet. Athene fühlt sich im 13. Buch zudem ganz explizit mit Odysseus aufgrund dessen Klugheit verbunden, da sie ihn dazu anleite, Vorsicht walten zu lassen, in diesem guten Sinne stets listig vorzugehen und sich selbst in Erwartung des inständig herbeigesehnten Wiedersehens mit seiner Familie nicht sofort zu erkennen zu geben und damit den Erfolg seiner sicheren Rückkehr zu gefährden, sondern zuvor die Lage zu erkunden und die Menschen zu prüfen.⁷¹ Odysseus' *pseudea* werden hier deshalb nicht getadelt, weil sie einem guten Zweck dienen: seiner ungefährdeten und gut vorbereiteten

66 Vgl. Pi. N. 7, 22: ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποτανᾶ τε μαχανᾶ σεμνὸν ἔπεστί τι.

67 Vgl. Eugen Dönt, „Pindars siebente nemeische Ode“, *Wiener Studien* 98 (1985), S. 105–114, hier S. 109–110 sowie L. Bornemann / G. F. Unger, „Pindar's siebente nemeische Ode ein Siegetodtenlied“, *Philologos* 45/4 (1886), S. 596–613, hier S. 602; dagegen Rösler, „Fiktionalität in der Antike“ sowie Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 107.

68 Thgn. 712–713: εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα, γλώσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος.

69 Vgl. Thgn. 698–718.

70 Hom. *Od.* 19, 203: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Zur alternativen Übersetzung von ἴσκε (als εἴσκειν) vgl. Nagy, „The Meaning of Homoiōs (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, S. 164: „He made likenesses (eiskein), saying many deceptive things looking like (homoia) genuine things.“

71 Vgl. Hom. *Od.* 13, 287–350.

Heimkehr, wodurch sie auch im Sinne der Penelope sind. Zum anderen sind sie dem Wahren ähnlich, weil Odysseus in seiner Vorstellungsrede bei aller klugen Verstellung eben auch das Wesentliche von dem preisgibt, was ihn ausmacht. Das nämlich, was er über sich in dieser Geschichte im Wesenskern sagt, stimmt mit der Wahrheit überein: Er ist weitgereist, lang der Heimat entrissen, voll von schmerzhafter Sehnsucht. Die Erzählung gibt über seine Geschichte und über seinen Seelenzustand Auskunft. Odysseus erfindet hier also in guter Absicht eine Geschichte, ohne dabei über das, was ihn in der Odyssee kennzeichnet, zu lügen.⁷² Er möchte mit seiner Geschichte Penelope weder strafen noch von einem seiner Fehler ablenken noch über das täuschen, was ihn im Wesentlichen ausmacht. Wir sehen also auch bei Homer, trotz der Schmähung des Lügens in anderen Fällen seiner Epen, die Notwendigkeit, die Bewertung des *pseudea legein* kontextabhängig zu betrachten. Auffällig ist jedenfalls, dass sowohl bei Homer als auch bei Hesiod und Theognis die als *wahrheitsähnlich* charakterisierten *pseudea* sich von einer sonst eindeutig negativen Bewertung des Lügens abheben.

Die Kompetenz der Musen

Betrachten wir nun also die Aussagen der Musen vor dem Hintergrund ihres konkreten Vorhabens mit Hesiod und der ihnen allgemein zugeschriebenen Ziele, Aufgaben und Wirkungen. Gerahmt wird die direkte Ansprache der Musen mit einem ebenso direkten Hinweis auf das Ergebnis und den Sinn ihres Erscheinens: „Diese nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang.“⁷³ Wir können allein von der Qualifizierung der gelehrten Sangeskunst als schön (*kalē*) noch keine Rückschlüsse auf ihr Verhältnis zur Wahrheit ziehen.⁷⁴ Interessant ist aber in Verbindung mit der direkten Musenaussage der Hinweis auf die ‚Lehrtätigkeit‘. Die Lehre der Musen wird erklärt und konkretisiert durch die Kompetenzen der Musen, auf welche die Musen selbst in ihrer Ansprache verweisen und die sie anschließend auch

72 Darüber hinaus, so die Deutung von Heiden, „The Muses’ Uncanny Lies“, S. 166–168, ist die Geschichte dem Wahren äquivalent, weil sie dem gleicht, was Penelope noch von Odysseus erinnert.

73 Hes. *Th.* 22: αἶ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην.

74 Kambylis (*Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, S. 61–62) versuchte hieraus bereits seine These zu begründen, dass die Musen des Hesiod einzig Richtiges und Wahres vermittelten. Das Wahre sei mit dem Schönen gleichgesetzt. So gerne ich mich auf diese Argumentation stützen würde, so unangebracht wäre es. Denn Hesiod verwendet *kalos* zwar auch für die Beschreibung der Gestalt der zweifelsohne positiv evaluierten Aidos und Nemesis, des Anstands und des gerechten Ausgleichs (*Op.* 196–199), so dass man hier in der Schönheit ein Äquivalent zu einer wesenhaften, inneren Güte verstehen könnte. Aber bereits wenn die Aphrodite, die für das Lächeln, die Liebkosung, die süße Lust und damit für den äußeren Liebreiz verehrt wird (*Th.* 203–206), als *kalē theos* (*Th.* 194) beschrieben wird, scheint die Attribuierung des Schönen unabhängig von ethisch anspruchsvolleren Ambitionen zu sein. Am deutlichsten aber wird diese Unabhängigkeit des Schönen vom Guten bei Hesiod, wenn die mit etlichem Leid befüllte Pandora nach der Beschreibung ihrer göttlichen Dekoration als *kalon kakon* – als schönes Übel (*Th.* 585) bezeichnet wird.

nicht wieder einschränken.⁷⁵ Diese Kompetenzen qualifizieren zusammengenommen die Ausbildung, die Hesiod genossen hat; es gibt keine Hinweise darauf, dass Hesiod nur von einem Teil dieser Kompetenzen profitiert haben soll, und schon gar nicht darauf, dass mit einem Teil dieser Kompetenzen ausschließlich andere bedacht worden sein sollen. Es lässt sich nicht verhehlen, was auch Walter Otto festgestellt hat,⁷⁶ dass die Musen ihr Können mit Stolz verkünden; und zwar die Kunst des *pseudea legein* („Unwahrheit sagen“) nicht mit weniger Stolz als die des *alēthea gerusasthai* („Wahrheit verkünden“). Die Deutung, dass Hesiod hiermit gegen Homer und andere Dichter zu polemisieren sucht, scheitert nicht nur daran, dass es wenig sinnvoll erscheint, die in den Versen 27 und 28 verkündeten Fähigkeiten mit Blick auf die vermittelte Lehre des schönen Gesanges zu halbieren, sondern auch daran, dass der Vorbehalt des zweiten Teils – εὐτ’ ἐθέλωμεν / „wenn wir wollen“ – von den Musen weder aufgelöst noch genauer bestimmt wird. Die Musen sagen nicht, dass sie in dem vorliegenden Fall darauf aus sind, Hesiod nur den zweiten Teil ihrer Kunst zukommen zu lassen. Sie lassen diesen Vorbehalt genau so stehen: Wie die Musen ihre Botschaften vermitteln, das entscheiden ausschließlich sie – ein klassisch göttlicher Vorbehalt.⁷⁷ Ihre Kunst umfasst aber, wie sie deutlich machen, beide Möglichkeiten. Und es ist genau diese Art der Kunst, von der Hesiod dann auch inspiriert wird: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδῆν θέσπιν / „Sie hauchten mir [ihren] göttlichen Gesang ein.“ (v. 31) Damit ist also der Rahmen der direkten Musenansprache gesteckt: Die Lehre des schönen Gesangs wird vorher angedeutet (v. 22), das Einhauchen des göttlichen Gesangs anschließend verkündet (v. 31). In der Mitte (vv. 27–28) befindet sich dann die Charakterisierung dieses göttlichen Gesangs; und hier kommen wir nicht darum herum, beide Verse gleichermaßen für diese Beschreibung der hesiodischen Dichtung zu berücksichtigen.

Wo dies geschehen ist, kommt es dann – in Opposition zu den Positionen, die im Proömion einen Anspruch Hesiods auf reine Wahrheitskundung ausmachten – oft zu einer leichten Überakzentuierung des Verses 27. Während die eine Seite Hesiod als neuen Wahrheitskundler auffasst, wird er durch die betonte Einbeziehung von Vers 27 auf der anderen Seite nun zum Wahrheitsskeptiker. Denn wenn das Falsche in der Dichtung stets ununterscheidbar mit dabei ist, ist uns der Zugang zur Wahrheit durch die Dichtung verschlossen. Schließlich können wir uns nie sicher sein, nicht einer Täuschung aufzusitzen. Über diese Erkenntnis hinaus können wir dann nichts aus der Dichtung gewinnen.⁷⁸ Den anderen Weg geht wie gesehen Stroh,⁷⁹ bei dem der Einbezug des Verses 27 zur Charakterisierung der hesiodischen Dichtung nicht zu einem Skeptizismus führt, sondern zu einer Entledigung und Befreiung von jeglicher Wahrheitsverpflichtung: Dichtung wird zur Fiktion,

75 Vgl. Hes. *Th.* 27–28: „wir können [...] / wir können aber auch [...]“ (idmen [...] / idmem [...]).

76 Vgl. Walter F. Otto, „Hesioda“, in: *Das Wort der Antike*, hg. v. Kurt von Fritz, Darmstadt 1962, S. 129–139, hier S. 132.

77 Vgl. Hesiod, *Theogony*, hg. v. West, S. 166.

78 So zuletzt am deutlichsten Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 92.

79 Jüngst unterstützt durch Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 130.

die sich nicht am Maßstab des Wahren oder Falschen zu messen hat, sondern an der inneren Plausibilität ihrer Geschichten, so dass sie mitreißen, bewegen, trösten. Anstelle des *Was* der Dichtung rückt damit das *Wie* in den Vordergrund.⁸⁰

Doch was spricht demgegenüber für die Deutung der musischen *pseudea* als eines spezifischen Modus der Wahrheitsvermittlung, ähnlich der von Platon akzeptierten Art der Mythen als besonders qualifizierte *pseudea*?

Welcher Wahrheit ähnlich?

Hierfür müssen wir zunächst betrachten, in welches Verhältnis Hesiod die *pseudea* zur Wahrheit setzt. Sie werden einerseits in eine Ähnlichkeitsbeziehung zum Wahren als *etyma* gesetzt, andererseits vom Wahren als *alēthea* abgehoben. Während in archaischen Texten *etymos* (sowie *eteos* und *etētymos*) noch als Vokabeln für Wahrheitsbezeichnungen dienten, wurden diese in der klassischen Zeit beinahe gänzlich verdrängt, wodurch sich das Bedeutungsspektrum von *alēthes* erweiterte.⁸¹ Doch Krischer⁸² hat in seiner Studie gezeigt, dass und inwiefern diese beiden Vokabeln bei Homer noch unterschiedlich eingesetzt wurden. Während *alēthes* mehr oder wenigstens auch auf den Modus des Berichts und die Intention des Sprechers verweist, ist *etymos* unabhängig davon, und verweist lediglich auf das, *was ist bzw. was zutrifft*.⁸³ *Alētheuein* zeigt an, dass eine Aussage so gemacht wird, dass der Gegenstand nicht unbemerkt bleibt und möglichst ohne Beeinträchtigung wahrgenommen wird.⁸⁴ Die Verkündung der Wahrheit im Sinne von *alēthe(i)a* geschieht so, dass das Wahre auch als Wahres verstanden werden kann. Denn der in diesem Sinne Wahres Sprechende, deckt nicht nur den Gegenstand auf, sondern zeigt ihn auch ganz genau. Da mit *alētheuein* folglich „die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt des verantwortlichen Auskunftgebens“⁸⁵ bezeichnet wird, ist diese Art der Wahrheitskündung sowohl an die Kenntnis als auch an die Intention des Sprechers gebunden. Dagegen können Träume oder Vermutungen oder selbst Missverständnisse auch oder gar nur im Sinne von *etymos* wahr sein, wenn sie denn nur zutreffen. Diese Unterscheidung muss nun auch bei der Entgegenstellung zu *pseudea* berücksichtigt werden.⁸⁶ Homers ‚Sage ich Unwahres [*pseusomai*] oder Wahres [*etymon*]?’⁸⁷ fragt, unabhängig davon, wo die Information herkommt und welche Intention dahintersteckt, ob eine Vermutung zutrifft oder

80 Vgl. Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 100.

81 Vgl. Tilman Krischer, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, *Philologus* 109 (1965), S. 161–174, hier S. 164 sowie Thomas Cole, „Archaic truth“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13/1 (1983), S. 7–28, hier S. 27.

82 Vgl. Krischer, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“ und später auch Cole „Archaic truth“.

83 Vgl. Krischer „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, S. 167 sowie Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 100–101.

84 Vgl. Krischer „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, S. 165.

85 Ebd. S. 167.

86 Vgl. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 101.

87 Hom. *Il.* 10, 534, vgl. auch *Od.* 4, 140: ψεύσομαι, ἢ ἔτυμον ἐρέω; vgl. hierzu Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 110.

nicht: ‚Werde ich mit meiner Vermutung Falsches oder Wahres treffen?‘ Ein *pseudos*, das einem *etymos* entgegengesetzt ist, bedeutet schlicht falsch im Sinne von unzutreffend. Ein *pseudos* hingegen, das der *alētheia* gegenübersteht, verweist auf die vorsätzliche Entscheidung, nicht das gesamte Wissen unmittelbar so bekanntzugeben, dass die Wahrheit als wahr erfasst werden kann.

Wenn wir uns Hesiods Verse anschauen, so ist festzustellen, dass die *pseudea* hier nicht den *etyma* entgegengesetzt sind. Sie werden – im Gegenteil – in ihre Nähe gerückt, d. h. dass das Vermittelte des Verses 27 insofern *pseudes* (unwahr) ist, als es ganz bewusst nicht die ganze, unmittelbare Wahrheit berichtet. Es ist aber nicht *pseudes* (unwahr) als Opposition zu *etymos*, also nicht insofern *pseudes*, als es nichts Zutreffendes beschreibt! Anders gesagt: Die *pseudea* der Musen negieren einen bestimmten Redemodus (*alētheuein*), wonach die Wahrheit unvermittelt verkündet wird. Die *pseudea* der Musen negieren aber nicht den Wahrheitsstatus (*etymos*) als Kern ihrer Aussagen. Diese Aussagen werden vielmehr explizit durch ihre Beziehung zu dem, was zutrifft, qualifiziert. Offenbar unterscheiden also die Musen mit den Versen 27–28 zwischen einer vermittelten und einer unvermittelten Wahrheitsverkündung.

Vom Wesen und Wirken der Musen

Zu dieser sprachlichen Analyse soll nun ein inhaltlicher Aspekt hinzugenommen werden, der die Einordnung der *pseudea* der Musen als qualifizierte und nicht bloß als wahrheitsneutrale Fiktion unterstützt. Denn die Annahme eines reinen Fiktionscharakters, die davon ausgeht, dass es für die Qualität von Hesiods Dichtung nicht auf das *Was*, sondern nur auf das *Wie* ankommt, dass die musische Dichtung also bloß wirken, aber nicht lehren soll, lässt einen entscheidenden Zusammenhang in der Musenbeschreibung Hesiods außen vor. Wenn wir uns die Beschreibung des Wirkens der Musen im weiteren Proömion ansehen, so stoßen wir zwar verdächtig oft auf Hinweise zu ihren psychagogischen Fähigkeiten: Sie erfreuen und beglücken (v. 37, v. 51), sie lenken vom Übel ab und trösten (v. 55), ihre Stimme ist schön (v. 68), ihr Gesang süß (vv. 39–40); ihre Schützlinge überzeugen dank ihrer Kunst, werden verehrt und überragen an Ansehen (vv. 84–93). Dabei fällt jedoch zugleich ins Auge, dass diese positiven Wirkungen nicht losgelöst von einem bestimmten, zu kündenden Inhalt beschrieben werden. Die Behauchung durch den göttlichen Gesang diene dazu, das Künftige und Vergangene und die göttliche Ordnung bekannt zu machen (vv. 32–33). Die Musen, so Hesiod weiter, erfreuen *und* verkünden, was ist, was war und was sein wird (vv. 37–38): Hesiod beschreibt hier Wirkung *und* Inhalt. Und indem sie mit der Verkündung erfreuen, verweist Hesiod zugleich auf einen inneren Zusammenhang von Wirkung und Inhalt des göttlichen Gesangs. Ihr Gesang sei darüber hinaus lieblich *und* verkünde das Gesetz aller Dinge und das Wesen der Götter:⁸⁸ Auch hier betont Hesiod

88 Vgl. *Th.* 65–67: ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὅσαν εἴσαι μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὅσαν εἴσαι.

Wirkung *und* Inhalt. Dann fährt Hesiod mit der Wirkung der Musen auf die Menschen fort: Die von ihnen begünstigten Könige würden erhört und verehrt, sie setzten sich mit ihren Worten durch. Was aber setzen sie durch? Sie fällen gerechte Urteile,⁸⁹ sie schlichten Streitfälle, sie wenden Schaden zum Guten.⁹⁰ Und wenn sie Trost spenden und vom Üblen ablenken, dann tun sie das nicht mit beliebigen Inhalten, sondern indem sie auf vorbildliche Taten der Vergangenheit verweisen oder auf das Wirken der Götter (vv. 98–103). Als Töchter des Zeus und der Mnemosyne (v. 53) ist es der spezifische Aspekt ihres Wirkens, die göttliche, die gerechte Ordnung unter Zeus (vv. 73–74) ins Gedächtnis zu rufen, und damit die in Zeus begründete Wahrheit so zu vermitteln, dass diese im Gedächtnis haften bleibt. All die ästhetische Schönheit der musischen Vermittlung dient dazu, dass die Menschen des zu vermittelnden Inhalts gewahr werden und er ihnen gegenwärtig bleibt. Diesen Inhalt beschreibt Hesiod im Kern wie folgt: „Sie rühmen aller Dinge Gesetz und die edlen Gebräuche der Götter“ (vv. 66–67). Die Musen unterscheiden sich zwar untereinander in der Art ihrer Ausdrucksformen, wie dies aus ihren Namen abgelesen werden kann, aber alle neun Musen haben letztlich denselben Fokus, sind vom selben Denken geleitet, sie sind explizit gleichgesinnt (*homophrones*) (v. 60) und mit Blick auf die von ihnen vermittelten Inhalte frei von Kummer (*akēdea* v. 61).

Adressaten – Menschwerdung durch musisches Wissen

Wenn wir diese Beschreibung des Musenhymnos aus dem Proömium ernstnehmen, lassen sich Aussagen zu einem inhalts- oder wahrheitsneutralen Wirken der Musen kaum rechtfertigen.⁹¹ Von einem bloßen Erfreuen oder Trösten mit beliebigen Inhalten kann keine Rede sein. Wenn wir noch die erste Zeile der Musenansprache hinzunehmen, die sogenannte Scheltrede, wird deutlich, vor welchem Hintergrund die Musen ihren Bildungsauftrag verstehen: „Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche!“⁹² Es ist das tier-gleiche, rein auf Nahrungsaufnahme, Überleben und Fortpflanzung ausgerichtete Leben der Hirten, das die Musen tadeln.⁹³ Die Rettung hieraus dürfte kaum in der reinen Ablenkung, in

89 Vgl. *Th.* 83–86: οἱ δὲ τε λαοὶ πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας ἰθείησι δίκησιν.

90 Vgl. *Th.* 89–91: τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὐνεκα λαοῖς βλαπτομένοις ἀγορήφῃ μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι ἠϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.

91 Auch die Bezüge zu einer weiblichen Heimtücke und Gerissenheit („fickleness of female cunning“, Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 87), die Tor in Hesiods Werk ausmacht (vgl. ebd., S. 87–94), lassen sich mit Blick auf die Beschreibung des musischen „ergons“ nicht ohne Weiteres auf die Musen übertragen.

92 Hes. *Th.* 26: ποιμένες ἄγροαυλοὶ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.

93 Joshua T. Katz und Katharina Volk („Mere Bellies? A New Look at Theogony 26–8“, *The Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), S. 122–131) plädieren hingegen für ein Verständnis der „Bäuche“ des Verses 26 als Hinweis für den reinen Gefäßcharakter des Dichters für die göttliche Inspiration („vessels for the divine voice“, S. 127) und damit für die instrumentelle Geeignetheit Hesiods für den Empfang der reinen Wahrheit des Verses 28. Doch welche Funktion hätte dann noch die Offenbarung der Lügenkompetenz in Vers 27? Warum sollten die Musen ein reines Medium, ein bloßes Instrument ‚necken‘ („teasingly“, S. 127)? Auch die aktive Hinwen-

schmeichelnder Musenkunst oder purer Bespaßung bestehen. Der Tadel betrifft ja nicht das subjektive Unglück des Hirtendaseins, sondern die objektive Schande dieser Lebensweise. Ebenso sinnlos wäre es, eine Warnung vor falschen oder trügenden Musenreden und die Mahnung zur entsprechenden Vorsicht – wie die Vertreter einer hesiodischen Dichtungskepsis die Verse 27–28 verstehen – als Hilfe für ein bislang bloß auf tierischen Lebenserhalt ausgerichtetes Dasein anzubieten. Ein sinnvolles Rezept gegen ein solches Leben stellt vielmehr die durch die Musen direkt oder indirekt vermittelte Einsicht in die Weltordnung, und damit die Möglichkeit, sich am Recht zu orientieren, die Möglichkeit, Streit zu beenden, die Möglichkeit, sich von dem mit dem menschlichen Dasein verbundenen Leid zu befreien, dar. Der erste Vers der Musenanrede gibt auch einen Hinweis darauf, inwiefern sich der Musengesang vor Göttern und Menschen unterscheidet. Primavesi betont, dass „die Art von Gesang“, mit der die Musen Hesiod beauftragen, „inhaltsgleich [sei] mit der Art von Gesang, die sie selbst im Olymp pflegen.“⁹⁴ Richtig hieran ist die betonte Gleichgesinntheit der Musen, mit der sie ihre Inhalte – nämlich das Gesetz der Dinge und die Sitte der Götter – vermitteln. Doch lässt sich damit Vers 27 nicht zwangsläufig im Widerspruch sehen. Im Gegenteil, Vers 26 legt nahe, dass die Musen auf die Rezeptionskompetenz ihrer Adressaten Rücksicht nehmen. Menschen und vor allem musisch ungebildete Menschen sind eben keine Götter, die die ganze Wahrheit unmittelbar begreifen können. Wie Platon später sagen wird, dass bei Kindern darauf zu achten ist, dass ihnen adressatengerecht mittels erdachter Geschichten richtige Vorstellungen von wahren Zusammenhängen vermittelt werden, so scheinen auch die Musen bei Hesiod darauf zu achten, wem sie etwas wie erzählen. Dabei unterscheiden sie aber nicht zwischen wahrheitsneutraler Fiktion zum Zwecke der Täuschung, der Ablenkung oder des reinen Amüsemments auf der einen Seite (v. 27) und der Wahrheitskündung auf der anderen Seite (v. 28), sondern zwischen einer Wahrheit, die in Geschichten und Bildern vermittelt ist (v. 27) und der reinen Wahrheit (v. 28) für die, die sie zu begreifen imstande sind. Für die „wilden Hirten“ und „reinen Bäume“ würde sich demnach zunächst eine vermittelte Wahrheitsäußerung empfehlen.

Die Wahrheit der Werke und Tage

Auch in den *Werken und Tagen* beginnt Hesiod seinen Gesang mit einem Musenanruf. Diese sollen von Zeus und dem Gesetz seines Wirkens künden. Anschließend ruft Hesiod auf dieser Grundlage aus: „Ich nun möchte [meinem Bruder] Perses verkünden, wie es wirklich ist.“⁹⁵ Die Grundlage hierfür liefert also die Einsicht in die

dung des Dichters Hesiod zu den Musen zu Beginn der *Werke und Tage* zur Absicherung des Wahrheitsstatus des Vermittelten und mit dem Ziel der Anwendung des erworbenen Wissens scheint mir gegen ein solches bloß instrumentelles, auf reinen Empfang ausgerichtetes Dichterverständnis bei Hesiod zu sprechen.

94 Primavesi, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, S. 109.

95 Hes. *Op.* 17: ἐγὼ δὲ κε, Πέροισι, ἐτήτυμα μῦθοισαίμην.

Weltordnung der Zeusherrschaft, und auf dieser Grundlage kann Hesiod seinem Bruder die Konsequenzen für ein ungerechtes und parasitäres Leben aufzeigen.

Hesiod bittet also zunächst die Musen, die Zeusherrschaft zu erklären, um selbst, auf dieser Basis, seinem Bruder Perses die Wahrheit sagen zu können. Das Wahre (*etētyma*), das er seinem Bruder immer wieder in direkter Ansprache verkündet, ist die Warnung vor Faulheit, vor der Huldigung der zerstörerischen Form des Streits und vor der Abkehr von der produktiven Form des Streits, die durch Wettkampf und Konkurrenz die Produktivität der menschlichen Leistung erhöht, die Warnung vor Neid, die nützliche Überlegenheit des gerechten Handelns gegenüber Willkür und Gewalt, der Nutzen von Fleiß und Arbeit und daraus folgende praktische Lebensregeln. Die Musen sollen, so Hesiod in den *Werken und Tagen*, also zunächst von Zeus künden. Übernehmen wir nun die Formel der *Theogonie*, so tun sie dies entweder wahrheitsähnlich oder direkt wahrheitsvermittelnd; wahrheitsähnlich, also indirekt wahrheitsvermittelnd sind demnach die Geschichten um Zeus, Prometheus, Pandora, die Weltzeitalter, die Fabeln. Erklärtes Ziel ist es aber, seinem Bruder selbst *Wahres* verkünden zu können. Und dieses Wahre ist seine Botschaft an Perses, die etwa so lauten könnte ‚Wenn Du Dein Handeln am Recht und am Fleiß orientierst, trägst Du selbst den größten Nutzen davon; unrechtes Handeln und Faulheit aber führen ins Unglück.‘ Das Fundament dieser Botschaft liegt in der Weltordnung des Zeus, die durch die Musen so erzählt wird, dass sie auch von Perses und den rechtsprechenden Königen verstanden werden kann und im Gedächtnis bleibt.

Schluss

Was mit den qualifizierten Fiktionen Hesiods gemeint sein könnte, bringt ironischerweise am besten Neitzel auf den Punkt, wenn er Stroh dahingehend widerlegen möchte, dass Hesiod ganz sicher keine *pseudea* für sein eigenes Werk beanspruchte:⁹⁶

In seinen Mythen von Uranos und Kronos zeigt nämlich Hesiod, wie eine Götterherrschaft aussieht, die sich nicht wie das Regiment des Zeus auf Vernunft (Metis) und Recht (Themis) gründet (vgl. *Th.* 886–906), sondern auf Zwang, Haß, Angst und Gewalt. Die allein mögliche Antwort auf die Frage, warum Hesiod die Uranos/Kronos-Mythen erzählt habe, ist also die:

⁹⁶ Vgl. Neitzel, „Hesiod und die lügenden Musen“, S. 400: „Stroh ist zur Begründung seiner Interpretation genötigt, die Frage zu beantworten, welche Partien der ‚Theogonie‘ Hesiod seiner Meinung nach für wahrscheinliche Lügen gehalten habe. Er antwortet mit dem Hinweis auf den ‚Sukzessionsmythos, der das Rückgrat seiner Theogonie bildet‘. Ausgerechnet das ‚Rückgrat‘, welches das ganze Werk zusammenhält, soll also schwach, d. h. unwahr und gelogen sein. Stroh führt diese These am Beispiel der Uranos/Kronos-Mythen vor, die er für ‚anstößig‘ hält. [...] Angesichts solcher Mythen scheint Stroh zu resignieren: ‚Warum Hesiod überhaupt einen so ungeheuerlichen, ungeschlachten Stoff seinem epischen Gedicht zugrundelegte, wissen wir nicht sicher zu sagen.‘ Nein, ganz im Gegenteil! Es gibt kaum eine Frage zu seinem Werk, die wir so sicher und bestimmt beantworten können wie gerade diese.“

weil er sie für wahr gehalten hat, und zwar mit guten Gründen. Denn wo weder Vernunft noch Recht herrscht, wird es sicher gerade so zugehen wie in jenen Mythen.⁹⁷

Entgegen seiner Deutungsabsicht liefert Neitzel hiermit ein gutes Beispiel dafür, wie die Musen Wahrheit mittels *pseudea* vermitteln. Denn die Handlungen und Dialoge um Uranos und Kronos stellen eine hervorragende wahrheitsorientierte Fiktion dar. Während Stroh den Wahrheitsanspruch für solche Geschichten komplett ausschließt und Hesiods Meisterschaft darin sieht, noch den „krudesten Stoff“ mit „Grazie zu bewältigen“,⁹⁸ verweist Neitzel auf den wahren Kern dieser Geschichte. *Etymos* ist das, was zutrifft – und das Verhältnis von Herrschaft, Recht und Vernunft ist eine solche zutreffende, ewige Wahrheit, die Hesiod mit Hilfe der Kunst der Musen so vermittelt, dass sie unterhält, lehrt und im Gedächtnis haften bleibt: nämlich mit *pseudea*, die *etymoisin homoia* sind, also mit Fiktionen, die nicht durch Täuschung vom Wahren weg-, sondern durch Ähnlichkeit zum Wahren hinführen. Die Mythen sind demnach nicht insofern wahr, als sie beanspruchen zu berichten, was wirklich geschah, sondern insofern in ihnen Zusammenhänge entfaltet werden, die immer gelten. Mit der Musenansprache hebt er damit weder den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung auf, noch verleiht er seinen Inhalten den Status einer absoluten und unvermittelten Wahrheitskündigung. Die Zusammenhänge der zugrundeliegenden z. B. ethischen und politiktheoretischen Erkenntnisse über die zwangsläufigen Konsequenzen einer Willkürherrschaft des Stärkeren und die Vorteile einer Herrschaft, die auf Vernunft und Recht gründet, werden nicht begrifflich analysiert, sondern in Geschichten und Bildern exemplifiziert. Folglich negiert der „Lügenvers“ der Musenansprache nicht den Wahrheitsanspruch des vermittelten Wissens, sondern verweist vielmehr auf einen anderen, genuin dichterischen Modus der Wissensvermittlung, wonach musisch inspirierte Kunst stets als ein adressatenorientierter Wissenstransfer aufzufassen ist, der mit Rücksicht auf die Rezeptionsbedingungen verschiedenen Modi der Wahrheitsvermittlung Ausdruck zu verleihen vermag. Die die Dichtung leitenden Erkenntnisse werden mit einem Wahrheitsanspruch versehen, indem sie auf das sichere, göttliche Wissen der Musen zurückgeführt werden. Nach der hier vorgeschlagenen Deutung droht die Musenansprache weder damit, Unwahres zu künden, noch den Wahrheitsanspruch im Unklaren zu lassen. Statt als Drohung lassen sich die Verse vielmehr als Hinweis für oder Aufforderung an die Rezipienten verstehen, die allgemeinen Zusammenhänge zu ergründen, die den einzelnen Geschichten zugrunde liegen. Damit lässt sich schließlich unter der Regie der Musenansprache die hesiodische Dichtung als Vermittlerin von (Nicht)Wissen deuten: Und zwar nicht in dem Sinne, dass hier ununterscheidbar neben Wahrheiten auch Lügen dargestellt werden, sondern

97 Ebd.

98 Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 106.

dahingehend, dass die der Dichtung eingeschriebenen Erkenntnisse allgemeiner Zusammenhänge erst vom Rezipienten erschlossen werden müssen. Denn wer auf der Ebene der Einzelgeschichten verharrt, dem bleibt das mit einem Wahrheitsanspruch versehene Wissen der Dichtung verborgen: Nicht aber weil er einer Lüge verfällt, sondern weil er schlicht (noch) nicht zu den allgemeinen Einsichten vorgedrungen ist, an denen sich die Musen in ihren Geschichten orientieren.

Bibliographie

Quellen

- Heraklit, *Fragmenta* (= Heracl. *Frgm.*); Ausgabe in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, Berlin ⁶1960.
- Herodot, *Historia* (= Hdt. *Hist.*); Ausgabe in: *Herodoti Historiae*, hg. v. Nigel G. Wilson, Oxford [u. a.] 2015.
- Hesiod, *Theogonia* (= Hes. *Th.*); *Opera et dies* (= Hes. *Op.*); Ausgabe in: *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies*, hg. v. Friedrich Solmsen, Oxford ³1990.
- *Theogonie*, hg. u. übers. v. Otto Schöneberger Stuttgart 2011.
- *Theogony*, hg. u. komm. v. Martin L. West, Oxford 1966.
- *Theogony and Work and Days*, hg. u. übers. v. Martin L. West, Oxford 1988.
- Homer, *Ilias* (= Hom. *Il.*); Ausgabe in: *Homeri Ilias*, Bd. 1–2, hg. v. Martin L. West, Stuttgart / Leipzig 1998–2000.
- *Odysee* (= Hom. *Od.*); Ausgabe in: *Homerus Odyssea*, hg. v. Martin L. West, Berlin / Boston 2017.
- Pindar, *Nemeen* (= Pi. *N.*); Ausgabe in: *Pindari carmina cum fragmentis*, hg. v. Herwig Maehler u. Bruno Snell, Leipzig 1997.
- Platon, *Politeia* (= Pl. *R.*); Ausgabe in: *Platonis Opera*, Vol. 4, hg. v. John Burnet, Oxford 1978.
- Theognis (= Thgn.); Ausgabe in: *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Bd. I: *Archilochus, Hipponax, Theognidea*, hg. v. Martin L. West, Oxford [u. a.] ²1998.
- Xenophanes, *Fragmenta* (= Xenoph. *Frgm.*); Ausgabe in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, Berlin ⁶1960.

Sekundärliteratur

- Andersen, Øivind / Haug, Dag, *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge / New York 2012.
- Belfiore, Elizabeth, „Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27“, *TAPA* 115 (1985), S. 47–57.
- Blusch, Jürgen, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970.
- Bornemann, L. / Unger, G. F., „Pindar's siebente nemeische Ode ein Siegertodtenlied“, *Philologos* 45/4 (1886), S. 596–613.
- Büttner, Stefan, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000.
- Clay, Jenny Strauss, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003.
- Cole, Thomas, „Archaic truth“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13/1 (1983), S. 7–28.
- Dönt, Eugen, „Pindars siebente nemeische Ode“, *Wiener Studien* 98 (1985), S. 105–114.
- Feddern, Stefan, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018.

- Friedländer, Paul, „Das Proömium von Hesiods Theogonie“, *Hermes* 49 (1914), S. 1–16.
- Gill, Christopher, „Plato’s Atlantis Story and the Birth of Fiction“, *Philosophy and Literature* 3 (1979), S. 64–78.
- Heiden, Bruce, „The Muses’ Uncanny Lies: Hesiod, Theogony 27 and its Translators“, *American Journal of Philology* 128/2 (2007), S. 153–175.
- Hübner, Wolfgang, „Hermes als musischer Gott“, *Philologus* 130/1–2 (1986), S. 153–174.
- Kambylis, Athanasios, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965.
- Kannicht, Richard, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung: Grundzüge der griechischen Literaturlauffassung“, in: *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. Richard Kannicht, Lutz Käppl u. Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1996, S. 183–223.
- Katz, Joshua T. / Volk, Katharina, „Mere Bellies? A New Look at Theogony 26–8“, *The Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), S. 122–131.
- Krischer, Tilma, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, *Philologus* 109 (1965), S. 161–174.
- Lamberton, Robert, *Hesiod*, New Haven / London 1988.
- Lesky, Albin, *Die Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München 1971.
- Maehler, Herwig, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963.
- Mehmel, Friedrich, „Homer und die Griechen“, *Antike und Abendland* 4 (1954), S. 16–41.
- Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990.
- „The Meaning of Homoios (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, in: *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, hg. v. Phillip Mitsis u. Christos Tsagalis, Berlin / Boston 2010, S. 153–167.
- Neitzel, Heinz, „Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27f.“, *Hermes* 108 (1980), S. 387–401.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995.
- Otto, Walter F., „Hesiodea“, in: *Das Wort der Antike*, hg. v. Kurt von Fritz, Darmstadt 1962, S. 129–139.
- Pratt, Louise H., *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor 1993.
- Primavesi, Oliver, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, in: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ursula Peters u. Rainer Warning, Paderborn 2009, S. 105–120.
- Reichel, Michael, „Das griechische Epos“, in: *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, Bd. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, hg. v. Bernhard Zimmermann, München 2011, S. 7–78.
- Rösler, Wolfgang, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12 (1980), S. 283–319.
- „Fiktionalität in der Antike“, in: *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Tobias Klaus u. Tilmann Köppe, Berlin 2014, S. 363–384.
- Stein, Elisabeth, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990.
- Stroh, Wilfried, „Hesiods lügende Musen“, in: *Studien zum antiken Epos*, hg. v. Herwig Görgemanns u. Ernst A. Schmidt, Meisenheim am Glan 1976, S. 85–112.
- Tor, Shaul, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge 2017.

- Tsagalis, Christos C., „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus“, in: *Brill's Companion to Hesiod*, hg. v. Franco Montanari u. Antonios Rengakos, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177.
- Verdenius, Willem J., „Notes on the Proem of Hesiod's Theogony“, *Mnemosyne* 25 (1972), S. 225–260.
- Vogel, Christian, „Hesiod und das Wissen der Musen“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 14 (2019), Freie Universität Berlin, S. 1–25; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (Zugriff: 26.11.2020).
- Zimmermann, Bernhard, „Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit“, in: *Faktales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner u. Julia Steiner, Würzburg 2015, S. 47–57.

Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman

Jutta Eming

Im Roman *Diu Crône* von Heinrich von dem Türlin, wohl um 1230 entstanden,¹ ist der Artusritter Gawein auf dem Weg etwas zu tun, wozu männliche Protagonisten in der höfischen Literatur jederzeit bereit sein müssen, nämlich einem in Bedrängnis geratenen Standesgenossen beizustehen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um einen König, den ein Riese mit dem Namen Assiles bedrängt. Die entsprechende Erzählsequenz des Romans beginnt wie folgt:

Assiles was der ris genant
und saz in einem einlant,
daz was starc wilde.
man seit ein unbilde
von im unde sölhe site,
daz er die berg überschrite,
und anders wunders genuoc.²

Assiles hieß dieser Riese,
der wohnte auf einer Insel,
die sehr wild war.
Man erzählte Ungeheuerliches
über ihn, und solche Sachen,
wie dass er über Berge steigen konnte,
und andere solche Wunderdinge.

In dieser Passage finden zwei Wörter Verwendung, die je nach Kontext adjektivisch oder substantivisch gebraucht werden können, ein breites semantisches Spektrum aufweisen und zudem häufig miteinander gekoppelt werden, nämlich *wunder* und *wilde*. *Wilde* deutet, anders, als man eventuell vermuten könnte, dabei nicht nur darauf hin, dass der besagte Riese in einer ‚unzivilisierten‘ oder nicht kultivierten Landschaft lebt; *wilde* ist abstrakter auch das, was fremd ist, ungewöhnlich, unerwartet, etwas, das womöglich nicht auf Anhieb verstanden wird.³

-
- 1 Vgl. einführend Volker Mertens, „Die *Crône* Heinrichs von dem Türlin: Abenteuer ohne Grenzen“, in: ders., *Der deutsche Artusroman*, Stuttgart 1998, S. 185–204, zur Datierung S. 186.
 - 2 Heinrich von dem Türlin, *Diu Crône*, hg. v. Gudrun Felder, Berlin / Boston 2012, V. 5520–5526. Die weiteren Versangaben erscheinen direkt im laufenden Text. Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden weitgehend Heinrich von dem Türlin, *Die Krone*, übers. v. Florian Kragl, Berlin / Boston 2012.
 - 3 Vgl. zur ‚semantischen Expansion‘ von *wilde* im Mittelhochdeutschen Wolfgang Haubrichs, „*Wild, grim* und *wüst*. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen“, in: *wildeckeit. Spielräume literarischer obscuritas im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016*, hg. v. Susanne Köbele u. Julia Frick, in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung u. Franz-Josef Holzngel, Berlin 2018, S. 27–51, hier S. 50.

Aus der höfischen Literatur ist die Reim-Verbindung von *wilde* mit *bilde* bekannt,⁴ dass *wilde* an der zitierten Stelle gerade in semantischer und syntaktischer Nähe zu *unbilde*, ungeheuerlich und unvorstellbar, erscheint, ist demgegenüber vielleicht als Potenzierung aufzufassen. *Wunder* ist semantisch ähnlich breit konnotiert, es kann sich im religiösen Sinne auf das Wirken Gottes beziehen, auf ein schönes Bauwerk, einen Automaten oder ein Monstrum, dem der Ritter begegnet. *Wilde* ist auf *wunder* bezogen, aber es ist nicht mit diesem identisch. Vielmehr verspricht das *Wilde* ein *Wunder*. Die ersten Verse rechnen mit einem Erwartungshorizont, der solche Bezüge kennt, und sie nutzen das schillernde semantische Spektrum der verwendeten Signalwörter. Was genau geschehen wird, bleibt nämlich offen, und ob es am Ende verstanden sein wird, auch. Die Passage eröffnet die Sequenz um Gaweins Riesen-Abenteuer, so ließe sich sagen, auf geheimnisvolle Weise.

Das im Titel meines Beitrags genannte ‚Geheimnisvolle‘ verstehe ich im Folgenden in diesem Sinne als Konstruktion eines literarischen Raums, in dem durch den Einsatz unterschiedlicher poetischer Mittel vieles eher evoziert als auserzählt wird. Die Nutzung einer schillernden, ‚dunklen‘ Semantik, wie die von *wilde*, kann dazu gehören.⁵ Dabei entsteht eine atmosphärische Qualität, die für Romane seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts in der deutschsprachigen Literatur als kennzeichnend gilt, insbesondere für den höfischen oder den sogenannten späthöfischen Roman.⁶ Unter dem höfischen Roman des Mittelalters ist eine transkulturell verbreitete Gattung zu verstehen, die – sehr vereinfacht gesagt – mehr oder weniger um den Hof von König Artus sowie um Abenteuer und Liebesbeziehungen zentriert ist, die von diesem Hof ihren Ausgang nehmen. Die Abenteuer weisen das gesamte Spektrum an Geschehnissen auf, das mittelalterliches Erzählen bietet: den Aufbruch in unbekannte Räume, Eroberungen, Zweikämpfe, Siege über Drachen und andere Monstren; Überraschendes, Beängstigendes und eben Erstaunliches. Ich möchte im Folgenden in Bezug auf den höfischen Roman insgesamt vier analytische Dimensionen diskutieren, und dies auch und gerade hinsichtlich der Frage, wie sie aufeinander zu beziehen sind: 1. einen Motiv- und Erzählzusammenhang, den ich als das Wunderbare bezeichne, 2. eine Zuspitzung auf eine Variante, in der sich das Wunderbare zum Geheimnisvollen verdichtet,

4 Wie Susanne Koch, *Wilde und verweigte Bilder. Untersuchungen zur literarischen Medialität der Figur um 1200*, Göttingen 2014, herausstellt, entstehen in der Gattung der Heldenepik ‚wilde Bilder‘ auf Grund einer stereotypen Benennungstechnik der zentralen Figuren, welche die Visualisierung an die Rezipienten delegiert, S. 64–70.

5 Zur rhetorischen Tradition des ‚dunklen Stils‘ und seiner Bedeutung für die religiöse Literatur des Frühmittelalters vgl. Walter Haug, ‚Geheimnis und dunkler Stil‘, in: *Geheimnis und Offenbarung*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 1998, S. 205–217. Vgl. ferner demnächst meinen Beitrag: ‚Evokation und Episteme. Zu Wissensmodi des Wunderbaren im späthöfischen Roman‘, in: *Darstellung und Geheimnis*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021, in dem es um Unterschiede von Erzählen mit dem Rätsel oder dem Geheimnis geht.

6 Dies geht insbesondere auf Forschungen von Walter Haug zurück (s. u.). Eine andere Tranche vertritt das ‚wilde Erzählen‘ des 13. Jahrhunderts, das insbesondere Konrad von Würzburg zugeschrieben wird und gattungsübergreifend festzustellen ist; damit setzen sich viele Beiträge im Band zu *wildekeit* auseinander.

3. epistemische Valenzen dieses Erzählens, d. h. den Zusammenhang von Wunderbarem und Geheimnisvollem mit Wissen, 4. das Verhältnis von Geheimnis und Wissen als Beispiel für negative Transfers und Formen des (Nicht)Wissens.⁷

Den Einstieg versuche ich über das Wunderbare und eine These über das Verhältnis von Verwunderung und Wissen, die einen übergreifenden wissenschaftlichen ‚Klassiker‘ darstellt. Denn das Wunderbare wurde in seiner subjektbezogenen Variante, der Verwunderung oder dem Sich-Wundern (*thaumazein*) in einer seither immer wieder zitierten Formulierung schon früh und prominent an den Erwerb von Wissen gebunden: in Aristoteles‘ berühmter Setzung aus der *Metaphysik* (982b), dass Menschen sich gewundert hätten, um den Zustand der Unkenntnis zu verlassen: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen; sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat.“⁸ Angelegt ist diese Gedankenfigur allerdings bereits bei Platon, insbesondere im *Theaitet* (155d).⁹ Dem *thaumazein* liegt folglich ein Erkenntnismangel mit Blick auf einen Erkenntnisgegenstand zugrunde; wenn dieser Mangel behoben ist, hört hinsichtlich dieses Gegenstandes das *thaumazein* auf.¹⁰ Verwunderung oder Staunen ist in diesem Sinne ein Einfallstor für Wissen, und in der Folge von Wissenschaft. Entsprechende Formulierungen gehören zu den *loci communes*, mit denen Wissenschaftler ihre theoretische Arbeit bis in die Gegenwart hinein gerne selbst legitimieren. Ich zitiere Bruno Latour im ersten Satz seines Einführungskapitels von *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*: „Wie alle Wissenschaften beginnt die Soziologie mit Staunen.“¹¹

Doch wird die Substitution von Verwunderung durch Wissen nicht nur auf einer systematischen, sondern auch auf einer historischen Achse abgebildet. Spätestens seit der wichtigen wissenshistorischen Untersuchung von Lorraine Daston und Katherine Park gilt Verwunderung als eine traditionsreiche Einstellung der Vormoderne gegenüber Objekten der Erkenntnis, die im 17. Jahrhundert zur dominierenden wissenschaftlichen Haltung wird, um dann durch den von Francis Bacon initiierten allmählichen Übergang zu empirischen Methoden nachhaltig verdrängt zu werden.¹²

7 Vgl. zum Begriffs des (Nicht)Wissens den einleitenden Beitrag von Şirin Dadaş und Christian Vogel in diesem Band.

8 Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, S. 21.

9 Die Aussage ergeht im Text durch die Sprecherfigur Sokrates, die gegenüber Theaitetos erklärt: „Denn dies ist eben, was einem Philosophen widerfährt: die Verwunderung; ja, es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen [...]“ Platon, *Theaitet*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Revision u. Nachwort v. Reinhard Thurow, Frankfurt a. M. 1979, S. 36.

10 Ich danke Christian Vogel sehr herzlich für seine Bereitschaft, diese Zusammenhänge mit mir zu diskutieren.

11 Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2010, hier S. 41.

12 Aus der Untersuchung von Lorraine Daston und Katherine Park geht dabei hervor, dass dieser unbestritten große Einfluss Bacons nicht auf eine Wissenschaftsrevolution zurückzuführen ist, sondern auf seine sukzessive Umbesetzung und Neubewertung von naturgeschicht-

Das historische Verhältnis von Verwunderung auf der einen und Erkenntnis oder Wissen auf der anderen Seite wird nach wie vor untersucht, wobei die Substitution des einen durch das andere durchaus komplex und prozesshaft gedacht wird.¹³ Die Emotion der Verwunderung gilt dabei allerdings immer als Anstoß für Wissen; das Wunderbare setzt Wissen voraus und ermöglicht dieses – aber es transportiert es nicht selbst. Auch in grundlegenden Studien wie jener von Lorraine Daston und Katherine Park ist vorausgesetzt, dass das Wunderbare durch Wissen abgelöst wird und keine eigene Form des Wissens repräsentiert.

Quer zu dieser wissenschaftsgeschichtlichen ‚Großen Erzählung‘ stehen jedoch Konstellationen, die in einer Konzeptualisierung von Verwunderung als Markierung von Nicht-Wissen, das sukzessive durch Wissen ersetzt wird, nicht erfasst werden können. Dazu gehören epistemische Dimensionen des Wunderbaren, die durch literarische bzw. ästhetische Inszenierungs- und Darbietungsweisen generiert werden. Das Wunderbare konstituiert sich grundsätzlich als Gesamtzusammenhang einer Narration in einem literarischen Text, in der zum Beispiel ein Objekt mittels einer *descriptio* und mit bewährten rhetorischen Verfahren wie der Erzeugung von *evidentia* beim Protagonisten Verwunderung, Staunen, Furcht oder andere Emotionen hervorruft und in Interaktion mit ihm tritt. Dabei geht es nicht um eine Ersetzung von Nicht-Wissen durch Wissen, welches an die Stelle des Wunderbaren treten würde. Vielmehr ist es gerade die poetische Konfiguration, welche Wissen erzeugt. Sie ist dialogisch und dynamisch verfasst, ebenso kognitiv und emotional wie stofflich-figural determiniert und wird in literarisch inszenierten Handlungen durchgespielt. Der Zusammenhang soll im Weiteren noch an Textbeispielen verdeutlicht werden.

Mit der Anglistin Michelle Karnes ist ferner geltend zu machen, dass das Wunderbare in theologischen und literarischen Diskursen des Mittelalters nicht zurückgewiesen, sondern mit Hilfe der ‚Fakultät‘ des Imaginären als Objekt erst einmal sukzessive entfaltet wird.¹⁴ „Marvels necessarily exceed perception and

lichen und naturphilosophischen Traditionen, vgl. dazu in ihrer Untersuchung: *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York 1998, S. 220–231. In der neueren Forschung zu Francis Bacon wird in diesem Sinne besonders herausgearbeitet, wie sich Grundzüge seines Denkens in der Auseinandersetzung mit lange eingeführten Begriffen wie z. B. Magie, Form, Spiritus herauschälten, vgl. dazu Daniel Queiser, „‘Operatio libera’ oder angewandte Metaphysik. Zum Begriff der Naturmagie bei Francis Bacon“, in: *Der Begriff der Magie*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 203–235. Solche langfristigen Wissensbewegungen interessieren auch den SFB *Episteme in Bewegung*.

13 Vgl. insbesondere Thomas Leinkauf, „Zur Funktion des ‚Wunderbaren‘ (mirabile) in Philosophie und Poetologie des 16. Jahrhunderts“, in: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*, hg. v. Christoph Strosetzki, Heidelberg 2015, S. 45–67.

14 Vgl. Michelle Karnes, „Marvels in the Medieval Imagination“, *Speculum* 90 (2015), S. 327–365, hier S. 365. Zur Einführung in die – in ihren unterschiedlichen Ausprägungen auf platonischen, aristotelischen und stoischen Modellen aufbauenden – mittelalterlichen Konzeptualisierungen von Emotionen vgl. etwa Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, das Kapitel „Medieval Conceptions of Emotions from Abelard to Aquinas“, S. 177–255.

imagination represents the excess, bringing an object to life by representing the full experience of it.“¹⁵ Solche Erfahrung stellt eine eigene Form des Wissens dar, die nicht aus einer Auflösung des Wunderbaren resultiert, sondern aus seiner Entfaltung. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, kann es sich – scheinbar paradox – dabei sogar um ein Wissen handeln, das sich auf Grenzen des Wissens bezieht. Mein Beitrag schließt damit an Anregungen aus der rezenten Forschung zur Ver rätselung in der Mediävistik an, zu Darstellungstraditionen und Diskursivierungen von *obscuritas*, zu den schon etwas älteren Ansätzen zur Entwicklung einer Theorie des Fantastischen in der Literatur des Mittelalters und zu etwas jüngeren in der Literatur- und Kulturwissenschaft, die das Wunderbare – oder das Staunen bzw. die Verwunderung – als moderne Haltung zu rehabilitieren suchen.¹⁶

Damit komme ich auf die These zurück, dass ein Merkmal des Wunderbaren in der mittelalterlichen Literatur darin liegt, Grenzen der Möglichkeit des Erkennens allererst zu thematisieren und damit zumindest vorläufig zunächst dezidiert *nicht* in Wissen zu überführen. Beschreibungen des Wunderbaren in höfischen Romanen setzen dafür vielfach auf eine spezifische Relationierung von Darstellung und Geheimnis. Das Wunderbare wird dabei prozesshaft entfaltet und in seinen Wirkweisen erläutert und wirft doch zugleich unablässig Fragen auf, die sich zum Beispiel auf die Herkunft eines Objekts, die Gründe für seine Wirkweisen und ihre transzendenten Bezüge richten können und in den Texten zumindest nicht unmittelbar geklärt werden. In Relation dazu lassen sich die Profile literarischer Helden hinsichtlich ihrer Reaktionen differenzieren: Ist es im gegebenen Kontext Ausweis ihrer intellektuellen Kompetenz oder affektiven Disposition, dass sie Fragen stellen oder dies gerade unterlassen? Mit Blick auf solche Tendenzen des Wunderbaren, Fragen zu evozieren, deren Antworten narrativ aufgeschoben oder gar nicht erteilt werden, schlage ich vor, von negativen Transfers von Wissen zu sprechen. Ein klassisches Beispiel wäre die Gralszene im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, also die folgenschwere Begegnung des Helden Parzival mit dem leidenden Gralkönig Anfortas und der dabei inszenierten Gralprozession, die typischen Konstituenten der Begegnung mit einem Objekt des Wunderbaren im mittelalterlichen Roman folgt und in ihrer atmosphärischen Dichte zugleich übertrifft.¹⁷ Das Staunen des Protagonisten Parzival angesichts dieser Inszenierung

15 Michelle Karnes, „Wonder, Marvels, and Metaphor in the *Squire's Tale*“, *ELH* 82 (2015), S. 461–490, hier S. 484.

16 Vgl. neben Köbele / Frick, *wildekeit* insbesondere Beatrice Trínca (Hg.), *Verrätselung und Sinnzeugung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Würzburg 2016; Danielle Buschinger / Mathieu Olivier (Hg.), *Das Geheimnisvolle im Mittelalter und anderswo. Le Mystérieux au Moyen Age et ailleurs*, Amiens 2015; Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^{ème}–XIII^{ème} siècles)*. *L'Autre, l'ailleurs, l'Autrefois*, Genf 1991; Nicola Gess, *Staunen. Eine Poetik*, Göttingen 2019 sowie Natascha Adamovsky, *Das Wunder in der Moderne. Eine andere Kulturgeschichte des Fliegens*, München 2010; dies., *Ozeanische Wunder. Entdeckung und Eroberung des Meeres in der Moderne*, München 2017.

17 Vgl. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe, übers. v. Peter Knecht, Berlin / New York 2003, 232,5–240,30; dazu Jutta Eming, „Aus den *swarzen buochen*. Zur Ästhetik der Ver-

und ein von ihm unterdrückter Impuls, eine Frage zu stellen, welche die gesamte Gralgesellschaft eigentlich von ihm erwartet, setzen das zentrale epistemische Problem des Romans.

Wichtig sind dabei nicht zuletzt die Darstellungsmodi in der entsprechenden Szene: Der Text verweigert eine Erläuterung und eindeutige Benennung des Grals, nennt ihn *dinc*; über seine genauere Beschaffenheit rätselt die Forschung bis heute. Hinsichtlich Parzivals Verhalten vor dem Gral und des Fehlers, den er dabei begangen hat, geht es in diesem Roman um ein Geheimnis, das im Verlaufe des Romans scheinbar aufgelöst wird. Oberflächlich ließe sich sagen, Nicht-Wissen wird in Wissen überführt; Parzival wusste nicht, wie er hätte reagieren sollen, am Ende hat er es erfahren. Die ältere Forschung hat diese Veränderung in einer Dynamik von Schuld, Erkenntnis und Buße abgebildet. Die neuere nimmt von dieser Deutungstradition allerdings Abstand und fragt angesichts der hochgradig undurchsichtigen Vorgänge stattdessen, ob Parzival überhaupt die Möglichkeit hatte, etwas richtig zu machen.¹⁸

Dies ist deshalb eine besonders brisante Frage, weil die Problematik der Bedingungen von Wissen und Erkenntnis den gesamten Roman bestimmt. Dabei kommt es zu Komplikationen in den Formen der Aneignung und Applikation von Wissen, die sich – wie ich zunächst kurz zeigen möchte – in ganz unterschiedlicher Weise als negative Transfers auffassen lassen. Denn Parzival ist ein junger Held, der sich vieler Wissens- und Bildungsdefizite bewusst werden und diese im Rahmen eines ‚Intensivkurses‘ in höfischer Erziehung nachholen muss. In diesem Zusammenhang erfährt er, dass man sich bei Hofe mit Fragen zurückhält. Die Gralburg, auf der er einkehren darf, ist aber kein typischer Hof, auf den er, wie er annimmt, zufällig gestoßen ist – die Gralgesellschaft ist göttlich legitimiert, Parzival ist zu ihr geleitet worden, sein Aufenthalt ist ein Gnadenerweis, wie an viel späterer Stelle im Roman deutlich wird. Sein Unvermögen, dies zu erkennen – oder auch: das Unvermögen seiner höfischen Erzieher, ihn darauf vorzubereiten –, will er nach seinem Frageversäumnis durch eine Rückkehr auf die Gralburg kompensieren, doch dies bleibt ihm verwehrt, denn diese kann nicht aktiv gesucht werden. Dies erfährt er durch eine Reihe von Personen, denen er allmählich begegnet und die alle in unterschiedlichen Graden der Verwandtschaft zu ihm stehen und ihm sukzessive die Geheimnisse des Grals, der Gralgesellschaft und seiner Stellung dazu enthüllen. An dieser Ereignisfolge, deren komplexe erzählerische Gestaltung hier nur angedeutet werden kann, werden verschiedene negative Transfers manifest: 1.) Parzival hat sich nach allen Kriterien des höfischen Romans das adäquate Wissen angeeig-

rätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im *Parzival*“, in: *Magia daemionica, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt [et al.], Wiesbaden 2015, S. 75–99.

18 Vgl. etwa Bernd Schirok, „Die Inszenierung von Munsalvaesche. Parzivals erster Besuch auf der Gralburg“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 46 (2005), S. 39–78; Annette Gerok-Reiter, *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik*, Tübingen / Basel 2006, S. 100–147; Eming, „Aus den schwarzen buochen“.

net, das er benötigt, um gesellschaftlich bestehen zu können. Doch gerade seine Anwendung dieses Wissens führt zu einem Verhängnis, das ihn zu einem sozial Ausgestoßenen macht. 2.) Das rätselhafte Geschehen auf der Gralburg, das Erzählmuster des Wunderbaren in atmosphärisch dichter Form re-konfiguriert, ist Mimesis eines Erzählens von Unverfügbarkeit. Der Gral ist ein Mysterium und wird als solches inszeniert.¹⁹ 3.) Parzivals Bildungsprozess war bis zu seinem Besuch auf der Gralburg Resultat einer aktiven Neugier und lebhaften Wissbegierde und anschließender mehr oder weniger erfolgreicher, teils auch komisch missglückter Versuche, dieses Wissen anzuwenden. In den Situationen dagegen, in denen er nach dem ersten Besuch auf der Gralburg entscheidende Informationen über die Vorgänge dort, sein Versäumnis, ja die eigene Identität erhält, verhält er sich mehr oder weniger passiv. 4.) Mehr noch: Dieses Wissen wird von Parzival zwar zur Kenntnis genommen, aber nicht reflektiert: „Auf direktem Wege eröffnet der Text [...] für den Protagonisten keinen subjektiven Erfahrungsraum, in dem Erinnerung, Reflexion und Entscheidung sich abspielen und eine konsistente Form gewinnen könnten.“²⁰ Es bleibt, so ließe sich zugespitzt formulieren, weitgehend offen, wieviel von diesem Wissen überhaupt bei Parzival ‚ankommt‘, ein Lernprozess wird, anders als im ersten Teil des Romans, nicht mehr abgebildet.

Auf einer abstrakteren Ebene lässt sich zeigen, dass die genannten Beispiele negativer Transfers eine Fülle von Möglichkeiten eröffnen, Nicht-Wissen als Wissen auszuwerten. Zum Beispiel zeigt sich (1.), dass Wissen ungenügend, missverständlich, irreführend oder auch situationsabhängig sein kann, dass Wissenserwerb trotz erheblicher Anstrengungen nicht ausreichen oder scheitern kann, (2.) dass sich Wissen auch in Form von Geheimnissen offenbart, die zumindest auf Anhieb nicht zu durchschauen sind; und dieses Nicht-Wissen ist selbst als Wissen anzuerkennen, (3.) dass Wissen mitunter nicht erworben werden kann, sondern zufällt, nicht aktiv gesucht, sondern nur gefunden werden kann, (4.) dass Wissenserwerb nicht grundsätzlich dynamisch ist und von der Person entsprechend verarbeitet und umgesetzt werden kann.

Auch in vielen anderen mittelalterlichen Romanen insbesondere der späthöfischen Zeit können Inszenierungsmodi des Wunderbaren sich zu einer atmosphärischen Qualität verdichten, die, wie man mehrfach festgestellt hat, rätselhaft oder geheimnisvoll wirkt und die sich selbst dann nicht wirklich auflösen lässt, wenn literarische Helden sich dezidiert Fragen stellen. Die ‚Atmosphäre‘, so hat man das auch gesehen, tritt dabei in den Vordergrund, der ästhetische Impetus scheint den epistemischen zu überformen.²¹ Dies lässt sich auf einen immanenten Überbietungsmodus des Wunderbaren zurückführen, welches ein Wissen um seine

19 Vgl. dazu in Kürze auch Maximilian Benz, „Verrätseltes Erzählen vom Mysterium. Wer nimmt was auf Munsalvaesche wahr?“, in: Eming u. Wels, *Darstellung und Geheimnis*.

20 Gerok-Reiter, *Individualität*, S. 144.

21 Vgl. Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1985, S. 250–278; Max Wehrli, „Wigalois“, *Der Deutschunterricht* 17 (1965), S. 18–35.

Prinzipien voraussetzt, das grundsätzlich veränderbar ist und durch das Erzählen modifiziert wird. Eingeführte Motive vermögen es folglich immer weniger, Verwunderung auszulösen. Wer vom Wunderbaren erzählt, muss auf diesen Horizont reagieren und Erwartungen der Zuhörer brechen – und das immer wieder von Neuem. Eine Umgangsform mit dieser Anforderung ist die Tendenz höfischer Romane des 13. und 14. Jahrhunderts, Bildwelten bis an die Grenze der Verständlichkeit zu ‚steigern‘. Dieser ästhetisch inspirierte negative Transfer überformt den epistemischen Impetus dabei weniger, als dass er ihn transportiert.

Diesen Konnex möchte ich im Folgenden genauer verfolgen und in einigen Aspekten problematisieren: Was ist eine ‚geheimnisvolle‘ Atmosphäre in einem höfischen Roman? Inwiefern lässt sie sich als eine Verdichtung oder Steigerung von eingeführten Konventionen der Inszenierung des Wunderbaren verstehen? Was sind ihre epistemischen Gehalte und wie wird Wissen vermittelt oder verweigert? Oder treten Aspekte von Wissen bei der Ästhetisierung des Geheimnisvollen in den Hintergrund? Wie lassen sich mithilfe des Konzepts des negativen Transfers unterschiedliche Formen der Überführungen von Wissen in (Nicht)Wissen, aber auch von (Nicht)Wissen in Wissen beschreiben und folglich als Wissenstransfers verstehen? Ergänzend ist zu erklären, warum ich heuristisch eher vom ‚Geheimnisvollen‘ als vom ‚Rätselhaften‘ sprechen möchte. Denn für beide gilt, dass sie etwas in dem Maße der Wahrnehmung entziehen, wie sie es zugleich zu erkennen geben – und umgekehrt. Während das Rätselhafte dabei allerdings die Möglichkeit seiner Enträtselung zu implizieren scheint, kann das Geheimnisvolle auch allen Versuchen seiner Enthüllung widerstehen. Als Adjektive und Adverbien scheinen Geheimnis und Rätsel tendenziell füreinander einstehen zu können (rätselhaft – geheimnisvoll), aber als Substantive offenbaren sie ihre Entfernung. Das Rätsel schützt, z. B. ein Tabu, und gibt es, wie im Ödipus-Mythos am Beispiel der Sphinx, zugleich preis. Um Rätsel zu lösen, braucht es Kompetenz oder Intelligenz. Dem Geheimnis nähert man sich eher emotional, teilweise über das Wunder. Das Geheimnis wird eher der visuellen Sphäre zugeschlagen, das Rätsel der sprachlichen, das Geheimnis gilt eher als sakral, das Rätsel eher als profan, ja als witzig.²² Das Geheimnis gehört, so Jochen Hörisch, der ‚verzauberten Welt‘ an, das Rätsel der säkularen: „Rätsel lösen statt den Schleier des Geheimnisses zu durchschauen: das ist die neue intellektuelle, ästhetische und philosophische Grundgeste, die sich im neunzehnten Jahrhundert durchsetzt.“²³

Grundsätzlich gibt es in der mittelalterlichen Literatur viele Möglichkeiten, vom Geheimnis oder geheimnisvoll zu erzählen. Typisch für die Konstitution einer geheimnisvollen Atmosphäre ist eine retardierende Erzähltechnik, die das

22 Vgl. Jochen Hörisch, „Vom Geheimnis zum Rätsel. Die offenbar geheimen und profan erleuchteten Namen Walter Benjamins“, in: *Schleier und Schwelle*, Bd. 2: *Geheimnis und Offenbarung*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 1998, S. 161–178, hier S. 162. Vgl. zu dieser Gegenüberstellung demnächst ausführlicher *Darstellung und Geheimnis* und dort meinen bereits genannten Aufsatz zu Evokation und Episteme.

23 Hörisch, „Vom Geheimnis zum Rätsel“, S. 164–165.

Wunderbare entfaltet und dabei kontinuierlich Fragen evoziert, deren Auflösung aufgeschoben wird oder gar nicht erfolgt. Dazu führe ich im Folgenden ein Beispiel aus dem *Wigalois* des Wirnt von Gravenberg an, einem breit überlieferten Artusroman, entstanden in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, dessen ‚geheimnisvolle‘ und ‚atmosphärische‘ Qualitäten in der Germanistik immer wieder hervorgehoben worden sind.²⁴ Der Auszug ist in einem Teil der Handlung situiert, in welchem der Held seine zentrale Mission beginnt, die Erlösung eines verzauberten Reichs von einem Teufelsbündner. Im Text wird deutlich gemacht, dass es sich um eine Schwellensituation handelt, auf welche er sorgfältig vorbereitet werden muss. In der jetzt zu betrachtenden Passage folgt der Held Gwigalois einem wunderbaren Tier, das als eine Art Führer in die Unterwelt, hier in das verzauberte Reich Korntin, fungiert. Als er über einen Burgzugang in dieses Land einreitet, erkennt er als erstes ein Turnier, das seine Aufmerksamkeit auf sich zieht und das er genau beobachtet. Es ist hier und im Folgenden erforderlich, relativ ausführlich zu zitieren, um zeigen zu können, wie das Wunderbare in einer Weise beschrieben wird, welche geheimnisvoll wirkt.

dô sach er sîner ougen spil
vor im: einen turnei;
dâ wart vil manic sper enzwei

in kurzer wîle gestochen,
die starken schilte zebrochen
von slegen und von stichen;
si jagten und entwichen
ze rehte als si solden;
daz wart dâ wol vergolden
beidiu mit stichen und mit slegen;
enzwischen zwein breiten wegen
was diu storîe;
hundert und drîe
was der rîter und niht mê;
man hôrte dâ niwan ‚wê! wê!‘
vor in kreigieren dâ.
her Gwigâlois bedâhte sich sâ
ezn wâren rehte liute niht;
ir rîterschaft dûhte in enwiht
und nam ir aller wâfen war;
daz was in einer varwe gar,
rehte swarz alsam ein kol;

Da erblickte er mit Freude
vor sich ein Turnier;
bei dem wurden viele Lanzen
innerhalb
kurzer Zeit gestochen,
die festen Schilder zerbrochen,
von Schlägen und Lanzenstichen;
sie setzten vor und wichen zurück,
genauso, wie es Vorschrift war;
das wurde dort anständig vergolten,
mit Stichen und Schlägen.
Zwischen zwei breiten Wegen
bewegte sich die Kriegerschar,
es waren genau
einhundert und drei Ritter;
man hörte von ihnen nur ‚weh, weh!‘
als Ausruf.
Herr Gwigalois bekam den Eindruck,
es seien keine wirklichen Menschen;
ihre Kämpfe schienen ihm unecht
und er entdeckte ihr Wappen;
das bestand aus einer Farbe:
ganz schwarz wie Kohle;

24 Vgl. Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*; Wehrli „Wigalois“.

mit zinober wâren wol
rôtiu viur gemâlet drin.²⁵

mit Zinnober waren darauf
rote Feuer gemalt.

Ein erstes Indiz für das Wunderbare ist der sinnliche Genuss (*ougen spil*), den die Betrachtung der Ritter und ihres Turniers bereitet, das sich zunächst entsprechend gewohnter Regeln zu vollziehen scheint. So entsteht der Eindruck einer durchorchestrierten, regelhaften und ritualisierten Performanz. Doch irgendetwas stimmt nicht, das Wehgeschrei der Kämpfenden ist ein Hinweis darauf. Der Protagonist zieht den Schluss, dass es sich um keine wirklichen Menschen handelt – was heißt das? Hat er es mit Visionen zu tun, mit Illusionen, mit Geistern?²⁶ Seine Wahrnehmung der schwarzen Wappen mit einem gemalten roten Feuer darauf könnte bedeuten, dass ihm eine Art Höllenvision bereitet wird, eine Jenseitsreise.²⁷ Das sinnliche Schauspiel mit anderweltlichen Akteuren ist Ausweis des Wunderbaren, die Betonung des Umstands, dass der Vorgang undurchsichtig ist und Fragen aufwirft, lässt ihn zugleich geheimnisvoll erscheinen. Das Schauspiel lässt beim Protagonisten allerdings keine Angst und keinen Rückzugswunsch aufkommen; im Gegenteil, das Kampftreiben reizt ihn, sich selbst daran zu beteiligen. Doch sein Einsatz verläuft nicht wie von ihm erwartet:

Dô er daz sper hêt vertân,
beidiu schaft und îsen bran
swâ ez an si ruorte;
sîn ors in danne vuorte
baz danne rehte reise.
ern kom in solhe vreise
von sô grôzer hitze nie.
er gedâhte ‚herre got, wie
stêt ez umb dise rîterschaft
daz beidiu îsen unde schaft
an in sô gar ist verbrant?

Nachdem er seine Lanze gestochen
hatte,
brannten Schaft wie Spitze,
was auch immer er traf,
sein Pferd trug ihn weiter
als er selbst das wollte.
Er war noch nie in solche Bedrängnis
durch so große Hitze gekommen.
Er dachte, ‚Herrgott, was
ist das für ein Kampf,
dass Lanze und Schaft
durch ihn in Flammen aufgehen?

25 Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*, übers. u. erläutert v. Sabine u. Ulrich Seelbach, Berlin / New York 2005, V. 4539–4562. Im Folgenden erscheinen die Versnachweise direkt im laufenden Text. Die Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

26 Vgl. zur Vielfalt des Motivs des Wiedergängertums und seiner transzendenten Bezüge Francis Dubost, *La Merveille médiévale*, Paris 2016, das Kapitel „La vie paradoxale: la mort vivante et l’imaginaire fantastique au Moyen Âge“, S. 145–174.

27 Maximilian Benz zufolge handelt es um den einzigen „explizit jenseitsaffinen Ort“ im höfischen Roman, vgl. Maximilian Benz, „Himmel, Hölle“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monika Hanauska u. Matthias Herweg, Berlin / Boston 2018, S. 271–285, hier S. 281. Zu den Motivanalogien im Einzelnen vgl. Claudia Brinker-von der Heyde, „Hie ist diu aventiure geholt. Die Jenseitsreise im *Wigalois* des Wirnt von Gravenberc: Kreuzzugspropaganda und unterhaltsame Glaubenslehre?“, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hg. v. ders. [et al.], Bern / Berlin / Frankfurt a. M. 1995, S. 87–110.

und wær mir doch daz nû erkant	Und wenn ich nur wüsste,
wes gesinde ez wære,	wessen Gefolgsleute es sind,
sô vrâget ich si der mære	so würde ich sie fragen,
unz ich ervüere ir leben gar.'	damit ich alles über sie erfahre.'
von der jæmerlîchen schar	Von der kummervollen Schar
kêrte der edel rîter dô;	wandte sich der edle Ritter ab,
ir valschiu vreude tet in unvrô,	ihre unechte Freude bedrückte ihn,
wand er wol sach daz in daz leben	denn er erkannte wohl, dass Gott
	ihnen
got ze buoze hêt gegeben.	dieses Dasein als Buße auferlegt hatte.
(V. 4569–4588)	

Das Geschehen trägt alle Züge eines Abenteuer-narrativs, das mit Elementen des Wunderbaren arbeitet. Der Held stürzt sich in den Kampf und muss sofort erkennen, dass er keinerlei Kontrolle mehr ausüben kann und seine Waffen in Flammen aufgehen. Das Geschehen setzt gewohnte Kausalitäten außer Kraft und erhält damit wiederum einen anderweltlichen Charakter. Insofern handelt es sich um eine klassische literarische Szene der Begegnung mit dem Wunderbaren. Der Held kann unterschiedlich reagieren – ängstlich, überwältigt, abgestoßen, fasziniert, seine Verwunderung kann explizit gemacht werden. Letzteres ist hier der Fall: Der Protagonist stellt sich ständig Fragen und zieht Schlüsse aus dem Geschehen. Er ist, wie die Erzählperspektive deutlich macht, dabei durchaus der Wahrheit auf der Spur (*wand er wol sach*). Deutlich wird auch, wie das Geschehen erst detailliert beschrieben werden muss, um wenigstens partiell verstanden werden zu können. Doch der daran geknüpfte Erkenntnisvorgang ließe sich nicht adäquat dadurch charakterisieren, dass ein Zustand des Nicht-Wissens, den das Wunderbare repräsentierte, in einen Zustand des Wissens überführt worden wäre. Dabei bliebe auch der ästhetische Überschuss des Geschehens außer Betracht, das Auskosten des Umstands, dass es Fragen aufwirft, und die Tatsache, dass die Erkenntnis direkt aus dieser Anschauung hervorgeht (*er wol sach daz in daz leben / got ze buoze hêt gegeben*) und affektiv besetzt ist: Gwigois erkennt auch deshalb, dass er sich von diesen Gestalten fernhalten sollte, weil sie ihn bedrücken. Deutlich wird schließlich: Der Held gerät an eine Grenze. Er kann hinreichende Schlüsse aus dem Geschehen ziehen, aber er versteht es nicht wirklich. Etwas später wird er erfahren, dass es sich bei den Gestalten um die ehemaligen Bewohner des verzauberten Landes handelt, das in die Hände eines Teufelsbündners gefallen ist. Aber dieses Wissen hätte ihm in der gegebenen Situation gar nichts genützt. Er hat erkannt, dass er nicht alles erkennt, aber sich besser zurückzieht. Diese Akzeptanz eines begrenzten Verständnisses einer gegebenen Situation, aus der gleichwohl konstruktive Schlüsse über die eigene Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit gezogen werden, nenne ich einen negativen Wissenstransfer, entwickelt am Beispiel der Darstellung eines geheimnisvollen Vorgangs mit Mitteln aus dem Erzählreservoir des Abenteuerlichen und des Wunderbaren. Es ist deutlich, dass er anders

verläuft als das Beispiel um Parzival vor dem Gral – hier geht es nicht darum, dass eine Situation inszeniert wird, in der das Wunderbare sich zur Darstellung eines Wissens formiert, welches nicht verfügbar ist. Im *Wigalois* wird von einem Wissensaufschub erzählt, der als solcher gar nicht problematisch ist.

Die prozesshafte Entfaltung eines Geschehens mit anderweltlichen Zügen und eine erst allmählich sich vollziehende Einsicht in seine Funktionsbedingungen bildet also eine Grundkonstellation des Erzählens vom Wunderbaren, die bei der Konstruktion einer geheimnisvollen Atmosphäre daraufhin zugespitzt werden kann, dass etwaig aufgeworfene Fragen nicht nur verspätet, sondern gar nicht mehr beantwortet werden. Die Frage nach Vollzugsformen negativer Transfers ist für diese Erzählweise äußerst produktiv. Sie macht deutlich, dass es bei einigen der erfolgreichsten und literarisch langlebigsten Erzähltraditionen überhaupt, also dem Erzählen mit dem Wunderbaren, Außeralltäglichen, teilweise Fantastischen, auch dem Religiösen, zwar um epistemische Fragen, aber nicht um die Alternative von Wissen/Nicht-Wissen geht. Stattdessen geht es um alle Schattierungen und Stufen dazwischen sowie um epistemische Konfigurationen, die diese Nuancen mit verschiedenen Darstellungsprinzipien abbilden. Das literarische Spektrum dieses Erzählens ist außerordentlich groß, und nicht zuletzt ist es langlebig. Es reicht über die Literatur des Mittelalters hinaus. Aber es ist hier wesentlich mit entwickelt worden, und davon möchte ich im Folgenden noch weitere Eindrücke geben. Wie erzählt das Wunderbare vom Geheimnisvollen, und was hat das mit Wissen zu tun?

Dass eine Erzählstrategie am Werk ist und tatsächlich ein Geheimnis als „Prinzip des vorenthaltenen Wissens“²⁸ inszeniert werden soll, wird auch in den anderen späthöfischen Romanen zum Beispiel daran manifest, dass die Protagonisten auf die Geheimnisse des Wunderbaren in der einen oder anderen Weise reagieren – entziffernd und erobernd, oder sozusagen entwaffnet und überwältigt. Dabei zeigt sich erneut, dass es um kein klares Ersetzungsverhältnis zwischen Wissen und Nicht-Wissen geht. Viele Fragen bleiben unbeantwortet. Zwischen dem, was man wissen kann, und dem, was unverfügbar bleibt, existiert ein Spektrum von epistemischen Varianten, welches das Wunderbare insbesondere in seiner Zuspitzung zum Geheimnis stets (re)inszeniert.

Dazu nun zwei weitere Auszüge aus der *Crône*, die schon im Eingangszitat zu *wunder* und *wilde* angeführt wurde. Sie gehört zu den deutschen Artusromanen des 13. Jahrhunderts, an denen sich eine gewisse Ent-Funktionalisierung des Aventure-(Abenteuer-)Prinzips als Form ritterlicher Bewährung und als Möglichkeit des Erwerbs von Ehre und Herrschaft feststellen lässt. In der *Crône* wird nicht mehr immer recht klar, wer eigentlich gegen und für wen kämpft, und für was. Aus der *Crône* ließen sich dafür sehr viele Beispiele anführen, zu den meistdis-

28 Aleida u. Jan Assmann, „Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen“, in: *Schleier und Schwelle*, Bd. 1: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann in Verbindung mit Alois Hahn u. Hans-Jürgen Lüsebrink, München 1997, S. 7–16, hier S. 8.

kutierten und spektakulärsten gehören die sogenannten Wunderketten, in denen filmähnliche Sequenzen an einem in Passivität erstarrten Helden vorbeiziehen. Im Folgenden werden jedoch weitere Auszüge aus der Episode betrachtet, in welcher die Rezipienten dem zentralen Helden des Geschehens, Gawein, auf einem Weg folgen, auf dem er gegen den schon genannten Riesen Assiles kämpft. Eigentlich handelt es sich dabei um eine ganz konventionelle Helfer-Aventiure. Und am Ende wurde auch ein Riese erlegt. Bis es soweit ist, sind jedoch so viele andere Dinge erzählt worden, hat sich derart viel Wunderbares ereignet, dass die klare Befreiungsaufgabe sich unerwartet komplex und vielgestaltig erweist – unter anderem ist Gawein in die Anderswelt der Fee Amurfina geleitet worden, wo er mit Hilfe eines Zaubertranks in Liebesgefangenschaft genommen wird und kurzfristig Wahnvorstellungen erleidet, bevor er sich wieder auf den Weg machen kann. Ich zeige im Folgenden nur ein paar, wiederum vergleichsweise unspektakuläre Auszüge, an denen jedoch in meiner Sicht umso besser deutlich wird, dass das Erzählen die Affinität von Wunderbarem und Geheimnisvollem schon in Details je anders konstruiert.

Nach einigen Tagen (und ersten Kämpfen) folgen wir Gawein bei einem Ritt durch den Wald und der Ankunft an einer Burg. Auch das ist ein konventionelles Szenario für einen höfischen Roman und bietet sich deshalb für eine Variation geradezu an. Es handelt sich erneut um eine Schwellen- und Entscheidungssituation, möglicherweise eine Situation auf Leben und Tod. Der Protagonist muss, indem er der Burg ansichtig wird, hinreichende Informationen erhalten, um auf ihrer Grundlage rechtzeitig erkennen zu können, ob man ihm freundlich oder feindlich begegnen und er in der entsprechenden Burg Unterkunft finden wird oder möglicherweise um sein Leben kämpfen muss. Und die Sequenz der Ankunft an der Burg ist ungewöhnlich genug:

nu kom er ûf die herte
 in ein schœn ebenz lant,
 dâ ersach der selp wîgant
 ein hûs hôch ûf erhaben,
 dâ wâren zwên tief graben
 al umbe ûf geworfen.
 von steten und von dorfen
 waz ez gesundert verre,
 und stuont ein alt herre
 vor dem tor ûf der brücke,
 der het sînen rücke
 gên Gâwein gekêrt:
 ein rîchiu wât in êrt
 von einem rôten scharlât,

Nun kam er nach seiner letzten Notlage
 in eine schöne, ebene Gegend,
 in welcher der Held
 eine Burg hoch aufgerichtet sah,
 um die herum zwei tiefe Gräben
 ausgehoben worden waren.
 Von Städten und Dörfern
 war sie weit abgelegen,
 und es stand ein alter Herr
 vor dem Tor auf der Brücke
 der hatte seinen Rücken
 Gawein zugewandt:
 Kostbare Kleidung schmückte ihn
 aus rotem Scharlach,

daz diu werlt niender hât	die Welt hat noch nie etwas
deheines sölher tiure.	vergleichbar Herrliches gesehen.
sîn varwe was als ein viure,	Seine Farbe war wie ein Feuer,
ze allen zîten ez bran	es brannte die ganze Zeit
von ungevelschter gran.	in intensivem Rot.
lint was ez an dem grif	Sie fühlte sich weich an,
unde gar von dem slif	und die Farbe zeigte noch
sîn varwe gescheiden.	keinerlei Abnutzung.
sich endorft ouch leiden	Auch ihr Webfaden war noch
sîn vadem niht, der was eben,	unbeschädigt, gleichmäßig,
klein gespunnen, dick geweben,	fein gespunnen, dicht gewebt,
und ûf den vadem geschorn	und auf dem Faden war die Wolle
diu wolle, lûter, ûzern.	geschoren, klar, außergewöhnlich.
(V. 6820–6846)	

Die Erzählperspektive zoomt sich von der entfernten Sicht auf eine alleinstehende, in einer Ebene hoch aufragende Burg, und dort weiter rasch und präzise auf eine Gestalt, die auf der zu ihr führenden Brücke steht, und das außerordentliche Gewand, das sie trägt, bis in dessen kleinstes Detail, den durchgewirkten, exquisiten Faden, der durchsichtig ist und zugleich außerordentlich plastisch, ja opak. Dies ist eine sehr ungewöhnliche Ausgestaltung des Motivs ‚Der Ritter wird von einem gastfreundlichen Wirt aufgenommen und erfährt von ihm die Bedingungen des zu bestehenden Abenteuers‘. Die abgewandte Haltung, der dem Beobachter zugekehrte Rücken, bilden gleichsam ein verkörpertes Geheimnis; dem Betrachter wird dabei das Wichtigste vorenthalten, was eine Figur in einem mittelalterlichen Roman als Ausweis ihrer Identität und Vertrauenswürdigkeit vorzuweisen hat, ihr Gesicht. Stattdessen werden Elemente des Wunderbaren in Form bestimmter Medien und Materialien dargeboten, seine Wirkung entzündet sich, buchstäblich, an einem Kleidungsstück. Das Scharlachrot des Kleidungsstücks ist derart intensiv, dass es wie Feuer wirkt – zum Feuer wird? Der Erzählmodus lässt beide Möglichkeiten zu, und ferner auch, dass es sich um eine Sinnestäuschung handelt.

In der höfischen Literatur aber gilt: Wer über derart kostbare Kleidung verfügt, welche in dieser Weise die Sinne anspricht – und die Beschreibung hat gerade erst angefangen –, ist vertrauenswürdig. Der abgewandte Herr auf der Brücke hat Wissen über seine Identität vorenthalten und zugleich über seine Kleidung vermittelt. In der Materialität selbst – dem Glanz der verarbeiteten Wolle, der Farbigkeit, der Kostbarkeit – liegt Wissen, oder anders gesagt: Material wird zum Medium eines Wissenstransfers, der sich zentral über Erzähllogiken des Wunderbaren vollzieht. Die Rezipienten verfolgen also die partielle Entschlüsselung einer geheimnisvollen Szenerie und einen erfolgreichen epistemischen Transfer: Gawein hat das Aussehen des alten Herrn studiert – in der Betrachtung scheint er sich gleichsam umzudrehen, denn plötzlich wird sein Gesicht beschrieben – und nachdem er dabei allmählich auf Gawein zuschreitet, ist dieser sich sicher, dass er gastfreund-

liche Aufnahme finden wird: *er trûwet dâ haben gemach* (V. 6895). Zugleich wird ein Geheimnis vorerst gewahrt – der irrealer Anstrich des Kleidungsstücks könnte auf anderweltliche Züge der Burg hindeuten. Was bedeutet das? Das ist vorerst nicht klar. Es ließe sich sagen: Neben dem Transfer von Wissen über die Kleidung bleibt anderes Wissen noch verborgen, was im Übrigen die folgenden Szenen mit erheblicher Spannung auflädt. Wichtig ist mir: Wissen löst das Wunderbare nicht auf, sondern geht direkt aus diesem hervor. Zugleich kommt es zu einem weiteren negativen Transfer – einem Geheimnis über die anderweltliche Bezüglichkeit der Burg und ihres Besitzers, das vorerst bestehen bleibt. Die Relationierung von Darstellung und Geheimnis, von Verbergen, Enthüllen und neuerlichem Geheimnis, erweist sich damit als gegenläufig und komplex.

Eine letzte zu betrachtende Episode aus Gaweins Weg zeigt ihn, wie er einer Spur folgt, einer Fährte, die er schon von Ferne erkennt. Sie scheint einem hybriden Wesen zu gehören, sowohl Hund als auch Mensch. Sie setzt seinen Wissensdrang in Gang und scheint ihn zugleich – geheimnisvoll – zu leiten:

Als er daz spor ersach,
 zuo im selp er ofte sprach:
 ‚waz hât getreten ditz spor,
 daz ez sô hôh schînet enbor,
 und doch alsô lanc ist?
 ûf dîn genâd, herre, Crist,
 wil ich dem tier volgen nâch.‘
 der vert wart im alsô gach,
 daz er sich nie moht enthaben.
 den wec gên einem hôhen
 graben
 kêrt er daz ors mit den sporn
 durch hac beidiu unde dorn,
 unz er die slâ reht ervant.
 hôh ûf einer steinwant,
 dâ ez hin was gekêret,
 sîn reis er vil starc mêret.
 als er begreif die rehten slâ,
 ûf dem weg vor im dâ,
 vant er einen zopf ligen,
 mit wîzen berlîn, wol gerigen,
 valwen unde langen,
 dâ wilt hin was gegangen
 und het in zevüeret gar.
 ûf huop er das schœn hâr,
 daz er ez wolte schouwen,

Als er die Spur sah,
 fragte er sich immer wieder:
 ‚Was hat diese Spur hinterlassen,
 dass sie so tiefe Eindrücke hat
 und zugleich so lang ist?
 Steh’ mir bei, Herr Christus,
 wenn ich diesem Tier folge.‘
 Der Fährte zu folgen war ihm so wichtig,
 dass er sich nicht säumte.
 Er leitete sein Pferd mit den Sporen
 den Weg
 entlang zu einem tiefen Graben,
 durch Gestrüpp und Dornen,
 um auf der richtigen Fährte zu bleiben.
 Einer hohen Felsenwand entgegen
 hatte sich das Tier gewandt,
 er eilte ihm schnell dorthin nach.
 Als er so auf der rechten Fährte war,
 fand er vor sich auf dem Weg
 einen Zopf liegen,
 in den weiße Perlen geflochten waren,
 blond und lang.
 Das Wild war über ihn gelaufen
 und hatte ihn völlig zerzaust.
 Er hob das schöne Haar auf,
 damit er es ansehen konnte,

<p>und sach, daz/z einer vrouwen oder einr meit gewesen was. ûf dem snê, ûf dem gras spurt er bluotes tropfen drî, die dem zopf lâgen bî, die wârn lûter unde lieht. nu endûht in des selben nieht, ern sæhe dar inne sîn� lieben vriundinne antlût, Amurfînê, von dem bluot ûf dem snê. daz tet sînem herzen wê. (V. 9166–9202)</p>	<p>und erkannte, dass es einer adligen Dame oder einem jungen Mädchen gehört hatte. Auf dem Schnee, der über dem Gras lag, erkannte er drei Blutstropfen, die neben dem Zopf lagen, die waren klar und hell. Nun konnte er an nichts anderes denken, als dass sie ihn an das Gesicht seiner geliebten Freundin erinnerten, Amurfina, die Blutstropfen auf dem Schnee, das tat seinem Herzen weh.</p>
--	--

Die Affinität von Wunderbarem und Geheimnisvollem zeigt sich hier wieder in einer neuen Variante. Das Wunderbare, die glänzende Fährte, lockt den Protagonisten und wirft für ihn Fragen auf, die er sich beantwortet – er vermutet ein Tier. Eingeweihte Rezipienten könnten sich hier an mittelalterliche Erzählungen erinnern fühlen, in denen zum Beispiel ein sprechender Hirsch oder eine Hirschkuh eine Spur vorgibt, die ein Ritter aufnimmt und verfolgt, und eine entsprechende Narration erwarten.²⁹ Gaweins Willen, das Geheimnis der Spur zu lösen, scheint dringlich, dies implizieren die Erwähnungen der Schwierigkeiten, der Spur überhaupt zu folgen. Als er schließlich auf ein ganz und gar ungewöhnliches, ja tendenziell schockierendes Objekt trifft, einen langen, abgeschnittenen Frauenzopf, der plötzlich vor ihm im Schnee liegt, in den Perlen geflochten sind, erweist er sich wiederum als gewiefter Spurenleser: Den Umstand, dass der Zopf zerzaust ist, führt er darauf zurück, dass schon einige Tiere darüber gelaufen sind. Er erkennt, dass es sich um das Haar einer Frau oder eines jungen Mädchens handelt.

Beide Informationen, die ursprünglich ordentliche Frisur und das blonde Haar, in dem sich Perlen finden, schließlich Blutstropfen, die in der Nähe liegen, könnten ihn zu dem Schluss führen, dass hier einer jungen Frau Gewalt angetan worden ist, und diese Erkenntnis könnte ihn affizieren. Dies entspräche immerhin der vordringlichen Aufgabe eines umherziehenden Ritters im höfischen Roman: jungen Frauen beizustehen. Aber Gawein verhält sich zu dem Geheimnis, das dieses Objekt umgibt, im ersten Moment ganz und gar ästhetisch. Er behandelt es nicht als Zeugnis einer Gewalttat, sondern als Bild, genauer als Erinnerungsbild, das er auf die Möglichkeit prüft, ihm das Gesicht der Ehefrau zu spiegeln. Und nur das affiziert ihn.³⁰ Wir haben es mit dem Fall eines Geheimnisses zu tun, dessen

²⁹ Vgl. zu diesem Motiv und seiner Beziehung zum Wunderbaren das Kapitel bei Dubost, *La Merveille*: „Les merveilles du cerf: miracles, métamorphoses, médiations“, S. 313–331.

³⁰ Vgl. zum Verhältnis der Episode zu ihrem Prätext, der berühmten Blutstropfenepisode aus

Lösung nicht unmittelbar interessiert, und damit mit einem negativen Transfer. Es scheint zunächst nicht erforderlich, über das Schicksal der jungen Frau, mit deren Körper der Zopf ursprünglich verbunden war, weiter nachzudenken – Gawein wird sie später durchaus aus den Fängen des Ungeheuers befreien, das sie entführt hatte. Viel anregender sind für ihn zunächst die ästhetischen Aspekte des Objekts und seine Möglichkeit, von den konkreten Umständen zu abstrahieren und die Imagination zu mobilisieren. Der negative Transfer ermöglicht es, etwas überpointiert formuliert, dass aus dem Ritter ein Feingeist wird.

Ich komme zu einem kurzen Resümee. Sich Wundern heißt – das Englische transportiert diesen Zusammenhang noch immer –, sich Fragen zu stellen und dadurch Wissen zu erlangen. Das Wunderbare in seinen epistemischen Dimensionen wird in der Literatur des Mittelalters auf vielen unterschiedlichen Ebenen der Darstellung entfaltet. Das Wunderbare – dies sollte deutlich werden – muss dafür mit allen Sinnen wahrgenommen, genossen, erfahren werden, es setzt epistemische Prozesse gerade über seine Materialität und Sinnlichkeit, seine Dramatik und Performanz in Gang. Aufgrund dieser Neigung, Aspekte des Wissens an Materialität, Medialität und ästhetische Evidenzen zu binden, deren propositionale Gehalte sich erst in Akten der De-Chiffrierung bestimmen lassen, erhält es zugleich eine starke Affinität zum Geheimnis. Das Wunderbare kann ebenso Fragen beantworten wie neue aufwerfen. Wissen kann im Roman des Mittelalters dadurch erlangt werden, dass ein Geheimnis gelöst wird, wie das Geheimnis des abgewandten Mannes, oder gewahrt bleibt, wie das Geheimnis um die brennenden Ritter oder den abgeschnittenen Zopf. Solche widersprüchlichen Bewegungen, Dynamiken von Verbergen und Enthüllen, Darstellen und Vorenthalten in vielfältigen Schattierungen zeigen sich in höfischen Romanen in einer großen, nur induktiv zu erschließenden und auszuwertenden Vielfalt. Sie sind als negative Transfers viel präziser zu fassen als über eine Dichotomie von Wissen/Nicht-Wissen, oder anders gesagt: Die Konstellationen, in denen (Nicht)Wissen – im Sinne eines aufgeschobenen, begrenzten, verweigerten, verhüllten Wissens – selbst epistemische Potentiale erhält, halte ich für unabsehbar. Im höfischen Roman des Mittelalters wird unter diesen Rahmenbedingungen ein großes Spektrum an Möglichkeiten des Erzählens mit dem Geheimnisvollen ausgelotet, welches ein bleibendes Faszinosum des Wunderbaren bildet.

Wolframs *Parzival*, Martin Baisch, „Zeichen lesen im höfischen Roman“, in: *Unverfügbarkeit*, hg. v. Ingrid Kasten, Berlin 2012, S. 112–131, hier S. 126–128.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970.
- Heinrich von dem Türlin, *Diu Crône*, hg. v. Gudrun Felder, Berlin / Boston 2012.
- *Die Krone*, übers. v. Florian Kragl, Berlin / Boston 2012.
- Platon, *Theaitet*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Revision u. Nachwort v. Reinhard Thurow, Frankfurt a. M. 1979.
- Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*, übers. u. erläutert v. Sabine u. Ulrich Seelbach, Berlin / New York 2005.
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Studienausgabe, übers. v. Peter Knecht, Berlin / New York 2003.

Sekundärliteratur

- Adamovsky, Natascha, *Das Wunder in der Moderne. Eine andere Kulturgeschichte des Fliegens*, München 2010.
- *Ozeanische Wunder. Entdeckung und Eroberung des Meeres in der Moderne*, München 2017.
- Assmann, Aleida u. Jan, „Das Geheimnis und die Archäologie der literarischen Kommunikation. Einführende Bemerkungen“, in: *Schleier und Schwelle*, Bd. 1: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann in Verbindung mit Alois Hahn u. Hans-Jürgen Lüsebrink, München 1997, S. 7–16.
- Baisch, Martin, „Zeichen lesen im höfischen Roman“, in: *Unverfügbarkeit*, hg. v. Ingrid Kasten, Berlin 2012, S. 112–131.
- Benz, Maximilian, „Himmel, Hölle“, in: *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, hg. v. Tilo Renz, Monikas Hanauska u. Matthias Herweg, Berlin / Boston 2018, S. 271–285.
- „Verrätseltes Erzählen vom Mysterium. Wer nimmt was auf Munsalvaesche wahr?“, in: *Darstellung und Geheimnis*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021.
- Brinker-von der Heyde, Claudia, „*Hie ist diu aventiure geholt*. Die Jenseitsreise im *Wigalois* des Wirnt von Gravenberc: Kreuzzugspropaganda und unterhaltsame Glaubenslehre?“, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hg. v. ders. [et al.], Bern / Berlin / Frankfurt a. M. 1995, S. 87–110.
- Buschinger, Danielle / Olivier, Mathieu (Hg.), *Das Geheimnisvolle im Mittelalter und anderswo. Le Mystérieux au Moyen Age et ailleurs*, Amiens 2015.
- Daston, Lorraine / Park, Katherine, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York 1998.
- Dubost, Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^{ème}–XIII^{ème} siècles). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Genève 1991.
- *La Merveille médiévale*, Paris 2016.
- Eming, Jutta, „Aus den *swarzen buochen*. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im *Parzival*“, in: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Peter-André Alt [et al.], Wiesbaden 2015, S. 75–99.
- „Evokation und Episteme. Zu Wissensmodi des Wunderbaren im späthöfischen Roman“, in: *Darstellung und Geheimnis*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2021.

- Eming, Jutta / Wels, Volkhard (Hg.), *Darstellung und Geheimnis*, Wiesbaden 2021.
- Gerok-Reiter, Annette, *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik*, Tübingen / Basel 2006, S. 100–147.
- Gess, Nicola, *Staunen. Eine Poetik*, Göttingen 2019.
- Haubrichs, Wolfgang, „Wild, grim und wüst. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen“, in: *wildeckeit. Spielräume literarischer obscuritas im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016*, hg. v. Susanne Köbele u. Julia Frick, in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung u. Franz-Josef Holznagel, Berlin 2018, S. 27–51.
- Haug, Walter, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1985.
- „Geheimnis und dunkler Stil“, in: *Schleier und Schwelle*, Bd. 2: *Geheimnis und Offenbarung*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 1998, S. 205–217.
- Hörisch, Jochen, „Vom Geheimnis zum Rätsel. Die offenbar geheimen und profan erleuchteten Namen Walter Benjamins“, in: *Schleier und Schwelle*, Bd. 2: *Geheimnis und Offenbarung*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 1998, S. 161–178.
- Karnes, Michelle, „Marvels in the Medieval Imagination“, *Speculum* 90 (2015), S. 327–365.
- „Wonder, Marvels, and Metaphor in the *Squire's Tale*“, *ELH* 82 (2015), S. 461–490.
- Knuuttila, Simo, „Medieval Conceptions of Emotions from Abelard to Aquinas“, in: ders., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, S. 177–255.
- Köbele, Susanne / Frick, Julia (Hg.), *wildeckeit. Spielräume literarischer obscuritas im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016*, hg. in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung u. Franz-Josef Holznagel, Berlin 2018.
- Koch, Susanne, *Wilde und verweigerete Bilder. Untersuchungen zur literarischen Medialität der Figur um 1200*, Göttingen 2014.
- Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2010.
- Leinkauf, Thomas, „Zur Funktion des ‚Wunderbaren‘ (mirabile) in Philosophie und Poetologie des 16. Jahrhunderts“, in: *Mirabiliratio. Das Wunderbare im Zugriff der Frühneuzeitlichen Vernunft*, hg. v. Christoph Strosetzki, Heidelberg 2015, S. 45–67.
- Mertens, Volker, „Die *Crône* Heinrichs von dem Türlin: Abenteuer ohne Grenzen“, in: ders., *Der deutsche Artusroman*, Stuttgart 1998, S. 185–204.
- Queiser, Daniel, „‘Operatio libera’ oder angewandte Metaphysik. Zum Begriff der Naturmagie bei Francis Bacon“, in: *Der Begriff der Magie*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels, Wiesbaden 2020, S. 203–235.
- Schirok, Bernd, „Die Inszenierung von Munsalvaesche. Parzivals erster Besuch auf der Gralburg“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 46 (2005), S. 39–78.
- Trinca, Beatrice (Hg.), *Verrätselung und Sinnzeugung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Würzburg 2016.
- Wehrli, Max, „Wigalois“, *Der Deutschunterricht* 17 (1965), S. 18–35.

Inszenierte Negation, inszeniertes Nicht-Wissen

Isabelle Fellner und Matthias Grandl

1 Einleitung

Mit den Phänomenen der inszenierten Negation und des inszenierten Nicht-Wissens nehmen wir in diesem Beitrag ganz spezielle Formen der Negation sowie deren epistemische Auswirkungen in den Blick.¹ Insgesamt wird das Wissen generierende Potenzial der Negation vor allem dann sichtbar, wenn wir sie als negativen Transfer, das heißt als unter negativem Vorzeichen stehende Wissensbewegung fassen.² Denn ‚Episteme‘ – verstanden als Wissen von etwas, das mit bestimmten Geltungsansprüchen versehen ist, die immer wieder neu ausgehandelt werden müssen –³ kann vergessen, überschrieben, verdrängt (etc.) werden. Auch Modi der Negation sind also Teile von Wissensbewegungen. In der Analyse des negativen Transfers liegt unser Fokus auf dessen produktiven Dimensionen:⁴ Wie wird durch verschiedene Formen der Negation eine Rekontextualisierung von Wissen möglich, die schließlich zur Etablierung von neuen, veränderten Wissensbeständen führt?

Unseren Schwerpunkt auf inszenierter Negation und inszeniertem Nicht-Wissen setzen wir ausgehend von der Arbeit an unseren eigenen Materialien. Mithilfe dieser Konzepte sollen Phänomene beschreibbar werden, die sonst nicht genügend Beachtung fänden, gerade was ihr Potenzial betrifft, neues Wissen zu erzeugen. So lässt sich beobachten, dass verschiedene Formen der Negation von Wissen oder Beschreibungen eines Nicht-Wissens oft mit expliziten und Aufmerksamkeit schürenden Inszenierungen von Negation und Nicht-Wissen einhergehen. Hier

1 Der folgende Beitrag ist aus dem Workshop „Staging Negation / Staging Unknowledge“ hervorgegangen, den wir für die siebte Jahrestagung des SFB 980 organisiert haben. Wir danken Christiane Schildknecht („How rhetoric and literature relate to knowledge“) und Déborah Blocker („Academies and universities in late 16th century Florence: Lorenzo Giacomini’s (?) *Della Cognitione di se stesso* as a reflection on knowledge“), die mit ihren mündlichen Beiträgen maßgeblich zum Gelingen des Workshops beigetragen haben.

2 Was den Transfer von Wissen betrifft, so beobachten Eva Cancik-Kirschbaum und Anita Traninger: „Jede Form des Umgangs mit Episteme – Fixierung, Tradierung, Kodifizierung, didaktische Aufbereitung, Selektion oder auch Ablehnung – kann als Akt der transformierenden Anverwandlung gedacht werden [...]“ Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 1–13, hier S. 2.

3 Siehe ebd., S. 1.

4 Vgl. dazu auch den programmatischen Beitrag von Şirin Dadaş und Christian Vogel in diesem Band.

stellt sich die Frage, inwiefern gerade die Pauschalität eines Negierens, Ablehnens, Leugnens oder Sich-Weigerns über ein unterschwelliges Zustimmung, Übernehmen oder Weitergeben hinwegtäuschen kann oder gar soll.

Dabei eignet sich das Konzept der inszenierten Negation besonders, Fälle wie den Abgrenzungsgestus frühneuzeitlicher Akademien gegenüber den Universitäten zu beschreiben, der in einer unserer *case studies* einer genaueren Analyse unterzogen wird (6.1). An der Oberfläche negieren die Akademien Wissensbestände und Praktiken der Universitäten, die subkutan dennoch weitertradiert werden. Durch ihre Inszenierung als von Traditionen unabhängige Neuerinnen wird es den Akademien möglich, ihre eigene institutionelle Identität im Bereich der Wissensverhandlung zu etablieren.

Von inszeniertem Nicht-Wissen zu sprechen, bietet sich hingegen insbesondere bei der Beschäftigung mit der Ciceronischen Skepsis an. Ihr kongeniales Medium, so die Arbeitshypothese, sind Anekdoten, insofern sie stabil anmutendes Wissen und dessen potenzielle Geltung oder auch argumentative Zusammenhänge destabilisieren, relativieren und durchbrechen, also einer epistemischen Prüfung unterziehen. Als pointiertes narratives Intermezzo bietet die Anekdote zudem eine Bühne zur expliziten Entlarvung fremden und eigenen Nicht-Wissens. Gleichwohl geht es hierbei nicht allein um ein Nicht-Wissen als Negativ von Wissen, sondern vor allem um dessen epistemisches Potenzial, das sich hinter der beschriebenen Inszenierung von Nicht-Wissen verbirgt; die Inszenierung von Nicht-Wissen ist im Fall der Skepsis nämlich gewissermaßen eine Wissens-Praktik: Je nach Radikalität der skeptischen Haltung kann nur stufenweise, d. h. durch ständige, prüfende Entlarvung von Nicht-Wissen Erkenntnis annähernd erreicht werden (6.2). Gerade das Element der Inszenierung hat das Potenzial, die Überpointierung eines Nicht-Wissens hervorzukehren und es darin mit einem epistemischen Mehrwert auszustatten, ja, es zu einem nur mehr vermeintlichen Nicht-Wissen zu machen, welches wir im Folgenden zur Unterscheidung als (Nicht)Wissen bezeichnen wollen.⁵

Negation, (Nicht)Wissen und Nicht-Wissen – betrachtet man sie zunächst ohne den Zusatz der Inszenierung – sind Kategorien von ganz unterschiedlichem Status: Negation ist ein Prozess, der bewusst eingeleitet werden oder zufällig erfolgen kann. (Nicht)Wissen dagegen ist ein bestimmter Wissensmodus, der beispielsweise ein Wissen betrifft, das sich sprachlich nicht oder nur schwer fassen lässt. Nicht-Wissen wiederum bezeichnet, was behelfsmäßig wohl am einfachsten als das Gegenteil von Wissen beschrieben werden kann: ein Zustand von punktueller

5 Damit folgen wir auch der grundlegenden Unterscheidung zwischen Nicht-Wissen und (Nicht)Wissen, die Dadaş u. Vogel in der Einführung zu diesem Band vornehmen. Um den epistemischen Prozess zwischen Nicht-Wissen und (Nicht)Wissen, den die Inszenierung mitunter freisetzt und darstellt, zu explizieren, setzen wir nach den Begriffen „Inszenierung“ / „inszeniert“ immer Nicht-Wissen als epistemischen Ausgangspunkt. Das Junktim weist aber zugleich den Weg zum Ergebnis des Prozesses und kann somit zusammengenommen auch als (Nicht)Wissen gedacht werden.

Unkenntnis, der individuell, sozial, historisch oder auch medial und materiell bedingt sein kann. Nicht-Wissen kann – wie im Beispiel der Skepsis mit dem Postulat der Unmöglichkeit von gesicherter Erkenntnis – aber auch als ein dauerhafter Zustand aufgefasst werden. Dabei wird es uns im Folgenden jedoch keineswegs um einen derart vereinfachten Begriff von Nicht-Wissen bzw. eine simple Dichotomie von Wissen und Nicht-Wissen gehen, sondern um die epistemischen Potenziale eines unter negativem Vorzeichen gesetzten Wissenszustandes sowie um die genauere Beschreibung dessen ganz verschiedener Erscheinungen, die sich am besten unter der eingeführten Bezeichnung des (Nicht)Wissens subsumieren lassen. Während also der Negation eine prozessuale Dimension eignet, meint (Nicht) Wissen eine reale oder dargestellte Verfassung von Wissen, eine spezifische Konzeptualisierung von Wissen oder ein besonderes Wissens-Modell, das sich auf einer Art Inhaltsebene befindet, einen Zustand oder ein Ergebnis beschreibt und verschiedene Wissensgegenstände betrifft.

Versehen mit dem Zusatz der Inszenierung lassen sich Nicht-Wissen und Negation aber insofern zusammendenken, als die Inszenierung *beiden* Begriffen den Aspekt einer Strategie oder eines Verfahrens verleiht. Denn durch die Inszenierung wird der Fokus nicht etwa auf den Zustand des Nicht-Wissens gelegt, sondern auf das aktive Ausstellen eines Nicht-Wissens, das dazu dient, einen bestimmten Effekt zu erzielen. So wirkt in beiden Beispielen, im Fall der französischen Akademien sowie der Ciceronischen Skepsis, die Inszenierung, sei es von Negation oder Nicht-Wissen, nachgerade als eine Praktik, derer sich die unterschiedlichen Akteure zum expliziten Ausdruck ihres Standpunktes bedienen.

Mit der Fokussierung auf Formen der ‚Inszeniertheit‘ werden im Folgenden somit ausschließlich Fälle einer intentionalen Negation und eines demonstrativ ausgestellten Nicht-Wissens betrachtet. Der Blick auf verschiedene Formen von negativem Transfer zeigt jedoch, dass es oft schwer bis geradezu unmöglich ist zu ermitteln, ob Negationsprozesse absichtlich oder unabsichtlich geschehen sind, da wir es häufig mit Texten und Artefakten zu tun haben, die nichts darüber preisgeben, warum bestimmte Wissensbestände negiert wurden. Formen der Negation wie etwa Vergessen, Auslassen oder Überschreiben können jeweils sowohl zufällig als auch absichtlich eingeleitet werden.⁶

Im Fall der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen verhält es sich allerdings anders: Sie wird von Akteuren im Feld der Wissensverhandlung aktiv und

6 Dies illustriert beispielsweise Aleida Assmanns Diskussion des Überschreibens. Assmann argumentiert plastisch: „Bereits das Nichtstun setzt Überschreibung in Gang, wenn sich zum Beispiel die Natur historische Schauplätze wie Tempel, Schlachtfelder oder Friedhöfe wieder zurückerobert oder sich im Stadtbild eine neue Bebauung über historische Reste legt. Gezielt vollzieht sich das Umschreiben beim Umbau und umfunktionierenden Wiedergebrauch von Gebäuden, die damit ihre Geschichte verlieren“ (Aleida Assmann, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016, S. 23). Auch das von Jan Assmann diskutierte Schweigen als mehr oder weniger erfolgreiche Negation der Kommunikation kann bewusst eingesetzt werden – oder aber von einem Gegenüber nur so gedeutet werden. Siehe Jan Assmann, „Einführung“, in: *Schweigen*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 2013, S. 9–25, hier S. 12f.

bewusst eingesetzt. Bei der inszenierten Negation geht es dabei um das demonstrative Absprechen von Geltungsansprüchen, das dazu dient, einen bestimmten Effekt zu erzielen. Inszeniertes Nicht-Wissen hingegen ist die zur Schau gestellte Verweigerung der Möglichkeit, generell oder in Bezug auf einen bestimmten Wissensgegenstand oder eine spezifische sozio-historische Situation zu Wissen mit gesicherten Geltungsansprüchen zu gelangen, kann aber sozusagen auch ein (Nicht)Wissen mit bewusst gestalteter prekärer oder alternativer Geltung meinen.⁷ Die Verweigerung von Geltung kann sich dabei auf ganz verschiedene Weisen zeigen: Neben der Verweigerung von Gültigkeit eines spezifischen Wissens kann sie ebenso ein Verneinen von gegnerischen epistemischen Praktiken oder Argumentationsstrategien sowie von Autoritäten betreffen.

Auf den kommenden Seiten widmen wir uns zunächst einzeln der inszenierten Negation und dem inszenierten Nicht-Wissen, um dann mit Performativität und ‚Inszeniertheit‘ auf zwei Charakteristika zu sprechen zu kommen, die für beide Formen von Bedeutung sind. Daraufhin fragen wir nach spezifischen Formen der literarischen Darstellung von inszenierter Negation und inszeniertem Nicht-Wissen. Abschließend sollen zwei *case studies* (6.1 und 6.2) unsere theoretischen Überlegungen illustrieren und jeweils unterschiedliche Aspekte der inszenierten Negation und des inszenierten Nicht-Wissens und deren Darstellungsweisen in den Fokus rücken.

2 Inszenierte Negation

Neben der bereits genannten Intendiertheit der inszenierten Negation ist ein weiterer Unterschied zu anderen Formen der Negation besonders signifikant: Beim Vergessen, Verschütten, Verlieren (etc.) geht Wissen oft ganz oder zumindest teilweise verloren. Wissensbestände, die von inszenierter Negation betroffen sind, rücken ganz im Gegenteil oft noch stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit; anstatt irgendwann einfach zu verschwinden, wird das betroffene Wissen geradezu ins Scheinwerferlicht gezerrt – nur seine Relevanz und Gültigkeit werden dabei geleugnet.

Hier zeigt sich beispielsweise, dass inszenierte Negation gewisse Gemeinsamkeiten mit der *damnatio memoriae* aufweist. Mithin kann die *damnatio memoriae* als spezifische Unterform der inszenierten Negation verstanden werden. Als „Form des strafenden Vergessens durch symbolische Vernichtung eines Gegners“⁸ ist die *damnatio memoriae*, wie auch inszenierte Negation insgesamt, gekennzeichnet durch einen performativen Widerspruch:⁹ „Sie mobilisiert Aufmerksamkeit für das, was gleichzeitig der Wahrnehmung entzogen werden soll.“¹⁰ Doch es

7 Siehe zum Absprechen von Geltungsansprüchen auch den Beitrag von Dadaş u. Vogel.

8 Assmann, *Formen des Vergessens*, S. 49.

9 Siehe ebd.; siehe auch Umberto Eco, „An Ars Oblivionalis? Forget It!“, *PMLA* 103/3 (1988), S. 254–261, hier S. 254.

10 Assmann, *Formen des Vergessens*, S. 49. Frank Wittchow spricht „statt [von] einer *damnatio memoriae*“ von einer „*damnatio durch memoria*“ als einer Art komplementärem Phänomen (Frank Witt-

gibt auch Unterschiede zwischen den beiden Formen: Anders als die inszenierte Negation, die sich auf die Gültigkeit ganzer Wissensbestände beziehen kann, betrifft die *damnatio memoriae* allein die Löschung eines Namens, die Tilgung der Erinnerung an eine Person.¹¹ Während im Falle einer *damnatio memoriae* also durch eine buchstäbliche Leerstelle die Aufmerksamkeit darauf gerichtet wird, dass eine Information fehlt, wird in Prozessen der inszenierten Negation explizit benannt, was durch sie negiert wird; zugleich soll dieses Wissen allerdings durch das Abstreifen seines Geltungsanspruches unwirksam gemacht werden.

In gewisser Weise erinnert diese Dynamik an das, was Jacques Derrida nach Martin Heidegger mit der Formulierung *sous rature* einfängt.¹² Während dort in sprachphilosophischem Kontext die Problematik einer ungenügenden Bezeichnung des Signifikats durch den Signifikanten zum Ausdruck gebracht wird, lässt sich das Konzept auch auf den von uns angedachten grundlegenden Mechanismus der inszenierten Negation übertragen: Das Negierte oder Durchgestrichene bleibt im Text anwesend, ja erfährt gerade durch die Durchstreichung besondere Präsenz und Aufmerksamkeit. Dies lässt sich beispielsweise anhand von Ciceros Umgang mit den verschiedenen philosophischen Lehrgebäuden verdeutlichen: Zwar spricht er epikureischen oder auch stoischen Wissensbeständen und Methoden streckenweise dezidiert jegliche Geltung ab, doch integriert er sie – wenn auch als Kontrastbild und Negativ modelliert –, sei es aus dialektischem, sei es aus enzyklopädischem Anspruch, in seine Schriften.

Negation wird auch deshalb inszeniert, weil es in bestimmten Fällen von entscheidender Wichtigkeit für Akteure oder Institutionen sein kann, gewissen Wissensbeständen ihre Geltung abzuspochen und dadurch deren Urheber zu disqualifizieren. Auf diese Art versuchen sie beispielsweise, ihre eigene, von anderen Akteuren und Institutionen abzugrenzende Identität im Bereich der Wissensverhandlung zu etablieren oder sich gegen rivalisierende Fraktionen durchzusetzen. In anderen Fällen mag es für sie von Vorteil sein, (vermeintliche) Leerstellen der Wissensverhandlung zu kreieren, die dann von ihnen selbst ausgefüllt werden können. Inszenierte Negation kann daher als eine (nicht immer erfolgreich verlaufende) Strategie unter einer Vielzahl von Prozessen der Inklusion und der Ex-

chow, *Exemplarisches Erzählen bei Ammianus Marcellinus. Episode, Exemplum, Anekdote*, München / Leipzig 2001, S. 358). Was Wittchow als gezielte Strategie Suetons zur sozusagen unvergesslichen Demontage der von ihm beschriebenen römischen Kaiser bezeichnet, könnte im Hinblick auf den genannten performativen Widerspruch jedoch auch für jede *damnatio memoriae* und deren produktive Folgen gelten: Wird das zu Verdammende durch den Akt des Durchstreichens, was genau der Dynamik unserer inszenierten Negation entspricht, nicht vielmehr erinnert als vergessen?

11 Siehe John Percy Vyvian Dacre Baisdon [et al.], „*Damnatio Memoriae*“, in: *The Oxford Classical Dictionary*, hg. v. Simon Hornblower, Oxford 2012, S. 411.

12 Siehe Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 2019, v. a. S. 16–48: „Diese Ausstreichung ist vielmehr die letztmögliche Schrift einer Epoche. Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar. Verschwindet und bleibt dennoch lesbar, wird destruiert und macht doch den Blick auf die Idee des Zeichens selbst frei“ (S. 43).

klusion verstanden werden, derer sich Institutionen bedienen, um „ein Gefälle zwischen Innen und Außen [zu schaffen], das der Distinktion der Institution und ihrer Mitglieder dient.“¹³ Inszenierte Negation als polemische Abgrenzung wird so zu einer Legitimationsstrategie (vgl. 6.1).

3 Inszeniertes Nicht-Wissen

Wie eingangs beschrieben unterscheiden wir (Nicht)Wissen von einem als einfachen Gegensatz zu Wissen verstandenen Nicht-Wissen.¹⁴ (Nicht)Wissen stellt für uns einen facettenreichen Komplex dar, der von Wissen mit prekärer oder relativer Geltung bis zu Wissen reicht, das nicht direkt auf den Punkt gebracht werden kann. Leitidee ist dabei stets, mit negativem Vorzeichen versehenes Wissen – gerade auch in Momenten der Inszenierung – als potenziellen Wissenstransfer statt als pauschale Tilgung von Wissen oder nicht vorhandenes Wissen zu denken.¹⁵

Für eine eingehendere Auffächerung unseres Konzeptes von (Nicht)Wissen und dessen Etablierung als eigenständiger Wissensform sind die Arbeiten von Christiane Schildknecht von Bedeutung. An der Schnittstelle von Philosophie und Rhetorik / Literatur hat sie immer wieder den epistemischen Status von nicht-propositionalem Wissen starkgemacht als mögliche Weitung einer verengten Perspektive der Verfechter propositionalen Wissens. Was für Letztere unter strengerer Definition (nach Wahrheitsanspruch und Möglichkeit der begriffsgelassenen Assertion) Nicht-Wissen im einfachen, wörtlichen Sinne wäre, lässt sich mit Christiane Schildknecht als Konfiguration eines spezifischen Wissens mit eigenständigem Geltungsanspruch fassen: Sie eröffnet dazu eine ganze Bandbreite des Nicht-Propositionalen, das über bloße Unbegrifflichkeit hinaus sowohl intuitive Erkenntnisformen als auch ästhetisch verfasstes oder praktisches Wissen berücksichtigt.¹⁶ Anschlüsse an die von uns anvisierte Kategorie des (Nicht) Wissens ergeben sich vor allem dadurch, dass sich das nicht-propositionale Wis-

13 Cancik-Kirschbaum / Traninger, „Institution – Iteration – Transfer“, S. 4.

14 So etwa bei Peter Wehling, „Soziale Praktiken des Nichtwissens“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18–20 (2013), S. 3–11. Hier wird „Nichtwissen“ als „Lücken und Grenzen des Wissens“ (S. 3), auch im Sinne von etwas Nichtexistentem oder völlig Getilgtem verstanden.

15 Vergleichbar ist dagegen beispielsweise der von Katherine Eggert geprägte Begriff „disknowledge“, der ebenfalls keinen dichotomischen Gegensatz zu „knowledge“ eröffnet, sondern eine hochepistemische, Wissen verändernde Komponente enthält; siehe Katherine Eggert, *Disknowledge: How Alchemy Transmuted Ignorance in Renaissance England*, Philadelphia 2015: „The term disknowledge describes the conscious and deliberate setting aside of one compelling mode of understanding the world – one discipline, one theory – in favor of another. The state of knowing that results from disknowledge is not pure ignorance [...]“ (S. 3).

16 Ausführlicher dazu Christiane Schildknechts Beitrag in diesem Band. Siehe ebenso die kleine Auswahl von Texten, auf die wir im Folgenden immer wieder Bezug nehmen: Christiane Schildknecht, „Kolloquium 18. Ausdrucksgrenzen: Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Vorträge und Kolloquien*, hg. v. Wolfram Högerebe, Berlin 2004, S. 759–761; dies., „Klarheit in Philosophie und Literatur. Überlegungen im Anschluss an Peter Bieri“, *DZPh* 56/5 (2008), S. 781–787; dies., „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, in: *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, hg. v. Andreas Hetzel u. Gerald Posselt, Berlin / Boston 2017, S. 473–492; dies., „In-

sen als Alternative und Gegenmodell zum herkömmlichen, auf „Wahrheitswertfähigkeit“ und stringenter „Begrifflichkeit“ beruhenden propositionalen Wissen beschreiben lässt.¹⁷

Das komplementäre Verhältnis dieser beiden Wissensmodi übersetzt Schildknecht dabei auch in die Dichotomie des *Zeigens* nicht-propositionaler Wissensformen und des *Sagens* ihrer propositionalen Pendanten, womit auch eine praxeologische Dimension von nicht-propositionaler Episteme aufscheint.¹⁸ Das indirekte *Zeigen* wird mittels literarischer Verfahren realisiert, zu welchen Schildknecht an verschiedenen Stellen Formen listet, die allesamt entsprechend der in ihnen gestalteten nicht-propositionalen Episteme eben einen „Gestus der indirekten Mitteilung“ aufweisen.¹⁹ Dazu zählt sie die von ihr als Formen des „Als-ob“ bezeichneten rhetorischen Mittel wie die Metapher, die Allusion oder die Ironie, Verfahren wie Analogie oder Gleichnis, aber auch sämtliche fiktionale oder imaginative Darstellungsmodi, die Wissen eben nicht absolut setzen, sondern immer nur indirekt oder hypothetisch ertasten.²⁰ Auch größere, eigenständige Formen wie den Dialog, die philosophische Meditation, den Essay oder das Mikrogenre des Aphorismus führt sie als typische Darstellungsformen nicht-propositionalen Wissens an.²¹ Deren Verhältnis ist dabei ein reziprokes: Wissen, das nicht auf den Punkt gebracht werden kann, lässt sich insbesondere durch indirekte, bildhafte Darstellungsweisen figurieren; zugleich tragen diese entscheidend zur Genese eines derartigen Wissensmodus bei, ja machen diesen nachherge erst möglich.²²

direkte Gestalt“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 11 (2017), S. 131–135. Vgl. auch dies., *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999.

- 17 Schildknecht, „Ausdrucksgrenzen“, S. 759; vgl. dazu auch Schildknecht, „Klarheit in Philosophie und Literatur“, S. 784–787.
- 18 Vgl. zum Aspekt des indirekten *Zeigens* Schildknecht, „Ausdrucksgrenzen“, S. 760, Schildknecht, „Klarheit in Philosophie und Literatur“, S. 786 sowie v. a. Schildknecht, „Indirekte Gestalt“, S. 131.
- 19 Schildknecht, „Klarheit in Philosophie und Literatur“, S. 786.
- 20 Zu den Formen des „Als-ob“ siehe ebd. sowie Schildknecht, „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, S. 485–488 und Schildknecht, „Indirekte Gestalt“, S. 132. Neben der Semantik des Imaginären und des Gestus des *Zeigens* könnte – so eine Erwägung im Rahmen der gemeinsamen Diskussion – die Wendung des „Als-ob“ auch einen Aspekt unseres Konzepts der Inszenierung enthalten, insofern diese Formen auch Momente des In-Szene-Setzens sowie hypothetischen Fingierens darstellen, die sich vom Kontext in besonderer Weise absetzen. Zum Junktum von Fiktionalität und nicht-propositionalen Wissen siehe ebd. S. 133–135 sowie Schildknecht, „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, S. 477f.
- 21 Vgl. Schildknecht, „Indirekte Gestalt“, S. 132. Siehe zu den genannten und weiteren Darstellungsformen auch Schildknecht, „Klarheit in Philosophie und Literatur“, S. 786 sowie Schildknecht, „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, S. 479–488. Die Form des Dialogs beispielsweise erlaube es, unter anderem Relativierung und Subjektivierung von Wissen sowie das Prinzip der Dialektik als epistemische Methode abzubilden, wie dies u. a. bei Platons Dialogen der Fall sei (S. 480f.).
- 22 Wir wollen an dieser Stelle der strengeren philosophischen Definition von propositionalem Wissen als einem Wissen, das in den Satz, *dass dieses und jenes so ist*, gebracht werden kann, folgen und davon ausgehend mit Christiane Schildknecht bestimmte literarische Formen als Ausdruck verschiedener Facetten eines nicht-propositionalen Wissens auffassen, die mehr

Mit der Besprechung dieser verschiedenen literarischen Verfahren, deren Anwendung schon seit Platon die Philosophie – auch und gerade im Bereich der Erkenntnistheorie – entscheidend mitbestimmt, skizziert Christiane Schildknecht die Neukonzeptualisierung eines weiter gefassten Erkenntnisbegriffs, der unter dem Label des nicht-propositionalen Wissens in Teilen auch unsere Vorstellung von Negation und (Nicht)Wissen mit einschließen kann und der auch für vor-moderne Kulturen eine besondere Relevanz besitzt.²³ Vor allem die Betonung der ästhetischen und medialen Bedingtheit von Episteme, aber auch die Ausweitung auf „praktisches Wissen im Sinne eines [...] *knowing how*“²⁴ sind sowohl für unsere Beobachtung einer Reziprozität von Darstellung und (Nicht)Wissen als auch für die Bezeichnung von (Nicht)Wissen als einer epistemischen Praktik der Inszenierung von Nicht-Wissen gewinnbringend.

Bei inszeniertem Nicht-Wissen, wie es von uns fokussiert wird, kann es sich, gerade wenn wir das Beispiel der antiken Skepsis noch einmal aufgreifen, aber auch um eine dezidierte und kategorische Negation des eigenen Wissens oder der eigenen Wissensmöglichkeiten handeln (vgl. 6.2). Die prototypische Figur, die sich unmittelbar als Beispiel und veritables Emblem dieses inszenierten Nicht-Wissens aufdrängt, ist die des Sokrates mit der ihm zugeschriebenen berühmten Formel des „Ich weiß, dass ich nichts weiß“.²⁵ Und das aus gleich mehreren Gründen: Schon Sokrates' Satz illustriert die neues Wissen generierenden Dimensionen des vermeintlichen Nicht-Wissens, ja präsentiert es sogar als eigene Wissensform und damit als (Nicht)Wissen: Der epistemische Stillstand („dass ich nichts weiß“) ist selbst ein epistemischer Fortschritt („ich weiß“). Zugleich kehrt die Formulierung mit ihrem vordergründigen Rekurs auf das Paradoxe die Aspekte des Unernstes und Spielerischen hervor und entschärft die eigentlich fundamentale Selbstdemontage. Diese bleibt in der Schwebelage, denn es ist den Rezipienten überlassen, welchem der so sorgfältig ins Gleichgewicht gebrachten Satzteile sie den Vorzug geben.

zeigen, als sie, wenn man so will, in ihren ‚Sätzen‘ abbilden. Siehe zur Unterscheidung von propositionalem und nicht-propositionalem Wissen auch Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 2004, S. 339.

23 Zur Historisierung sowie zur Einordnung dieses Konzepts innerhalb vergleichbarer Ansätze siehe Schildknecht, „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“. Vgl. auch Christiane Schildknecht, „Epistemische Relevanz und sprachliche Vermittlung. Zwei Problemfelder nicht-begrifflicher Erfahrungsgehalte“, in: *Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Denken, Wahrnehmen und Erkennen*, hg. v. Georg W. Bertram [et al.], Frankfurt a. M. 2006, S. 49–64.

24 Schildknecht, „Ausdrucksgrenzen“, S. 759.

25 Prominenz und Emblematisierung der Sokrates-Figur für unser Tagungsthema als Ganzes zeigen sich auch in Claudia Tierschs Beitrag sowie in Dadaş' u. Vogels Einleitung zu diesem Band; vgl. zur indirekten Überlieferung des Sokratischen Ausspruchs die dortige Anm. 12. Zur im Folgenden beschriebenen epistemischen Dimension des Sokratischen (Nicht)Wissens siehe auch Rüdiger Zill, „Nachdenklichkeit, antik – und modern. Sokrates als Urbild narrativer Philosophie“, in: *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, hg. v. Melanie Möller, Paderborn 2015, S. 219–238: „Sokrates' Nicht-Wissen steht am Ende einer langen Erfahrung“ (S. 235).

Ebenso emblematisch ist die Sokratische Phrase im Hinblick auf ihr konkretes Erscheinungsbild als aphoristische Form. Inwieweit tangiert oder transferiert die spezifische Form des Aphorismus oder ähnlicher (narrativer) Kleinformen die vermittelte Aussage, inwiefern verstärkt sie die Wirkung einer Inszenierung und lenkt darin maßgebend die Rezeption? Eignen sich bestimmte literarische Darstellungsformen und rhetorische Mittel im Besonderen für eine plakative Repräsentation von Nicht-Wissen? Hier lässt sich erneut mit Christiane Schildknecht die Interdependenz von nicht-propositionalem Wissen und seiner Darstellung anführen: Das Nicht-Propositionale des Aphorismus zeige sich nämlich gerade durch die „anti-systematische, skeptische Auffassung philosophischen Erkennens“ dieser Miniaturform.²⁶ Es mag aber auch in der performativen Spannung zwischen seiner Kürze und seiner interpretatorischen Unerschöpflichkeit liegen: Sokrates formuliert ein Wissen, das zunächst als einfacher Satz daherkommt, dessen Inhalt jedoch wiederum so gar nicht dazu passen möchte; weder Wissen noch kategorisches Nicht-Wissen scheinen hier die korrekten Beschreibungskategorien, sondern ein Dazwischen – oder eben (Nicht)Wissen –, das der Aphorismus so treffend einfängt.

4 Performativität und ‚Inszeniertheit‘

Als dezidierte Abgrenzung von Wissensbeständen oder Formen der Wissensverhandlung sowie als betonte Verneinung des eigenen Wissens haben inszenierte Negation und inszeniertes Nicht-Wissen eine performative Seite. Um Negation oder Nicht-Wissen zu inszenieren, müssen sich Akteure in ihren Texten negierender Äußerungen bedienen. Hier wird John L. Austins Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Aussagen relevant,²⁷ auch wenn es sich in den von ihm untersuchten Fällen um explizit mündliche *speech acts* handelt.²⁸ Letztere müssen als die Ausführung dessen begriffen werden, was durch sie geäußert wird. In Bezug auf seine Beispiele, etwa den Akt der Eheschließung oder die Taufe eines Schiffes, argumentiert Austin: „In these examples it seems clear that to utter the sentence [...] is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: it is to do it.“²⁹

In seinem Aufsatz „Signature, événement, contexte“ insistiert Jacques Derrida vor allem auf der grundsätzlichen Iterabilität, die jeden performativen Akt (oder insgesamt überhaupt jeden Akt der Kommunikation) auszeichnet.³⁰ Während

26 Schildknecht, „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, S. 482.

27 Siehe John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1975, S. 3–6.

28 Siehe hierzu John R. Searle, „Was ist ein Sprechakt?“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 83–103, hier S. 83f.

29 Austin, *How to Do Things with Words*, S. 6.

30 „Tout signe, linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit [...] peut être cité, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l’infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable.“ Jacques Derrida, „Signature, événement, contexte“, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 367–393, hier S. 381 – „Jedes Zeichen, sei es linguistischer Natur oder nicht, sei es gesprochen oder geschrieben [...], kann zitiert, in Anführungszeichen gestellt werden: Von da aus kann es mit jedem gegebenen Kontext bre-

performative Aussagen bei Austin noch genau eingegrenzt sind – so erfolgen sie unter ganz bestimmten, „angemessenen“ Umständen, müssen in vielen Fällen angenommen werden und sind dadurch gekennzeichnet, dass sie entweder glücken oder misslingen –,³¹ wird diese strenge Bindung an einen spezifischen Kontext bei Derrida in Frage gestellt.³²

Von ihren Ursprüngen in der Sprachphilosophie Austins ausgehend über Autor*innen wie Jacques Derrida, Pierre Bourdieu oder Judith Butler³³ hat die Performativität eine beachtliche Karriere in den Geistes- und Sozialwissenschaften und insbesondere in der Theater- und der Literaturwissenschaft gemacht, wo sie auf unterschiedliche Weise theoretisch teils enger oder weiter gefasst wurde.³⁴ Als breit angelegtes Konzept wird Performativität für die Geisteswissenschaften vor allem deswegen interessant, weil es die wirklichkeitskonstitutive Leistung von Sprache betont.³⁵

Für unsere Analyse der inszenierten Negation ist genau diese performative Verwendung von Sprache zur Wirklichkeitskonstitution zentral. Anders als andere Formen der Negation, bei denen man oft nur anhand des Kontextes der betroffenen Materialien oder Texte darauf aufmerksam wird, dass bestimmte Wissensbestände abhanden gekommen sind, tritt die *inszenierte* Negation durch den sprachlichen Akt der Verneinung selbst ein. Sie wird nicht ausgeführt, indem Wissensbestände kommentarlos gelöscht werden, sondern explizit durch die mündlich oder schriftlich erklärte Zurückweisung der damit verbundenen Geltungsansprüche.³⁶

chen und bis zur Unendlichkeit auf absolut unersättliche Weise neue Kontexte generieren.“ (Sämtliche Übersetzungen stammen von den Verfasser*innen, falls nicht anders angegeben).

31 Siehe Austin, *How to Do Things with Words*, S. 8f. u. S. 14.

32 Siehe Derrida, „Signature, événement, contexte“, S. 381–383. Siehe zu dieser Kritik auch Melanie Möller, „Der Schwanengesang des Crassus. Modi sprachlicher Repräsentation in Ciceros *De oratore* (3,1–6)“, in: *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*, hg. v. Therese Fuhrer u. Damien Nelis, Heidelberg 2010, S. 31–46. Im selben Band, der sich Sprechakten und Performativität in narrativen Texten aus der Perspektive der Klassischen Philologie widmet, findet sich auch ein Beitrag von Alexander Arweiler, der eine wertvolle Besprechung der einschlägigen Theoretiker Austin und Searle im Spiegel Klassischer Texte bietet; siehe Alexander Arweiler, „What is a Literary Speech Act? Quintilian, John Searle, and the Notion of ‚Constatives‘“ (S. 199–242).

33 Vgl. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001 und Judith Butler [et al.], *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, MA 2015.

34 Einen Überblick über die Performativität als Konzept in den Geisteswissenschaften mit späterem Fokus auf die Literaturwissenschaft geben Bernd Häsner, Henning S. Hufnagel, Irmgard Maassen u. Anita Traninger, „Text und Performativität“, in: *Theorien des Performativen: Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*, hg. v. Klaus W. Hempfer u. Jörg Volbers, Bielefeld 2012, S. 69–96. Sie betonen, dass Performativität in Texten gewisse für Austin zentrale Merkmale verliert, wie etwa „[...] die spezifische Zeitlichkeit des performativen Sprechakts, die Wort und Tat, Ereignis und Effekt in eins fallen lässt“ (S. 72).

35 Siehe ebd.

36 Siehe Austin, *How to Do Things with Words*, S. 12–15; siehe auch Uwe Wirth, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002,

Dies leitet über zum Inszenierungscharakter dieser Form der Negation, der in enger Verbindung zur Performativität steht. Doris Kolesch und Annette Jael Lehmann fassen den Zusammenhang der beiden Größen wie folgt:

Performanz und Inszenierung [sind] intrikat aufeinander bezogen [...]: Performanz braucht eine Szene, um sich vollziehen zu können. Zugleich ist das, was auf dieser Szene stattfindet und als solches wahrnehmbar wird, ein performativer Akt. [...] Inszenierung umfaßt ein weites Spektrum von Verfahren und Kulturtechniken, mit denen etwas zur Erscheinung gebracht, in Szene gesetzt wird, das ohne Inszenierung unsichtbar, ja inexistent bliebe.³⁷

In Bezug auf die ‚Inszeniertheit‘ gehen wir von einem literaturwissenschaftlichen Konzept der ‚Aufführung‘ aus, das diese nicht im theaterwissenschaftlichen wortwörtlichen Sinn begreift, sondern „auf die medialen Realisierungen sowie die kulturellen und sozialen Einbettungen und Wirkungen von Texten abzielt.“³⁸

In ihrer ‚Inszeniertheit‘ ist die inszenierte Negation einerseits immer an ein Lesepublikum gerichtet,³⁹ vor dem sie – auch in textueller Form – aufgeführt wird.⁴⁰ Dieses Publikum, das in verschiedenen Zeiten höchst unterschiedlich reagieren kann, muss diese nicht zwangsläufig für bare Münze nehmen; auch darauf weist der Begriff der ‚Inszeniertheit‘ hin. Andererseits dient die Inszenierung von Negation aber auch der Selbstvergewisserung der sie hervorbringenden Akteure oder Institutionen. So stellen sich frühneuzeitliche Akademien beispielsweise als völlig neue Institutionen der Wissensverhandlung dar und geben sich grundlegend losgelöst von älteren, universitären Wissenstraditionen. Durch ihre dezidierte Abgrenzung von den Universitäten konnten die Akademien ihre eigene Existenzberechtigung untermauern und das Interesse des Publikums für ihre Schriften und Unternehmungen wecken. Dass die Negation gewisser universitärer Wissensformen von den Akademien bloß vorgebracht, aber nicht wirklich eingelöst wurde, stellte die Wissenschaft in vielen Fällen erst einige Jahrhunderte später fest (vgl. 6.1).

S. 9–60: „Im Gegensatz zur ‚konstativen Beschreibung‘ von Zuständen, die entweder wahr oder falsch ist, ändern ‚performative Äußerungen‘ durch den Akt des Äußerns Zustände in der sozialen Welt, das heißt, sie beschreiben keine Tatsachen, sondern sie schaffen soziale Tatsachen“ (S. 10f.).

37 Doris Kolesch / Annette Jael Lehmann, „Zwischen Szene und Schauraum – Bildinszenierungen als Orte performativer Wirklichkeitskonstitution“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 347–365, hier S. 363.

38 Häsner [et al.], „Text und Performativität“, S. 79f.

39 Siehe Sybille Krämer, „Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346, hier S. 335.

40 Auch Krämer betont: „Die Debatte über ‚performance‘ und ‚Performativität‘ in den Kulturwissenschaften erinnert uns daran, daß ‚Performativität‘ nicht einfach heißen kann, etwas wird getan, sondern heißt, ein Tun wird ‚aufgeführt‘. Dieses Aufführen aber ist immer auch: Wiederaufführen.“ Ebd., S. 330f.

5 Darstellungsformen von inszenierter Negation und inszeniertem Nicht-Wissen

Nach diesen theoretischen Erläuterungen sollen nun die spezifischen literarischen Darstellungsformen von inszenierter Negation und inszeniertem Nicht-Wissen in den Fokus genommen werden. Dabei ist für uns der Blick auf große Formen und Gattungen gleichermaßen relevant wie der auf kleinere, den großen inhärente Formen sowie auf argumentative Strategien von Texten. Auf der Ebene von Textelementen wiederum sind für uns syntaktische Strukturen und rhetorische Mittel von zentraler Bedeutung.

Sei es die Ciceronische oder die Platonische Philosophie, seien es Renaudots *Conférences* oder die textuellen Erzeugnisse der *Accademia degli Alterati* – in allen Fällen sind die vermittelten Wissensbestände, die artikulierte Negation derselben oder das vorgeführte Nicht-Wissen untrennbar mit der jeweiligen literarischen Gestaltung verbunden. Auch wenn sich in der Zusammenschau der Fallbeispiele unterschiedlicher Literaturen Überschneidungen im Sinne einer Wiederholung spezifischer Formen zur Darstellung der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen über zeitliche und kulturelle Grenzen hinaus ergeben mögen, geht es uns keineswegs um die Zusammenstellung eines vollständigen Katalogs von einzelnen Darstellungsformen. Gleichwohl lässt sich in einem kurzen, einleitenden Gedankenexperiment erwägen, ob der für die inszenierte Negation beschriebene abstrakte Wirkmechanismus für bestimmte Gattungen, kleine Formen oder rhetorische Mittel ganz besonders in Frage kommt. Grundsätzlich steht aber die allgemeine Frage nach der medialen Bedingtheit von Wissen im Vordergrund, also inwiefern sich der jeweilige Repräsentationsmodus im Einzelnen auf die verhandelte, kritisierte oder demontierte Episteme auswirkt.

Vor allem bei einem Rückblick auf den performativen Aspekt der Inszenierung und die Engführung von dezidiertem Negation und Sprechakttheorie rücken Textformen in den Vordergrund, die ‚dramatische‘ Züge im Sinne von dargestellter Handlung und mehrstimmigen Gesprächen aufweisen. So scheint es kein Zufall, dass in den zum Thema herangezogenen *case studies* die Darstellungsform des Dialogs eine zentrale Rolle spielt. Hier wirken – gerade durch die Möglichkeit der Inszenierung unterschiedlicher, auch in agonalem Verhältnis zueinander stehender Figuren und Meinungen – konträre Debatten und Wissensverhandlungen besonders performativ und theatralisch. Die scheinbar direkte Abbildung von Situativität und Mündlichkeit erlaubt es auch, die dergestalt inszenierte Negation in Analogie zum Tatsachen erzeugenden Impuls eines performativen Sprechaktes zu setzen: In der Realität des Dialogs wird die Negation zu einem Akt, zu einer ausgeführten Handlung und mag so ihre Effektivität noch unterstreichen.

Doch auch unabhängig von bestimmten Textgattungen lassen sich ‚dramatische‘ Momente grundsätzlich in ganz verschiedenen Gattungen festmachen und ebenso auf kleinteiligere Strukturen oder punktuelle Erscheinungen innerhalb der Großformen beziehen. Die Inszenierung kann sich dort durch besondere Hervorhebung im Sinne eines drastisch ausgestalteten ‚In-Szene-Setzens‘ oder eines

demonstrativen Zeigegestus einstellen; die Negation begleitet die Inszenierung dabei stets in ihrer klar intentionalen Ausrichtung als Moment des ‚Wider‘ und des ‚Anders‘. Vorstellbar sind beispielsweise gezielte (rhetorische) Fragen, als denkwürdig und zeitlos präsentierte Zitate und Sprüche oder Mündlichkeit suggerierende polemische Interjektionen, die das eigene oder fremde Wissen explizit destabilisieren sollen. Auch Miniatur narrative wie Witz oder Anekdote, die in ihrem Hang zur Invektive vor allem auf eine Entlarvung des Lächerlichen oder ein Diffamieren des Gegners abzielen, können passende Ausdrucksformen der inszenierten Negation sein.⁴¹ Mit der Invektive geraten gleichwohl auch wieder größere Darstellungsformen inszenierter Negation wie Satire oder Parodie ins Blickfeld, die enge Bezüge zu den für die exzentrische Ausstellung eigenen Nicht-Wissens und die überzogene Demontage fremden Wissens genannten Momenten des Spielerischen und Unernstlichen erlauben.

Insbesondere bei einem noch detaillierteren Blick auf die einzelnen Elemente eines Textes lässt sich die grundsätzliche Dynamik der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen mit der Wirkweise einiger rhetorischer Tropen und Figuren engführen: Als wohl bestes Beispiel bietet sich die Ironie an, stellt sie doch – ganz nach dem bereits besprochenen Mechanismus des *sous rature* – auf spielerische Weise den angeführten Gegenstand als ungültig aus, ohne ihm jedoch die Präsenz im Text pauschal zu verweigern; trotz der klaren (oder vielleicht gerade aufgrund der übertriebenen) Geste der Negation schafft sie ein hermeneutisches Vakuum, das Negation und Negiertes gleichberechtigt erscheinen lässt. Der häufige Gebrauch der Ironie bei Platon oder Cicero spricht zudem für eine enge Verwandtschaft dieser ihr inhärenten Ambiguität, Paradoxie oder Aporie mit der Vagheit und ständigen Relativierung von (skeptischer) Erkenntnis; so kann sie als Darstellungsform für die Inszenierung eigenen Nicht-Wissens *par excellence* gelten.⁴²

41 Seit 2017 untersucht der Dresdner SFB 1285 „Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung“ die verschiedenen Erscheinungsformen und Funktionen von „Invektivität“ als einem zeitlosen Phänomen sozialer Kommunikation; siehe dazu das programmatische Grundlagenpapier von Dagmar Ellerbrock [et al.], „Invektivität – Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften“, *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1 (2017), S. 2–24. Interessant ist es jedoch auch, die „Invektivität“ mit unseren Fällen als epistemische Praktik zu betrachten; sie dient der Inszenierung einer scharfen Abgrenzung von fremdem Wissen, der Negation von Geltungsansprüchen oder der Infragestellung von Autorität.

42 Das Phänomen der Ironie lässt sich hier erneut an Christiane Schildknechts Idee der Interferenz von nicht-propositionaler Erkenntnis und bestimmten Darstellungsformen rückbinden (siehe auch Anm. 20): Die Form, so eines der von Schildknecht in unserem Workshop besprochenen konkreten Beispiele, die Negation und Inszenierung meisterhaft in sich vereine, sei die Sokratische Ironie bei Platon: Zwar markiere Sokrates mit ihr seine wohlbekanntesten Allüren der Negation eigenen Wissens (wie bei der unmöglichen Definition der Idee des Guten), doch stelle sich dieses Wissen dann vielmehr als nicht-propositionales Wissen wie dialektisches Knowhow oder Erfahrungswissen heraus; die Interdependenz von Darstellungsform und konfiguriertem (Nicht)Wissen sowie von Rhetorik / Literatur und Philosophie ist damit eindrucksvoll vor Augen geführt. Zudem entlarvt das Beispiel die Inszenierung als eine Art Täuschungsmanöver und performativen Widerspruch: Sokrates kaschiert alternative Wis-

Eine ähnliche Eignung zur Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen scheinen auch andere Formen uneigentlichen Sprechens und all jene rhetorischen Figuren aufzuweisen, die – mitunter in ihrer Devianz von der Sprachnorm – insbesondere auf eine Erzeugung von Zweideutigkeit, Unschärfe oder hermeneutischen Komplikationen aus sind. Dies gilt, um nur ein paar wenige zu nennen, beispielsweise für die Aposiopese, den Alogismus, die Präteritio, das Paradoxon oder auch die Allusion, die ihren Gegenstand gezielt verschweigen, umgehen oder ihn, indem sie ihn nur indirekt über sich selbst zugänglich machen, ins Vage und Ungefähre drängen oder ihn – epistemologisch betrachtet – in einen Zwischenraum von Wissen und Nicht-Wissen oder eben auch von Proposition und Nicht-Proposition verbannen.⁴³

6 Formen und Funktionen der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen

6.1 Inszenierte Negation in den *Conférences* von *Théophraste Renaudot* (Isabelle Fellner)

Die neu entstehenden gelehrten Sozietäten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts stilisierten sich über inszenierte Negation, um sich von anderen Institutionen der Wissensverhandlung abzugrenzen.⁴⁴ Insbesondere waren die Akade-

sensformen durch ein nahezu übertriebenes Inszenieren einer pauschalen Unwissenheit. Zu detaillierten Auseinandersetzungen mit der Ironie bei Platon aus der Perspektive der Klassischen Philologie siehe u. a. Dietrich Roloff, *Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos*, Heidelberg 1975, Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991 und Charles L. Griswold, „Irony in the Platonic Dialogues“, *Philosophy and Literature* 26/1 (2002), S. 84–106; zur Ironie bei Cicero (auch in Rückgriff auf Platon) John Dugan, *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford 2005, S. 204–213 und Matthew Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford 2007, S. 177–208.

- 43 Zu einem verwandten Konzept siehe Ulrike Schneiders Beitrag in diesem Band. Gerade das explizit artikuliert *je-ne-sais-quoi* in ästhetischen Schriften der Frühen Neuzeit – eigentlich auch im Sokratisch-skeptischen Fahrwasser – erlaubt einen direkten Anschluss an unser Begriffspaar der inszenierten Negation und des inszenierten Nicht-Wissens sowie v. a. an das mit Dadaş und Vogel in der Einleitung dieses Bandes eingeführte (Nicht)Wissen. Vgl. zu den oben genannten rhetorischen Mitteln der Allusion, Aposiopese und Ironie den rezenten Band *Von ‚Allusion‘ bis ‚Metonymie‘. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Wirkmacht rhetorischer Tropen und Figuren*, hg. v. Melanie Möller, Heidelberg 2019, der verschiedene Einzelstudien zu ausgewählten rhetorischen Tropen und Figuren versammelt.
- 44 Ähnlich den französischen Gelehrtenvereinigungen trat beispielsweise auch die florentinische *Accademia degli Alterati* in Konkurrenz zu den Universitäten und wusste ihre Abgrenzung zu inszenieren, wie Déborah Blocker in ihrer Präsentation „Academies and universities in late 16th century Florence: Lorenzo Giacomini's (?) *Della Cognitione di se stesso* as a reflection on knowledge“ gezeigt hat. Die *Alterati* hatten universitäre Bildung genossen und scheuten sich nicht, ihre Kenntnisse in den Philologien, der Philosophie und auf anderen Gebieten für ihre akademischen Schöpfungen zu nutzen. Dennoch versuchten sie, dies zu verbergen, und machten sich gar über die Universitäten lustig, wie der Fall von *Della Cognitione di se stesso* illustriert. In diesem Text werden medizinische, philosophische und sogar philologische Praktiken ins Lächerliche gezogen, was zeigt, auf welche Art die *Alterati* versuchten, ihre akademischen Aktivitäten von der universitären Bildung loszusagen, die sie in ihrer Jugend erfahren hatten. Blockers Analyse von *Della Cognitione di se stesso* demonstriert allerdings, dass gewisse Praktiken der Wissensverhandlung – trotz dieser Negation nach außen – dennoch Eingang in die Arbeitsweise der *Alterati* fanden. Es zeigt sich, dass die *Alterati* die

mien darauf bedacht, sich gegenüber den Universitäten und ihren scholastischen Lehrmethoden in Position zu bringen: Während die Universitäten so dargestellt wurden, als ob sie bloße verstaubte Wissensverwaltung betrieben, inszenierten sich die Akademien als agile Generatoren von neuem Wissen.⁴⁵ Eine genaue Analyse der Diskussionspraktiken der Akademien zeigt jedoch, dass rhetorische und dialektische Traditionen der Wissensverhandlung, die eigentlich den Universitäten zugeschrieben wurden, auch in den Akademien fortlebten. Trotz einer dezidierten Rhetorik der Abgrenzung wurden subkutane Transfers von rhetorischem und dialektischem Wissen nicht unterbrochen.

Dies kann am Beispiel der Conférences von Théophraste Renaudot gezeigt werden.⁴⁶ Die Conférences waren öffentliche Diskussionstreffen, die von 1633 bis 1642 wöchentlich in Renaudots *Bureau d'Adresse* in der *Rue de la Calandre* in Paris stattfanden. Dort debattierten die Teilnehmenden alle möglichen Fragen, die von proto-naturwissenschaftlichen („Des principes de Chymie“)⁴⁷ über moralphilosophische („Si la vertu consiste en médiocrite“)⁴⁸ und medizinische („De la

Negation gewisser Wissensbestände inszenieren, um ihre eigene Identität als Akademie im Florenz des 16. Jahrhunderts zu festigen.

- 45 Wenn es im Folgenden um die scholastischen (Lehr- und Lern-) Methoden an den Universitäten geht, dann spielt das vor allem auf die universitäre Disputation an. (Scholastische) Disputationen als distinkte Lehrmethode kamen im elften Jahrhundert in mönchischen Zirkeln auf. Siehe Alex J. Novikoff, „Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation“, *Speculum* 86/2 (2011), S. 387–418. Sie wurden an den europäischen Universitäten bis weit ins achtzehnte Jahrhundert hinein praktiziert. Das zeigt Hanspeter Martis „Disputation“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Bd. 2, Tübingen 1994, S. 866–880, hier S. 866. Siehe auch Alex J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia 2013, S. 134. Auch an frühneuzeitlichen Jesuitenschulen spielten Disputationen eine große Rolle. Siehe Marti, „Disputation“, S. 877.
- 46 Ob die Conférences tatsächlich als Akademie zu definieren sind, kann durchaus kontrovers diskutiert werden. Wenn man streng nach den Definitionskriterien einiger Akademieforscher*innen geht, sind sie es eher nicht. Für James E. McClellan zeichnen sich Akademien (des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts) etwa dadurch aus, dass sie in ihrem Prozedere schriftlich niedergelegten Regeln folgen, regelmäßige Treffen veranstalten, Funktionäre haben und aus einer begrenzten Anzahl von gewählten Mitgliedern bestehen. Siehe James E. McClellan, *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New York 1985, S. 1. Die Conférences wären dieser Definition zufolge schon allein dadurch keine Akademie, als dass sie über keine festen und gewählten Mitglieder verfügten, sondern öffentliche Diskussionsveranstaltungen waren. Für Renaudots Zeitgenossen waren all diese Kriterien allerdings nicht ausschlaggebend; sie betrachteten die Conférences durchaus als Akademie, wie sich beispielsweise bei Pellisson zeigt. In seiner Geschichte der Académie Française nennt Pellisson die Conférences „[...] cette autre Académie [...]“. Paul Pellisson, *Histoire de l'Académie Française, depuis son établissement jusqu'à 1652*, Paris 1729, S. 53. Mathieu de Morgues verwechselt die Conférences sogar mit der frühen Académie Française. Siehe Mathieu de Morgues, *Jugement sur la Préface et diverses pièces que le Cardinal de Richelieu prétend de faire servir à l'histoire de son crédit*, o. O. 1635, S. 6–7.
- 47 „Von den Prinzipien der Chemie.“ Théophraste Renaudot, *Recueil General des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux Esprits de ce temps*, Bd. 4, Paris 1660, *Conférence* 260, S. 609.
- 48 „Ob Tugend in Mittelmäßigkeit besteht.“ Théophraste Renaudot, *Recueil General des questions*

lepre, et pourquoy elle n'est pas si commune en ce siecle qu'aux precedens")⁴⁹ bis hin zu okkulten Thematiken („Des incubes et succubes, et si les démons peuvent engendrer“)⁵⁰ reichten.⁵¹

Im Gegensatz zu anderen, weniger zugänglichen Akademien war es nicht das Ziel der *conférenciers*, ihr Wissen für sich zu behalten. Vielmehr wollten sie es einem größeren Publikum zugänglich machen.⁵² Daher wurde das, was bei den Treffen diskutiert worden war, unmittelbar jede Woche als Broschüre gedruckt und herausgegeben, um später auch in jährlichen Anthologien zusammengefasst zu werden.

Um das von ihm erfundene Format als legitime Institution der Wissensverhandlung zu etablieren, versuchte Renaudot, die Methoden der Conférences von jenen der Scholastik abzugrenzen. Ein dezidiert feindlicher Ton gegenüber den Universitäten manifestiert sich in einer Reihe von Beiträgen der *conférenciers*, tritt aber auch in den von Renaudot verfassten Einleitungen zu den ersten beiden *Conférence*-Bänden zu Tage.

Im Gegensatz zu den Universitäten, wo Diskussionen oft in „riotes & injures pedantesques“⁵³ endeten – also in Aufständen und pedantischen Beleidigungen – stilisiert Renaudot seine Akademie als ein höchst zivilisiertes Unterfangen. Ganz anders als die pedantischen Universitäten werden die Conférences als Ort inszeniert, wo die Teilnehmer auf höchst vergnügliche Art ihre Bildung erweitern können: „Le jeune s'y façonne, le vieil y rafraîchit sa mémoire, le docte s'y fait admirer, les autres y apprennent, & tous y rencontrent un divertissement honnête.“⁵⁴

traictées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps, Bd. 3, Paris 1656, *Conférence* 179, S. 749.

- 49 „Über die Lepra und warum sie in diesem Jahrhundert häufiger vorkommt als in den vorherigen.“ Théophraste Renaudot, *Recueil General des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse és années 1633. 34. 35 jusques à present, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps*, Bd. 2, Paris 1655, *Conférence* 75.I, S. 401.
- 50 „Von Incubi und Succubi und ob Dämonen sich vermehren können.“ Renaudot, *Conférences*, Bd. 3, *Conférence* 128, S. 369.
- 51 Einen guten Überblick über die verschiedenen in den *Conférences* diskutierten Thematiken gewährt Kathleen Wellman in *Making Science Social. The Confernces of Théophraste Renaudot 1633–1642*, Norman 2003. Simone Mazaaurics *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris 1997 stellt die bisher umfassendste Auseinandersetzung mit den *Conférences* dar. Howard Solomon widmet sich mit *Public Welfare, Science, and Propaganda in Seventeenth Century France: The Innovations of Théophraste Renaudot*, Princeton 1972 nicht nur den *Conférences*, sondern untersucht auch Renaudots andere Unternehmungen wie etwa die *Gazette*, die *consultations charitables* und das *Bureau d'Adresse* im Allgemeinen.
- 52 So war zum Beispiel der Cercle Conrart, aus dem später die Académie Française hervorgehen sollte, zunächst eine bloße private Zusammenkunft von Freunden, an der Außenstehende sich nicht beteiligen konnten, ja die sogar bewusst geheim gehalten wurde. Siehe Pellisson, *Histoire de l'Académie Française*, S. 5–7.
- 53 Théophraste Renaudot, *Recueil General des questions traictées és Conférences du bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps*, Bd. 1, Paris 1656, „Avis au Lecteur“, o. S.
- 54 Ebd., „Preface sur les confernces publiques“, S. 3. – „Die Jungen werden dort geformt, die Alten erfrischen ihr Gedächtnis, die Gebildeten lassen sich bewundern, die Übrigen lernen und alle erfahren ehrbare Unterhaltung.“

Um sich von universitären Formen der Wissensverhandlung abzugrenzen, legte Renaudot einige besondere Regeln für die *Conférences* fest. Im Gegensatz zum Latein der Universitäten wurde Französisch als Sprache der *Conférences* bestimmt.⁵⁵ Außerdem verfügte Renaudot, dass die *conférenciers* von der Nennung von Autoritäten-Namen und -Zitaten möglichst absehen sollten:

L'une des loix de cette conference sinon absoluë, de laquelle on s'écarte le moins qu'il se peut, est qu'on n'y parle que François, [...] & qu'on n'y allegue des autoritez que fort rarement. [...] si l'auteur a parlé avec raison, elle doit suffire sans son autorité: sinon, hors la loi divine & celle du Prince, une autorité ne doit point faire de force sur des âmes libres.⁵⁶

Die Teilnehmer an den Treffen sowie die Leserschaft der gedruckten *Conférences* sollten nicht durch bloße Autoritätsargumente überzeugt werden, sondern allein durch die Vernünftigkeit der anonymisierten Argumente.

Dieser Verzicht auf Autoritäten(-verweise) stellt insofern eine beachtliche Neuerung dar, als in scholastischen Disputationen, die die universitäre Bildung bis weit ins achtzehnte Jahrhundert hinein prägten, die Ansichten von Autoritäten stets zentral gestellt waren. In den frühen Disputationen wurde zunächst versucht, einander widersprechende Autoritäten-Meinungen zu einem bestimmten Thema miteinander in Einklang zu bringen.⁵⁷ Später war der Ausgangspunkt nicht mehr notwendigerweise eine aus solchen Widersprüchen konstruierte *quaestio*,⁵⁸ frühneuzeitliche Disputationen basierten auf Thesen, die angegriffen oder verteidigt werden mussten.⁵⁹ In beiden Fällen spielt dabei die persönliche Meinung der Disputanten zur disputierten Materie – organisatorisch gesehen – keine Rolle.⁶⁰

55 Vgl. ebd., S. 4.

56 Ebd., S. 4f. – „Eine der Regeln dieser Konferenz, wenn sie nicht sogar absolut gilt, und von der man so wenig wie möglich abweichen soll, ist, dass man dort nur Französisch spricht, [...] und dass man sich nur äußerst selten auf Autoritäten beruft. [...] wenn ein Autor mit Verstand gesprochen hat, so muss dieser ohne seine Autorität ausreichen: Abgesehen vom göttlichen Recht und dem Recht des Prinzen darf eine Autorität sonst keine Macht über freie Geister ausüben.“

57 Siehe Bernardo C. Bazàn, „Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie“, in: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, hg. v. Bernardo C. Bazàn [et al.], Turnhout 1985, S. 15–149, hier S. 31.

58 Zu den *quaestiones* und ihrer Entstehung aus dem Kontext der *lectio* siehe Olga Weijers, „The Various Kinds of Disputation in the Faculties of Arts, Theology and Law (c. 1200–1400)“, in: *Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, hg. v. Marion Gindhart u. Ursula Kundert, Berlin 2010, S. 21–31, hier S. 21–23.

59 Siehe Ku-ming (Kevin) Chang, „From Oral Disputation to Written Text: the Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe“, *History of Universities* 19/2 (2004), S. 129–187, hier S. 135.

60 Respondent und Opponent hatten vielmehr die ihnen zugewiesenen Rollen als Verteidiger der disputierten These und als Angreifer darauf auszufüllen. Siehe Hanspeter Marti, „Disputation und Dissertation. Kontinuität und Wandel im 18. Jahrhundert“, in: *Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, hg. v. Marion Gindhart u. Ursula Kundert, Berlin 2010, S. 63–85, hier S. 65. Es war natürlich durchaus möglich,

Ganz anders soll es in den Conférences sein, lässt Renaudot verlautbaren. Der Gründer des *Bureau d'Adresse* legt den allergrößten Wert auf „[...] cette liberté publique donnée à tout homme d'honneur, de se produire & dire ce qu'il pense en ces Conférences [...]“⁶¹ Die *conférenciers* sind somit explizit dazu aufgefordert, in den Diskussionstreffen keine Autoritätenargumente zu resümieren, sondern ihre eigene, persönliche Meinung zu präsentieren.

Es stellt sich nun die Frage, ob die Teilnehmer an den Diskussionstreffen tatsächlich so radikal mit den rhetorischen und dialektischen Traditionen der Wissensverhandlung brachen, wie von Renaudot angekündigt und eingefordert. Bei genauerer Analyse der einzelnen Beiträge stellt sich heraus, dass Renaudots Versprechungen von vielen seiner *conférenciers* nicht eingelöst werden können. Die Teilnehmer bedienen sich klassischer Autoritätenargumente, die sie aus ihrer Schul- oder Universitätsausbildung kannten, um ihre Beiträge zu konsolidieren, und können so Renaudots Ruf nach wissenschaftlicher Innovation nicht gerecht werden.

Wie sich herausstellt, wird beispielsweise Aristoteles in einer Vielzahl von Beiträgen genannt. Viele Sprecher ketten in ihren Beiträgen lange Reihen von Autoritäten aneinander, um ihren Argumenten besonderes Gewicht zu verleihen. Der vierte Sprecher in der *Conférence* über das Feuer erwähnt nicht nur Aristoteles, sondern auch Platon, Empedokles und Pythagoras: „Le 4. dist, Que le feu estoit un élément tres-parfait, chaud & sec; selon *Aristote* le plus formel & le plus actif de tous les elemens: selon *Platon*, l'instrument principal de la nature: selon *Empedocle*, le pere des choses. [...] *Pythagore* l'a creu estre un animal, pource qu'il se nourrist comme les animaux [...]“⁶²

In seiner Vorgehensweise ist der vierte Sprecher zum Feuer bei weitem keine Ausnahme. Ähnlich wie er scheinen viele *conférenciers* daran interessiert zu sein, durch solche langen Aufzählungen Argumente zu konstruieren, die ihnen hieb- und stichfest erscheinen. Die eigene Meinung der *conférenciers* zur diskutierten Frage wird, ganz entgegen Renaudots Forderung, dabei oft mit keinem Wort erwähnt. Ausschlaggebend ist alleine, was bekannte Autoritäten von der Materie halten.

Abgesehen von seinen oben genannten enthusiastischen Proklamationen scheint sich Renaudot durchaus darüber bewusst gewesen zu sein, dass viele *conférenciers* es nicht fertigbringen würden, sich vollends von universitären Ar-

dass ihre persönliche Meinung zufällig mit der in der Rolle vertretenen übereinstimmte, doch eine „unbedingte Deckung durch reale Überzeugung“ sahen Rhetorik und Dialektik für die Disputation nicht vor. Anita Traninger, *Disputation, Deklamation, Dialog – Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlung zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart 2012, S. 83.

61 Renaudot, *Conférences*, Bd. 2, „L'ouverture des conférences“, S. 14. – „[...] diese jedem ehrenhaften Mann verliehene öffentliche Freiheit, in den Conférences aufzutreten und zu sagen, was er denkt [...]“

62 Ebd., *Conférence* 6.I, S. 98. – „Der Vierte sagt, das Feuer sei ein überaus perfektes, heißes und trockenes Element; nach Aristoteles sei es das formellste und aktivste von allen Elementen: Plato zufolge sei es das hauptsächlichste Werkzeug der Natur: nach Empedocles sei es der Vater der Dinge. [...] Pythagoras habe geglaubt, es sei ein Tier, weil es sich wie andere Tiere ernähre [...]“

gumentationsmodi zu lösen. In der Einleitung zum ersten Band der *Conférences* entschuldigt er sich für die Tatsache, dass immer noch Spuren von scholastischen Argumentationsmethoden und Begriffen in den ersten Versuchen der *conférenciers* aufscheinen. Wie Renaudot feststellt, ist es schwierig, sich von einmal erlernten Gewohnheiten zu lösen: „[...] si vous reconnaissez encore quelque trace en nos premiers exercices, imputez-le à la difficulté de dépouiller sitôt cette seconde nature, qu'on appelle la costume.“⁶³ Alles in allem zeigt sich allerdings, dass die meisten Diskutanten es sowohl zu Beginn der *Conférences* als auch später nicht bewerkstelligen können, sich von diesen argumentativen Gewohnheiten zu verabschieden.

Insgesamt müssen Renaudots Proklamationen über die Unterschiedlichkeit der scholastischen Argumentationsmethode und der Art, wie in den *Conférences* diskutiert wird, als Versuch gesehen werden, eine neu emergierende Institution der Wissensverhandlung – die *Conférences* – von der intellektuell wohl übermächtig erscheinenden Institution Universität zu differenzieren. Die *Conférences* müssen sich eine von scholastischen Methoden völlig losgelöste Identität schaffen, um als legitime neue Institution der Wissensverhandlung gesehen zu werden. Dies will Renaudot durch eine inszenierte Negation der scholastischen Argumentationsart erreichen. Obwohl ihm selbst stets bewusst ist, dass die *conférenciers* nicht ganz von überkommenen Modi der Wissensverhandlung lassen können, muss er dennoch auf der Andersartigkeit der *Conférences* beharren, um das Interesse seines Publikums aufrechtzuerhalten. Am Beispiel der gedruckten *Conférences* zeigt sich deutlich, wie inszenierte Negation funktionalisiert wird, um die Identität von neu ins Spiel der Wissensverhandlung einsteigenden Akteuren und Institutionen zu festigen. Im Zusammenspiel der inszenierten Negation mit den subkutan weiterlaufenden Transfers des negierten Wissens entstehen neue Formen des Wissens, die als produktive Folgen der Negation begriffen werden müssen.

6.2 Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen als epistemische Praktik der Skepsis (Matthias Grandl)

Als Weiterführung der eingangs mit dem Beispiel des Sokrates aufgerufenen kleinen Geschichte der Skepsis sei kurz die Wiederaufnahme der Sokratisch-Platonischen Konzepte bei Cicero skizziert, da sich mit ihm insbesondere die methodische Qualität der von uns unter die Lupe genommenen Schlagwörter vor Augen führen lässt: Die Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen macht Cicero zu einer epistemischen Praktik schlechthin.⁶⁴ So sei, laut Ciceros Schrift *De natura de-*

63 Renaudot, *Conférences*, Bd. 1, „Preface sur les conférences publiques“, S. 2f. – „Wenn Sie in unseren ersten Übungen noch Spuren [von scholastischen Begriffen] erkennen, schreiben Sie dies der Schwierigkeit zu, sich sogleich dieser zweiten Natur, die man Gewohnheit nennt, zu entledigen.“

64 Die Skeptische Akademie, so ließe sich folgern, definiert sich als eigenständige philosophische Institution insbesondere *qua* epistemischer Praktik der Inszenierung von Nicht-Wissen. Zum Verständnis von Institution als in ihr tradierte „habitualisierte und repetitive Praktiken“, die maßgebend an der Genese und dem Transfer von Wissen beteiligt sind, siehe Cancik-Kirschbaum / Traninger, „Institution – Iteration – Transfer“, S. 4; zum Begriff der

orum, das eindeutig Sokratisch eingefärbte „Nicht-Wissen“ (vgl. Cic. *nat. deor.* 1, 17: *nihil scire* – „nichts zu wissen“) eine lehr- und lernbare Methode (*didicistis* – „habt ihr gelernt“, ebd.), die von Lehrern an ihre Schüler weitergegeben werde (*ambo [...] ab eodem Philone* – „beide [...] von ein und demselben Philo“, ebd.).⁶⁵ Auch die Negation an sich taucht als verinnerlichte Praktik immer wieder auf; sie sei für den geschulten Skeptiker gewissermaßen einfacher handhabbar als ihr positiver Gegenpart (vgl. Cic. *nat. deor.* 2, 2: *facilius me [...] quid non sentirem quam quid sentirem posse dicere* – „leichter fällt es mir zu sagen, was ich nicht denke, als was ich denke“).⁶⁶

Beim Kernthema der genannten Schrift zielt sich Ciceros Sprachrohr Cotta nicht, unverblümt sein eigenes ‚Wissensvakuum‘ auszustellen (vgl. Cic. *nat. deor.* 1, 57: *rogas me qualem naturam deorum esse dicam: nihil fortasse respondeam* – „du magst mich nach dem Wesen der Götter fragen: Ich werde wohl keine Antwort haben“); besonders theatralisch-inszeniert und überspitzt wirkt die Negation, wenn man sich das grundlegende Setting des Dialogs vor Augen führt: Die Gesprächsrunde, zusammgekommen zur Diskussion des genannten Themas, droht allein daran zu scheitern, dass der skeptische Gesprächsteilnehmer in dem Moment, in dem er an die Reihe kommt, seine Replik zu verweigern in Aussicht stellt. Gleichwohl erlaubt es ihm seine zunächst gegen sich selbst gerichtete skeptische Praktik, auch das Wissensdefizit seines epikureischen Gegenübers mehr als deutlich vorzuführen (*quaeras putemne talem esse qualis modo a te sit exposita: nihil dicam mihi videri minus* – „fragst du mich aber, ob es so ist, wie du es gerade dargelegt hast, dann sage ich: Ganz sicher nicht“, ebd.). Hier paaren sich sozusagen die emblematischen Phrasen eines „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ und „Ich weiß, dass du nichts

„Praktiken“ allgemein die Einführung (S. 1–13) sowie die Sektion „Gelehrte Praktiken“ (S. 29–91). Im Allgemeinen geht es mir hier jedoch nicht um die Profilierung Ciceros als eines Skeptikers, sondern um die Beschreibung dieser speziellen Praktik im Besonderen; neben dem für Cicero entscheidenden Zugang des Eklektikers zeigen sich bei einem genauen Blick auf die bei Cicero auftretenden *personae* ebenso Bemühungen um individuelle Differenzierungen in Methodik und Denkweise und somit auch institutioneller Zuordnung. Siehe dazu u. a. Jonathan G. F. Powell, *Cicero. Cato maior de senectute. Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge 1988: „It was not unexpected that the philosophers should develop characteristic styles of exposition, or that Cicero when writing philosophy should follow them.“ (S. 12) Vgl. zur individuellen *persona*-Zeichnung in Abhängigkeit vom persönlichen Stil ebenso Melanie Möller, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*, Heidelberg 2004, S. 12, 22f. u. 137–166; dazu auch Jonathan G. F. Powell, „Cicero’s Style“, in: *The Cambridge Companion to Cicero*, hg. v. Catherine Steel, Cambridge 2013, S. 41–72 (hierzu S. 43).

65 Der lateinische Text folgt der Ausgabe *Marci Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45. De natura deorum*, hg. v. Wilhelm Ax, Berlin / New York 2008 (= Cic. *nat. deor.*). Ciceros Schrift *De natura deorum* behandelt v. a. die Göttervorstellung der Epikureer (Buch 1) und Stoiker (Buch 2) sowie die jeweils komplementäre Gegenperspektive der Skeptiker (Buch 1 und 3).

66 Vgl. dazu auch Cic. *nat. deor.* 1, 60: *quid non sit citius quam quid sit dixerim* – „was nicht zutrifft, kann ich schneller sagen, als was zutrifft“. Interessant ist im Zusammenhang mit beiden Zitate das Bemühen um Stringenz und Kontinuität mittels Eigenrückverweisen (*ut [...] modo dixi* – „wie ich gerade sagte“, ebd.), und Cic. *nat. deor.* 2, 2: *oblitus es quid initio dixerim?* – „hast du etwa vergessen, was ich zu Beginn sagte?“. Dies weist die Negations-Strategie gerade auch als legitime und etablierte Praktik aus.

weiß“ als Inszenierungen von *eigenem* Nicht-Wissen und von Negation *fremden* Wissens; dabei wird die Gesprächsverweigerung ganz nonchalant von der Darstellung der eigenen Meinung auf die Demontage des epikureischen Lehrgebäudes umgelenkt.

Die plakative Negation *fremden* und *eigenen* Wissens ist die epistemologische Grundsatzpraktik der Skeptiker und erzeugt eine Vorstellung von Wissen, das stets in Bewegung ist, immer wieder neu verhandelt werden muss und nur in ständiger kleinschrittiger Approximation, nie als stabile Proposition zugänglich ist.⁶⁷ Allein durch das Negieren *fremder* und *eigener* Erkenntnismöglichkeiten kann ein derartiges Konzept von nur stufenweise und in Annäherung erreichbarer Episteme aufrechterhalten werden; die ‚negativen‘ Erkenntnisstufen können dabei als integrale, konstitutive Elemente der zu erreichenden Episteme gelten. Und trotz der vermeintlichen Stagnation, die der Skeptiker verschiedentlich inszeniert – wie Ciceros Cotta das eben beobachtete theatralische Ausweichen und überzogene Sich-Enthalten (*nihil respondeam*) im Sinne der einschlägigen *Epoche* (von gr. ἐποχή = skeptisches Zurückhalten des eigenen Urteils) –, kann nur dank ihr die besagte kleinteilige Annäherung vorangetrieben werden. Eine Annäherung letztlich – und darin zeigt sich wieder das Paradoxal-Spielerische der ‚bloßen‘ Inszenierung – an Nicht-Wissen, das sich aufgrund der durchlaufenen Inszenierung und der sich daran anschließenden Prüfungs-, Denk-, Ablehnungs- und Annäherungsprozesse genauer als (Nicht)Wissen beschreiben lässt. So stehen auch am Ende des gesamten Dialoges eine aporetische Offenheit und programmatische (epistemische) Dunkelheit: Das Dargestellte scheint letztendlich disparat, und doch sind die Gesprächsteilnehmer im Gespräch und um das Gespräch fortgeschritten (vgl. Cic. *nat. deor.* 3, 93–95).⁶⁸

Eine besondere Darstellungsform erhält die Inszenierung der *Epoche* an der oben besprochenen Stelle durch den Einsatz einer Anekdote: Cotta ‚füllt‘ das angekündigte Nicht-Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Götter, indem er eine Geschichte über Simonides erzählt, der sich auf dieselbe Frage einen Tag

67 Aufgrund der alleinigen Fokussierung auf die besagte epistemische Praktik gehe ich hier von einem vereinfachten Konzept der Skepsis aus; die Radikalität der Behauptung einer Unmöglichkeit von Wissen gegenüber der Anerkennung einer schrittweisen Annäherung an Wissen wäre mit Blick auf die verschiedenen Entwicklungsstufen antiker Skepsis zu differenzieren. Zu einem knappen Überblick siehe Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989, S. 125–130; zu einer Einschätzung zu Ciceros Standpunkt Malcolm Schofield, „Writing Philosophy“, in: *The Cambridge Companion to Cicero*, hg. v. Catherine Steel, Cambridge 2013, S. 73–87, v. a. S. 76f.

68 Diese – auch mit einem Quäntchen von Unernst versehene – Offenheit bemerkt auch Stephen Greenblatt, indem er Ciceros Schrift *De natura deorum* beispielhaft herausgreift: „The end of this dialogue [...] is characteristically inconclusive [...]. The inconclusiveness is not intellectual modesty [...] but a strategy of civilized openness among friends. The exchange itself, not its final conclusions, carries much of the meaning. The discussion itself is what most matters, the fact that we can reason together easily, with a blend of wit and seriousness, never descending into gossip or slander and always allowing room for alternative views“ (Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern*, New York 2012, hier S. 69f.).

Bedenkzeit ausbedang und diese Geste ins Unendliche fortsetzte (vgl. Cic. *nat. deor.* 1, 60).⁶⁹ Die paradoxe Pointe der Anekdote, dass eingehende Beschäftigung statt der erwarteten Erhellung zunehmende Verdunkelung des Themenkomplexes mit sich bringe (*obscurum*, ebd.), entspricht der intendierten Inszenierung des eigenen Nicht-Wissens. Die Anekdote kann hier aber auch insofern als kongeniales Medium inszenierter Negation im Sinne der skeptischen *Epoche* gelten, als sie selbst textuelle *Epoche* oder rhetorisches Ritardando ist: Sie liefert nicht den skeptischen Standpunkt bezüglich des Diskussionsthemas *De natura deorum*, sondern leitet die Negation des epikureischen Gegenentwurfs ein. Dennoch lassen sich die Anekdote und die an ihrem Ende stehende *obscuritas* nicht auf eine reine ‚Negativität‘ beschränken: Indirekt zeigen sich in ihr nämlich sämtliche Facetten der skeptischen Methodik wie das unendliche Fragen, Prokrastinieren, Revidieren, Anzweifeln oder auch die paradoxe *reductio ad absurdum*, welche allesamt der von uns als epistemische Praktik gefassten Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen gleichkommen. Als dialogisches *Intermezzo en miniature* mit diskutierenden Kontrahenten und einem scherzhaften Ausblick auf eine unendliche Tagesstruktur spiegelt die Anekdote sogar die Machart der Ciceronischen Dialoge: Zwei oder mehrere Gesprächsteilnehmer treffen sich, in der Regel an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen, zur Erörterung philosophischer, rhetorischer oder politischer Themen. Das szenisch-‚dramatische‘ Moment der Anekdote, das auch eine Abbildung der großen Form des Dialogs in der bildhaften Miniatur nach Art der *mise en abyme* ermöglicht, ist hier insofern besonders signifikant, als es sich bei der besprochenen Anekdote um die einzige des ersten Buches von *De natura deorum* handelt und die Rezipienten diese somit auch als formal und stilistisch anders wahrnehmen als die eher theoretischen Passagen, die die Anekdote umgeben.

Mit Blick auf den für seine Dialoge entscheidenden Aspekt der Dialektik theoretisiert Cicero an anderer Stelle regelrecht die von diesem Tagungsband avisierte prokreative Funktion von Negation und (Nicht)Wissen: Ihr gezielter Einsatz sei nicht nur für die Genese und Entwicklung der Philosophie an sich wichtig (vgl. Cic. *Tusc.* 2, 4: *philosophia [...] nisi [...] contentionibus dissensionibusque viguisset* – „die Philosophie stand nur aufgrund von Debatten und Meinungsverschiedenheiten in Blüte“), sondern auch für deren textuelle Manifestation gewissermaßen als

⁶⁹ Die ganze Anekdote lautet: „Du kannst mich ruhig fragen, was oder wie Gott ist, ich werde dafür Simonides als Gewährsmann heranziehen. Als diesem der Tyrann Hieron genau dieselbe Frage stellte, nahm er sich einen Tag Bedenkzeit heraus. Als Hieron tags darauf die Frage wiederholte, verlangte Simonides nach zwei weiteren Tagen. Als Simonides die Anzahl der Tage immer so weiter verdoppelte und Hieron sich verwundert erkundigte, warum er dies mache, da sagte er: ‚Denn je länger ich darüber nachdenke, desto schwieriger kommt mir die ganze Angelegenheit vor.‘ Aber Simonides, so glaube ich (denn man kennt ihn nicht nur als anmutigen Dichter, sondern auch als Gelehrten und Weisen), ist, da ihm so viel Scharfsinniges und Geistreiches durch den Kopf ging, ins Zweifeln gekommen, was nun von all dem das Wahrste sei, und schier an der Wahrheitsfindung verzweifelt.“ Die von mir angefertigte Übersetzung folgt im letzten Satz nicht der von Wilhelm Ax (vgl. Anm. 65) gewählten Lesart *spes* („Hoffnung“), sondern der Variante *res* („Angelegenheit“) der Handschrift N.

Geflecht aus Schriften und Gegen-Schriften (*contra scribi*, ebd.) konstitutiv.⁷⁰ Aber auch innerschriftlich bildet Cicero dieses dialektische Geflecht (in den genannten *Tusculanae disputationes* wie auch in den meisten seiner anderen Dialoge) Buch um Buch *in nuce* ab; durch die Praktik der Negation (vgl. Cic. *Tusc.* 1, 8: *contra dicere / contra disserere*) erfahren die verschiedenen philosophischen Strömungen kritische Nachjustierungen und führen so multidirektional an eine Vorstufe des (Nicht)Wissens heran, das – gemäß der komparativen Formulierung – einen Wahrheitsanspruch letztlich immer entbehrt (*veri simillimum* – „das Wahrscheinlichste“, ebd.).

Wichtig ist hier aber auch, bei aller Negation die ungemeine Ökonomie dieses Verfahrens im Auge zu haben: Die Bandbreite philosophischer Zugänge unter negativem Vorzeichen in den Text zu integrieren, bedeutet nicht nur eine Ausstellung von deren Irrelevanz, sondern aller Negation zum Trotz zugleich auch eine indirekte Speicherung bestehenden Wissens. Negation, gerade wenn sie durch die beschriebene Inszenierung ihren Objekten eine besondere Aufmerksamkeit verleiht, muss hier nicht kategorischer Ausschluss oder Vergessen bedeuten. Selbst wenn Cicero – analog zum eingangs genannten Derrida'schen *sous rature* – den epikureischen, stoischen oder aristotelischen Wissensbeständen teilweise sozusagen nur unter Durchstreichung Eingang in sein Werk gewährt, bleiben sie dennoch präsent und werden damit weitertradiert. Die Negation ist für Ciceros *eklektisch-enzyklopädische* Schriftstellerei somit eine nicht wegzudenkende Dynamik, die Exklusion und Inklusion (man könnte das Verfahren *inclusis excludendis* nennen) in einem aufführbar macht.

Gleichwohl – und hier zeigt sich ein weiterer wichtiger, Wandel generierender Aspekt der inszenierten Negation – ist eine derartige vermeintliche Speicherung bestehenden Wissens zugleich eine idiosynkratische Bearbeitung dieses Wissens; denn gerade um sie besonders angreifbar zu machen, ist davon auszugehen, dass die zu regierenden Wissensbestände auf die intendierte Negation hin aufbereitet werden. Ist die Ciceronische Darstellung der Stoa – beispielsweise in der Schrift *De divinatione* („Über die Weissagung“) – so gesehen also eher die einer Anti-Skepsis als die einer ‚genuinen‘ Stoa?⁷¹ Die Speicherung *sous rature* (*alias* der stoische

70 Text nach *Marci Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44. Tusculanae disputationes*, hg. v. Max Pohlenz, Stuttgart 1967 (= Cic. *Tusc.*). Ciceros *Tusculanae disputationes* beschäftigen sich in fünf Büchern (à fünf Tage) mit der Bewältigung von Tod, Krankheit, Schmerz und Leidschaften. Zur Machart der Ciceronischen Dialoge siehe Malcolm Schofield, „Ciceronian Dialogue“, in: *The End of Dialogue in Antiquity*, hg. v. Simon Goldhill, Cambridge 2008, S. 63–84.

71 Ähnlich formuliert diesen Gedanken beispielsweise Nicholas Denyer, „The Case against Divination: An Examination of Cicero's *De Divinatione*“, *PCPhS* 31 (1985), S. 1–10 zu Ciceros Dialog *De divinatione*, der sich in der bereits bekannten dialektischen Manier aus zwei Büchern zusammensetzt, einem *für* die Divination (sein Bruder Q. Cicero vertritt darin die Stoa) und einem *gegen* die Divination (mit M. Cicero selbst als Verfechter der Skepsis). Die radikale Demontage im zweiten Buch, so Denyers These, treffe die Argumentation der Stoiker und deren Vorstellung von Divination eigentlich nicht im Kern (v. a. S. 2); nichtsdestoweniger scheint die Demontage im Blick auf das komplementär gestaltete erste Buch und den Quintus'schen Versuch der Verteidigung der von ihm dargestellten stoischen Lehre sehr wohl zu funktionieren. Siehe zur „indirekten“ Überlieferung stoischen Gedankenguts auch Tobias Reinhardt,

Wissensbestand des ersten Buches, der durch das zweite Buch völlig demontiert wird) ist demnach selbst schon ein Transfer von Wissen, und der entscheidende Eingriff der Negation zeigt sich erneut in einer Langzeitperspektive: Aufgrund der Quellenlage und herausragenden Position Ciceros sind wir maßgeblich auf ihn angewiesen, was das Wissen über die Stoa (und über andere Philosophenschulen) angeht – ein Wissen, das mitunter gerade dort eine kreative Änderung erfuh, wo es eine Aufbereitung zur folgenden Negation durchschritt.

So gehören beispielsweise die dialektische Machart der philosophischen Schriften, aber auch spezifische narrative Miniaturen – wie das Beispiel der Simonides-Anekdote zeigen sollte – zu Ciceros einschlägigem Darstellungsrepertoire der skeptischen Ausprägung seines Denkens. Wie sich in den Dialogen, oft auch in der Manier der Sokratischen Ironie, am Ende Argument und Gegen-Argument die Waage halten, so schafft es im Kleinen die Anekdote als Pointen-Form, Argumentverläufe anzuhalten, Erwartungen und Konventionen überraschend zu durchbrechen oder schon selbst den Balanceakt von Paradoxie und Aporie in sich abzubilden.⁷² Und gerade das macht sie auch zu einem prädestinierten Medium von inszenierter Negation und inszeniertem Nicht-Wissen: In szenisch-„dramatischer“ Weise stellt sie Wissen schief, relativiert es, macht es ewig beweglich und lenkt auf beliebig potenzierbares alternatives Wissen ab, das *eine* gesicherte Episteme schier unmöglich macht. Doch obwohl aus skeptischer Perspektive letztendlich ein Nicht-Wissen zurückbleiben muss, wird mit der besagten Simonides-Anekdote immerhin eine Praktik unerschöpflicher Wissensverhandlung klar umrissen, die ihren generativen Zweck durch sich selbst erfüllt. Die Anekdote *zeigt* und *sagt* zugleich *nicht*, *erhell*t und *verdunkelt* aber mindestens so viel, wie sie *erhell*t.

Ein performativer Selbstwiderspruch, den auch Michel de Montaigne meisterhaft beherrscht. Für die Genese seiner Essays, um abschließend nur eine weitere Station im skeptischen Fahrwasser zu nennen, ist das zögerliche, skeptische Ab-

„Zenons Hand (Cicero, *Lucullus* §§144–6)“, in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. v. Matthias Grandl u. Melanie Möller, Wiesbaden 2021, S. 41–50, hier S. 46.

72 Hier bietet sich auch ein Vergleich mit dem von Christiane Schildknecht angeführten Miniaturgenre des Aphorismus an (siehe hierzu oben Anm. 21 und 26); das Zentrum beider Formen bildet der kurze Ausspruch oder Fakt, der – eben auch im Sinne des indirekten Zeigens und des Nicht-Propositionalen – über sich selbst hinausweist, Gesetztes plötzlich schief stellt und polyperspektivisch völlig neu beleuchtet; und das in einer äußerst provokanten und plakativen Weise, die sich wiederum mit unserem Begriff der Inszenierung in Verbindung bringen lässt. Siehe zu einem generischen Abgleich von Anekdote und Aphorismus auch Rüdiger Zills Feststellung: „Was der Aphorismus theoretisch-allgemein formuliert, inszeniert die Anekdote bildhaft-konkret“ (Rüdiger Zill, „*Minima historia*. Die Anekdote als philosophische Form“, *Zeitschrift für Ideengeschichte* 8/3 (2014), S. 33–46, hier S. 43); während die Momente des Theoretischen und Konkreten von Aphorismus bzw. Anekdote angesichts des von Schildknecht nachgewiesenen nicht-propositionalen Elements fraglich erscheinen, ist der Aspekt der bildhaften Inszenierung gewiss ein stichhaltiges Scheidungskriterium. Im besagten Aufsatz macht Zill weiterhin – gestützt auf Hans Blumenbergs Philosophie der Nachdenklichkeit – das im Folgenden beschriebene Potenzial der Anekdote stark, Räume der Wissensgenese und Wissensprüfung, der Relativierung und multidirektionalen Denkprozesse zu eröffnen.

wägen (*exigere*) von Wissen und Nicht-Wissen sowie dessen Inszenierung konstitutiv. Sein vages Mäandrieren in antiken Anekdoten, Aussprüchen, Zitaten oder eigenen Erlebnissen, das den Text sukzessive entstehen lässt, führt ihn dennoch nur zurück (oder voran?) zum anfänglichen Nicht-Wissen. Um dieses in traditioneller aphoristischer Manier eines Sokrates oder Simonides nicht nur freiheraus zu bekennen, sondern sogar noch plakativ auszustellen, nimmt er kein Blatt vor den Mund: „Qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. [...] L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progresz. L'ignorance le bout.“ – „Wer vom Nicht-Wissen geheilt sein will, muss es zugeben. [...] Verwunderung ist der Urgrund aller Philosophie, Untersuchungen ihr Fortschritt. An ihrem Ende steht Nicht-Wissen.“⁷³ Oder eben (Nicht)Wissen.

Bibliographie

Quellen

- Cicero, *De natura deorum* (= Cic. *nat. deor.*); Ausgabe: *Marci Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 45. *De natura deorum*, hg. v. Wilhelm Ax, Berlin / New York 2008.
- *Tusculanae disputationes* (= Cic. *Tusc.*); Ausgabe: *Marci Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 44. *Tusculanae disputationes*, hg. v. Max Pohlenz, Stuttgart 1967.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, Bd. 3, hg. v. Pierre Villey, Paris 1923.
- Morgues, Mathieu de, *Jugement sur la Préface et diverses pièces que le Cardinal de Richelieu prétend de faire servir à l'histoire de son crédit*, o. O. 1635.
- Pellisson, Paul, *Histoire de l'Académie Française, depuis son établissement jusqu'à 1652*, Paris 1729.
- Renaudot, Théophraste, *Recueil General des questions traictees és Conférences du bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps*, Bd. 1, Paris 1656.
- *Recueil General des questions traittées és Conférences du Bureau d'Adresse és années 1633. 34. 35 jusques à present, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps*, Bd. 2, Paris 1655.
- *Recueil General des questions traictees és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps*, Bd. 3, Paris 1656.
- *Recueil General des questions traittées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux Esprits de ce temps*, Bd. 4, Paris 1660.

Sekundärliteratur

- Abel, Günter, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 2004.
- Arweiler, Alexander, „What is a Literary Speech Act? Quintilian, John Searle, and the Notion of ‚Constatives‘“, in: *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*, hg. v. Therese Fuhrer u. Damien Nelis, Heidelberg 2010, S. 199–242.
- Assmann, Aleida, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016.

⁷³ Montaigne III, 11. Der französische Text folgt der Ausgabe *Les Essais*, Bd. 3, hg. v. Pierre Villey, Paris 1923, hier S. 331f.

- Assmann, Jan, „Einführung“, in: *Schweigen*, hg. v. Aleida u. Jan Assmann, München 2013, S. 9–25.
- Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1975.
- Balsdon, John Percy Vyvian Dacre [et. al.], „Damnatio Memoriae“, in: *The Oxford Classical Dictionary*, hg. v. Simon Hornblower, Oxford 42012, S. 411.
- Bazàn, Bernardo C., „Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie“, in: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, hg. v. Bernardo C. Bazàn [et al.], Turnhout 1985, S. 15–149.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, MA 2015.
- Cancik-Kirschbaum, Eva / Traninger, Anita, „Institution – Iteration – Transfer: Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 1–13.
- Chang, Ku-ming (Kevin), „From Oral Disputation to Written Text: the Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe“, *History of Universities* 19/2 (2004), S. 129–187.
- Denyer, Nicholas, „The Case against Divination: An Examination of Cicero’s *De Divinatione*“, *PCPhS* 31 (1985), S. 1–10.
- Derrida, Jacques, „Signature, événement, contexte“, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 367–393.
- *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 2019.
- Dugan, John, *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford 2005.
- Eco, Umberto, „An Ars Oblivionalis? Forget It!“, *PMLA* 103/3 (1988), S. 254–261.
- Eggert, Katherine, *Disknowledge: How Alchemy Transmuted Ignorance in Renaissance England*, Philadelphia 2015.
- Ellerbrock, Dagmar [et al.], „Invektivität – Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften“, *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1 (2017), S. 2–24, URL: <https://content.sciendo.com/view/journals/kwg/2/1/article-p2.xml> (Zugriff: 21.1.2020).
- Fox, Matthew, *Cicero’s Philosophy of History*, Oxford 2007.
- Greenblatt, Stephen, *The Swerve. How the World Became Modern*, New York 2012.
- Griswold, Charles L., „Irony in the Platonic Dialogues“, *Philosophy and Literature* 26/1 (2002), S. 84–106.
- Häsner, Bernd / Hufnagel, Henning S. / Maassen, Irmgard / Traninger, Anita, „Text und Performativität“, in: *Theorien des Performativen: Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*, hg. v. Klaus W. Hempfer u. Jörg Volbers, Bielefeld 2012, S. 69–96.
- Kolesch, Doris / Lehmann, Annette Jael, „Zwischen Szene und Schauraum – Bildinszenierungen als Orte performativer Wirklichkeitskonstitution“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 347–365.
- Krämer, Sybille, „Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.

- MacKendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989.
- Marti, Hanspeter, „Disputation“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Bd. 2, Tübingen 1994, S. 866–880.
- „Disputation und Dissertation. Kontinuität und Wandel im 18. Jahrhundert“, in: *Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, hg. v. Marion Gindhart u. Ursula Kundert, Berlin 2010, S. 63–85.
- Mazauric, Simone, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle – Les conférences du bureau d’adresse de Théophraste Renaudot (1633–1642)*, Paris 1997.
- McClellan, James E., *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New York 1985.
- Möller, Melanie, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*, Heidelberg 2004.
- „Der Schwanengesang des Crassus. Modi sprachlicher Repräsentation in Ciceros *De oratore* (3,1–6)“, in: *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*, hg. v. Therese Fuhrer u. Damien Nelis, Heidelberg 2010, S. 31–46.
- (Hg.), *Von ‚Allusion‘ bis ‚Metonymie‘. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Wirkmacht rhetorischer Tropen und Figuren*, Heidelberg 2019.
- Novikoff, Alex J., „Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation“, *Speculum* 86/2 (2011), S. 387–418.
- *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia 2013.
- Powell, Jonathan G. F., *Cicero. Cato maior de senectute. Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge 1988.
- „Cicero’s Style“, in: *The Cambridge Companion to Cicero*, hg. v. Catherine Steel, Cambridge 2013, S. 41–72.
- Reinhardt, Tobias, „Zenons Hand (Cicero, *Lucullus* §§144–6)“, in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. v. Matthias Grandl u. Melanie Möller, Wiesbaden 2021, S. 41–50.
- Roloff, Dietrich, *Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos*, Heidelberg 1975.
- Schildknecht, Christiane, *Aspekte des Nichtpropositionalen*, Bonn 1999.
- „Kolloquium 18. Ausdrucksgrenzen: Theorien nicht-propositionaler Wissensformen“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Vorträge und Kolloquien*, hg. v. Wolfram Högrefe, Berlin 2004, S. 759–761.
- „Epistemische Relevanz und sprachliche Vermittlung. Zwei Problemfelder nicht-begrifflicher Erfahrungsgehalte“, in: *Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Denken, Wahrnehmen und Erkennen*, hg. v. Georg W. Bertram [et al.], Frankfurt a. M. 2006, S. 49–64.
- „Klarheit in Philosophie und Literatur. Überlegungen im Anschluss an Peter Bieri“, *DZPh* 56/5 (2008), S. 781–787.
- „Rhetorizität und Literarizität der Philosophie“, in: *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, hg. v. Andreas Hetzel u. Gerald Posselt, Berlin / Boston 2017, S. 473–492.
- „Indirekte Gestalt“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 11 (2017), S. 131–135.
- Schofield, Malcolm, „Ciceronian Dialogue“, in: *The End of Dialogue in Antiquity*, hg. v. Simon Goldhill, Cambridge 2008, S. 63–84.
- „Writing Philosophy“, in: *The Cambridge Companion to Cicero*, hg. v. Catherine Steel, Cambridge 2013, S. 73–87.

- Searle, John R., „Was ist ein Sprechakt?“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 83–103.
- Solomon, Howard M., *Public Welfare, Science, and Propaganda in Seventeenth Century France: The Innovations of Théophraste Renaudot*, Princeton 1972.
- Traninger, Anita, *Disputation, Deklamation, Dialog – Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlung zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart 2012.
- Vlastos, Gregory, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- Wehling, Peter, „Soziale Praktiken des Nichtwissens“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18–20 (2013), S. 3–11, URL: <https://www.bpb.de/apuz/158664/soziale-praktiken-des-nichtwissens> (Zugriff: 15.1.2020).
- Weijers, Olga, „The Various Kinds of Disputation in the Faculties of Arts, Theology and Law (c. 1200–1400)“, in: *Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, hg. v. Marion Gindhart u. Ursula Kundert, Berlin 2010, S. 21–31.
- Wellman, Kathleen, *Making Science Social. The Conferences of Théophraste Renaudot 1633–1642*, Norman 2003.
- Wirth, Uwe, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 9–60.
- Wittchow, Frank, *Exemplarisches Erzählen bei Ammianus Marcellinus. Episode, Exemplum, Anekdote*, München / Leipzig 2001.
- Zill, Rüdiger, „*Minima historia*. Die Anekdote als philosophische Form“, *Zeitschrift für Ideengeschichte* 8/3 (2014), S. 33–46.
- „Nachdenklichkeit, antik – und modern. Sokrates als Urbild narrativer Philosophie“, in: *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie*, hg. v. Melanie Möller, Paderborn 2015, S. 219–238.

Facetten negativer Transferprozesse

Schöpferische Zerstörung?

Negative Dynamiken als Herausforderung historischer und archäologischer Forschung

Hartmut Böhme

1 Einleitung

Noch immer gilt das Diktum Wilhelm von Humboldts im Brief aus Marino an Goethe 1804: „Niemand hat je die moderne Welt aus der alten eigentlich deduziert, und niemand kann es. Es ist da eine Kluft, die jeder bemerken muß [...]“.¹ Dies ist ein Votum gegen ein Verständnis, wonach die Antiken, gleichsam von sich aus, ein Nachleben aufweisen, ein selbsttätig überkommenes Erbe seien, von der Quelle bis heute einen Strom von Überlieferungen darstellen, der natürlicherweise in unserer Kultur münde.² Gegen eine solche Auffassung argumentiert auch Erwin Panofsky. Für ihn ist das Bewusstsein, wonach die Antike tot ist, eine Voraussetzung für ihre Erforschung. Renaissance ist eine Resurrektion durch die Nachlebenden. Die Antike wird zu einem Pseudoleben erweckt, sie ist wie ein Untoter, ein Wiedergänger, der ebenso göttliche wie dämonische Züge zeigt:

Das Mittelalter hatte die Antike unbeerdigt gelassen und ihren Leichnam abwechselnd galvanisiert und exorziert. Die Renaissance stand weinend an ihrem Grab und versuchte, ihre Seele auferstehen zu lassen. Und in einem schicksalhaft günstigen Augenblick gelang ihr das. [...] Auferstandene Seelen sind unberührbar, aber haben den Vorteil der Unsterblichkeit und Allgegenwart.³

Die tote Antike mit einer Veredelungsbeschichtung bzw. einem Korrosionsschutz zu versehen oder sie als heidnische Aberration zu vertreiben, oder ihr, wie ange-

1 Wilhelm v. Humboldt an Goethe am 23. August 1804, in: *Briefe an Goethe. Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in zwei Bänden*, hg. v. Karl Robert Mandelkow, München 1982, Bd. 1, S. 417.

2 Vgl. dazu Hartmut Böhme, „Einladung zur Transformation“, in: *Transformation: Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hg. v. Hartmut Böhme [et al.], München 2011, S. 7–39. – Zum Wortgebrauch von „die Antike/n“: Grundsätzlich gehe ich davon aus, dass es eine Antike im Singular nicht gibt und niemals gab, weil etwa auch die im Singular bezeichnete griechische Antike historisch aus einer Vielzahl von Bildern, Deutungen, Befunden der griechischen Kultur besteht. Der Plural erlaubt zudem, damit auch die Vielzahl antiker Kultur mitzumeinen, die unter dem Label „Alte Welt“ angesprochen werden.

3 Erwin Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt a. M. ²1984, S. 116f. (zuerst: *Renaissance and Resuscitations in Western Art*, Stockholm 1960).

lich in der Renaissance, zu einer Art ästhetischer Apokatastasis zu verhelfen, die freilich nur Zombies zeugt: All das ist etwas anderes als die gipserne Idealisierung der Antike, wie sie im 19. Jahrhundert betrieben wurde. „Aber es ist auch nur eine Täuschung“, so schreibt Humboldt, „wenn wir selbst Bewohner Athens oder Roms zu sein wünschten. Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muß das Altertum uns erscheinen.“⁴

Nach Humboldt begegnet in der Antike nicht das Andere unserer selbst, sondern ein Widerständiges und Fremdes. 1804 im Brief an Goethe erklärt er die Unwiederbringlichkeit der Antike. Die Dazwischenkunft des Christentums – für Humboldt „Zeiten der Barbarei“ – hat die Antike in eine Ferne gerückt, die zwar Sehnsucht wecken mag, aber keine Identifikation mit ihr mehr erlaubt. Die Antike muss auch nicht galvanisiert oder exorziert werden, sie wandelt auch nicht als Untoter in der Gegenwart umher. Peter Geimer zieht daraus den Schluss, dass nicht die ‚wiederhergestellte‘ Antike, sondern nur ihre ruinösen Reste zu Monumenten oder Dokumenten des Gedächtnisses werden können: „Am Anfang ist die Ruine.“⁵

Das Referenzobjekt unserer Wissenschaften, nämlich der historischen, also ist das Fragment, das Relikt, das Zerstörte und Erodierter. Das ‚Original‘ ist immer konstruiert, so vollständig der materielle Referent sein mag. Das heißt: Unsere Nachzeitigkeit wird zur Vorzeitigkeit für die konstruktiven Akte, mit denen die Antike vor Augen gestellt wird. Eben diese Verhältnisse zu analysieren, ist eine Voraussetzung für die Transformations- und Transferforschung. Ihre Nachzeitigkeit versetzt sie in jene Melancholie der Trennung vom ‚Objekt ihres Begehrens‘, von der schon Winckelmann am Ende seiner *Geschichte der Kunst des Alterthums* spricht. Altertumsforschung entspringt einer „Sehnsucht nach dem Verlorenen“: „So wie eine Liebste an dem Ufer des Meeres ihren abfahrenden Liebhaber, ohne Hoffnung ihn wieder zu sehen, mit bethränkten Augen verfolgt, und selbst in dem entfernten Segel das Bild des Geliebten zu sehen glaubt.“⁶

Diese Trennung vom Objekt ‚Antike‘ erzeugt eine umso „größere Aufmerksamkeit“ für die Relikte, Repliken, Ergänzungen und Projektionen, kurz: Die Nachgeborenen agieren zwar gegen die Antike „wie schlecht abgefundene Erben“ (Winckelmann), aber sie werden auch zu vorgängigen Subjekten von Akten, in denen die Antike allererst gebildet wird.

4 Wie Anm. 1. – Zum Sterben der Alten Welt, der Kulturen überhaupt vgl. die eindrucksvolle Passage von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Reden und Vorträge*, Berlin 1901, S. 123 sowie Matthias Schloßberger, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 2013, S. 106.

5 Peter Geimer, „Messina 1783 – Das Beben der Repräsentation“, in: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, hg. v. Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen, Tübingen 2003, S. 189–200. – Ders., *Die Vergangenheit der Kunst. Strategien der Nachträglichkeit im 18. Jahrhundert*, Weimar 2002.

6 Johann Joachim Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums. Erste Auflage Dresden 1764. Zweite Auflage Wien 1776*, hg. v. Adolf Borbein [et al.], Mainz 2002, S. 838. – Vgl. auch *Wissenschaftsästhetik. Wissen über die Antike in ästhetischer Vermittlung*, hg. v. Ernst Osterkamp, Berlin / New York 2008.

Man bemerkt, wie Zerstörung und Negation mit kreativen Akten – der Rettung, Bewahrung, Restaurierung, ja der Resurrektion und Apokatastasis – zusammengehen. Das lässt vermuten, dass der Weg zur Formel der „schöpferischen Zerstörung“ des Ökonomen Joseph Schumpeter und zum Titel der Konferenz „(Nicht) Wissen – Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen“ nicht weit ist.⁷ „Kreative Zerstörung“ ist ein Oxymoron: *prima facie* schließen sich Kreation von Etwas, ein Positivum, und Zerstörung, ein Negativum, aus. Schumpeter aber erkennt in diesem Gegensatz das dynamische Prinzip, nach dem der Kapitalismus, das Unternehmertum, aber auch die Gesellschaft und der Konsum, die Mode und die Künste prozessieren. Im Destruktiven muss sich das Kreative und umgekehrt im Kreativen das Destruktive finden lassen. Bezeichnet die Formel überhaupt etwas Beobachtbares, eine empirische Wirklichkeit? Oder ist sie ein Prinzip, ein theoretischer Rahmen? Ist sie eine Art symbolische Form und Antrieb des modernen Kapitalismus? Bezeichnet sie Weltbild-Hintergründe, die sich in Haltungen, Wissens- und Wertformen, Praktiken und Wirtschaftshandeln objektivieren, diese sowohl rahmend wie ermöglichend? Die Formel wäre nicht nur ein abstraktes, epistemisches oder interpretatives Prinzip, sondern sie hätte eine auch performative Kraft.

Schöpferische Zerstörung durchkreuzt Routinen, Konventionen, Bestände, Traditionen und Normen. Sie durchbricht in ihrem „Siegerwillen“, ihrem „Kämpfenwollen“ und ihrer Gestaltungslust Grenzen und Hindernisse.⁸ Und sie schafft eben dadurch Neues: neue Produkte, neue Ressourcen, neue Produktionsformen, neue Märkte, neue Handlungspfade und neue Handelsstraßen. Die Geburt einer neuen Ware wäre eine Totgeburt, wenn sie nicht sogleich die Vernichtung einer anderen wäre. Jedes neue Artefakt ist der Tod des alten. Jeder Erfolg von A ist der Untergang von B. Das Neueste lässt alles Neue veralten. Es ist selbst das Unerwartete, Zufällige, Unstete. Das Ewige der alten Gesellschaften zerfällt oder wird zerstört, weil in der Moderne nur der Augenblick und das Flüchtige selbst ewig sind. Erstarrt diese Innovationsdynamik, welche sich dem Ineinsfall von Schöpfung und Zerstörung verdankt, dann kann es geschehen, dass die gesellschaftliche Landschaft zur Ruine wird. Schaffung und Entwertung sind miteinander verflochten. Wir belassen es dabei, um hier nur anzudeuten, dass es gerade die Altertumswissenschaften (aber auch z. B. die Paläontologen) sind, die auf radikale Weise mit der Zerstörung konfrontiert sind, um eben dabei ihre Kreativität zu entfalten.

Figuren der Negativität sind in der modernen Wissenschaft, der es eher um das umstürzend Neue als die pflegliche Bewahrung des Alten geht, vertraut. Philoso-

7 Vgl. Horst Bredekamp, *Sankt Peter und das Prinzip der produktiven Zerstörung*, Berlin 2000. – Hartmut Böhme, „Das Schumpetersche Paradox und die späte Triebtheorie Freuds“, in: *Kreative Zerstörung. Über Macht und Ohnmacht des Destruktiven in den Künsten*, hg. v. Wolfram Bergande, Wien / Berlin 2017, S. 18–56. – Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950 (1942), bes. S. 134–143, 213–230. – Ders., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmensgewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*, Berlin 1997.

8 Ebd., S. 138.

phisch wurde die Hochschätzung der Negation vorbereitet durch die historisch wie epistemisch dynamische Rolle, welche Negativität seit Hegel, über Marx bis zu Adornos „Negativer Dialektik“ spielt.⁹ Von Hegel und Marx wurde gelernt, die Geschichte als den Gang zu lesen, auf dem die Freiheit und das Wissen durch die Stationen ihrer Negation hindurchgeht. So unkomfortabel Negativität sein mag, sie ist charakteristisch für die Moderne. Gegen sie wird indes immer wieder die Haltung der *Immunitas* aufgeboten, eine Art immunologischer Schutz gegen Zersetzung, Zerstörung, Infiltration, Ansteckung, Terror.¹⁰ In vormodernen Gesellschaften hatte man für die eigentümliche und produktive Verflechtung von Wissen und Nicht-Wissen, von Gut und Böse, von Schöpfung und Zerstörung andere Bewältigungsformen entwickelt. An der Scheidelinie zur Moderne ist bei Mephistopheles schon entschieden, was seine paradox-dialektische Form ist, wenn er auf Fausts Frage, wer er denn sein, antwortet:

Ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
[...] Ich bin der Geist der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles was entsteht
Ist werth daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's daß nichts entstünde.
So ist denn alles was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element. (Goethe, *Faust I*, v. 1336–1344)

Im 17. Jahrhundert waren es noch andere Denkfiguren, mit denen man, wie wir sehen werden, die Kraft des Negativen zu beherrschen versuchte. Es ist die Vanitas-Metaphysik, die Ruinen-Ästhetik und die Melancholie, durch die mitten im Untergang eine Immunität geschaffen wurde. Die Natur, dies war evident, holt sich, was der Mensch ihr abgerungen hat, zurück. Die Ruine lässt spüren, dass menschliche Einrichtungen eines steten Energieaufwands zu ihrer Erhaltung bedürfen. Dennoch hat nichts Bestand. Dies ist das Wissen des Melancholikers. So mächtig, stolz, siegreich sich unsere Bauwerke erheben – es gibt eine stärkere Kraft, die des unmerklichen Niedersinkens, des langsamen Verfalls oder der abrupten Zerstörung. Einem solchen Bild von Geschichte hat das 17. Jahrhundert Ausdruck verliehen. Dies hat Benjamin in seinem Trauerspiel-Buch (1928) entdeckt. Ihm erwächst die Rehabilitation der Allegorie und der Melancholie, die durchweg Figuren der Negativität darstellen – zu deren Bewältigung.

9 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966. – Grundlegend auch: Martin Heidegger, „Die Negativität [1938/39]“ u. „Erläuterungen der ‚Einleitung‘ zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ [1942]“, in: ders., *Gesamtausgabe*, III. Abt., Bd. 68: *Hegel*, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 2009. – Harald Weinrich (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975. – Andreas Hetzel (Hg.), *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*, Bielefeld 2008. – Thomas Khurana [et al.] (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018.

10 Roberto Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.

Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus. Und so wahr alle ‚symbolische‘ Freiheit des Ausdrucks, alle klassische Harmonie der Gestalt, alles Menschliche einem solchen fehlt – es spricht nicht nur die Natur des Menschendaseins schlechthin, sondern die biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen in dieser seiner naturverfallensten Figur bedeutungsvoll als Rätselfrage sich aus. Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls.¹¹

Die Geschichte findet ihr Bild im Verrinnenden und Auslöschenden der Zeit, Zeit der Natur, des Lebens, der Gesellschaft, der Körper, der Biographien. „Ist aber die Natur von jeher todverfallen, so ist sie auch allegorisch von jeher. [...] Allegorien sind im Reiche der Gedanken was Ruinen im Reiche der Dinge.“¹² Wenn derart der Blick auf die Geschichte fällt – und man kann dies eine Negativfaszination und bezauberte Angstlust nennen –, dann werden in diesem Focus alle vorangegangenen Versuche versammelt, die zur Erfassung und Bewältigung geschichtlicher Negativität entwickelt worden waren. Die saturnische Vision bestimmt das Bild der Geschichte. Vom Ende her fällt der melancholische Blick des 17. Jahrhunderts auf die Geschichte. – So werden wir, durch Denkfiguren und Kunstwerke der Vergangenheit vermittelt, schließlich wieder in der Moderne ankommen. In dieser ist das Wissen *eo ipso* kontingent und vorläufig, also von Negativität umspült, ohne deswegen weniger notwendig zu sein als alles, was in den alten Gesellschaften sich als felsenfeste Wahrheit ausstellte.

2 *Tempus edax rerum – Scripta manent*

Der oft mit dem Zeitgott Chronos identifizierte Kronos wird von François Perrier als geflügelter Greis mit Sense dargestellt (Abb. 9.1). Kronos nagt am Torso von Belvedere: der Zahn der Zeit, der nicht nur das antike Kunstwerk, sondern auch das „ewige Rom“ ruiniert. Die Zeit ist ein zermalmendes Gebiss: *tempus edax rerum*, wie Ovid sagt (Ov. *met.* XV, 234). Sie erneuert sich allerdings stets aus sich selbst, wie der sich in den Schwanz beißende Ouroboros, als Kosmos-Symbol, auf dem Säulen-Fragment andeutet. Die Zeit ermöglicht Kultur; und die Zeit kannibalisiert die Kultur.

Diese Aporie der Zeit charakterisiert unser Verhältnis zur Geschichte. Die zerstörten Quellen und materiellen Relikte sind es, aus denen wir Geschichte zu-

11 Walter Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M. 1969 (1928), S. 183.

12 Ebd. S. 183, 197.

sammenbauen müssen. Das Fundament ist unsicher, auf dem wir die Architektur unserer Kultur errichten. Der Satz vom *Grund*, auf dem unsere Philosophie beruht, ist ein Prinzip, mit dem wir die Lage der Dinge am *Abgrund* der Zeit stillzustellen versuchen. Die Vergangenheit ist zuerst ein Abgrund des Verschwindens. Vergessen wir nicht, dass die Reste aller alten Kulturen und der Evolutionsgeschichte unter der Erde liegen oder lagen. Sie müssen entborgen, identifiziert, restauriert, rekonstruiert, kontextualisiert werden. Am Anfang unserer Wissenschaften steht nicht eine Positivität, von der als einem quasi-natürlichen Objekt auszugehen wäre. Am Anfang steht eine Negativität, ein Fehlen, eine Abwesenheit. Darum auch ist die Archäologie das Paradigma der Kulturgeschichte, der Paläoanthropologie, der Evolutionsbiologie. Kurz: die Relikte in der räumlichen Tiefe sind zugleich die Zeugnisse der geohistorischen Tiefenzeit. Das Erdinnere ist ein gewaltiges Archiv, von niemandem angelegt als der vergehenden Zeit selbst. Nichts fürchten Wissenschaftler mehr, als dass die Methoden der Wissenserzeugung zuerst und womöglich auch zuletzt im Grundlosen und Abgründigen aufgelöst sind. Vielleicht sind es gerade die Sicherungsanstrengungen der Episteme, die in ihrem Inneren mit dem Entsiehten konfrontiert sind.

Nichts ist ohne Grund, *nulla est sine ratione*: das ist der Satz vom Grund.¹³ Nichts ruiniert das Wissen nachdrücklicher als die Grundlosigkeit, in der man versinkt, anstatt sich mithilfe methodischer Sicherungen zum Wissen zu erheben. Der Grund ist *to hypokeimenon* (ὑποκείμενον), das Darunter- und Zugrundeliegende, das lateinisch zu *subiectum* wird, während *hypóstasis* (ὑπόστασις) das Darunter-Stehende, die Grundlage meint, wodurch konkrete Dinge und Lebewesen ihr Sein oder ihr Wesen (ihre *ousía*, οὐσία), ihren dauerhaften Bestand haben. So meint Heidegger: „überall ist unser Aufenthalt in der Welt, ist unser Gang über die Erde unterwegs zu Gründen und zum Grund“, „Ergründen und Begründen bestimmen unser Tun und Lassen.“¹⁴

Mag sein; und mag auch sein, dass Goethe, auf dem Granit des Brockens sitzend, glaubte, mit dem Urgestein und damit dem Sein überhaupt verbunden zu sein, das ihn trägt und ihm Sicherheit vermittelt (*Granit II*). Die moderne Erfahrung aber ist, dass dieser Satz vom Grund weniger eine Sicherheit gewährt, als dass er eine Suchbewegung auslöst, die geradewegs ins Grundlose und Abgründige führt, zur Preisgabe und zur Angst, dass alles ohne Grund sein könnte und wir Ausgesetzte sind wie Outis-Odysseus, Abstürzende wie Phaëton oder im Strudel Versinkende wie der eine Protagonist in E. A. Poes Erzählung *A descent into the Maelström* (1841). „Wir scheinen durch diesen Satz [vom Grund] ins Bodenlose zu stürzen.“ „Der Satz vom Sein bestürzt uns, und zwar aus einer Richtung, die wir nicht vermuten.“¹⁵ Immerhin beschreibt dies ziemlich genau die Lage des Wissen-Wollens angesichts des Nicht-Wissens, aber auch die Lage des Wissens, mit

13 Vgl. dazu Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

14 Ebd., S. 26.

15 Ebd., S. 105.

dessen Horizont stets auch der Horizont des Nicht-Wissens mitwächst. Auf dem Meer des Zufalls, der ohne Grund ist, des Ursachlosen *sine ratione*, muss man eine Art heroische Selbstermächtigung ins Werk setzen, um ein Subjekt zu sein und zu bleiben und damit auch das wissenschaftliche Existieren zu sichern. Epistemologie ist eine solche Sicherungsstrategie, die das Sich-Trauen des Wissens im Vertrauen auf den Satz *nulla est sine ratione* gründet.

Wir wollen diesen höchst bedenklichen Satz auf sich beruhen lassen und uns konkreten Phänomenen zuwenden, die zum Alltag dessen gehören, was es heißt, einen Grund zu sichern. Die Dinge, die uns wert und teuer sind, werden in hoch abgesicherte Archive, Depots und Souterrains verschlossen. Ich erwähne den „zentralen Bergungsort der BRD“ im Barbarastollen eines stillgelegten Bergwerks bei Oberried im Schwarzwald. Dort werden, für den *worst case* eines kriegsbedingten ‚Totalschadens‘ der deutschen Kultur, seit 1975 in Titanstahlcontainern die mikroverfilmten Dokumente der Kulturgeschichte eingelagert. Für welche Zukunft? Sollen diese Container, von deren Inhalt wir annehmen, dass er, sagen wir, in 25000 Jahren noch ‚verstanden‘ wird, den ‚Grund‘ abgeben für eine Resurrektion deutscher Kultur? Sollen zeitferne Menschen, siehe Panofsky, das tote Deutschland reanimieren? Und was das biologische Gedächtnis des Lebens angeht – die Samen und die Gene –, so unterhält der Welttreuhandfonds der Arten- und Varietätenvielfalt seit 2007 auf Spitzbergen in den Tiefen der permagefrosteten Erde ein Gen-Archiv – während wir gleichzeitig die Biodiversität auf der Erdoberfläche zerstören. Diese Unternehmung ist Teil der weltweit angelegten Gen-Datenbanken, als könne man derart den ‚Grund‘ des Lebens sichern. Für welche Zukunft wird hier die Vergangenheit des Pflanzen- und Tierlebens konserviert? Man bemerkt schnell, dass die Versuche, dem Satz vom Grund eine empirische Grundlage zu verleihen, geradewegs ins Ungesicherte und Grundlose führen. Die Annahme einer ontologischen Sicherung des Wissens hat sich in der Moderne aufgelöst (was keineswegs die Anstrengungen des Wissens diskreditieren soll).



Abb. 9.1: François Perrier, Titelpuffer zu *Segmenta nobilium signorum et statuarum: quæ temporis dentem inuidium euasere Urbis æternæ ruinis erepta, typis æneis ab se commissa perpetuæ uenerationis monumentum Romæ extant*, Rom 1638.

Man versteht nun manches Abenteuer des Geistes in der Vergangenheit besser, z. B., warum der frühe Archäologe Antonio Bosio ein Werk unter dem Titel *Roma sotterranea* (1632) verfasste, dem der jesuitische Gelehrte und Direktor der Vatikanischen Museen, Athanasius Kircher, 1664/65 ein gewaltiges Kompendium des Unterirdischen folgen ließ: *Mundus subterraneus*. Aus dem Erdinneren wurde die gesamte Natur- wie Humangeschichte entziffert. Wo wenn nicht in der Tiefe sind die Spuren der unvordenklichen Vergangenheit aufzufinden, in diesem Geheimarchiv der Schöpfung und der Geschichte? Nur in den Abgründen der Erde und der Zeit ist der Grund des geschichtlichen Seins zu entdecken.

Ganz in diesem frühen archäologischen Sinn, der noch ganz im Zeichen der Antiquare und Liebhaber stand, wird die Widmung auf dem Piedestal im Kupferstich von Perrier (Abb. 9.1) adressiert an Roger du Plessey, Herzog von La Rocheguyon, der als ‚Anhänger der großen Künste‘ bezeichnet wird. Er stamme von Vorfahren ab, die sich in Krieg und Frieden hervortaten und den Glanz eines besseren Zeitalters wieder weckten. Diesem Roger du Plessey widmet Perrier ‚die Bruchstücke edler Bilder und Statuen, die dem boshaften Zahn der Zeit entkommen sind, aus den Ruinen der ewigen Stadt geborgen und an die kupferne Presse übergeben, als Denkmal seiner immerwährenden Ehrfurcht.‘ Die Musealisierung der antiken Werke und ihre Translation in Kupferstiche setzen dem Zahn der Zeit Praktiken der Sicherung entgegen, welche die fragmentarische Überlieferung der Antike vor weiterem Verfall schützen sollen. Das ist das Ethos der Altertumswissenschaften bis heute: Dem Gesetz der Ruinierung durch Zeit widerstehen die Schrift und die Wissenschaft. Retten wir die fragmentierten Antiken wenigstens ins Archiv der Geschichte oder der Kunst!

Ein ähnlicher Gedanke bei ganz anderer Bildfindung lässt sich in Geoffrey Whitneys *Choice of Emblems* (1586) ausmachen. Inspiriert durch die *Emblemata* des ungarischen Humanisten Joannes Sambucus (1564) erkennen wir unter der Inscriptio „Scripta manent“ im Hintergrund zerfallende Ruinen, im Vordergrund Bücher (Abb. 9.2). Ruinen finden ihre Transformation in die Schrift, in die Kupferplatte, ins Buch der Geschichte. Die Historia setzt der Zerstörung der Monumente das Archiv der Erinnerung entgegen, aus Stolz und Trauer, Klugheit und Sorgfalt geboren. Ohne die archäologische Arbeit an den Relikten und ohne Bücher gibt es, wie es bei Whitney heißt, nur Lethe – eine Welt ohne Geschichte und darum auch ohne Zukunft. Der Satz vom Grund flüchtet sich vor dem Ruin der Dinge ins Papier. Der wahre Grund der Ontologie wird ins Papier, ins Buch verlagert, aber eben dadurch auch in eine unheilbare Kontingenz und Relativität des Wissens gezogen. Eine Re-Semantisierung von Trümmern und Relikten ist eine ungewisse Arbeit. Und eben darum wird auch gewarnt: *Usus libri, non lectio prudentes facit* – der praktische Gebrauch der Bücher, nicht schon die bloße Lektüre macht die Klugen aus.

Doch diese papierne Rettung der Dinge, das Buch als Rettungsboot oder gar als Arche, ist nur die eine Seite der Beschäftigung mit den Antiken und ihrem Nachleben. Denn es ist weder möglich noch erträglich, alles zu bewahren und nichts zu vergessen. Auch dies wäre das Ende der Geschichte. Stets ist zu fragen, wel-

che (auch destruktiven) Aktivitäten den Nachgeborenen der Antiken offenstanden. Akte des Bewahrens stehen in produktiver Spannung zu Kontingenzen der Fragmentierung, des Verlusts, der Zerstörung oder des Bildersturms, wie wir dies aus unserer eigenen Geschichte kennen, aber soeben auch in Syrien, Irak, Jemen, Afghanistan oder Mali erleben mussten (s. u.).¹⁶

3 Ruine und Ruinierung – Rettung und Bewahrung

Vergangenheit schwindet und wächst, belastet und befreit, und dies unvorhersehbar. Beim jungen William Heckscher, in seiner Dissertation von 1936, findet sich der erstaunliche Satz Stendhals aus den *Promenades dans Rome* (1829): „Heute, wo es in Trümmer fällt,



Abb. 9.2: Geoffrey Whitney, *A Choice of Emblemes*, Leiden: Chr. Plantin 1586, Emblem S. 131: „Scripta manent“.¹⁶

ist das Kolosseum vielleicht schöner als in den Tagen seines höchsten Glanzes. Damals war es nur ein Theater [...].¹⁷ Denn die Ruine zeigt eine prekäre Balance von erhaltener Form und Verfall, von Natur und Geschichte, Trauer und Sehnsucht, wie sie von intakten Bauwerken oder Kunstobjekten selten erreicht wird. Das macht die Faszination der Ruinen aus. Es bildet aber auch den Kern der archäologischen und philologischen Leidenschaften. Sie entzünden sich nicht an einem finiten Objekt, sondern an den Negativitäten und Abwesenheiten der Geschichte.

Die Zerstörung der Antike öffnet erst den Raum des Schönen der Ruinen, im Blick der Nachlebenden. Ruinen sind sentimentalische Objekte (Schiller) – Gegenstände nachträglicher Reflexion, Signifikanten einer Abwesenheit, eines Mangels an Idealität. So wie es Stendhal mit den Ruinen Roms ergeht, so uns mit der Alten Welt insgesamt.

16 In den begleitenden Versen zum Emblem S. 131 heißt es: „[...] these monumentes are gone: Nothinge at all, but time doth ouer reache, It eates the steele, and weares the marble stone: But writings laste, [...]“.

17 William S. Heckscher, *Die Rom-Ruinen. Die geistigen Voraussetzungen ihrer Wertung im Mittelalter und in der Renaissance*, Würzburg 1936, S. 1. Zitat aus Stendhal, *Wanderungen in Rom*, übers. v. Friedrich v. Oppeln-Bronikowski u. Ernst Diez, Berlin 1922, S. 9 („Pour lui donner une idée quelconque des restes de cet édifice immense, plus beau peut-être aujourd’hui qu’il tombe en ruines, qu’il ne le fut jamais dans toute sa splendeur (alors ce n’était qu’un théâtre, aujourd’hui c’est le plus beau vestige du peuple romain), il faudrait connaître les circonstances de la vie du lecteur.“, Stendhal, *Promenades dans Rome*, Bd. I, Brüssel 1830, S. 18). – Vgl. Hartmut Böhme, „Die Ästhetik der Ruinen“, in: *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*, hg. v. Christoph Wulf u. Dietmar Kamper, Berlin 2002 (1989), S. 706–718.

Ruinen mussten vor sieben Jahrhunderten als solche erst entdeckt, ihr Begriff und ihre Ästhetik entwickelt werden. Zu epistemischen Objekten wurden sie in der jahrhundertelangen Arbeit der Antiquare und Archäologen. Die anthropogene (zumeist kriegerische) oder die natürliche Zerstörung heißt vor allem, dass der funktionale oder repräsentative Sinn intakter Bauwerke aus diesen ausgezogen ist. Ruinen werden damit zu Schauplätzen neuer sinngebender Akte. Dies ist das Merkmal aller historischen Zeugnisse. Sie sind Ruinen, so intakt sie sein mögen. Als materialer Gegenhalt historischer Reflexion verwandeln sich Trümmer in Informationsmedien der antiquarischen Forschung. In Gesellschaften ohne ein solches Bewusstsein, gibt es keine Historie. Die prekäre Balance der *noch* sichtbaren Formbestimmtheit und der *noch nicht* endgültigen Formaauflösung der Ruinen prädestiniert sie dazu, zur Zeichensprache der Geschichte zu werden. Der Blick, der ein Trümmerfeld zu einer Ruinenlandschaft synthetisiert, ist der Augenblick zwischen einer unvergangenen Vergangenheit und einer schon gegenwärtigen Zukunft, einer Umschrift der Ruinen ins Buch der Geschichte. Ziel des Islami-schen Staats (IS) in Palmyra (Abb. 9.3, Farbtafel), Aleppo usw. war es, eben diese Funktion der Ruinen, durch die sie zum materialen Archiv der Geschichte werden, zu zerstören: durch Ruinierung der Ruinen.

Wo keine Ruinen mehr vor Augen stehen, wo Erinnerung keinen dinglichen Halt mehr hat oder völlig in Schrift übergegangen ist, dort hat sich Geschichte in Schutt oder Natur aufgelöst – wie in dem zur Formel gewordenen Halbvers von Vergil „Et campus ubi Troia fuit“.¹⁸ Weil ihm keine materiale Chiffre entsprach, nämlich am Ort Troias nur noch Natur herrschte, erinnerte man sich an diese Stadt nur noch in Epos, Legende, Roman und phantasierten Bildern. Solange aber Erinnerung noch mit der Chiffrenschrift der Ruinen korrespondiert, befinden wir uns, wie die Ruine selbst, mitten in der Geschichte. Wenn aber alles in Schrift überführt oder zum Objekt von Museen und digitalen Archiven geworden ist, so ist der finale Augenblick da, an dem Geschichte endet, ja sogar die Ruinen ruiniert sind. Ruinen entsprechen also einem Diskurstyp, den man den *restaurativen*, *renovativen* oder *rekonstruktiven* nennen kann. Seine Funktion besteht darin, das *liber ruinarum* vor dem Verschwinden zu erretten und aus den Zeichen ihres Verfalls die Funken der Erinnerung, ja der Auferstehung zu schlagen.

Oft entdecken erst die Verlierer, dass die Ewigkeitsansprüche der Macht unterlaufen werden von Tyche-Fortuna: So gingen dahin Troia, Karthago, Theben, Babylon, Athen, heißt es bei Geoffrey Whitney. Die römischen Sieger hatten dagegen die Ewigkeit Roms durch *translatio imperii* begründet: die verwandelnde Wiederherstellung Troias im römischen Imperium. Die Herrschaftsarchitektur Roms sollte die *pax romana* als ewige Ordnung der Welt verbürgen. Ruinen als

18 Bei Verg. *Aen.* 3, 10–11 heißt es eigentlich „et campos, ubi Troia fuit“ (Da verlasse ich, Aeneas, weinend den Strand meiner Heimat, die Häfen und die Gefilde, wo Troia stand). In der Zitatensreihe des Satzes veränderte man den Akkusativ in den Nominativ *campus*, so auch z. B. bei Luther in den Vorlesungen über 1. Moses von 1535–1545: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 42, hg. v. Gustav Koffmane u. Otto Reichert, Weimar 1911, S. 76.

Signaturen der Vergängnis eignen den Besiegten, nicht aber der Macht, die der Zeit enthoben zu sein scheint. Die Geschichte der ruinenlosen *Roma aeterna* ist die Geschichte der Ruinierung der anderen – anderer Metropolen, anderer Völker.

Paradigmatisch mag dafür die Zerstörung Karthagos 146 v. Chr. durch Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus stehen, der die Stadt und die Bevölkerung nach seinem Sieg schonen wollte. Nach dem Zeugnis des ihn begleitenden Geschichtsschreibers Polybios, soll Scipio, auf den Trümmern Karthagos sitzend, geweint haben. Polybios fragte ihn nach dem Grund. Scipio antwortete, er sähe für Rom ein gleiches Schicksal voraus. Er zitierte aus Homers *Ilias* eine später topische Stelle, die zweimal vorkommt: einmal von Agamemnon (zu Menelaos), einmal von Hektor (zu Andromache) gesprochen: „Einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilios dahin sinkt, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs.“ (Hom. *Il.* 4, 164f.; 6, 448f.; Pol. 38, 22, 1–2) (Abb. 9.4, Farbtafel) Diese melancholische Haltung charakterisiert den Feldherren Scipio, der Karthago auf Anweisung des römischen Senats dem Erdboden gleichgemacht und den Rest der nicht getöteten Bevölkerung versklavt hatte. Karthagos Ende sollte ein für alle Mal den *metus punicus* besiegen, der Rom so lange verfolgt hatte. Aber wie fast immer bei einer solchen gewaltsamen *damnatio memoriae* kehrt eines Tages das Verdrängte wieder: als Untergang der ewigen Stadt. Erst lange nach dem Fall Roms 410 n. Chr. konnte die Ruinenstadt zum Emblem europäischer Geschichte werden.¹⁹

Vielleicht kann man den Beginn eines solchen historischen Bewusstseins in die Zeit des römischen Aufenthaltes von Petrarca 1336/37 legen (noch vor seiner Rückkehr nach Avignon). Der Dichter entdeckt in Rom ein Szenario, das gültig bleibt: Mit Freunden, Stefano Colonna und Paolo Annibaldi, streift er durch die ebenso erhabenen wie vernachlässigten, abgerissenen und zu Bauzwecken missbrauchten Ruinen. Petrarca schreibt an Annibaldi:

Ich weiß ja noch, wie du, während wir gingen, mit einer Rede voll Wohllaut viel Herrliches sprachst, wobei du mir (ein jammervolles Bild!) Roms zerstörte Mauern wiesest und mich bei jedem Wort mit Augen voller Tränen ansahst. Dabei sagtest du: „Diese letzten Trümmer der zerfallenden Heimat bewahren mir mein Los auf, und ich betrachte sie gern. Und so lange ich, Paolo, lebe, werden diese Mauern nicht völlig einstürzen, zerstört von frevelnden Händen.“²⁰

Von einem erhöhten Ort aus öffnet sich vor Petrarcas Augen die Ruinenlandschaft als Buch der Geschichte: An Trümmern geht das Bewusstsein der Geschichte auf. Petrarca vertieft sich in eine Betrachtung der *tempi passati*, um dann die Edlen Roms zu ermahnen, sich zu schützenden Hütern der heiligen Stadt, ihrer greisen

19 Vgl. Walter Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung und zum Dekadenproblem*, Darmstadt 1966 (Leipzig 1930). – Ders., *Europäische Romdichtung*, München 1960 (1939).

20 Francesco Petrarca, *Epistulae metricae / Briefe in Versen*, hg. v. Otto u. Eva Schönberger, Würzburg 2004, S. 180–181.

Mutter und ihrer traurigen Reste zu machen. Der lyrische Brief beschwört einen Augenblick erinnernder Vergegenwärtigung Roms und könnte als erstes Manifest für den Schutz und die Achtung der zerfallenden Monumente gelesen werden.²¹

Der Untergang der Städte, vor allem Roms, hat sich nicht deswegen ins Bewusstsein Europas geschrieben, weil die Bauwerke hinfällig wurden, sondern in ihrer Zerstörung wurden der Ruin von Sinn und die Diskontinuität von Geschichte erfahren. Eine solche Anomie erodiert den Bestand von sozialem und religiösem Sinn. Dessen Ruinierung wird mit ungeheurem Deutungsaufwand abgewehrt. Die archäologische und hermeneutische Arbeit am Objekt dokumentiert die gewaltige Energie der Rettung: Mit ihr sollte die Geschichte vor dem bewahrt werden, was an den Ruinen ablesbar schien: das Wechselspiel der Fortuna, Aufstieg und Verfall der Herrschaft, das Werden und Vergehen der Dinge, die universale Vergängnis, von der die Natur, Städte, Völker und Herrschaftshäuser getroffen werden.

4 Bibliothecae ardentes

Seit den mesopotamischen Reichen waren es imperiale Mächte, die sich in Bibliotheken verkörperten. Darum wurden diese Schatzhäuser des Wissens strengen Regimes unterworfen. Das gilt auch für den Leittypus der abendländischen, nämlich der Klosterbibliotheken. Der tendenziell unbegrenzte Verkehr von Ideen und Wissen sprengte die hergebrachte Fusion von Bibliothek und Herrschaft. Darum wurden Zensur und Bücherverbrennung in nahezu allen Hochkulturen praktiziert. Auch im Christentum führte vom 4. Jahrhundert an „eine gerade Linie zur Inquisition des Mittelalters und zum Ketzergericht mit öffentlicher Verbrennung der häretischen Schriften im Namen des christlichen Kaisers oder Königs“.²²

Doch der Allianz von Bibliothek und Herrschaft verdanken wir auch, dass wir überhaupt einen größeren Bestand an Quellen aus fünf Jahrtausenden haben. Es war und ist ein Ziel der Herrschaft, sich gegen die gefräßige Zeit immun zu machen, den Bestand von symbolischen und architektonischen Ordnungen zu verstetigen und die Regierung zu perfektionieren. Eben weil Bibliotheken hochrangige Orte von staatlicher oder kultureller Identität sind, waren sie stets Ziel von Aggressionen. Es gilt die Regel: Kriege, Machtvakua oder Regimewechsel sind für Bibliotheken lebensgefährlich. So ist die Geschichte der Bibliotheken von ihrer

21 Vgl. Franz Friedersdorff (Hg.), *Petrarcas poetische Briefe*, Halle 1903, S. 143–147. Der angesprochene Freund und Senator Stefano Colonna d. J., dessen gleichnamiger Vater Petrarca protegierte, wurde 1347 bei den kriegerischen Aufständen des Stadtadels gegen die Regierung des sog. Volkstribuns Cola di Rienzo, neben vielen anderen Nobili, getötet. Dies wird zum Anlass eines umfangreichen poetischen Briefs Petrarcas, worin er nun nicht die Ruinen, sondern die Akteure der politischen Geschichte vom antiken bis zum heutigen Rom unter dem Gesetz der Vergängnis und der Willkür der Fortuna stehen sieht (vgl. ebd., S. 149–164): „Doch nicht in Rom allein / Bewies der Tod sich mächtig, seine Wut / Hat Fürsten von des Thrones stolzer Höh' / hinabgestürzt und hat in kurzer Frist / Verschlungen ganze Völker.“ (Ebd., S. 157). Vgl. auch Petrarca, *Epistulae metricae*, S. 187–202.

22 Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981, S. 122.

Zerstörung begleitet. Der Schutz, den der Staat (oder die Kirche) für die Bücher darstellte, enthielt immer auch das Risiko, dass sie vernichtet wurden – durch Raub, Brandschatzung, Zerstreung oder Verfall.

Alexandria steht für die Gleichzeitigkeit allen Wissens an einem einzigen Ort. Innerhalb der Bibliotheksmythologie ist Alexandria das Projekt, durch bibliothekische Universalität die Traumata der Kommunikationskatastrophen zu heilen (Paradies, Babylon). Alexandria ist die Utopie der absoluten Bibliothek, die eine totale Erinnerung ermöglicht. Dies aber ist auch der Albtraum der Bibliothek: Eine Bibliothek ohne Vergessen und Verlust wäre das Ende der Geschichte. Das Gegenbild hierzu ist das Feuer. „Brennende Bibliotheken sind eines der eindrucklichsten Schreckbilder der Kulturgeschichte.“²³

Das gilt bis heute. Als Fanal für den Ersten Weltkrieg steht die Zerstörung der Bibliothek von Leuven. Die rekonstruierte Bibliothek wurde von den Nationalsozialisten erneut zerstört. Tatsächlich forcierten die Nationalsozialisten, wie niemand vor ihnen, die Zerstörung von Bibliotheken und Kulturdenkmälern, um die kulturelle Identität des Judentums, des polnischen und russischen Volkes etc. auszulöschen. Gemessen am Vorkriegsstand wurden 57% der Buchbestände in den von den Nazis überfallenen Ländern vernichtet.²⁴ Ziel der Aggression ist das kulturelle Gedächtnis von Völkern und Ethnien, um die Erinnerung überhaupt spurenlos aus der Geschichte zu tilgen, also Geschichte selbst auszulöschen.²⁵

Es ist ein Sprung in der Geschichte der Kriege, wenn nicht nur das gegnerische Militär geschlagen, sondern auch die materielle und symbolische Kultur vernichtet werden *sollte*. Bibliotheken sind fundamentale Mnemotopoi für das kulturelle Gedächtnis. Im 20. Jahrhundert wurde der Biblioklasmus mit dem totalen Krieg, mit Genozid und Ethnozid verbunden. Bibliotheksforscher haben dafür den Neologismus „Libricide“ geprägt. Damit wird der historisch neuartige Systemzusammenhang von regimegestützter Gewalt mit der Bibliotheks- und Kulturvernich-

23 Vgl. dazu Günther Stocker, *Schrift, Wissen und Gedächtnis. Das Motiv der Bibliothek als Spiegel des Medienwandels im 20. Jahrhundert*, Würzburg 1997, S. 73–98, hier S. 89. – Prominente Beispiele für literarische Gestaltungen des Bibliotheksbrandes sind: Umberto Eco, *Der Name der Rose*, München 1986 (*Il nome della rosa*, Mailand 1980). – Mircea Eliade, *Der besessene Bibliothekar*, Frankfurt a. M. 1998 (dieser recht esoterische Geheimbundroman endet nicht, sondern beginnt mit dem Brand der Bibliothek). – Vgl. ferner den Bibliotheksbrand in Elias Canetti, *Die Blendung*, Frankfurt a. M. 1995 (1935). – Vgl. zum Thema des Brandes aus anderem Blickwinkel Georges Didi-Huberman u. Knut Ebeling, *Das Archiv brennt*, Berlin 2007.

24 Vgl. dazu Barbara Tuchman, *August 1914*, Frankfurt a. M. 1990, S. 334ff. – Hilda Urén Stubbings, *Blitzkrieg and Books. British and European Libraries as Casualties of World War II*, Bloomington 1993, S. 4–5 und S. 415–430. – Rebecca Knuth, *Burning Books and Leveling Libraries. Extremist Violence and Cultural Destruction*, Westport, CT 2006, S. 164f. – Rebecca Knuth, *Libricide. The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Westport, CT 2003, S. 52f.

25 Dass Bibliotheken Mnemotopoi sind, die für den Erhalt des kulturellen Gedächtnisses fundamental sind, erkennt man in den, auf den österreichischen Raum bezogenen Sammelbänden *Speicher des Gedächtnisses: Bibliotheken, Museen, Archive*, Bd. 1: *Absage an und Wiederherstellung von Vergangenheit. Kompensation von Geschichtsverlust*, hg. v. Moritz Csáky u. Peter Stachel, Wien 2000 und Bd. 2: *Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, hg. v. dens., Wien 2001.

tung bezeichnet. Dieses Phänomen ist nicht nur im Nationalsozialismus, sondern ebenso im Stalinismus, in der chinesischen Kulturrevolution, in Kambodscha, während des Sturzes des Ceaușescu-Regimes 1989 bei der Zerstörung der Bukarester Nationalbibliothek oder im Bosnienkrieg praktiziert worden, als die Serben einen Vernichtungskrieg auch gegen die Kulturgüter der bosnischen Muslime entfesselten. Dies kulminierte in der Zerstörung der Altstadt Sarajevos und der Zentralbibliothek: 1,5 Millionen Bände, 155 000 Rara und Manuskripte, 600 000 Zeitschriften-Jahrgänge wurden ein Raub der Flammen.

Unter den Trümmern und der Asche der Bibliotheken sind unzählige Dokumente menschlicher Kreativität für immer verloren gegangen. Die Menschen selbst sind zu den furchtbarsten Feinden des Weltkulturerbes geworden. Nichts kann eine Vergangenheit zurückholen, die ruiniert, verbrannt oder nur in Relikten erfassbar ist. Da aber die Regel gilt, dass je ärmer die Erinnerung, je ärmer auch die Zukunft ist, bedeuten der Libricide, der Biblioklasmus und die Vernichtung der Kulturrelikte auch eine Vernichtung der Zukunft. So wird die Passionsgeschichte der Bibliotheken zur Leidensgeschichte der Menschheit.

Ändert sich daran etwas, wenn man das gesamte Schrifttum und alle kulturellen Artefakte digitalisiert? Oder eine Rekonstruktion von Objekten in 3D-Ausdrucken vornimmt? Vielleicht eine 3D-Rekonstruktion archäologischer Felder wie Hatra, Baalbek oder Palmyra? Das könnte ein gefährliches Spiel sein: Wenn alles digitalisiert und alles in 3D rekonstruierbar sein wird, dann ist der Schutz der Originale umso so weniger nötig. Wenn alles zum Simulacrum geworden ist, leben wir in einer perfekten Platonischen Höhle. Auch dies wäre das Ende der Geschichte.

5 Exempla docent

Auf dem Frontispiz eines weiteren antiquarischen Werks von François Perrier (Abb. 9.5) geht es ebenfalls um die Rettung antiker Kultur in *noch* erhaltenen, aber *schon* fragmentierten Reliefs, Tempeln, Triumphbögen, Grabmälern, kommentiert von Giovanni Pietro Bellori. Entscheidend ist das von Bellori angebrachte Zitat aus *De bello Getico* von Claudius Claudianus. Es handelt sich um einen tröstenden Anruf an die von den Goten bedrohte Stadt Rom: „Erhebe dich, verehrungswürdige Mutter, und lege im Vertrauen auf die Götter, die dir gewogen sind, die entwürdigende Angst deines Alters ab. Stadt so alt wie die Welt ...“²⁶ Der Text fährt

26 „Ipsa quoque internis furiis exercita plebis securas iam Roma leva tranquillior arces; surge, precor, veneranda parens, et certa secundis fide deis, humilemque metum deponere senectae. urbs aequaeva polo, tum demum ferrea sumet [55] ius in te Lachesis, cum sic mutaverit axem foederibus natura novis [...]“ (Claudius Claudianus, „De bello Gothico / The Gothic War“, in: ders., *On Stilicho's Consulship. Panegyric on the Sixth Consulship of Honorius. The Gothic War. Shorter Poems. Rape of Proserpina*, übers. v. Maurice Platnauer, Cambridge, MA 1922, S. 124–174, hier S. 131). – Vgl. Henriette Harich-Schwarzbauer, „Die ‚Mauern‘ Roms in Claudians *De bello Gildonico* und *De bello Getico*. Diskurse der Angst in den Jahren 398–402“, in: *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, hg. v. Henriette Harich-Schwarzbauer u. Karla Pollmann, Berlin / Boston 2013, S. 37–52, hier S. 47f.



Abb. 9.5: François Perrier (& Giovanni Pietro Belleri), Titelkupfer zu *Icones et segmenta illustriorum e marmore Tabularum quae Romae adhuc extant* [...], Rom: Perrier, 1645, Frontispiz.

fort, dass selbst Lachesis, eine der Moiren, Rom nicht zerstören könne, solange die Natur nicht ihre unwandelbaren Gesetze verkehrt habe. Rom sei ewig von Natur aus; über Rom vermögen sogar die Moiren nichts. Dies galt, wie wir sahen, schon für Rom nicht, erst recht nicht heute angesichts von Aleppo und Palmyra.

Der Kriegszug Alarichs gegen Rom in den Jahren 401/402 wurde vom Heerführer Stilicho, den Claudian panegyrisch feiert, *noch* abgewehrt. Die Eroberung und Plünderung Roms durch die Truppen Alarichs fand erst 410 statt, als sich die Spur Claudians schon verloren hatte und Stilicho bereits umgebracht war. Es handelt sich bei Claudian also um den *noch erfolgreichen* Abwehrkampf der *urbs aeterna*. Die Angst vor dem Untergang Roms wird von Claudian erst nach dem Sieg Stilichos über Alarich ausgemalt: daher der optimistische Ton. Das erlaubt nun, den Sinn des Kupferstichs zu erläutern. In mitleidiger Haltung neigt sich Minerva als bewaffnete Göttin des Wissens der am Boden liegenden Roma zu, um sie aufzurichten, unterstützt von zwei Helferinnen. Die Waffen – Helm, Schild, Speer und Feldzeichen – sind Roma entglitten, in der Hand hält sie eine geflügelte Figur auf einer Kugel, vielleicht Nike auf der Fortuna-Kugel, die Wankelmütigkeit des Glücks bedeutend. Aufstieg und Fall, aber auch umgekehrt Fall und (Wieder-)Aufstieg sind Motive der *dea bifrons*. Zu Füßen der Roma liegen Bücher: Zeichen der Gelehrsamkeit. Ein Kniender dediziert Minerva ein gerettetes, doch fragmentiertes Relief. Im Mittelgrund tobt die ikonoklastische Wut der Goten. Flammen schlagen

auf. Viele der Tempel und das Kolosseum sind bereits Ruine. Ein Hammer wird soeben gegen die Statue (eines Imperators?) geschwungen, die Erde in der Suche nach Schätzen aufgehackt. Wir kennen diese Bilder aus Palmyra und anderswo.

Deutlich wird, dass die antiken Kulturen immer schon Gegenstand von Zerstörung waren. Und doch erheben sich die Kräfte der Rettung aus der Niedergeschlagenheit, um das Wissen und die Monumente, beides Relikte, zum Ausgangspunkt für die Rekonstruktion historischer Identitäten zu machen. Die semantisierenden und formgebenden Akte der Archäologie machen aus der Zerstörung eine kreative Zerstörung, was man mit Walter Benjamin „rettende Kritik“ nennen kann. Dies ist die humanisierende und irenische Aufgabe der historisch-archäologischen Wissenschaften.²⁷

6 „Wie die Welt doch alt ist!“ – Vanitas und Ruine

Perrier erinnert daran, dass die Ruinierung aller Dinge dasjenige eherne Schicksal ist, gegen das die Memoria und die Historia ankämpfen. Noch der Aufklärer Diderot knüpft an diese alte Überzeugung von der Vanitas der Welt an, wenn er angesichts der Ruinenbilder Hubert Roberts notiert: „Wir ahnen voraus die Verheerungen der Zeit [...]. Die Ideen, die Ruinen in mir wecken, sind groß. Alles wird zunichte gemacht, alles verfällt, alles vergeht. Allein die Erde bleibt noch übrig. Allein die Zeit dauert an. Wie die Welt doch alt ist!“²⁸ Und:

Wenn man den Menschen oder das denkende, die Erdoberfläche von oben betrachtende Wesen ausschließt, dann ist das erhabene und ergreifende Schauspiel der Natur nur noch eine traurige und stumme Szene. Das Weltall verstummt, Schweigen und Dunkelheit überwältigen es; alles verwandelt sich in eine ungeheure Einöde, in der sich die Erscheinungen – unbeobachtete Erscheinungen – dunkel und dumpf abspielen.²⁹

Ohne den Menschen wird die Natur zum Bild einer stummen Ruine ohne Leben. Dieser Auffassung stehen Gemälde und Stich *Demokrit in Meditation* des Barock-Künstlers Salvator Rosa (Abb. 9.6) nahe. *Prima facie* handelt es sich um eine typische Vanitas-Bebildung. Tatsächlich sehen wir eine fragmentierte Welt – ein Tableau der Vergängnis. Tierleichen, Totenkopf, Skelette, absterbende Bäume, Ruinen, Mauertrümmer, Sarkophage, Urnen, verstreute Papiere und Bücher, anti-

²⁷ Dieses Bewusstsein bestand schon, als in der Frühen Neuzeit die Archäologie und die Philologie gerade mit ihrer Szientifizierung begannen. Grundlegend hierfür sind Alain Schnapp, *Die Entdeckung der Vergangenheit. Ursprünge und Abenteuer der Archäologie*, Stuttgart 2009. – *Vorwelten und Vorzeiten. Archäologie als Spiegel historischen Bewußtseins in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Dietrich Hakelberg u. Ingo Wiwjorra, Wiesbaden 2010. – Über die späteren kolonialistischen, politischen und nationalistischen Funktionen vgl. das opulente Werk von Charlotte Trümpler, *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860–1940)*, Köln 2008.

²⁸ Denis Diderot, „Aus dem Salon von 1767“, in: ders., *Ästhetische Schriften*, 2 Bde., übers. u. hg. v. Friedrich Bassenge, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 2, S. 150.

²⁹ Denis Diderot, „Enzyklopädie“, in: ders., *Philosophische Schriften*, 2 Bde., übers. u. hg. v. Theodor Lücke, Frankfurt a. M. 1967, Bd. 1, S. 186f.

ke Skulpturrelikte zeigen an, dass es weder in Natur noch in Kultur einen durablen Gehalt gegen die zerstörende Zeit gibt. Der Stein unterhalb des Philosophen zeigt das Omega: Die Welt ist ausbuchstabiert und das Finale erreicht. Die philosophische Eule schaut *uns* an und *wir* sehen Demokrit in der Haltung der *melancholia generosa*³⁰, den lachenden Philosophen, der nun den ruinierten Weltzustand reflektiert. Die *subscriptio* „Democritus omnium derisor / in omnium fine defigitur“ heißt, dass der materialistische Philosoph, der als Spötter der Illusionen galt, durch das Ende aller Dinge entmächtigt ist. Er ist der letzte Mensch. Es bleibt nichts als die Reflexion dieses traurigen Anblicks, den die Welt der Fragmente bietet. Nur der Mensch kann angesichts der Katastrophen eine Haltung gewinnen: die Melancholie. Sie ist, obwohl eine Krankheit, generös, ja, die Quelle der Kreativität. Gedichte in diesem Stil zwischen Shakespeare bis Keats oder Byron gibt es zahllos.³¹



Abb. 9.6: Salvator Rosa, *Demokrit in Meditation*, 1662, Kupferstich, 46,2 x 27,5 cm, Sidney, Art Gallery of New South Wales.

30 Zu dieser Tradition vgl. Hartmut Böhme, *Albrecht Dürer: Melencolia I. Im Labyrinth der Deutung*, Frankfurt a. M. 31993. – Ders., „La ricezione letteraria dell’incisione di Albrecht Dürer *Melencolia I*“, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 40/1 (2014), S. 9–33.

31 Von Shakespeare z. B. die beeindruckenden Sonette Nr. 12 oder Nr. 64 (s. u.); John Keats, *On Seeing the Elgin-Marbles* (hier wird, wie bei Petrarca, das Motiv der antiken Relikte aufgenommen, am Beispiel nun der ‚Elgin Marbles‘, benannt nach Lord Elgin, der Statuen-Gruppen und Friese von Bauten der Akropolis abnehmen ließ und 1816 ans British Museum verkaufte). Keats verbindet das Trümmer-Motiv mit dem Melancholie-Thema. Er schrieb das Gedicht sofort nach Besichtigung der Parthenon-Skulpturen 1817. Vgl. auch Lord Byron: „O Rome! my country! city of the soul!“ (*Childe Harold’s Pilgrimage*, Canto IV, V. 694). Vgl. ferner Alphonse de Lamartine, „La Liberté, ou une nuit à Rome“, in: ders., *Ceuvres complètes publiées et inédites*, Bd. 1: *Méditations poétiques avec commentaires*, Paris 1860, S. 447–451. – Der Vanitas-Weltsicht, bei der auch das Ende des Dichters selbst eingeschlossen ist, setzte schon Horaz den Kontrapunkt entgegen: seine Dichtung sei haltbarer als die Pyramiden und weder Zeit noch Natur könnten sie zerstören (Hor. *Oden* Lib. 3, 30: „Ich habe mir ein Denkmal errichtet, dauerhafter als Erz und höher als der königliche Bau der Pyramiden, welches nicht der gefräßige Regen und nicht der unbändige Nordwind zerstören kann oder die unzählige Anzahl an Jahren oder der Lauf der Zeiten. Ich werde nicht ganz sterben, und ein großer Teil von mir wird den Tod meiden; permanent werde ich durch den Ruhm der Nachwelt neu wachsen [...]“).

Zwei Jahrhunderte später: der emblematische Bildstil hat sich geändert, doch der Bildsinn der letzten Illustration von Gustave Doré für das Buch *London – A Pilgrimage* von 1872 liegt immer noch nahe beim Vanitas-Denken des barocken Rosa (Abb. 9.7). Sieht man näher hin, so ist London nicht mehr der Mythos der Moderne, sondern bereits eine Ruine der Zukunft, wie der fragmentarische Turmbau zu Babel eine solche der Vergangenheit ist. Die Ruinenstadt wird von einem Melancholiker – in der Haltung Scipios auf den Trümmern von Karthago – betrachtet und, vielleicht, mit dem Stift ins Buch der Geschichte übertragen; möglich ist auch, dass der Prospekt von einem Neuseeländer (einem Maori) ins Bild einer verrotteten Metropole am Ende der Zeit gebracht wird (dem Stich voraus gehen zahllose Illustrationen Dorés über das soziale Elend Londons). Vierzig Jahre vor Doré hatte Joseph Gandy das ökonomische Herz des *United Kingdom*, nämlich die von John Soane entworfene *Bank of England*, bereits als gewaltige Ruine dargestellt.³² Seit Edward Gibbon's *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–88) ist die Reflexion über den Untergang noch so strahlender Imperien habituell. Es sind gerade die Höhepunkte der Machtentfaltung, welche die Allegorien der Vergängnis und die Ängste des Niedergangs und der Dekadenz auslösen.³³

Doré und Gandy war der Ruinen-Spezialist Hubert Robert vorangegangen: als Gegenstück zum Entwurf der Umgestaltung des Louvre in ein öffentliches Museum (*Projet d'aménagement de la Grande Galerie du Louvre*, 1796) malt Robert die berühmte, endlos wirkende Galerie im Louvre schon als Ruine der Zukunft (Abb. 9.8, Farbtafel). Der Himmel öffnet sich über dem zerborstenen Gewölbe. Marode Säulen, umgestürzte Skulpturen, zerbrochene Amphoren, Pflanzen, ins Gemäuer gekrallt, Trümmer und Bruchstücke. Der ehemals kunstvolle Boden ist schon zu Erde geworden. Frauen kochen. Andere Personen entdecken vielleicht gerade die Büste eines Heroen. Ein Maler konterfeit die einzige noch integrale Statue: Es ist der Apollon von Belvedere, Inbegriff der antiken Kunst. Zu deren Füßen die gekippte Büste Raffaels von Alessandro Rondini (ca. 1690; heute im Musée du Louvre). Rechts lehnt der „Sterbende Sklave“ (1513–16) von Michelangelo achtlos gegen eine Säulenbasis.

Wird die Kunst die Revolutionen der Zeit überleben? Wird sie, in der Phase ihrer Ruinierung, gerade *eben noch* ‚festgehalten‘ von einer historisierenden Kunst? Kann die Kunst ein Dokument der Vergangenheit sein? Was stellen die drei römisch gewandeten Personen dar? Signalisieren sie ihre Überraschung, in einer Abseite den Kopf eines antiken Heros, gar eines Gottes zu entdecken? Sind sie Kunsträuber? Einfache Leute aus dem Volk? Beachtlich ist, dass gleich daneben die zertrümmerte Skulptur eines antiken Philosophen liegt, fast erschlagen von

32 Zu Gustave Doré und Joseph Gandy s. auch Stefanie Fricke, „The days of England's glory have their number. Antizipierte Ruinen in der englischen Literatur“, in: *Text-Architekturen: Die Baukunst der Literatur*, hg. v. Robert Krause u. Evi Zemanek, Berlin / Boston 2014, S. 84–102.

33 Vgl. das materialreiche Buch von Paul Dobraszczyk, *The Dead City. Urban Ruins and the Spectacle of Decay*, London / New York 2017 (über das postapokalyptische London ebd., S. 23–52).



Abb. 9.7: Gustave Doré, „The New Zealander“, Holzstich-Illustration zu Blanchard Jerrold, *London – A Pilgrimage*, London: Grant & Cie, 1872: „The glory that was Greece – / The grandeur that was Rome“, ebd. S. 190.

einem Fragment aus dem Kassettengewölbe. Gehört die antike Philosophie schon zu den *tempi passati*, ein Relikt? Oder wird sie gerade, noch während der Revolution, vom Volk wiederentdeckt und aus den Trümmern der Historie gerettet?

In seine durch Untersicht ins Erhabene gesteigerten Trümmerlandschaften platziert Robert gern als Kontrast volksnahe, rurale oder pastorale Idyllen, Wäscherinnen, Hirten, im Kolosseum rastende, plaudernde Frauen mit Kindern etc. (Abb. 9.9, Farbtafel). Überall Pflanzen und Tiere, einfaches Gerät und Gefäße, improvisierte, schon wieder marode Holzkonstruktionen. Namenlose aus dem Volk nehmen die erhabenen Trümmer in Gebrauch und entfalten ihr eigensinniges Leben. Das ist es, was Robert anstrebt. Und zu dieser Idee gehört auch, dass die Kunst und das Museum die alles fragmentierende Zeit vielleicht aufzuhalten vermögen. Denn Ovids Satz „tempus edax rerum“ (Ov. *met.* XV, 234) gilt noch in Aufklärung und Moderne.

Der standardisierte Bildaufbau mit dem Kontrast von melancholischer Ruine und pastoraler Szenerie findet sich auch in Turners Gemälde von Kenilworth Castle, wo zu Füßen der ehemals stolzen Burg der künstliche See zu einer Viehtränke wurde: Unberührt vom erhabenen Schauer der Geschichte geht hier ländliches Leben seinen Gang. Ähnlich ist die Bildkomposition auf einer Fotografie der ruinierten Dresdner Frauenkirche mit weidender Schafherde (1957); Idylle und Tragödie, die auch in winterliche Tristesse sich verwandeln kann, während das

wieder aufgestellte Denkmal Martin Luthers vor dem Schutthaufen der Kirche an die Hoffnung auf Resurrektion gemahnen mag.

Der deutsch-syrische Künstler Manaf Halbouni (*1984) installierte 2017 (Abb. 9.10, Farbtafel) zum 72. Jahrestag der Bombardierung Dresdens direkt vor der rekonstruierten, nur in Spolien noch originalen Frauenkirche drei aufrecht gestellte, ausrangierte Stadtbusse. Für viele Dresdner Bürger, insbesondere für Pegida, war dies eine Provokation. Halbouni indes verwies auf die Busruinen in Aleppo, die als Sichtschutz vor Scharfschützen und als Barrikaden benutzt wurden. Der Künstler kommentierte, das Mahnmal stünde vor der Frauenkirche richtig, weil diese das Symbol von Zerstörung *und* Aufbau sei. So sollten die drei Busse auf Aleppo verweisen, von dem er hoffe, dass seiner Zerstörung der Aufbau folge. Gleichwohl: der Oberbürgermeister von Dresden erhielt wegen seiner Genehmigung der Aufstellung der Bus-Ruinen Morddrohungen.

7 Palmyra und ...

Palmyra kann als Herzkammer der Archäologie gelten. Entsetzen herrschte nach der Zerstörung der aus vielen Kulturen stammenden Kulturdenkmäler, die der Islamische Staat 2015 mit beispielloser Brutalität durchführte. Die Zerstörung der Ruinen war begleitet vom Terror gegen die Zivilbevölkerung. Hinrichtungen syrischer Soldaten auf der Bühne des Amphitheaters und die Ermordung des 82-jährigen Chef-Archäologen der palmyrischen Altertümer waren nur der Höhepunkt in der Kette der Gewalt. Khaled Asaad wurde öffentlich geköpft und an den Füßen aufgehängt; sein Kopf wurde unterhalb seiner Leiche aufgestellt. In Palmyra wurden indes auch islamische Mausoleen und ein berühmtes Gefängnis des Assad-Regimes gesprengt.

Stets wurden die Gewaltakte gegen Artefakte mit Baggern, Vorschlaghämmern oder Sprengstoff durchgeführt, begleitet von wahhabistischen Leerformeln, wonach die Idolatrie der Ungläubigen bekämpft und der bildlose Islam wiederhergestellt werden müsse. Die Auslöschung von hochrangigen Artefakten sind Attentate auf die Identität von Menschen anderer Glaubensrichtungen, auf das Zentrum dessen, was als Weltkulturerbe definiert ist, und natürlich auf den Kern des westlichen Wertebewusstseins, wozu religiöse Toleranz und Kulturschutz substantiell gehören.

Seit der Pulverisierung der gigantischen Doppelstatuen des Buddha im afghanischen Bamiyan durch die Taliban im März 2001, welche die Pulverisierung der Twin Towers in New York (9/11) vorwegnahm, was damals noch niemand ahnte – seit 2001 also wurde unter dem Vorwand des Bilderverbots die Zerstörung von Kulturgütern nahezu grenzenlos ausgeweitet. Jeder der Destruktionsakte wurde als mediales Spektakel inszeniert. Die Bauzeugnisse oder Schriftarchive konkurrierender islamischer Glaubensrichtungen wurden genauso ausgelöscht wie Monumente aus vorislamischer Zeit, besonders dann, wenn sie wie in Palmyra als Zeugnisse interreligiöser Kohabitation und Toleranz gelten. Dem Tsunami der Gewalt widerspricht nicht, dass der IS Raubgrabungen und Museumsplünderun-

gen organisierte, um den Antiquitätenhandel zu mobilisieren. Wie die eroberten Öl-Quellen und Banken stellte der Antikenhandel eine beträchtliche Finanzierungsquelle des IS dar.³⁴

Fatal war das Zusammenspiel der Propaganda des IS mit den westlichen Medien, die auf Gewalt-Ästhetik und spektakuläre Sensationen abgestellt sind. Fatal war auch, dass der IS sich aus den Waffenarsenalen der Hochrüstungsnationen bedienen konnte. Deutlich wurde, dass Bewegungen wie Al-Quaida, die Taliban, der IS, Boko Haram, die al-Nusra-Front, schiitische Milizen ebenso wie viele Diktaturen im Vorderen Orient und Afrika oder der Staatsverfall etwa in Libyen, Syrien, Irak, Afghanistan, Folgen der älteren Kolonialpolitik oder der jüngsten Kriege der Westmächte (und Russlands) sind. Die beispiellosen Trümmerfelder Aleppo oder Idlib zeigen, dass niemand mehr Rücksicht auf die Zivilbevölkerung oder auf infrastrukturell, medizinisch und kulturell hochbesetzte Architekturen nimmt.

Hinsichtlich des materialen Kulturerbes wird argumentiert, dass der Westen und seine Verbündeten angesichts von Terror und Krieg konfrontiert seien mit den Folgen der eigenen verfehlten Politik.³⁵ Zum Beispiel: Man eroberte Bagdad, sicherte nur militärisch wichtige Areale der Stadt, so dass das Archäologische Museum zerstört und geplündert werden konnte: Zehntausende von Objekten sind verloren. Dass der Präsident der Amerikanischen Archäologischen Gesellschaft dem Präsidenten George W. Bush eine Liste mit schützenswerten Orten hochrangigen Kulturguts im Irak überreicht hatte, mit der Bitte um Rücksichtnahme bei der Kriegsführung, hat keinerlei Beachtung seitens der USA und ihrer Alliierten gefunden. Zweites Beispiel: Die US-Politik im Irak hinsichtlich der Sunniten hat direkt zur Entstehung des IS und zu deren militärischen Erfolgen geführt.

In jüngster Zeit werden solche Argumente als sich selbst schwächende Selbstkritik des Westens kritisiert und eine spezielle UN-Armee zum Schutz des Weltkulturerbes gefordert, ferner die mediale wie materiale Rekonstruktion der zerstörten Altertümer; so in dem engagierten Text von Horst Bredekamp. Palmyra sei in der Kette der ikonoklastischen Kriegsverbrechen nur ein herausragender Fall; man denke nur an die IS-Zerstörungen in Hatra, Nimrud, Mossul, Rakka und weiteren Städten Iraks und Syriens. Der Westen dagegen kenne seit dem Religionsfrieden von 1648 keinen religiösen Ikonoklasmus mehr. Stimmt das aber? Kulturerbezerstörung aus rassistischen, ethnischen, politisch-ideologischen, aus religiösen Vorwänden (z. B. im Jugoslawienkrieg, bei der Zerstörung jüdischen Kulturerbes) oder aufgrund entgrenzter militärischer Gewalt begleiten die Geschichte des Westens bis heute. Das Argument, dass es nach 1648 keinen Ikonoklasmus des Westens mehr gegeben habe, trifft weder zu für das Agieren westlicher Mächte in Süd- und Nordamerika noch in Afrika, wo im Zuge von Kolonialkriegen, Genoziden und Raubzügen große Teile der materiellen Kultur der indigenen Gesellschaften geraubt oder vernichtet wurden. Die gewaltigen Zerstörungen von Kulturerbe

34 Vgl. Horst Bredekamp, *Das Beispiel Palmyra*, Köln 2016.

35 Vgl. Michael Sommer, *Syria. Geschichte einer zerstörten Welt*, Stuttgart 2016.

im Zweiten Weltkrieg, die durch die Haager Landkriegsordnung nicht verhindert wurden, zeigen an, dass die Verbrechen gegen die materielle Kultur auch im Westen habituell sind oder waren. Auch die UNESCO-Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten von 1954 hat so gut wie keine Einhegung von Gewalt bewirkt.

Bei den Stellvertretungskriegen in Syrien oder im Irak kann es keinen Zweifel geben, dass die beispiellose Brutalität des IS gegenüber Menschen und kulturellen Artefakten ein Effekt *auch* der verfehlten westlichen Politik ist. Ganz gewiss aber gibt es Verbrechen, die auch dann zu ahnden sind, wenn sich in ihnen eine Vielzahl von Ursachen verkörpern. Selbstverständlich muss die Zivilbevölkerung, aber auch das Kulturerbe geschützt werden und Kriegsverbrechen müssen bestraft werden. Statt aber Kulturvernichtung *post festum*, womöglich militärisch, zu bestrafen, sollte man die Kriege verhindern, die zu dieser Kulturvernichtung führen. Angesichts der in den Medien und im Internet vor Augen gestellten Akte der Kulturerbe-Vernichtung wäre es politisch wie moralisch ein Fehler, wenn der Westen, also wir, dabei die Hände in Unschuld waschen würde. Gewalt, Krieg und Kulturvernichtung gehören von den Antiken bis heute auch zur abendländischen oder zur westlichen Kultur.

Eine solche Geschichtsauffassung kann man schon bei Shakespeare finden. Das Sonett Nr. 64, so sehr es von der Rhetorik der Vanitas und Melancholie erfüllt sein mag, ist nicht ein Spiegel der Geschichte fremder Völker, sondern der eigenen Kultur:

When I have seen by Time's fell hand defaced
 The rich-proud cost of outworn buried age;
 When sometime lofty towers I see downrazed,
 And brass eternal slave to mortal rage;
 When I have seen the hungry ocean gain
 Advantage on the kingdom of the shore,
 And the firm soil win of the watery main,
 Increasing store with loss and loss with store;
 When I have seen such interchange of state,
 Or state itself confounded to decay;
 Ruin hath taught me thus to ruminare,
 That Time will come and take my love away.
 This thought is as a death, which cannot choose
 But weep to have that which it fears to lose.

Diese kritische Selbstreflexion ist eine unverzichtbare Errungenschaft der europäischen Tradition. Hinsichtlich unseres Themas, in welcher Weise das Wissen mit dem eben selbstreflexiv gewendeten Wissen des Negativen, der Zerstörung und Gewalt beginnt, sind zwei einfache Schlüsse zu ziehen: Erstens: Die Vergangenheit stellt nicht ein Arsenal fragloser Faktizitäten dar. Vielmehr wird die Vergangenheit erst im Effekt ihrer Transformation und Transfers gebildet, modelliert,

verändert, angereichert, aber auch negiert, verfemt, vergessen oder zerstört. Diese als offener Prozess verstandene Vergangenheit ist Gegenstand der historischen Forschung. „Am Anfang ist die Ruine“, schrieb Peter Geimer. Am Ende auch. Zweitens: Vergessen, Verfallen, Zerstören – also die Akte der Negativität – sind, im Verhältnis zur Vergangenheit, das Wahrscheinliche, während das Retten, Bewahren, Erinnern das Unwahrscheinliche ist. ‚Kreative Zerstörung‘ ist ein Normalfall nicht nur von transformativen und diffundierenden Akten, sondern auch der Erforschung der Alten Welt.

Bibliographie

Quellen

- Byron, George Gordon Noel, *Childe Harold's Pilgrimage*, London 1904.
- Canetti, Elias, *Die Blendung*, Frankfurt a. M. 1995 (1935).
- Claudianus, Claudius, „De bello Gothico / The Gothic War“, in: ders., *On Stilicho's Consulship. Panegyric on the Sixth Consulship of Honorius. The Gothic War. Shorter Poems. Rape of Proserpina*, übers. v. Maurice Platnauer, Cambridge, MA 1922, S. 124–174.
- Diderot, Denis, „Aus dem Salon von 1767“, in: ders., *Ästhetische Schriften*, 2 Bde., übers. u. hg. v. Friedrich Bassenge, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 2, S. 7–217.
- „Enzyklopädie“, in: ders., *Philosophische Schriften*, 2 Bde., übers. u. hg. v. Theodor Lücke, Frankfurt a. M. 1967, Bd. 1, S. 149–234.
- Eco, Umberto, *Il nome della rosa*, Mailand 1980.
- *Der Name der Rose*, München 1986.
- Eliade, Mircea, *Der besessene Bibliothekar*, Frankfurt a. M. 1998.
- Friedersdorff, Franz (Hg.), *Petrarcas poetische Briefe*, Halle 1903.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 1. Abt., Bd. 7/1: *Faust. Texte*, hg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt a. M. 1994.
- Homer, *Ilias* (= Hom. *Il.*), hg. v. Roland Hampe, Stuttgart 2010.
- Horaz, Quintus Flaccus, *Oden und Epoden* (= Hor. *Oden*), hg. u. übers. v. Gerhard Fink, Düsseldorf 2002.
- Lamartine, Alphonse de, „La Liberté, ou une nuit à Rome“, in: ders., *Œuvres complètes publiées et inédites*, Bd. 1: *Méditations poétiques avec commentaires*, Paris 1860, S. 447–451.
- Koffmane, Gustav / Reichert, Otto (Hg.), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 42, Weimar 1911.
- Mandelkow, Karl Robert (Hg.), *Briefe an Goethe. Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. 1, München ²1982.
- Ovid, *Metamorphosen* (= *Ov. met.*); Ausgabe in: Ovid, *Metamorphosen*, lateinisch–deutsch, in deutsche Hexameter übertragen v. Erich Rösch, München / Zürich ¹³1992.
- Petrarca, Francesco, *Epistulae metricae / Briefe in Versen*, hg. v. Otto u. Eva Schönberger, Würzburg 2004.
- Polybios (= Pol.), *Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden*, eingel. u. übers. v. Hans Drexler, Zürich 1963.
- Shakespeare, William, *Die Sonette des William Shakespeare – Englisch und Deutsch*, nachged. v. Karl Bernhard, Frankfurt a. M. 1989.
- Stendhal, *Promenades dans Rome*, Bd. 1, Brüssel 1830.

- *Wanderungen in Rom*, übers. v. Friedrich v. Oppeln-Bronikowski u. Ernst Diez, Berlin 1922.
- Vergil, *Aeneis* (= Verg. *Aen.*), hg. v. Johannes Götte, München / Zürich 1988.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Reden und Vorträge*, Berlin 1901.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Geschichte der Kunst des Alterthums. Erste Auflage Dresden 1764. Zweite Auflage Wien 1776*, hg. v. Adolf Borbein [et al.], Mainz 2002.

Sekundärliteratur

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966.
- Benjamin, Walter, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M. 1969 [1928].
- Böhme, Hartmut, *Albrecht Dürer: Melencolia I. Im Labyrinth der Deutung*, Frankfurt a. M. 1993.
- „Einladung zur Transformation“, in: *Transformation: Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hg. v. Hartmut Böhme [et al.], München 2011, S. 7–39.
- „La ricezione letteraria dell’incisione di Albrecht Dürer Melencolia I.“, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 40/1 (2014), S. 9–33.
- „Das Schumpetersche Paradox und die späte Triebtheorie Freuds“, in: *Kreative Zerstörung. Über Macht und Ohnmacht des Destruktiven in den Künsten*, hg. v. Wolfram Bergane, Wien / Berlin 2017, S. 18–56.
- Bredenkamp, Horst, *Sankt Peter und das Prinzip der produktiven Zerstörung*, Berlin 2000.
- *Das Beispiel Palmyra*, Köln 2016.
- Csáky, Moritz / Stachel, Peter (Hg.), *Speicher des Gedächtnisses: Bibliotheken, Museen, Archive*, 2 Bde., Bd. 1: *Absage an und Wiederherstellung von Vergangenheit. Kompensation von Geschichtsverlust*, Wien 2000.
- (Hg.), *Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive*, 2 Bde., Bd. 2: *Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, Wien 2001.
- Didi-Huberman, Georges / Ebeling, Knut, *Das Archiv brennt*, Berlin 2007.
- Dobraszczyk, Paul, *The Dead City. Urban Ruins and the Spectacle of Decay*, London / New York 2017.
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.
- Fricke, Stefanie, „‘The days of England’s glory have their number’. Antizipierte Ruinen in der englischen Literatur“, in: *Text-Architekturen: Die Baukunst der Literatur*, hg. v. Robert Krause u. Evi Zemanek, Berlin / Boston 2014, S. 84–102.
- Geimer, Peter, *Die Vergangenheit der Kunst. Strategien der Nachträglichkeit im 18. Jahrhundert*, Weimar 2002.
- „Messina 1783 – Das Beben der Repräsentation“, in: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, hg. v. Dieter Groh, Michael Kempe u. Franz Mauelshagen, Tübingen 2003, S. 189–200.
- Hakelberg, Dietrich / Wiwjorra, Ingo (Hg.), *Vorwelten und Vorzeiten. Archäologie als Spiegel historischen Bewusstseins in der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2010.
- Harich-Schwarzbauer, Henriette, „Die ‚Mauern‘ Roms in Claudians *De bello Gildonico* und *De bello Getico*. Diskurse der Angst in den Jahren 398–402“, in: *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, hg. v. Henriette Harich-Schwarzbauer u. Karla Pollmann, Berlin / Boston 2013, S. 37–52.
- Heckscher, William S., *Die Rom-Ruinen. Die geistigen Voraussetzungen ihrer Wertung im Mittelalter und in der Renaissance*, Würzburg 1936.

- Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
- *Gesamtausgabe*, III. Abt. Bd. 68: Hegel, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 2009.
- Hetzel, Andreas (Hg.), *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*, Bielefeld 2008.
- Khurana, Thomas [et al.] (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018.
- Knuth, Rebecca, *Libricide. The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Westport, CT 2003.
- *Burning Books and Leveling Libraries. Extremist Violence and Cultural Destruction*, Westport, CT 2006.
- Osterkamp, Ernst (Hg.), *Wissensästhetik. Wissen über die Antike in ästhetischer Vermittlung*, Berlin / New York 2008.
- Panofsky, Erwin, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt a. M. 21984 (*Renaissance and Resuscitations in Western Art*, Stockholm 1960).
- Rehm, Walter, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung und zum Dekadenzproblem*, Darmstadt 21966 (Leipzig 1930).
- *Europäische Romdichtung*, München 21960 (1939).
- Schloßberger, Matthias, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 2013.
- Schnapp, Alain, *Die Entdeckung der Vergangenheit. Ursprünge und Abenteuer der Archäologie*, Stuttgart 2009.
- Schumpeter, Joseph A., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmensgewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*, Berlin 91997.
- *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 21950 (1942).
- Speyer, Wolfgang, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981.
- Stocker, Günther, *Schrift, Wissen und Gedächtnis. Das Motiv der Bibliothek als Spiegel des Medienwandels im 20. Jahrhundert*, Würzburg 1997.
- Stubbings, Hilda Urén, *Blitzkrieg and Books. British and European Libraries as Casualties of World War II*, Bloomington 1993.
- Trümppler, Charlotte, *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860–1940)*, Köln 2008.
- Tuchman, Barbara, *August 1914*, Frankfurt a. M. 1990.
- Weinrich, Harald (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975.

Sie nannten ihn Sokrates

Trifone Gabrieles schriftliches Schweigen und dessen beredtes Echo

Şirin Dadaş

Wer sich mit dem Renaissancegelehrten Trifone Gabriele beschäftigt, sieht sich mit einer spezifischen Problematik konfrontiert, die nicht aus einem Mangel an Textüberlieferungen erwächst, wie er jeden historischen Forschungsgegenstand betreffen kann. Vielmehr ist ein besonderes Gefälle gegeben: Nicht wenige zeitgenössische Texte vermitteln den Eindruck, man habe es mit einem wichtigen Gelehrten des Cinquecento zu tun; Gabriele selbst hat indessen kaum etwas Schriftliches hinterlassen. Dass es sich hierbei um einen mehr oder weniger bewussten Akt der Negation gehandelt haben dürfte, dafür spricht die Tatsache, dass Gabriele von zahlreichen Zeitgenossen, wie vielfach belegt, als ‚neuer Sokrates‘ bezeichnet wurde¹ und dies aus zwei gewichtigen Gründen: Mit der Antonomasie wurde er in seiner Weisheit als Lehrmeister gewürdigt und zugleich sein auffälliges Desinteresse an der schriftlichen Fixierung der eigenen Lehren mit dem Verweis auf einen prominenten und offenkundig analog verfahrenen Philosophen der Antike gerechtfertigt.² Drei leitende Fragen bilden daher den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags: Wieso hat Gabriele keine eigenen Schriften hinterlassen? Welche Aussagen lassen sich über den Gelehrten angesichts dieses Befundes machen und vor allem welche spezifischen Transferprozesse wurden durch diese Negation angeregt?

Ein einziges autographisches Zeugnis ist von Trifone Gabriele überliefert: sein Testament. Daneben sind in Anthologien des 16. Jahrhunderts zwar vereinzelt Briefe und einige wenige Gedichte des Autors abgedruckt, die Gabriele zugesprochen werden können. Doch Manuskripte und Drucke mit ganz unterschiedlicher thematischer Schwerpunktsetzung, die in der einen oder anderen Weise mit Gabriele in Verbindung stehen, sind ausnahmslos Zuschreibungen oder erscheinen unter anderen Autorennamen. Zugleich wird er in zahlreichen Briefen, Gedichten

- 1 Verwiesen sei bereits auf Bernardino Daniello, *Sonetti, Canzoni e Triomphi di Messer Francesco Petrarca con la spositione di Bernardino Daniello da Lucca*, Venedig 1541, o. S. Weitere Belege folgen.
- 2 Dieser Vergleich mit Sokrates durch Gabrieles Zeitgenossen war mit keinem Rekurs auf die Sokratische Maieutik oder die Einsicht in das eigene (Nicht)Wissen verbunden, sondern bezog sich, wie die Analysen zeigen werden, weitgehend auf den Verzicht auf die Verschriftlichung der eigenen Lehren. Siehe dagegen zur Sokratischen Maieutik den Beitrag von Claudia Tiersch, der sich mit dem historischen Sokrates auseinandersetzt, zum berühmten (Nicht) Wissen den Beitrag von Isabelle Fellner und Matthias Grandl in diesem Band.

und Dialogen des Cinquecento als Ausnahmeerscheinung gefeiert und v. a. für seine Kenntnisse und Lehren der antiken und volkssprachlichen Dichtung und Sprache gerühmt. Mit diesen Fremdbeschreibungen und Inszenierungen in Fakt und Fiktion entsteht ein annähernd homogenes Porträt Gabrieleles, das im Folgenden nachgezeichnet werden soll. Auf eine ‚vollständige Fassbarkeit‘ der historischen Persönlichkeit, wie sie Claudia Berra für diese „figura tanto più affascinante quanto, purtroppo, ancora non completamente definita ai nostri occhi“ einfordern möchte,³ kann und soll hierbei nicht abgezielt werden. Es geht auch nicht darum, gegen das Vergessen einer aus Sicht der Verfasserin als erinnerungswürdig erachteten historischen Persönlichkeit anzuschreiben.⁴ Das Interesse des vorliegenden Beitrags richtet sich vielmehr auf spezifische Modalitäten frühneuzeitlichen Wissenstransfers, wie sie an Gabrieleles Wirken und Rezeption erkennbar werden, und auf die Möglichkeiten ihrer wissenschaftlichen Erfassung. Konkret gefragt: Lässt sich Gabrieleles auf den mündlichen Austausch fokussierte Lehrtätigkeit rekonstruieren? Welche Art von Wissen sollte mittels dieser Lehrtätigkeit vermittelt werden? Stehen die von Gabrieleles fokussierten Wissensmodi möglicherweise in einem Zusammenhang mit seinem Verzicht auf die schriftliche Fixierung seiner Lehre? Und welche Effekte und Transformationen ergeben sich mit der Appropriation des mündlich gelehrtens Wissens durch seine Schüler?

Im Folgenden werden zunächst Eigen- und Fremdcharakterisierungen von Gabrieleles aus faktualen Texten zusammengetragen und in ein Verhältnis gesetzt. Im Fokus steht hier immer wieder die Betonung von Gabrieleles *vita contemplativa*, die sich für seine Art der Wissensvermittlung in unterschiedlicher Weise als zentral erweisen wird. In Ansätzen wird bei der Betrachtung einiger Briefe zudem schon die Spezifik eines mündlichen Transfers thematisch und es deutet sich die Frage der Verschriftlichung des Mündlichen, genauer gesagt seiner ‚Skripturalisierbarkeit‘ an. Im zweiten Teil des Beitrags wird dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und den damit verbundenen Transferprozessen genauer nachgegangen, indem insgesamt fünf, teils fragmentarisch überlieferte, Dialoge in den Blick genommen werden, die Gabrieleles als Haupt Sprecher und zentralen Wissensvermittler inszenieren. Die Analyse dieser Texte ist den Leitfragen entsprechend auf zwei Erkenntnisziele hin ausgerichtet: Zum einen geht es um Rückschlüsse, welche die Dialoge auf Gabrieleles grammatische, historisch-historiographische, politische, astronomische und rhetorisch-poetologische Lehren sowie auf Modi des vermittelten Wissens zu ziehen erlauben. Dies geschieht im Bewusstsein darum, dass ‚Wissen‘ um Gabrieleles mündliche Lehren nur indirekt über diese Texte zu ermitteln ist und sich jeder Versuch ihrer wissenschaftlichen Erfassung auf ‚Zeugnisse‘ von Schülern und Freunden stützen muss.⁵ Daher werden auktoriale

3 Claudia Berra, *La scrittura degli Asolani di Pietro Bembo*, Florenz 1996, S. 21.

4 Diesem Vergessen hat insbesondere Lino Pertile in entscheidendem Maße mit seinen Studien entgegengewirkt, auf die im Folgenden noch Bezug genommen wird.

5 Dies hat bereits Bellomo erkannt, der sich verstärkt mit einem Kommentar zu Dantes *Divina commedia* beschäftigt hat, bei dem es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Mitschrift

Bekundungen gründlich untersucht und mit Rezeptionszeugnissen sowie der jeweiligen Textgestaltung der Dialoge in Zusammenhang gebracht, ohne dass so etwas wie ein genauer ‚Wissensanteil‘ Gabrieleles anhand der Analysen bestimmt werden könnte oder soll. Neben diesem Versuch einer wissenshistorischen Annäherung an Gabrieleles Lehren steht zum anderen die Frage nach Funktionen und Konsequenzen im Zentrum, die in der Negation eines schriftlichen Wissenstransfers liegen können. Mit welchen didaktischen Zielen könnte dieser Verzicht verknüpft sein? Welche vielfältigen Möglichkeiten der Appropriation ergeben sich auf diese Weise? Und welche Vorstellungen von Autorschaft sind mit dieser höchst produktiven Negation verbunden? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, wird das Echo von Gabrieleles schriftlichem Schweigen untersucht, d. h. Schriften, die erst durch dieses Schweigen entstehen konnten. Welche möglichen Schlüsse lassen sich aus der Lektüre dieser Texte und aus dem Schweigen Trifones ziehen?

1 Fernab der Städte – Gabrieleles Leben und Lehren im Spiegel faktualer Schriften

Die biographischen Eckdaten zu Trifone Gabriele sind bekannt:⁶ Er wird 1470 in San Polo di Piave, einer kleinen Gemeinde in der Provinz Treviso, geboren; 1549 stirbt er in Venedig. Welche Bildungseinrichtungen Gabriele besucht hat, ist nicht zu ermitteln. Vorgesehen war für den Spross einer venezianischen Patrizierfami-

eines Schülers von ‚Vorlesungen‘ Gabrieleles handelt (vgl. Saverio Bellomo, „Lettura delle *Annotazioni nel Dante* di Trifon Gabriele“, in: *Tra commediografi e letterati. Rinascimento e Settecento veneziano*, hg. v. Tiziana Agostini u. Emilio Lippi, Ravenna 1997, S. 61–81, hier S. 63). Diese *Annotazioni* neben den fiktionalen Dialogen mitzuberücksichtigen, hätte nicht nur den Rahmen meines Beitrags gesprengt, es liegen auch bereits gute Studien vor. Verwiesen sei neben Bellomo insb. auf den Kommentar des Herausgebers der modernen Textausgabe: *Annotazioni nel Dante fatte con M. Trifon Gabriele in Bassano*, hg. v. Lino Pertile, Bologna 1993 sowie auf Deborah Parker, „Beyond Plagiarism: New Perspectives on Bernardino Daniello’s Debt to Trifone Gabriele“, *Modern Language Notes* 104/1 (1989), S. 209–218; Lino Pertile, „Vettore Soranzo e le *Annotazioni nel Dante* di Trifon Gabriele“, *Quaderni veneti* 16 (1992), S. 37–58; Deborah Parker, „Commentary as Social Act: Trifon Gabriele’s Critique of Landino“, *Renaissance Quarterly* XLV/2 (1992), S. 225–247; Cesare Vasoli, „Notarelle ‚ficiniane‘ su Trifone Gabriele“, in: *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, hg. v. Leonella Coglievina u. Domenico De Robertis, Florenz 1998, S. 331–344; Davide Dalmas, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento italiano: da Trifon Gabriele a Lodovico Castelvetro*, Rom 2005; Lino Pertile, „A Text in Movement: Trifon Gabriele’s *Annotazioni nel Dante*, 1527–1565“, in: *Interpreting Dante. Essays on the Traditions of Dante Commentary*, hg. v. Paola Nasti u. Claudia Rossignoli, Notre Dame, Ind. 2013, S. 341–358 u. Simon A. Gilson, *Reading Dante in Renaissance Italy – Florence, Venice and the ‚Divine Poet‘*, Cambridge 2018, S. 56–60. – Eine zusammenführende Auseinandersetzung mit den Dialogen ist demgegenüber bislang noch nicht erfolgt. In der jüngsten Unterscheidung von sechs mit Gabriele in Verbindung stehenden Textgruppen bleiben sie sogar vollständig unerwähnt: 1. Kommentare zu lateinischen Klassikern, 2. Petrarca-Kommentare, 3. Traktate, 4. lyrische Texte, 5. Briefe, 6. Dante-Studien (vgl. Donato Pirovano, „Trifone Gabriele“, in: *Censimento dei commenti Danteschi*, hg. v. Enrico Malato u. Andrea Mazzucchi, Rom 2014, S. 16–23).

6 Siehe zur Vita Gabrieleles in erster Linie Emmanuele Antonio Cicogna, *Delle iscrizioni italiane*, Bd. 3, Venedig 1830, S. 208–223 und Laura Fortini, „Trifone Gabriele“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 51, Rom 1998, S. 44–47. Hieran orientieren sich die folgenden Ausführungen.

lie offenbar eine politische Karriere: Mit 20 Jahren gewinnt er die *balla d'oro* der Republik Venedig, die es jungen Patriziern ermöglichte, bereits vor dem regulären Eintrittsalter von 25 Jahren dem *Gran consiglio* beizutreten.⁷ Sein Magistrat scheint er aber recht schnell wieder niedergelegt zu haben, dem Geistlichen Luigi Contarini zufolge, der am Ende des 16. Jahrhunderts in seinem *Vago e dilettevole giardino* Gerüchte und Diverses von Berühmtheiten zusammengetragen hat, weil Gabriele die ihm unliebsame Strafe des Handabhackens über einen Delinquenten zu verhängen hatte.⁸ Anders als sein gleichaltriger Freund Pietro Bembo entschied er sich, obwohl er (wahrscheinlich 1498) die niederen Weihen erhalten hatte, auch gegen eine kirchliche Laufbahn, lehnte 1504 das Bischofsamt von Argo, 1524 das Patriarchat von Venedig und 1527 das Episkopat von Treviso ab. Diese Entscheidungen ermöglichten Gabriele ein Leben im paduanischen Hinterland fernab von institutionellen, politischen oder kurialen Verpflichtungen, was bereits Bembo in einem Brief an den Freund vom 2. Februar 1498 als singuläre Chance ansah.⁹

Ungewöhnlich sind diese Entscheidungen, wenn man nicht nur auf Bembos bewegte Vita,¹⁰ sondern auch auf jene der beiden ‚Freunde der Gelehrsamkeit‘ schaut, die sich gemeinsam mit Bembo und Gabriele Ende des 15. Jahrhunderts zu einer *Amicorum sodalitati* zusammenschlossen:¹¹ Während Vincenzo Querini dem Orden der Kamaldulenser beitrug, allerdings früh verstarb, gründete Nicolò Tiepolo eine Familie und machte Karriere in Venedig.¹² Gabrieles gelebte *vita contemplativa* wird denn auch häufig in Fremdcharakterisierungen hervorgehoben,¹³ an besonders sichtbarer Stelle in einem Enkomium, das Bembo um 1530 auf Gabriele

7 Siehe hierzu Monique O'Connell, *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice's Maritime State*, Baltimore 2009, S. 70 u. unten, Anm. 65.

8 Vgl. Luigi Contarini, *Il vago, e dilettevole giardino ove si leggono gli infelici fini de molti huomini illustri. I varii & mirabili essempli di virtù et vitii de gli huomini [...]*, Vicenza 1586, S. 350.

9 Vgl. Pietro Bembo, *Lettere*, 4 Bde., hg. v. Ernesto Travi, Bologna 1987, Bd. 1, S. 21f.

10 Verwiesen sei neben Carlo Dionisotti's Eintrag im *Dizionario Biografico degli Italiani* auf folgende jüngere Biographie: Carol Kidwell, *Pietro Bembo. Lover, Linguist, Cardinal*, Montreal 2004.

11 Ein schriftliches Zeugnis dieses ‚Freundschaftsclubs‘ stellen die sog. *Leggi della compagnia degli amici* dar, ein vierseitiges Schriftstück, das Dionisotti zufolge von Bembo verfasst worden ist, laut Fortini entweder um 1494/95 oder zwischen 1499 und 1501 entstanden sein dürfte und das sich heute in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand befindet (Manuskript 599 sup., abgedruckt in Pietro Bembo, *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989, S. 699–703; vgl. hierzu Laura Fortini, „Tra Venezia e Roma: intorno a Bembo, Trifon Gabriele e altri“, in: *Roma nella svolta tra Quattro e Cinquecento*, hg. v. Stefano Colonna, Rom 2004, S. 105–116, hier S. 107). – Zwischen den Zeilen, wenn bspw. die ausschließliche Aufnahme von gelehrten Männern und gebildeten Frauen in Betracht gezogen, das Verfassen von Gedichten zu verschiedenen Anlässen festgeschrieben oder für die Mitglieder das Tragen einer Medaille vorgesehen wird, die auf der einen Seite ein Bild der Grazien, auf der anderen Seite die lateinische Bezeichnung der Vereinigung zeigen solle, wird erkennbar, welcher gemeinsame Anspruch die vier, nur mit ihren Initialen benannten Gründer dieses humanistischen Gelehrtenbundes eint.

12 Vgl. ebd.

13 So bspw. in jeweils einem Sonett, das Giacomo Tiepolo und Benedetto Varchi Gabriele gewidmet haben (vgl. hierzu Cicogna, *Delle iscrizioni italiane*, S. 212, der noch zahlreiche weitere Gedichte auf Gabriele nennt).

verfasst haben dürfte und das in die dritte Auflage seiner vielbeachteten *Rime* integriert wurde. Das erste Quartett lautet:

Triphon; che 'n vece di ministri et servi,
di loggie et marmi, et d'oro intesto et d'ostro,
amate intorno elci frondose, et chiostro
di lieti colli, herbe et ruscei vedervi,¹⁴

Die Gegenüberstellung des urbanen und ländlichen Raumes wird metonymisch vollzogen: Ministern und Dienern, Loggien und so reichen wie konnotierten Materialien wie Marmor, Gold und Purpur ziehe der Adressat die Umgebung laubiger Steineichen, freudvoller Hügel, Pflanzen und Gewächse vor. Diese Gegenüberstellung deckt sich bis hin zu einzelnen lexematischen Übereinstimmungen mit Formulierungen, die Gabriele selbst in einem Brief an seinen Neffen Vincenzo Rimondo vom 4. April 1529 und auch in der eigenhändigen Notiz zu seinem Testament vom 27. September 1540 gewählt hat. So stilisiert sich Gabriele in der Testamentsnotiz mit folgenden Worten als dem gesellschaftlich-städtischen Leben abgewandter Gelehrter: „avendo io sempre frequentato non palazzi, non teatro o loggia, ma valli chiuse, alti colli et piagge apriche, et studioso, non leggi o statuti, sed quod magis prodest, et nescire malum est, divitiis homines, an sint virtute beati“.¹⁵ Nicht die Stadt, sondern die Natur, keine Paläste, sondern eingeschlossene Täler böten den idealen Rückzugsort, um – dies legt die Kombination von Verszitaten aus Petrarcas *Canzoniere* und Horaz' *Sermones* unmittelbar nahe¹⁶ – sich dem Studium der antiken und volkssprachlichen Dichtung zu widmen. Gabriele demonstriert mit den intertextuellen Referenzen performativ die eigene Konzentration auf das *studium* und schreibt diesem zugleich ein größeres Gewicht in der ethischen Bildung als Gesetzen zu. Keine Statuten seien gründlich zu lesen, sondern Autoren wie Horaz, die ein Wissen um das, was den Menschen tugendhaft und glücklich mache, verhandelten und auf diese Weise, so kann ergänzt werden, zu einem rechtschaffenen Handeln anleiteten.¹⁷

14 Pietro Bembo, *Delle Rime di M. Pietro Bembo, terza impressione*, Rom 1548, S. 96, hier zit. nach Pietro Bembo, *Le Rime*, hg. v. Andrea Donnini, Salerno / Rom 2008, Bd. 1, S. 337. Siehe zur Datierung die dort zusammengetragenen Hinweise.

15 Zit. nach Gino Belloni, „Chiose di Trifon Gabriele a Petrarca“, *Filologia e critica* 8 (1983), S. 3–23, hier S. 10.

16 Belloni hat auf die Übereinstimmung mit Versen von RVF X, 5 („non palazzi, non teatro o loggia“) und CCCIII, 6 („ma valli chiuse, alti colli e piagge apriche“) aufmerksam gemacht (vgl. ebd.). Gegenüber Horaz' *Sermones* 2, 6, 72–74 ergeben sich leichte Veränderungen und Aussparungen bei Gabriele: „sed, quod magis ad nos / pertinet et nescire malum est, agitamus: utrumne / divitiis homines, an sint virtute beati“: ‚nein, wir diskutieren über das, was uns näher angeht, und was nicht zu wissen schlecht ist: ob die Menschen durch Reichtum oder durch Tugend glücklich werden‘ (zit. u. übers. nach Horaz, *Sämtliche Werke*, hg. u. übers. v. Niklas Holzberg, Berlin / Boston 2018, S. 168–169).

17 In dem genannten Brief an seinen Neffen Vincenzo Rimondo hat Gabriele mit ähnlichen Worten und Petrarca-Zitaten den eigenen Rückzug aus der Öffentlichkeit thematisiert (vgl. hierzu Manuela Morresi, „Trifon Gabriele, Danese Cataneo e il monumento Bembo al Santo di Pa-

Von diesen Selbstzeugnissen privater Natur, die sich nicht an eine öffentliche Leserschaft richten, unterscheidet sich ein 1543 in Bologna von Bartolomeo Bonardo und Antonio Grossi gedruckter Text mit dem Titel *Vita di M. Triphone Gabriele, nella quale si mostrano a pieno le lodi della vita solitaria et contemplativa* insbesondere hinsichtlich seiner Funktion. Da auch hier das Petrarca-Zitat aus der Testamentsnotiz zu finden und der Text in Ich-Form verfasst an einen nicht näher bestimmten Neffen gerichtet ist, wird die Autorschaft gemeinhin Gabriele zugeschrieben.¹⁸ Dieser veranlasste aber in jedem Fall nicht die Drucklegung, wie der vorangestellten Widmung eines nicht identifizierbaren „Intricato“ zu entnehmen ist. Und auch der Umstand, dass, wie Laura Fortini gezeigt hat, eine Zeile einem Vers aus Bembos Gabriele-Enkomium entspricht, könnte eher darauf hindeuten, dass hier von fremder Hand Gemeinplätze zum „Socrate veneziano“ zusammengetragen wurden.¹⁹

Anders als der Titel vielleicht erwarten lassen könnte, bietet die *Vita* keine Lebensbeschreibung eines Individuums, sondern zielt auf die moralische Lenkung einer jungen Leserschaft ab, indem eine zurückgezogene, einfache, der Erhebung der Seele gewidmete Existenz fernab der sinnlichen Versuchungen der Städte erst als ein allgemein anzustrebendes, dann als ein persönliches Lebensideal – jenes von Trifone Gabriele – inszeniert und verteidigt wird.²⁰ Für diese kontemplati-

dova“, in: *Alessandro Vittoria e l'arte veneta della maniera*, hg. v. Lorenzo Finocchi Ghersi, Udine 2001, S. 71–96, hier S. 81), in diesem Zusammenhang allerdings noch zu erkennen gegeben, dass es sich um einen bewussten Verzicht auf ihm vom römischen Hof zugeordnete Ehrungen handele: „il mio proprio non sono attioni, ma studi, non piazze, & Rialti, ma valli chiuse, alti colli, & piaggie apriche, havendo a questo fine lasciato non solamente le dignita, che mi poteva dar la nostra republica, ma quelle anchora, che mi haveva gia dato la Romana corte.“ (*Nuovo libro di lettere scritte da i più rari auttori e professori della lingua volgare italiana, di nuovo, et con nuova additione ristampato*, Venedig 1545, Neudruck hg. v. Giacomo Moro, Bologna 1987, S. 259–492, hier S. 405). In einem Brief an seinen Bruder Francesco und seinen Neffen Bertucci Gabriele entsteht der Eindruck, Trifone hätte sich hierbei entgegen der dankenswerten Bemühungen seiner Verwandten und Freunde für die gewählte Lebensweise entschieden, denn: „Neptunum procul e terra spectare furem. Siano degli altri le mitre, & le corone. Rura mihi, & rigui placeant in vallibus amnes“ (ebd., S. 404). Auch mit dieser Bündelung von teils leicht abgewandelten Zitaten aus Horaz' *Epistulae* (1, 11), Dantes *Divina commedia* (*Purgatorio*, 27, 142) und Vergils *Georgica* (2, 485) unterstreicht Trifone die Bedeutung der Konzentration auf antike und volkssprachliche Literatur und rechtfertigt derart den eigenen Verzicht auf politische und kirchliche Ämter. Siehe für den Verweis auf Dante Deborah Parker, *Commentary and Ideology. Dante in the Renaissance*, Durham / London 1993, S. 114f.

18 Vgl. Cicogna, *Delle iscrizioni italiane*, S. 217 u. Morresi, „Trifone Gabriele“, S. 81f.

19 Fortini, „Tra Venezia e Roma“, S. 110, Anm. 29. Dem steht auch nicht der Umstand entgegen, dass eine handschriftliche Version des Textes mit der Überschrift *M. Trifone Gabriele ad un suo nipote* in dem anonymen Manuskript Vat. Lat. 5182 der Biblioteca Apostolica Vaticana enthalten ist (vgl. ebd., S. 109), da es sich hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach um die Abschrift eines professionellen Schreibers handelt, die wenig über die Entstehungsbedingungen des Originaltextes verrät.

20 Unterschieden werden hierbei drei Lebensweisen: eine, die auf fleischliche Gelüste, eine, die auf weltliche Macht sowie eine, die auf eine reflexive Aktivität abzielt: „Sono alcuni, che attendono solamente à piaceri & diletta carnali. Altri al maneggio delle cose del mondo. Alcuni altri alle divine & humane speculationi.“ (*Vita di M. Triphone Gabriele, nella quale si mostrano a pieno le lodi della vita solitaria et contemplativa*, Bologna 1543, o. S.).

ve Lebensweise bedürfe es der Versenkung in die Natur, des Studiums von Philosophie und Astrologie, der Betrachtung Gottes und der Engel, der intensiven Beschäftigung mit der Unsterblichkeit der Seele, den Himmelsbewegungen, den Eigenschaften von Elementen und Metallen sowie der Auseinandersetzung mit Naturphänomenen.²¹ Anders als im Brief an den Neffen Vincenzo Rimondo, der sich in seiner pragmatischen Kürze und seiner auf spezifische familiäre Zusammenhänge bezogenen Informationsvergabe insgesamt deutlich als in seiner Aussage nicht verallgemeinerbarer Gebrauchstext präsentiert,²² geriert mit der *Vita* Gabriele's Lebensführung zum normativen Vorbild.²³ Entsprechend dient die Briefform dieses ‚Lehrbuchs‘ dem didaktischen Appell zu einer kontemplativen Lebensweise.

Wie bereits der Titel der *Vita* signalisiert, findet eine demonstrative Gleichsetzung von *vita contemplativa* und *vita solitaria* statt, die unverkennbar auf ein literarisches Vorbild anspielt: Petrarca's Verteidigung des *otium* in *De vita solitaria* (1346/47).²⁴ Am Ende dieser Schrift betont Petrarca, dass es ihm keineswegs um eine Verabsolutierung von Einsamkeit, sondern um die Problematisierung von Menschenmassen gegangen sei: „eam me solitudinem laudasse, non quae unum etiam, sed quae turbas fugit.“²⁵ In diesem Sinne ist wohl auch das Bild zu verste-

21 „Quegli altri poscia, che alla terza, & ultima vita s'appigliano, gli animi loro di Filosofia ornando, la natura delle cose, i costumi à gli huomini appartenenti, & il modo, come cio si possa sapere, d'apparare investigano, & cercano: & la lor mente ad ogni altra imaginatione levando, solamente con lo'ntelletto intendono Iddio, gli angeli, & la immortalità dell'anima nostra. Considerano il moto de cieli, la proprietà degli elementi, de metalli: delle pioggie; tempeste, & nevi le cagioni: i numeri semplicemente, poi quelli con alcuna quantita accompagnati: i corsi delle erranti stelle, & di quelle anchora, che non sono cosi erranti: gli orti, & gli occasi loro. Costoro apparano i costumi degli huomini. Vivono virtuosamente, non il corpo, ma l'animo di belle vestimenta ornando. [...] hanno per loro ultimo fine il sapere la verità delle cose, & l'ordine di quelle: Et è senza alcun dubbio, come per le sue buone operationi si può vedere, la piu eccellente.“ (Ebd.).

22 Vgl. *Nuovo libro di lettere*, S. 405.

23 Eine Art Zwischenposition nimmt da der undatierte Brief von Gabriele's Schüler Bernardino Daniello an den noch jungen Patrizier Federico Badoer ein, der in der Erstedition der Briefanthologie abgedruckt ist. Daniello legt – dem Vater des Adressaten beipflichtend – Federico nahe, sich zunächst den *studi delle lettere* zuzuwenden, bevor er sich der Politik verschreibe. Daniello betont, dass es ihm gar nicht darum gehe, der *vita contemplativa* den Vorzug vor der *vita activa* zu geben, dass der Adressat aber für seine öffentlichen Aufgaben Wissen um viele Dinge benötige, das er aus Büchern gewinnen könne, und dass er seine natürlichen Veranlagungen durch *arte* und *dottrina* perfektionieren könne (vgl. *Novo libro di lettere scritte da i più rari autori e professori della lingua volgare italiana*, Venedig 1544, Neudruck hg. v. Giacomo Moro, Bologna 1987, S. 1–255, hier S. 38–46). Ganz im Unterschied zu Gabriele's Brief an seinen Neffen geht es bei Daniello folglich darum, dem jungen Adressaten ein bestimmtes Bildungsideal nahezu legen und dies – durch den Verweis auf die Studien anderer und erfolgreicher venezianischer Patriziersöhne – nicht nur im Sinne eines individuell gültigen Rates. Zugleich wird im Unterschied zur *Vita di M. Triphone Gabriele* aber zum einen die Komplementarität beider *vitae* hervorgehoben, zum anderen bleiben die gemachten Bildungsempfehlungen auf einen konkreten Adressaten bezogen.

24 Siehe Julia Conaway Bondanella, „Petrarch's Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, *Comparative Literature* 60/1 (2008), S. 14–28.

25 Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, Bern 1600, S. 285.

hen, das die *Vita* und mit ihr zahlreiche andere Texte von Trifone Gabriele kreieren: Ungeachtet seiner sozialen, politischen und institutionellen Unabhängigkeit erscheint er in Briefen und Dialogen als vielgefragter Experte und bedeutender Lehrer, nicht als einsamer Eremit. In einem von Pertile entdeckten Brief des kalabrischen Humanisten Antonio Telesio etwa, der Ende der 1520er Jahre Sekretäre der venezianischen Administration im Auftrag des *Consiglio dei dieci* unterrichtete,²⁶ empfiehlt Telesio – aufgrund eines Aufenthaltes in Kalabrien, von dem er nicht zurückkehren sollte – seinem Schüler Benedetto Ramberti zu Trifone Gabriele zu gehen, sei er doch der beste *praeceptor*.²⁷ Der geistliche Dichter Giovanni Giudiccioni übersendet Gabriele eine Satire mit der Bitte um eine kritische Prüfung, sei doch das Urteil dieses „divino Aristarco“ für die Schönheit des Jahrhunderts verantwortlich.²⁸ Und bekanntlich hat auch Bembo seine *Prose della volgar lingua* vor der Publikation zur Korrektur und Durchsicht Gabriele geschickt.²⁹

Ein besonders aufschlussreiches, bislang vernachlässigtes Zeugnis für Gabrielles Wirken liefert ein Briefwechsel zwischen Paolo Crivelli und Lodovico Dolce, der 1545 in einer Neuauflage jener Anthologie abgedruckt wurde, die bereits die genannten Briefe Gabrielles zugänglich gemacht hat.³⁰ Der *poligrafo* Dolce erklärt zunächst Crivelli in einem Brief vom 19. Februar 1545, dass es für das Schreiben in Prosa schwieriger sei, einen angemessenen Rhythmus („numero convenevole“) zu finden als beim Verfassen von Versdichtung.³¹ Am gleichen Tag noch bittet ihn Crivelli in seinem Antwortschreiben, dies näher und mit Beispielen auszuführen. Er bedankt sich zudem für drei von Dolce zugesandte Sonette, die Crivelli, wie er schreibt, während eines Besuchs beim „so wunderbaren wie liebenswürdigen“ Trifone Gabriele verlesen ließ:

Mi sono stati cari sopramodo i vostri III sonetti, i quali (essendo andato io hoggi a far riverenza al tanto mirabile quanto gentile M. Triphon Gabriele; il qual giorno sara posto da me nel numero de i felicissimi poi che mi ha concesso tanta gratia il cielo ch'io ho visto et udito cosi raro miracolo di na-

26 Vgl. Lino Pertile, „Apollonio Merenda, segretario del Bembo, e ventidue lettere di Trifone Gabriele“, *Studi e problemi di critica testuale* 34 (1987), S. 9–48, hier S. 18.

27 Vgl. ebd., S. 19, Anm. 19, wo auch die zentrale Passage des Briefes abgedruckt ist.

28 *Della nuova scielta di lettere di diversi nobilissimi huomini*, 4 Bde., Venedig 1574, Bd. 3, S. 99f., hier, S. 100. Vgl. hierzu Cicogna, *Delle iscrizioni italiane*, S. 211f.

29 Vgl. Bembo's Brief an Gabriele vom 1. April 1512, in dem er sich auch an Giovanni Aurelio Augurelli, Nicolò Tiepolo, Gian Francesco Valiero, Giovanni Battista Ramusio und Andrea Navagero wendet und um Anmerkungen bittet (Bembo, *Lettere*, Bd. 2, S. 58). Siehe hierzu Carlo Dionisotti, „Introduzione“, in: Bembo, *Prose della volgar lingua*, S. 7–54, hier S. 11 u. 32 und zu Gabrielles Bedeutung in diesem Zusammenhang Lino Pertile, „Trifone Gabriele's Commentary on Dante and Bembo's *Prose della volgar lingua*“, *Italian Studies* XL (1985), S. 17–30.

30 Der Briefwechsel entsteht, als sich Dolce in die paduanische Provinz, in den kleinen Ort Piove di Sacco, zurückzieht und es dem befreundeten Crivelli in Venedig überlässt, in Kontakt mit dem Drucker Gabriele Giolito de' Ferrari zu bleiben, mit dem Dolce viel und eng zusammenarbeitet (vgl. Ronnie H. Terpening, *Lodovico Dolce. Renaissance Man of Letters*, Toronto 1997, insb. S. 193, Anm. 72).

31 *Nuovo libro di lettere*, S. 338.

tura) furono letti da M. Bernardin Daniello presente M. Trifone et li fece rileggere tre volte, et gli ascoltò con molta attentione et non disse altro, forse per non essergli dimandato d'alcun di noi il suo parere. Invero i suoi ragionamenti sono stati divini, onde io per non iscemarli in qualche parte la lor divinita ne gli taccio.³²

Ein doppeltes Schweigen wird hier thematisiert, das in ganz unterschiedlicher Weise einen bestimmten Eindruck von Gabriele und teils auch seiner Lehrweise vermittelt:

1) Am Ende steht das Schweigen des Senders Crivelli, der den Tag, an dem dieses ‚Wunder der Natur‘ namens Trifone Gabriele sah und hörte, zu den glücklichsten seines Lebens zählt, sich zu dessen ‚göttlichen Darlegungen‘ aber nicht weiter äußern möchte, um deren Göttlichkeit nicht zu mindern. Crivelli zufolge würde also beim Transfer der mündlichen *ragionamenti* Gabriele ins schriftliche Medium (hier des Briefes) etwas verloren gehen. Angesichts ihrer hyperbolischen Qualifizierung geht dies zweifellos mit der doppelten Strategie der Fremdüberhöhung einerseits und Selbstbescheidung andererseits einher. Indem über Gabriele *ragionamenti* kein weiteres Wort verloren wird, können sie in geradezu unermesslicher Weise gerühmt werden. Dennoch bleibt zugleich die Tatsache bestehen, dass in einem schriftlichen und poetologisch ausgerichteten Austausch zwischen Dolce und Crivelli ein Austausch über Gabriele *ragionamenti* explizit verweigert wird: Ungeachtet jeder rhetorischen Übertreibung entsteht der Eindruck, dass mit dem Versuch einer schriftlichen Zusammenfassung von Gabriele lehrreichen Ausführungen durch Crivelli weitreichende Verluste verbunden wären.

2) Schweigsam bleibt in der Darstellung von Crivelli aber auch Gabriele angesichts der dreimal verlesenen Dolce-Gedichte. Da es Gabriele selbst ist, der um die wiederholte Lektüre bittet („li fece rileggere tre volte“) und er laut Crivelli zudem sehr aufmerksam zuhört („gli ascoltò con molta attentione“), ist auch dieser Verzicht auf eine sprachliche Äußerung keineswegs unbedeutend. Während Crivelli meint, Gabriele *schweigen* ließe sich möglicherweise damit erklären, dass ihn niemand in dem Moment nach seiner Meinung gefragt habe, deutet es Dolce in seinem Antwortschreiben vom 22. Februar 1545 als unausgesprochene, aber berechnete Kritik an der eigenen minderwertigen Dichtung: „M. Triphone ha fatto quello, che è proprio della sua modestia, a tacere, per non biasmar cosa, che non merita laude.“³³ Dolce wirft denn auch Crivelli vor, diesen „huomo Divino“ mit seinen ‚Untauglichkeiten‘ („inettie“) gelangweilt zu haben. Wenn er ihn das nächste Mal sehe, solle er ihm lieber ‚perfekte Dinge im Stile Petrarca‘ vorlesen, die seiner Ohren würdig seien („cose degne delle sue orecchie, cio è perfette & Petrarchevoli“).³⁴ Zu seiner Verteidigung belehrt er noch den Freund: „Dovete anchor sapere, che quelli [huomini di tanto giudicio], che non sono avezzi alla fatica

³² Ebd., S. 429, Herv. §. D.

³³ Ebd., S. 335.

³⁴ Ebd., S. 335f.

della penna, sono troppo severi Giudici: perchioche essi sanno la via di scriver bene, ma non la difficoltà, che è a scriver compórtevolmente.“³⁵ Dolce hebt folglich den Gegensatz hervor zwischen der eigenen Tätigkeit als Vielschreiber, was bspw. auch das Verfassen von Gelegenheitsdichtung und Auftragsarbeiten einschließt, und den an Perfektion und Petrarca gewohnten Gabriele, was sich mit dessen institutioneller und finanzieller Unabhängigkeit in Zusammenhang bringen ließe. Dort, wo Crivelli nur Gabrieles vielfach gelobte Bescheidenheit sieht, wird dessen Schweigen in Dolces Lesart somit gleichermaßen zum Zeichen höchsten Taktgefühls und höchster Strenge.³⁶

Die Diskussion und direkte, persönliche Kommunikation von Wissen haben Gabrieles Wirken mithin bestimmt, der vielfach um Korrekturen gebeten und insbesondere für seine philologisch-poetologische Urteilskraft gepriesen wurde. Seine Schüler hat Gabriele weniger zu einer *vita solitaria* angeleitet, denn – ganz im Sinne Petrarcas – zu einer ethischen Bildung durch antike Autoren, insbesondere durch antike Dichtung und Rhetorik, wie ein Brief ohne Jahresangabe an seine Neffen Andrea und Marc’Antonio belegt. Auch hier kommen, ähnlich wie dies zuvor beobachtet werden konnte, Zitate aus Horaz’ Episteln zum Einsatz, um nun insbesondere das bildende Potential der Sprech- und Wortkunst zu untermauern.³⁷

35 Ebd., S. 335.

36 Und genau hierin schätzt Dolce, der mit der Fertigstellung seiner *Comedia del Capitano* und dem Verfassen seiner dritten Komödie *Il marito* beschäftigt ist, den Gelehrten offensichtlich, wenn er wenige Tage später in einem Brief vom 26. Februar 1545 via Crivelli Gabriele um dessen dichtungstheoretischen Rat bittet: „Havrei caro, che dimandaste a M. Triphone qual parebbe a lui, che meglio riuscisse nella lingua volgare alla Comedia, il verso sciolto, o la prosa, & overo lo sdrucciolo, o quel d’undici syllabe.“ (Ebd., S. 337) Ob Prosa oder Vers und welche Versform sich für Komödien in der Volkssprache eignen, ‚diskutiert‘ Dolce mit Gabriele dann ausführlich in einem Brief vom 10. März 1545 an Crivelli (vgl. ebd., S. 340–343). Während er bei dem fast vollendeten *Capitano* und auch beim *Marito* auf die von ihm bevorzugte und in seinen Augen auch wie gesehen ‚einfachere‘ Versform zurückgreift, wird er 1549 bei seiner Prosakomödie *Fabritia* Gabrieles Rat folgen (vgl. hierzu Anne Neuschäfer, „Poema festoso‘ und ‚lucido specchio‘. Die Gestaltung des Amphitryon-Mythos in der italienischen Renaissance-Komödie am Beispiel von Lodovico Dolces *Marito* (1545)“, in: *Renaissancekultur und antike Mythologie*, hg. v. Bodo Guthmüller u. Wilhelm Kühlmann, Tübingen 1999, S. 37–52, hier S. 50).

37 „Et vero essere troverete, che non solamente, Os tenerum pueri, balbumq[ue] poeta figurat, ma che, Mox etiam pectus praeceptis format amicis.“ (*Nuovo libro di lettere*, S. 402) ‚Zensiert‘ wird bei diesem Zitat das Moment des Unsittlichen. So wird bei Horaz dem Dichter auch das moraldidaktische Vermögen zugeschrieben, das menschliche Interesse an Schamlosigkeiten abzuwenden: „os tenerum pueri balbumque poeta figurat, / torquet ab obscenis iam nunc sermonibus aurem, / mox etiam pectus praeceptis format amicis“ (Epist. 2, 1, 126–128, Herv. Ş. D.).

2 Gabrieleles Wissen im Dialog – Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Formen schriftlich inszenierter Mündlichkeit

Diese Zentralstellung von Sprache und Dichtung innerhalb der vielfältigen Lehren Gabrieleles wird auch in der Thematisierung bis hin zur Inszenierung des Gelehrten in mehreren Dialogen seiner Zeit nahegelegt.³⁸ An erster Stelle dürfte ein Text genannt werden, der erstmals 1545 unter dem Titel *Regole grammaticali di M. Iacomo Cabriele, non meno utili, che necessarie a coloro, che dirittamente scrivere, ne la nostra natia lingua si diletano* bei Giovanni Griffio in Venedig erscheint und dies, wie der Drucker in seinem Vorwort an die adressierten „studiosi della volgar lingua“ expliziert, ohne das Wissen des im Titel genannten Autors.³⁹ Die offizielle Autorisierung durch diesen erfolgt strenggenommen erst 1548 mit der Zweitauflage bei Griffio. In seiner Widmung an Marin Gradonico unterstreicht hier Iacomo Gabriele, jener Neffe Trifones, den dieser in seinem Testament zum alleinigen Erben erklärt hat,⁴⁰ dass er nichts von der vorangehenden Publikation gewusst habe und der Text v. a. als persönliche Gedächtnisstütze dienen sollte: „havendole [mie fatiche] io piu tosto fatte per mia exercitatione, che per altrui, & per tenermi à memoria per via de le scritture; quelle cose, che io haveva *udito*, à cio che col tempo di mente uscite non mi fussero, se io scritte non l’havessi“.⁴¹ Iacomo Gabrieleles Betonung, wie wichtig das schriftliche Festhalten des Gehörten für ihn sei, um es nicht zu vergessen, ist insofern nicht uninteressant, als sich der folgende Text als – höchst monologartiges – Lehrgespräch zwischen Trifone Gabriele und seinem Neffen ausnimmt. Doch nicht nur der Text selbst suggeriert qua Dialog die Verschriftlichung eines ursprünglich mündlichen Wissenstransfers,⁴² auch eine

38 Hier können nicht alle Dialoge berücksichtigt werden, in denen von Gabriele die Rede ist. Verwiesen sei noch auf Tomitano, der in der Vorrede seiner 1545 publizierten *Ragionamenti della lingua toscana* Gabriele als „huomo intiero & scientiato“ ausweist, ihm „nel giudicare la bontà & il difetto delle scritture le prime parti“ zuweist und auch innerhalb des Dialogs die Sprecher immer wieder auf Gabriele Bezug nehmen lässt (Bernardino Tomitano, *Ragionamenti della lingua toscana, dove si parla del perfetto Oratore, & Poeta volgari*, Venedig 1545, S. 11; siehe bereits Cicogna, *Delle iscrizioni italiane*, S. 211).

39 „Essendomi nuovamente pervenuto a le mani un nuovo trattato di volgar gramatica, scritto dal Magnifico M. Giacomo Gabriele, al Magnifico M. Luca Polani, & vedendo che in esso sotto brevità, succintamente, e con meraviglioso ordine, con gli exempli da i migliori authori raccolti, tutti i piu importanti e necessari precetti & ammaestramenti de le regole del diritto parlare & iscrivere toscanamente, si contengono; mi è paruto a commune utilità, & beneficio de gli studiosi di questa nostra natia favela, (che che [sic!] ad esso Magnifico M. Giacomo se ne sia per parere) in luce mandarlo“ (*Regole grammaticali di M. Iacomo Cabriele, non meno utili, che necessarie a coloro, che dirittamente scrivere, ne la nostra natia lingua si diletano*, Venedig 1545, o. S.).

40 Vgl. Belloni, „Chiose di Trifon Gabriele a Petrarca“, S. 9.

41 *Regole grammaticali di M. Iacomo Cabriele. Non meno utili che necessarie a coloro, che dirittamente scrivere ne la nostra natia lingua si diletano*, Venedig 1548, o. S., Herv. §. D.

42 Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf das Ende des Textes, das eine unmittelbare Verschriftlichung des Gehörten (für den adressierten Korrespondenten Luca Polani) nahelegt: „Detto che così hebbe M. Tryphone, si levò, & io anchora feci il somigliante, egli per alcuni dipinti sentieri, andò a cantar di Iddio le lodi, & io ne la mia picciola cella ridotto, vi incominciai a scriver le presenti, a cio che tra i vostri latini studi, meschiate anchora le volgari muse [...]“ (*Regole grammaticali*, 1545, S. 21v).

Grammatik-Anthologie, die Francesco Sansovino 1562 herausgibt, legt dies nahe. In dieser Sammlung von fünf Grammatiken des *volgare* befinden sich die *Regole grammaticali* an zweiter Stelle im Anschluss an Bembo's *Prose della volgar lingua*. In seiner Einleitung weist Sansovino auf die Übereinstimmungen zwischen beiden Texten hin, wobei ihm eine gemeinsame, geradezu wechselseitige ‚Absicherung‘ der *Prose* und der *Regole* gelingt. Iacomo Gabriele's Text wird hierbei nicht nur als Niederschrift der Lehren seines Onkels ausgewiesen, sondern auch, und darauf kommt es im Folgenden an, deren ursprüngliche Gebundenheit an das Medium der Oralität wird betont:

*Scrisse parimente le regole della Grammatica M. Iacomo Gabriele Gentiluomo honorato & nipote di M. Trifone Gabriele il santissimo, & vero Socrate de di nostri. Egli le trasse dalla viva voce di M. Trifone, il qual come ogniun sa, essendo intendentissimo delle cose della lingua qu'egli chiamava Toscana insegnò a ciascuno che volle udirlo, & le regole & le bellezze della Volgare, & della Latina ancora: conciosia che leggendo la Poetica di Horatio, l'Orationi di Cicerone, il Petrarca, e Vergilio, a chi se ne dilettaua, scoperse molte cose a imitation del Bembo ch'erano nascose a gli ingegni de suoi tempi, allhor che la lingua cominciava a un certo modo a rinascere. In questo Dialogo adunque, voi havrete le regole medesime del Bembo, ma piu soccinte & forse piu chiare, con qualch'altro avvertimento di piu, nelle quali si come troverete utili cose havrete anco diletto nel legger d'udir veramente M. Trifone, delquale io fui ascoltatore due anni, ne tempi miei giovanili.*⁴³

Sansovino, der sich hier selbst als eine Art Schüler von Trifone Gabriele ausweist, wenn er meint, in seiner Jugend selbst zwei Jahre lang dessen ‚Zuhörer‘ gewesen zu sein, insistiert in dieser Einleitung insgesamt an nicht weniger als vier Stellen auf den Umstand, dass es sich bei den Lehren dieses ‚heiligsten und wahren Sokrates‘ um einen mündlichen Wissenstransfer handelte. Sansovinos massive Hervorhebung der oralen Vermittlung von Trifones Lehren lässt an spezifische, an die auditive und möglicherweise auch visuelle Wahrnehmung gebundene Eigenschaften seiner Reden denken, ohne dass diese expliziert werden. Ebenso wenig wird auch die Überführung in das schriftliche Medium thematisiert: Dass Iacomo Gabriele's Grammatik eine Niederschrift darstellen soll, wird zwar mit dem ersten Wort der zitierten Einleitung an prominenter Stelle benannt, Schriftlichkeit und Mündlichkeit stehen insgesamt aber unverbunden nebeneinander. So kommt für den Transfer von dem einen in das andere Medium das Verb *trarre* zum Einsatz („Egli le trasse dalla viva voce di M. Trifone“), das übersetzt als ‚(be)ziehen‘ oder ‚entnehmen‘ in unbestimmter Weise eine Bewegung des zur Frage stehenden Wissens indiziert. Genau diese Unbestimmtheit hat offenkundig einen bestimmten Zweck: Sansovino verspricht den Lesenden das besondere Vergnügen, wer Iaco-

⁴³ *Le osservazioni della lingua volgare de diversi huomini illustri, cioè del Bembo, del Gabriello, del Fortunio, dell'Acarisio, et di altri scrittori*, hg. v. Francesco Sansovino, Venedig 1562, S. 296, Herv. Ş. D.

mos Text lese, könne Trifone *wahrhaftig* hören („diletto nel legger d'udir veramente M. Trifone“). Ein Text der Dialoggattung kann diesem Anspruch zweifellos am ehesten gerecht werden, gleichwohl hat man es lediglich mit einer schriftlich inszenierten Form von Mündlichkeit zu tun.⁴⁴ Organisation und v. a. Rezeption einer schriftlichen und mündlichen Äußerung bleiben aufgrund von unterschiedlichen Kommunikationskanälen und -bedingungen aber grundlegend verschieden.

Ein Bewusstsein um diese medialen Unterschiede könnte ein Grund dafür sein, weshalb sich Trifone Gabriele eher für die mündliche Wissensvermittlung interessiert zu haben scheint, wie bereits der Umstand nahelegt, dass sein Neffe Iacomo die *Regole grammaticali* verfasst hat. Bekräftigt wird diese Vermutung durch Sperone Speroni, der in einem Dialogfragment zur Geschichtsschreibung mit Gabriele einen ‚Meister‘ erwähnt, dem er seine Kenntnisse des, um die Künste der Geschichtsschreibung und Dichtung erweiterten, Triviums zu verdanken habe:

Messer Trifon Gabriele fu gentiluomo Viniziano, ma non men dotto che nobile, e tanto buono, quanto erudito; e perchè a guisa di socrate non scrisse mai cosa alcuna, ma insegnava ciò che sapea; soleva dire alli suoi discepoli, intra li quali uno era io, che queste cinque arti umane, che così in filo ordinava, ciò sono a dire gramatica, istoria, poesia, loica, rettorica, semplicemente e distintamente parlando, aveano lor proprii termini, dentro alli quali se elle operavano, ed oltre a quelli non si estendeano, erano brevi e bone arti, che s'imparavano facilmente, ed era laude lo esercitarle.⁴⁵

Speroni, der sich ebenfalls zu den Schülern dieses ‚gelehrten Edelmannes‘ zählt, ist wie gesehen nicht der einzige, der Gabriele mit Sokrates vergleicht. Im Unterschied zu Sansovino knüpft er diesen Vergleich aber an eine interessante Oppositionsbildung zwischen Schreiben und Lehren: Wie Sokrates habe auch Gabriele

44 Siehe zur schriftlich vermittelten Mündlichkeit des Dialogs Bernd Häsner, „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. v. Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 13–65, hier S. 23–27.

45 Sperone Speroni, „Dialogo della istoria. Fragmento“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. originali*, hg. v. Natal dalle Laste u. Marco Forcellini, 5 Bde., Venedig 1740, Bd. 2, S. 345–350, hier S. 345. Fournel datiert diese Diskussion in die 1530er Jahre (Jean-Louis Fournel, „Il Dialogo della istoria: dall'oratore al religioso“, *Filologia veneta*, Bd. 2: *Sperone Speroni*, hg. v. Antonio Daniele, Padua 1989, S. 139–168, hier S. 140). Es handelt sich bei diesem Fragment, anders als man meinen könnte, nicht um eine Vorarbeit zu Speronis in Teilen publiziertem *Dialogo della istoria* (in: *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti*, Bd. 2, S. 310–328), der den Herausgebern zufolge spät verfasst – auf einer der Manuskriptseiten hält Speroni fest, er schreibe im Alter von 86 Jahren – unvollendet geblieben ist (vgl. ebd., S. 328). Dieser inszeniert ein Gespräch zwischen Silvio Antoniano, Paolo Manuzio und einem nicht identifizierbaren Jeronimo Zabarella. Dass das Fragment demgegenüber viel umfangreicher als überliefert gewesen sein muss, legen Bemerkungen in Speronis Dialogapologie nahe, die den Text ausweisen als „assai lungo ragionamento di due grandi uomini e molto dotti, che essendo giovane io conosceva, e fui con loro assai volte; l'un M. Gasparo Contarino, l'altro M. Trifon Gabrielli“ (Speroni, „Apologia dei dialogi“, in: *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti*, Bd. 1, S. 266–425, hier S. 353).

sich ausschließlich auf das mündliche Lehren konzentriert. Das Medium der Oralität erfährt hierbei keinerlei Abwertung, wird nicht mit dem ihm eigenen Merkmal transitorischer Flüchtigkeit in Zusammenhang gebracht oder gar vor dem Hintergrund schriftlicher Fixierungsmöglichkeiten problematisiert. Im Gegenteil: Die wörtliche Übersetzung ‚er schrieb nie irgendetwas, sondern lehrte das, was er wusste‘ („non scrisse mai cosa alcuna, *ma* insegnava ciò che sapea“) deutet durch den markierten Gegensatz vielmehr an, dass der Verzicht auf das Schreiben eine Fokussierung auf das Gewusste und das Lehren ermöglicht, wohingegen der Schreibende über alles (Mögliche) schreiben kann, was, so ließe sich der Satz ergänzen, ihn davon abhalten kann, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und in direkten Austausch mit anderen zu treten.

Die Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes kann indessen erst Speronis Text überwinden, der sich an ebenjener Stelle als Ergebnis des geglückten Wissenstransfers präsentiert. Dessen Erfolg, dies suggeriert zumindest die Verbwahl, verdankt sich methodisch dem Moment der Wiederholung: Gabriele *pflegte* seinen Schülern zu sagen („soleva dire alli suoi discepoli“). Um dennoch problembewusst die Fokussiertheit des eigenen Schreibens zu unterstreichen, leitet Speroni Gabrieles Ausführungen zur Geschichtsschreibung mit einer ostentativen Selektion ein: „Disse assai cose dell’altre quattro [arti], le quali io taccio: [...]“.⁴⁶ Mit Blick auf Gabrieles Reden zu Logik, Rhetorik, Grammatik, Dichtung und Geschichtsschreibung wird im Text folglich nicht nur das Augenmerk auf Letztere gerichtet, sondern auch das Schweigen des Schreibers über die anderen Künste demonstrativ ausgestellt – man kann über alles schreiben, muss es aber keineswegs tun.

Die Frage bis zu welchem Grad Speronis Darlegungen – dies gilt im Übrigen auch für Iacomos *Regole* – tatsächlich Gabrieles Unterweisungen entsprechen, muss angesichts der Quellenlage unbeantwortet bleiben. Auffällig ist zum einen, dass der Übergang zur direkten Rede eher unauffällig gestaltet ist: „Disse assai cose dell’altre quattro [arti], le quali io taccio: *ma* all’istoria specialmente tocca il parlar della sua materia senza provarla nè esaminarla“.⁴⁷ Der Doppelpunkt markiert zwar den Start der direkten Redewiedergabe, die nach mehreren Seiten mit dem explizierten Schweigen des Sprechers endet („Tacque il buon vecchio, e faceva sembante di non volere altro dire“),⁴⁸ die Konjunktion ‚aber‘ (*ma*) stellt jedoch einen Bezug zwischen den beiden Sätzen her, was den Wechsel zur direkten Rede kaschiert. Zum anderen werden in die Äußerungen, die Gabriele in den Mund gelegt werden und sich in dem dargelegten Geschichtsverständnis explizit an Cicero orientieren, insgesamt vier Zitate unterschiedlicher antiker Autoren integriert, was durchaus dem Sprachduktus des realen Gabriele zu entsprechen scheint, wenn man an dessen Testament und Briefe denkt. Seiner philologischen Ausrichtung gemäß wird zudem auch auf den Stil und die Sprache eingegangen, die für

⁴⁶ Speroni, „Dialogo della istoria. Fragmento“, S. 345.

⁴⁷ Ebd., Herv. Ş. D.

⁴⁸ Ebd., S. 348.

die Geschichtsschreibung zu wählen seien und die würdevoll und bescheiden sowie klar und für das Volk verständlich gestaltet sein müssten.⁴⁹ Eine Mischung von Historie und Dichtung, wie sie in Titus Livius' *Ab urbe condita* gegeben sei, lehnt der Sprecher ab;⁵⁰ er legt den Fokus auf eine Geschichtsschreibung, die sich an der ‚Wahrheit‘ der Annalen orientiere.⁵¹

Insgesamt betrachtet beschränken sich die Ausführungen zur Geschichtsschreibung, die hier mit Gabrieles Lehren in Zusammenhang gebracht werden, auf einige wenige Seiten.⁵² Der Sprecher selbst widersetzt sich einer ausführlichen Behandlung, handele es sich bei der Geschichtsschreibung doch um einen Gegenstand, für den man „uno opuscolo di Plutarco, o di Senofonte“ verfassen müsste, sprich um eine Aufgabe, die nur schriftlich zu bewältigen sei. Genau dies verspricht Speroni zu tun, wenn ihm Gabriele lehre, was es zu schreiben gelte: „Se m'insegnate quel che ho a scrivere, dissi io allora, io vi prometto di farne uno una volta“.⁵³ Demonstrativ wird hier ein doppelter Wissenstransfer ins Auge gefasst, der an unterschiedliche Medien und an unterschiedliche Personen gebunden wird – ein doppelter Wissenstransfer, wie er auch Iacomo Gabrieles *Regole* zugrundeliegt. In beiden Fällen könnte man Trifone Gabriele schlicht eine ausgeprägte Schreibfaulheit unterstellen. Nimmt man Speronis Charakterisierung des Gelehrten und v. a. seine Erklärung für dessen Fokussierung auf das mündliche *Lehren des Gewussten* ernst, so ließe sich in dieser ‚Arbeitsaufteilung‘ möglicherweise aber auch ein bewusstes Vorgehen vermuten, das einem didaktischen Anspruch folgt: Erst wer Wissen vermittelt, ob nun mündlich (Trifone) oder schriftlich (seine Schüler), *hat* dieses Wissen.⁵⁴ Auch Iacomo Gabrieles Klar-

49 „Dell'istoria infin ora il più e il meglio ho trattato, ma non già il tutto compiutamente; restando a dirne, se ben ricordo, con quale stile e in che lingua voglia esser fatta così buona opra [...]. Lo stil sia piano con dignità, cioè umile civilmente, non per viltà, ma per cortesia: la lingua tale, che anche la plebe, benchè non l'usi, la possa intender senza maestro. Ordinata e continuata, non interrotta o confuse, convien che sia senza dubbio, se della sua lezione si vuole aver qualche frutto“ (ebd., S. 347).

50 Vgl. ebd., S. 349f.

51 Vgl. ebd., S. 346–348.

52 Dies dürfte, wie bereits angedeutet, mit der fragmentarischen Überlieferung des Textes zu erklären sein, der in Speronis *Apologia dei dialogi* als Dialog zwischen Trifone Gabriele und Gasparo Contarini charakterisiert wird. Folgende Konklusion der beiden Dialogsprecher wird dort referiert: „concludessero, aver ragion la città di prezzar poco la sua istoria fatta al modo di Tito Livio, di Tucidide, di Sallustio, e d'altri tali Latini e Greci eloquenti: ma che li annali delle sue geste, scritti da qualche buon cittadino in lingua piana e volgare, per dir il vero del tempo andato, dee aver cari e servirli: perciocchè sono siccome specchi, ove ella miri se stessa, ed avvisando quel che ella fu, quale esser debba al presente, e quanto spero dello avvenire, possa vedere ed antiveder facilmente.“ (Speroni, „Apologia dei dialogi“, S. 353).

53 Speroni, „Dialogo della istoria. Fragmento“, S. 349.

54 Dass (dieses) Wissen hierbei keineswegs als stabil und unveränderlich, sondern dezidiert als falsifizierbar zu denken ist, wird von Speroni direkt im Anschluss thematisiert, wenn er expliziert, keine Zeit mehr verlieren und endlich die Meinung dieses reifen Mannes, gemeint ist Gabriele, der Welt mitteilen zu wollen, denn auch wenn diese nicht wahr sein sollte, so könne doch nur mit dem Zweifel an der Wahrheit, mithin zweifelnd und suchend die Hoffnung verknüpft werden, diese zu finden: „or non vuò perder l'occasione di dire al mondo la opi-

stellung, seine Aufzeichnungen seien ursprünglich nicht für die Publikation gedacht, sondern hätten den Zweck der „exercitatione“ mit dem Ziel der „memoria“ gehabt,⁵⁵ deuten an, dass der Personenwechsel beim Transfer vom mündlichen ins schriftliche Medium nicht allein aus pragmatischen Gründen der Arbeitsökonomie erfolgt sein dürfte, sondern zentral für die Wissensaneignung der Schüler gewesen zu sein scheint.

Autorität, Appropriation und Autorschaft

Während Iacomos *Regole* als familiäres Lehrgespräch zwischen Onkel und Nefee gestaltet sind, bei dem sowohl die narrative Rahmung als auch die Repliken der Schülerfigur auf ein Minimum reduziert sind, und Speronis Dialogfragment, das in seiner nicht überlieferten Form offenbar die doppelte Belehrung eines Gesprächsteilnehmers (Speroni) durch zwei Gelehrte (Gabriele und Contarini) dargestellt hat, keinerlei Hinweise zum Setting gibt, sieht dies bei der Gesprächsinszenierung in Donato Giannottis *Della Repubblica de' Viniziani* anders aus. Giannottis Dialog ist daher hinsichtlich der Fremdcharakterisierung Gabrieles und seiner Lehren besonders interessant. Zudem wirft er die damit verbundene Frage nach der Autorschaft von Wissen in einer anderen Weise auf als die beiden bislang betrachteten Dialoge, so dass spezifische Möglichkeiten und Ausrichtungen des Wissenstransfers erkennbar werden, die sich durch Gabrieles Verzicht auf die schriftliche Fixierung der eigenen Lehren ergeben.

Donato Giannotti (1492–1573) lehrte ab Beginn der 1520er Jahre griechische Rhetorik und Poetik an der Universität von Pisa und stand im Austausch mit Machiavelli, der zu dem Zeitpunkt an seinem *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze* arbeitete.⁵⁶ Während zwei längerer Padua-Aufenthalte zwischen 1525 und

nione di sì fatto uomo intorno all'opera dell'istoria. che posto ancor che non fusse vera, sì ha credo ella dal lato suo tal ragione, che alcun ben savio sarà dubbiar della verità, e dubitando e cercando può aver speranza di ritrovarla.“ (Ebd., S. 347) Da Trifone „con tal patto“ – unter dieser Bedingung – seine Ausführungen im Fragment fortsetzt, ergibt sich, zumindest in der Logik des Textes, hier eine Übereinstimmung hinsichtlich Speronis und Gabrieles Wissensverständnisses. In der *Apologia* wird Speroni Gabriele (und Contarini) indessen explizit recht geben: „La sentenza delle due istorie data da quelli due nominati, e che ad udire è mirabile; se ben s'intende, è giustissima, non indegna del lor giudicio, e convenevole al mio proposito, erano nobili Viniziani, e di età matura; e perciò esperti assai bene del reggimento della lor patria. quanto adunque fu ragionato tra essi due della utilità, che ha la repubblica dagli annali, tutto è da creder che vero sia in effetto: e stati essendo dottissimi in ogni specie di disciplina, non è da creder che nel giudicio dell'altre istorie eccellenti, da quel che vuol la ragione, tanto nè quanto si dipartissero. ed a me giova infinitamente di avere appreso col loro esempio ed autorità, come esser soglia, che nel governo della città il bello ceda al migliore senza suo biasimo nè vergogna.“ (Speroni, „Apologia dei dialogi“, S. 353f).

55 *Regole grammaticali*, 1548, o. S. Der Nutzen dieser ‚Übung‘ ist allerdings von Anfang an nicht allein auf den Autor beschränkt, schließlich richtet sich dieser in den Eingangsbemerkungen an Luca Polani, der ihn um eine „istruzione della lingua volgare, secondo la opinione del Reverendo M. Tryphon Cabriele mio Zio“ gebeten habe, die er nun bekomme (ebd., S. 4).

56 Vgl. Sergio Marconi, „Giannotti, Donato“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 54, Rom 2000, S. 527–533, hier S. 528.

1527 entstand der Dialog *Della Repubblica de' Viniziani*, der ab Sommer 1527 in Manuskriptform in Florenz und Venedig zirkulierte, aber erst nach Korrekturen Ende der 1530er Jahre 1540 in Rom erschien.⁵⁷ Der Text ist Francesco Nasi gewidmet, einem der Köpfe der „rivolta antimedicca“ von exilierten Florentinern in Venedig.⁵⁸ Zu Beginn des Dialogs führt der Sprecher aus, dass er auf Geheiß von Giovanni Borgherini⁵⁹ nach Padua gekommen sei, um sich gemeinsam mit diesem den „buone lettere“ zu widmen und – von Borgherini angeregt – nicht nur Sehenswürdigkeiten sondern insbesondere „uomini eccellenti“ der Stadt kennenzulernen. So habe er mit Borgherini zunächst Pietro Bembo seine Reverenz erwiesen, dann dem ‚großen Gelehrten der griechischen und lateinischen Philosophie‘ Niccolò Leonico einen Besuch abgestattet.⁶⁰ In diesen Tagen, so wird weiter ausgeführt, habe sich Trifone Gabriello, so die Schreibung in Giannottis Text, in einer seiner Villen im Umland von Padua befunden, die es ihm erlaubten, ein ruhiges Leben in ständigem Austausch mit Cicero, Vergil, Horaz, Dante, Petrarca und Boccaccio zu führen. Statt den Gelehrten in dieser Villa zu besuchen, passen sie ihn allerdings bei einem seiner häufigen Aufenthalte in Padua ab, für die er sich dem Text zufolge bei Bembo einzuquartieren pflegte.⁶¹ Hier ziehen sich Giannotti, Borgherini und Gabriele in ein von den „abitazioni comuni“ entferntes Zimmer zurück,⁶² wo dieser den beiden Florentinern ungestört die Gepflogenheiten, Traditionen sowie die historische Entwicklung des venezianischen *governo* darlegen kann.⁶³

57 Vgl. zur Entstehung und Publikation des Textes Hélène Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti. Une biographie d'un républicain florentin du XVI^e siècle*, 2 Bde., 2014 (online veröffentlichte Dissertation am Istituto Universitario Europeo di Fiesole und der Université Saint-Denis), Bd. 1, S. 14–16.

58 Marconi, „Giannotti“, S. 529.

59 Borgherini wird 1496 als Sohn einer reichen Florentiner Bankiersfamilie geboren und lernt Giannotti bei dessen Vorlesungen an der Universität von Pisa kennen. Wie andere junge Florentiner, die Giannotti unterrichtet hat, geht auch Borgherini aufgrund der unsicheren politischen Lage in Florenz nach Padua und scheint Giannotti finanziell bei dessen Aufenthalt in der Stadt unterstützt zu haben (vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 31). Seit den 1520ern verkehrt Borgherini mit Bembo, wie Briefe bezeugen. Bembo wird auf seine finanzielle Hilfe zurückgreifen, zudem spielen die Brüder Borgherini eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Bombos *Prose della volgar lingua* unter Florentiner Lesern (vgl. ebd., S. 37f.).

60 Donato Giannotti, „Della Repubblica de' Viniziani“, in: ders., *Opere politiche*, hg. v. Furio Diaz, 2 Bde., Mailand 1974, Bd. 1, S. 27–151, hier S. 32. Siehe zur historischen Persönlichkeit Emilio Russo, „Leonico Tomeo, Niccolò“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 64, Rom 2005, S. 617–620.

61 Giannotti, „Della Repubblica“, S. 32f.

62 Ebd., S. 33.

63 In der Vorrede werden insgesamt drei „non meno dilettevoli che gravi ed accorti ragionamenti“ angekündigt, in deren Genuss der Autor gemeinsam mit Borgherini gekommen sei (ebd., S. 31): Im ersten Gespräch sei mit Gabriele die „amministrazione universale“ der Republik besprochen worden, im zweiten sei es mit Girolamo Quirino im Besonderen um die „magistrati“ gegangen und im dritten Gespräch habe Niccolò Leonico ‚Form und Zusammensetzung‘ der venezianischen Republik veranschaulicht (ebd., S. 32). Giannottis *Della Repubblica de' Viniziani* ist denn auch mit „Dialogo primo“ überschrieben, von allen anderen Dialogen fehlt indes jede Spur.

Auch in dieser narrativen Beschreibung der Gesprächsumstände findet sich das häufige Lob auf Gabrieleles gelebte *vita contemplativa*, im Kontext von Giannotis Dialog erhält diese Betonung einer Lebensweise fern von „ogni ambizione, libero dall'amministrazione della repubblica“⁶⁴ jedoch eine spezifische Funktion, schließlich bezieht sich das in dem Gespräch verhandelte Wissen auf eben jenen Bereich des Politischen, dem sich Gabriele in der Praxis entzieht. Hierbei geht es nicht darum, seine Kenntnisse des venezianischen Regierungssystems, über die er aufgrund seiner frühen Erfahrungen und generell als venezianischer *gentiluomo* aufgrund seines Standes verfügt, als rein theoretisches Wissen auszuweisen,⁶⁵ vielmehr signalisiert Gabrieleles ‚Ambitionslosigkeit‘ seine Ungebundenheit an das aktuelle politische Geschehen mit all seinen Interessenskonflikten. Eben hierin wird er aufgrund seines lokal- und sozialspezifischen Knowhows und seiner gleichzeitigen Unabhängigkeit zum idealen Wissensvermittler. Das bekannte Lob auf Gabrieleles Lebensweise erhält derart eine besondere Relevanz für den Dialog. Darüber hinaus erfährt es aber auch eine interessante Konkretisierung. Denn Borgherini vergleicht zu Beginn des Gespräches den geehrten Gelehrten mit Ciceros Freund Titus Pomponius Atticus. Beide seien nicht nur „di sangue nobile“, beherrschten aufs Beste zwei Sprachen (Latein und Griechisch bzw. *volgare* und Latein), sondern führten auch das gleiche zurückgezogene Leben.⁶⁶ Eine Korrektur dieses Vergleichs wird Gabriele selbst in den Mund gelegt: Während Atticus sich zurückgezogen habe, weil er seine Republik für korrumpiert gehalten habe, in sich nicht die Fähigkeit gesehen habe, diese zu verbessern, und nicht mit ihr untergehen wollte, sei die aktuelle venezianische Republik die beste ihrer Geschichte. Bemesse man das Glück einer Republik nicht an der Größe des Imperiums, sondern am Zustand und der Wahrung von Frieden, so sei sie jenen der Antike sogar vorzuziehen.⁶⁷ Genau diese *superatio* der Antike wird durch den negierten Vergleich zu einer doppelten: So wie Venedig das Römische Reich übertrifft, übertrifft Gabriele Atticus, dem letztlich Unvermögen, Furcht und Feigheit als Beweggründe für den Rückzug vorgeworfen werden könnten, was Gabriele nobel unausgesprochen lässt. Gabrieleles Bescheidenheit wurde häufig in Fremdcharakterisierungen hervorgehoben und so kann dieses rhetorische Ideal auch

64 Ebd.

65 So meint auch Borgherini, dass Gabriele zurückgezogen von der „amministrazione civile“ lebe, obgleich er diesbezüglich höchst sachverständig sei („di quella siate peritissimo“, ebd., S. 34). Und am Ende des Gespräches rühmt er sich, nun über Kenntnisse zu verfügen, so wäre er „nella vostra terra“ geboren (ebd., S. 150). Gabriele muss keineswegs aktiv in die venezianischen Regierungsgeschäfte eingebunden sein, um über die institutionellen Zusammenhänge und Funktionsweisen der Republik Bescheid zu wissen. Wenn es um die sehr ausführliche Darstellung des Auslosungsprocedures jener jungen Adligen geht, die schon vor ihrem 25. Lebensjahr in den *Gran consiglio* aufgenommen werden möchten (vgl. ebd., S. 69–71), könnte man zwar auf die Vergangenheit des realen Gabriele verweisen, im Text wird entsprechendes aber nicht thematisiert.

66 Ebd., S. 34.

67 Vgl. ebd., S. 35f.

im Kontext von Giannottis Dialog, ähnlich wie dies im Briefwechsel von Crivelli und Dolce zu sehen war, neben dem performativen Schweigen nur durch den Gesprächspartner Borgherini festgehalten werden.⁶⁸ Als eigenen Beweggrund stellt Gabriele jenen ungenannten Motiven von Atticus seine persönliche Neigung zu einer entsprechenden Lebensweise gegenüber: „da natura sono inchinato assai a questa vita libera e sciolta da tutte l'umane faccende“,⁶⁹ womit er, wie Hélène Soldini angemerkt hat, der „doctrine aristo-platonicienne“ folgt.⁷⁰

Gabrieles Venedig-Bild, das im Vergleich und in Abgrenzung zur Antike den Ausgangspunkt für die Unterweisung in das politische System der Republik bildet, ermöglicht somit durch den thematischen Schwerpunkt von Giannottis Dialog die Darstellung einer Selbstrechtfertigung des Gelehrten, wie sie in den bislang betrachteten Texten nicht zu beobachten war. Zudem wird in und mit Giannottis Gesprächsinszenierung der derart verteidigte Verzicht auf jegliche politische Einbindung durch einen wichtig(er)en ‚Dienst‘ des Gelehrten gerechtfertigt. Gabriele's häufige Besuche in Padua hätten den Zweck, „a fare parte a molti suoi amici della sua dolce conversazione; la quale da ciascuno che di lui ha cognizione, è grandemente desiderata.“⁷¹ Seine zahlreichen Freunde profitierten von diesen ‚süßen Gesprächen‘, wie der Autor in der Vorrede ausführt; das folgende *ragionamento* führt er als sprechendes Beispiel an,⁷² was implizit zugleich Giannottis Verdienst zu erkennen gibt: die Verschriftlichung und mithin Verbreitung einer dieser lehrreichen Unterredungen. Gabriele's Engagement qua Konversation lässt sich folglich mit Soldini als eine ‚alternative Form der politischen Partizipation‘ begreifen.⁷³

Doch wo genau liegen die Grenzen zwischen Gabriele's und Giannottis Verdienst? Hatte der Blick auf Iacomo Gabriele's *Regole grammaticali* gezeigt, dass sowohl in der Vorrede als auch in der Rezeption (durch Sansovino) nicht nur das vermittelte Wissen unmissverständlich an Trifone Gabriele zurückgebunden, son-

68 „Piacemi assai tutto quello, che avete detto di voi e di Pomponio Attico; dove io ho la vostra natural modestia riconosciuta.“ (Ebd., S. 36).

69 Ebd.

70 So werden auch für Aristoteles Zwei-, bzw. Platons Dreiteilung von Lebensmodi unterschiedliche natürliche Dispositionen der Menschen vorausgesetzt (Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 72, siehe auch die dortige Anm. 20).

71 Giannotti, „Della Repubblica“, S. 32f.

72 Vgl. ebd., S. 33. Entsprechend bezeichnet auch Borgherini Gabriele's Reden als „soavi e fruttuosi ragionamenti“, in deren Genuss Borgherini seine Gäste, die nach Padua kämen, zu versetzen suche, seien sie doch weit mehr zu schätzen als alle besichtigungswürdigen Bauten und Straßen der Stadt. Im Unterschied zu diesen könne Gabriele die Menschen klüger und umsichtiger („accorti e savi“) machen und in ihnen die Aufmerksamkeit für und das Verlangen nach Tugend („virtú“) wecken (ebd.).

73 Aus der Opposition von zwei Modellen – des *otium* und *negotium* – forme sich derart ein dritter Weg: „une vie active littéraire, où le sujet, libéré d'un impératif ascétique, est capable de poursuivre un objectif moral et civique à travers la parole politique“ (Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 73). Gerade vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die Verortung des Gespräches im vom öffentlichen Leben geprägten Padua, in der Villa des umtriebigen und, wie der Text expliziert, vielbesuchten Bembo (vgl. Giannotti, „Della Repubblica“, S. 39), und nicht im ruhigen Hinterland, das Gabriele bewohnt.

dern auch der Wechsel vom mündlichen ins schriftliche Medium in keiner Weise als Transfer reflektiert wurde, sieht dies bei Giannottis Dialog in mehrerer Hinsicht anders aus. In sehr deutlicher Weise unterstreicht Giannotti die eigene Autorschaft in der Widmung: Die Wenigsten seien heute an anderen Sitten und Städten interessiert als ihren eigenen; man beschränke sich gemeinhin darauf, die Antike zu loben und die eigene Zeit zu verdammen.⁷⁴ Doch auch die Gegenwart müsse untersucht werden nach Frucht und Nutzen („quel frutto e quella utilità“), die sich auch aus „cose non perfette“ ziehen ließen.⁷⁵ Giannotti lobt den Widmungsträger, der Informationen zu den Regierungen und Sitten von Frankreich, Deutschland und England für ihn und seine Freunde zusammengetragen habe. Der Wunsch, es Nasi gleichzutun, sei Giannotti bei seinem Aufenthalt im Veneto gekommen: „uno grandissimo desiderio di vedere se io poteva ad imitazione vostra raccogliere il governo della Repubblica de' Viniziani.“⁷⁶ Um die Prinzipien, Entwicklungen und Staatsordnung Venedigs zu begreifen, habe er die große Mühe auf sich genommen, alle ihre Geschichtsbücher zu lesen, sich viele Dinge persönlich anzusehen und Informationen bei Venezianern einzuholen, die aufgrund ihrer Lebenspraxis über die relevanten Kenntnisse verfügten und ohne die die Funktionsweise der venezianischen Republik nur schwer zu verstehen sei:

Della quale [Repubblica] volendo io intendere i principii, gli accrescimenti e l'ordinazione, fui costretto leggere tutte le loro istorie; appresso, uomini pratici in quel vivere, ora d'una cosa ora d'un'altra, domandare; e molte ancora personalmente visitare, le quali altramente con difficoltà si sarebbeno intese. Tanto che io, dopo lunga fatica, compresi appieno tutta questa civile amministrazione: della quale finalmente ho composto il presente libro [...].⁷⁷

Der letzte Satz unterstreicht das im Grunde Selbstverständliche und stellt diesen Umstand damit umso mehr heraus: Das durch Schriften und Gespräche angeeignete Wissen hat Giannotti zusammengetragen und in Buchform gebracht; er ist der Autor des Textes. Die Unterredung mit Gabriele stellt in dieser Logik eine, aber keineswegs die einzige Quelle des Wissens dar, das dieser Text vermittelt. Zugleich wird aber angedeutet, dass die persönlichen Gespräche essentiell für das Verständnis des Gelesenen waren, das ohne den Austausch mit lokalen Gelehrten für einen Nichtvenezianer kaum zu erfassen sei.⁷⁸ Genau diesen *ragionamenti*

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁵ Ebd., S. 30. Nicht nur Giannotti, sondern auch Gabriele wird im Dialog Venedig nicht als vollkommenes Ideal begreifen: Es gehe um eine Republik, die wenn auch nicht in allem so doch „almeno nella maggior parte rettamente ordinata“ sei (ebd., S. 113).

⁷⁶ Ebd., S. 30. Leider sind keinerlei Informationen zu den hier erwähnten Ausführungen von Nasi überliefert (vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 18).

⁷⁷ Giannotti, „Della Repubblica“, S. 30.

⁷⁸ Der Plural („uomini pratici in quel vivere“) dürfte sich aus der bereits angesprochenen Planung von ursprünglich drei Dialogen erklären (siehe oben, Anm. 63). In der Vorrede führt Giannotti aus, dass er nicht über Dinge habe schreiben wollen, über die schon andere geschrieben hätten, sondern seinen Freunden die „ragionamenti, li quali ebbero con Giovanni

kommt folglich eine eminente Bedeutung in der Genese des Textes zu, was wiederum erklärt, warum *Della Repubblica de' Viniziani* als erster und letztlich einziger Dialog genau eine dieser Unterhaltungen ins Zentrum rückt. Giannotti expliziert in der Vorrede, dass er auch die Umstände darlegen wollte, wie es zum Gespräch mit Gabriele gekommen sei. Zudem habe er die „ordine“ übernommen, die dieser seinem „grave e prudente ragionamento“ gegeben habe.⁷⁹ Tatsächlich zeichnen sich Gabrieles Darlegungen – so wie sie Giannottis Text überliefert – durch eine ausgesprochen klare und wohlstrukturierte Ordnung aus, deren Wichtigkeit der Hauptsprecher auch wiederholt hervorhebt.⁸⁰

Die Folgen der Ambiguität, die sich daraus ergibt, dass Giannotti gezielt auf die Bedeutung von Gabrieles Unterweisungen hinweist⁸¹ und zugleich die eigene Autorschaft explizit herausstellt, zeigen sich in der Rezeption des Textes. Hierfür ist zu berücksichtigen, dass *Della Repubblica de' Viniziani* in einer Zeit entsteht, als der mit Gabriele befreundete venezianische Diplomat und spätere Kardinal Gasparo Contarini seinen Traktat *De magistratibus et republica Venetorum* verfasst.⁸²

Borgherini nostro due gentiluomini viniziani, messer Trifone Gabriello e messer Girolamo Quirino, ed uno paduano, messer Niccolò Leonico“, darlegen wolle. Es handele sich hierbei um „uomini tutti di molte e rare virtù adornati, e per fama assai chiari ed illustri: a' quali io presente trovandomi, intese appieno quello che grandemente sempre aveva desiderato; cioè l'amministrazione della Repubblica viniziana“ (ebd., S. 31f.).

79 Ebd., S. 32.

80 Gabriele fordert Borgherini zu Beginn seiner Ausführungen auf, auch dann aufmerksam zuzuhören, wenn er Bekanntes höre, da Gabriele derartiges absichtsvoll in seine Rede integriere, denn kleine Dinge seien oft mit großen, klare mit obskuren Aspekten verbunden, so dass nichts vernachlässigt werden dürfe (vgl. ebd., S. 40). Er beginnt dann mit der – Borgherini natürlich wohlbekanntesten – geographischen Lage Venedigs, u. a. weil es wichtig sei, mit dem Allgemeinen anzufangen, so gingen auch Philosophen, Maler und Bildhauer vor (vgl. ebd., S. 45). Im Anschluss werden drei „ordini“ der Bewohner von Venedig unterschieden: „popolari“, „cittadini“ und „gentiluomini“ (ebd., S. 46), auf die nacheinander eingegangen wird. Um die Funktionsweise der Republik zu beschreiben, werden ihre vier zentralen Glieder zunächst differenziert und dann Schritt für Schritt vorgestellt: Das Fundament bilde der *Gran consiglio*, von dem alle anderen Glieder abhingen. Danach komme der *Consiglio de Pregati*. Es folge das *Collegio* und schließlich an oberster Stelle der *Principe* (Doge). Aus diesen vier Gliedern bestehe die Regierung von Venedig, so dass sie in ihrem institutionellen Aufbau einer Pyramide gleiche. Die berühmten *Procuratori di S. Marco*, *Avvocatori* und der *Consiglio dei dieci*, für die sich Borgherini interessiert, gehören, so Gabriele, nicht eigentlich zum Körper der Republik, sondern seien (auf der Ebene des *Collegio*) als Annex anzusehen und dementsprechend am Ende zu besprechen (vgl. insg. ebd., S. 51–53). Auf Fragen von Borgherini verweist Gabriele immer wieder auf die Ordnung seiner Ausführungen, vergisst es aber auch nicht, an seiner Ordnung entsprechender Stelle auf diese Fragen zurückzukommen. Am Ende von Gabrieles Erklärungen zu jedem der vier Glieder gibt er Borgherini stets die Möglichkeit, gegenstandsrelevante Nachfragen zu stellen, die Gabriele gewissenhaft abarbeitet.

81 Auffällig ist noch, dass nach der Vorrede die Autor-*persona* zurücktritt, zwar drei Figuren bei dem Gespräch anwesend, aber nur Borgherini und Gabriele aktiv an diesem beteiligt sind, so dass Soldini berechtigterweise von einer Mischung aus diegetischem und mimetischem Dialog gesprochen hat (vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 70).

82 Vgl. hierzu Felix Gilbert, „The Date of Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice“, *Studies in the Renaissance* XIV (1967), S. 172–184; John G. A. Pocock, „Giannotti e Contarini“, in: ders., *Il momento machiavelliano*, Bd. 1: *Il pensiero politico fiorentino e la tradizione*

Die zweite venezianische Publikation von Giannottis Text am Ende des 16. Jahrhunderts erfolgt sogar gemeinsam mit Contarinis Traktat.⁸³ In beiden Texten geht es um Strukturen und Funktionsweisen des venezianischen Regierungssystems unter Berücksichtigung seiner historischen Entwicklung.⁸⁴ In *Della Repubblica de' Viniziani* wird wiederholt betont, wie wichtig der Bezug auf private Annalen hierfür sei.⁸⁵ Dies erfolgt in absoluter Übereinstimmung mit der Position, die Gabriele und Contarini in Speronis nur fragmentarisch überliefertem *Dialogo della istoria* zugeschrieben wird.⁸⁶ Begreift man dieses Dialogfragment und die Ausführungen in Speronis *Apologia dei dialogi* zu ebendiesem als Zeugnisse zeitgenössischer

repubblicana anglossassone, Bologna 1980, S. 491–580 u. insb. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 47, derzufolge der Text in den Jahren 1524–1525 und 1531–1534 entsteht. 1543 wird er in Paris publiziert, 1544 erscheint er von Lodovico Domenichi ins *volgare* übersetzt als *La Republica e i magistrati di Vinegia* in Venedig.

- 83 *Della Repubblica et magistrati di Venetia: libri V di M. Gasparo Contarini [...] con un ragionamento intorno alla medesima di M. Donato Giannotti Fiorentino*, Venedig 1591 (siehe für diesen Hinweis Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 159, Anm. 59).
- 84 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden vgl. William James Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley / Los Angeles 1968, S. 154–157 u. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 48.
- 85 Bereits den historischen Ursprung des *Gran consiglio* sucht Gabriele in *Della Repubblica de' Viniziani* nachzuzeichnen, „per quanto si puote dalle nostre memorie ritrarre“ (Giannotti, „Della Repubblica“, S. 55). Er betont auch „tutte le nostre memorie che alle mie mani sono pervenute“, berücksichtigt zu haben (ebd.), und führt dann aus, dass er mit diesen *memorie* nicht Antonio Sabellicos Historiographien (zu nennen wären seine *Historiae rerum Venetarum ab urbe condita* von 1487 und *De Venetis magistratibus* von 1488) oder andere verbreitete Schriften meine (vgl. ebd., S. 56). Diese hätten viel Wichtiges vernachlässigt, weswegen sich Gabriele auf „nostri privati scritti, che si truovano appresso di molti“, stütze (ebd., S. 57). So habe ihm Niccolò Leonico zuletzt das Fragment einer sehr alten Geschichte von Venedig gezeigt, in dem er viel Bemerkenswertes gefunden habe (vgl. ebd.). Zum Abschluss seiner Ausführungen zum *Gran consiglio* macht Gabriele erneut klar, dass das von ihm Dargelegte nicht in „istorie che sono a tutti communi, ma in alcuni commentari, che nelle private case de' nostri gentiluomini si truovano“ zu lesen sei. So blieben viele wissenswerte Dinge demjenigen, der nicht die alten „memorie“ durchsuchen wolle, verborgen (ebd., S. 66). Auf diese privaten Annalen bezieht sich Gabriele grundsätzlich, wenn er einen historischen Überblick zu einzelnen Organen und damit Erklärungen für deren aktuelle Ausprägungen zu geben sucht (vgl. bspw. auch ebd., S. 110).
- 86 Es sei nochmals daran erinnert, dass in den Ausführungen zum Dialogfragment in der *Apologia* beide Sprecher, Gabriele und Contarini, als „esperti assai bene del reggimento della lor patria“ ausgewiesen werden, die über die „utilità, che ha la republica dagli annali“ gesprochen hätten und zu dem Schluss gekommen seien „aver ragion la città di prezzar poco la sua istoria fatta al modo di Tito Livio, di Tucidide, di Sallustio, e d'altri tali Latini e Greci eloquenti: ma che li annali delle sue geste, scritti da qualche buon cittadino in lingua piana e volgare, per dir il vero del tempo andato, dee aver cari e servarli“. Den beiden „dottissimi in ogni specie di disciplina“ gibt Speroni hierin explizit recht (Speroni, „Apologia dei dialogi“, S. 353f.). Zu verweisen ist auch auf den Vorzug, den Gabriele im Dialogfragment den Annalen vor den großen Geschichtswerken gibt, da erstere die ganze Wahrheit lieferten, was wichtig sei, wenn es um die Republik gehe, damit sich die Stadt selbst erkenne (vgl. Speroni, „Dialogo della istoria. Fragmento“, S. 346–348). Offenkundig ist von Venedig die Rede. Siehe zu den Übereinstimmungen zwischen *Della Repubblica de' Viniziani* und Speronis Texten auch Fournel, „Il Dialogo della istoria“, S. 140 u. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 83f.

Diskussionen, Lehren und Schriften, so heißen die beiden zentralen Träger eines lokalhistorischen Wissens um Venedigs institutionelle Strukturen Contarini und Gabriele, nicht Giannotti. Dies wird sich aufgrund einer Fokusverschiebung in der Folge ändern: Wenn Jean Bodin in seinen *Six livres de la République* von 1576 und James Harrington in seinem *Commonwealth of Oceana* von 1656 auf *Della Repubblica de' Viniziani* Bezug nehmen, dann erfolgt dies unter ausschließlicher Berufung auf dessen Autor Giannotti.⁸⁷ Dies zieht sich in Teilen bis ins 20. Jahrhundert fort: In der mehrseitigen Zusammenfassung von Giannottis Text, die der Schweizer Historiker Rudolf von Albertini in seiner Habilitationsschrift liefert, ist nur noch von einem Gespräch zwischen „ein[em] Florentiner und ein[em] Venezianer“ die Rede.⁸⁸

Tatsächlich ist die Divergenz der Herkunft des Autors und der historischen Persönlichkeit, die dieser nicht nur zum Hauptsprecher seines Dialogtextes macht, sondern auch als alleinigen Wissensvermittler inszeniert, nicht unbedeutend. Soldini hat auf ein zeitgenössisches Rezeptionszeugnis aufmerksam gemacht, welches das Ende der 1520er Jahre in Florenz zirkulierende Manuskript als Versuch Giannottis begreift, Reformen für das dortige politische System anzuregen.⁸⁹ Und Randolph Starn hat eine gewisse Lenkung des Gespräches durch Borgherini aufgezeigt: Wie das venezianische Patriziat die politische Kontrolle bewahrt habe, wie den mittleren Klassen ein sicherer Platz zugewiesen und wie eine Stabilität

87 Bodin bezieht sich auf Giannotti, um mit diesem Contarini zu widerlegen, demzufolge – laut Bodin – der venezianische Staat eine Mischform gewesen sei, mit der sich die royale Macht des Dogen, das Wirken der Aristokraten im Senat und der Volkswillen vertreten durch den *Gran consiglio* verbänden. Demgegenüber habe Giannotti „par evidens tesmoignages, recueillis des anciens registres de Venize“ gezeigt, dass es sich um eine reine Monarchie handele (Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris 1576, S. 225), was bereits Riklin als Fehldeutung ausgewiesen hat: „Giannotti qualifies Venice neither as an aristocracy nor as a mixed government; rather he veils himself in silence“ (Alois Riklin, „Donato Giannotti: Division of Power avant la lettre“ [2008], in: ders., *Engagierte Politikwissenschaft: Ausgewählte Schriften*, Bern 2018, S. 149–165, hier S. 152). De facto ist es der Dialogsprecher Gabriele, der sich hier in Schweigen hüllt: Er empfiehlt die Verschiebung der am Ende aufgeworfenen Frage, ob Venedig eine einfache oder gemischte Staatsform sei, und schlägt Borgherini hierfür ein Gespräch mit Niccolò Leonico vor (vgl. Giannotti, „Della Repubblica“, S. 150). Siehe zu Harrington Riklin, „Donato Giannotti“, S. 162.

88 Rudolf von Albertini, „Donato Giannotti“, in: ders., *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Bern 1955, S. 145–164, hier S. 147. Hierbei bleiben nicht nur die historischen Persönlichkeiten ‚hinter‘ den Dialogfiguren vollständig unerwähnt, zuweilen werden auch Behauptungen des ‚venezianische[n] Gesprächspartner[s]‘ ungeachtet ihrer venezianisch geprägten und somit deutlich subjektgebundenen Perspektivierung dem Autor Giannotti in den Mund gelegt (ebd., S. 149, Anm. 3).

89 So schreibt der Florentiner Giovan Battista Busini über diese Zeit Jahre später in einem Brief vom 15.12.1548 an Varchi: „Spesso andava in volta il libro del Giannotto del *Ritratto del Governo Veneziano*; che se bene non era perfetto, nondimeno lo mostrava a questo e a quello, e gli piaceva di variare il governo, e fu cagione di raccendere questo umore; perché mostrava la cosa esser difficile a potersi fare: e lo vedrete più aperto alla fine dell'assedio, per quello vi dirò“ (Giovan Battista Busini, *Lettere di Giovambattista Busini a Benedetto Varchi sopra l'assedio di Firenze, corrette ed accresciute di alcuni altri inediti*, hg. v. Gaetano Milanese, Florenz 1860, S. 30, vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 14 u. dort Anm. 2).

von Gesetzen gewährleistet werden könne, seien Fragen, die insbesondere ein Publikum der aristokratischen Opposition in Florenz interessiert hätten.⁹⁰ Auch wenn man folglich annimmt, dass sich Giannotti als Autor des Textes weitgehend auf eine Unterweisung durch den realen Gabriele stützt, ergibt sich durch seine Autorschaft die Möglichkeit einer deutlichen Verschiebung in der Rezeption und mithin eine besondere Ambivalenz des Textes. Die notwendige Voraussetzung hierfür bildet Gabrieles Konzentration auf eine mündliche Wissensvermittlung. Nur weil Gabriele, anders als seine venezianischen Freunde Contarini und Bembo darauf verzichtet, eine eigene Geschichte der venezianischen Republik zu schreiben,⁹¹ kann Giannotti hieraus eine Art Modell für Florenz entwickeln.⁹² Möglicherweise ließe sich mit dieser unterschwelligem Aneignung, für die sich ein venezianischer Gewährsmann als unerlässlich erweist, auch die Wirkmächtigkeit von *Della Repubblica de' Viniziani* und dessen rasche Übersetzung in andere Sprachen erklären.⁹³ Indes darf nicht unterschlagen werden, dass der Text des florentinischen Autors in erster Linie Aussagen über die venezianische Republik macht, was seine Publikation in Venedig denn auch erheblich erschwerte.⁹⁴ Soldini hat überzeugend von der „double nature du texte dont la diffusion est inscrite par l'auteur dans un horizon à la fois florentin et vénitien“ gesprochen.⁹⁵ Ganz in diesem Sinne ist die dargelegte Ambivalenz des Textes zu verstehen, die sich insofern an das Medium der Schrift bindet, als hier Wissensinstanz und Autor im Dialog zugleich auseinander- und zusammenfallen können.⁹⁶ Angesichts der genannten Texte Speronis spricht nichts dafür, die expliziten Zuständigkeitszuschreibungen in Giannottis Widmung und Vorrede infrage zu stellen: Giannotti ist der Autor

90 Vgl. Randolph Starn, „Introduction“, in: *Donato Giannotti and his Epistolae*, Genf 1968, S. 1–58, hier S. 19f. Siehe auch Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, S. 155.

91 Bembo wird 1531 zum offiziellen Geschichtsschreiber von Venedig ernannt, 1543 vollendet er seine *Historiae Venetae*, deren Übersetzung ins *volgare* er selbst vornimmt, beide erscheinen jedoch erst nach seinem Tod 1551 und 1552 und unterlaufen laut Soldini eine strenge Zensur des *Consiglio dei dieci* (vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 95f.).

92 Auch Bouwsma zufolge liegt das Ziel von Giannottis *Della Repubblica de' Viniziani* in einer „useful instruction for troubled Florence by a close analysis of stable Venice“ (Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, S. 154).

93 Im 16. Jahrhundert sind allein drei Übersetzungen ins Deutsche entstanden (vgl. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 9, Anm. 26).

94 Siehe hierzu ebd., S. 131–134.

95 Ebd., S. 134.

96 Diese spezifische Ambivalenz muss von der allgemeinen Mehrdeutigkeit des Schriftlichen unterschieden werden, wie sie Giannotti in einem Brief an Piero Vettori kurz nach der Veröffentlichung des wohlgerknet einzigen publizierten Textes unter Giannottis zahlreichen in Manuskriptform überlieferten Schriften reflektiert: „Certo io non volevo stampar questa opera per due cagioni: la prima, perché non volevo che costà qualche maligno dicesse che io havessi voluto dire altro; la seconda, perché non me pareva onorevole che la prima cosa che io dessi fuori fusse in lingua toscana. Ma la prima è stata tolta via dalla autorità del Cardinale nostro [Niccolò Ridolfi] che così ha voluto, l'altra dall'esempio et persuasion di mons. Bembo; tanto ch'io l'ho stampata. Sia hora che vuole.“ (zit. nach Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 123, Anm. 1).

eines Textes, der sein Entstehen in erheblicher Weise dem mündlichen Austausch mit Gabriele verdankt; er verfügt qua Autor aber über die Darstellung dieses Wissens und eignet es sich derart an. Anders als im Fall von Iacomos *Regole grammaticali* scheint diese Aneignung nicht so sehr mit dem didaktischen Nutzen des Memorierens verbunden zu sein, sondern eine subtile Öffnung regionalpolitischer Fokussierung zu erlauben, die staatstheoretischen Reflexionen auch außerhalb Venedigs neue Impulse liefern konnte.

Die Vorzüge des face-to-face – einige astronomische Betrachtungen

Der von William Bouwsma mit Blick auf Giannottis Text erhobene Einwand, der reale Gabriele habe sich mehr für Dichtung und Philosophie denn Politik interessiert,⁹⁷ lässt sich durch die Berücksichtigung eines vierten Dialoges entkräften, der astronomisch ausgerichtet ist, Gabrieles umfassende Gelehrsamkeit bezeugt und erneut die Frage nach der schriftlichen Aneignung eines mündlich vermittelten Wissens aufwirft. Die bereits erwähnten *Regole grammaticali* sind nicht der einzige Dialog, den Iacomo Gabriele unter Berufung auf seinen Onkel publiziert: 1545 und damit im selben Jahr wie die *Regole* erscheint in Venedig bei Giovanni de Farri ein Text mit dem Titel *Dialogo di M. Iacomo Cabriele, nel quale della sphaera, et degli orti et occasi delle stelle, minutamente si ragiona*, der sich nicht nur in seiner Thematik deutlich von den *Regole* unterscheidet. Er enthält eine auf den 1. September 1544 datierte kurze Widmung an Bembo. Diesem wird die folgende Schrift, deren Entstehung mit kleinen Mühen und schlaflosen Nächten („queste mie piccole fatiche, & vigilie“) einhergegangen sei, zur Protektion vorgelegt.⁹⁸ Wird derart schon – wenn auch wesentlich diskreter als bei Giannotti – der Eigenanteil des Autors an dem Text signalisiert, so offenbart sich dieser auch in dessen Gestaltungsweise, wie dies bereits die Titelwahl ankündigt: Iacomos *Regole grammaticali* beschränken sich darauf, Grammatikregeln des *volgare* ‚aufzuzählen‘, so dass hier in der Tat das mehr oder weniger protokollartige Festhalten einer monologischen Unterweisung angesetzt werden könnte. Sein *Dialogo* setzt demgegenüber ein Gespräch in Szene, bei dem nicht mehr nur der Onkel in schnörkelloser Knappheit den Neffen belehrt; auf Iacomos längere einleitende Ausführungen zum Wert und Nutzen der Wissenschaft der „astrologia“ wird das Nacherzählen (*narrare*) von ebenso nützlichen wie vergnüglichen „ragionamenti“ angekündigt, die 1536 zwei Tage in Anspruch genommen und an denen sich neben dem gelehrten Trifone Gabriele vier jüngere Gesprächspartner beteiligt hätten: der „nobilissimo M. Marin Gradonico gentil’huomo della nostra città“, dem Iacomo wie gesehen die *Regole*

97 Vgl. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, S. 155.

98 *Dialogo di M. Iacomo Cabriele, nel quale della sphaera, et degli orti et occasi delle stelle, minutamente si ragiona*, Venedig 1545, o. S. Gabrieles *Regole grammaticali* schließen demgegenüber mit dem Hinweis, unmittelbar nach der Unterredung zwischen Onkel und Neffe habe letzterer „ne la mia picciola cella ridotto“ deren Niederschrift begonnen, so dass suggeriert wird, der in Briefform an Luca Polani adressierte Text und das Gespräch zwischen Trifone und Iacomo ließen sich beide auf den 15. Mai 1535 datieren (Gabriele, *Regole grammaticali*, 1545, S. 21v).

grammaticali gewidmet hat, der „valoroso M. Bernardino Daniello da Lucca“ sowie die Cousins Andrea und Iacomo Gabriele.⁹⁹ Der Kreis schließt sich gewissermaßen, wenn man noch den Gesprächsort von Iacomos *Dialogo* mitberücksichtigt. Onkel und Neffe hätten sich müde vom städtischen „disturbo“ in die Stille und Abgeschlossenheit der Euganeischen Hügel zurückgezogen, wo ihnen Speroni – „non solo di molta scientia, ma di lodevoli costumi ornato“ – wie so häufig seine dortige Bleibe für ein paar Tage zur Verfügung gestellt habe.¹⁰⁰ In aller Ausführlichkeit werden der Ort in seiner – Trifones Lebensweise konformen – Schönheit beschrieben¹⁰¹ und die Beschäftigungen von Onkel und Neffe dargelegt, der sich auf diese Weise selbst in das gängige Lob auf Trifones *vita contemplativa* einbeziehen kann.¹⁰² Um diesen *locus amoenus* und den vertrauten Gelehrten zu sehen, hätten die beiden Überraschungsgäste Marin Gradonico und Bernardino Daniello ihre Studien in Padua unterbrochen;¹⁰³ voller Freude und Herzlichkeit sei auch Andrea Gabriele empfangen worden, der für ein Gespräch über die Astrologie in dieser Runde „alcuni negotii“ habe warten lassen.¹⁰⁴ Im Unterschied zu den *Regole* zeichnet sich Iacomos *Dialogo* folglich durch eine sehr reiche diegetische Rahmung aus, die neben den genannten Dialogsprechern auch Speroni und – die Widmung mitgerechnet – Bembo indirekt in das *community fashioning* einbezieht.¹⁰⁵ Mit der dialogischen Inszenierung wird somit eine spezifische Gemeinschaftsbildung ausgestellt, deren Mitglieder mit dem wechselseitigen enkomiastischen Thematisieren der Tugenden und Vorzüge aller Beteiligten zudem demonstrativ aufgewertet werden. Dabei ist es durchaus wahrscheinlich, wenn auch nicht

99 Gabriele, *Dialogo*, S. 4r.

100 Ebd., S. 4r–4v.

101 „Giace questa stanza ne la sommita d’un picciol colle, in cosi bello, & vago sito posta, che tutto il circonvicino paese signoreggia da molti arbori fruttiferi, & selvaggi circundata, laquale haveva il Reverendo mio Zio, per suo soggiorno eletta, come piu a la sua innocente natura conforme, non frequente, ne solitaria del tutto, men di mezzo miglio da una picciola villa discosta.“ (Ebd., S. 4v).

102 Während Trifone sowohl fromme Lobesgesänge auf die ‚Himmelskönigin‘ anstimmt als auch über die Unsterblichkeit der Seele und moralische Tugenden reflektiert, widmet sich Iacomo im Eigenstudium Vergil, Cicero, Horaz und Petrarca. „Et tutte le attioni che noiare o sturbare ci potessero dimenticate, & d’intorno il bel colle sempre versi cantando, & per gli piu solitarii sentieri caminando & gli augelletti rispondendoci, diletto sopra diletto prendevamo“ (ebd., S. 4v–5r).

103 Ernähre sich der eine, gemeint ist Daniello, von der „dolce, & dilettevole latte de le nove sorelle“, erfülle der andere seine Seele mit „giovevoli leggi“ (ebd., S. 5r). Trifone adressiert sie gleichermaßen nicht nur als „studiosissimi, & valorosi giovani“ (ebd., S. 5v), sondern auch als Söhne – „non meno di figliuoli sete da me amati, & havuti cari“ (ebd., S. 6r), als Antwort auf eine entsprechende Beteuerung Gradonicos: „non meno voi amiamo, di quello che se ci fuste padre“ (ebd., S. 5v).

104 Ebd., S. 12r.

105 Siehe zu diesem „Potential der Wirklichkeitsmodellierung“ insbesondere von Dialogen Bernd Häsner / Henning S. Hufnagel / Irmgard Maassen / Anita Traninger, „Text und Performativität“, in: *Theorien des Performativen: Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*, hg. v. Klaus W. Hempfer u. Jörg Volbers, Bielefeld 2012, S. 69–96, hier S. 89, unter Rekurs auf Stephen Greenblatts 1980 entwickeltes Konzept des *self-fashioning* (ebd., S. 85f.).

überprüfbar, dass ein solches Gespräch in dieser Gruppenkonstellation stattgefunden hat. Wie Giannottis Text legt auch Iacomos *Dialogo* genau diesen Schluss nahe. Im Unterschied zum Florentiner stellt sich die Frage der Autorschaft bei Trifones Neffen indessen in einer ganz anderen Weise: Auch im Fall des *Dialogo* ist Iacomo der Autor eines Textes, dessen Genese sich maßgeblich dem mündlich vermittelten Wissen Trifone Gabrielles verdanken dürfte. Die Funktionen seiner Verschriftlichung liegen nun aber weniger in einer Aneignung dieses Wissens, die dem Memorieren oder eigenen regionalstrategischen Überlegungen dient; wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird, scheinen vielmehr die Ehrung des Onkels, die selbstnobilisierende Inszenierung durch Zugehörigkeit und möglicherweise auch die Präsentation der eigenen Schreibfertigkeiten zentral zu sein, wenn man die genannten Unterschiede zwischen Iacomos *Regole* und *Dialogo* bedenkt und abwägt, dass dessen diegetische Ausgestaltung auch jene von Giannottis *Della Repubblica de' Viniziani* deutlich übersteigt. Während sich zudem bei Giannotti nur in Ansätzen andeutet, dass den Interaktionsmöglichkeiten, die beim mündlichen Gespräch gegeben sind, eine Relevanz zuzusprechen ist,¹⁰⁶ so erwecken in Iacomos *Dialogo* bereits zu Beginn des Textes zwei Repliken Trifones recht unmissverständlich den Eindruck, der Rückgriff auf die Dialoggattung diene in ganz entscheidender Weise dazu, jenen Modus der mündlichen Wissensvermittlung, den der reale Trifone Gabriele praktiziert und offenbar präferiert hat, ins schriftliche Medium zu übertragen.¹⁰⁷

Wie dies schon an Giannottis Dialog beobachtet werden konnte, erweist sich auch in Iacomos *Dialogo* die Rede des zentralen Wissensvermittlers und dominanten Sprechers als wohl geordnet. Nachdem Trifone den Anwesenden einige Sternbilder gezeigt und auf die allgemeine Wichtigkeit kosmographischen Wissens hingewiesen hat, das gemeinhin verkannt werde und auch für das Verständnis von Vergils *Georgica* notwendig sei, betont er zu Beginn seiner genaueren Ausführungen, dass das Aufgehen („*orti*“) und Untergehen („*ocasi*“) der Sterne, wie es bei Vergil zum Gegenstand gemacht werde, an letzter Stelle eines Wissens um die Him-

106 So gesteht Gabriele auf Borgherinis Frage nach der Mindestanzahl von Mitgliedern im *Gran consiglio*, dass er diesen wichtigen Punkt ohne die Nachfrage seines Gesprächspartners vergessen hätte: „onde potete comprendere quanto sia utile in tali ragionamenti la prudenza del domandatore“ (Giannotti, „Della Repubblica“, S. 87). Die wohlgeordnete und umfassende Darstellung eines Gegenstands *bedarf* in dieser Logik folglich eines aufmerksamen Zuhörers.

107 Bereits auf eine lange Lobrede von Gradonico entgegnet Gabriele, dass es ihm doch nur um die ständige Weiterbildung gehe und dies keineswegs, um derart den eigenen Bedürfnissen zu genügen, sondern mit dem Zweck des *mündlichen* Austauschs mit anderen: „sforzommi bene di imparare di continuo alcuna cosa, non tanto per satisfatione mia, quanto per poterne con altrui ragionare“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 7v). Noch expliziter wird es, wenn Andrea zu Beginn von Gabrielles Ausführungen meint, alle Anwesenden sollten nun schweigen, da sich aufgrund der Komplexität des zu behandelnden Gegenstandes sonst Ablenkungen ergeben könnten. Dies bestätigt Trifone zwar, er bittet dennoch um Fragen und Einwürfe, denn: „dimandando, rispondendo, & disputando, la verita delle cose si scopre, meglio che non si fa tacendo“ (ebd., S. 13r).

melskugel stehe („sono delle ultime cose, che ne la sphaera, si imparano“). Zunächst müsse die Himmelskugel selbst beschrieben werden, dann der Lauf der Planeten, der Horizont sowie die Veränderung der Tages- und Nachtlänge im Verlauf des Jahres.¹⁰⁸ Angekündigt wird somit eine systematische Strukturierung des ‚Vortrags‘, die auch weitgehend eingelöst wird.¹⁰⁹ Zudem zeigt sich, dass sich eine Vorliebe für antike Dichtung problemlos mit einem Interesse an Astronomie vereinbaren lässt. Geschickt setzt Gabriele die Aussicht auf ein besseres Verständnis von Vergils Dichtung als Teaser ein. Die folgenden Darlegungen sind dann deutlich umfangreicher und komplexer, aber – wie der Sprecher zu Beginn klarstellt – notwendig, um am Ende auf Aspekte eingehen zu können, welche die Vergillektüre erleichtern sollen.¹¹⁰

Vertreten wird ein geozentrisches Weltbild, das Gabriele in der Gesprächsfiktion anhand einer „materiale sphaera“¹¹¹, also eines Sphärenmodells demonstriert. Eine Vorstellung von solch einer Armillarsphäre lässt sich gewinnen, wirft man einen Blick auf das Giorgione zugeschriebene, kleinformatige Ölbild *Giovanni Borgherini und sein Lehrer* (Abb. 10.1).¹¹² Die Erde im Zentrum wird hier allerdings

108 Ebd., S. 13v. All das und auch „wie die Wetterbedingungen mit den Jahreszeiten schwanken usw. [...] war Gegenstand der Kosmographie des 16. Jahrhunderts“ (Elly Dekker, „Die Lehre von der Kugel – ein vergessenes Kapitel der Globengeschichte“, *Der Globusfreund* 49/50 (2002), S. 27–47, hier S. 35f.).

109 Dass sich leichte Verschiebungen durch Ergänzungen – und de facto auch durch Schwerpunktsetzungen – ergeben, deutet sich mit Gabrieles Zusammenfassung des Behandelten am Ende an: „Vi ho detto figliuoli, de i dieci cerchi, che ne la Sphaera si trovano, & de i dodici segni del Zodiaco anchora. Hovvi fatto mentione de le diverse habitationi de gli huomini. Ho ragionato de i sette pianeti, che per lo Zodiaco vanno errando, & de i corsi loro. Ne vi ho tacciuto gli orti, & gli occasi de le stelle fisse“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 61v). Zum Vergleich sei auf das Proöm von Sacroboscus Sphärentraktat verwiesen, der in vier Kapiteln auf 1. die Kugel und insbesondere die Himmelskugel, 2. auf die Himmelskreise zu sprechen kommen will, 3. „de ortu et occasu signorum“, über die Unterschiede von Tag- und Nachtlängen je nach Aufenthaltsort auf der Erdkugel sowie über die Unterteilung unterschiedlicher Klimazonen handeln möchte und 4. auf die Bahnen und Bewegung der Planeten und die Gründe für Eklipsen eingehen wird (Iohannis de Sacrobosco, „Tractatus de sphaera“, in: Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago 1949, S. 76–117, hier S. 76).

110 Genau darum geht es Gradonico, der quasi im Namen der ganzen Runde Gabriele um genauere Ausführungen bittet: „Onde conoscendo io ciò essere via piu bello d’assai, & piu dotto, che con gli occhi de la fronte mirando, havere solamente de le figure del cielo, (che voi dimostrato ci havete) cognitione, direi, che voi, se non v’è grave, d’intorno questi orti, & occasi, cosi caminando alcuna cosa ci diceste, tanto che chiari ci fussero quei luoghi Virgiliani, che hora oscuri ci sono [...]“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 9v, Herv. §. D.).

111 Ebd., S. 13v. „Manifesta cosa è figliuoli, che la terra soda, & rotonda, & in se stessa ristretta, ne da altra cosa, che dal suo medesimo peso sostenuta, sia nel piu basso, & infimo luogo posta (come vedete) & nel mezzo di questa celeste circonferentia locata, non altramente che nel cerchio il punto“ (ebd.).

112 Während sich die Figur des Schülers aufgrund der Provenienz des Bildes eindeutig bestimmen lässt, kann der Umstand, dass dieses Bild in Vasaris Giorgione-Vita angeführt wird, nicht dessen Autorschaft garantieren, da sich Vasari auf Angaben der Söhne des Porträtierten verlassen musste (vgl. hierzu Jeffrey Rayner Myers, „The Secular Conversation of Giorgione’s *Giovanni Borgherini and His Tutor*“, *Source: Notes in the History of Art* 36/1 (2016), S. 16–26, hier S. 17). Gänzlich offen bleiben muss die Identität des Lehrers. Während Brucher jenen Niccolò Leonico Tomeo anführt, von dem in Giannottis *Della Repubblica de’ Viniziani*



Abb. 10.1: Giorgione (Zuschreibung), *Giovanni Borgherini und sein Lehrer*, 47 x 60,7 cm, Öl auf Leinwand, Washington, National Gallery of Art (Courtesy National Gallery of Art, Washington / Greg Williams).

nur von sieben Himmelskreisen umspannt, Gabriele spricht demgegenüber von zehn „cerchi“.¹¹³

Die genaue Position dieser Kreise durch die Beschreibungen Gabriele zu verstehen, ist für eine Leserschaft von Iacomos *Dialogo* nicht ganz einfach und de facto sind auch gänzlich andere mediale Bedingungen des Wissenstransfers für die Zuhörer innerhalb der Gesprächsfiktion gegeben. Denn hier kann Gabriele das Gesagte anhand des Objektes, das er in der Hand hält, *zeigen* und derart unmittelbar vor Augen stellen.¹¹⁴ Genau in diesem Sinne sind Parenthesen wie „(come

die Rede war, hat Soldini die These, es könne sich um Trifone Gabriele handeln, zurecht in den Bereich reiner Spekulation verbannt (vgl. Günter Brucher, *Geschichte der venezianischen Malerei*, 4 Bde., Bd. 3: *Von Giorgione zum frühen Tizian*, Wien 2013, S. 171 u. Soldini, *Les Républiques de Donato Giannotti*, Bd. 1, S. 76, Anm. 33).

113 Gabriele, *Dialogo*, S. 15r. Eine entsprechende Differenzierung von zehn Himmelskreisen findet sich in Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* und Sacroboscos *Tractatus de sphaera* (vgl. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, S. 20).

114 Darin unterscheiden sich das genannte Bild und der Dialog in entscheidendem Maße, da eben nicht nur in der Bildfiktion, sondern auch mit dem (wenngleich zweidimensionalen)

vedete)¹¹⁵ oder „(in questa guisa)¹¹⁶ und „(che io vi ho dimostrato)¹¹⁷ zu verstehen: Nicht die textexterne Leserschaft *sieht*, wie die Erde ‚am niedrigsten und tiefsten Ort‘ platziert ist („nel piu basso, & infimo luogo posta“¹¹⁸), nur das textinterne Publikum begreift, worauf sich diese relationalen Adjektive beziehen und zugleich, weshalb die Erde innerhalb des Modells so klein erscheint.¹¹⁹ Und mehr noch: Wenn Gabriele vom niedrigsten und tiefsten Punkt spricht, an dem sich die Erde befinde, wird eine Perspektive ‚von außen‘ eingenommen, wie sie durch das astronomische Demonstrationsobjekt – und nicht durch das Konzept eines geozentrischen Weltbildes – vorgegeben wird, unabhängig von dem Umstand, dass „[a]lle vor 1600 hergestellten Armillarsphären [...] das Ptolemäische Weltsystem dar[stellen]“.¹²⁰ Auch die der Himmelskugel eigene Art der Bewegung können nur Gabrieles vier wissbegierige Zuhörer nachvollziehen, da sich die Deixis in „in questa guisa“ (in dieser Weise) offenkundig auf eine von Gabriele am Modell vollzogene Rotation bezieht, die außerhalb der Gesprächsfiktion nicht einsehbar ist.¹²¹

Iacomo bewahrt in seinem *Dialogo* all diese allein in der mündlichen Kommunikationssituation des *face-to-face* gegebenen Veranschaulichungsmöglichkeiten, indem er sie verschriftlicht, statt äquivalente altermediale Wege zu suchen.

Gemälde selbst, das Sphärenmodell und mithin das, wofür es steht, im buchstäblichen, wenn auch nicht zwangsläufig im übertragenen, Sinne *anschaulich* werden. Indessen darf natürlich nicht der „Vorteil eines dreidimensionalen Modells gegenüber einer graphischen Darstellung“ vernachlässigt werden, der in der räumlichen Anordnung und der Beweglichkeit der Armillarsphäre besteht (Dekker, „Die Lehre von der Kugel“, S. 30).

115 Gabriele, *Dialogo*, S. 13v.

116 Ebd., S. 14r.

117 Ebd., S. 16r.

118 Ebd., S. 13v.

119 Auf diese Problematik hat Dekker hingewiesen: „Der Nachteil von Armillarsphären ist, daß darin die Erde als ziemlich kleine Kugel dargestellt werden muß, wodurch eine detaillierte Darstellung der Kontinente und Meere erschwert wird. Daher wurde es bei Modellen der Erde und des Himmels üblich, die Erd- und die Himmelskugeln getrennt darzustellen.“ (Dekker, „Die Lehre von der Kugel“, S. 30).

120 Ebd.

121 So heißt es im Text: „[...] dico, che essa celeste sphera di corso proprio (in questa guisa) si move sempre in ventiquattro hore da oriente in occidente [...]“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 14r). Siehe auch ebd., S. 45r u. 47r. Auch bei Unklarheiten kommt die „sphera solida“ zum Einsatz, etwa wenn Gabriele seinem ratlosen Neffen Andrea begreiflich machen will und derart „ottimamente“ zeigen kann, dass je nach Breitengrad des Aufenthaltsortes des Betrachters das Sternkreiszeichen Stier noch vor dem Widder aufscheinen kann (ebd., S. 41r). Zurückgegriffen wird auch auf alltäglichere Objekte wie einen Stock zum Zeichnen im Sand und einen vom Finger abgezogenen Ring, um jene Anschaulichkeit zu erreichen, die der rein sprachlichen Vermittlung komplexer Zusammenhänge zu fehlen scheint, wie die unmittelbar vorangehende Nachfrage eines Zuhörers nahelegt (vgl. ebd., S. 57v–58r) – eine Anschaulichkeit, die sich in Gänze jedoch allein in der Gesprächsfiktion des *Dialogo* – oder aber in einem realen Gespräch – entfalten kann. Zu berücksichtigen ist indes, dass sich die Bedingungen der Rezeption des *Dialogo* entschieden gewandelt haben, der zeitgenössischen Leserschaft etwa ein eigenes Sphärenmodell bei der Lektüre zur Verfügung gestanden haben könnte.

Am naheliegendsten wäre es gewesen, eine graphische Darstellung einzufügen,¹²² auch wenn diese nicht das Hantieren mit einem dreidimensionalen und in sich beweglichen Objekt ersetzen kann. Dass Iacomo anders verfährt, lässt sich in zweierlei Hinsicht deuten: Man kann hierin ein klares Indiz dafür gegeben sehen, dass der Text eine realiter stattgefundene Unterhaltung (mal mehr, mal weniger stark) ‚protokolliert‘, und/oder der Text sucht dezidiert die Spezifik eines mündlichen Wissenstransfers zur Darstellung zu bringen. Diese Spezifik wird gerade dadurch deutlich, dass jenes in der *face-to-face*-Kommunikation mögliche Zeigen, Vorführen, Sehen, Berühren und Fühlen teils wegfallen muss, teils aber auch ostentativ ausgespart wird, so dass mit diesen Zeichen der Absenz Vorzüge der mündlichen gegenüber der schriftlichen Lehre vermittelt werden können.

Darüber hinaus schöpft der *Dialogo* – im Unterschied zu Iacomos *Regole* – die Möglichkeiten der gattungsbedingten Dialogizität, die sich in ihrer fingierten Mündlichkeit an einer realen Mündlichkeit orientiert, in deutlich stärkerem Maße aus. Indem sich die fiktionsinternen Zuhörer in ihren Reaktionen auf andere Gespräche beziehen, wird eine multifokale Stimmenvielfalt geschaffen. So wagt Daniello, als es um den arktischen und antarktischen Polarkreis geht, einen ersten Einwurf und konfrontiert Gabriele mit einem fremden Standpunkt, indem er auf eine Unterhaltung verweist, die der befreundete Gelehrte Lazzaro Buonamico, der ab 1530 Latein und Griechisch an der Universität von Padua lehrte,¹²³ mit „molti gentil’huomini“ im Haus von Gabriele Morosini geführt habe.¹²⁴ Während sich Buonamico, Daniello zufolge, in seinen Ansichten zu den Polarkreisen auf die griechische Antike, genauer gesagt auf Proklos bezogen hat, hält dem Gabriele die von ihm vertretene „opinione da moderni astrologi“ entgegen, „che in questa parte, con perdono degli antichi, hannogli superati“.¹²⁵ Stehen sich damit schon zwei Meinungen gegenüber, führt Gradonico im Anschluss noch eine weitere Ansicht an, indem er knapp Äußerungen von „Federico“ in der Kirche des Heiligen Antonius von Padua referiert.¹²⁶ Er bezieht sich in diesem Zusammenhang zweifellos auf Federico Delfino, der von 1520 bis 1547 Mathematik und Astronomie an der Universität von Padua lehrte.¹²⁷ Dieser Bezug ist textintern motiviert: Zu Beginn

122 In Giannottis *Della Repubblica de’ Viniziani* findet man etwa am Ende des Erstdrucks eine schematische Darstellung der *Sala del Gran consiglio*, welche die Sitzordnung veranschaulichen sollte.

123 Vgl. Rino Avesani, „Bonamico, Lazzaro“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 11, Rom 1969, S. 533–540.

124 Gabriele, *Dialogo*, S. 15v.

125 Ebd., S. 16r.

126 Ebd., S. 17r.

127 Vgl. Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore/London 2002, S. 417. Bianca weist nicht nur auf Delfinos steigende Besoldung, sondern auch auf dessen freundschaftliche Verbundenheit mit Bembo hin, die somit auch für Gabriele angenommen werden könnte. In einem Brief aus dem Jahr 1536 an den Mathematiker Francesco Maurolico, der zuvor „lo scarso studio di Euclide e dell’astrologia“ beklagt hatte, hält Bembo diesem negativen Befund Delfino und dessen Lehren entgegen (Concetta Bianca, „Delfino, Federico“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 36, Rom 1988, S. 552–554, hier S. 552).

des Dialogs, als Gradonico im Namen aller Anwesenden Gabriele um astronomische Darlegungen gebeten hatte, riet ihnen Gabriele, zum Spezialisten zu gehen: In Padua kenne sich Federico Delfino bestens mit der „astrologia“ aus und auch generell seien dort viele „scientiatissimi“ der Materie zu finden.¹²⁸ An Delfinos „chiarissimi, & grandissimi fiumi“ solle Gradonico seinen Wissensdurst stillen, statt sich mit „uno così piccolo & torbido ruscelletto“ zu begnügen, der aus Gabrieles „ingegno“ fließe. Gradonico entgegnet, dass er es aufgrund des durch sein Jurastudium bedingten Zeitmangels bislang nicht geschafft habe, „alcuna cosa di questa scientia [sc. astrologia]“ von Delfino zu lernen und daher wohl durch den „motor de l’universo“ zu Gabriele geführt worden sei.¹²⁹ Und dennoch hält Gradonico diesem später Delfinos Ansichten entgegen.¹³⁰ Der Dialog vermittelt auf diese Weise neben der bereits erwähnten Konfrontation von antiken und modernen Vorstellungen somit auch ein Nebeneinander von zeitgenössischen Positionen.

Nicht grundlos scheint Gabriele in diesem Zusammenhang die Entscheidung seinem Zuhörer zu überlassen: „Prendete qual piu vi piace di queste tre opinioni Gradonico, disse M. Tryphone, ma io istimo che la prima, che io vi ho detto, sia *la piu vera*“.¹³¹ Mit der Wahl des Superlativs wird Wahrheit zu einer Frage der Gradation. Der Hauptsprecher weist seine Meinung zwar als die wahrste aus, verzichtet aber auf eine grundlegende Disqualifizierung der anderen Meinungen. Diese erscheinen mithin als mögliche Wahrheiten: Das astronomische Wissen, das in Iacomos *Dialogo* verhandelt wird, ist in Teilen offenkundig spekulativ. Gabriele gibt in seinen Ausführungen mitunter auch zu erkennen, dass man es mit mathematischen Modellierungen,¹³² bewussten Setzungen¹³³ und disziplinenabhängigen

128 „[P]armi soverchio, che io questo cose vi racconti, havendo voi in Padova M. Federico Delfino, (huomo certo a questa nostra etate rarissimo) il quale, & per lo mio giudicio, & per quello di tutti coloro che l’han conosciuto, non ha lasciato a queglii, (con lor pace sia detto) che di apprendere la astrologia si hanno affaticati, alcuna lode, & molti altri anchora, che in quest’arte sono scientiatissimi“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 9v–10r).

129 Ebd., S. 10r.

130 Interessant ist hierbei der erwähnte Ort, an dem Gradonico – entgegen der eingangs gemachten Bemerkungen – nun doch Delfinos Äußerungen gehört haben will: „ne la chiesa del Santo in Padova“ (ebd., S. 17r). Das Konvent dieser Kirche bildete (mit weiteren Konventen der Stadt) die Fakultät der Theologie (vgl. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, S. 358). Im *Dialogo* wird ein Konnex der beiden Disziplinen wie folgt hergestellt: „Et certo niuna cosa è, ne che piu ci mostri la excellentia di Dio, ne che piu ci diletti, quanto questa fa, che noi Astrologia chiamiamo“ (Gabriele, *Dialogo*, S. 30r).

131 Ebd., S. 17r, Herv. Ş. D.

132 So etwa wenn es um die Einteilung der Himmelskugel geht: „Buona parte de gli Astrologi la Sphera tutta ha in trecento sessanta gradi divisa, hora voglio, che noi, secondo gli antichi, facciamo di lei un’altra divisione piu agevole, partendo tutta la circonferentia celeste in sessanta parti solamente“ (ebd., S. 19v, Herv. Ş. D.).

133 Auf Gradonicos Einwand, das Jahr müsse im Sternkreiszeichen Widder, nicht – wie Gabriele gemeint habe – dem des Steinbocks beginnen, führt der Gelehrte zwar gute Gründe für sein an der Antike orientiertes Vorgehen an, weist aber zugleich unmissverständlich auf das Moment der Setzung hin, schließlich könne der Anfang und das Ende eines Kreises schwerlich bestimmt werden („difficilmente si possa ne principio, ne fine in uno cerchio ritrovare“, ebd., S. 21v).

Konstruktionen zu tun hat.¹³⁴ Möglicherweise ließe sich derart erklären, wieso er betonen zu müssen glaubt, dass die Astrologie zu Unrecht vernachlässigt werde und zu den ‚wahren Wissenschaften‘ zu zählen sei („tra le vere scientie porre si puo“).¹³⁵ Ganz im Sinne von Iohannis de Sacroboscus *Tractatus de sphaera* geht es ihm um ein astronomisch-kosmographisches, nicht divinatorisches Verständnis dieser Disziplin.¹³⁶ Die knappen und komplexen Ausführungen am Ende des Dialogs zu jenen titelgebenden „orti et occasi“, auf die sich Dichter und „maestri de la agricultura“ bezögen,¹³⁷ verdeutlichen zudem, dass sich das Erkenntnisinteresse keineswegs in einer adäquaten Vergil-Auslegung erschöpft. Im Gegenteil: Anders als ein Manuskript, das mit Gabrieles Lehren in Zusammenhang gebracht wurde und einen Passus aus Vergils *Aeneis* zum Ausgangspunkt wählt, um über das Universum und die Elemente zu handeln,¹³⁸ erweist sich Vergil in Iacomos *Dialogo* allenfalls als Köder für umfassende astronomische Darlegungen.¹³⁹

134 So referiert Gabriele die unterschiedlichen Meinungen zum Winteranfang bei Astrologen und Medizinern, nachdem er beide als gleichermaßen begründet ausgewiesen hat: „sono due opinioni, amboduo per diversi rispetti vere“ (ebd., S. 23r).

135 Ebd., S. 19r.

136 Am Ende warnt er explizit vor der „Astrologia giudiciare“ (‚gerichtlichen Astrologie‘), die Gabriele zufolge aus juristischen, moralphilosophischen und religiösen Gründen abzulehnen ist. Stattdessen solle man sich den „vere dottrine“ zuwenden, zu denen er auch die Astrologie (im Sinne der Astronomie) zählt (ebd., S. 62r). Als Teil des Quadriviums gehörte die Astronomie bereits zur mittelalterlichen Universitätsausbildung, wobei sich schon Isidor von Sevilla in diesem Zusammenhang gegen eine superstitiöse Sterndeutung richtete (vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum*, hg. v. Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911, Bd. 1, Buch 3, Kap. LXXI, 39). Ein Text, auf den in der Universitätslehre häufig zurückgegriffen wurde, war Sacroboscus *Tractatus de sphaera*, wie Thorndike unter Bezug auf Francesco Barozzis Einschätzung in seiner *Cosmographia* (1585) herausgestellt hat (vgl. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, S. 41f.). Dass Sacrobosco in Iacomos *Dialogo* nicht namentlich erwähnt wird, könnte möglicherweise gerade mit dem Umstand zusammenhängen, dass es sich hierbei um das „most used textbook in astronomy and cosmography from the thirteenth to the seventeenth century“ handelte (ebd., S. 1). Zwischen dem fiktionsinternen Datum des Gespräches und der Publikation von Iacomos *Dialogo* erscheinen 1537 und 1543 die ersten beiden Übersetzungen von Sacroboscus Traktat ins Italienische (vgl. Marco Sgarbi, „Il Socrate Veneziano Trifon Gabriele – Tre scritti filosofici“, *Historia philosophica* 13 (2015), S. 11–31, hier S. 20). Eine umfassende wissenschaftsgeschichtliche Kontextualisierung von Iacomos *Dialogo* steht bislang noch aus.

137 Gabriele, *Dialogo*, S. 58v.

138 Vgl. Sgarbi, „Il Socrate Veneziano Trifon Gabriele“, S. 15. Diese kurze *Exposition di M. Triphon Gabriele sopra li versi del VI di Virgilio. Principio coelum ac terras*, die in drei fremdhändigen Manuskripten überliefert ist, gehört zu jenen Texten, die Pertile als (Abschriften von) Aufzeichnungen von Schülern Trifones ausweist, die „più o meno fedeli all’originale orale“ seien (Lino Pertile, „Plurilinguismo di Trifon Gabriele – o di Giason Denores?“, *The Italianist*, special supplement 17 (1997), S. 177–196, hier S. 177). Bereits Belloni hat mit Blick auf drei in der Biblioteca Ambrosiana von Mailand befindliche und Gabriele als Autor ausweisende Codices mit Kommentaren zu Ciceros *De officiis*, seinem *Somnium Scipionis* und zum Petrarca-Sonett *Anima che diverse cose tante* angenommen, dass in Padua um 1570 das Scriptorium der Druckerfamilie Pinelli ‚Werke‘ von Gabriele und seiner Schule systematisch transkribiert haben könnte (vgl. Belloni, „Chiose di Trifon Gabriele a Petrarca“, S. 10f.). Siehe insgesamt die genaue Untersuchung des Codex 578 sup. (der auch zwei Kommentare zu

Einmal mehr stellt sich die Frage, ob eine Zuschreibung des Wissens vorgenommen werden kann, das Iacomos Text verhandelt. Angesichts einer rinascimentalen Dialogtradition, die auch das Spiel einer Dissoziierung von Dialogfiguren und ihren historischen ‚Vorbildern‘ kennt,¹⁴⁰ bleibt Sgarbi unentschlossen zwischen zwei Extremen stehen: „Il debito potrebbe essere totale, quanto nullo.“¹⁴¹ Beide Positionen – die totale Abhängigkeit wie Unabhängigkeit des Autors von dessen Onkel – erweisen sich mit Blick auf den *Dialogo* indessen als unhaltbar, insbesondere wenn man wieder die vielfältigen Konsequenzen bedenkt, die mit Trifone Gabriels Negation der schriftlichen Kommunikation astronomischen Wissens zusammenhängen. Erst durch den Umstand, dass Gabriele selbst keinen Sphärentraktat verfasste – anders als etwa Alessandro Piccolomini, der gleichermaßen literarisch, philosophisch und astronomisch interessiert war und mit *De la sfera del mondo libri quattro* 1540 in Venedig einen ‚wahren Bestseller‘ landete¹⁴² –, ergibt sich für den Autor Iacomo Gabriele die Möglichkeit, das entsprechende Wissen des Onkels als Wissenstransfer zu inszenieren und zugleich mit seiner Lebensführung in Zusammenhang zu bringen.¹⁴³ Denn wenn in der Widmung des *Dialogo* angekündigt wird, der Text enthalte die Lebensbeschreibung Trifones („se le contiene dentro la vita del Reverendo M. Triphon Cabriele mio Zio“),¹⁴⁴ so ist dies in zweierlei Hinsicht

Horaz’schen Oden enthält) und des Codex Q120 sup. in der Biblioteca Ambrosiana (mit einem Kommentar zum 1. Buch der *Georgica*) in Pertile, „Plurilinguismo di Trifon Gabriele“ u. d. s., „A lezione da Trifon Gabriele. Il sonetto ‚Anima, che diverse cose tante‘ di Petrarca“, in: *Studies for Dante. Essays in Honor of Dante Della Terza*, hg. v. Franco Fido, Rena A. Syska-Lamparska u. Pamela D. Stewart, Florenz 1997, S. 145–152.

139 Vgl. auch Sgarbi, „Il Socrate Veneziano Trifon Gabriele“, S. 20. Es sei am Rande angemerkt, dass Macrobius in seinem Cicero-Kommentar und Sacrobosco in seinem Sphärentraktat des Häufigeren Vergil zitieren (vgl. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, S. 20).

140 Siehe zur Indexikalisierung des Dialogs und deren Potentialen Häsner [et al.], „Text und Performativität“, S. 89f.

141 Sgarbi, „Il Socrate Veneziano Trifon Gabriele“, S. 19.

142 Vgl. ebd., S. 20. Sgarbi führt hierfür überzeugend die neun Auflagen des Buches in weniger als 30 Jahren an.

143 Ein bislang unberücksichtigtes Rezeptionszeugnis findet sich in den Notizen von Ettore Ausonio, die in der Biblioteca Ambrosiana archiviert sind. Ausonio studierte in den frühen 1540ern Medizin an der Universität von Padua, dürfte also in den 1520ern geboren und um 1570 gestorben sein. 1543 erhielt er seinen Abschluss und sollte vier Jahre später, nach dem Tod seines Lehrers Federico Delfino, dessen Posten übernehmen, ließ sich stattdessen aber als praktizierender Arzt in Venedig nieder (siehe zu den wenigen biographischen Informationen Sven Dupré, „The Dioptrics of Refractive Dials in the Sixteenth Century“, *Nuncius* 18/1 (2003), S. 39–67, hier S. 53f.). Im Codex R105 sup. finden sich u. a. mehrere Fragmente von Ausonio. Er plante etwa eine Einführung in die Astrologie (begonnen am 13.01.1563 in Venedig) und fertigte Notizen „Per la lectione della sfera del Piccolhuomini“ (S. 240r–240v u. S. 247r) an. Es wird auf Sacrobosco und Purbachius verwiesen, die astrologische Einführungen geschrieben hätten, „et a nostri tempi hanno scritto in lingua italiana il Ma.co M. Triphon Gabrieli, il rv.do M. Alessandro Piccolhomini et altri“ (S. 240v). Die Ambrosiana katalogisiert den Text als Ettore Ausonio, *Memoriale per lezioni da tenersi a Venezia il 2 maggio 1568*, S. 239r–240v.

144 Gabriele, *Dialogo*, o. S.

gegeben: in und mit dem Text. Tatsächlich erfolgt zu Beginn des 2. Buches – angesichts von Gradonicos Unverständnis und in fiktionsinterner Abwesenheit des Gelehrten – eine ausführliche Darlegung von Trifones Entscheidung für eine *vita contemplativa*, die deutliche Übereinstimmungen mit der bereits betrachteten *Vita di M. Triphone Gabriele, nella quale si mostrano a pieno le lodi della vita solitaria et contemplativa* erkennen lässt.¹⁴⁵ Das Enkomium innerhalb des *Dialogo* weist allerdings drei Besonderheiten auf: 1. Es reicht in der Überhöhung bis zu einem Vergleich des Gelehrten mit göttlichen Wesen,¹⁴⁶ 2. Iacomo verteidigt auch Trifones Kenntnisse der Geschichte und Politik, was als Verweis auf Giannottis Dialog und zugleich als Klarstellung gewertet werden darf,¹⁴⁷ 3. das Lob auf Trifones Lebensweise ist in einen Dialog eingebettet, der den Ertrag und Nutzen dieser dem Studium und der Lehre gewidmeten *vita contemplativa* unmittelbar zur Darstellung bringt.¹⁴⁸ In diesem Sinne würde eine wesentliche Textfunktion von Iacomos *Dialogo* missachtet, suchte man dessen Konnex zu Trifones Unterweisungen vollständig zu kappen. Seine enkomiastische Wirkung – inklusive der implizierten Selbstbestätigung des Autors – entfaltet der Dialog erst mit der produktionsseitig postulierten und rezeptionsseitig ernst genommenen Dokumentationsabsicht, unabhängig von deren – unbestimmbarem – Realisierungsgrad.¹⁴⁹ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Bembos Dankesbrief an Iacopo Gabriele – gemeint ist der Autor des

145 Vgl. ebd., S. 27v–33r. Sie sind gleichwohl nicht identisch, wie Ortolano behauptet hat (vgl. Pierluigi Ortolano, „Le due edizioni delle *Regole grammaticali* di Iacomo Gabriele (1545–1548)“, *Tipofilologia: rivista internazionale di studi filologici e linguistici sui testi a stampa* II (2009), S. 15–60, hier S. 15, Anm. 1).

146 Vgl. Gabriele, *Dialogo*, S. 32r.

147 Vgl. ebd.

148 Gradonicos Unverständnis, weswegen Trifone auf ein Leben in der Stadt und die damit verbundenen und ihm zustehenden Ehrungen verzichte, leitet er selbst mit der bewundernden Feststellung ein, dass sich Trifone das Gelehrte in der Stille fernab der Städte angeeignet habe: „[...] io stupisco de la bontà, & de la dottrina di quest’huomo, & come dotta & prudentemente ci ha egli hieri, & questa mattina fatto così dolce ragionamento, & di breve spero che noi lo haveremo assai migliore. ilche anchora che io vegga, che egli non ne le cittati, non ne lo strepito de le corti, non tra gli huomini, ma ne le ville, nel silentio de la solitudine, & tra gli arbori habbia imparato, nientedimeno mi meraviglio che egli non sia ne le cittati vinuto, attendendo a gli honori de la republica nostra“ (ebd., S. 27r). Bereits im 1. Buch des Dialogs hatte sich Trifone nicht nur auf – meist nicht namentlich genannte – Autoren, sondern auch auf eigene astronomische Beobachtungen in seinem Häuschen gestützt (vgl. ebd., S. 22r).

149 Genau diesen Versuch unternimmt letztlich Sgarbi in seiner Auseinandersetzung mit der *Spheretta*. Hierbei handelt es sich um einige wenige Seiten, die 1553 erstmals auf Latein unter dem Titel *De spherica ratione ex Macrobio et Plinio brevis et distincta tractatio* im Anhang von Giason Denores’ *In epistolam q. Horatii Flacci de arte poetica* publiziert und dann von Denores übersetzt und, wie es scheint, erweitert wurden, um 1582 integriert zu werden in seine *Tavole di Iason Denores del mondo, et della sfera, le quali saranno, come introductione a’ libri di Aristotile del cielo, delle meteore, & de gli animali. Con la spheretta del clarissimo m. Triphon Gabriele, nella quale con brevità, et chiarezza si descrivono i cerchi celesti* (vgl. Sgarbi, „Il Socrate Veneziano Trifon Gabriele“, S. 19). Schon ein Blick auf die Kapitelüberschriften lässt erkennen, dass Analogien zwischen Iacomos *Dialogo* und diesem Trifone zugeschriebenen Minitraktat bestehen. Hier ist nicht der Ort für eine genaue vergleichende Analyse dieser beiden Texte. Doch auch eine solche Gegenüberstellung würde es nicht erlauben, eindeutige Zuschrei-

Sphärendialogs – nach Erhalt und Lektüre des ihm gewidmeten Textes. Bembo lobt den Adressaten, er sei ein ‚exzellenter Astrologe‘ und „maestro della Toscana lingua“ geworden. Zu danken sei daher auch seinem Onkel, aus dessen ‚klarem und reinen Quell‘ Iacomos dieses ‚süße Wasser‘ getrunken habe.¹⁵⁰

Mit der Dokumentationsabsicht könnte auch die aufgezeigte Inszenierung eines mündlichen Transfers im *Dialogo* verbunden sein. Im Unterschied zu den *Regole* und zu Giannottis Text liegt eine der Besonderheiten von Iacomos *Dialogo* in der massiven Betonung und Veranschaulichung eines Wissenserwerbs qua Interaktion. Immer wieder wird der Hauptsprecher von seinen Zuhörern unterbrochen,¹⁵¹ was, wie Trifone unterstreicht, essentiell sei, „perche mi pare che allhora la cosa si intenda, quando vi si dubita sopra“ – erst durch Zweifel erfolge Verständnis,¹⁵² ohne Einwände könne es keine Klarstellungen geben.¹⁵³ Die Notwendigkeit einer solch dialogischen Erkenntnisvermittlung verdeutlicht der *Dialogo* zuweilen auch durch ein wechselseitiges Schweigen der Gesprächsteilnehmer, durch das ein Raum für Nachfragen eröffnet und mit der Nichtinanspruchnahme wieder geschlossen wird, die im Idealfall einen erfolgreichen Transfer markiert.¹⁵⁴ All das ist nur möglich in einer – mit Peter Koch und Wulf Oesterreicher gesprochen – „Sprache der Nähe“, die sich durch spezifische Kommunikationsbedingungen auszeichnet.¹⁵⁵ Insbesondere die Möglichkeiten der Rückkopplung¹⁵⁶ werden in Iacomos *Dialogo* verdeutlicht und gewissermaßen als Lösung für die unausgesprochene Problematik der Flüchtigkeit mündlicher Rede präsentiert. So liefert Trifone im 2. Buch eine rasante Behandlung der offengebliebenen Fragen. Knapp wird referiert, dass je nach Bewegung der Sonne Tage länger oder kürzer seien, Trifone weist Planeten als sich bewegende Sterne aus, die sich teils mit der Sonne, teils von ihr weg bewegten, und bringt schließlich das Auf- und Untergehen

bungen vorzunehmen, wie sie Sgarbi durch seinen knappen Vergleich der lateinischen und italienischen *Spheretta* für diese Texte gerechtfertigt sieht (vgl. ebd., S. 21).

150 Bembo, *Lettere*, Bd. 4, S. 540. Es ist nicht ganz klar, ob er sich mit seinem doppelten Lob nur auf den Sphärendialog oder auch auf die *Regole* bezieht.

151 Siehe etwa Gabriele, *Dialogo*, S. 17v, 19v, 35v, 36v, 43r u. 48v. Dies veranlasst ihn zuweilen zur explizierten Aufgabe der ursprünglichen Ordnung seiner Rede (vgl. ebd., S. 51v).

152 Ebd., S. 24v.

153 Vgl. ebd., S. 53r.

154 „Stette alquanto il Cabriele, senza piu oltra procieder il suo ragionamento, poi che hebbe cosi parlato, aspettando forse che noi alcuna cosa gli richiedessimo, ma vedendoci star cheti, cosi riprese a dire.“ (Ebd., S. 45v).

155 Genannt wurden in diesem Zusammenhang: „Dialog, Vertrautheit der Partner, *face-to-face*-Interaktion, freie Themenentwicklung, keine Öffentlichkeit, Spontaneität, ‚involvement‘, Situationsverschränkung, Expressivität, Affektivität“ (Peter Koch/Wulf Oesterreicher, „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgebrauch“, *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985), S. 15–43, hier S. 23). Ihre Differenzierung des Mediums (phonischer und graphischer Kode) und der Konzeption (gesprochener und geschriebener Modus) ermöglicht es, eine Kopplung von graphischem Kode und mal stärker, mal schwächer ausgeprägtem gesprochenen Modus für den *Dialogo* anzusetzen (vgl. ebd., S. 17).

156 Vgl. ebd., S. 20.

der Sterne mit dem Kommen und Gehen der Sonne in Verbindung.¹⁵⁷ In Reaktion auf diese gerafften Erklärungen, welche die perplexen Zuhörer zunächst schweigen lassen, fordert Andrea die beiden aktiveren Gesprächsteilnehmer Gradonico und Daniello auf, doch Fragen zu stellen. Anstatt nachzuhaken, nimmt Gradonico dann eine bezeichnende Parallelisierung vor: Vor einigen Tagen habe er mit Freunden „lo studio, le medaglie, & le altre tanto belle, & antiche cose de lo Illustre M. Pietro Bembo“ besichtigt,¹⁵⁸ aber die vielen Gold- und Silbermedaillen, die antiken Büsten, Gemälde und Kunstschatze nicht eingehend betrachten und mithin wertschätzen können.¹⁵⁹ So wie der flüchtige Blick kein Urteil über Bembos Kunstsammlung erlaube, habe Gradonico aufgrund der Schnelligkeit und Kürze der Äußerungen zwar Trifones Geistesreichtum und rhetorische Versiertheit aufscheinen sehen, das Dargelegte jedoch nicht vollständig ‚erkennen‘ und ‚sehen‘ können.¹⁶⁰ Mündlicher Rede wird hier analog zu Kunstgegenständen eine besondere Anschaulichkeit zugesprochen. Die Evidenz des Gesprochenen und der visuellen Künste werden in Iacomos *Dialogo* gemeinsam in den Blick genommen. Diese erfordert offenbar ein Verweilen, scheint sich aufgrund einer momenthaften Rezeption erst durch eine intensive Beschäftigung zu entfalten: im Fall der Künste durch eine genaue Betrachtung des Objektes, im Fall der Rede durch Ausführlichkeit und Diskussion. So wird Trifone im Folgenden gründlichere Darlegungen liefern, erneut auf Nachfragen eingehen und derart seine Zuhörer schlussendlich zufriedenstellen. Wie bei allen anderen bislang betrachteten Texten bleibt folglich auch in Iacomos *Dialogo* eine produktionsbedingte Flüchtigkeit des Mündlichen – im Unterschied zur Medaille, zum Gemälde, zur Skulptur oder auch zum Buch – unreflektiert, ja sogar gänzlich unbeachtet. Zu hörbar scheint Trifones Zeitgenossen seine Stimme in den Ohren nachgeklungen zu haben.

Das elusive Wissen über die Dichtkunst

Bereits die bisherigen Auseinandersetzungen mit den Dialogen von Iacomo Gabriele, Sperone Speroni und Donato Giannotti haben ganz verschiedene textuelle Gestaltungsweisen erkennen lassen, die unterschiedliche Antworten auf die Frage der Autorschaft, der Wissensaneignung und des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit lieferten und derart mit divergierenden Funktionen und Konsequenzen von Trifone Gabrieles Negation eines schriftlichen Transfers in

157 Vgl. Gabriele, *Dialogo*, S. 33v–34r.

158 Ebd., S. 34r.

159 „[...] ci fu per lo Reverendo M. Nicola Bruno posto dinanzi ne loro vasi infinite medaglie d'oro, & d'argento, teste antiche, pinture, & altre cose simili, & per esser l' hora tarda, non mi fu lecito ciascuna cosa per se stessa mirare, come il mio desiderio sarebbe stato di fare. Onde non posso dire che esso studio non sia molto bello, molto ricco, & molto magnifico, se bene io non ho ogni cosa minutamente riguardato“ (ebd., S. 34v).

160 „Cosi nel ragionamento, che ha hora fatto M. Tryphone, io ho la ricchezza, & lo ornamento del suo ingegno veduto, & considerato, & desiderando io di gustare ogni cosa per se, apena ho havuto potestà di assaggiarle. Onde non posso dir di esser del tutto ignaro di cio che egli ha detto, ne pienamente haverlo conosciuto & visto“ (ebd., Herv. §. D.).

Verbindung gebracht wurden. Ich möchte abschließend auf einen letzten Dialog eingehen, der mit seiner poetologischen Ausrichtung zweifellos dem Interessenschwerpunkt Gabrieles entspricht, auch wenn die vier vorangehenden, erstmals gemeinsam betrachteten Dialoge das Bild eines humanistischen Universalgelehrten angedeutet haben dürften. Im Fokus wird nun verstärkt die Frage nach dem Modus des Wissens stehen, das in diesem Text verhandelt wird. Bereits 1536 und damit in dem Jahr, in dem Iacomo Gabriele textintern das Gespräch seines Sphärendialogs verortet, publiziert Bernardino Daniello mit *Della poetica* die erste „selbständige“ volkssprachliche Poetik des Cinquecento,¹⁶¹ die mit Trifone, Andrea und Iacopo Gabriele sowie der Autor-*persona* ein in Teilen identisches Dialogpersonal aufweist. Im Vergleich zum Sphärendialog, aber auch Giannottis *Della Repubblica de' Viniziani* lassen sich indes zwei bezeichnende Unterschiede beobachten: Zum einen ist erstmals Trifones kleines Haus in Bassano Schauplatz des Gespräches.¹⁶² Zum anderen rückt Daniello an keiner Stelle der Vorbemerkungen die eigene Autorschaft in den Vordergrund. Im Gegenteil: Daniello betont, dass er die Notwendigkeit dichtungstheoretischer Lehren mittels der „ragionamenti“ zeigen wolle („intendo di dimostrare“), die er mit seinem „dottissimo precettore, Messer Trifon Gabriele“ und dessen beiden Neffen im Mai 1533 geführt habe. Ausdrücklich wird mit Bembo auch ein weiterer Gelehrter für seine Verdienste für die Weiterentwicklung der italienischen Volkssprache und Dichtung gelobt.¹⁶³ Genau das ist auch das Ziel von Daniellos Text: Durch die ‚Lektüre‘ der „ragionamenti“,

161 Plett differenziert zwei poetologische Textklassen: selbständige Poetiken und „nicht-selbständige poetologische Äußerungen“ paratextueller oder intratextueller Natur (Heinrich F. Plett, „Renaissance-Poetik. Zwischen Imitation und Innovation“, in: *Renaissance-Poetik – Renaissance Poetics*, hg. v. dems., Berlin / New York 1994, S. 1–20, S. 4f.). 1529 hatte Giovan Giorgio Trissino zwar die ersten vier Teile seiner *Poetica* publiziert, diese allerdings erst in seinen letzten Lebensjahren (1549–50) fertiggestellt. Die letzten beiden Teile wurden 1562 posthum veröffentlicht. Betrachtet man die sechs poetologischen Texte, die Weinberg neben Trissino vor Daniello anführt, handelt es sich um neulateinische, unpublizierte oder nicht-selbständige Poetiken im genannten Sinne (vgl. Bernard Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, Bd. 1, Bari 1970, S. 563). Zu berücksichtigen ist aber das zweite Buch von Bembos *Prose della volgar lingua*, das als sprachtheoretisch eingebundene Poetik begriffen werden kann und zu dem Daniellos Poetik deutliche Nähe aufweist.

162 Die Beschreibung des Ortes kommt zunächst ohne das demonstrative Lob der *vita contemplativa* Trifones aus: „[...] essendo Messer Trifone in Bassano, luogo e per la bellezza del sito (perciò che in su la riva di Brenta, non molto dal suo fonte lontano, e fra' monti di Vicenza e quelli di Trevigi et il piano di Padova è posto) non pure a riguardar dilettevole, mal molto civile e di quelle cose le quali a sostentazione della vita umana son necessarie, abbondantissimo; et avendo esso lungo la riva del fiume preso una picciola casa, quivi insieme con duo suoi nepoti, Messer Andrea e Messer Iacopo Gabrieli, molto gentili e cortesi giovani, parte delle ore del giorno lunghissimo (perciò che di maggio era) in cantar tutto solo di colei le lode che della nostra salute fu genitrice, e parte in non meno utili che piacevoli ragionamenti con i duo sopra nomati giovani, dispensando si stava.“ (Bernardino Daniello, „Della poetica“, in: *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, hg. v. Bernard Weinberg, Bd. 1, Bari 1970, S. 229–318, hier S. 232f.). Zu Beginn des 2. Buches wird die Verteidigung der eigenen Lebensweise dann aber Trifone selbst in den Mund gelegt (vgl. ebd., S. 273f.).

163 Ebd., S. 231.

die, wenn auch nicht alle, so doch die ‚wichtigsten und notwendigsten Regeln und Vorschriften der Redekunst‘ beinhalteten, so hofft er, würden in Zukunft vielleicht nicht nur ‚Novellen, Sonette und Liebeskanzonen‘ in der Volkssprache verfasst, sondern auch gewichtigere und ehrenvollere Dichtungen. Daniello übergeht stillschweigend, dass die unmittelbare Voraussetzung die *schriftliche* Verbreitung dieser Unterhaltungen darstellt. Er macht vielmehr darauf aufmerksam, dass mit einem erfolgreichen Progress wiederum „nuove osservazioni“ und umfangreichere Regeln festgehalten werden müssten, als er sie liefere. Diese explizierte Unabgeschlossenheit der poetologischen Theoriebildung erklärt er mit den „vaghezza e bellezze“, sprich den immer neuen Formen der Anmut und Schönheit, die Schriftsteller ihren Texten hinzufügten.¹⁶⁴

Die Rede von ‚Betrachtungen‘ („osservazioni“) sowie die Berücksichtigung einer Variabilität indizieren, dass die poetologische Festschreibung in Abhängigkeit von einer evolvierenden poetischen Praxis gedacht wird. Zugleich wird mit weitgehend synonymen Begriffen wie „regole“, „ammaestramenti“ und „precetti“ suggeriert, man habe es mit einem verbindlichen, stabilen Normenwissen zu tun. Schon hier deutet sich eine Spannung an, die den gesamten Text durchzieht: Im Zentrum steht die Lehre eines poetologischen Wissens, mit dem konkrete Regeln des volkssprachlichen Dichtens benannt werden sollen, das sich in Teilen aber genau dieser Kodifizierung entzieht. Damit bleibt das zu vermittelnde Wissen teils elusiv.¹⁶⁵ Stärker noch als bei Giannotti dominieren die langen und unhinterfragten Reden von Gabriele den Dialog. Der Hauptsprecher legt ganz im Sinne der didaktisch notwendigen Stringenz zu Beginn systematisch die Reihenfolge der drei

164 „I quali [sc. gli poeti italiani], questi tali ragionamenti leggendo et in essi se non tutti que' precetti, ammaestramenti o regole dell'arte del dire, almeno i principali e più necessari ritrovando, chi sa che et essi ancora per avventura allo scrivere non solamente novelle, sonetti et amorse canzoni, ma più alti, più gravi e più gloriosi poemi, che questi non sono, non si diano? Il che se essi faranno, daranno eziandio a molti, che dopo loro verranno, materia e cagione di nuove osservazioni e nuove regole iscrivere, e più ampiamente ch'io fatto non avrò. Concio sia cosa che molte orazioni e molti poemi si leggono ne' quali tante e tali vaghezza e bellezze vi si veggono, aggiunte dagli scrittori medesimi di quelli, che si può con verità dire l'arte avere di nuove osservazioni bisogno.“ (Ebd., S. 232).

165 Eine Untersuchung dieses Wissensmodus in der Romania erfolgte in dem von Ulrike Schneider geleiteten Teilprojekt *Theorie und Ästhetik elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit: Transfer und Institutionalisierung* des SFB 980 *Episteme in Bewegung* gemeinsam mit Mira Becker-Sawatzky und Christina Schaefer. Siehe Ulrike Schneider, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105 und ihren Beitrag in diesem Band; Mira Becker-Sawatzky, *Scientia & vaghezza im ästhetischen Diskurs der Lombardei des Cinquecento – Zum Verhältnis von bildkünstlerischer Praxis und textverfasster Theorie*, Göttingen (erscheint 2021); Christina Schaefer, „*Esperienza*. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019), Freie Universität Berlin; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607>. Mein in diesem Rahmen erwachsenes Forschungsprojekt fokussiert elusives Wissen in Poetiken des Cinquecento.

zu behandelnden, an der klassischen Rhetorik orientierten Punkte fest: „invenzione“, „disposizione“ und „elocuzione“.¹⁶⁶ Doch bereits wenn es um den ersten Schritt der Stoffwahl geht, unterstreicht Gabriele die Freiheiten des Dichters.¹⁶⁷ Die einzige Einschränkung lautet: „di scegliere di tutte il più bello e vago fiore“.¹⁶⁸ Diese Forderung wird jedoch weder präzisiert noch wird ihr besonderer Nachdruck verliehen. Die metaphorische Rede von der Wahl der ‚schönsten und anmutigsten Blume‘ bleibt metaphorisch und mithin vage. Vermittelt wird ein (Nicht)Wissen.¹⁶⁹ Eine Beschränkung der Freiheiten des Dichters sieht Gabriele nachfolgend dann mit dem Rückgriff auf die antike Kategorie des *decorum* vor. Seine Ausführungen zu dieser „convenienza“ und „convenevolezza“ lassen ein starkes Streben nach konkretisierender Bestimmung erkennen, ausdrücklich gesteht Gabriele aber zu, dass die Fixierung dieses Prinzips schwierig sei: „niun'altra cosa è più malagevole a conoscer“.¹⁷⁰ Auch der Versuch der genaueren Differenzierung der drei Stilebenen und ihre Anwendung auf Petrarcas Dichtung führt zu Widersprüchlichkeiten.¹⁷¹ Mehrere Beispielverse aus Dantes *Divina commedia* und vor allem aus Petrarcas *Canzoniere* müssen daher veranschaulichen, was sich trotz des ausgeprägten Reglementierungsanspruchs teils nur schwer in Regeln bringen lässt.¹⁷²

166 Daniello, „Della poetica“, S. 243.

167 Vgl. ebd.

168 Ebd., S. 244.

169 Siehe hierzu den einleitenden Beitrag in diesem Band von Christian Vogel und mir.

170 Ebd., S. 250. Während Daniellos Dialog sich gerade durch diese Diskrepanz von Bestimmungsanspruch und Unbestimmtheit/Unbestimmbarkeit auszeichnet, ist bei Cicero, wie Müller gezeigt hat, ein „bewusste[r] Verweis auf die Nicht-Systematisierbarkeit des *decorum*“ gegeben (Jan Dietrich Müller, *Decorum – Konzepte von Angemessenheit in der Theorie der Rhetorik von den Sophisten bis zur Renaissance*, Berlin / Boston 2011, S. 117). Bereits Lausberg hat speziell für die „qualitativen Vorschriften“ angemerkt, dass sie nur „schwer in ein System zu bringen“ sind (Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik – eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 42008, S. 509).

171 Vgl. Daniello, „Della poetica“, S. 276f.

172 Etwas anders liegt der Fall bei Bernardino Partenios 1560 und damit mehr als ein Jahrzehnt nach Gabrieles Tod in Venedig veröffentlichtem Dialog, der nicht ohne Grund den Titel *Della imitatione poetica* trägt. Denn dass im Verlauf der Unterhaltungen unzählige Zitate von Horaz, Vergil und vor allem Petrarca, zuweilen auch von anderen antiken und zeitgenössischen Dichtern angeführt werden, erklärt sich aus dem Umstand, dass mit dem Text dezidiert Wert und Nutzen der dichterischen Nachahmung verteidigt werden. In Abgrenzung zu Aristoteles und Horaz, die sich auf die „favola“ konzentriert hätten, legt Partenio zudem den Schwerpunkt auf die formale Gestaltung der Rede und damit auf stilistische Aspekte wie „parole“, „modi di dire“ und „sentenze particolari“ (Bernardino Partenio, *Della imitatione poetica*, Venedig 1560, S. 6. Vgl. auch Matteo Venier, „Partenio, Bernardino“, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, Bd. 81, Rom 2014, S. 468–470, hier S. 469). Umso mehr wird folglich auf die unmittelbare Anschaulichkeit der Dichtung gesetzt. Auch in diesem Dialog, der aus fünf Büchern besteht, wird Gabriele als wichtiger Wissensvermittler inszeniert; er ist der dominante Sprecher der ersten beiden Bücher. In den folgenden Büchern treten aber auch abwechselnd Giovan Giorgio Trissino und Paolo Manuzio stärker in den Vordergrund, so dass sich diese „ragionamenti“ in einem Garten auf der Insel Murano viel stärker als eine *gemeinschaftliche* Belehrung der jungen Zuhörerschaft ausnehmen.

Beides, der Rekurs auf Verszitate wie auch die genannte Spannung, lässt sich auch in Bembo's 1525 publizierten *Prose della volgar lingua* beobachten und auch hier wird auf Gabriele Bezug genommen: Zu Beginn, im ersten Buch berichtet der Sprecher Carlo Bembo von einem Streitgespräch zwischen Gabriele und Vincenzo Colli, genannt Calmeta, über dessen Ansichten zum *volgare*. In seiner heute nur fragmentarisch überlieferten Abhandlung verteidigte der reale Calmeta die verschiedensten Einflüssen ausgesetzte Sprache der römischen Kurie als Modell des *volgare*. Der Gabriele der *Prose*, der qua erzähltem Gespräch als „dottissimo e sopra tutto intendentissimo delle volgari cose“ in den Dialog eingeführt wird, wendet sich im Sinne der Stoßrichtung der gesamten *Prose* gegen diesen Ansatz, indem er die Lehr- und Lernbarkeit einer solch variablen Sprachform problematisiert.¹⁷³ Eben diese didaktische Ausrichtung von den *Prose* – und auch von Daniello's *Della poetica* – erklärt das auffällige Ringen um eine klare Bestimmung von Regeln – ein Ringen, das sich vor allem durch den Versuch ihrer schriftlichen Fixierung zu ergeben scheint. Anders als in jedem Gespräch, jeder Vorlesung und jedem Seminar kann der Autor schließlich keine Erklärungen, keine Klarstellungen und keine Beispiele nachliefern und derart direkt auf die genuine Mehrdeutigkeit von Sprache, auf Missverständnisse oder Unverständnis reagieren. Vielleicht ließe sich mit diesem Wissen um die Vorteile der unmittelbaren Interaktion und um die spezifische Schwierigkeit der Diskursivierung rhetorisch-poetologischen Wissens begründen, weshalb sich Gabriele auch auf seinem Spezialgebiet auf dessen mündliche Vermittlung konzentriert hat.¹⁷⁴

3 Gabriele's schriftliches Schweigen und dessen beredtes Echo

Um mit dem Verweis auf einen letzten Text vor Augen zu führen, wie häufig im Cinquecento in der einen oder anderen Weise auf Trifone Gabriele Bezug genommen wurde, sei abschließend Speroni's *Dialogo della Rettorica* genannt. In diesem unabgeschlossenen Dialogfragment weist der Hauptsprecher Antonio Brocardo Gabriele als seinen Lehrer aus, durch den er Petrarca's Dichtung und Boccaccio's Novellen – nach dem Versuch eigener langwieriger, aber fruchtloser Lektüren – endlich ‚gesehen und verstanden‘ habe:

[...] alla lezione del Petrarca e delle cento Novelle con sommo studio mi rivolgei. nella qual lezione con poco frutto non pochi mesi per me medesimo esercitatomì, ultimamente da Dio ispirato ricorsi al nostro Messer

173 Pietro Bembo, „Prose della volgar lingua“, in: ders., *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989, S. 73–309, hier S. 108.

174 Entsprechende Schwierigkeiten können nicht grundsätzlich angesetzt werden, auch bei der Analyse von Iacomo Gabriele's Sphärendialog fiel aber zumindest auf, dass dem verhandelten Wissen ein spekulatives Moment eignet, das der Hauptsprecher immer wieder hervorgehoben hat. Im Unterschied zu Platon findet sich bei Gabriele und seinem Umkreis aber keine explizite Schriftkritik, durch welche die starre Fixiertheit des Schriftlichen generell problematisiert würde (vgl. Platon, *Phaidros* 275c–275e).

Trifon Gabriele: dal quale benignamente ajutato *vidi ed intesi* perfettamente quei due autori; li quali non sapendo che notar mi dovessi, avea trascorso più volte.¹⁷⁵

Auch in diesem Zusammenhang deutet sich mit dem ‚sehenden Verstehen‘ eine besondere Anschaulichkeit von Gabrieles Unterweisungen an, auf die ebenso Sansovino und Crivelli angespielt haben könnten, die aber weder hier noch in den Vorbemerkungen der untersuchten Dialoge genauer benannt wird. Mit den Dialogtexten selbst kann sie nicht nachvollziehbar gemacht werden, wenn man mit Sybille Krämer von einer „verkörperten Sprache“ ausgeht. Das heißt sowohl für schriftliche wie mündliche Äußerungen:

Es gibt keine Sprache jenseits des raum-zeitlich situierten Vollzugs ihrer stimmlichen, schriftlichen oder gestischen Artikulation. Sobald wir Sprache als ein radikal zeitliches Phänomen erfassen, kommen die unausdrücklichen, die material und technisch gebundenen Bedingungen des Sprachgebrauches unausweichlich ins Spiel.¹⁷⁶

Dass erstaunlich viele Dialoge des 16. Jahrhunderts den Eindruck zu vermitteln suchen, Gabrieles Lehren in Schriftform zu bringen, ließe sich zwar durchaus als Reaktion auf dessen Vorliebe für das Mündliche werten. Doch jeder mal in stärkerem, mal in schwächerem Maße postulierte Dokumentationsanspruch ist de facto mit einem folgenreichen medialen Transfer verbunden, auch wenn dieser unreflektiert bleibt. Hinzukommt die Nichtidentität von Autor und dialogisch inszeniertem Lehrmeister, so dass Gabrieles Negation einer schriftlichen Wissensvermittlung ganz unterschiedliche produktive Transferprozesse in Gang gesetzt hat. Für alle fünf untersuchten Dialoge ist davon auszugehen, dass ihre Entstehung in entscheidendem Maße von Gabrieles Lehrtätigkeit abhängt und sie somit *auch*

175 Sperone Speroni, „Dialogo della Rettorica“, in: *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti*, Bd. 1, S. 202–242, hier S. 223, Herv. Ş. D. Frasso hat ein Exemplar von Petrarca's *Canzoniere e Trionfi* untersucht, das auf der Seite des Frontispizes handschriftlich als Besitz von Brocardo ausgewiesen wird und u. a. Anmerkungen dieser Hand enthält, die den Index mit dem Hinweis „DOCTISSIMO / TRIPHONE / I(N)TERP(ET)ANTE“ versehen. Es scheint sich folglich um Annotationen zu handeln, die mit einer Petrarca-Lektion von Gabriele in Zusammenhang stehen (Giuseppe Frasso, „Francesco Petrarca, Trifon Gabriele, Antonio Brocardo. Appunti sull'incunabolo rossiano 710“, *Studi petrarcheschi* n. s. 4 (1987), S. 159–189). Mussini Sacchi eingehende Prüfung der Anmerkungen mehrerer Hände in einem entsprechenden Exemplar in der Biblioteca Nazionale Centrale in Rom hat zwar nicht deren Identifizierung erlaubt, aber die entscheidende Einsicht gebracht, dass aufgrund von vereinzelter Kritik an Gabrieles Interpretationen und der Unabhängigkeit, die Brocardo als Petrarca-Interpret zugesprochen wird, die Anmerkungen andeuten, wie die Schüler ausgehend von der trifonianischen, in weiten Teilen auch übernommenen Lehre eine autonome Urteilsfähigkeit ausgebildet haben (vgl. Maria Pia Mussini Sacchi, „Nuove tracce di Trifon Gabriele“, *Studi petrarcheschi* XXI (2008), S. 173–184).

176 Sybille Krämer, „Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346, hier S. 331.

dessen Wissen vermitteln. Die Frage, bis zu welchem Grad dies genau geschieht, lässt sich nicht beantworten und sie erweist sich in mehrerer Hinsicht als nachrangig. Denn Iacomo Gabriele, Sperone Speroni, Donato Giannotti und Bernardino Daniello eignen sich Wissen im Austausch mit Gabriele und seinen Lehren an und verändern Gelehrtes beim Lernen, Verschriftlichen und Neukontextualisieren. Wenn Iacomo seinen *Regole* die Funktion der individuellen Memorierung zuschreibt, gleichwohl deren Reichweite mit der Publikation deutlich erhöht wird, wenn Bembo den Neffen für dessen astrologische Kenntnisse *und* seinen Lehrer lobt, der hierfür verantwortlich sei, wenn Speroni suggeriert, er könne einem modernen Plutarch entsprechend alles Wissenswerte über die Geschichtsschreibung, das ihm Gabriele beibringe, schriftlich zusammentragen, wenn Giannotti mit Gabriele einen venezianischen Gelehrten ins Zentrum rücken muss, um als Florentiner glaubhafte Aussagen über die Republik Venedig machen zu können, die sich zugleich auch an ein florentinisches Publikum richten sollen, hat man es mit unterschiedlichen Formen einer kreativen Appropriation von Wissen zu tun. Ihre Spezifik, genauer gesagt die Sichtbarkeit und Unbestimmbarkeit dieser Appropriationen, ergibt sich aus dem Umstand, dass Gabriele selbst auf jede schriftliche Fixierung seiner Lehren verzichtet hat.¹⁷⁷ In allen Fällen geht diese Aneignung mit medialbedingten, auktorialen, adressatenbezogenen, gattungsspezifischen und textkontextuellen Veränderungen einher.

Gabrieles Einverständnis könnte hierbei grundsätzlich zweierlei Intentionen vermuten lassen: Zum einen ließe sich ein didaktischer Anspruch annehmen, der den Lernerfolg der Schüler mit Blick auf das Gelehrte auch in einer entsprechenden Auseinandersetzung qua Textproduktion gesichert sieht; zum anderen ergibt sich mit Blick auf die Möglichkeit der schriftstellerischen Selbstbehauptung der jungen Autoren verbunden mit der enkomiastischen Inszenierung Gabrieleles eine Win-win-Situation. Diese setzt allerdings ein erstaunlich freiheitliches Verständnis von Wissen und Wissenstransfers voraus: Von Autorschaft scheint Gabriele augenscheinlich eine höchst uneitle Vorstellung gehabt zu haben, wenn er mit seiner Negation einer schriftlichen Kommunikation von Wissen jene Rezeptionsgeschichte in Kauf nahm, die für Giannottis Dialog angedeutet wurde. Ein Blick auf Daniellos fünf Jahre nach *Della poetica* publizierten Petrarca-Kommentar ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich. In der Vorrede zur Erstausgabe von 1541 signalisiert Daniello Gabrieleles Bedeutung für den folgenden Text wie auch rück-

177 Damit unterscheidet sie sich in entscheidender Weise von jener ‚Appropriation‘ und auch ‚Assimilation‘, wie sie Bergemann u. a. als zwei von mehreren ‚Transformationstypen‘ differenzieren (Lutz Bergemann [et al.], „Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels“, in: *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hg. v. Hartmut Böhme [et al.], München / Paderborn 2011, S. 39–56, hier S. 48). Für eine pikurale Appropriation in diesem Sinne siehe dagegen Şirin Dadaş, „Verschiebungen einer Ruine. *Le tepidarium* zwischen Rekonstruktion und Imagination, zwischen Malerei und Dichtung (Théodore Chassériau, José-Maria de Heredia)“, in: *Rekonstruktion, Imagination, Gedächtnis: Ästhetik und Poetik der Ruinen*, hg. v. Giulia Lombardi, Simona Oberto u. Paul Strohmaier (erscheint vorauss. 2021).

blickend für seinen Poetik-Dialog. Undankbar wäre es, wollte er negieren, dass seine Mühen nicht größtenteils die Gabriele's seien („esse mie fatiche non esser per la gran parte sue“).¹⁷⁸ Es folgt ein Lob auf dessen Kenntnisse:

[...] non pur di questo [sc. Petrarca], e dell'altro Fiorentino Poeta [sc. Dante], ma e de gli antichi Latini anchora i piu profondi sentimenti, le piu belle, e dotte sentenze, e le piu leggiadre, & artificiose figure del dire investigando, la grandezza, & eccellenza loro ha chiaramente al mondo dimostrato, e di continuo dimostra.

Er kritisiert zudem, dass viele das von Gabriele Gehörte und Gelernte („da lui udite, & apparate“) als eigene Erfindungen auswiesen. Dass diese scharfe Anklage offenkundig vor allem der Selbstverteidigung dient, wird im unmittelbaren Anschluss deutlich, wenn Daniello meint, genau diese Personen würden ihm in boshafter Weise Unwissenheit und seine Abhängigkeit von Gabriele vorwerfen.¹⁷⁹ Jenseits von jeder rinascimentalen Nachahmungsästhetik und jedem humanistischen *imitatio*-Gedanken manifestiert sich in diesem Anprangern eines eigen-nützigen Verschweigens der eigenen Quellen ein Verständnis von Ideenraub, das Gabriele selbst offenbar als vernachlässigungswürdig erachtet hat und dies, wie allein die Auseinandersetzung mit den vielen Vorreden in diesem Beitrag gezeigt hat, in durchaus singulärer Weise. Daniello selbst betont im Proöm zu seinem Petrarca-Kommentar weiter, dass diejenigen, die ihn tadelten, auch Platon tadeln müssten: „Il che se essi per aventura dannano, o biasmano, biasmino etiandio Platone, ilquale del suo Socrate fece quello ch'io hora di quest'altro mio novello Socrate ho fatto, e di fare intendo per l'avvenire in tutte le cose“. Die wiederholte Wahl des Verbes *fare* und der Einsatz von Possessivpronomina suggerieren hier ein aktives Eingreifen von Seiten des Autors: Das, was Platon aus *seinem* Sokrates *gemacht* habe, habe Daniello aus *seinem* neuen Sokrates *gemacht* und wolle dies auch in Zukunft immer *machen*. Mit dem Eingeständnis der Abhängigkeit von Gabriele wird sogleich das eigene schöpferische Formen angedeutet. Mehr noch, wenn Daniello deklariert, *diesen* Platon nachahmen zu wollen („giovandomi in questo [...] esso Platone imitare“), dann erscheint das Subjekt der Nachahmung mehrdeutig: Es könnte sich auf den realen Platon

178 Hier und im Folgenden Daniello, *Sonetti, Canzoni e Triomphi*, o. S. Frasso hat einen Vergleich zwischen dem von Brocardo annotierten Petrarca-Exemplar, dem Gabriele zugeschriebenen Kommentar zu *Anima che diverse cose tante* und Daniello's Petrarca-Kommentar vorgenommen und die Nähe zwischen den letzten beiden betont. Frassos tabellarische Übersicht zeigt, dass, wenn man diese Zuschreibungen akzeptiert, Analogien zwischen Gabriele und Daniello, zwischen Gabriele und Brocardo und Daniello und Brocardo gegeben und zugleich bei jedem auch eigene Quellenerwähnungen und Nichtübernahmen zu verzeichnen sind (vgl. Frasso, „Francesco Petrarca, Trifon Gabriele, Antonio Brocardo“).

179 „[...] dicendo tutto quello, che per me s'è scritto, e si scrive esser cosa piu tosto d'esso M. Triphone, che mia; havendolo io [...] in que miei Dialoghi, ne quali della Poesia, dell'ufficio del Poeta, e del fine; del Poema in particolare, del medesimo in universale, e delle sue parti si ragiona, capo di tal ragionamento introdotto.“ (Daniello, *Sonetti, Canzoni e Triomphi*, o. S.).

beziehen, dessen Vorgehen Daniello hier zur Rechtfertigung des eigenen Tuns angeführt hat; es könnte sich aber auch auf Gabriele beziehen,¹⁸⁰ an dem sich Daniello de facto orientiert. Dieser Ambivalenz könnte eine Funktion der Verschleierung zugesprochen werden. So spricht Daniello nachfolgend im Text nur noch von *seinem* Petrarca-Kommentar; in der Vorrede zur Zweitausgabe, die 1549 in Gabrieles Todesjahr erscheint, fehlt schließlich jeder Hinweis auf den Lehrer. Gabrieles schriftliches Schweigen, wie es im Zentrum dieses Beitrags stand, und sein damit verbundenes Abtreten von Autorschaft deutet aber darauf hin, dass auch diese Art des negativen Transfers – neben den enkomiastischen und ganz unterschiedlich funktionalisierten Formen der Aneignung – nicht negativ zu verstehen ist.¹⁸¹

Bibliographie

Quellen

- Annotationi nel Dante fatte con M. Trifon Gabriele in Bassano*, hg. v. Lino Pertile, Bologna 1993.
- Ausonio, Ettore, *Memoriale per lezioni da tenersi a Venezia il 2 maggio 1568*, in: Codex R105 sup., Biblioteca Ambrosiana, Mailand, S. 239r–240v.
- *Dialogo di Martin Hettor Ausonio Medico dove si dichiara sopra la Republica di Platone*, in: Codex G119 inf., Biblioteca Ambrosiana, Mailand, S. 261r–261v.

- 180 In einem von der Forschung bislang unberücksichtigten Fragment mit dem Titel *Dialogo di Martin Hettor Ausonio Medico dove si dichiara sopra la Republica di Platone* werden Ausonio selbst, Triphon Gabriele, Andrea Venier, Francesco Coccio und Bernardino Daniello als Gesprächsteilnehmer genannt. De facto ist aber nur der Dialoganfang überliefert: Hier unterhalten sich Ausonio, Coccio und Daniello und planen, sich mit Gabriele und Venier zu treffen, um über deren Streit um Platons *Staat* zu sprechen und diesen zu schlichten. Venier wird in diesem Zusammenhang als Aristoteliker, Gabriele als Platoniker ausgewiesen (vgl. *Dialogo di Martin Hettor Ausonio Medico dove si dichiara sopra la Republica di Platone*, in: Manuskript G119 inf., Biblioteca Ambrosiana, Mailand, S. 261r–261v).
- 181 Damit ist abschließend aber auch ein negativer Befund zu verzeichnen: Eine umfassende Rekonstruktion von Gabrieles Lehrtätigkeit ist nicht möglich. Mag die Untersuchung der fünf Dialoge und ihrer Rezeption interessante und wichtige Hinweise liefern, so hat der Versuch einer Bestimmung von Gabrieles Wirken mithilfe dieser Texte zweifelsohne seine Grenzen. Dies gilt im Übrigen für jede Untersuchung eines mündlichen Wissenstransfers und von Formen historischer Oralität. Es ließe sich etwa auf die Forschung zum Klatsch, zu seiner sozialen Rolle und zu oralen Netzwerken im Venedig des 16. Jahrhunderts verweisen. Horodowich macht klar: „Gossip and rumour by nature remain evanescent subjects“, die keine quantitative Analyse erlaubten. In überzeugender Weise bezieht sie sich in ihrer Studie dann auf „Venetian archives, legal compendia, and chronicles“ im vollen Bewusstsein, dass nur schriftlich übermittelte mündliche Reden berücksichtigt werden können, die im Fall von Gerichtsakten noch dazu „tend to offer not what actors said to one another, but what they said to magistrates and notaries“ (Elizabeth Horodowich, „The Gossiping Tongue: Oral Networks, Public Life and Political Culture in Early Modern Venice“, *Renaissance Studies* 19/1 (2005), S. 22–45, hier S. 23, 25 u. 30). Die Fokussierung auf Gabriele hat es aber ermöglicht, spezifische Modalitäten frühneuzeitlichen Wissenstransfers in den Blick zu nehmen und deren wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung vor Augen zu stellen, inklusive der Problematik ihrer Erfassung.

- Bembo, Pietro, *Delle Rime di M. Pietro Bembo, terza impressione*, Rom 1548.
- *Lettere*, 4 Bde., hg. v. Ernesto Travi, Bologna 1987.
 - *Prose della volgar lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989.
 - *Le Rime*, hg. v. Andrea Donnini, Salerno / Rom 2008.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, Paris 1576.
- Busini, Giovan Battista, *Lettere di Giovambattista Busini a Benedetto Varchi sopra l'assedio di Firenze, corrette ed accresciute di alcuni altri inediti*, hg. v. Gaetano Milanese, Florenz 1860.
- Contarini, Luigi, *Il vago, e dilettevole giardino ove si leggono gli infelici fini de molti huomini illustri. I varii & mirabili esempi di virtù et vitii de gli huomini [...]*, Vicenza 1586.
- Daniello, Bernardino, „Della poetica [1536]“, in: *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, hg. v. Bernard Weinberg, Bd. 1, Bari 1970, S. 229–318.
- *Sonetti, Canzoni e Triumphi di Messer Francesco Petrarca con la spositione di Bernardino Daniello da Lucca*, Venedig 1541.
- Della nuova scielta di lettere di diversi nobilissimi huomini*, 4 Bde., Venedig 1574.
- Della Repubblica et magistrati di Venetia: libri V di M. Gasparo Contarini [...] con un ragionamento intorno alla medesima di M. Donato Giannotti Fiorentino*, Venedig 1591.
- Dialogo di M. Iacomo Cabriele, nel quale della sphaera, et degli orti et occasi delle stelle, minutamente si ragiona*, Venedig 1545.
- Giannotti, Donato, „Della Repubblica de' Viniziani“, in: ders., *Opere politiche*, hg. v. Furio Diaz, 2 Bde., Mailand 1974, Bd. 1, S. 27–151.
- Horaz, *Sämtliche Werke*, hg. u. übers. v. Niklas Holzberg, Berlin / Boston 2018.
- Iohannis de Sacrobosco, „Tractatus de sphaera“, in: Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago 1949, S. 76–117.
- Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum*, hg. v. Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911.
- Le osservationi della lingua volgare de diversi huomini illustri, cioè del Bembo, del Gabriello, del Fortunio, dell'Acarisio, et di altri scrittori*, hg. v. Francesco Sansovino, Venedig 1562.
- Novo libro di lettere scritte da i più rari auttori e professori della lingua volgare italiana*, Venedig 1544, Neudruck hg. v. Giacomo Moro, Bologna 1987, S. 1–255.
- Nuovo libro di lettere scritte de i più rari auttori e professori della lingua volgare italiana, di nuovo, et con nuova additione ristampato*, Venedig 1545, Neudruck hg. v. Giacomo Moro, Bologna 1987, S. 259–492.
- Partenio, Bernardino, *Della imitatione poetica*, Venedig 1560.
- Petrarca, Francesco, *De vita solitaria*, Bern 1600.
- Platon, *Phaidros*; Ausgabe in: Platon, *Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher, 8 Bde., Darmstadt 1990.
- Regole grammaticali di M. Iacomo Cabriele, non meno utili, che necessarie a coloro, che dirittamente scrivere, ne la nostra natia lingua si dilettaano*, Venedig 1545.
- Regole grammaticali di M. Iacomo Cabriele. Non meno utili che necessarie a coloro, che dirittamente scrivere ne la nostra natia lingua si dilettaano*, Venedig 1548.
- Speroni, Sperone, „Apologia dei dialogi“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. originali*, hg. v. Natal dalle Laste u. Marco Forcellini, 5 Bde., Venedig 1740, Bd. 1, S. 266–425.
- „Dialogo della istoria“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. originali*, hg. v. Natal dalle Laste u. Marco Forcellini, 5 Bde., Venedig 1740, Bd. 2, S. 310–328.

- Speroni, Sperone, „Dialogo della istoria. Fragmento“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. originali*, hg. v. Natal dalle Laste u. Marco Forcellini, 5 Bde., Venedig 1740, Bd. 2, S. 345–350.
- „Dialogo della Rettorica“, in: ders., *Opere di M. Sperone Speroni degli Alvarotti tratte da' mss. originali*, hg. v. Natal dalle Laste u. Marco Forcellini, 5 Bde., Venedig 1740, Bd. 1, S. 202–242.
- Tomitano, Bernardino, *Ragionamenti della lingua toscana, dove si parla del perfetto Oratore, & Poeta volgari*, Venedig 1545.
- Vita di M. Triphone Gabriele, *nella quale si mostrano a pieno le lodi della vita solitaria et contemplativa*, Bologna 1543.

Sekundärliteratur

- Albertini, Rudolf von, „Donato Giannotti“, in: ders., *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Bern 1955.
- Avesani, Rino, „Bonamico, Lazzaro“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 11, Rom 1969, S. 533–540.
- Becker-Sawatzky, Mira, *Scientia & vaghezza im ästhetischen Diskurs der Lombardei des Cinquecento – Zum Verhältnis von bildkünstlerischer Praxis und textverfasster Theorie*, Göttingen (erscheint 2021).
- Bellomo, Saverio, „Lettura delle *Annotationi nel Dante* di Trifon Gabriele“, in: *Tra commediografi e letterati. Rinascimento e Settecento veneziano*, hg. v. Tiziana Agostini u. Emilio Lippi, Ravenna 1997, S. 61–81.
- Belloni, Gino, „Chiose di Trifon Gabriele a Petrarca“, *Filologia e critica* 8 (1983), S. 3–23.
- Bergemann, Lutz [et al.], „Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels“, in: *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hg. v. Hartmut Böhme [et al.], München / Paderborn 2011, S. 39–56.
- Berra, Claudia, *La scrittura degli Asolani di Pietro Bembo*, Florenz 1996.
- Bianca, Concetta, „Delfino, Federico“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 36, Rom 1988, S. 552–554.
- Bouwsma, William James, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley / Los Angeles 1968.
- Brucher, Günter, *Geschichte der venezianischen Malerei*, 4 Bde., Bd. 3: *Von Giorgione zum frühen Tizian*, Wien 2013.
- Cicogna, Emmanuele Antonio, *Delle iscrizioni italiane*, Bd. 3, Venedig 1830, S. 208–223.
- Conaway Bondanella, Julia, „Petrarch's Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, *Comparative Literature* 60/1 (2008), S. 14–28.
- Dadaş, Şirin, „Verschiebungen einer Ruine. *Le tepidarium* zwischen Rekonstruktion und Imagination, zwischen Malerei und Dichtung (Théodore Chassériau, José-Maria de Heredia)“, in: *Rekonstruktion, Imagination, Gedächtnis: Ästhetik und Poetik der Ruinen*, hg. v. Giulia Lombardi, Simona Oberto u. Paul Strohmaier (erscheint vorauss. 2021).
- Dalmas, Davide, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento italiano: da Trifon Gabriele a Lodovico Castelvetro*, Rom 2005.
- Dekker, Elly, „Die Lehre von der Kugel – ein vergessenes Kapitel der Globengeschichte“, *Der Globusfreund* 49/50 (2002), S. 27–47.
- Dionisotti, Carlo, „Bembo, Pietro“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 8, Rom 1966, S. 133–151.

- Dionisotti, Carlo „Introduzione“, in: Pietro Bembo, *Prose della volgar lingua lingua – Gli Asolani – Rime*, hg. v. Carlo Dionisotti, Mailand 1989, S. 7–54.
- Dupré, Sven, „The Dioptrics of Refractive Dials in the Sixteenth Century“, *Nuncius* 18/1 (2003), S. 39–67.
- Fortini, Laura, „Trifone Gabriele“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 51, Rom 1998, S. 44–47.
- „Tra Venezia e Roma: intorno a Bembo, Trifon Gabriele e altri“, in: *Roma nella svolta tra Quattro e Cinquecento*, hg. v. Stefano Colonna, Rom 2004, S. 105–116.
- Fournel, Jean-Louis, „Il Dialogo della istoria: dall’oratore al religioso“, *Filologia veneta*, Bd. 2: *Sperone Speroni*, hg. v. Antonio Daniele, Padua 1989, S. 139–168.
- Frasso, Giuseppe, „Francesco Petrarca, Trifon Gabriele, Antonio Brocardo. Appunti sull’incunabolo rossiano 710“, *Studi petrarcheschi* n. s. 4 (1987), S. 159–189.
- Gilbert, Felix, „The Date of Composition of Contarini’s and Giannotti’s Books on Venice“, *Studies in the Renaissance* XIV (1967), S. 172–184.
- Gilson, Simon A., *Reading Dante in Renaissance Italy – Florence, Venice and the ‚Divine Poet‘*, Cambridge 2018.
- Grendler, Paul F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore / London 2002.
- Häsner, Bernd, „Der Dialog: Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung“, in: *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, hg. v. Klaus W. Hempfer, Stuttgart 2004, S. 13–65.
- / Hufnagel, Henning S. / Maassen, Irmgard / Traninger, Anita, „Text und Performativität“, in: *Theorien des Performativen: Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*, hg. v. Klaus W. Hempfer u. Jörg Volbers, Bielefeld 2012, S. 69–96.
- Horodowich, Elizabeth, „The Gossiping Tongue: Oral Networks, Public Life and Political Culture in Early Modern Venice“, *Renaissance Studies* 19/1 (2005), S. 22–45.
- Kidwell, Carol, *Pietro Bembo. Lover, Linguist, Cardinal*, Montreal 2004.
- Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf, „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgebrauch“, *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985), S. 15–43.
- Krämer, Sybille, „Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik – eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 42008.
- Marconi, Sergio, „Giannotti, Donato“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 54, Rom 2000, S. 527–533.
- Morresi, Manuela, „Trifon Gabriele, Danese Cataneo e il monumento Bembo al Santo di Padova“, in: *Alessandro Vittoria e l’arte veneta della maniera*, hg. v. Lorenzo Finocchi Ghersi, Udine 2001, S. 71–96.
- Müller, Jan Dietrich, *Decorum – Konzepte von Angemessenheit in der Theorie der Rhetorik von den Sophisten bis zur Renaissance*, Berlin / Boston 2011.
- Mussini Sacchi, Maria Pia, „Nuove tracce di Trifon Gabriele“, *Studi petrarcheschi* XXI (2008), S. 173–184.
- Myers, Jeffrey Rayner, „The Secular Conversation of Giorgione’s *Giovanni Borgherini and His Tutor*“, *Source: Notes in the History of Art* 36/1 (2016), S. 16–26.
- Neuschäfer, Anne, „‚Poema festoso‘ und ‚lucido specchio‘. Die Gestaltung des Amphitryon-Mythos in der italienischen Renaissance-Komödie am Beispiel von Lodovico

- Dolces Marito (1545)“, in: *Renaissancekultur und antike Mythologie*, hg. v. Bodo Guthmüller u. Wilhelm Kühlmann, Tübingen 1999, S. 37–52.
- O’Connell, Monique, *Men of Empire: Power and Negotiation in Venice’s Maritime State*, Baltimore 2009.
- Ortolano, Pierluigi, „Le due edizioni delle *Regole grammaticali* di Iacomo Gabriele (1545–1548)“, *Tipofilologia: rivista internazionale di studi filologici e linguistici sui testi a stampa* II (2009), S. 15–60.
- Parker, Deborah, „Beyond Plagiarism: New Perspectives on Bernardino Daniello’s Debt to Trifone Gabriele“, *Modern Language Notes* 104/1 (1989), S. 209–218.
- „Commentary as Social Act: Trifone Gabriele’s Critique of Landino“, *Renaissance Quarterly* XLV/2 (1992), S. 225–247.
- *Commentary and Ideology. Dante in the Renaissance*, Durham / London 1993.
- Pertile, Lino, „Trifone Gabriele’s Commentary on Dante and Bembo’s *Prose della volgar lingua*“, *Italian Studies* XL (1985), S. 17–30.
- „Apollonio Merenda, segretario del Bembo, e ventidue lettere di Trifone Gabriele“, *Studi e problemi di critica testuale* 34 (1987), S. 9–48.
- „Vettore Soranzo e le *Annotazioni nel Dante di Trifone Gabriele*“, *Quaderni veneti* 16 (1992), S. 37–58.
- „Plurilinguismo di Trifone Gabriele – o di Giasone Denores?“, in: *The Italianist*, special supplement 17 (1997), S. 177–196.
- „A lezione da Trifone Gabriele. Il sonetto ‚Anima, che diverse cose tante‘ di Petrarca“, in: *Studies for Dante. Essays in Honor of Dante Della Terza*, hg. v. Franco Fido, Rena A. Syska-Lamparska u. Pamela D. Stewart, Florenz 1997, S. 145–152.
- „A Text in Movement: Trifone Gabriele’s *Annotazioni nel Dante, 1527–1565*“, in: *Interpreting Dante. Essays on the Traditions of Dante Commentary*, hg. v. Paola Nasti u. Claudia Rossignoli, Notre Dame, Ind. 2013, S. 341–358.
- Pirovano, Donato, „Trifone Gabriele“, in: *Censimento dei commenti Danteschi*, hg. v. Enrico Malato u. Andrea Mazzucchi, Rom 2014, S. 16–23.
- Plett, Heinrich F., „Renaissance-Poetik. Zwischen Imitation und Innovation“, in: *Renaissance-Poetik – Renaissance Poetics*, hg. v. dems., Berlin / New York 1994, S. 1–20.
- Pocock, John G. A., „Giannotti e Contarini“, in: ders., *Il momento machiavelliano*, Bd. 1: *Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglossassone*, Bologna 1980, S. 491–580.
- Riklin, Alois, „Donato Giannotti: Division of Power avant la lettre“ [2008], in: ders., *Engagierte Politikwissenschaft: Ausgewählte Schriften*, Bern 2018, S. 149–165.
- Russo, Emilio, „Leonico Tomeo, Niccolò“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 64, Rom 2005, S. 617–620.
- Schaefer, Christina, „Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019), Freie Universität Berlin; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (letzter Zugriff: 11.8.2020).
- Schneider, Ulrike, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte u. Ulrike Schneider, Wiesbaden 2018, S. 89–105.
- Sgarbi, Marco, „Il Socrate Veneziano Trifone Gabriele – Tre scritti filosofici“, *Historia philosophica* 13 (2015), S. 11–31.

- Soldini, Hélène, *Les Républiques de Donato Giannotti. Une biographie d'un républicain florentin du XVI^e siècle*, 2 Bde., 2014 (online veröffentlichte Dissertation am Istituto Universitario Europeo di Fiesole und der Université Saint-Denis); Bd.1 URL: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/33874/2014_Soldini_Vol_I.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letzter Zugriff: 11.8.2020).
- Starn, Randolph, „Introduction“, in: *Donato Giannotti and his Epistolae*, Genf 1968, S. 1–58.
- Terpening, Ronnie H., *Lodovico Dolce. Renaissance Man of Letters*, Toronto 1997.
- Thorndike, Lynn, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, Chicago 1949.
- Vasoli, Cesare, „Notarelle ‚ficiniane‘ su Trifone Gabriele“, in: *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, hg. v. Leonella Coglievina u. Domenico De Robertis, Florenz 1998, S. 331–344.
- Venier, Matteo, „Partenio, Bernardino“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 81, Rom 2014, S. 468–470.
- Weinberg, Bernard, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, Bd. 1, Bari 1970.

Die Florentiner Bilderchronik

Prozessualität negativen Transfers im Medium des Zeichnungsbuchs

Claudia Reufer

Unter den Werkzeugen des Menschen ist das erstaunlichste zweifellos das Buch. Die anderen sind Erweiterungen seines Körpers. Mikroskop und Teleskop sind Erweiterungen des Sehens; das Telefon ist eine Erweiterung der Stimme; dann haben wir Pflug und Schwert, Erweiterungen des menschlichen Arms. Aber das Buch ist etwas anderes: es ist eine Erweiterung des Gedächtnisses und der Phantasie.¹

Es ist ein lang tradierter Topos, dass das Buch als Speicher der Erinnerung fungiert.² Gedanken, Erkenntnisse, Informationen werden auf den Seiten dauerhaft fixiert und sind zugleich leicht transportier- und transferierbar. Im Medium des Buches bleibt ein ‚Werk‘ für die Nachkommen erhalten und vermag so seinen Autor zu überdauern.³ In der Zeichnung *Grabmal eines Gelehrten* im Zeichnungsbuch Jacopo Bellinis (um 1450) wird diese Funktion bildlich thematisiert, indem der Kopf des Verstorbenen auf einem Buch gebettet ist (Abb. 11.1).⁴ Der Vergänglichkeit in Form des mit brüchigen und lavierenden Linien gezeichneten, verwesenden Leichnams wird die Beständigkeit und Ewigkeit menschlichen Wissens, wie es schriftlich, im „unverwesliche[n] Medium“ des Buches niedergeschrieben und tradiert wird, mit scharf gezogenen Strichen gegenübergestellt.⁵ Auch Leonardo Bruni, Kanzler von Florenz und Verfasser der *Historiarum Florentini Populi Libri XII*, wurde bei seinem Tod mit einem Buch, einem Exemplar seiner Florentiner Geschichte in der Hand aufgebahrt, das in dem später von Bernardo Rossellino

-
- 1 Jorge Luis Borges, „Das Buch“, in: ders., *Gesammelte Werke – Essays 1952–1979*, München / Wien 1981, S. 227–237, hier S. 227.
 - 2 Zum Buch als Metapher für die *memoria* siehe exemplarisch Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 2008, S. 18 und S. 278f.
 - 3 Vgl. Wolf-Dietrich Löhr, „Tätige Trägheit. Petrarca, Bembo, Sanvito und das Buch als Denkmal des Autors“, in: *Autorbilder. Zur Medialität literarischer Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Gerald Kapfhammer, Wolf-Dietrich Löhr u. Barbara Nitsche, Münster 2007, S. 155–199.
 - 4 Paris, Musée du Louvre, Inv. Nr. R.F. 1480 (fol. 12). Zur Zeichnung siehe Erwin Panofsky, *Tomb Sculpture. Four Lectures on its Changing Aspects from Egypt to Bernini*, New York 1964, S. 77; Claudia Reufer, *Artikulation und Generierung bildlichen Wissens in den Zeichnungsbüchern Jacopo Bellinis*, Diss. FU Berlin 2016 (Publikation in Vorbereitung).
 - 5 Zum „unverwesliche[n] Medium des Buches“ als Symbol für die Einheit von Werk und Autor siehe Löhr, „Tätige Trägheit“, S. 156–159.

ausgeführten Grabmal zusammen mit ihm in Stein verewigt wurde.⁶ Das Buch ist als Medium der Bewahrung von Vergangenen und Erinnerung aufs Engste mit der Geschichtsschreibung verbunden. Bruni selbst setzt die Geschichte metaphorisch mit einem Buch gleich, von dessen Seiten bei sorgfältiger Lektüre durch vergangene Taten und Verhaltensweisen Weisheit erlangt werde.⁷

Taten und Ereignisse werden jedoch erst durch die Darstellung Geschichte – diese Erkenntnis war, so Hans Werner Goetz, bereits im mittelalterlichen Geschichtsverständnis verankert.⁸ Das Bewusstsein für die Darstellung als Voraussetzung für Geschichte ist auch bei Francesco Petrarca zu sehen, wie Andreas Kablitz zeigte. In seinem Epos *Africa* weist Petrarca der Figur des Ennius, dem Begleiter Scipios, eine besondere, symbolisch aufgeladene Rolle zu. In der Doppelfunktion als Kämpfer und Poet wird „in seiner Person der Übergang vom Ereignis zu dessen Bewahrung im poetischen Werk verkörpert.“⁹

Die Darstellung und Darstellbarkeit von Geschichte sind stets Gegenstand von Diskussionen und Reflexionen gewesen, etwa der Frage, wie die Komplexität und Gleichzeitigkeit von Ereignissen in eine lineare Textform gebracht werden können.¹⁰ Ein früh etablierter Modus der Darstellung ist die Chronik, die die Vergangenheit als fortlaufendes Kontinuum darbietet, in der Personen und Ereignisse entsprechend dem Verlauf der Zeit in einen übergeordneten Zusammenhang

6 Vgl. James Hankins, „Introduction“, in: Leonardo Bruni, *History of the Florentine People*, hg. u. übers. v. James Hankins, 3 Bde., Cambridge / London 2001, Bd. 1, S. ix–xxi, hier S. x.

7 Bruni, *History*, S. 2/3: „Nam cum proveci aetate homines eo sapientiores habeantur, quo plura viderunt in vita, quanto magis historia nobis, si accurate legerimus, hanc praestare poterit sapientiam, in qua multarum aetatum facta consiliaque cernuntur, ut et quid sequere et quid vites facilliter sumas excellentiumque virorum Gloria ad virtutem excitere.“ – „[...] how much greater is the wisdom history can give if we read carefully! For there the deeds and decisions of many ages may be scrutinized; from its pages we may learn with ease what behavior we should imitate and avoid [...].“ Siehe zur „Geschichte als Text“ Karlheinz Stierle, „Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte“, in: *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, hg. v. Reinhart Koselleck u. Wolf-Dieter Stempel, München 1973, S. 530–534.

8 Hans-Werner Goetz, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*, Berlin ²2008, S. 99.

9 Andreas Kablitz, „Das Ende des Sacrum Imperium. Verwandlungen der Repräsentation von Geschichte zwischen Dante und Petrarca“, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. v. Walter Haug, Berlin / Boston 1999, S. 499–549, hier S. 540. Wie Kablitz ebenfalls herausarbeitet, sind die Voraussetzungen jedoch andere als in postmodernen Konzepten von der Konstruiertheit der Geschichte. Zur Ennius-Episode siehe auch Eckhard Keßler, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, München ²2004, S. 42–45.

10 Zur Komplexität chronistischer Darstellungsweisen siehe Gert Melville, „Geschichte in graphischer Gestalt. Beobachtungen zu einer spätmittelalterlichen Darstellungsweise“, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, hg. v. Hans Patze, Sigmaringen 1987, S. 57–156; Anthony Grafton, „Chronologies as Collections“, in: *Collector's Knowledge. What is Kept, What is Discarded / Aufbewahren oder wegwerfen. Wie Sammler entscheiden*, hg. v. Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton u. Paul Michel, Leiden / Boston 2013, S. 145–162; Anja Rathmann-Lutz, „Vide infra [...] vide supra. Flipping through Times in the *Rudimentum Novitorium* (1475)“, in: *Temporality and Mediality in Late Medieval and Early Modern Culture*, hg. v. Christian Kiening u. Martina Stercken, Turnhout 2018, S. 177–196.

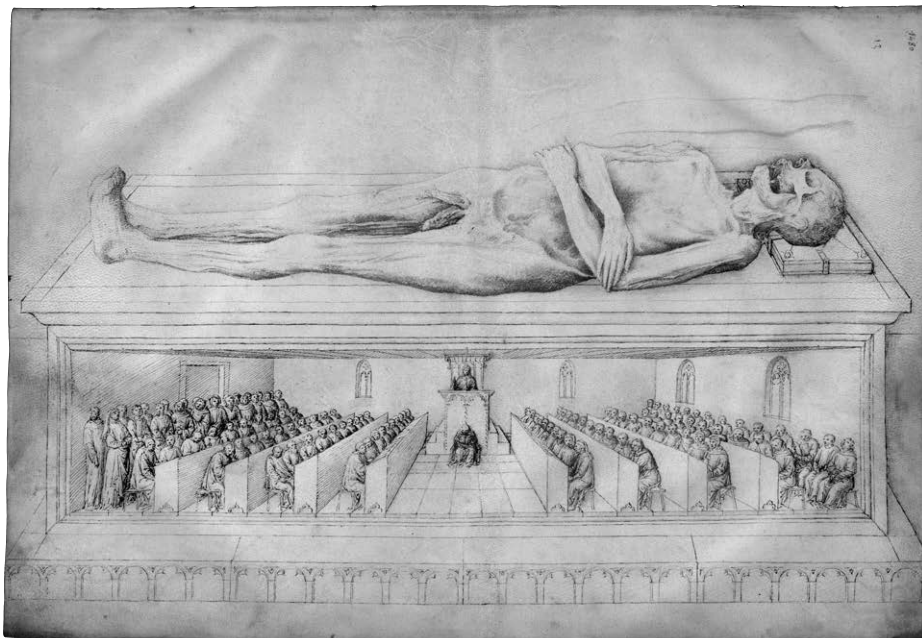


Abb. 11.1: Jacopo Bellini, *Grabmal eines Gelehrten*, Zeichnungsbuch, fol. 12 (um 1440), Feder und lavierender Pinsel auf Pergament, 380 x 260 mm, Paris, Musée du Louvre, Inv. Nr. R.F. 1480 (© RMN – Grand Palais / Gérard Blot).

gestellt und eher narrativ als analytisch-systematisch aufbereitet werden.¹¹ Ein spezifisch bildlicher Darstellungsmodus chronistischen Wissens und dessen Negation in einer Bilderchronik werden Thema dieses Beitrags sein. Der Auslöser für den negativen Transfer des etablierten Darstellungsdispositivs ist in diesem Fall, wie gezeigt werden soll, in der Form des Buches, den strukturellen und medialen Eigenheiten des Kodex sowie dessen materiellen Bedingtheiten zu sehen. Da das Buch als Medium somit im Fokus der Betrachtung stehen wird, sei zunächst kurz auf eine andere, dem Buch inhärente Form der Negation hingewiesen, die für die Geschichte der um 1470/75 entstandenen *Florentiner Bilderchronik*, um die es im Folgenden gehen wird, nicht irrelevant ist. Denn das Buch verbirgt das, was es vermit-

¹¹ Siehe die pragmatische Gattungsdefinition bei Gerhard Wolf, „Einleitung“, in: *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, hg. v. Gerhard Wolf u. Norbert H. Ott, Berlin / Boston 2016, S. 1–44, hier S. 26: „Als Chronik wird [...] ganz allgemein ein Text definiert, in dessen Mittelpunkt (real-)historische Ereignisse stehen, deren wichtigste Umstände (Raum, Zeit, Personen) genannt werden, der die Vergangenheit als fortlaufendes Kontinuum, also nach der Abfolge der Zeiten, darbietet und in dem die berichteten Ereignisse nicht als isolierte Daten verstanden, sondern in einen übergeordneten Zusammenhang gestellt und eher narrativ, in Versform oder einer rhetorisch elaborierten Prosa, als analytisch-systematisch aufbereitet werden.“

telt, zunächst durch die Buchdeckel. Zwar werden dadurch das Überdauern und die Bewahrungsfunktion erhöht, doch sind Texte oder Bilder einem unmittelbar visuellen Zugang entzogen. Bis 1840 war die *Florentiner Bilderchronik* zwischen den Buchdeckeln vollkommen in Vergessenheit geraten; zumindest hat sie keine nachweisbaren Spuren hinterlassen. 1873 erwarb John Ruskin die Chronik und ließ sie neu binden, trennte einige Seiten heraus und hängte sie gerahmt auf oder verlieh sie an Freunde und Institutionen.¹² Im Grunde kehrte er die Negation um, indem er die Gestalt und Verwendungsweise des Zeichnungsbuches veränderte,¹³ einzelne Seiten aus dem Verbund löste und sichtbar als ‚Bild‘ aufhängte. Zwar haben sich auch diese Seiten letztlich erhalten und sind heute wieder im Buchverband mit den anderen vereint. Da sie in der Zwischenzeit durch die gesteigerte Sichtbarkeit jedoch vermehrt dem Licht ausgesetzt waren, sind sie merklich verblasst, ‚unsichtbarer‘ geworden.

Die *Florentiner Bilderchronik* und die Darstellung chronistischen Wissens

Bernhard Jahn bezeichnete Chroniken als Ort, „wo Information in Wissen umgewandelt wird“.¹⁴ Die *Florentiner Bilderchronik*, die heute im British Museum aufbewahrt wird, präsentiert dieses Wissen auf 55 Blättern.¹⁵ Über die konkrete Entste-

12 Als das British Museum 1889 die Chronik aus dem Besitz von John Ruskin erwarb, umfasste sie 49 Folios. Zwei Folios konnten im folgenden Jahr und vier weitere 1900 vom British Museum erworben werden. Siehe die Online-Datenbank des Museums: URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1889-0527-1 (Zugriff: 20.10.2020).

13 Bei der *Florentiner Bilderchronik* handelt es sich um ein Zeichnungsbuch, also um ein Buch, das keinen Text, sondern ausschließlich Zeichnungen enthält und bereits als Buch konzipiert wurde. Es handelt sich demnach nicht um eine später in Buchform gebundene Zusammenstellung von unabhängig voneinander entstandenen Zeichnungen. Zu einer weiteren Unterscheidung von Zeichnungsbuch und Album siehe Albert Elen, *Italian Late-Medieval and Renaissance Drawing-Books from Giovannino de'Grassi to Palma Giovane. A Codicological Approach*, Leiden 1995, S. 26–29.

14 Bernhard Jahn, „Die Chronik als Umschlagplatz von Wissen. Zur Heterogenität des Wissens und seiner Ordnungen in sächsischen Chroniken des 16. Jahrhunderts“, in: *Wissenspeicher der Frühen Neuzeit. Formen und Funktionen*, hg. v. Frank Grunert u. Anette Syndikus, Berlin / Boston 2015, S. 3–20, hier S. 3f.

15 London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.1–95, 1890,0314.3–4 (fol. 14), 1900,0526.1–8 (fol. 9, 22, 36 und 47). Die Chronik ist etwa 32,5 x 23 cm groß und durchgängig mit lavierten Federzeichnungen auf Papier ausgeführt.

Nach dem Ankauf durch das British Museum 1889 wurden die einzelnen Blätter in ein speziell angefertigtes, passepartourisiertes Buch eingeklebt. Der äußere Rand, der das heutige Album maßgeblich prägt, entspricht also nicht dem ursprünglichen Erscheinungsbild. Die Bezeichnung als Bilderchronik geht auf Sidney Colvin, *A Florentine Picture-Chronicle: Being a Series of Ninety-Nine Drawings Representing Scenes and Personages of Ancient History, Sacred and Profane*, London 1898 zurück. Siehe zum Buch auch Bernhard Degenhart / Annegrit Schmitt, *Corpus der italienischen Zeichnungen 1300–1450. Süd- und Mittelitalien*, 4 Bde., Berlin 1968, Bd. I-2, S. 573–621, Kat. Nr. 566–620; Caroline Lucy Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle – A Reappraisal*, unveröffentlichte PhD thesis (Courtauld Institute of Art, London University), August 1986; Caroline Lucy Whitaker, „Maso Finiguerra, Baccio Baldini and the Florentine Picture Chronicle“, in: *Florentine Drawing at the Time of Lorenzo the Magnificent*, hg. v. Elizabeth Cropper, Bologna 1992, S. 181–196; Elen, *Drawing-Books*, S. 242–247, Kat. Nr. 31; Caroline

hung, den Künstler und die Datierung der Chronik ist wenig bekannt.¹⁶ Anhand von Figuren aus der Bibel, der klassischen Historiographie, der Mythologie und Legenden zeigt die Bilderchronik angefangen bei Adam und Eva die Geschichte der Welt bis zu Milon von Kroton (gest. nach 510 v. Chr.).¹⁷ In diesem Punkt entspricht sie ganz der üblichen Chronistik, die ausgehend vom Frühen Christentum bemüht war, heidnische und religiöse, antike und mythologische Figuren oder Ereignisse mit der Bibel in Einklang und in eine Reihenfolge zu bringen sowie die unterschiedlichen Zeitrechnungssysteme von Olympiaden, Amtszeiten oder der Bibel zu koordinieren. Die große Bedeutung der Zeit und deren Berechnung stehen im Zusammenhang mit der Inkarnation des Gottessohnes, „durch die die Offenbarung geschichtlich geworden, d. h. in die Zeit eingetreten ist.“¹⁸ Da sich Gott

Lucy Whitaker, „The Repetition of Motifs in the Work of Maso Finiguerra, Antonio Pallaiuolo and their Collaborators“, in: *From Pattern to Nature in Italian Renaissance Drawing. Pisanello to Leonardo*, hg. v. Michael W. Kwakkelstein u. Lorenza Melli, Florenz 2012, S. 35–49; Iva Olah, *The Civic Cornucopia of Ornament. Somatic Visioning of the Festive City in the Florentine Picture Chronicle (1470–75)*, unveröffentlichte PhD thesis (Department of Art History, University of Chicago), Juni 2013. Alle Seiten, wenn auch leider nicht in der Abfolge des Buches, sind in der Datenbank des British Museum einsehbar. URL: <https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=florentine&keyword=picture&keyword=chronicle> (Zugriff: 20.10.2020).

- 16 Aufgrund von stilistischen Ähnlichkeiten wurde die Chronik im Umfeld Maso Finiguerras verortet. Konrad Oberhuber, *Early Italian Engravings from the National Gallery of Art*, Washington 1973, S. 15f. schrieb sie Baccio Baldini, einem eher unbekanntem Florentiner Goldschmied zu. Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 52–59 folgte ihm darin, sah in der Chronik jedoch eine Werkstattarbeit. Über das Leben und Wirken von Baccio Baldini ist wenig bekannt. Giorgio Vasari berichtet, dass er Schüler Maso Finiguerras gewesen sei, der jedoch nicht gut zeichnen könne: „non avendo molto disegno“. Giorgio Vasari, *Le opere di Giorgio Vasari*, hg. u. komm. v. Gaetano Milanese, 5 Bde., Florenz 1906, Bd. 5, S. 396. Tätig wohl zwischen 1460 und 1487 werden ihm neben der Chronik eine Serie von Propheten und Sibyllen im Medium des Kupferstichs zugeschrieben. Im Zusammenhang mit Buchproduktionen werden ihm drei Illustrationen zum *Monte Sancto di Dio* des Antonio Bettini und 19 Illustrationen zur *Divina Commedia* kommentiert von Cristoforo Landino (1481) zugeschrieben. Siehe Oberhuber, *Italian Engravings*, 1973, S. 13–15; Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 52. Olah, *Civic Cornucopia of Ornament*, S. 23–27 öffnete die Diskussion um die Zuschreibung erneut, indem sie die Chronik im Künstlerkreis um Lorenzo de' Medici verortete und eine Zuschreibung an den Umkreis Verrocchios vorschlug.
- 17 Die Figurenauswahl sei dabei als eher konventionell einzustufen, weise jedoch auch einige Besonderheiten auf, so Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 590. Auf Folio 31–33v sind etwa acht persische, ägyptische und griechische Magier, Ärzte und Poeten in meist orientalischen Gewandungen dargestellt, die vereinzelt zwar auch in anderen Chroniken erwähnt, jedoch nie in einer Gruppe zusammengefasst werden. Siehe Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 150–154. Daneben ist die große Zahl der dargestellten Sibyllen und Propheten, bzw. allgemein ein hoher Anteil dargestellter Frauen zu nennen. So sind neben Deukalion auch Pyrrha (fol. 29), neben Priamos Hekabe (fol. 34v) oder neben Hektor Andromache (fol. 36v–37) dargestellt. Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 158f. führt das Interesse an bekannten und unbekannteren Heldinnen auf Einflüsse aus literarischen Quellen wie Ovids *Heroides* und Antonio Puccios *Il contrasto delle donne* zurück, wo jede Frau einem männlichen Held beigeordnet wird.
- 18 Annelies Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi in Rom. Helden der Weltgeschichte im Frühhumanismus*, München / Berlin 2003, S. 158; vgl. auch Anna-Dorothee von den Brincken, *Stu-*

also historisch offenbarte, war die Weltgeschichte von größter Wichtigkeit. Mit der genauen Abfolge von Daten ließ sich der göttliche Heilsplan in seiner Komplexität enthüllen, der die antike Geschichte ebenso durchzog, wie er die Gegenwart und auch die Zukunft zu erklären vermochte. So konnte die Entwicklung von Gottes Absichten in einer bedeutsamen und sinnvollen linearen Struktur für die gesamte Menschheit gezeigt werden. Aus diesem Grund wurden Chroniken über Jahrhunderte mit großer Sorgfalt tradiert. Einige Exemplare wurden dabei durchaus illustriert, wie im 14. und 15. Jahrhundert etwa das *Supplementum Chronicarum* des Jacopo Filippo da Bergamo oder der sogenannte *Villani illustrato*,¹⁹ doch bleiben diese Bilder stets vom Text abhängig. Im Unterschied dazu rekurriert die *Florentiner Bilderchronik* zwar allgemein auf geschriebene Chroniken, die von Eusebius von Caesarea über Vincent von Beauvais u. v. m. kontinuierlich fortgeführt wurden, ist jedoch nicht als Illustration eines Textes zu verstehen, sondern funktioniert eigenständig.

Entsprechend der seit Augustinus üblichen Einteilung, die analog den sechs Schöpfungstagen konzipiert ist,²⁰ ordnet auch die *Florentiner Bilderchronik* die Protagonisten verschiedenen Zeitaltern zu, deren Wechsel durch einen Lorbeerkranz mit entsprechender Inschrift markiert wird.²¹ Die Bilderchronik endet mit dem Tod Milon von Krotons und damit abrupt und unüblich im vierten Zeitalter.²² Es ist daher nicht auszuschließen, dass sie fragmentiert ist oder – aus nicht bekannten Gründen – nicht zu Ende geführt wurde.²³ Trotz des „unvollständigen“ Zu-

dien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, S. 45 und S. 102–113.

- 19 Siehe Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 618, Anm. 7; Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 103 zur illustrierten Chronik des Jacopo Filippo da Bergamo. Zur Chronik Giovanni Villanis siehe *Il Villani illustrato. Firenze e l'Italia medievale nelle 253 immagini del ms. Chigiano L VIII 296 della Biblioteca Vaticana*, hg. v. Chiara Frugoni, Vatikanstadt 2005.
- 20 Vgl. Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi*, S. 161f. Augustinus vermeidet, so Amberger, bei der Einteilung der Weltzeitalter noch konkrete Daten zu nennen: von der Schöpfung bis zur Sintflut, von der Sintflut bis zu Abraham, von Abraham bis David, von David zur Babylonischen Gefangenschaft, von der Babylonischen Gefangenschaft bis zur Geburt Christi und schließlich von der Geburt bis zur Gegenwart. Erst Isidor von Sevilla setzte das Schema konsequent um. Siehe auch von den Brincken, *Weltchronistik*, S. 91–93.
- 21 Siehe fol. 6 und fol. 10v. Das Ende des dritten und der Beginn des vierten Zeitalters wird nicht mehr durch einen Kranz gekennzeichnet.
- 22 Vier Figuren, die normalerweise dem fünften Zeitalter zugeordnet werden (Aischylos, Vergil, Aristoteles und Cäsar), sind in der *Florentiner Bilderchronik* unter den Figuren des vierten Zeitalters eingeordnet. Siehe Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 593.
- 23 Da gegen Ende des Buches einige Seiten, folio 50v sowie folio 58v–59 freigeblieben sind und die Darstellung Milon v. Krotons zudem unvollendet erscheint, argumentierte Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 14 nachvollziehbar, dass die Chronik nie zu Ende geführt wurde. Es wäre jedoch zu überlegen, inwiefern die weiter unten ausführlich beschriebene Planänderung als Ursache angesehen werden kann. Die heute erhaltenen 55 Blatt hätten im Falle der Beibehaltung des ursprünglichen Darstellungsdispositivs ausgereicht, um mehr als 400 Figuren aufzunehmen. Dieser Umfang hätte ausgereicht, um die Chronik bis in die Gegenwart fortzuführen. Möglicherweise wurde die nötige Menge Papier für das ursprüngliche Buchprojekt erworben, das nach der Änderung nur bis ins vierte Zeitalter reichte.

stands „erweist [sie] sich aber für die Zeitspanne, die sie in ihrem jetzigen Bestand wiedergibt, als die reichste und dichteste Bilderfolge einer Weltchronik, die wir kennen“.²⁴ Mehr noch als zeitgenössischen Chroniken ist sie der bildlichen Tradition der *uomini-famosi*-Zyklen verpflichtet, die als Katalog berühmter Männer (und Frauen) als Subgattung chronikaler Geschichtsschreibung verstanden werden können.²⁵ Ausgehend von diesen Zyklen hatte sich in den 1440er Jahren eine spezifische Darstellungsweise in bildlichen Medien etabliert. Obwohl die Kenntnis dieser Vorgänger aufgrund von einigen Motivübernahmen als bekannt vorausgesetzt werden kann,²⁶ übernimmt die *Florentiner Bilderchronik* die Darstellungsweise gerade nicht. Diese Form des negativen Transfers, das Ablehnen des tradierten und konventionalisierten Darstellungsmodus, soll im Folgenden beschrieben und dahingehend untersucht werden, wie sich die Negation auf die Erfahrbarkeit und Vermittlung von Zeit bzw. die Darstellung von Geschichte auswirkt. Dabei wird die Frage im Mittelpunkt stehen, welche Rolle dem Buch mit seinen spezifischen medialen Eigenheiten im Prozess dieser Negation zukommt und inwiefern sie als Impuls für kreative und reflexive Aushandlungen mit den medialen Bedingungen der Darstellung wirkte.

Von Seite zu Seite – Das Entfalten der Negation

Schlägt man das Buch auf, so zeigt sich auf der ersten Seite (fol. 5) eine Anordnung in Registern.²⁷ Oben stehen Adam und Eva mit Hacke und Spindel jeweils links und rechts vom Baum der Erkenntnis, wobei sie durch Schriftbänder neben ihren Köpfen benannt und durch Jahresangaben zeitlich verortet sind. Darunter befinden sich Kain und Abel – ebenfalls in eine Landschaft eingebettet, die in diesem Fall von einem großen Altar dominiert wird. Auf der folgenden Doppelseite, fol. 5v–6 (Abb. 11.2, Farbtafel), schließen sich Adah und Seth sowie auf der

24 Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 590.

25 Zu den *viris illustribus* als Vorläufer bzw. Subgattung chronikaler Geschichtsschreibung siehe Kablitz, „Das Ende des Sacrum Imperium“, S. 542; Wolf, „Einleitung“, S. 10; Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi*, S. 191–196. Die bildliche Tradition der *uomini famosi* findet oder fand sich z. B. im Palazzo der Carrara in Padua (entstanden um 1370), im Palazzo Vecchio in Florenz (entstanden unter der Leitung von Coluccio Salutati) oder im Palazzo Carduccio Pandolfini in Florenz (gefertigt von Andrea del Castagno). Siehe Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 619f.; Anne Dunlop, *Painted Palaces. The Rise of Secular Art in Early Renaissance Italy*, University Park 2009, S. 186–209. Zu Rekursen der Bilderchronik auf zeitgenössische Chroniken und weitere literarische Quellen siehe Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 147–169.

26 Whitaker, „The Repetition of Motifs“, S. 162 zeigt anhand von motivischen und ikonographischen Übernahmen eine Beeinflussung durch den Orsini-Zyklus auf, vermittelt über bebilderte Weltchroniken in Manuskripten. Siehe auch Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 592.

27 Die Chronik beginnt im heutigen Zustand mit fol. 5. Whitaker vermutet, dass auf den ersten vier Seiten die Elemente dargestellt waren – analog zu den erhaltenen bebilderten Weltchroniken aus der Sammlung Crespi (Mailand, Sammlung Crespi) und Cockerell (Blätter 1958 vereinzelt, siehe zu den jeweiligen Aufbewahrungsorten Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi*, S. 312–314). Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 124. Vgl. ebd., S. 110. Die Nummerierung der Seiten stammt laut Whitaker, „Maso Finiguerra, Baccio Baldini“, S. 182 vermutlich aus dem 17. Jahrhundert.

recto-Seite Lamech und Henoch an, während im unteren Register Methusalem, Jubal und Tubalkain aufgereiht sind. Die Anordnung der Figuren in Registern folgt zunächst der tradierten Darstellungsweise, wie sie etwa in einer Bilderchronik in Paris (BN ms. lat. 9763) oder der sogenannten Crespi-Chronik (Abb. 11.3) zu sehen ist, die zwischen Ende des 14. Jahrhunderts und der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts datiert wird.²⁸

Bei beiden Handschriften handelt es sich vermutlich um Kopien nach dem nicht erhaltenen Zyklus der *uomini famosi* des Kardinals Giordano Orsini in Rom, der anhand von über 300 Protagonisten die Geschichte der Welt erzählte.²⁹ Jeweils in drei Registern übereinander werden die Figuren in den Manuskripten entweder auf einer Standfläche oder frei auf dem Blatt schwebend wiedergegeben. Die Geschichte wird anhand von Exempla erzählt, d. h. Einzelfälle aus der Geschichte werden mittels unmittelbar sinnlich-konkreter Figuren vorgeführt, die für die Wahrheit historischer Ereignisse stehen.³⁰ Beigegebene Attribute – etwa die Laute, die Jubal als den Erfinder der Saiteninstrumente ausweist, oder der Hammer, der auf Tubalkain als Erfinder des Schmiedehandwerks hinweist – versinnbildlichen die Taten oder Fähigkeiten der Protagonisten und ihre Position im Fortgang der Geschichte. Im für die Wandmalerei entwickelten Darstellungskonzept der *uomini-famosi*-Zyklen werden die Figuren nebeneinander an der Wand aufgereiht, wodurch das Verständnis von der Linearität und Kontinuität der Geschichte nachvollziehbar als fortlaufendes Band vor Augen gestellt wird. Bei dem Transfer in das Medium des Buches bedurfte es einiger Transformationen bzw. Adaptionen. Im oblongen Format werden die Figuren in übereinander angeordneten Reihen dargestellt und damit die ungebrochen gedachte Kontinuität sowohl den medialen Eigenheiten des Buches angepasst als auch den Regeln der Lektüreordnung untergeordnet.³¹ Die *Florentiner Bilderchronik* übernimmt diese Ordnung, weicht jedoch von der tradierten Leserichtung eines Buches insofern ab, als zunächst das gesamte obere Register über den Falz hinweg und erst anschließend das untere

28 Paris, Bibliothèque nationale, ms. lat. 9673 und Dijon, Bibliothèque municipale, ms. lat. 2949; Mailand, Sammlung Crespi. Zu den beiden Handschriften siehe Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi*, S. 43–53 und 68–71.

29 Der von Masolino geschaffene Zyklus wurde bereits 1480 zerstört und ist durch hauptsächlich acht erhaltene Manuskripte ansatzweise rekonstruierbar. Siehe Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 103; Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi*, S. 19–41. Vgl. auch Whitaker, „The Repetition of Motifs“, S. 162f.

30 Zum Funktionswandel exemplarischer Geschichtsschreibung von der Vermittlung objektiver Wahrheit zur Vermittlung von vorbildlichen Verhaltensweisen am Beispiel Petrarcas siehe Kefler, *Petrarca und die Geschichte*, S. 107–115.

31 Robert W. Scheller, „Uomini Famosi“, *Bulletin van het Rijksmuseum* 10 (1962), S. 56–67, hier S. 61 machte anhand der Darstellung Agamemnons und Menelaos in der Crespi-Chronik (fol. 4v) auf die unmittelbare Abhängigkeit von Wandbildern aufmerksam. Beim Transfer in die hochformatige Buchseite wurde die Bank, auf der die beiden Figuren wohl ursprünglich nebeneinander im Gespräch vertieft saßen, unterbrochen und in verschiedene Register eingeteilt, so dass die Darstellung ihren Sinn einbüßte.

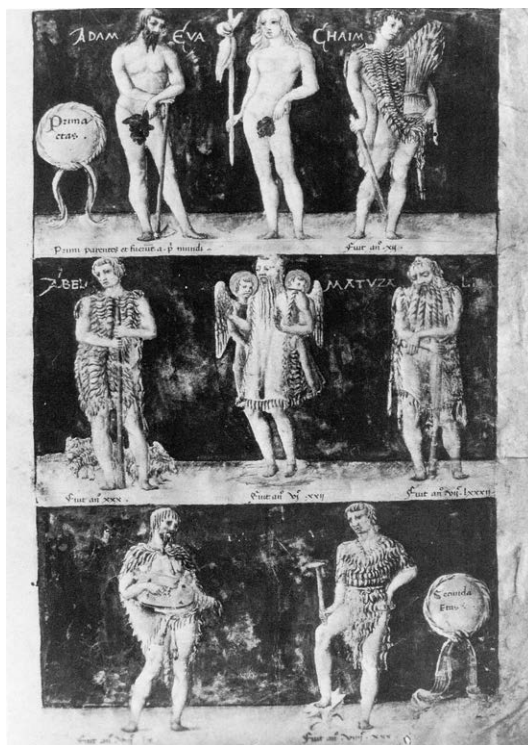


Abb. 11.3: Leonardo da Besozzo (?), *Adam bis Tubalkain*, Seite aus der Crespi-Chronik, fol. 2 (um 1440), Feder in hellbrauner Tinte, Deckfarben auf Pergament, 310 x 230 mm, Mailand, Sammlung Crespi (Annelies Amberger, *Giordano Orsinis Uomini Famosi in Rom. Helden der Weltgeschichte im Frühhumanismus*, München / Berlin 2003, Abb. 3).

Register ‚gelesen‘ wird.³² Blättert man zur nächsten Seite weiter, ist man mit einem weiteren Bruch mit der etablierten Ordnung konfrontiert. Statt wie üblich und wie bisher in Registeranordnungen ist die gesamte Doppelseite (fol. 6v–7) allein der Darstellung Noahs vorbehalten (Abb. 11.4, Farbtafel), der am Beginn des zweiten Weltzeitalters trunken unter einer Laube auf der verso-Seite sitzt, während die recto-Seite von der Arche eingenommen wird. Durch eine gemeinsame Horizontlinie werden die beiden durch den Falz getrennten und auch sonst eher unvermittelt nebeneinanderstehenden Seiten verbunden und als einheitliche Komposition ausgewiesen. Statt einer stehenden Figur mit einem beigeordneten Attribut in der Hand wird Noah in eine szenische Darstellung eingebettet, in der mehrere Episoden aus seinem Leben gezeigt werden. Dabei verliert die Arche ihre Attributhaftigkeit und

³² Zu Inkonssequenzen der zeitlichen Abfolge in der Bilderchronik siehe Degenhart/Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 592 und 619, Anm. 20.

wird scheinbar selbst zum Protagonisten einer Seite. Indem Noah im Vergleich mit seinen Vorgängern den zeh- bis zwölffachen Raum einnimmt, ist die zuvor gegebene relative Gleichwertigkeit der historischen Figuren aufgehoben.

Offenbar war zunächst eine den tradierten Manuskriptchroniken vergleichbare Chronik in Bildern geplant gewesen, dieser Plan dann aber aufgegeben worden.³³ Allerdings handelt es sich hierbei nicht um eine konsequente Abkehr von der tradierten Ordnung. Denn nach dieser ganzseitigen Komposition kehrt der Zeichner oder kehren die Zeichner³⁴ auf der folgenden Seite (fol. 7v–8) zur Registeranordnung zurück (Abb. 11.5, Farbtafel) – allerdings ausschließlich auf der verso-Seite, wo oben die Söhne Noahs Sam, Ham und Japhet als Gründer der Nationen aufgereiht stehen und darunter Heber und Nimrod gezeigt sind. Letzterer lenkt durch seine Kopfwendung den Blick auf die gegenüberliegende recto-Seite, wo sich sein Attribut, der *turis nebrot* über die gesamte Seite erstreckt – der Arche Noahs ganz ähnlich.³⁵ Die unvorstellbare Höhe des Turms wird effektiv dadurch ins Bild gesetzt, dass die durch die Blattgröße begrenzte Darstellungsfläche erst für den bereits zerstörten Turm ausreicht, der ursprünglich über die Seite hinausragend zu denken ist. Die Ursache für das historische Ereignis der Sprachverwirrung wird also nicht ausschließlich durch ein Attribut symbolisiert, sondern die materielle Beschaffenheit der Seite bzw. deren Begrenztheit trägt zur Sinnerzeugung bei.

Das Layout macht eine Verbindung der gegenüberliegenden Seiten durch eine gemeinsame Horizontlinie nur im unteren Register möglich; das obere endet unvermittelt am Falz. Auf der nächsten Doppelseite wird die Darstellungsweise erneut variiert. Diesmal wird das Register im oberen Bereich über den Falz hinweggeführt,³⁶ während die untere Hälfte der Darstellung Babylons vorbehalten ist, vor deren Mauern Semiramis als Gründerin der Stadt steht. Die Stadtdarstellung wiederum wird bei erneutem Umblättern zu einer doppelseitigen Komposition ausgeweitet: diesmal die Gründung Ninives durch König Ninus (fol. 9v–10). Beginnend mit der tradierten Ordnung der Exempla in Registern, wird die Disposition der Figuren von Seite zu Seite variiert. Mal sind die Figuren auf die verso-Seite beschränkt, während die gesamte recto-Seite der Darstellung eines Attributs vorbehalten ist, mal befinden sich die Figuren im oberen Register während unten

33 Ob es sich bei der Bilderchronik um eine Auftragsarbeit handelt und wenn ja, von wem sie in Auftrag gegeben wurde, lässt sich nicht mehr rekonstruieren.

34 Aufgrund von stilistischen Unterschieden wird davon ausgegangen, dass mehrere Künstler einer Werkstatt an der Ausführung beteiligt waren. Die Anzahl der rekonstruierten Hände variiert dabei jedoch. Vgl. Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 14–18; Whitaker, „The Repetition of Motifs“, S. 162 und S. 173, Anm. 40; Olah, *Civic Cornucopia of Ornament*, S. 24f.

35 In der Crespi-Chronik nehmen die Arche wie auch der Turm zu Babel ebenfalls durch ihre Größe eine herausgehobene Stellung im Vergleich mit anderen Attributen ein. Siehe auch Whitaker, „The Repetition of Motifs“, S. 163, die aus diesem Grund zurecht auf eine Beeinflussung der *Florentiner Bilderchronik* schloss.

36 Die Figurengruppe von Regu, Serug, Nahor und Melchisedech stellt eine Erweiterung gegenüber anderen Bilderchroniken dar, findet sich aber z. B. in derselben Reihenfolge in der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor. Siehe Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 148.

Architektur dargestellt ist. Zunehmend wird die Registerordnung dabei durch Kompositionen ersetzt, in denen sich die Taten der Protagonisten über eine gesamte Seite oder Doppelseite erstrecken. Folio 12v–13, die Darstellung von Zoroaster bis König Pharao, ist die letzte Seite mit einer Registeranordnung (Abb. 11.6, Farbtafel); fortan erscheinen alle Figuren in einheitlichen Bildfeldern – auch wenn zwei einzelne Figuren ohne nähere räumliche Verortung nebeneinander auf eine Seite gestellt sind.³⁷ Die Kombination von Registern und einer als einheitlicher Bildraum konzipierten Seite wird hier aber nochmal anders gelöst. Während auf den vorherigen Seiten der Himmel des unteren Registers durch eine durchgezogene Linie nach oben abgeschlossen wurde, die zugleich die untere Kante einer Felsenstufe des darüber liegenden Registers bildete, fließt der Fluss auf dieser Doppelseite aus dem Hintergrund der Zoroaster-Darstellung über den Falz, sowohl durch das obere als auch das untere Register der gegenüberliegenden recto-Seite.

Lucy Whitaker erklärt das Verwerfen mit zunehmend ambitionierten künstlerischen Absichten hinsichtlich eines einheitlichen Bildraums, der mit der Registeranordnung unvereinbar sei.³⁸ In der Tat ist auf den ersten Seiten ein Ringen um unterschiedliche Darstellungskonzepte zu erkennen. Doch muss dies nicht zwangsläufig als ein Problem verstanden worden sein, das einer Lösung bedurfte. Durch ein beiläufiges Element wie den Fluss werden auf Folio 12v–13 die als isolierte Entitäten zu verstehenden Register aufgebrochen und eine Verbindung zwischen mythologischen und historischen Personen aus unterschiedlichen Orten – von Griechenland bis Persien und Ägypten – hergestellt. Die Darstellung zeigt eine spezifische Lösung, die mit bildlichen Mitteln neue Dynamiken und Bezüge durch Zeit und Raum schafft – auch wenn diese Lösung anschließend nicht weiterverfolgt wurde. Ein Unterfangen wie die Anfertigung einer derart umfangreichen Chronik bedurfte – noch dazu bei einer Werkstattarbeit, an der mehrere Personen beteiligt waren – umfassender vorausgehender Planungen.³⁹ Es stellt sich mithin die Frage, ob ein solches ‚Problem‘ nicht von Anfang an mitbedacht worden wäre oder ob die ersten beiden Seiten nicht korrigiert, sprich neu gezeichnet worden wären. Doch sind die sich manifestierenden Aushandlungen offenkundig nicht als Problem aufgefasst worden.

37 Siehe etwa Romulus und Remus (fol. 53) oder Vergil und Aristoteles (fol. 53v). Der Umstand, dass die Bilderchronik in der zweiten Hälfte wieder vermehrt aufgereiht erscheinende Figuren vor flüchtig ausgeführten Hintergründen aufweist, ließ Whitaker, „Maso Finiguerra, Baccio Baldini“, S. 185 ein Bestreben zur schnellen Fertigstellung annehmen.

38 Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 20; Whitaker, „Maso Finiguerra, Baccio Baldini“, S. 184. Fol. 12v–13 stelle einen Wendepunkt in der Konzeption der Chronik dar, die sich im Laufe des Buches von einer klassischen Weltchronik zu einer Kompilation historischer Figuren und Anekdoten entwickle. Ebd., S. 195.

39 Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 20 nahm vermutlich zu Recht an, dass mehrere Künstler an der zeichnerischen Ausführung der Chronik beteiligt gewesen seien, die Leitung jedoch bei einem einzelnen, nämlich Baccio Baldini gelegen habe. Dieser habe die Gesamtkonzeption der Chronik im Blick gehabt und seinen Assistenten Anweisungen für die Komposition und die konkrete Ausgestaltung gegeben. Siehe ebd., S. 31–33; Whitaker, „Maso Finiguerra, Baccio Baldini“, S. 183f.

Im Vergleich mit erhaltenen Manuskripten zeigt sich, dass die *Florentiner Bilderchronik* auch in den Registern durch die detailreichen Landschaftsdarstellungen und hintergründe über visuelle Vorbilder hinausgeht. Durch die Ausschmückung der eingezeichneten Standflächen mit zahlreichen vegetativen Details erscheinen die Figuren weniger aufgereiht als vielmehr in einem szenischen Raum vereint, indem sie miteinander agieren oder kommunizieren (können). Auch an Konzeptionen wie der Figur des Henoch zeigt sich die Eigenständigkeit und Bildlichkeit der Chronikkonzeption (Abb. 11.2, Farbtafel). Der Felsuntergrund, der Lamech noch einen sicheren Stand bietet, bricht neben ihm unvermittelt ab, so dass Henoch, der Vermittler göttlicher Weisheit und Erfinder der Astronomie, schon nicht mehr auf der Erde steht. Umgeben von Wolken wird er bei seiner Entrückung ins Paradies gezeigt.⁴⁰ Es sind nicht nur Attribute, die die Protagonisten näher charakterisieren, sondern kompositorische Entscheidungen und Verortungen im Bildraum gehen gleichermaßen in die inhaltliche Aussage mit ein. So wird etwa Tubalkain auf derselben Seite gar in Rückansicht gezeigt. Er schaut zur verso-Seite, zu Jubal hinüber und wendet sich dergestalt von dem hinter ihm dargestellten Kranz ab. Das Ende des Zeitalters wird nicht allein von der entsprechenden Inschrift im Kranz explizit gemacht, sondern – vom Bild her gedacht – zudem in der singulären Darstellung Tubalkains, der durch seine rückwärtsgewandte Körperhaltung eher die Geschlossenheit des Zeitalters markiert als etwa durch einen Blick nach vorn den kontinuierlichen Fortgang der Geschichte hervorzuheben.

Durch die Abkehr vom konventionellen Darstellungsmodus verschafft die bildhafte Ausgestaltung sich zunehmend mehr Raum, wird mehrschichtiger und komplexer. Wie im Falle Noahs bereits angedeutet, hat dies Auswirkungen auf die Ausdehnung einer einzelnen Figur oder eines Ereignisses und damit letztlich der Dauer der bildlichen Erzählung.⁴¹ Eine Zeichnung wie die von Jakob und Esau (fol. 11v–12) lädt durch die zahlreichen Details, die Architektur, den Brunnen, die Figuren und Tiere und nicht zuletzt durch die sich weit erstreckende Landschaft den Betrachter zum Verweilen auf der Seite ein (Abb. 11.7). Die perspektivisch dargestellte und in die Tiefe fluchtende Architekturkomposition legt ein verändertes ‚Leseverhalten‘ nahe; die Seite wird nicht nur von links nach rechts und von oben nach unten, sondern auch vom Vordergrund in die Tiefe ‚gelesen‘. Die scharf gezogenen, fluchtenden Linien des Paviments führen den Blick des Betrachters in das Geschehen, vom Tausch des Erstgeburtsrechts gegen einen Teller Linsen im Vordergrund zur weiter hinten liegenden Landschaft, in der Esau bei der Jagd dargestellt ist. Es ist eine bekannte Geschichte, in die man sich neu vertieft, indem man sehend, mit den Augen in den Raum hineingeht.⁴²

40 Gen. 5,18–24, Sir 44,16.

41 Zur Temporalität von Bildern siehe Johannes Grave, „Form, Struktur und Zeit. Bildliche Formkonstellationen und ihre rezeptionsästhetische Temporalität“, in: *Zeiten der Form – Formen der Zeit*, hg. v. Michael Gamper [et al.], Hannover 2016, S. 139–162. Zu den multiplen Temporalitäten in einer Weltgeschichte um 1475 siehe Rathmann-Lutz, „*Vide infra [...] vide supra*“, bes. S. 177.

42 Ich danke Friederike Wille, die mich in einem anderen Kontext auf diesen Umstand aufmerk-



Abb. 11.7: *Jakob und Esau*, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 11v–12 (um 1470/75), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 425 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.12–13 (© Trustees of the British Museum).

Ein als bekannt vorauszusetzendes Wissen wird in neuer Weise dargestellt, perspektiviert und vermittelt. Die Geschichte entwickelt sich in der Bilderchronik nicht nur linear, in der Aneinanderreihung von exemplarischen Figuren, sondern zunehmend auch in der Fläche und – durch die zentralperspektivische Konstruktion – in die Tiefe des Raums. Die detailreiche Darstellung und die zunehmend ganzseitigen Kompositionen verändern die Rezeption und machen die Wahrnehmung von Geschichte neu erfahrbar.⁴³

Auf den ersten siebzehn Seiten ist beim Blättern zu beobachten, wie ein tradierter und etablierter Darstellungsmodus schrittweise aufgegeben wird. Es ist dieser sich über mehrere Seiten hinziehende Prozess des Negierens, der auf der Produktionsebene einen Möglichkeitsraum für die Exploration der bildlichen Darstellung

sam machte. Auch Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 133f. spricht im Fall der Seite mit Abraham (fol. 11) davon, dass das Ausbauen zur detailreichen Szene „forces the reader to pause and study [...] in more detail.“

43 Grave, „Form, Struktur und Zeit“, S. 159 verweist darauf, dass zeitliche Prozesse von Betrachtern nur selten bewusst wahrgenommen werden, für die „rezeptionsästhetische Temporalität von Bildern“ aber von grundlegender Bedeutung seien.

chronistischen Wissens eröffnet. Bevor das tradierte Dispositiv endgültig aufgegeben wird, werden sämtliche Varianten durchgespielt, wird auf das bereits Negierte zum Teil nochmals zurückgekommen. Der Prozess ist somit nicht als zielgerichtet zu verstehen, sondern als ein auslotendes Reflektieren der Darstellbarkeit von Geschichte. Die räumliche Ausdehnung von Ereignissen führt dabei zur zeitlichen Ausdehnung und verändert so die Erfahrbarkeit von Zeit durch die Dauer der Betrachtung. Die Prozesshaftigkeit der Negation befördert kreative Potenziale und stößt ein kontinuierliches Aushandeln zwischen Darstellungskonventionen und Inventionen an. Im demonstrativen Nacheinander des Tradierten und seiner Hinterfragung wird das ‚Entfalten‘ der Negation von Seite zu Seite nachvollziehbar vor Augen geführt und lässt die ganzseitigen, detailreichen Kompositionen als eine andere, eine alternative Weise der Geschichtsdarstellung bewusst werden.

Das Buch – poetisches Potenzial und Reflexion der medialen Eigenschaften

In Florenz, dem vermutlichen Entstehungsort der Chronik, wurden die Form, Funktion und Methodologie der Geschichtsschreibung im 15. Jahrhundert kritisch diskutiert und reflektiert.⁴⁴ Die Chronik bzw. die chronikale Geschichtsschreibung mit ihren heilsgeschichtlichen Implikationen war bereits im 14. Jahrhundert zunehmend in eine Krise geraten, da gegenwärtige Ereignisse nicht mehr in Einklang mit der Providenz gebracht und mit einem übergeordneten Heilsplan Gottes erklärt werden konnten.⁴⁵ Diese Schwierigkeiten führten zu einer Hinwendung zur weltlichen Geschichtsschreibung und einer Phase des Experimentierens.⁴⁶ So versteht Gary Ianziti die *Historia* Leonardo Brunis etwa als „challenge to the chronicle tradition and an attempt to develop a new paradigm for the telling of Florentine history“.⁴⁷ Die Abwendung von der alten chronistischen Ordnung in der *Florentiner Bilderchronik* ist jedoch nur mittelbar auf derartige Bemühungen zurückzuführen, denn der Ausgangspunkt der Herstellung war ja gerade das tradierte Darstellungsmodell der Chronik. Der ostentativ vor Augen geführte und sich von Seite zu Seite entwickelnde Prozess der Ablösung lässt die ganzseitigen, detailreichen Kompositionen als eine andere Weise der Geschichtsdarstellung erscheinen. Es handelt sich bei diesem negativen Transfer also mitnichten um ein

44 Vgl. Gary Ianziti, *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Berlin / Cambridge 2011, S. 7–23; Gary Ianziti, „Challenging Chronicles. Leonardo Bruni’s *History of the Florentine People*“, in: *Chronicling History. Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*, hg. v. Sharon Dale, Alison Williams Lewin u. Duane J. Osheim, University Park 2007, S. 249–272.

45 Vgl. Louis Green, *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles*, Cambridge 1972; Keßler, *Petrarca und die Geschichte*, S. 87–92; Ianziti, „Challenging Chronicles“, S. 250. Christian Bratu, „Chroniken im mittelalterlichen Italien – ein Überblick“, in: *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, hg. v. Gerhard Wolf u. Norbert H. Ott, Berlin / Boston 2016, S. 707–742, hier S. 717–725 hebt hervor, dass Chroniken auch im 15. und 16. Jahrhundert dessen ungeachtet weiterhin verfasst wurden.

46 Vgl. Wolf, „Einleitung“, S. 30; Ianziti, „Challenging Chronicles“, S. 250f.

47 Ebd., S. 250.

Streichen, mit der Absicht die bisherige Geschichtsauffassung der Darstellung vergessen zu machen. Im Gegenteil gerät das Negierte nur durch das Umschlagen der Seiten aus dem Bereich der Sichtbarkeit. Der tentative Prozess bleibt jedoch auf den Seiten des Buches fixiert und wird dort dauerhaft präsent gehalten.

Die strukturellen Eigenheiten des Buches, das Arbeiten auf hintereinander angeordneten Seiten, scheinen die Negation überhaupt erst angestoßen zu haben. Mit Blick auf Kodizes sieht Christoph Benjamin Schulz einen zentralen Punkt im blätternden Modus: „Als Struktur besteht der Kodex [...] nicht nur aus einer Fläche, auf der per se etwas sichtbar ist, sondern aus einer Akkumulation von Flächen, die ihren Inhalt erst sichtbar werden lassen, wenn sie geblättert werden.“⁴⁸ Ein Buch sei nicht nur Trägermedium, sondern helfe zugleich, den Inhalt aufzuschlüsseln und zu entschlüsseln.⁴⁹ Ähnlich verhält es sich mit der Bilderchronik. Erst nach und nach, im Blättern offenbart sich die Geschichte, die von Seite zu Seite Veränderungen erfährt, sich entwickelt und vorübergeht. Das Blättern wird dabei jedoch nicht nur auf der Rezeptionsebene, sondern gleichermaßen auch auf der Produktionsebene wirksam. Die konkrete Gestaltung auf einer Seite führte offenbar zu Modifikationen oder Variationen auf der folgenden Seite. So scheint die ganzseitige Darstellung der Arche Noahs zur ebenfalls ganzseitigen Darstellung des Turms zu Babel angeregt oder die auf die untere Buchhälfte begrenzte Darstellung Babylons (fol. 8v–9) eine ganzseitige Komposition Ninives (fol. 9v–10) befördert zu haben. Hier zeigt sich, dass das Buch nicht nur bewahrende Funktion hat, sondern gleichermaßen Werkzeug der Phantasie ist, wie Borges es formulierte. Jede Seite bietet nach Vollendung der vorherigen erneut eine weiße Fläche und damit die Möglichkeit eine neue Ordnung zu erproben, Vorheriges zu überdenken, neu zu formulieren oder zu verwerfen. In der vom Kodex vorgegebenen Struktur der hintereinander gestaffelten Seiten kann demnach ein Impuls für den sich nach und nach vollziehenden negativen Transfer gesehen werden. Dieser zieht jedoch nicht nur Aushandlungen zwischen tradierten und alternativen Darstellungsweisen nach sich, sondern ebenso Aushandlungen zwischen einer bildlichen Logik und einer Logik des Buches. Folio 13 ist nicht nur die letzte Zeichnung mit Registeranordnung, sie ist zugleich die erste Seite, auf der eine Rahmung gesetzt wird (Abb. 11.6, Farbtafel): eine einfache, nach unten und außen begrenzende, mit der Feder gezogene Linie. Whitaker interpretierte sie daher im Zusammenhang mit der Neukonzeption als Hinweis, dass die Zeichnungen von nun an als gerahmte Bilder verstanden wurden, als „enclosed and separate world[s]“.⁵⁰ Bezogen auf den Darstellungsgegenstand, den chronologischen Fortgang der Geschichte, hätte diese Interpretation zur Folge, dass jede (Bild-)Komposition aus dem Lauf der Zeit herausgelöst wäre und eigenständige Gültigkeit besäße. Bei genauerem Blick wird jedoch deutlich, dass die spezifische ‚Rahmung‘ gerade kein durchgängig abge-

48 Christoph Benjamin Schulz, *Poetiken des Blätterns*, Hildesheim / Zürich / New York 2015, S. 41.

49 Vgl. ebd., S. 41f.

50 Whitaker, *The Florentine Picture Chronicle*, S. 21 und 23.

grenztes Bildfeld definiert, das mit einer Darstellung gefüllt wird. Stets mit Kreide vorgezeichnet werden die Linien in einem zweiten Schritt mit Tinte nachgezogen – jedoch nur bis zu der Höhe, wo dargestellte Gegenstände, wie Landschaft oder Architekturen an diese Grenze stoßen.⁵¹ Das Ergebnis ist, dass die Höhe der *borderlines* je nach Darstellung variiert. So erstreckt sie sich bei Hiob (fol. 17) auf der recto-Seite bis fast zur oberen Blattkante, während sie auf der verso-Seite etwa auf Zweidrittel umknickt und in den sanften Hügel am linken Bildrand übergeht. Die Linie rahmt mithin nicht nur die Darstellung, sondern wird selbst Teil der Darstellung.⁵² Die Ambivalenz dieser Rahmen wird am Beispiel der Darstellung des Moses besonders deutlich (fol. 15v–16) (Abb. 11.8, Farbtafel). Am linken Bildrand wird die Linie dort, wo sie (vergleichbar der Hiob-Zeichnung) in die Felsformation übergeht, nicht weiter nach oben fortgeführt. An der Stelle jedoch, wo sich der Himmel öffnet und die Darstellung als hinter dem Rahmen fortgeführt zu denken ist, setzt sie wieder ein. Es handelt sich also nicht um eine schlicht einrahmende und abgrenzende Funktion, sondern um eine komplexe Interaktion mit der Fläche der Buchseite, denn durch die Unterbrechung der Linie wird die ungestaltete Seite, deren Materialität und Flächigkeit in die Darstellung ‚hineingeholt‘. Der Träger der Darstellung wird Teil der Darstellung und durch die spezifische Linienführung auch als solcher ausgewiesen und thematisiert. Der Rahmen erweitert die Semantik des Bildes zugleich um ein Innen und Außen.⁵³ Einzelne Elemente, wie das Spruchband eines Engels, können die Rahmung überschreiten und eröffnen ein Spiel mit der ambivalenten Verortung von Elementen auf der Buchseite. Dies wird noch dadurch unterstrichen, dass der Name des Protagonisten, „Mvise“, auf der ungestalteten Fläche zu schweben scheint, wohingegen er zuvor stets auf Spruchbändern oder als eine an Architektur angebrachte Inschrift klar verortet wurde. Die Positionierung genau an jener Stelle, wo der Bildraum hin zum ungestalteten Material unterbrochen wird, lässt die Zugehörigkeit des Namens zwischen der ungestalteten Seite und der daraus herausgearbeiteten Darstellung, zwischen Buch und Bild oszillieren. Das Spiel mit verschiedenen Elementen auf der Buchseite lässt die Darstellung der Geschichte gerade nicht als abgeschlossene Entität erscheinen, sondern als ein Teil eines größeren Ganzen. Zugleich verweist es sowohl auf die eigene Medialität als auch deren poetische

51 Vgl. ebd., S. 20f., die auf den sog. Virgil-Codex aus der Biblioteca Riccardiana, Florenz, ms. 492 verweist, der vergleichbare *borderlines* aufweise. Dort sind die Linien jedoch durchgezogen, definieren also ein geschlossenes Bildfeld. Zu dieser Handschrift siehe Degenhart / Schmitt, *Corpus*, Bd. I-2, S. 559–564, Kat. 558 und Bd. I-4, Taf. 376–380.

52 Zur trennenden und zugleich verbindenden Funktion von Rahmen in der Buchmalerei siehe Andrea von Hülsen-Esch, „Der Rahmen im Rahmen der Buchmalerei“, in: *Format und Rahmen. Vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, hg. v. Hans Körner u. Karl Möseneder, Berlin 2008, S. 9–41, hier S. 15.

53 Vgl. Fridericke Conrad, „Rahmen und Ränder. Funktionsbestimmungen und medienreflexive Techniken rahmender Elemente in der Buchmalerei um 1500“, in: *Rahmen und Frames. Dispositionen des Visuellen in der Kunst der Vormoderne*, hg. v. Fridericke Conrad u. Daniela Wagner, Berlin / Boston 2018, S. 23–39. Von Hülsen-Esch 2008, S. 17f.

Verfahren. Auch in der ‚Rahmung‘ der Bilder zeigen sich somit Aushandlungen der bildlichen Darstellung von Geschichte mit den medialen Eigenheiten des Buches. Genau auf der Seite, auf der die durchaus mit einer Leseordnung in Einklang stehende Anordnung in Registern endgültig aufgegeben wird, beginnt der Zeichner mit einem anderen Element der Buchgestaltung und -nutzung zu arbeiten. Die Seite wird nicht mehr bis an die Blattkanten für die bildliche Darstellung genutzt, sondern stattdessen ein weißer Rand belassen. Damit wird das Bildfeld einem Textfeld vergleichbar der konventionellen Erscheinungsweise einer Buchseite angeglichen. Auch in diesem Punkt scheint der Prozess des Negierens einen Impuls zur kreativen Reflexion über die Eigenschaften und Gestaltungskonventionen des Mediums gegeben zu haben. Das Ergebnis ist ein komplexes Gefüge, in dem nicht mehr nur die Figuren induktiv für Wahrheit historischer Ereignisse stehen, sondern das Wissen über das Vergangene in vielschichtiger Weise bildlich zur Darstellung kommt, in der dessen Vermitteltheit zugleich reflektiert wird.

Bibliographie

Quellen

- Bruni, Leonardo, *History of the Florentine People*, hg. u. übers. v. James Hankins, 3 Bde., Cambridge / London 2001.
- Vasari, Giorgio, *Le opere di Giorgio Vasari*, hg. u. komm. v. Gaetano Milanesi, 5 Bde., Florenz 1906.

Sekundärliteratur

- Amberger, Annelies, *Giordano Orsinis Uomini Famosi in Rom. Helden der Weltgeschichte im Frühhumanismus*, München / Berlin 2003.
- Borges, Jorge Luis, „Das Buch“, in: ders., *Gesammelte Werke – Essays 1952–1979*, München / Wien 1981, S. 227–237.
- Bratu, Cristian, „Chroniken im mittelalterlichen Italien – ein Überblick“, in: *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, hg. v. Gerhard Wolf u. Norbert H. Ott, Berlin / Boston 2016, S. 707–742.
- Brincken, Anna-Dorothee von den, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957.
- Carruthers, Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- Colvin, Sidney, *A Florentine Picture-Chronicle. Being a Series of Ninety-Nine Drawings Representing Scenes and Personages of Ancient History, Sacred and Profane*, London 1898.
- Conrad, Fridericke, „Rahmen und Ränder. Funktionsbestimmungen und medienreflexive Techniken rahmender Elemente in der Buchmalerei um 1500“, in: *Rahmen und Frames. Dispositionen des Visuellen in der Kunst der Vormoderne*, hg. v. Fridericke Conrad u. Daniela Wagner, Berlin / Boston 2018, S. 23–39.
- Degenhart, Bernhard / Schmitt, Annegrit, *Corpus der italienischen Zeichnungen 1300–1450. Süd- und Mittelitalien*, 4 Bde., Berlin 1968.
- Dunlop, Anne, *Painted Palaces. The Rise of Secular Art in Early Renaissance Italy*, University Park 2009.

- Elen, Albert J., *Italian Late-Medieval and Renaissance Drawing Books from Giovannino de' Grassi to Palma Giovane. A Codicological Approach*, Leiden 1995.
- Frugoni, Chiara (Hg.), *Il Villani illustrato. Firenze e l'Italia medievale nelle 253 immagini del ms. Chigiano L VIII 296 della Biblioteca Vaticana*, Vatikanstadt 2005.
- Goetz, Hans-Werner, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*, Berlin ²2008.
- Grafton, Anthony, „Chronologies as Collections“, in: *Collector's Knowledge. What is Kept, What is Discarded / Aufbewahren oder wegwerfen. Wie Sammler entscheiden*, hg. v. Anja-Silvia Goeing, Anthony Grafton u. Paul Michel, Leiden / Boston 2013, S. 145–162.
- Grave, Johannes, „Form, Struktur und Zeit. Bildliche Formkonstellationen und ihre rezeptionsästhetische Temporalität“, in: *Zeiten der Form – Formen der Zeit*, hg. v. Michael Gamper [et al.], Hannover 2016, S. 139–162.
- Green, Louis, *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles*, Cambridge 1972.
- Hankins, James, „Introduction“, in: *Leonardo Bruni, History of the Florentine People*, hg. u. übers. v. James Hankins, 4 Bde., Cambridge / London 2001, Bd. 1, S. ix–xxi.
- Hülßen-Esch, Andrea von, „Der Rahmen im Rahmen der Buchmalerei“, in: *Format und Rahmen. Vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, hg. v. Hans Körner u. Karl Möseneder, Berlin 2008, S. 9–41.
- Ianziti, Gary, *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Berlin / Cambridge 2011.
- „Challenging Chronicles. Leonardo Bruni's *History of the Florentine People*“, in: *Chronicling History. Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*, hg. v. Sharon Dale, Alison Williams Lewin u. Duane J. Osheim, University Park 2007, S. 249–272.
- Jahn, Bernhard, „Die Chronik als Umschlagplatz von Wissen. Zur Heterogenität des Wissens und seiner Ordnungen in sächsischen Chroniken des 16. Jahrhunderts“, in: *Wissenspeicher der Frühen Neuzeit. Formen und Funktionen*, hg. v. Frank Grunert u. Anette Syndikus, Berlin / Boston 2015, S. 3–20.
- Kablitz, Andreas, „Das Ende des Sacrum Imperium. Verwandlungen der Repräsentation von Geschichte zwischen Dante und Petrarca“, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. v. Walter Haug, Berlin / Boston 1999, S. 499–549.
- Keßler, Eckhard, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München ²2004.
- Löhr, Wolf-Dietrich, „Tätige Trägheit. Petrarca, Bembo, Sanvito und das Buch als Denkmal des Autors“, in: *Autorbilder. Zur Medialität literarischer Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Gerald Kapfhammer, Wolf-Dietrich Löhr u. Barbara Nitsche, Münster 2007, S. 155–199.
- Melville, Gert, „Geschichte in graphischer Gestalt. Beobachtungen zu einer spätmittelalterlichen Darstellungsweise“, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, hg. v. Hans Patze, Sigmaringen 1987, S. 57–156.
- Oberhuber, Konrad, *Early Italian Engravings from the National Gallery of Art*, Washington 1973.
- Olah, Iva, *The Civic Cornucopia of Ornament. Somatic Visioning of the Festive City in the Florentine Picture Chronicle (1470–75)*, unveröffentlichte PhD thesis Department of Art History, University of Chicago, Juni 2013.

- Panofsky, Erwin, *Tomb Sculpture. Four Lectures on its Changing Aspects from Egypt to Bernini*, New York 1964.
- Rathmann-Lutz, Anja „*Vide infra [...] vide supra*. Flipping through Times in the *Rudimentum Novitiorum* (1475)“, in: *Temporality and Mediality in Late Medieval and Early Modern Culture*, hg. v. Christian Kiening u. Martina Stercken, Turnhout 2018, S. 177–196.
- Reufer, Claudia, *Artikulation und Generierung bildlichen Wissens in den Zeichnungsbüchern aus der Werkstatt Jacopo Bellinis*, Diss. FU Berlin 2016 (Publikation in Vorbereitung).
- Scheller, Robert W., „Uomini Famosi“, *Bulletin van het Rijksmuseum* 10 (1962), S. 56–67.
- Schulz, Christoph Benjamin, *Poetiken des Blätterns*, Hildesheim / Zürich / New York 2015.
- Stierle, Karlheinz, „Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte“, in: *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, hg. v. Reinhart Koselleck u. Wolf-Dieter Stempel, München 1973, S. 530–534.
- Whitaker, Caroline Lucy, *The Florentine Picture Chronicle – A Reappraisal*, unveröffentlichte PhD thesis Courtauld Institute of Art, London University, August 1986.
- „Maso Finiguerra, Baccio Baldini and the Florentine Picture Chronicle“, in: *Florentine Drawing at the Time of Lorenzo the Magnificent*, hg. v. Elizabeth Cropper, Bologna 1992, S. 181–196.
- „The Repetition of Motifs in the Work of Maso Finiguerra, Antonio Pollaiuolo and their Collaborators“, in: *From Pattern to Nature in Italian Renaissance Drawings. Pisanello to Leonardo*, hg. v. Michael W. Kwakkelstein u. Lorenza Melli, Florenz 2012, S. 152–173.
- Wolf, Gerhard, „Einleitung“, in: *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, hg. v. Gerhard Wolf u. Norbert H. Ott, Berlin / Boston 2016, S. 1–44.

Negation oder Transformation?

Die illustrative Auflösung masoretischer Listen in einem mittelalterlichen hebräischen Manuskript

Hanna Liss

Der nachfolgende Beitrag¹ beschäftigt sich mit einer Folioseite eines hebräischen Bibel-Manuskriptes aus dem 13. Jahrhundert (MS London, British Library, Or. 2091, fol. 203r; <https://goo.gl/nzixx8>; Abb. 12.1).² Es wurde mit Nordfrankreich in jenem geokulturellen Raum geschrieben, den die Juden (schon damals und auch noch heute) als Ashkenas bezeichnen. Die Besonderheit der Handschrift liegt in ihren großen *masora figurata*-Illustrationen,³ die oft mehrteilig zwei- bis dreifigurig über die Seiten verteilt sind. Es finden sich insgesamt dreißig mikrographische Großillustrationen, die manchmal an den Anfang eines biblischen Buches gestellt sind, manchmal aber auch noch am Ende des vorherigen Buches zu stehen kommen.⁴ Ich werde nachfolgend anhand von folio 203r exemplarisch zeigen, dass sich in diesen Mikrographien eine Vielzahl masoretischer Listen verbirgt,⁵ die unser Masoret⁶ in eben jenem mikrographischen Design präsentierte, das diese nicht mehr

- 1 Dieser Aufsatz hat eine englische Parallelfassung, die den Fokus vor allem auf die rezente Masoraforschung und die damit verbundene philologische Detailanalyse der Listen legt; vgl. Hanna Liss, „Masorah as Counter-Crusade? The Use of Masoretic List Material in MS London, British Library Or. 2091“, in: *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*, hg. v. Hanna Liss, Frankfurt a. M. [u. a.] 2021, S. 131–175.
- 2 Vgl. George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 Bde., London 1899–1935, Bd. 1, #117, S. 84. Eine kurze Beschreibung der Bibliothek findet sich auch hier: <https://goo.gl/t274Uv> (Zugriff: 6/2020); das Manuskript kann online eingesehen werden: <https://goo.gl/LbRrTC> (Zugriff: 6/2020). Die erwähnte sowie weitere Seiten aus dieser Handschrift finden sich als digitale diplomatische Edition unter <http://ui.dev.corpusmasoreticum.de:8080/manuscript/British.Library.Or.2091/203r>.
- 3 Zu dem Begriff der Masora und ihrer Präsenz in den mittelalterlichen Bibelhandschriften wie auch in eigenständigen Masora-Sammlungen vgl. zuletzt Yosef Ofer, *The Masorah on Scriptures and its Methods*, Berlin [u. a.] 2019; vgl. auch Hanna Liss, „Introduction: Editorial State of the Art of the Masoretic Corpus and Research Desiderata“, in: *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*, hg. v. Hanna Liss, Frankfurt a. M. [u. a.] 2021, S. 7–33.
- 4 Zum Aufriss der Handschrift vgl. <https://goo.gl/t274Uv> (Zugriff: 6/2020).
- 5 Vgl. nachfolgend vor allem Abschnitt 1.2.
- 6 Der ‚Masoret‘ ist natürlich auch der ‚Schreiber‘ des Manuskriptes, aber gerade bei Manuskripten, die die Masora in figurativer Form bieten, schrieb der Masoret nicht nur ab: Jede Handschrift ist ein Unikat. Der Masoret fungierte daher nicht einfach als ‚Kopist‘, sondern arrangierte sein masoretisches Material sehr sinnvoll auf der Seite. Die im Deutschen übliche Bezeichnung ‚Schreiber‘ transportiert diesen gebildeten und kreativen Eigenanteil nicht hinreichend.

wirklich als Listen erkennen lässt. In diesem Zusammenhang soll auch die Frage erörtert werden, was denn eigentlich eine Liste ausmacht und warum unser Masoret diese Liste(n) verfremdete und illustrativ auflöste.

1 Masoretische Illustrationen des Thronwagenwerkes

1.1 Das Bildprogramm auf fol. 203r

Auf folio 203r, das den Bibeltext vom Ende des Buches Jesaja und den Anfang des Buches Ezechiel umfasst, arrangierte der Masoret drei mikrographische Illustrationen: das vierflügelige Gesicht des Cherub (*keruv*), das in Ez 10,4 erwähnt wird, sowie am oberen und unteren Rand Darstellungen der sog. vier ‚Tiere‘ (*chayyot*), die in der Thronwagenvision (*merkava*) in Ez 1 und 10 beschrieben sind: der Adler, der Mensch, der Löwe und der Stier.⁷ Am oberen Rand sind die Figuren nur halb zu sehen, am unteren Rand voll ausgestaltet. Beide Masorafiguren der vier *chayyot* sind von einem Rahmen umgeben. Diese Vier sind jeweils in zwei Gruppen angeordnet, die sich jeweils im Halbprofil einander zuwenden. Immer dieselben gehören zusammen: Mensch und Adler einerseits sowie Löwe und Stier andererseits.

Auffällig ist der Ritter mit Helm, in voller Rüstung und mit einem Streitkolben ausgestattet. Ritter in hebräischen Handschriften werden oftmals als Darstellungen der Juden als Ritter ihres Gottes interpretiert – im Gegensatz zu den christlichen Kreuzrittern. Dabei wird betont, dass auch die Juden von der ritterlichen Kultur fasziniert gewesen seien und einige Elemente des ritterlichen Wertekanon von Tugend und Ehre auch auf ihre eigene Gesellschaft anzuwenden gesucht hätten.⁸ Andere haben diese spezifische Mikrographie als *avir Ya‘aqov* ‚der Starke Jakobs‘ interpretiert (vgl. Gen 49,24.26; Jes 60,16 u. ö.) und hierin die Verkörperung vom Stammvater Jakob als dem *verus Israel* gesehen.⁹ Dieser Interpretation liegt jedoch nur eine Auswertung des Bildprogramms, nicht aber eine philologische Erschließung der *masora figurata* zugrunde. Die nachfolgenden Ausführungen werden zeigen, dass die editorische Erschließung und Interpretation der Masorafiguren zu anderen Ergebnissen führen können.

Abschließend sei noch auf den in der oberen Masorafiguration sichtbaren Storch als inneren Rahmen der ganzen Figurengruppe aufmerksam gemacht. Auf ihn hat bislang überhaupt niemand geachtet. Er ist jedoch ein entscheidendes Symbol

7 Eine hochauflösende Ansicht sowie eine diplomatische digitale Edition finden sich unter: <http://bima2.corpusmasoreticum.de/manuscript/British.Library.Or.2091/203r>.

8 Vgl. Ivan Marcus, „Why Is This Knight Different? A Jewish Self-Representation in Medieval Europe“, in: *Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies: Essays in Honor of Robert Bonfil*, hg. v. Elisheva Baumgarten, Amnon Raz-Krakotzkin u. Roni Weinstein, Jerusalem 2011, S. 139–152.

9 Dazu zuletzt verschiedentlich vor allem Sara Offenberg, „A Jewish Knight in Shining Armour: Messianic Narrative and Imagination in Ashkenasic Illuminated Manuscripts“, *The University of Toronto Journal of Jewish Thought* 4 (2015), S. 1–14; Sara Offenberg, „Jacob the Knight in Ezekiel’s Chariot: Imagined Identity in a Micrography Decoration of an Ashkenasic Bible“, *AJS Review* 40 (2016), S. 1–16; Sara Offenberg, *Up in Arms. Images of Knights and the Divine Chariot in Esoteric Ashkenazi Manuscripts of the Middle Ages*, Los Angeles 2019.



Abb. 12.1: MS London, British Library, Or. 2091, fol. 203r. © British Library

für die sog. ‚Frommen Deutschlands‘, die *Chaside Ashkenas*, die seit dem 10. Jahrhundert die gelehrte und finanzielle Elite in den Gemeinden Speyer, Mainz und Worms (sog. *ShUM*-Gemeinden) stellten, und die im *Sefer Chasidim*, dem ‚Buch der Frommen‘, explizit mit dem Storch in Verbindung gebracht werden:¹⁰ Zum einen bezieht es sich generell auf den Aspekt der Frömmigkeit,¹¹ zum anderen überliefert der *Sefer Chasidim* ein Spruchwort, wonach der *chasid*, der Fromme, *chasid* genannt wird, weil er der *chasida*, der ‚Weißen‘ (i. e. dem Storch¹²), ähnelt: Wenn nämlich Nicht-*Chasidim* ihn beschämen und sein Gesicht fahl („weiß“) werden lassen, wird er dennoch seinen Mund nicht öffnen.¹³ Und noch ein letzter Aspekt ist hier zu nennen: Der Storch ist ein Tier ohne Zunge. Nach dem *Physiologus* klappert er mit dem Schnabel, ‚spricht‘ aber nicht und repräsentiert darin das Attribut von Geheimnis und Geheimwissen. Gerade die *Chaside Ashkenas* haben die sog. *torat ha-sod*, die esoterische Theologie, gepflegt. Der Storch auf diesem folio ist mithin ein gewichtiger Hinweis darauf, dass dieses Bild etwas verbirgt und verschlüsselt, was sich nicht jedem erschließt bzw. erschließen soll.

1.2 Die masoretischen Listen auf fol. 203r

Die Masorafigurationen auf folio 203r enthalten insgesamt sieben Listen, von denen mindestens zwei eine Rezension der uns bekannten *Okhla we-Okhla*-Rezensionen¹⁴ darstellen und fünf aus der regulären ‚großen Masora‘, der *masora gedola* (*masora magna*),¹⁵ stammen. Die *masora figurata* in Masorafiguration 1 beginnt im rechten oberen Flügel des vierflügeligen Gesichtes, zieht sich durch alle vier Flügel und bildet darin den ersten Teil einer Liste (Nr. 1), deren zweiter Teil beim Schnabel des Storches in Masorafiguration 2 endet. Direkt unter dem oberen Ritter beginnt eine zweite Liste (Nr. 2). Beide Listen enthalten eine Zusammenstellung von biblischen Wörtern, die nicht zu schreiben sind, wie sie gelesen werden (hebr.: *ketiv* und *qere*): Die Wörter sind entweder mit *Yud* geschrieben, werden aber so gelesen, als seien sie mit *Waw* geschrieben, oder sie sind mit *Waw* geschrieben und werden so gelesen, als seien sie mit *Yud* geschrieben. In der dritten Illustration am unteren Rand auf dem folio finden wir die vier *chayyot*, die vier ‚Tiere‘ (Löwe, Stier, Mensch und Adler). Diese Mikrographie enthält insgesamt zwei längere und zwei

10 Vgl. die Online-Textausgabe *Princeton University Sefer Hasidim Database* (PUSHD): https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/ (Zugriff: 2/2021), #975 (Parma Manuskript).

11 Vgl. auch die Aussagen zum Storch im *Physiologus* (etwa in der Ausgabe *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, hg. u. übers. v. Otto Seel, Zürich [u. a.]⁵1960, S. 76f.).

12 Aramäisch *chawwarita* im Targum Onqelos zu Deut 14,18.

13 Vgl. *Sefer Chasidim* #975 (Parma Manuskript).

14 Vgl. nachfolgend vor allem Abschnitt 2.1; vgl. auch *Sefer 'Okhla Wë-'Okhla. Colección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los Judíos de la edad media*, hg. v. Fernando Díaz Esteban, Madrid 1975; *Das Buch Ochlal W'ochlah*, hg. v. Salomon Frensdorff, Hannover 1864; *Die Massora Magna. Erster Teil: Massoretisches Wörterbuch, oder die Massora in alphabetischer Ordnung*, hg. v. Salomon Frensdorff, Hannover [u. a.] 1876.

15 Vgl. zum Ganzen *Masorah Gedolah: Iuxta Codicum, Leningradensem B 19a*, hg. v. Gérard E. Weil, Rom 1971; Israel Yeivin, *The Biblical Masorah* (hebr.), Jerusalem 2011.

kürzere Listen, die sich auf das Thema ‚Gesicht‘ *panim* konzentrieren. Eine Liste (Nr. 4), die im rechten inneren Rahmen der unteren Masorafiguration beginnt, nennt beispielsweise achtzehn Verse, in denen ein Lemma mindestens viermal in einer Reihe vorkommt, wobei das erste keine Kopula *Waw* enthält, die nachfolgenden aber schon.¹⁶

Liste 1:¹⁷ *Masorafigurationen 1–2 (dunkelblau)*

וידו וידו [Die Form] וידו ist eins von 44 [Wörtern], die mit [dem Buchstaben] *Waw* am Ende des Wortes geschrieben werden, aber so gelesen werden, als stünde da ein *Yud*, und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim* = Bibellemmata der Verse, die dieses Phänomen aufweisen].

Liste 2: *Masorafiguration 2 (rot)*

והלוֹפִיָּהוּ חַד מִן כָּב מְלִין כְּתִבִין יוֹ יוֹד בְּסוֹף תִּבּוּתָא וְקִרְיִין וְיוֹ וְסִימְנָהוֹן [Mit Blick auf die erste Liste: das Gegenteil:] eins von 22 [Wörtern], die mit [dem Buchstaben] *Yud* [am Ende des Wortes] geschrieben werden, aber so gelesen werden, als stünde da ein *Waw*, und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim*].

Liste 3: *Masorafiguration 2 (hellgrün)*

יְהֶזְעֶזְעֵל [Der Name] ‚Jechezqel‘ [i. e. Ezechiel] findet sich zweimal in diesem Buch, und ihre Merkzeichen sind [es folgt eine *masora parva*-Note zu Jes 66,22].

Liste 4: *Masorafiguration 3 (orange)*

וּפְנֵיהֶם חַד מִן טְ בְקִרְיָה וְסִימְנָהוֹן [Der Ausdruck] ‚und ihre Gesichter‘ findet sich neunmal in der Schrift, und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim*].

Liste 5: *Masorafiguration 3 (violett)*

לְאַרְבַּעַתָּן אֵת דְּמִיין אֵת בְּהוֹן דְּמִילִין קְדָמָא לֹא נְסִיב וְאוֹ תְנִינָא וְהַתְלִיתָא תְלִיתָא נְסִיב וְיוֹ וְסִימְנָהוֹן [Der Ausdruck] ‚an den Vieren‘ [findet sich] viermal in diesem Abschnitt, und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim*], als sie schliefen‘ [...].

Liste 6: *Masorafiguration 3 (hellblau)*

אַחְצֵהוֹן אֵת פְּסוּקִים דְּמִיין אֵת בְּהוֹן דְּמִילִין קְדָמָא לֹא נְסִיב וְאוֹ תְנִינָא וְהַתְלִיתָא תְלִיתָא נְסִיב וְיוֹ וְסִימְנָהוֹן Achtzehn Verse, die sich darin ähneln, dass sie jeweils eine Reihe von vier gleichen Lemmata enthalten, wobei dem ersten kein *Waw* voransteht, während das zweite, dritte [und vierte Wort am Wortanfang] ein *Waw* [aufweisen], und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim*].

16 Die *simanim* sind manchmal alphabetisch, manchmal bibeltextchronologisch, manchmal nach bis heute nicht einsichtigen Kriterien zusammengestellt; zur Edition im einzelnen siehe Liss, „Masorah as Counter-Crusade?“.

17 Übersetzungen von der Verfasserin. Inhaltliche Ergänzungen werden in eckige Klammern gesetzt. Siehe für die farblichen Hervorhebungen: <http://bima2.corpusmasoreticum.de/manuscript/British.Library.Or.2091/203r>.

Liste 7: *Masorafiguration 3 (gelb)*

וּפְנֵי חַד מִן יוֹ בְּקִרְיָהּ וְסִימָנָהּ, „Und das Gesicht‘: einer aus sechzehn Versen in der Schrift, und ihre Merkzeichen sind [es folgen *simanim*].

Bevor wir die *masora figurata* im Verhältnis zu ihrem philologischen Gehalt untersuchen, soll zunächst das Phänomen ‚Liste‘ genauer betrachtet werden. Für unsere weitere Fragestellung ist vor allem das Verhältnis von Layout und Listenwissen interessant.¹⁸ Von hier aus wird dann zu klären sein, was mit Listenwissen passiert, wenn das Layout der Liste verändert wird.

2 Eine Liste ist eine Liste ist eine Liste ...?

2.1 Masora und Listenform

Bei allen Listen, die unser Masoret verwendet hat, handelt es sich um muster­gültiges Listenmaterial: Es sind entweder *masora magna*-Listen, wie wir sie vor allem in den tiberiensischen Bibelcodices finden, oder Listen vom Typ der bereits erwähnten Rezensionen der Kompilationen, die heute unter dem Titel *Sefer Okhla we-Okhla* bekannt sind.¹⁹ *Okhla we-Okhla* ist eine mittelalterliche Kompilation, deren Listen zumeist alphabetisch oder nach den biblischen Lemmata, manchmal auch nach nicht einsichtigen Kriterien geordnet wurden. Diese Listen enthalten Zusammenstellungen von Wörtern mit spezifischer Schreibung, extraordinärer Punktation, besonderer Form der Buchstaben, mit *Waw*, ohne *Waw*, Extrapunkten über den Wörtern, besonderen Akzenten usw.

Es gibt heute zwei bekannte Listenkollektionen von *Okhla we-Okhla*, die als unabhängige Sammlungen tradiert wurden (von denen sich allerdings einzelne Listen auch in Bibelcodices finden²⁰): *MS Halle Yb 4° 10* bietet 170 Listen im ersten (סימני מסורה) und 343 Listen im zweiten Teil (סדרא אחריוא), während *MS Paris BnF hébreu*

18 Zur Frage des Konnexes von Layout und graphischer Repräsentation einer Liste zu ihrer epistemologischen Funktion vgl. besonders die Diskussionen bei François Jullien, „Die praktische Wirkkraft der Liste: von der Hand, vom Körper, vom Gedicht“, in: *Die Kunst, Listen zu erstellen*, hg. v. François Jullien, Berlin 2004, S. 15–50; Markus Hilgert, „Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 40/2 (2009), S. 277–309; Eva Cancik-Kirschbaum, „Phänomen von Schriftbildlichkeit in der keilschriftlichen Schreibkultur Mesopotamiens“, in: *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, hg. v. Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum u. Rainer Totzke, Berlin 2012, S. 101–121; Eva Cancik-Kirschbaum, „Stabilität, Change Management und Iteration. Listenwissenschaft in Mesopotamien“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 289–305 (open access: www.harrassowitz-verlag.de/pdfs/webviewer.html?file=/ddo/artikel/65583/978-3-447-10498-2; Zugriff: 6/2020).

19 Zu *Okhla we-Okhla* vgl. Aron Dotan, „Art. Masorah“, in: *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, Bd. 13, Detroit / New York 2007, S. 603–656, bes. S. 621–624; Ofer, *Masorah*, bes. S. 56–60 sowie zuletzt ausführlich Sebastian Seemann, *Das Buch Ochla we-Ochla und die Masora Magna in der Bibelhandschrift MS Berlin SBB-PK Ms. or. Fol 1213: Eine exemplarische Studie zum Buch Exodus*, unpubl. Magisterarbeit, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 2016, bes. S. 6–78.

20 Zur Diskussion über das Verhältnis der isolierten Listensammlungen zu den Listenzusammenstellungen in den Bibelcodices vgl. bes. Yosef Ofer, *The Babylonian Masora of the Penta-*

148 insgesamt 374 Listen umfasst (Abb. 12.2).²¹ Die Kompilationen sind nicht ganz identisch, haben aber gemeinsam, dass sie nach systematischen Gesichtspunkten strukturiert sind. Das heißt: Die Listen wurden nach einem spezifischen Thema sortiert und folgen damit einem technischen und analytischen Arrangement. Die biblischen Lemmata und Versausschnitte beziehen sich auf Topoi außerhalb der Semantik des in ihnen beschriebenen biblischen Kontextes.²² Obwohl die Listen aus biblischen Lemmata und Versausschnitten bestehen, verweisen diese nicht auf den biblischen Kontext, sondern auf die ihnen eigene linguistische (orthographische, phonologische, syntaktische, grammatische) oder statistische Besonderheit.²³ Es ist das Thema jeder einzelne Liste, das ihre Semantik herstellt. Semiotisch gesprochen: Die einzelnen Zeichen (hebräische Buchstaben und Wörter) erhalten ihre Bedeutung nicht von der Sache, die sie bezeichnen (*res*), sondern von dem grammatisch-linguistischen Thema, das den jeweiligen Rahmen bildet.²⁴ Die Listen repräsentieren daher auch kein religiös-theologisches Wissen, sondern den linguistischen *state of the art* des Masoreten, der die Liste erstellte.

Diese Beobachtungen führen unmittelbar zur Frage nach der *mise en texte* einer Liste und ihrer Hierarchien: Die alphabetisch arrangierten Listen beginnen mit *Alef* א und enden, wenn die Liste vollständig ist, mit dem letzten Buchstaben *Taw* ת (manchmal exhaustiv, manchmal eklektisch). Manche sind nach Verszitationen entsprechend der jeweils gültigen Abfolge der biblischen Bücher sortiert; andere weisen eine Zusammenstellung nach den drei Großteilen der Bibel auf (TaNaKH), d. h. drei Verse aus der Tora, drei aus den Propheten und drei aus den Schriften. Das Layout dieser Listen ähnelt sich darin, dass sie ihr Material in Spalten sortieren. Zwar unterscheiden sich die beiden *Okhla*-Rezensionen voneinander, weisen aber beide grundsätzlich das Prinzip der Spalte auf. Beide *Okhla*-Rezensionen haben Überschriften. *Okhla*-H weist zudem ein Inhaltsverzeichnis auf.²⁵ Wir finden hier insgesamt einen Seitenaufbau und ein Text-Layout, die nicht nur ein schnelles Auffinden bestimmter Topoi ermöglichen, sondern auch und vor allem ein möglichst fehlerfreies Abschreiben garantieren sollten. Denn je komplexer eine Seite und ihr Material ist, desto fehleranfälliger erweist sie sich in der Lektüre.

teuch, its Principles and Methods, Jerusalem 2001, S. 113–116; Aron Dotan, *The Awakening of Word Lore. From the Masora to the Beginnings of Hebrew Lexicography*, Jerusalem 2005, bes. S. 31–44.

21 Die Handschrift *MS Paris BnF hébreu 148* ist online verfügbar: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10539955s/f1.item.r=hébreu>. Eine kritische Edition wird derzeit von Sebastian Seemann M.A. an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg als Dissertation vorbereitet.

22 Für die rabbinische Listenwissenschaft vgl. bereits Jacob Neusner, „The Mishnah’s Generative Mode of Thought: Listenwissenschaft and Analogical-Contrastive Reasoning“, *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), S. 317–321, hier S. 317: „That mode of thought defines ways of proving propositions through classification, so establishing a set of shared traits that form a rule that compels us to reach a given conclusion.“

23 Die Masoreten erhoben umfangreiche Statistiken zum Vorkommen einzelner Wörter oder zusammengesetzter Ausdrücke.

24 Vgl. Hilgert, „Listenwissenschaft“, bes. S. 286–288.

25 Ich danke Dr. Benjamin Ziemer (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) für die Bereitstellung seines (bislang unpublizierten) Aufrisses von *MS Halle Yb 4° 10*.

Diese „Epistemologie der Repräsentation“ führt zu dem, was Markus Hilgert einmal die „wissenspraktische Repräsentation“²⁶ genannt hat, die die Grundlage für unsere kulturhistorische Rekonstruktion und Analyse der mittelalterlichen hebräischen Sprachwissenschaft und Bibelauslegung bildet. Sowohl die *masora magna* in den Bibelcodices als auch die *Okhla we-Okhla*-Rezensionen als isolierte Sammlungen sind je spezifische Wissenssammlungen zum Text der Hebräischen Bibel, ihrer Sprache und ihrer Grammatik. Diese Listen sind Zeugnisse hochspezialisierten Wissens und wurden von Masoreten und Grammatikern erstellt und verwendet, um Stoff zu klassifizieren und zu ordnen, der wiederum in wissenschaftlichen Diskursen verwendet werden sollte.²⁷ Jeder, der diese Listen benutzte, tat dies nicht, um sich theologisch, exegetisch oder religionsgesetzlich weiterzubilden, sondern um Bibelverse bzw. -worte von der Seite der hebräischen Sprachwissenschaft her zu erklären und zu klassifizieren.

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun aber die Frage, ob die Listen auf folio 203r unseres Manuskriptes wirklich dazu gedacht waren, grammatisches und linguistisches Wissen jenen verfügbar zu machen, die sich über orthographische, linguistische oder grammatische Besonderheiten eines biblischen Ausdrucks oder Wortes belehren lassen wollten. Wenn dies der Fall sein soll, müsste man eine sinnvolle Erklärung dafür haben, warum der Masoret diese Darstellungsform gewählt hat, bei der teilweise schon das Erkennen der Listenanfänge eine Herausforderung bedeutet. Wenn nicht, so muss zum einen gefragt werden, warum der Masoret entsprechende Listen verwendete, und zum anderen, ob hier eine theologisch, exegetisch oder ästhetisch begründbare Anwendung der Listen vorliegt, die sich heutigen Betrachter*innen möglicherweise erst auf den dritten Blick erschließt.

Unser folio zeigt zweifelsfrei, dass eine Liste, die in die Form eines vierflügeligen Gesichtes mit gezackten Flügeln eingepasst und dann in einer weiteren Masorafiguration fortgesetzt wurde, weitaus schwieriger zu lesen und zu kopieren ist als eine Liste im Listenformat. Man kann daher mit guten Gründen vermuten, dass der Masoret diese Liste hier nicht abschrieb, um sie als grammatisches und/oder linguistisches Listenwissen verfügbar zu halten.

2.2 Die Masorafigurationen auf fol. 203r

Auch für den philologisch ungeübten Betrachter ist – vermittelt durch die je verschiedenen Farbgebungen der Listen – auf den ersten Blick erkennbar, dass unser Masoret die Listen in einer für uns auffälligen Form platziert hat: Er hätte ja die kleinere, die rote Liste für das vierflügelige Gesicht, den *keruv* = Masorafiguration 1, verwenden können und die größere, die dunkelblaue, für die vier *chayyot* am oberen Rand = Masorafiguration 2. Stattdessen hat er die dunkelblaue Liste auf zwei Masorafigurationen aufgeteilt. Warum?

²⁶ Hilgert, „Listenwissenschaft“, S. 288.

²⁷ Zu den judäo-arabischen Grammatikern vgl. zuletzt Hanna Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, Tübingen 2020, bes. S. 26–42.

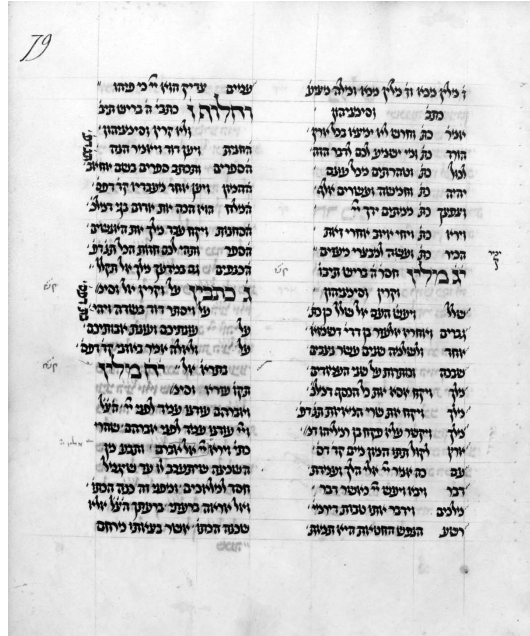


Abb. 12.2: MS Paris BnF hébreu 148, fol. 79r. © Bibliothèque nationale de France

Zunächst zeigt sich, dass er sich große Mühe gegeben hat, die *simanim*, d. h. die für die Liste einschlägigen Bibelversabschnitte, den einzelnen Teilen der mikrographischen Illustration zuzuordnen, und zwar in einer Weise, die das Bildprogramm mit den entsprechenden Versteilen übereinstimmen lässt bzw. auf dieses verweist, wie dies in der nachfolgenden Tabelle zu erkennen ist (die sich entsprechenden Teile wurden unterstrichen):

Verse	Hebräisches Zitat	Übersetzung (Lemma und <i>siman</i>)	Position
Jes 46,11	עצתו קורא ממזרח עֵיט	,Meines Ratschlusses': Der ich einen <u>Raubvogel</u> rufe von Osten her.	Adler
Jes 60,21	מטעו ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ בצר מטעו מעשה ידי להתפאר	,Seine Pflanzungen': Und dein Volk, sie alle werden Gerechte sein, werden das Land besitzen auf ewig, [sie,] ein Schöbling der Pflanzungen des Ewigen, <u>ein Werk seiner Hände</u> , sich zu verherrlichen.	Adler: rechter Flügel
Jes 46,11	עצתו קורא ממזרח עֵיט	,Meines Ratschlusses': Der ich einen <u>Raubvogel</u> rufe von Osten her.	Adler

Verse	Hebräisches Zitat	Übersetzung (Lemma und siman)	Position
Jes 60,21	מטעו ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעו מעשה ידי להתפאר	,Seine Pflanzungen': Und dein Volk, sie alle werden Gerechte sein, werden das Land besitzen auf ewig, [sie.] ein Schößling der Pflanzungen des Ewigen, <u>ein Werk seiner Hände</u> , sich zu verherrlichen.	Adler: rechter Flügel
Jer 3,19	תקראו ואני אמרתי איך אשיתך בבנים תשובו ב בפסוקא	,Ihr würdet mir <u>zurufen</u> ': Und ich hatte [doch] gedacht: Wie will ich dich unter die Söhne aufnehmen (und dir ein köstliches Land geben, ein Erbteil, das die herrlichste Zierde der Nationen ist! Und ich meinte, ihr würdet mir zurufen: ‚Mein Vater! und würdet euch nicht [mehr]) <u>von mir abwenden</u> :' zweimal (<i>ketiv-qere</i>) in diesem Vers.	Kopf
Jer 51,34	אכלנו הממנו נבוכדנצר מלך בבל ה בפסוקא	, <u>Hat mich gefressen</u> , hat mich vernichtet': Nebukadnezar, der König von Babel, (hat mich <u>gefressen</u> , hat mich vernichtet, hat mich <u>weggestellt</u> als leeres Gefäß. Er <u>verschlang mich</u> wie ein Ungeheuer, füllte seinen Bauch mit meinen Leckerbissen, stieß mich fort: Insgesamt) fünfmal (<i>ketiv-qere</i>) in diesem Vers.	Schnabel
Ez 1,8	וידו אדם מתחת כנפיהם	<u>Und Menschenhände</u> waren unter ihren <u>Flügeln</u> (an ihren vier Seiten); und die vier hatten ihre Gesichter und ihre Flügel.	linker Flügel
1 Chron 22,7	בנו ויאמר דוד לשלמה בנו לאמר	,Mein Sohn': Und <u>David</u> sagte zu Salomo: Mein Sohn [...]	Ritter: Helm; Visier
2 Chron 32,21	ומציאו וישלה יי מלאך ויכחד	,(Seinem Leib) Entsprossene': Da sandte der Ewige einen <u>Engel</u> , der (jeden tapferen Helden und Fürsten und Obersten im Lager des Königs von Assur) vertilgte [...] (durch <u>das Schwert zu Fall</u>).	Ritter: Helm
Ps 11,1	נודו למנצח לדוד ביי חסיתי הרכם צפור	,Flieh': Dem Chorleiter. Von David. Bei dem Ewigen <u>habe ich mich geborgen</u> . [...] Flieh in die Berge, Vogel!	Ritter: Helmzier
Ps 102,24	כהו ענה בדרך כהו	,Meine Kraft': Er <u>hat meine Kraft gebrochen</u> auf dem Weg.	Löwe

Da sich hier durchgehend mehr oder weniger deutliche semantische Entsprechungen finden lassen, können wir davon ausgehen, dass dies ein erster Grund dafür gewesen sein könnte, warum der Masoret die Listen auf zwei Masorafiguren verteilte. Ein zweiter Grund könnte darin liegen, dass er mit Hilfe der

einen langen (dunkelblauen) Liste Verbindungen zwischen der ersten und der zweiten Masorafiguration schaffen wollte. In der Tat lassen sich hier zwei Verbindungsstränge ausmachen:

1. Die erste Verbindung betrifft die biblischen Bücher, denn der Masoret schafft hier einen Übergang vom Schluss des Buches Jesaja zum Anfang des Buches Ezechiel. Mittelalterliche Bibelfcodices haben außer beim Pentateuch keine einheitliche Buchreihenfolge.²⁸ Mittels der *einen* Liste, die auf *zwei* Bilder verteilt wurde, schafft der Masoret eine Verbindung, die sich natürlich nur dem erschließt, der die Liste aufschlüsselt.

2. Die zweite Verbindung basiert auf einem theologischen Konnex zwischen der ersten Masorafiguration, dem vierflügeligen Gesicht (*keruv*), und der zweiten, d. h. dem Bild der vier *chayyot* (Gottes Thronwagen; *merkava*). Diese theologische Verbindung geht auf den rabbinischen Gelehrten R. El'azar ben Yehuda aus Worms (1165–1230) zurück, der in seinem Traktat *Chokhmat ha-Nefesh* die exegetische Diskrepanz zwischen Ezechiels Vision in Ez 1, wo vier *chayyot* beschrieben werden (Ez 1,5.13–15.19–22; 3,18), und derjenigen in Ez 10 (Ez 10,15.17.20), wo nur eine *chayya* erwähnt wird, dahingehend auflöst, dass er die Kategorien oben/himmlich (*מעלה*) und unten/irdisch (*מטה*) einfügt: Danach habe Ezechiel in seiner Vision vier *chayyot* gesehen, wo eigentlich nur eine *chayya* hätte gesehen werden können. Himmlische Realität und visionäre Erscheinung stehen im Spannungsfeld von himmlischer Einheit und irdischer Vielheit.²⁹

Wie schon bei der oberen lässt sich auch hinsichtlich der dritten Masorafiguration am unteren Rand beobachten, dass der Masoret ein großes Interesse daran hatte, die Textelemente mit dem Bildprogramm zu verbinden, aber dieses Mal ist keine semantische Übereinstimmung gegeben; die Sache ist komplizierter.

Auf der rechten Seite des inneren Rahmens (hellblaue Liste 6) beginnt eine Liste mit achtzehn Versen, deren Gemeinsamkeit darin liegt, dass jeweils vier gleiche Wörter in Folge auftreten, von denen das erste kein *Waw* (also keine Kopula) aufweist.³⁰ Die Liste beginnt mit Ex 39,3 und gelangt exakt bei Ez 1,10 zu der

28 Vgl. z. B. David Stern, „The Hebrew Bible in Europe in the Middle Ages: A Preliminary Typology“, *Jewish Studies, an Internet Journal* 11 (2012), S. 235–322 (open access: <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ11/stern.pdf>; Zugriff: 6/2020); Hanna Liss, „Ein Pentateuch wie andere auch? Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuch“, in: *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Friedrich-Emanuel Focken u. Michael Ott, Berlin [u. a.] 2016, S. 299–334 (open access: <https://doi.org/10.1515/9783110417944-016>; Zugriff: 6/2020); Hanna Liss / Kay Joe Petzold, „Die Erforschung der westeuropäischen Bibeltexttradition als Aufgabe der Jüdischen Studien“, in: *Judaistik im Wandel. Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland*, hg. v. Andreas Lehnardt, Berlin [u. a.] 2017, S. 189–210 (online: <https://doi.org/10.1515/9783110523478-016>; Zugriff: 6/2020).

29 Vgl. R. El'azar ben Yehuda, *Chokhmat ha-Nefesh*, MS London, British Library Add. 27,199, fol. 533r; vgl. auch Hanna Liss, *El'azar ben Yehuda von Worms, Hilkhot ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Tübingen 1997, bes. S. 114–118; zum Ganzen ausführlicher Liss, „Masorah as Counter-Crusade?“, S. 152–154.

30 Vgl. auch Weil, *Massorah Gedolah*, #3911, S. 425.

zentralen Figur in diesem Ensemble, dem Ritter. Der rechte Fuß des Ritters, sein Arm wie auch die obere Spitze des Streitkolbens sind aus diesem Vers modelliert. Darüber hinaus hat der Masoret diese Liste so auf die Bilder gelegt, dass Teile der Verse Ez 47,18–20 – die Beschreibung der neuen Grenzen des Landes Israel in der Schlussvision Ezechiels – wiederum exakt auf dem Ritter, seinem Helm und seinem Visier, Brustschild und dem übrigen Teil des Streitkolbens zu stehen kommen.³¹ Der gesamte Passus lautet im biblischen Original (Ez 47,18–20):

Und die Ostseite: [Von Hazar-Enan, das] zwischen Hauran und Damaskus [liegt,] bildet zwischen Gilead und dem Land Israel der Jordan die Grenze bis zum östlichen Meer hin bis Tamar. Das ist die Ostseite. Und die Mittagseite südwärts: von Tamar bis zum Haderwasser von Kadesch [und] nach dem Bach [Ägyptens] hin bis an das große Meer. Das ist die Südseite gegen Mittag. Und die Westseite: Das große Meer bildet die Grenze bis gegenüber [der Stelle], wo man nach Hamat kommt. Das ist die Westseite.

Wie schon bei den oberen Masorafiguren hat der Masoret nicht nur die Hierarchie der Liste (vom Pentateuch über die Propheten zu den Hagiographen) aufgelöst,³² sondern auch die epistemologische Funktion der Liste geändert: Während es in der Liste um die grammatische Besonderheit des Auftretens von Wortgruppen mit und ohne die Kopula *Waw* geht, hat unser Masoret sich auf den semantischen Gehalt von Ez 47,18–20 konzentriert und diesen so auf das Bild appliziert, dass die Beschreibung der neuen Grenzen mit der Figur des Ritters verbunden ist. Der Ritter sollte wohl für die neuen Grenzen des Landes Israel zuständig sein. Aus Ez 47,13f. geht eindeutig hervor, dass die Aufteilung des Landes ein göttlicher Befehl ist (Aufteilung des Landes) wie auch eine göttliche Zusage (Land als Erbbesitz):

So spricht Gott, der Ewige: Das ist die Grenze, innerhalb derer ihr euch das Land als Erbe zuweisen sollt nach den zwölf Stämmen Israels: für Joseph [zwei] Anteile. Und ihr sollt es zum Erbe erhalten, der eine wie der andere, da ich meine Hand erhoben habe, es euren Vätern zu geben. Dieses Land soll euch als Erbteil zufallen.

In diesem Fall wird, um einen Ausdruck von Markus Hilgert aufzunehmen, die Liste zu einer „artefaktischen ‚Repräsentation‘“,³³ die über ihren unmittelbaren semantischen Kontext – die Aufteilung des Landes unter den einzelnen Stämmen –

31 Der Masoret zitiert die aus der Liste 6 für das betreffende Thema wichtigen Versabschnitte: Und der Ostrand: Rand, ‚und der Rand‘, ‚und der Rand‘, ‚und der Rand‘, ‚und der Rand‘ [פאת פאת] und das Westmeer/Rand: ‚von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘, ‚und von zwischen‘ [ומבין ומבין ומבין ומבין ומבין ומבין].

32 Die Listen in den tiberiensischen Bibelcodices, die die ersten Masoreten zusammenstellten, zeichnen sich dadurch aus, dass sie Pentateuch-Propheten- und Hagiographenbelege gleichwertig nebeneinander nennen und darin die besondere Stellung des Pentateuch (der Tora), wie man sie oftmals in der rabbinischen Gelehrsamkeit findet, faktisch aufheben.

33 Hilgert, „Listenwissenschaft“, S. 300.

auf eine eschatologische Hoffnung hinausweist: Der Ritter wird das Land an Israel (zurück-)geben und neu verteilen. Der Masoret änderte die epistemische Praxis insofern, als das Listenmaterial neu angewandt wurde und in seiner Applikation eine radikal veränderte Bedeutung kreieren sollte:³⁴ Zu Zeiten der Kreuzzüge, in denen die jüdische Bevölkerung in den christlichen Ländern immer wieder der Verfolgung und Gewalt durch christliche Ritter ausgesetzt war, greift unser Masoret zu der ihm verfügbaren Waffe der Schreibfeder, um mit ihrer Hilfe einen Ritter erstehen zu lassen, der diese Verfolgungen beenden soll.

Die letzte Liste in der dritten Masorafiguration (Liste 7; gelb; mit *masora parva ad loc.*) wurde verwendet, um die Natur des Ritters zu explizieren. Die Liste ist mit dem Löwen verbunden. Sie beginnt an dessen Schwanz und listet sechzehn Verse auf, die den Terminus פָּנֵי (‚Vorderseite‘; ‚Gesicht‘) in der *constructus*-Form im Plural mit der Konjunktion *Waw* aufweisen. Dies ist eine Liste, in der die Verse Ez 1,10 (3×), Ez 10,14 und Ez 41,19,21 (3×) eine wichtige Rolle spielen. Diese Verse im Zusammenhang mit der Mehrfachnennung des Ausdrucks ‚Gesicht‘ sind wiederum entscheidende Ausgangspunkte für R. El’azars Beschreibung des Thronwagenwerkes, wie wir sie in seinem Traktat *Hilkhot ha-Kavod* (##18–20) finden. Hier erklärt er, ausgehend von einer elaborierten Exegese des Terminus *panim* (‚Gesicht‘), die prophetische Vision des *kavod* (der biblischen ‚Herrlichkeit‘) auf dem göttlichen Thron.

Daher musste der Prophet den Thron des *kavod* sehen und auf ihm [einen] wie einen König. Und ebenso sind die vier *chayyot* notwendigerweise ein [einziges] Geschöpf [תהא היירב]. Und sechzehn Gesichter hat jedes einzelne Wesen, [jeweils] vier [mal vier alle] zusammen. Denn vier Gruppen umringen jede Seite; das sind sechzehn. Und so waren es [insgesamt] 64 Gesichter, sechzehn für jede *chayya*.³⁵ Und vier Gesichter hatte jeder [galgal]. *Das Gesicht des einen war ein keruv-Gesicht, das Gesicht des zweiten war ein Menschengesicht, das des dritten war ein Löwengesicht, und das des vierten war ein Adlergesicht.*³⁶ ‚Das Gesicht des einen war ein *keruv*-Gesicht, das Gesicht des zweiten war ein Menschengesicht‘: ‚Gesicht‘ – ‚Gesicht‘: zweimal (‚Gesicht‘) beim *keruv*, und zweimal ‚Gesicht‘ beim Menschen, aber beim Löwen und beim Adler [steht nur] einmal ‚Gesicht‘.³⁷

Die jeweilige Doppelung der hier hervorgehobenen Substantive leitet zu der Idee der Verdoppelung der himmlischen Realität in die prophetische Vision über: Die Vision, die der Prophet sah, ist das zweite – untere – Abbild (*demut*) des einen

34 Vgl. dazu bes. Wolfgang Detel, „Wissenskulturen und epistemische Praktiken“, in: *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, hg. v. Johannes Fried u. Thomas Kailer, Berlin 2003, S. 119–132, bes. S. 119–120; vgl. auch Hilgert, „Listenwissenschaft“, S. 284.

35 Ähnlich auch im sog. *Perush ha-Merkava* zu Ez 1,8; vgl. *The Commentaries to Ezekiel’s Chariot of R. Elezar of Worms and R. Jacob ben Jacob ha-Cohen*, hg. u. übers. v. Daniel Abrams u. Asi Farber-Ginat, Los Angeles 2004, S. 47.

36 Ez 10,14.

37 Der Passus ist ediert, übersetzt und ausführlich kommentiert in Liss, *Hilkhot ha-Kavod*, S. *16–*18; 40–43; 114–118.

himmlischen – oberen – Abbildes, und nur so kann auch die Vielgestaltigkeit der *chayyot* als lediglich visionäre Vielheit verstanden werden; sie sind aber über diese Erkenntnis mit der göttlichen Welt verbunden.

Die masoretische Notation, übrigens auch schon die *masora parva*-Noten, lenken mithin vor allem denjenigen Betrachter und Leser, der diese exegetische Diskussion um die Thronwagenvision kennt, zum Thema der göttlichen Offenbarung des *kavod* und seinem machtvollen Handeln. Die Tatsache, dass der Ritter aus Versen von Ez 1 gestaltet ist, zeigt, dass er die göttliche Offenbarung und nicht etwa den Stammvater Jakob oder ein anderes menschliches Wesen repräsentieren soll. Auch die Sterne auf seiner Rüstung legen nahe, dass hier wohl ein himmlisches Wesen abgebildet werden soll.³⁸

Aus all dem lässt sich (vorsichtig) interpretieren, dass die hier aufgezeigte Zusammenstellung von Ez 1 und 47 in ihrer Bindung an die Figur des Ritters durch den Masoreten als eine Art ‚Gegen-Kreuzzug‘ gestaltet wurde: Der *kavod*, die Herrlichkeit Gottes, sollte das Land zurückgeben und die Juden dorthin zurückführen. Der *kavod* ist der göttliche Ritter, der für die Juden kämpfen soll. Der Masoret verwendete eine Liste, deren einzelne *simanim* eigentlich dazu dienen, linguistische Phänomene zu exemplifizieren, vor allem aus dem Grund, um mehr Bibelverse zur Verfügung zu haben, die diese komplexe Botschaft verschlüsselt zum Ausdruck bringen können.

2.3 An der Schwelle zum Göttlichen

Das Argument, wonach die *masora figurata* hier als ausgefeiltes Mittel innerhalb der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung fungiert, lässt sich noch dadurch stärken, dass die vier *chayyot* nicht einfach frontal dem Betrachter entgegensehen, sondern zwei einander betrachtende Paare im Halbprofil zeigen: Der Adler und der Ritter bilden das eine, der Löwe und der Stier das andere Paar (Abb. 12.1). Man könnte natürlich annehmen, dass dieses Ensemble allein der Phantasie des Masoreten entsprungen ist, aber dagegen sprechen schon die deutlichen Anlehnungen an die zeitgenössische Heraldik. Darüber hinaus ist gerade die Zusammenstellung der Figuren wohl nicht arbiträr: Die vier *chayyot* aus der ezechielischen Vision werden nämlich oft als Viergestalt (Tetramorph) präsentiert, die die vier Evangelisten repräsentieren, wie sie im Buch der Apokalypse (Offb 4,1–11) dargestellt sind.³⁹ So wie in unserem Manuskript die vier *chayyot* abgebildet sind – im Halbprofil einander zugewandt –, ähneln sie vor allem den Darstellungen, wie wir sie an den gotischen Portalen und Tympana Nordfrankreichs finden: ebenfalls im

38 Vgl. bereits Thérèse Metzger / Mendel Metzger, *La vie juive au Moyen Âge. Illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle*, Fribourg [u. a.] 1982, S. 275: „Seules les étoiles de la cote d’armes passée sur son haubert évoquent le caractère céleste de la vision“.

39 Zum Ganzen vgl. Calvin Kendall, *The Allegory of the Church: Romanesque Portals and Their Verse Inscriptions*, Toronto 1998, S. 55; zum Motiv der Christusfigur umringt von den vier Tieren vgl. auch Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, rev. and expanded 6th printing, Princeton 2003, bes. S. 115–141.

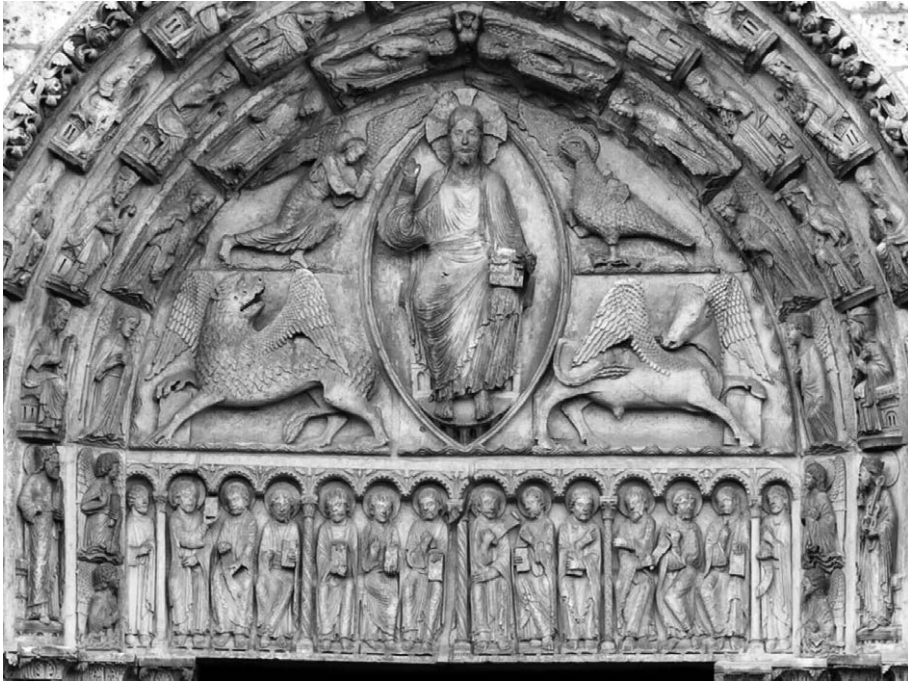


Abb. 12.3: Tympanum der Westfassade der Kathedrale von Chartres
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chartres,_K%C3%B6nigsportal.jpg (Detail)

Halbprofil und tatsächlich in derselben Paar-Konfiguration wie in unserem Manuskript: ‚Mensch [i. e. Matthäus] – Adler [i. e. Johannes]‘ und ‚Löwe [i. e. Markus] – Stier [i. e. Lukas]‘. Im geographischen Dreieck von Chartres, Angers und Bourges finden wir eine Reihe von gotischen Portalen, die exakt dieselben Merkmale aufweisen, von denen das Westportal von Chartres das bekannteste ist (Abb. 12.3).⁴⁰

Juden sahen diese Portale, wenn sie als Reisende durch die Städte kamen.⁴¹ Sie sahen die Prozessionen, aber auch die Bedeutung, die diesen Portalen inhärent war.⁴² Und waren ihnen sicher nicht alle theologischen Verbindungen und Bedeutungen (Offb 4) dieser ikonographischen Programme bis ins Detail hinein präsent,

⁴⁰ Vgl. Kendall, *Allegory*, S. 55; Martin Rohde, „Innovative Portalskulptur im Umkreis des Chartreser Portail Royal“, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 71/3 (2008), S. 297–320.

⁴¹ Margot Elsbeth Fassler, *The Virgin of Chartres: Making History through Liturgy and the Arts*, New Haven [u. a.] 2010, S. 283: „This is cathedral art; its projected audience ranged from pilgrims, who had infrequent opportunities to experience the special presence of the Virgin of Chartres, to local people, priests, and parishioners, who explored the cult and its meaning throughout their lives, during what was an era of deep association with the crusaders’ mission.“

⁴² Vgl. Fassler, *Virgin of Chartres*, bes. S. 282–322; vgl. auch Margot Elsbeth Fassler, „Liturgy and Sacred History in the Twelfth-Century Tympana at Chartres“, *Art Bulletin* 75/3 (1993), S. 499–520.

so sahen sie doch, dass Christen ihre jüdischen Symbole (hier: die vier *chayyot*) übernahmen und mit einer neuen Bedeutung versahen, um die jüdische theologische und soziokulturelle Realität zurückzudrängen und zu besiegen. Ganz sicher wussten Juden um die Bedeutung dieser Portale, die die Schnittstelle zwischen dem profanen und dem heiligen Raum markierten.⁴³ In jedem Fall bedeutete die Ikonographie der Kathedralen im Kontext der theologischen Anfeindungen seitens des Christentums eine ernsthafte Bedrohung, der Juden mit nichts anderem als ihrer Schreibfeder begegnen konnten. Wir werden natürlich niemals zweifelsfrei nachweisen können, dass die Zurückweisung der christlichen Architektur unserem Masoreten die Feder führte, aber die hier gestalteten figurativen Portale, die sich in unserem Manuskript stets zu Beginn eines jeden biblischen Buches finden, geleiten die jüdischen Leser mittels des heiligen Buches ebenso in die göttliche Welt wie die Portale die christlichen Beter in den heiligen Raum.

3 Zusammenfassung: Die Negation der Liste als semantische Transformation

Hinsichtlich des hier behandelten folios ließ sich zeigen, dass der Masoret Listenmaterial zur Hand hatte, das er auf ganz spezifische Weise zerlegte und neu figurierte. Wahrscheinlich sind seine Masorafiguren unter dem Einfluss der westeuropäischen christlichen Mehrheitskultur (Theologie, Ikonographie, Buchillustration, Heraldik, Architektur) zustande gekommen. Im Gegensatz zur grammatisch-linguistischen Wissenschaftstradition, in der diese Listen als philologisches Werkzeug dienten, was gleichzeitig ihre äußere hierarchisch gegliederte Form und eine Lese-Diachronie notwendig bedingt, hat eine bislang noch nicht im Detail greifbare Gruppe von Masoreten bzw. Theologen dieses Material seiner ursprünglichen Funktion und Form bzw. Medialität beraubt und dazu verwendet, um auf den ersten Blick ein emotional und ästhetisch ansprechendes Artefakt zu schaffen, das auf den zweiten Blick eine Reihe zum Teil hochbrisanter theologischer Informationen enthält. Die Semantik der biblischen Verse, die in ihrer Listenfunktion dem entsprechenden grammatisch-linguistischen Thema untergeordnet ist, wird hier zum Zwecke der Behauptung exegetisch-theologischer Wahrheiten (hier: die Betonung des Hoffens auf Befreiung durch den göttlichen Ritter) eingesetzt. Die Negation der Liste als Liste führte somit zu einer Transformation, die einen kunstvoll verschlüsselten Transfer in eine bis heute herausfordernde theologische Botschaft erlaubt.

⁴³ Nach Kendall, *Allegory of the Church*, S. 6, war es das „crossing of the threshold“ einer Kathedrale, das den Gläubigen direkt in die himmlischen Gefilde gelangen ließ.

Bibliographie

Quellen

- El'azar ben Yehuda von Worms, Hilkhoh ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes*, hg. u. übers. v. Hanna Liss, Tübingen 1997.
- *The Commentaries to Ezekiel's Chariot of R. Eleazar of Worms and R. Jacob ben Jacob ha-Cohen*, hg. u. übers. v. Daniel Abrams u. Asi Farber-Ginat, Los Angeles 2004.
- *Chokhmat ha-Nefesh*, MS London, British Library Add. 27,199.
- Die Massora Magna. Erster Teil: Massoretisches Wörterbuch, oder die Massora in alphabetischer Ordnung*, hg. v. Salomon Frensdorff, Hannover [u. a.] 1876.
- Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a*, hg. v. Gérard E. Weil, Rom 1971.
- Sefer 'Oklah Wě-'Oklah. Colección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los Judios de la edad media*, hg. v. Fernando Diaz Esteban, Madrid 1975.
- Das Buch Ochlah W'Ochlah*, hg. v. Salomon Frensdorff, Hannover 1854.
- Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, hg. u. übers. v. Otto Seel, Zürich [u. a.] 1960.
- Princeton University Sefer Hasidim Database (PUSHD)*: https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/index.php (Zugriff: 6/2020).

Sekundärliteratur

- Cancik-Kirschbaum, Eva, „Phänomen von Schriftbildlichkeit in der keilschriftlichen Schreibkultur Mesopotamiens“, in: *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*, hg. v. Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum u. Rainer Totzke, Berlin 2012, S. 101–121.
- „Stabilität, Change Management und Iteration. Listenwissenschaft in Mesopotamien“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 289–305 (open access: www.harrassowitz-verlag.de/pdfjs/web/viewer.html?file=/ddo/artikel/65583/978-3-447-10498-2; Zugriff: 6/2020).
- Detel, Wolfgang, „Wissenskulturen und epistemische Praktiken“, in: *Wissenskulturen: Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, hg. v. Johannes Fried u. Thomas Kailer, Berlin 2003, S. 119–132.
- Dotan, Aron, *The Awakening of Word Lore. From the Masora to the Beginnings of Hebrew Lexicography*, Jerusalem 2005.
- „Art. Masorah“, *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, Bd. 13, Detroit / New York 2007, S. 603–656.
- Fassler, Margot Elsbeth, „Liturgy and Sacred History in the Twelfth-Century Tynarna at Chartres“, *Art Bulletin* 75/3 (1993), S. 499–520.
- *The Virgin of Chartres: Making History through Liturgy and the Arts*, New Haven [u. a.] 2010.
- Hilgert, Markus, „Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 40/2 (2009), S. 277–309.
- Jullien, François, „Die praktische Wirkkraft der Liste: von der Hand, vom Körper, vom Gedicht“, in: *Die Kunst, Listen zu erstellen*, hg. v. François Jullien, Berlin 2004, S. 15–50.
- Kendall, Calvin, *The Allegory of the Church: Romanesque Portals and Their Verse Inscriptions*, Toronto 1998.

- Liss, Hanna, „Ein Pentateuch wie andere auch? Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuch“, in: *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Friedrich-Emanuel Focken u. Michael Ott, Berlin [u. a.] 2016, S. 299–334 (open access: <https://doi.org/10.1515/9783110417944-016>; Zugriff: 6/2020).
- *Jüdische Bibelauslegung*, Tübingen 2020.
- „Masorah as Counter-Crusade? The Use of Masoretic List Material in MS London, British Library Or. 2091“, in: *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*, hg. v. Hanna Liss, Frankfurt a. M. [u. a.] 2021, S. 131–175.
- „Introduction: Editorial State of the Art of the Masoretic Corpus and Research Desiderata“, in: *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*, hg. v. Hanna Liss, Frankfurt a. M. [u. a.] 2021, S. 7–33.
- / Petzold, Kay Joe, „Die Erforschung der westeuropäischen Bibeltexttradition als Aufgabe der Jüdischen Studien“, in: *Judaistik im Wandel. Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland*, hg. v. Andreas Lehnardt, Berlin [u. a.] 2017, S. 189–210 (online: <https://doi.org/10.1515/9783110523478-016>; Zugriff: 6/2020).
- Marcus, Ivan G., „Why Is This Knight Different? A Jewish Self-Representation in Medieval Europe“, in: *Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies: Essays in Honor of Robert Bonfil*, hg. v. Elisheva Baumgarten, Amnon Raz-Krakotzkin u. Roni Weinstein, Jerusalem 2011, S. 139–152.
- Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 Bde., London 1899–1935.
- Mathews, Thomas F., *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, rev. and expanded, 6. printing, Princeton 2003.
- Metzger, Thérèse / Metzger, Mendel, *La vie juive au Moyen Âge. Illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle*, Fribourg [u. a.] 1982.
- Neusner, Jacob, „The Mishnah’s Generative Mode of Thought: Listenwissenschaft and Analogical-Contrastive Reasoning“, *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), S. 317–321.
- Ofer, Yosef, *The Babylonian Masora of the Pentateuch, its Principles and Methods*, Jerusalem 2001.
- *The Masorah on Scriptures and its Methods*, Berlin [u. a.] 2019.
- Offenberg, Sara, „A Jewish Knight in Shining Armour: Messianic Narrative and Imagination in Ashkenasic Illuminated Manuscripts“, *The University of Toronto Journal of Jewish Thought* 4 (2015), S. 1–14.
- „Jacob the Knight in Ezekiel’s Chariot: Imagined Identity in a Micrography Deco-ration of an Ashkenasic Bible“, *AJS Review* 40 (2016), S. 1–16.
- *Up in Arms. Images of Knights and the Divine Chariot in Esoteric Ashkenazi Manuscripts of the Middle Ages*, Los Angeles 2019.
- Rohde, Martin, „Innovative Portalskulptur im Umkreis des Chartreser Portail Royal“, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 71/3 (2008), S. 297–320.
- Seemann, Sebastian, *Das Buch Ochla we-Ochla und die Masora Magna in der Bibelhandschrift MS Berlin SBB-PK Ms. or. Fol 1213: Eine exemplarische Studie zum Buch Exodus*, unpubl. Magisterarbeit, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 2016.
- Stern, David, „The Hebrew Bible in Europe in the Middle Ages: A Preliminary Typology“, *Jewish Studies, an Internet Journal* 11 (2012), S. 235–322 (open access: <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ11/stern.pdf>; Zugriff: 6/2020).
- Yeivin, Israel, *The Biblical Masorah* (hebr.), Jerusalem 2011.

Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage!

Ausschluss, Ablehnung und Annahme von Wissen in den medizinischen Enzyklopädien der Spätantike*

Ricarda Gäbel

In der medizingeschichtlichen Forschung hielt sich lange Zeit die Auffassung, dass die spätantiken medizinischen „Enzyklopädien“ beziehungsweise Kompilationen oder Sammelwerke,¹ die von Oribasius von Pergamon, Aetius von Amida und Paulus von Aegina verfasst wurden, nichts Neues böten und lediglich bereits vorhandene medizinische Texte konservierten und unverändert übernahmen.² Der Medizinhistoriker Vivian Nutton formulierte über diese Forschungshaltung treffend, dass sie die Kompilatoren und ihre Werke lediglich als „refrigerators of antiquity“³ betrachtete. Aufgrund derartiger Annahmen wurden die Texte der drei genannten Autoren jahrzehntlang kaum um ihrer selbst willen analysiert, sondern lediglich als Bewahrer einer Vielzahl an medizinischen Fragmenten wahrgenommen, die außerhalb der Kompilationen zum Teil überhaupt nicht überliefert wurden.⁴ Zwar steht außer Frage, dass die Werke des Oribasius, Aetius

* Ich bin Christine Salazar und Florian Gärtner für wertvolle Hinweise und die kritische Durchsicht des Manuskripts zu Dank verpflichtet. Im Anschluss an die Tagung „(Nicht)Wissen – Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen“ ist der hier überarbeitete Beitrag vorab als Open-Access-Publikation in der Working Papers-Reihe des SFB 980 als Working Paper No. 23/2019 erschienen.

- 1 Zur Problematik der Anwendung des Begriffs „Enzyklopädie“ auf die spätantiken Kompilationen vgl. Philip van der Eijk / Mark Geller / Lennart Lehmann / Matteo Martelli / Christine Salazar, „Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 195–221, hier S. 196, Anm. 1: „The term ‚encyclopaedia‘ needs to be used with caution, as the works discussed here are rather different in format both from what we find in earlier writers such as Celsus, Pliny and Varro, and from the encyclopaedias of the early modern period. Essentially, the works of Oribasius, Aetius and Paul are anthologies [...]“
- 2 Vgl. John Scarborough, „Symposium on Byzantine Medicine: Introduction“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. ix–xvi, hier S. ix: „Among medical historians, the commonly held opinion of Byzantine medicine is one of stagnation, plagiarism of the great medical figures of classical antiquity, and a somber boredom that seemingly awaited the Italian Renaissance.“
- 3 Vivian Nutton, „From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. 1–14, hier S. 2.
- 4 Vgl. Philip van der Eijk, „Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‚Encyclopaedias‘ of Late Antiquity“, in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, hg. v. Marietta Horster u. Christiane Reitz, Stuttgart 2010, S. 519–554, hier S. 521. Für einen Einblick in die Überlieferungslage antiker medizinischer Schriften vgl. Abschnitt 2 des vorliegenden Beitrags.

und Paulus in diesem Sinne wichtige Quellen für eben solche Texte sind, die andernfalls der Vergessenheit anheimgefallen wären, aber eine Untersuchung der Kompilationen, die diese ausschließlich auf ihre konservierende Rolle reduziert, erkennt ihren Wert als eigenständige literarische Produkte.⁵ Anstatt von einem Bruch in der medizinischen Wissensgeschichte auszugehen, durch den die spätantiken Kompilationen klar und mit wertenden Dichotomien vor allem von der galenischen Medizin geschieden werden, lohnt es, vielmehr ihre produktiven Potenziale in den Blick zu nehmen. Ziel dieses Beitrags ist es, zu untersuchen, inwiefern sich diese produktiven Potenziale gerade dort zeigen, wo die Kompilatoren ihr Material selektieren, negieren und umformulieren.

Im Folgenden soll daher durch eine Analyse des Zusammenspiels von Wissen, Transfer und Negation in den Kompilationen gezeigt werden, wie Wissen auch (und gerade) in den Werken von Oribasius, Aetius und Paulus in Bewegung geblieben ist und keinesfalls stagnierte, wie es in der Vergangenheit vielfach angenommen wurde. Nach einer kurzen Einführung in die Werke der drei genannten Autoren und einer Analyse der in den jeweiligen Proömien dargelegten Zielsetzung der Kompilationen (1) werde ich der Frage nachgehen, welche allgemeinen Aussagen sich über den Wissenstransfer in den Kompilationen unter besonderer Berücksichtigung des medizinischen Wissenscorpus treffen lassen, mit dem sich die Kompilatoren konfrontiert sahen (2). Schließlich wird die Präsentation eines konkreten Textbeispiels aus Aetius' *Libri medicinales* auf mikrostruktureller Ebene illustrieren, wie Wissenstransfer in dieser Kompilation vonstattenging (3). Die Untersuchungsergebnisse werden in einer Schlussbetrachtung zusammengefasst (4).

1 Drei spätantike medizinische Kompilatoren und ihre Werke – Einblicke in die Zielsetzung und Methodik der Kompilationen

Das medizinische Schrifttum der frühbyzantinischen Zeit (viertes bis siebtes Jahrhundert u. Z.) ist vor allem durch die drei Autoren Oribasius von Pergamon, Aetius von Amida und Paulus von Aegina geprägt,⁶ die allesamt Werke kompilatorischen Charakters verfassten, in denen sie anhand einer Zusammenstellung von diversen Texten früherer Autoren einen ausführlichen Überblick über (meist) praktisch rele-

5 Ich spreche hier von literarischen Produkten, um zu betonen, dass die Kompilationen nicht nur sture Exzerptsammlungen sind, sondern dass die Kompilatoren durch ihre Textauswahl, deren Anordnung und Verknüpfung sowie durch die Gesamtkonzeption Werke geschaffen haben, die man als im weitesten Sinne literarisch begreifen kann. Vgl. hierzu auch van der Eijk, „Principles and Practices“, S. 520, Herv. im Orig.: „[...] later antiquity was a period of dynamic activity in medical writing.“ Ebd., S. 521 wird ferner das Zusammenstellen einer Kompilation mit dem Abfassen einer Rede verglichen.

6 Die *Therapeutica* des Alexander von Tralleis (6. Jahrhundert u. Z.) sind ebenfalls ein wichtiges Werk dieser Zeit, unterscheiden sich aber insofern von den Werken des Oribasius, Aetius und Paulus, als sie nicht in gleichem Maße auf bereits existierende Texte zurückgreifen. Vgl. John Duffy, „Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. 21–27, hier S. 26, Vivian Nutton, „Alexandros [29] (von Tralleis)“, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Altertum Bd. I A–Ari, hg. v. Hubert Cancik u. Helmuth Schneider, Stuttgart 1996, S. 483–484, hier S. 483.

vante Informationen zu den wichtigsten medizinischen Themenbereichen (wie beispielsweise allgemeine Therapeutik, Diätetik, Prognostik, Diagnostik, Kopfkrankheiten, Ophthalmologie, Gynäkologie, Gastroenterologie, Dermatologie etc.) bieten.

Oribasius von Pergamon lebte im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und war ein Vertrauter Julians, des Kaisers des römischen Reiches, möglicherweise wirkte er sogar als dessen Hofarzt.⁷ Er verfasste eine sehr umfangreiche Kompilation, die sogenannten *Collectiones medicae*, die aus ursprünglich rund siebzig Büchern bestand, von denen aufgrund unglücklicher Überlieferungsumstände leider nur fünfundzwanzig vollständig erhalten sind, und die sich allumfassend mit den wichtigsten Themengebieten der Medizin auseinandersetzt.⁸ Neben den *Collectiones* verfasste Oribasius eine *Synopsis ad Eustathium*, in der er die ausführlichen *Collectiones* für seinen Sohn Eustathius in kürzerer Form zusammenfasste,⁹ außerdem die *Libri ad Eunapium*, deren erklärtes Ziel es war, die Wirkung und Verfügbarkeit einiger grundlegender Medikamente für ein nicht medizinisch versiertes Publikum darzulegen.¹⁰ Eine frühere, nicht erhaltene Schrift bot eine Zusammenfassung der Werke Galens.¹¹

Das Proömium zu den *Collectiones medicae* legt die Ziele dieses Werkes sowie die Methodik und Vorgehensweise dar, die Oribasius während seiner Abfassung verfolgte. Der Rezipient erfährt, dass es sich bei dem Werk um eine Auftragsarbeit des Kaisers Julian handelt, der Oribasius gebeten habe, das wichtigste aller besten Ärzte zu durchsuchen und zusammenzutragen und zwar alles, was für die Aufgabe der Medizin von Nutzen sei (πάντων τῶν ἀρίστων ἰατρῶν ἀναζητήσαντά με τὰ καιριώτατα συναγαγεῖν καὶ πάντα ὅσα χρησιμεύει πρὸς αὐτὸ τὸ τέλος τῆς ἰατρικῆς).¹² Oribasius erklärt, dass er der Überzeugung sei, dass eine solche Kompilation von größtem Nutzen sei, wenn die Leser problemlos finden können, wonach sie zu bestimmten Gelegenheiten suchen.¹³ Ferner betont er, dass er nur die Texte der besseren Autoren zusammentragen werde (μόνα τὰ τῶν ἀμεινων

7 Vgl. Eunapius *Vit. soph.* 21, 1, 1–5. Vgl. John Scarborough, „Oreibasios of Pergamon“, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, hg. v. Paul Keyser u. Georgia Irby-Massie, London / New York 2008, S. 595–596, hier S. 595, David Langslow, „Oribasios of Pergamon“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, Bd. IX (Ne–Pl), hg. v. Roger Bagnall [et al.], Malden / Oxford / Chichester 2013, S. 4931–4932, hier S. 4931.

8 Zu den erhaltenen Büchern der *Collectiones medicae* liegen Editionen im *Corpus Medicorum Graecorum* (= CMG) vor.

9 Eine Edition der *Synopsis* (= *Syn.*) liegt ebenfalls im CMG vor. Zur Zielsetzung des Werkes vgl. Oribasius *Syn.* Proömium (S. 5, 10–11 Raeder).

10 Eine Edition der *Libri ad Eunapium* (= *Ad Eunap.*) liegt ebenfalls im CMG vor. Zur Zielsetzung des Werkes vgl. Oribasius *Ad Eunap.* Proömium (S. 317, 2–8 Raeder).

11 Das Proömium zu dieser Schrift ist bei Photius überliefert: vgl. Photius, *Bibliotheca* codex 216 (173b41–174a15 = S. 131f. Henry).

12 Oribasius *Coll. med.* Proömium (S. 4, 7–9 Raeder). Vgl. auch Roberto De Lucia, „Doxographical Hints in Oribasius' *Collectiones medicae*“, in: *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, hg. v. Philip van der Eijk, Leiden 1999, S. 473–489, hier S. 477.

13 Vgl. Oribasius *Coll. med.* Proömium (S. 4, 10–12 Raeder).

εἰπόντων συνάξω), wobei auch auf die Vorzüglichkeit galenischer Texte hingewiesen wird.¹⁴ Diese einleitenden Bemerkungen zu den *Collectiones medicae* bieten erste Hinweise auf die Art und Weise des Wissenstransfers und insbesondere die damit verbundene Negation überkommenen Wissens, die aus dem Proömium implizit ersichtlich wird, wenn Oribasius betont, dass nur das Beste (τῶν ἀρίστων, ἄμεινον) in seine Kompilation Eingang finden wird: Diese angekündigte Selektion geht unabdingbar mit einer gleichzeitigen Ablehnung beziehungsweise Ausblendung des nicht Selegierten einher. Ebenso verhält es sich mit dem Hauptanliegen des Werkes, Textmaterial, das bis dato offenbar über eine Vielzahl an Werken unterschiedlichster Autoren verstreut war, in einem einzigen Werk, den *Collectiones*, zusammenzutragen (συναγαγεῖν) und dabei die praktische Nutzbarkeit zu fokussieren (πάντα ὅσα χρησιμεύει πρὸς αὐτὸ τὸ τέλος τῆς ἰατρικῆς):¹⁵ Denn auch dieser erklärte Fokus auf die praktische Nutzbarkeit bringt die Ausblendung einer Vielzahl an Textpassagen mit sich, die eher theoretischer Natur sind oder die geforderte Anwendbarkeit für die medizinische Praxis nicht hinreichend thematisieren. In den einleitenden Worten des Oribasius deutet sich an, dass Wissenstransfer qua Kompilation mit produktiven Effekten der Negation verbunden zu sein scheint, schließlich geht es um eine bisher nicht da gewesene Zusammenführung der besten Texte, bei der die epistemische Neukontextualisierung des Medizinwissens eine entscheidende Rolle spielen wird.¹⁶

Aetius von Amida, der zu Beginn des sechsten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung lebte, verfasste ebenfalls eine medizinische Kompilation, die sogenannten *Libri medicinales*, die sechzehn Bücher umfasst und sich mit nahezu allen wichtigen Bereichen der Medizin auseinandersetzt, wobei die einzelnen Bücher meist thematisch geordnet sind und sich jeweils einem oder mehreren Gebieten der Medizin widmen.¹⁷ Über das Leben des Aetius ist so gut wie nichts bekannt oder mit Sicherheit festzustellen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch er als Arzt tätig war, aber die weit verbreitete Annahme, dass er unter Kaiser Justinian als Hofarzt in Konstantinopel wirkte, lässt sich nicht verifizieren.¹⁸ Anders als im Falle des

14 Ebd. (S. 4, 14–18 Raeder). Zu diesen Auswahlprinzipien des Oribasius vgl. auch De Lucia, „Doxographical Hints“, S. 477f.

15 Oribasius *Coll. med.* Proömium (S. 4, 8–9 Raeder).

16 Die Proömien der anderen Werke des Oribasius zeigen ähnliche produktive Tendenzen. Vgl. die Besprechung bei van der Eijk, „Principles and Practices“, S. 525–532.

17 Editionen der Bücher I–VIII der *Libri medicinales* (= *Libri med.*) liegen im CMG vor. Buch IX liegt in der Edition von Zervos vor. Buch XI ist von Daremberg / Ruelle als Teil einer Edition der Werke des Rufus ediert. Buch XII liegt in einer Edition von Kostomiris vor. Buch XIII ist von Zervos ediert worden. Buch XV liegt ebenfalls in einer Edition von Zervos vor. Buch XVI ist ebenfalls von Zervos ediert worden, wobei dieses Buch auch in einer neueren Edition von Romano vorliegt. Das Teilprojekt A03 im SFB 980 widmet sich der Neuedition von Buch IX (in Kooperation mit Irene Calà) sowie einer kommentierten Übersetzung der Bücher I, II, VI (in Teilen) und IX.

18 Diese Annahme geht auf die in einigen Handschriften enthaltene Beschreibung des Aetius als κόμης τοῦ ὀψικίου zurück, aber da dieser Terminus wohl nicht vor dem siebten Jahrhundert existierte, ist anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Verwechslung mit einer späteren

Oribasius ist dem Werk des Aetius kein Proömium vorangestellt, das Einblicke in seine Methodik der Kompilation oder in die Zielsetzung seines Werkes gewähren könnte,¹⁹ sodass lediglich eine sorgfältige Analyse der *Libri medicinales* selbst Rückschlüsse auf Methodik und Zielsetzung der Kompilation erlaubt.²⁰ Lohnenswert ist allerdings auch ein Blick auf die Einschätzung des Photius, eines Patriarchen in Konstantinopel, der im neunten Jahrhundert unserer Zeitrechnung über Aetius schreibt, dass sein Werk die *Libri ad Eunapium* des Oribasius sowie die *Synopsis ad Eustathium* im Bereich der gebotenen Ätiologien, der Prognose und Diagnose sowie durch weiterführende Erklärungen und den Umfang der gebotenen Therapieanweisungen übertreffe (κρᾶται).²¹ Für die ausführlichen *Collectiones* des Oribasius gilt dieser Vergleich laut Photius nicht, insofern diese sich auch ausführlichen theoretischen Überlegungen widmen, die Aetius' Werk in diesem Maße nicht bietet.²² Insgesamt empfiehlt Photius aber, dass diejenigen, deren Ziel die Heilung eines erkrankten Körpers sei (πρὸς μόνην δὲ τὴν τῶν σωμάτων θεραπείαν) und die sich nicht notwendigerweise mit der medizinischen Theorie in ihrer ganzen Tiefe befassen möchten (μὴ πρὸς τὸ βάθος τῆς ἰατρικῆς θεωρίας ἐλάσαι), sich den *Libri medicinales* des Aetius zuwenden mögen (ταύτην ἐκμελετᾶν τὴν συναγωγὴν).²³ Aus dieser Beurteilung des Photius geht hervor, dass eine vergleichende Untersuchung der kompilatorischen Bestrebungen des Oribasius und des Aetius deutliche Unterschiede zutage fördern dürfte, die die Methodik des Wissenstransfers betreffen: Beide Autoren scheinen beim Transfer unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt zu haben, insofern die dezidierte Fokussierung auf die praktische Anwendbarkeit des Gesagten bei Aetius, zumindest laut Photius, stärker ausgeprägt ist als bei seinem Vorgänger Oribasius, dessen Werk weiterführende theoretische Überlegungen bietet.²⁴ Diese Unterschiede implizieren, dass Oribasius und Aetius jeweils unterschiedliche Elemente des überkommenen medizinischen Wissens

Person handelt. Vgl. hierzu John Martindale, „Aetius (of Amida)“, in: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. II (A. D. 395–527), hg. v. John Martindale, Cambridge 1980, S. 20f., hier S. 20. Vgl. außerdem Alain Touwaide, „Aetios of Amida“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, Bd. I, hg. v. Roger Bagnall [et al.], Malden / Oxford / Chichester 2013, S. 146f., hier S. 146, Anna Maria Ieraci Bio, „Aezio di Amida“, in: *Dizionario delle Scienze e delle Tecniche di Grecia e Roma*, Bd. I, hg. v. Paola Radici Colace [et al.], Pisa / Rom 2010, S. 38.

19 Das erste Buch des Aetius beginnt mit einer Adaption des Proömiums, das Galen seiner Schrift *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* voranstellt und befasst sich mit der Wirkweise von Medikamenten. Vgl. Aetius *Libri med.* 1 (S. 17, 1–30, 6 Olivieri).

20 Für derartige Untersuchungen vgl. Abschnitt 3 dieses Beitrags sowie bspw. van der Eijk, „Principles and Practices“, S. 536–552 u. Ricarda Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness. An Analysis of Chapters 3–10 of the Sixth Book of his Libri medicinales with Introduction, Translation and Commentary*, Berlin 2018 [Dissertationsschrift HU Berlin, noch unveröffentlicht].

21 Photius, *Bibliotheca* codex 221 (181a1–5 = S. 151 Henry).

22 Vgl. ebd. (181a11–17 = S. 152 Henry).

23 Ebd. (181a17–28 = S. 152 Henry).

24 In der Tat lässt sich diese Beurteilung des Photius durch eine vergleichende Analyse der *Collectiones* und der *Libri medicinales* bestätigen.

ausgeschlossen, abgelehnt oder angenommen haben und demnach unterschiedliche Formen negativen Transfers zu beobachten sind.

Paulus von Aegina lebte im siebten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und verfasste eine sieben Bücher umfassende Kompilation, die *Pragmateia*, in der er sich ebenfalls mit dem breiten Spektrum medizinischer Themenbereiche umfassend auseinandersetzte.²⁵ Anders als im Falle des Aetius ist seinem Werk (wie auch dem des Oribasius) ein Proömium vorangestellt, in dem Paulus über die Zielsetzung und Methodik des Werkes informiert. Zu Beginn heißt es dort, er habe seine Abhandlung nicht verfasst, weil die Alten etwas Substantielles ausgelassen hätten, sondern zum Zwecke der prägnanten Lehre (οὐχ ὡς τῶν παλαιότερων ἐν τοῖς κατὰ τὴν τέχνην τι παραλελοιπότην τήνδε τὴν πραγματείαν ἐποίησάμην, ἀλλὰ συντόμου χάριν διδασκαλίας).²⁶ In diesem Sinne solle sein Werk als Erinnerungsstütze (ὑπόμνημα) fungieren.²⁷ Ferner drückt Paulus seine Verwunderung darüber aus, dass es zwar für die Rechtswissenschaft bereits Handbücher gebe, in denen die wichtigsten Aspekte aller Gesetze (τῶν νόμων τὰ κεφάλαια) kurz und prägnant (συντόμοις) zusammengefasst werden und die dementsprechend durch ihre Handlichkeit bei jeder Gelegenheit und zum sofortigen Gebrauch (πρὸς τὸ τῆς χρείας ἔτοιμον) mitgeführt werden können, dass aber im Bereich der Medizin der Abfassung eines solchen Handbuchs bisher keinerlei Beachtung geschenkt worden sei (καταμελεῖν).²⁸ Dies sei, so Paulus, besonders verwunderlich, da es vor allem in der medizinischen Praxis oft darauf ankomme, schnell zu handeln, während es in der Jurisprudenz meist möglich sei, die Untersuchungen auf lange Zeit zu verschieben (οὐ πρὸς ὀλίγον μόνον ἀλλ' ἤδη καὶ συχνὸν ὑπερτίθεσθαι χρόνον πρὸς ἐπίσκεψιν).²⁹ Dabei komme erschwerend hinzu, dass Ärzte ihrer Tätigkeit nicht nur in Städten nachgingen, wo Fachwissen in Buchform schneller verfügbar sei, sondern oftmals im ländlichen Raum, in einsamen Gegenden oder auf Schiffen unterwegs seien und dort das medizinische Praxiswissen in handlicher Form als Erinnerungsstütze dringend bräuchten, da jegliche Verzögerung oftmals den Tod der Patienten bedeuten würde.³⁰ Da es aber äußerst schwierig oder gar gänzlich unmöglich sei (τῶν χαλεπωτάτων ἢ καὶ παντάπασιν ἀδυνάτων ἐστίν), das gesamte medizinische Wissen im Gedächtnis zu behalten, diene die vorliegende Kompilation aus den Werken der Alten genau diesem Zwecke, wobei Paulus betont, dass er kaum eigene Ansichten hinzugefügt habe mit Ausnahme einiger Dinge, die er selbst in seiner eigenen Praxis gesehen und erfahren habe.³¹ In kritischer Auseinandersetzung mit Oribasius bemerkt Paulus, dass dessen *Collectiones* aufgrund ihrer Länge für die Rezipienten nicht sehr praktikabel (οὐκ εὐπόριστος)

25 Die *Pragmateia* (= *Pragm.*) des Paulus ist im CMG ediert worden.

26 Paulus *Pragm.* Proömium (S. 3, 2–4 Heiberg).

27 Ebd. (S. 3, 8 Heiberg).

28 Ebd. (S. 3, 8–12 Heiberg).

29 Ebd. (S. 3, 12–14 Heiberg).

30 Vgl. ebd. (S. 3, 16–22 Heiberg).

31 Ebd. (S. 3, 22–4, 2 Heiberg).

seien.³² Es wird deutlich, dass seine eigene *Pragmateia* im Gegensatz zu Oribasius' *Collectiones* darauf abzielt, als handliches Vademecum eine Lücke in der medizinischen Fachliteratur zu füllen. Das Proömium zu Paulus' Kompilation offenbart, dass eine dezidierte Zielsetzung verfolgt wird, die als genuinen Bestandteil einerseits die sorgfältige Selektion alter Texte beinhaltet, andererseits aber in entscheidendem Maße auch den Ausschluss von Textmaterial mit sich bringt. Im Falle des Paulus kommt dieser Ausschluss insofern auf besondere Weise zum Tragen, als es ihm explizit darum geht, ein prägnantes Handbuch zu verfassen, das den Spagat zwischen der gebotenen Kürze und der notwendigen Tiefe der Darstellung des medizinischen Fachwissens meistert.³³

Die Analyse der beiden Proömien des Oribasius und des Paulus sowie der Beurteilung der *Libri medicinales* des Aetius durch Photius hat gezeigt, dass auch Sammelwerken eine innovative Dimension zugeschrieben werden kann, die sich an die Ablehnung, an den Ausschluss von Wissen bindet und derart an einen negativen Transfer geknüpft ist. Es zeigt sich sowohl in den Proömien und der Beurteilung des Photius als auch durch eine Analyse der jeweiligen Werke,³⁴ dass sie alle ihr medizinisches Erbe verwenden, um letztlich anhand diverser Prozesse der Selektion, der Ablehnung, der Systematisierung, der Kürzung, der Zusammenführung, der Neukontextualisierung und gegebenenfalls der Ergänzung eine neue Form der medizinischen Literatur zu schaffen, die Kompilation. Auch wenn alle drei Autoren in ihren Werken grundsätzlich sehr ähnliche Ansätze verfolgen, so offenbaren die Proömien und die Beurteilung des Photius doch Unterschiede in Anspruch und Umsetzung. Interessant ist hierbei, dass Oribasius, der älteste der drei Kompilatoren, von Aetius und Paulus in ihren Kompilationen ebenfalls zitiert wird, wobei er allem Anschein nach als eigenständiger medizinischer Autor der post-galenischen Ära wahrgenommen und nicht lediglich als Kompilator bereits existenter Texte diskreditiert wird.³⁵

2 Das medizinische Erbe der Antike – Grundlagen für die Transferprozesse der spätantiken Kompilatoren

Im Anschluss an die Analyse der Beurteilung der Kompilation des Aetius durch Photius sowie der Proömien des Oribasius und des Paulus, in denen sich naturgemäß die Sicht der Autoren auf ihr eigenes Werk und ihr Anspruch daran widerspiegelt, sollen nun die Werke selbst in den Blick genommen und die in den Proömien sowie der Fremdbeurteilung dargelegten Aspekte einem ersten Praxis-

32 Ebd. (S. 4, 7–8 Heiberg).

33 Vgl. auch ebd. (S. 4, 12–15 Heiberg).

34 Im Folgenden werde ich nur das Werk des Aetius genauer in den Blick nehmen. Trotzdem ist anhand von Untersuchungen zu den beiden anderen Kompilatoren ersichtlich, dass auch sie ihre Quellentexte entsprechend verwendeten und bearbeiteten. Vgl. bspw. De Lucia, „Doxographical Hints“.

35 Vgl. Paulus *Pragm.* (S. 4, 2–6 Heiberg). In Aetius' *Libri medicinales* ist Oribasius nach Galen und Archigenes der am häufigsten zitierte Autor (vgl. Sokrates Bravos, *Das Werk des Aetios v. Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen*, Hamburg 1974, S. 164f.).

test unterzogen werden. Bevor ich in Kürze (Abschnitt 3) zur mikrostrukturellen Analyse eines ausgewählten Textbeispiels komme, ist zunächst ein kurzer Blick auf die Grundlagen jeglicher Transferprozesse unabdingbar, das heißt auf das medizinische Erbe, mit dem Oribasius, Aetius und Paulus sich auseinandersetzen mussten und auseinandergesetzt haben, um einen Eindruck davon zu bekommen, wie das Wissenscorpus, aus dem sie Texte ausgewählt, gekürzt, modifiziert oder abgelehnt haben, sich zusammengesetzt haben könnte.

Die antike Medizin ist insbesondere durch die beiden großen Namen Hippokrates von Kos (ca. 460–370 v. u. Z.) sowie Galen von Pergamon (ca. 129–215 u. Z.) geprägt³⁶ und beider Ruhm führt oftmals dazu, dass die Vielzahl weiterer Ärzte, die medizinische Schriften verfassten, in Vergessenheit gerät oder in den Hintergrund gedrängt wird. Gerade für die Untersuchung der drei spätantiken Kompilatoren ist es aber von besonderer Bedeutung, auch diesen weniger bekannten Ärzten beziehungsweise Verfassern medizinischer Texte Aufmerksamkeit zu schenken.³⁷

Der Rahmen dieses Beitrags erlaubt es nicht, eine umfassende Übersicht über das antike medizinische Schrifttum von seinen Anfängen bis ins siebte Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu bieten,³⁸ weswegen hier stellvertretend zwei der unbekannteren medizinischen Fachschriftsteller Erwähnung finden sollen, um auf die Reichhaltigkeit des Materials zu verweisen, das den Kompilatoren während der Abfassung ihrer Sammelwerke vorgelegen haben mag. Archigenes von Apameia, dessen Werke nur fragmentarisch erhalten sind, lebte am Ende des ersten beziehungsweise zu Beginn des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung und war ein ungefährer Zeitgenosse Galens.³⁹ In den Werken Galens wird Archigenes oft erwähnt und zitiert, aber zugleich vielfach scharf kritisiert.⁴⁰ Es ist anzunehmen, dass auch diese galenische Kritik ihren Anteil daran hatte, dass der Überlieferungszustand der Werke des Archigenes so dürftig ist.⁴¹ Obwohl Galen Archigenes in seinen Werken oft zu marginalisieren versuchte, wird er in den *Li-*

36 Für einen Überblick über Leben und Werk des Hippokrates und des Galen vgl. bspw. Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, London / New York 2005 (2004), S. 53–102, S. 216–247.

37 Bedingt durch die vielen Textverluste ist es schwer zu rekonstruieren, welche Werke den Kompilatoren tatsächlich vorlagen. Eine solche Rekonstruktion kann daher stets nur ein ungefähres Bild zeichnen.

38 Für einen derartigen ausführlichen Überblick vgl. bspw. Nutton, *Ancient Medicine*.

39 Für einen Überblick über Archigenes und seine Werke, vgl. Max Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes*, Berlin 1895, hier S. 19–22, ΑΡΧΙΓΕΝΗΣ ΦΙΛΙΠΠΙΟΥ ΑΠΑΜΕΥΣ: Ο βίος και τα έργα ενός Έλληνα γιατρού στην Αυτοκρατορική Ρώμη, hg. v. Aimilios Mavroudis, Athen 2000.

40 Vgl. bspw. Galen *De loc. aff.* 2, 9, 7–8 (S. 356, 11–18 Gärtner), ebd. 2, 9, 10 (S. 358, 17–19 Gärtner). Vgl. im Allgemeinen zu Galens Verhältnis zu Archigenes *Galenus De locis affectis I–II*, hg., übers. u. komm. v. Florian Gärtner, 2 Bde., Berlin 2015, Bd. 2 (Kommentar), S. 495f., Wellmann, *Die pneumatische Schule*, S. 20, S. 91, Markus Asper, „Un personaggio in cerca di lettore: Galens *Großer Puls* und die ‚Erfindung‘ des Lesers“, in: *Antike Fachtexte – Ancient Technical Texts*, hg. v. Thorsten Fögen, Berlin 2005, S. 22–39, hier S. 32f.

41 Vgl. auch *Galenus De locis affectis*, Bd. 2 (Kommentar), S. 202, Asper, „Un personaggio in cerca di lettore“, S. 32f.

bri medicinales des Aetius nach Galen am häufigsten zitiert.⁴² Dies zeugt von einer Wertschätzung der medizinischen Ansichten des Archigenes, die sich in Übereinstimmung mit den Zielen der Kompilation offenbar bestens in diese einfügen ließen. Die galenische Kritik des Archigenes konnte Aetius dabei offensichtlich nicht davon abhalten, ihm einen großen Stellenwert als Quelle für seine Kompilation einzuräumen. Es ist davon auszugehen, dass Aetius insgesamt trotz der großen Wertschätzung, die er Galens Schriften entgegenbrachte, wie die Vielzahl an Galenzitaten innerhalb seiner Kompilation deutlich suggeriert,⁴³ dennoch weitestgehend unabhängig von dessen Prestige tatsächlich die Texte auswählte, die ihm für die Ziele seiner Kompilation am geeignetsten erschienen. So wurden auch Texte von Galen ausgeblendet beziehungsweise nicht transferiert, wenn diese den Ansprüchen und Zielen der Kompilation offenbar nicht hinreichend entsprachen. Derartiges lässt sich beispielsweise im sechsten Buch der *Libri medicinales* des Aetius beobachten, das den Kopfkrankheiten gewidmet ist und sich in diesem Rahmen auch ausführlich mit Gehirn- und Geisteskrankheiten auseinandersetzt.⁴⁴ Dabei ist auffällig, dass in diesen Kapiteln nicht etwa Galen als Hauptquelle zitiert wird, sondern die Namen zweier anderer Autoren häufiger als Quelle genannt werden, nämlich Poseidonius und Archigenes. Poseidonius lebte vermutlich im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und ist ein nahezu unbekannter Arzt.⁴⁵ Seine häufige namentliche Erwähnung im Abschnitt zu Gehirn- und Geisteskrankheiten⁴⁶ führte zusammen mit einem Hinweis des Kirchenhistorikers Philostorgius⁴⁷ zu der Vermutung, dass Poseidonius als Experte auf dem Gebiet der

42 Vgl. Bravos, *Das Werk des Aetios v. Amida*, S. 164.

43 Vgl. ebd.: „Am häufigsten genannt im Werk des Aetios wird Galen.“

44 Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 1–39 (S. 123, 1–183, 8 Olivieri). Vgl. hierzu ausführlich Ricarda Gäbel, „Mental Illnesses in the Medical Compilations of Late Antiquity: The Case of Aetius of Amida“, in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer, Leiden 2018, S. 315–340, hier S. 319–338, Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness*.

45 Vgl. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966, S. 121–126, Nadine Metzger, „Not a Daimon, but a Severe Illness: Oribasius, Posidonius and Later Ancient Perspectives on Superhuman Agents Causing Disease“, in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer, Leiden 2018, S. 79–106, hier S. 79f.

46 Mit Ausnahme einer Textstelle im dritten Buch (Aetius *Libri med.* 3, 122 [S. 309, 20–310, 4 Olivieri]) wird Poseidonius ausschließlich im sechsten Buch erwähnt. Vgl. auch Bravos, *Das Werk des Aetios v. Amida*, S. 145–147.

47 Vgl. Philostorgius *Hist. eccl.* 8, 10 (S. 111, 11–15 Bidez). An dieser Stelle spricht Philostorgius über einen Arzt namens Poseidonius, der gesagt habe, dass nicht etwa *daimones* die Ursache dafür seien, dass Menschen in Rage gerieten, sondern eine schlechte Säftemischung dies hervorrufe. Erstaunliche Parallelen zu dieser Aussage finden sich in einem Kapitel über den *Ephialtes* bei Aetius (Aetius *Libri med.* 6, 12 [S. 152, 13–27 Olivieri]), in dem laut Überschrift Poseidonius zitiert wird. Vgl. Flashar, *Melancholie*, S. 124f., Metzger, „Not a Daimon“, S. 79f., Doris Meyer, „Die unsichtbaren Flüsse: Geographie, Geophysik und Medizin in Philostorgios, Kirchengeschichte III, 9–10“, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 14, hg. v. Jochen Althoff, Bernhard Herzhoff u. Georg Wöhrle, Trier 2004, S. 87–110, hier S. 108f.

Geisteskrankheiten zu gelten habe.⁴⁸ Obwohl auch in Galens Œuvre einige der in Aetius' Sektion zu Gehirn- und Geisteskrankheiten vorgestellten Krankheitsbilder diskutiert werden, werden dessen Ansichten zu diesem Themenbereich im Gegensatz zu den Texten des Poseidonius (und Archigenes) weniger häufig zitiert.⁴⁹ Diese teilweise Ausblendung beziehungsweise Nicht-Selektion galenischen Materials könnte darin begründet liegen, dass Galen nicht in einem solchen Maße systematisch über Geisteskrankheiten geschrieben hat, dass sein entsprechendes Textmaterial für Aetius' Kompilation passend erschien, so dass er vornehmlich auf andere Autoren als Quellen zu diesem Thema zurückgriff.⁵⁰

Neben den hier beispielhaft vorgestellten Ärzten Archigenes von Apameia sowie Poseidonius gab es viele weitere weniger bekannte Ärzte, deren Texte zusammen mit denen des Hippokrates und des Galen das medizinische Schrifttum bildeten, aus dem die Kompilatoren Oribasius, Aetius und Paulus für ihre Werke schöpfen konnten und das immens gewesen sein dürfte. Anhand eines knappen Blicks auf die Rolle des Archigenes und des Poseidonius in den *Libri medicinales* des Aetius konnte gezeigt werden, dass aus dem reichen Schrifttum offenbar tatsächlich die Texte für die Aufnahme in die Kompilation ausgewählt wurden, welche Aetius für die besten (das heißt für die jeweiligen Abschnitte seiner Kompilation am geeignetsten) erachtete. Gleiches ist auch für Oribasius und Paulus anzunehmen, wie weitere Untersuchungen ergeben haben,⁵¹ sodass deutlich wird, dass Prozesse des Transfers und der Negation, die bei jeder Form des Kompilierens eine wichtige Rolle spielen, maßgeblich dazu beitrugen, dass das medizinische Wissen der Antike auch in der Spätantike in Bewegung blieb.

3 Transfer und Negation auf der Mikroebene – Ein Textbeispiel aus Aetius' *Libri medicinales* Buch VI⁵²

Die Prozesse des Transfers und der Negation sind in den Kompilationen auf unterschiedlichen Ebenen zu beobachten. Die Kompilatoren wählten nicht nur aus dem ihnen zur Verfügung stehenden Wissenscorpus diejenigen Texte aus, die in ihre jeweiligen Werke Eingang finden sollten, sondern trafen weiterhin auch innerhalb der bereits ausgewählten Quellentexte eine Auswahl bezüglich einzelner Abschnitte, Teilsätze oder Formulierungen und nahmen gegebenenfalls auch Ände-

48 Vgl. Flashar, *Melancholie*, S. 120f., Nadine Metzger, *Wolfsmenschen und nächtliche Heimsuchungen. Zur kulturhistorischen Verortung vormoderner Konzepte von Lykanthropie und Ephialtes*, Remscheid 2011, S. 46, Gäbel, „Mental Illnesses“, S. 323f., Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness*, S. 22–24.

49 In der ersten Hälfte des sechsten Buches, die den inneren Kopfkrankheiten gewidmet ist, wird Galen in den Kapiteln 9, 10, 13, 17, 23, 27, 40, 48, 49, 50 zitiert.

50 Vgl. auch Flashar, *Melancholie*, S. 121.

51 Vgl. bspw. De Lucia, „Doxographical Hints“, S. 477f., S. 484f., S. 487f.

52 Das im Folgenden analysierte Kapitel des Aetius über die Melancholie habe ich auch in meiner Dissertation untersucht. Vgl. Gäbel, *Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness*, S. 26–30 (hier als case study zu Aetius' Kompilationstechnik), S. 353–413 (als ausführlicher Kommentar zum gesamten Kapitel).

rungen oder Umstrukturierungen vor. Im Folgenden soll anhand einer Textpassage aus dem sechsten Buch der *Libri medicinales* des Aetius beispielhaft vorgeführt werden, wie der Transfer und die damit einhergehende Negation von Wissen auf mikrostruktureller Ebene vonstattengehen.⁵³

Im neunten Kapitel des sechsten Buches widmet sich Aetius der Melancholie. Dieses Kapitel ist vergleichsweise umfangreich und bietet ausführliche Informationen über Entstehung, Verlaufsformen und Symptomatik der Krankheit.⁵⁴ Zu Beginn erfährt der Rezipient, dass die Melancholie entweder aus einem Übermaß an schwarzer Galle hervorgehen kann, das sich im gesamten Körper zeigt oder aus einem lediglich das Gehirn betreffenden Überschuss an schwarzer Galle, wobei noch eine dritte mögliche Entstehungsursache angeführt wird, die aus einer Verbindung zwischen dem von schwarzer Galle befallenen Hypochondrium und dem Gehirn resultiert.⁵⁵ Als Hauptsymptome der Melancholie werden neben vielen weiteren Furcht und Niedergeschlagenheit (ὁ φόβος καὶ ἡ δυσθυμία) angeführt,⁵⁶ wobei als Haupteklärungsmodell für die Entstehung dieser Furcht die Analogie zwischen der Farbe der schwarzen Galle und der Dunkelheit dient, die in den Menschen große Furcht evoziere.⁵⁷ Weiterführende Informationen zur Symptomatik der Melancholie und grundsätzliche Bemerkungen zu den Unterschieden in der Therapie der Krankheit runden das Kapitel ab.

Die Überschrift des Kapitels nennt drei verschiedene Namen als Quellenautoren (Galen, Rufus und Poseidonius) und suggeriert somit, dass Aetius innerhalb des Kapitels Texte dieser drei Autoren zitiert und ihre Ansichten miteinander kombiniert hat.⁵⁸ Abgesehen von einigen wenigen Stellen innerhalb des Kapitels, an denen durch die explizite Nennung des Autornamens angezeigt wird, dass die nun folgende Textstelle aus eben jenem entlehnt ist,⁵⁹ lassen sich allerdings keine weiteren expliziten Hinweise finden, welche Teile des Kapitels aus Galen, Rufus oder Poseidonius stammen und an welchen Stellen Aetius eventuell sogar eigene Ansichten hinzugefügt haben mag. Nur im Falle Galens ist es dank des

53 Für ähnliche Untersuchungen zur Kompilationstechnik des Oribasius, Aetius und Paulus vgl. bspw. De Lucia, „Doxographical Hints“, S. 478–482, van der Eijk, „Principles and Practices“, S. 536–553.

54 Die Therapie der Melancholie wird in einem separaten Kapitel abgehandelt. Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 10 (S. 146, 17–151, 20 Olivieri).

55 Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 141, 11–28 Olivieri). Zentral für diesen Abschnitt ist das Konzept der Eigen- und Miterkankung (πρωτοπάθεια und συμπάθεια).

56 Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 143, 3–4 Olivieri).

57 Vgl. ebd. (S. 143, 7–16 Olivieri).

58 Die Überschrift lautet Περὶ μελαγχολίας ἐκ τῶν Γαληνοῦ καὶ Ρούφου καὶ Ποσειδωνίου (Über die Melancholie aus den Büchern des Galen und des Rufus und des Poseidonius). Vgl. ebd. (S. 141, 11 Olivieri).

59 Vgl. ebd. (S. 143, 8 Olivieri); Γαληνοῦ, vgl. Olivieris kritischen Apparat zu S. 143, 17, wo darauf verwiesen wird, dass einige Handschriften an dieser Stelle Ρούφου ergänzen. Es kann naturgemäß nicht mit Sicherheit gesagt werden, dass diese Verweise tatsächlich auf Aetius zurückgehen. Sie könnten auch einem Kopisten zuzuschreiben sein. Vgl. auch Flashar, *Melancholie*, S. 85f.

vergleichsweise erfreulichen Überlieferungszustandes seiner Werke möglich, anhand einer synoptischen Betrachtung des galenischen Originaltextes und der entsprechenden Passagen bei Aetius zu untersuchen, wie Aetius das galenische Material in seinem Kapitel zitiert, verändert und neukontextualisiert hat, da die Texte des Rufus von Ephesus und des Poseidonius an anderer Stelle nicht oder nur fragmentarisch überliefert sind und das Fehlen eines vollständigen Vergleichstexts eine derartige Untersuchung somit verunmöglicht.⁶⁰ Die folgende tabellarische Übersicht bietet einen Einblick in die Zusammensetzung des Kapitels aus verschiedenen zugrundeliegenden Quellentexten.

	Aetius <i>Libri med.</i> 6, 9⁶¹	(vermutlich) zugrundeliegender Quellentext
A	S. 141, 12–24 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 181, 9–182, 6 K.)
B	S. 141, 24–143, 1 Olivieri	Poseidonius? ⁶²
C	S. 143, 2–14 Olivieri	Galen <i>De sympt. caus.</i> 2, 7 (7, 202, 18–203, 15 K.)
D	S. 143, 14–16 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 191, 2–7 K.)
E	S. 143, 17–145, 4 Olivieri	Rufus? (= F11 Pormann) ⁶³
F	S. 145, 4–19 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 182, 6–183, 8 K.)
G	S. 145, 19–146, 2 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 185, 3–17 K.)
H	S. 146, 3–6 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 192, 1–5 K.)
I	S. 146, 7–8 Olivieri	Ergänzung durch Aetius?
J	S. 146, 8–13 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 189, 4–11 K.)
K	S. 146, 13–16 Olivieri	Galen <i>De loc. aff.</i> 3, 10 (8, 192, 8–10 K.)

Aus dieser Tabelle geht hervor, dass Aetius' Kapitel über die Melancholie offenbar aus einer Kombination verschiedener Texte der drei in der Überschrift genann-

60 Die erhaltenen Schriften Galens sind größtenteils in der Gesamtausgabe von Karl Gottlob Kühn abgedruckt: *Claudii Galeni Opera omnia*, hg. v. Carl Gottlob Kühn, 22 Bd., Leipzig 1821–1833. Im Folgenden wird durch die Abkürzung K. auf diese Gesamtausgabe verwiesen. Ferner sind bereits zahlreiche moderne Galen-Editionen erschienen oder in Bearbeitung. Die Fragmente zu Rufus' Schrift *Über die Melancholie* wurden von Peter Pormann ediert, übersetzt und kommentiert: Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, hg., übers. u. komm. v. Peter E. Pormann, Tübingen 2008. Eine Fragmentsammlung zu Poseidonius existiert bislang nicht.

61 Die Verweise in dieser Spalte beziehen sich auf die kritische Textausgabe des sechsten Buches der *Libri medicinales*, die Olivieri im CMG vorgelegt hat (CMG VIII 2).

62 Vgl. Flashar, *Melancholie*, S. 85f.

63 Dieser bei Aetius überlieferte Text ist in Pormanns Fragmentsammlung Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, S. 32–35 als Fragment des Rufus abgedruckt (F11). Vgl. auch Anm. 60. Das Ende dieser Passage geht möglicherweise auf Aetius zurück, der eine Überleitung zwischen dem Zitat aus Rufus und dem folgenden Zitat aus Galen schafft.

ten Autoren resultiert. Die Textstellen, in denen Galen zitiert wird, sind aus oben genannten Gründen eindeutiger zu identifizieren als diejenigen, die vermutlich auf Rufus oder Poseidonius zurückgehen, da zu den beiden letztgenannten keine Vergleichstexte vorliegen, die eine derartige Vermutung bestätigen könnten. Daher stützt sich die Zuordnung der einzelnen Textabschnitte bei Aetius zu Passagen aus Poseidonius und Rufus einerseits auf die in einigen Handschriften *in margine* überlieferten Verfasserangaben, andererseits auch auf das Ausschlussprinzip: Es ließe sich nämlich vermuten, dass die Textpassagen, die abzüglich der bereits identifizierten Galenstellen keinem erhaltenen Text zweifelsfrei zugeordnet werden können, auf Rufus oder Poseidonius zurückzuführen sind, da sie in der Überschrift, neben Galen, als Quellentexte genannt werden.⁶⁴ Es gilt jedoch zu betonen, dass derartige Zuordnungsversuche im Falle von Poseidonius und Rufus aufgrund des Verlustes ihrer Schriften nie vollends verifizierbar sein können.

Trotz all dieser Unsicherheiten ist festzustellen, dass das Kapitel des Aetius aus Versatzstücken verschiedener Quellentexte zusammengesetzt ist, die durch ihre Inkorporierung in das Kapitel des Aetius eine Neukontextualisierung erfahren: So ist beispielsweise der Anfang des Kapitels (Abschnitt A) Galens *De locis affectis* entnommen und wird mit nur wenigen Änderungen fast wortwörtlich zitiert. In Aetius' Kapitel fungieren diese Aussagen aber als Einleitung in sein Kapitel über Melancholie, während sie im ursprünglichen Kontext bei Galen der Erklärung zweier medizinischer Termini (Eigen- und Miterkrankung, *πρωτοπάθεια* und *συμπάθεια*) dienen.⁶⁵ So wird in Abschnitt A zwar der Inhalt der Galenstelle transferiert, nicht aber dessen Ursprungskontext, sodass die Passage aus Galens *De locis affectis* durch die Aufnahme in das Kapitel des Aetius eine Neukontextualisierung erfährt. Der folgende Abschnitt B in Aetius' Kapitel lässt sich auf keinen erhaltenen Text zurückführen, was zu der Vermutung führte, dass er aus Poseidonius stammen könnte. Der sich anschließende Textabschnitt C lässt sich wieder auf Galen zurückführen, wobei hier nicht aus *De locis affectis*, sondern aus *De symptomatum causis* (= *De sympt. caus.*) geschöpft wird. Aetius übernimmt den galenischen Text zwar weitestgehend wörtlich, nimmt aber an zwei Stellen minimale Änderungen vor: Zum einen wird die Passage aus Galen durch die Konjunktion *καί* (und) mit dem vorangehenden (und nicht aus *De symptomatum causis* stammenden) Satz verknüpft und zudem durch die Phrase *συντόμως εἰπεῖν* (kurz gesagt / prägnant gesprochen), die nicht aus Galens, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach aus Aetius' eigener Feder stammt, semantisch und syntaktisch bestens in den Gesamtzusammenhang integriert,⁶⁶ sodass die Tatsache, dass dieser Satz aus ursprünglich zwei verschiedenen Zitaten zusammengesetzt und durch Aetius ergänzt wurde, für den Rezipienten völlig unauffällig bleibt. Zum anderen blendet Aetius ein Hippokrateszitat, das Galen in der Passage bietet (*ὁ πρὸς Ἱπποκράτους εἶρηται ἦν φόβος καὶ*

64 Vgl. für eine derartige Vermutung Flashar, *Melancholie*, S. 85f.

65 Vgl. hierzu bspw. Galeni *De locis affectis*, Bd. 2 (Kommentar), S. 543f.

66 Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 143, 1–2 Olivieri).

δυσθυμία πολὺν χρόνον ἔχουσα διατελέη, μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτον),⁶⁷ aus und paraphrasiert dessen Inhalt lediglich in stark gekürzter und abgewandelter Form, ohne auf Hippokrates zu verweisen. Diese Ausblendung könnte darin begründet liegen, dass die aphoristische Ausdrucksweise des Hippokrates nicht zum systematischen Stil des Aetius passt und der namentliche Verweis auf Hippokrates den Textfluss stören würde. Der folgende, nur aus einem Satz bestehende Abschnitt (D) ist wieder Galens *De locis affectis* entlehnt, wobei Aetius auch hier Adaptionen vornimmt. Der galenische Originaltext lautet folgendermaßen:

ἐπί γέ τοι τῇ τοιαύτῃ δυσθυμίᾳ μισοῦσιν πάντας, οὓς ἂν βλέπωσιν, καὶ σκυθρωποὶ διὰ παντός εἰσι, δεμιάοντες, ὥσπερ ἐν σκότῳ βαθεῖ τὰ τε παιδία φοβεῖται καὶ τῶν τελείων οἱ ἀπαιδευτοί. καθάπερ γὰρ καὶ τὸ ἔξωθεν σκότος εἰς φόβον ἄγει σχεδὸν ἅπαντας ἀνθρώπους, πλὴν τῶν ἦτοι πάνυ φύσει τολμηρῶν, ἢ πεπαιδευμένων, οὕτως καὶ τῆς μελαίνης χολῆς τὸ χρῶμα παραπλησίως σκότῳ τὸν φρονοῦντα τόπον ἐπισκιάζον ἐργάζεται τοὺς φόβους.⁶⁸

Aufgrund dieser Niedergeschlagenheit hassen sie (= Melancholiepatienten) alle, die sie sehen und sind ständig bedrückt, weil sie sich fürchten, wie Kinder und ungebildete Erwachsene sich bei großer Dunkelheit fürchten. Denn wie äußerliche Dunkelheit beinahe allen Menschen Furcht einflößt, außer denjenigen, die von Natur aus sehr mutig oder gebildet sind, so verdunkelt auch die Farbe der schwarzen Galle, ähnlich der Dunkelheit, den denkenden Teil (der Seele) und ruft Furcht hervor.

Aetius' adaptierte Version hingegen lautet wie folgt:

ὡς γὰρ ἐν σκότῳ βαθεῖ τὰ παιδία φοβεῖται καὶ τῶν τελείων οἱ ἀπαιδευτοί, οὕτως καὶ τῆς μελαίνης χολῆς τὸ χρῶμα παραπλησίως σκότῳ τὸν φρονοῦντα τόπον ἐπισκιάζον ἐργάζεται τοὺς φόβους.⁶⁹

Denn ebenso wie Kinder und ungebildete Erwachsene sich bei großer Dunkelheit fürchten, so verdunkelt auch die Farbe der schwarzen Galle, ähnlich der Dunkelheit, den denkenden Teil (der Seele) und ruft Furcht hervor.

Diese adaptierte Fassung des galenischen Originals zeigt, wie Aetius Teile des ihm vorliegenden Materials negiert und aus seiner Kompilation ausschließt, sofern dies den Zielen seines Werkes beziehungsweise den Erfordernissen einzelner Textstellen dienlich ist. Denn während Galen seinen Vergleich zwischen der Furcht der Kinder vor Dunkelheit und der Farbe der schwarzen Galle einerseits mit einer Bemerkung zur Niedergeschlagenheit der Patienten einleitet (ἐπί γέ τοι

⁶⁷ Galen *De sympt. caus.* 2, 7 (7, 203, 2–4 K.).

⁶⁸ Galen *De loc. aff.* 3, 10 (8, 190, 19–191, 7 K.).

⁶⁹ Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 143, 14–16 Olivieri).

τῆ τοιαύτῃ δυσθυμίᾳ) und sich andererseits auch den Menschen widmet, die aufgrund ihrer charakterlichen Eigenschaften oder ihrer Bildung keine Furcht vor Dunkelheit empfinden (πλὴν τῶν ἤτοι πάνυ φύσει τολμηρῶν, ἢ πεπαιδευμένων), bietet Aetius lediglich den Vergleich zwischen der Furcht vor Dunkelheit und der Farbe der schwarzen Galle. Galens einleitender Worte bedarf Aetius in diesem Kontext nicht, weil er die Niedergeschlagenheit bereits einige Zeilen zuvor ausführlicher thematisiert hatte⁷⁰ und das Zwischenstück über die furchtlosen Menschen, das wir bei Galen finden, lässt Aetius vermutlich aus, weil er keine Aussagen über die Furcht der Menschen vor Dunkelheit geben oder eventuelle Ausnahmen diskutieren möchte. Ihm ist lediglich daran gelegen, die Tatsache, dass Furcht ein Charakteristikum der Melancholiepatienten ist, dadurch zu erklären, dass Menschen sich vor Dunkelheit fürchten und daher die schwarze (also dunkelfarbige) Galle ebenso Furcht evoziert. Die Änderungen und Ausblendungen, die Aetius an der Textpassage Galens vornimmt, führen schließlich dazu, dass ein neuer Vergleichssatz (ὡς ... οὕτως) entsteht, der in genau dieser Form bei Galen nicht zu finden ist.

Der nun folgende Abschnitt E geht vermutlich auf die verlorene Schrift über die Melancholie des Rufus von Ephesus zurück, was durch einen entsprechenden Verweis in einigen Handschriften (Ρούφου – aus Rufus) sowie Vergleiche mit Fragmenten aus arabischen Quellen gestützt wird.⁷¹ Im Anschluss an dieses lange Zitat aus Rufus greift Aetius im Abschnitt F wieder auf Galen zurück, wobei hierbei besonders interessant ist, dass es sich um den direkten Anschluss der Textstelle aus *De locis affectis* handelt, die Aetius ganz zu Beginn seines Kapitels zitiert hatte und die sich mit den unterschiedlichen Möglichkeiten der Entstehung der Melancholie auseinandergesetzt hatte. Auf diese möglichen Szenarien der Entstehung der Krankheit rekurriert auch der folgende Abschnitt. Galens Version lautet folgendermaßen:

διαφέρει δ' εἰς τὴν θεραπείαν οὐ μικρὸν ὁ διορισμὸς οὗτος· ὅτ' ἂν μὲν γὰρ ὅλον τὸ σῶμα μελαγχολικὸν ἔχη τὸ αἷμα, τὴν ἀρχὴν τῆς θεραπείας ἀπὸ φλεβοτομίας προσήκειν ποιεῖσθαι ὅτ' ἂν δὲ τὸ κατὰ μόνον τὸν ἐγκέφαλον, οὐ χρήζει φλεβοτομίας ὁ κάμνων, ὅσον γε ἐπὶ τῇ διαθέσει ταύτῃ, κατ' ἄλλο γὰρ τι δυνατόν ἐστι χρῆζειν αὐτόν.⁷²

Diese Unterscheidung macht für die Therapie keinen kleinen Unterschied. Wenn nämlich der ganze Körper schwarzgalliges Blut hat, ist es angebracht, dass man die Therapie mit Aderlass beginnt. Wenn aber nur der Bereich um das Gehirn (schwarzgalliges Blut hat), benötigt der Patient keinen Aderlass, soweit es diesen Zustand betrifft, denn es ist möglich, dass er ihn (= Aderlass) in einem anderen Zustand benötigt.

70 Vgl. ebd. (S. 143, 3–5 Olivieri).

71 Vgl. Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, S. 84–87.

72 Galen *De loc. aff.* 3, 10 (8, 182, 6–12 K.).

In Aetius' Kompilation ist das galenische Original hingegen folgendermaßen adaptiert worden:

διαφέρει δὲ εἰς τὴν θεραπείαν οὐ σμικρὰ τὸ εἰδέναι ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔσχε τὸ νόσημα. Γαληνοῦ. ὅταν μὲν γὰρ ὅλον τὸ σῶμα μελαγχολικὸν ἔχη τὸ αἷμα, τὴν ἀρχὴν τῆς θεραπείας ἀπὸ φλεβοτομίας ποιείσθαι προσήκον· ὅταν δὲ τὰ κατὰ μόνον τὸν ἐγκέφαλον οὐ χρήζει φλεβοτομίας ὁ κάμνων, εἰμήτι γε πολύαιμος εἴη καὶ χάριν προφυλακτικῆς τὴν ἀφαίρεσιν ποιούμεθα.⁷³

Es macht keinen kleinen Unterschied für die Therapie, zu wissen, woher die Krankheit ihren Anfang nimmt. Aus Galen: Wenn nämlich der ganze Körper schwarzgalliges Blut hat, ist es angebracht, dass man die Therapie mit Aderlass beginnt. Wenn aber nur die Bereiche um das Gehirn (schwarzgalliges Blut haben), benötigt der Patient keinen Aderlass, es sei denn, er ist voll von Blut und wir unternehmen die Entleerung um der Prophylaxe willen.

Während Galen auf die zuvor dargestellten Unterschiede in der Entstehung der Melancholie, die entweder auf ein Übermaß an schwarzer Galle im ganzen Körper oder ein Übermaß an schwarzer Galle ausschließlich im Gehirn zurückgeführt werden kann, mit dem Ausdruck ὁ διορισμὸς οὗτος (diese Unterscheidung) verweist, findet sich bei Aetius eine ausführlichere Umschreibung desselben (τὸ εἰδέναι ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔσχε τὸ νόσημα – zu wissen, woher die Krankheit ihren Anfang nimmt). Aetius' Veränderung der galenischen Formulierung liegt darin begründet, dass dieser Satz im galenischen Original unmittelbar auf die Ausführungen zum Übermaß an schwarzgalligem Blut folgt und jener mit der bloßen Nennung der Phrase „diese Unterscheidung“ auf diese soeben getätigten Aussagen rekurrieren kann, während Aetius, in dessen Kapitel die Ausführungen zu dieser Unterscheidung bereits am Anfang des Kapitels über Melancholie geboten wurden und daher nicht unmittelbar vorausgehen, hier eine ausführlichere Beschreibung bieten muss. Aetius überschreibt an dieser Stelle eine galenische Formulierung, da sie durch die Neukontextualisierung des Materials für die Rezipienten seiner Kompilation unverständlich geworden wäre. Sucht man daraufhin zu ergründen, warum Aetius die Galenstelle nicht zusammenhängend zitiert, sondern die Zitation für weite Teile seines Kapitels durchbricht, so scheint die Antwort auf diese Frage in Aetius' Gesamtkonzeption seines Kapitels zu liegen: Während Galen gleich im Anschluss an seine Ausführungen zu den unterschiedlichen Formen eines Übermaßes an schwarzer Galle die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für die Therapie herausstellt, folgen bei Aetius zunächst weitere Informationen zu Ausprägungen und Symptomen der Melancholie. Der Therapie der Melancholie widmet sich Aetius erst später. Betrachtet man diese Grundstruktur, so wird klar, dass therapeutische Überlegungen am Beginn dieses Kapitels noch keinen Platz haben und erst später, nämlich gegen Ende des Kapitels, den struktu-

⁷³ Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 145, 4–9 Olivieri).

rellen Erfordernissen entsprechend in das Kapitel eingebettet werden können. Daher kann Aetius die Galenstelle, mit der er seine Ausführungen zur Melancholie eröffnet, zunächst nicht vollständig zitieren, sondern kommt auf den Anschluss dieser Passage erst an der für seine Kompilation passenden Stelle im Kapitel zurück. Man könnte hier also von einer temporären Ausblendung dieser Galenpassage sprechen, die erst dann aufgehoben wird, wenn die Passage zielführend in die Gesamtstruktur des Kapitels integriert werden kann.

Eine Überschreibung lässt sich auch am Ende der oben zitierten Passagen aus Galen und Aetius beobachten: Sowohl im galenischen Original als auch in der Version des Aetius wird hervorgehoben, dass der Aderlass bei Patienten, bei denen ausschließlich das Gehirn von schwarzer Galle befallen ist, kontraindiziert sei. Galen schränkt diese Aussage allerdings mit der Bemerkung ein, dass er sich dabei nur auf eben diesen Zustand der Melancholie beziehe und dass es denkbar sei, dass ein solcher Melancholiepatient den Aderlass in einem anderen Zustand (κατ' ἄλλο) benötige. Diese unspezifische Aussage Galens über einen anderen Zustand, der die Durchführung des Aderlasses doch indizieren würde, wird bei Aetius konkretisiert, indem ein Beispiel genannt wird, das die zuvor aufgestellte Regel außer Kraft setzen würde: Für den Fall, dass der Patient voll von Blut sei (πολύαιμος), müsse man den Aderlass prophylaktisch durchführen. Für Aetius' Zwecke ist die unspezifische Aussage Galens nicht ausreichend, da es den Rezipienten seiner Kompilation nicht genügt, zu wissen, dass es eine Ausnahme zur aufgestellten Regel gibt, sondern sie darüber informiert werden müssen, welche Ausnahmen es gibt, damit sie im konkreten Fall adäquat handeln können. Die galenische Formulierung wird dementsprechend mit einer konkreteren Aussage überschrieben.

Ebenfalls in Textabschnitt F lässt sich ferner eine Ausblendung galenischer Zeilen beobachten: Sowohl Galen als auch Aetius in seiner Version des galenischen Originals betonen im Anschluss an die oben zitierten Zeilen, dass es wichtig sei, festzustellen, welche Form der Melancholie vorliege, ob der gesamte Körper schwarze Galle in sich trage oder diese nur im Gehirn zu finden sei.⁷⁴ Galen bietet daraufhin eine Liste von Konstitutionstypen, die am wenigsten zu einer schwarzgalligen Mischung tendierten (... ἥκιστα μελαγχολικὸν ἴσχουσι χυμὸν) und stellt diese denjenigen gegenüber, die am ehesten zur Produktion von schwarzer Galle neigten (... ἐπιτηδειότατοι πρὸς ταύτου τοιούτου χυμοῦ γένεσιν ὑπάρχουσιν).⁷⁵ Aetius blendet den ersten Teil dieser Liste aus und übernimmt nur den Abschnitt, der die besonders anfälligen Konstitutionstypen beschreibt,⁷⁶ offenkundig weil er es für verzichtbar hält, sich in einem Kapitel, das sich dezidiert der Melancholie widmet, mit den gegenteiligen Veranlagungen auseinanderzusetzen.

Die noch folgenden, kurzen Abschnitte des Kapitels über die Melancholie in Aetius' Kompilation sind in ähnlicher Weise aus kombinierten und adaptierten

⁷⁴ Vgl. Galen *De loc. aff.* 3, 10 (8, 182, 12–14 K.), Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 145, 9–12 Olivieri).

⁷⁵ Galen *De loc. aff.* 3, 10 (8, 182, 16–183, 1 K.).

⁷⁶ Vgl. Aetius *Libri med.* 6, 9 (S. 145, 12–13 Olivieri).

Zitaten aus Galens *De locis affectis* zusammengesetzt, wobei sich ein kleineres Versatzstück nicht auf Galen zurückführen lässt und möglicherweise aus Aetius' eigener Feder stammt (Abschnitt I).

Die Analyse dieses Kapitels hat gezeigt, dass das Kompilieren stets sowohl Transfer als auch Negation von Wissen bedeutet und mithin die Textform der Kompilation sich über Praktiken des Auswählens, Überschreibens und Ausblendens konstituiert. Blickt man nun auf die Kapitel über Melancholie, die sich bei Oribasius von Pergamon und Paulus von Aegina finden, so wird ersichtlich, wie unterschiedlich die drei Kompilatoren das überkommene Wissen transferiert, negiert, kombiniert und angeordnet haben: Zwar ist uns das entsprechende Kapitel in den ausführlichen *Collectiones* des Oribasius leider nicht erhalten, aber in der kürzeren *Synopsis ad Eustathium* wird der Schwerpunkt eindeutig auf die therapeutischen Anweisungen zur Behandlung der Melancholiepatienten gelegt, so dass entsprechend ausführliche Informationen zur Symptomatik, wie Aetius sie bietet, keinen Platz haben.⁷⁷ Bei Paulus wird die Melancholie interessanterweise in einem kombinierten Kapitel diskutiert, das auch der Manie und einer Unterform der Manie gewidmet ist.⁷⁸ Es ist klar, dass ein solches Kapitel zur Melancholie auf ganz andere Weise gestaltet ist als das ausführliche Kapitel, das wir bei Aetius vorfinden und das sich ausschließlich mit der Melancholie auseinandersetzt.

4 Schlussbetrachtung

In diesem Beitrag konnte gezeigt werden, dass sich die kreativen und innovativen Potenziale, die jeder Form des negativen Transfers eignen, an den spätantiken medizinischen Kompilationen, die uns von Oribasius von Pergamon, Aetius von Amida und Paulus von Aegina überliefert sind, in besonderer Weise beobachten und nachweisen lassen. Die produktiven Dynamiken des Wissenstransfers konnten in den Kompilationen auf unterschiedlichen Ebenen betrachtet werden: Zunächst ließen sich diese Dynamiken bereits im Anspruch der Kompilatoren an ihre Werke als auch in ihrer Zielsetzung nachweisen, zudem konnte gezeigt werden, wie Momente negativen Transfers im Angesicht des reichen medizinischen Erbes, mit dem sich die Kompilatoren auseinandergesetzt und aus dem sie selbstbewusst ausgewählt haben, notwendigerweise eine Rolle spielen müssen. Schließlich wurde mithilfe philologischer Untersuchungen auf der kleinsten Textebene beispielhaft vorgeführt, wie Ausschluss, Überschreibung und Umschreibung von überkommenem Textmaterial zur Schaffung eines neuen Textes führen. Im Angesicht dieser Beobachtungen wird deutlich, dass die medizinischen Kompilationen eben gerade nicht lediglich als „Kühlschränke der Antike“ verstanden werden können. Meines Erachtens ließe sich viel eher die Metapher eines Flickenteppichs⁷⁹

⁷⁷ Vgl. Oribasius *Syn.* 8, 6 (S. 248, 11–249, 26 Raeder).

⁷⁸ Vgl. Paulus *Pragm.* 3, 14, 1 (S. 156, 8–157, 4 Heiberg).

⁷⁹ Ich verwende den Begriff Flickenteppich hier nicht in Anlehnung an das Werk des Clemens von Alexandria, das den Titel *στροφματεῖς* (Flickwerk) trägt, sondern lediglich als Metapher. Ich danke Melanie Möller für den Hinweis auf die Doppeldeutigkeit.

bemühen, um die Kompilationen zu beschreiben: Ein Flickenteppich ist aus Versatzstücken alter Stoffe zusammengesetzt, die Hersteller eines Flickenteppichs wählen aus, welche Teile der ihnen vorliegenden Stoffe sie für die Herstellung verwenden möchten und welche sie ausschließen, sie knüpfen gegebenenfalls neue Muster hinzu und am Ende steht ein neues Produkt, das vielfältige Dynamiken negativer Transfers zum Ausdruck bringt. Genau wie ein Flickenteppich sind demnach auch die spätantiken medizinischen Kompilationen das bunte Produkt der innovativen Auseinandersetzung mit bereits existierendem Material.

Bibliographie

Quellen

Aetius von Amida, *Libri medicinales* (= Aetius *Libri med.*); Ausgaben:

- *Aetii Amideni Libri medicinales* I–IV, hg. v. Alessandro Olivieri, Leipzig / Berlin 1935 [= CMG VIII 1].
- *Aetii Amideni Libri medicinales* V–VIII, hg. v. Alessandro Olivieri, Berlin 1950 [= CMG VIII 2].
- ΑΕΤΙΟΥ ΑΜΙΔΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΔΑΚΝΟΝΤΩΝ ΖΩΩΝ ΚΑΙ ΙΟΒΟΛΩΝ, hg. v. Skevos Zervos, Athen 1905, S. 241–302 [= Athena 18].
- ΑΕΤΙΟΥ ΑΜΙΔΙΝΟΥ ΛΟΓΟΣ ΔΕΚΑΤΟΣ ΠΕΜΠΤΟΣ, hg. v. Skevos Zervos, Athen 1909, S. 3–144 [= Athena 21].
- ΑΕΤΙΟΥ ΑΜΙΔΗΝΟΥ ΛΟΓΟΣ ΕΝΑΤΟΣ, hg. v. Skevos Zervos, Athen 1911, S. 265–392 [= Athena 23].
- ΑΕΤΙΟΥ ΛΟΓΟΣ ΔΩΔΕΚΑΤΟΣ, hg. v. Georg Kostomiris, Paris 1892.
- *Aetii sermo sextidecimus et ultimus*, hg. v. Skevos Zervos, Leipzig 1901.
- *Œuvre de Rufus d'Éphèse*, hg. v. Charles Daremberg u. Charles-Émile Ruelle, Paris 1879, S. 85–126.
- Roberto Romano, „Aezio Amideno“, in: *Medici Bizantini. Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Egina, Leone medico*, hg. v. Antonio Garzaya [et al.], Turin 2006, S. 255–553 [enthält eine Edition des sechzehnten Buches].

Archigenes aus Apameia; Ausgabe in: ΑΡΧΙΓΕΝΗΣ ΦΙΛΙΠΠΙΟΥ ΑΠΑΜΕΥΣ: Ο βίος και τα έργα ενός Έλληνα γιατρού στην Αυτοκρατορική Ρώμη, hg. v. Aimilios Mavroudis, Athen 2000.

Eunapios von Sardes, *Vitae sophistarum* (= Eunapius *Vit. soph.*); Ausgabe in: *Eunapii Vitae sophistarum*, hg. v. Ioseph Giangrande, Rom 1956.

Galen; Ausgaben:

- *Claudii Galeni Opera omnia*, hg. v. Carl Gottlob Kühn, 22 Bd., Leipzig 1821–1833. [Auf diese Gesamtausgabe wird durch die Abkürzung K. verwiesen].
- *De locis affectis* (= Galen *De loc. aff.*); Ausgabe in: *Galenii De locis affectis* I–II, hg., übers. u. komm. v. Florian Gärtner, 2 Bde. (Bd. 1: Text und Übersetzung, Bd. 2: Kommentar), Berlin 2015 [= CMG V 6, 1, 1].
- *De symptomatum causis* (= Galen *De sympt. caus.*); Ausgabe in *Claudii Galeni Opera omnia*, hg. v. Carl Gottlob Kühn, 22 Bd., Leipzig 1821–1833.

Oribasius, *Collectiones medicae* (= Oribasius *Coll. med.*); Ausgaben:

- *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae* (libri I–VIII), hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1928 [= CMG VI 1, 1].

- *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae* (libri IX–XVI), hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1929 [= CMG VI 1, 2].
- *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae* (libri XXIV–XXV, XLIII–XLVIII), hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1931 [= CMG VI 2, 1].
- *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae* (libri XLIX–L), *libri incerti, eclogae medicamentorum*, hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1933 [= CMG VI 2, 2].
- Oribasius, *Synopsis ad Eustathium* (= Oribasius *Syn.*); Ausgabe: *Oribasii Synopsis ad Eustathium, Libri ad Eunapium*, hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1926 [= CMG VI 3].
- Oribasius, *Libri ad Eunapium* (= Oribasius *Ad Eunap.*); Ausgabe: *Oribasii Synopsis ad Eustathium, Libri ad Eunapium*, hg. v. Ioannes Raeder, Leipzig / Berlin 1926 [= CMG VI 3].
- Paulus von Aegina, *Pragmateia* (= Paulus *Pragm.*); Ausgaben:
 - Paulus Aegineta, Libri I–IV, hg. v. Johan Ludvig Heiberg, Leipzig / Berlin 1921 [= CMG IX 1].
 - Paulus Aegineta, Libri V–VII, hg. v. Johan Ludvig Heiberg, Leipzig / Berlin 1924 [= CMG IX 2].
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica* (= Philostorgius *Hist. eccl.*); Ausgabe in: Philostorgius, *Kirchengeschichte*, hg. v. Joseph Bidez, dritte bearbeitete Auflage von Friedhelm Winkelmann, Berlin 1981.
- Photius, *Bibliotheca*; Ausgabe in: Photius, *Bibliothèque* Tome III (Codices 186–222), hg. v. René Henry, Paris 1962.
- Rufus von Ephesus, *On Melancholy*; Ausgabe in: Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, hg., übers. u. komm. v. Peter E. Pormann, Tübingen 2008. [Dieser Band enthält eine Sammlung der Fragmente von Rufus' verlorener Schrift über die Melancholie].

Sekundärliteratur

- Asper, Markus, „Un personaggio in cerca di lettore: Galens *Großer Puls* und die ‚Erfindung‘ des Lesers“, in: *Antike Fachtexte – Ancient Technical Texts*, hg. v. Thorsten Fögen, Berlin 2005, S. 22–39.
- Bravos, Sokrates, *Das Werk des Aetios v. Amida und seine medizinischen und nichtmedizinischen Quellen*, Hamburg 1974.
- De Lucia, Roberto, „Doxographical Hints in Oribasius' *Collectiones medicae*“, in: *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, hg. v. Philip van der Eijk, Leiden 1999, S. 473–489.
- Duffy, John, „Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. 21–27.
- Flashar, Hellmut, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966.
- Gäbel, Ricarda, „Mental Illnesses in the Medical Compilations of Late Antiquity: The Case of Aetius of Amida“, in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer, Leiden 2018, S. 315–340.
- *Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness. An Analysis of Chapters 3–10 of the Sixth Book of his Libri medicinales with Introduction, Translation and Commentary*, Berlin 2018. [Dissertationsschrift HU Berlin, noch unveröffentlicht].
- Ieraci Bio, Anna Maria, „Aezio di Amida“, in: *Dizionario delle Scienze e delle Tecniche di Grecia e Roma*, Bd. I (A–L), hg. v. Paola Radici Colace [et al.], Pisa / Rom 2010, S. 38.
- Langslow, David, „Oribasios of Pergamon“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, Bd. IX (Ne–Pl), hg. v. Roger Bagnall [et al.], Malden / Oxford / Chichester 2013, S. 4931–4932.

- Martindale, John, „Aetius (of Amida)“, in: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. II (A. D. 395–527), hg. v. John Martindale, Cambridge 1980, S. 20–21.
- Metzger, Nadine, *Wolfsmenschen und nächtliche Heimsuchungen. Zur kulturhistorischen Verortung vormoderner Konzepte von Lykanthropie und Ephialtes*, Remscheid 2011.
- „Not a Daimon, but a Severe Illness: Oribasius, Posidonius and Later Ancient Perspectives on Superhuman Agents Causing Disease“, in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer, Leiden 2018, S. 79–106.
- Meyer, Doris, „Die unsichtbaren Flüsse: Geographie, Geophysik und Medizin in Philostorgios, Kirchengeschichte III, 9–10“, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 14, hg. v. Jochen Althoff, Bernhard Herzhoff u. Georg Wöhrle, Trier 2004, S. 87–110.
- Nutton, Vivian, „From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. 1–14.
- „Alexandros [29] (von Tralleis)“, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Bd. I A–Ari, hg. v. Hubert Cancik u. Helmuth Schneider, Stuttgart 1996, S. 483–484.
- *Ancient Medicine*, London / New York 2005 [2004].
- Scarborough, John, „Symposium on Byzantine Medicine: Introduction“, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), S. ix–xvi.
- „Oribasios of Pergamon“, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, hg. v. Paul Keyser u. Georgia Irby-Massie, London / New York 2008, S. 595–596.
- Touwaide, Alain, „Aetios of Amida“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, Bd. I (Ab–An), hg. v. Roger Bagnall [et al.], Malden / Oxford / Chichester 2013, S. 146–147.
- van der Eijk, Philip [et al.], „Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, Wiesbaden 2015, S. 195–221.
- „Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical ‘Encyclopaedias’ of Late Antiquity“, in: *Condensing Texts – Condensed Texts*, hg. v. Marietta Horster u. Christiane Reitz, Stuttgart 2010, S. 519–554.
- Wellmann, Max, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes*, Berlin 1895.

Establishing a Poetics of Theater in France under Cardinal Richelieu

From Processes of “Unknowledging” to the Establishment of Worldly Expertise

Déborah Blocker

Between 1630 and 1660 – at a time when Paris’ first public playhouses were in rapid development – over a half-dozen texts discussing both how to write plays and how to appropriately evaluate them were published in France under the patronage of Louis XIII’s *principal ministre*, cardinal Richelieu.¹ These publications were quite unlike the first early modern commentaries devoted to Aristotle’s reflections on drama, epics and dance, known today as the *Poetics*.² Indeed, formalized scholarly glosses of Aristotle’s treatise circulated widely among scholars, both in Italy and beyond, in the second half of the 16th century, after the Greek text of the philosopher’s long-lost treatise was recovered and inserted into the printed editions of the Aristotelian *corpus*. The first of these erudite publications were extensive Latin commentaries of the treatise, with in-depth linguistic, historical and philosophical explanations. They were mostly produced by professional humanists teaching in universities or *Studi*. These extensive scholarly commentaries in Latin were followed by commentaries in the vernacular, often produced in or in association with learned academies. Commentaries in the vernacular still displayed a great deal of humanistic erudition, albeit in a much less prominent fashion.³ Only the Latin commentaries were geared towards professional humanists, yet the commentaries

-
- 1 The publications were all by a handful of interconnected authors: Jean Chapelain, Jean-Louis Guez de Balzac, Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, Jean-François Sarasin, Georges de Scudéry and, in a slightly different social and political dynamic, the dramaturge Pierre Corneille. Only some of these writings are analyzed in this contribution, but most are listed in the primary sources at the end of this essay. For more extensive information, see also Déborah Blocker, *Instituer un ‘art’: politiques du théâtre dans la France du premier XVII^e siècle*, Paris 2009, in particular the bibliography, pp. 493–535.
 - 2 On the transmission, scope and interpretation of Aristotle’s text, see two recently published revisionist studies of the treatise: Claudio W. Veloso, *Pourquoi la Poétique d’Aristote?* DIAGOGÈ, Paris 2018 and Gregory L. Scott, *Aristotle on Dramatic Musical Composition: the Real Role of Literature, Catharsis, Music and Dance in the Poetics*, 2nd ed., 2 vols, New York 2018.
 - 3 Francesco Robortello, *In librum Aristotelis De Arte poetica explicationes*, Florence 1548 was the first extensive erudite Latin commentary on the *Poetics*. Alessandro Piccolomini’s *Annotazioni nel libro della Poetica d’Aristotele con la traduzione del medesimo libro, in lingua volgare*, Venice 1575, on the other hand, is a good example of the vernacular commentaries put into circulation in the last third of the 16th century.

in Italian still expected of their readers a high level of education and significant training in the humanities and/or philosophy. Although also published in the vernacular, the texts published in France between 1630 and 1660 were of a very different making. Not only did they steer clear of offering erudite philological comments on Aristotle's treatise, they also adopted more accessible formats and styles, such as short evaluations of specific plays, familiar letters on a technical question, and full-fledged prescriptive treatises on how to write, view and read dramatic works. Far from targeting scholarly readers, these French commentaries were mostly directed at well-to-do theater-goers, as well as the playwrights themselves.

These French publications constituted attempts to establish and legitimize, through the circulation of printed material, discourses and conceptions that simultaneously gestured towards an identifiable learned tradition and constantly downplayed their inherited scholarly framework, to define and assert expertise of a different nature, content and purpose. The expertise put into circulation was not simply delocalized knowledge made accessible to a wider audience through a process of vulgarization. Rather, it proposed a structural reframing of that very knowledge. Indeed, the books on the art of theater published in France in the first half of the 17th century mostly marketed themselves as striving to endow their readers with the skills to appropriately evaluate dramatic works and/or to successfully draft acceptable plays and left Aristotle's *Poetics* largely unexamined (and at time even unmentioned). This essay examines the shifts in contents, rhetoric, modes of address and scope which can be observed when issues of *poetics* are discussed – from the scholarly Latin commentaries of the *Poetics* published in the mid-16th century to the writings addressing the art of theater in early 17th century France – as *processes of unknowledging*. It also highlights the institutional and socio-political evolutions in the context of which these changes took place, asking to what extent the transformations observed in the way poetics and theater were addressed in print in early 17th century France were a product of these mutations.

Describing the discourses on the art of theater produced in 17th century France as “unknowledge” would be inaccurate, given the extent to which they still lean on existing scholarly learning to make their claims to legitimacy. Considering them as the productions of a *process of unknowledging*, on the other hand, allows one to focus on the dialectic relationship they entertain with these established knowledge-discourses, which they alternatively stigmatize, pillage and reframe. Focusing on unknowledging as a transformative process which brings about new forms of expertise also makes it possible to comparatively focus on the changes which occurred without presupposing either “decline” or “progress” in the contents of the knowledge being transformed. In the case of the discourses on theater produced in 17th century France, these processes of unknowledging appear to have been characterized by two main shifts. On the one hand, the elaborate discursivity of learned poetics was progressively abstracted into an art of judgment in which harboring accurate or extensive knowledge became less important than being capable of making appropriate decisions and appraisals. The second transformation

involved what one could describe as a dialectic movement of display and concealment of pre-existing learning, by which, in the expertise being elaborated, any ties to previously established scholarly discourse(s) were at once affirmed and denied.

By simultaneously hiding and exhibiting their scholarly sources, and at times faking them, the French authors of these new types of publications on the art of theater managed to positively frame their social identity and endow themselves with a particular aura. They developed a reputation not only as men of learning but also as men who could profoundly restructure their learning to tailor it to the needs of a worldly audience. Minimizing the importance of more legitimate pre-existing knowledge discourses, while publicizing a detached mastery of them, also made it possible for them to present their perspectives on theater as expressions of a shared and even immemorial rationality, thereby making their assertions more difficult to contest. Yet, as these processes of unknowledging unfolded, the very expertise defined by these authors began to morph yet again, and their worldly readers appropriated for themselves the rules and conceptions these men had put into circulation, and reshaped them for their own purposes, thereby progressively marginalizing the earlier *unknowledgers* and asserting values and critical practices of their own making.

1 From learned institutions to worldly readers: unknowledging poetics under the patronage of cardinal Richelieu

In early modern France, the unknowledging of poetics into worldly discourses, specifying both how to write plays and what to look for when watching them, was largely an indirect by-product of the very restricted place granted to the *studia humanitatis* within the university system. Whereas in Italy, the teaching of rhetoric and poetics had little by little gained admittance and even recognition in universities during the 16th century – as evidenced by the fact that charismatic humanities professors sometimes earned almost as much as the highest paid professors of medicine or law⁴ – no such thing occurred in France during the Ancien Régime. Rather, north of the Alps, universities focused almost exclusively on training theologians, lawyers, doctors, while the teaching of rhetoric and (much more rarely) poetics remained a prerogative of grammarians within the middle and upper-level classes of the *collèges de plein exercice* (corresponding to today's middle and high school levels).⁵ However, teaching in the *collèges* – which schooled adolescents before they attended universities – was a career held in contempt by those who were well-educated in the Classical humanities, because it retained low intellectual

4 Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore / London 2002 (in particular ch. 6: "The *Studia Humanitatis*", pp. 199–248).

5 See Laurence W. B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: a Cultural History*, Oxford 1987 (in particular ch. 3: "The Humanities", pp. 111–181) and Boris Noguès, "Une corporation enseignante atypique. Les professeurs des collèges parisiens sous l'Ancien Régime (vers 1660–vers 1793)", in: *Paris et Île-de-France. Mémoires* 57 (2006), pp. 119–145 (p. 123).

prestige. The salaries offered to *régents de collège* were also modest, if not mediocre. As a consequence, men who received a thorough education in the humanities, whether in the *collèges* or under the tutelage of independent pedagogues, rarely seriously considered teaching in such institutions as a possible profession. This left them with scant avenues for the securing of a stable position in which to demonstrate their skills, and often made it necessary for them to reframe their learning into types of discourses which could help them attract a non-professional readership. It also made the seeking out of powerful patrons a necessity, and incited these men to use their humanistic skills to arouse the interest of potential patrons and secure their protection.

Jean Chapelain (1595–1674) authored two letters in discursive form regarding poetry and theater in the 1620s and early 1630s, and was subsequently asked by Richelieu to write an appraisal of Corneille's polemical play entitled *Le Cid* in the name of the nascent Académie Française. Chapelain's career exemplifies the types of displacements prompted by the institutional situation of the humanities in early modern France, while his early writings set the tone for the unknowledging of scholarly poetics and their refashioning into a practical knowledge centered on theatrical evaluation and production.⁶ Chapelain was the son of a well-to-do Parisian *notaire* (notary) who gave him a very thorough education, sending him to study rhetoric and philosophy at the *Collège de Lisieux*, before successively entrusting him to no less than three renowned scholarly Parisian tutors. The catalogue of the library that Chapelain had amassed by the time he died testifies eloquently to the breadth and depth of the learning he acquired since his youth.⁷ It lists over 4,000 books bearing upon practically all established fields of knowledge – theology, medicine, philosophy, mathematics, natural history, etc. – while documenting a sustained curiosity for history, whether ancient or contemporary. But the collection most evidently manifests Chapelain's interest in Classical and modern literatures, the practice of rhetoric and matters pertaining to poetics: about half of the books listed – approximately 1,900 of them – belong to the field of *belles-lettres* (as defined retrospectively by the editor of the catalogue, Colbert Searles). The *belles-lettres* section of the catalogue contains items dealing with issues in linguistics and literary productions in Latin and (to a lesser degree) Greek, as well as literature in French, Spanish and Italian, treatises on poetic and dramatic art, and texts exchanged in contemporary literary polemics. Chapelain's Classical erudition, though centered mainly on Latin, would have probably amply sufficed to

6 His works are collected in Jean Chapelain, *Opuscules critiques*, ed. by Alfred C. Hunter, Paris 1936, a revised version of which was published as *Opuscules critiques*, ed. by Alfred C. Hunter, introduction, revision of the texts and notes by Anne Duprat, Geneva 2007. On Jean Chapelain, see also Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature: histoire d'un paradoxe*, Paris 2000, pp. 97–150 and Déborah Blocker, *Instituer un 'art'*, pp. 33–108.

7 *Catalogue de tous les livres de feu M. Jean Chapelain (1676?)*, ed. by Colbert Searles from a manuscript housed in the *Département des Manuscrits* of the BNF, nouvelles acquisitions françaises 318, Stanford 1912.

make him a well-respected pedagogue, within a *collège* or in a more independent tutoring position. But he carefully avoided becoming such a figure. As Chapelain explained to a German scholar and courtier in a 1666 exchange of letters, while '[he] was raised among scholars', he 'never became one [himself]'⁸. This man of learning was thereby publicly underscoring that he had no institutional ties to a place of learning and was not to be thought of as an established learned professional (what he called "un sçavant").

Once restructured and transformed, the rhetorical and poetical training Chapelain had acquired among scholars and in books did, however, open many doors for him. Yet, the knowledge he had (most likely independently) developed of contemporary vernacular literatures was probably most important in that respect, quickly becoming crucial to his advancement. For it was largely thanks to his comprehensive understanding of contemporary literatures in all of the major Romance languages (French, Italian and Spanish) – which was at the time novel and fairly rare – that Chapelain gained access to aristocratic patronage and later became Richelieu's *protégé*. In 1614, Chapelain entered the household of Monsieur de la Trousse, the *Grand Prévôt* of France – whose functions were to police the King's court – first as a preceptor to his children and then as Monsieur de la Trousse's secretary. Though the first assignment was a tutoring position, the second one called mainly for rhetorical capacities in the vernacular, as well as a sense of *decorum*, supported by good judgment. In the household of Monsieur de la Trousse, Chapelain encountered men of learning less frequently but he interacted daily with courtiers, and, little by little gained access and recognition in worldly literary circles, such as the *salon* of Madame de Rambouillet. His progression in these circles was bolstered by a French translation of a Spanish picaresque novel by Mateo Alemán,⁹ as well as by a supportive appraisal he wrote of Giovan Battista Marino's

8 Jean Chapelain, *Les Lettres de Jean Chapelain de l'Académie française*, ed. by Philippe Tamizey de Larroque, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, nouvelle série, 2 vols, Paris 1880, vol. 2, CCLXXIV, à M. Conringius, 16 juin 1666, p. 463: "Pour l'honneur que vous me faites en mon particulier de vouloir estre informé de mon origine, du cours de ma vie et de ma profession, je ne vous y feray point de façon et vous en parleray ingenuement sans circuit et en philosophe. Ma naissance est honneste, et il n'y a dans ma famille rien de bas, de pauvre ou de honteux; il n'y a aussi rien d'éclatant qui la tire de la médiocrité nécessaire pour y maintenir la vertu ni qui luy donne la vanité qui accompagne les extractions illustres. Mes proches aussi ont creu, en m'eslevant, qu'ils me devoient faire chercher la gloire plus par les lettres que par les titres, par ce qui me serait propre que par ce qui me serait estranger. Dans cette institution, j'ay esté nourri parmi les sçavans et si je ne le suis pas devenu, je suis au moins devenu amateur de la sagesse et grand admirateur de ceux qui tiennent les premiers rangs dans le beau sçavoir."

9 Jean Chapelain (transl.), *Le Gueux, ou la vie de Don Gusman d'Alfarache, Image de la vie humaine en laquelle toutes les fourbes ou mechancetez qui s'usent dans le monde sont plaisamment et utilement découvertes. Version nouvelle et fidelle d'espagnol en français, première partie*, Paris 1619 and Jean Chapelain (transl.), *Le Voleur ou la Vie de Guzman, pourtraict du temps et miroir de la vie humaine: où toutes les fourbes et meschancetez qui sont dans le monde sont utilement et plaisamment découvertes. Piece non encore vue et rendue fidellement de l'original espagnol de son premier et véritable authour, Matheo Aleman, seconde partie*, Paris 1620.

poem *L'Adone*.¹⁰ Both of these publications were framed as attempts to put contemporaneous literary texts from two adjacent Romance-speaking countries – and the scholarly understandings and concepts Chapelain claimed were needed to make sense of them – within the reach of a well-to-do readership, in the eyes of which scholarly learning of Classical literatures was often viewed as distasteful pedantry.

A third such text ventured more directly into the field of contemporary poetics, taking the form of a familiar letter to a young member of the Rambouillet circle, the poet Antoine Godeau. It upheld the necessity of strictly conforming to the unity of time in the writing of modern drama.¹¹ This text was never printed. Yet, *via* manuscript circulation, it caught Richelieu's attention. When the enormous success of Corneille's *Cid* (1636–1637) turned the question of what ought to be represented on Parisian stages into a central policy preoccupation, the minister then called upon Chapelain to write an appraisal of this contemporary play in the name of the French academy. Chapelain worked diligently on the text under the minister's close supervision, carefully adopting a sophisticated approach that would serve Richelieu's political goals while also targeting the well-to-do readership whom he hoped to disabuse of their admiration for Corneille's work.

The adaptability Chapelain displayed in the course of this project is remarkable. In his first draft of the text, he came up with a carefully nuanced conclusion to his evaluation of *Le Cid*. He began by underscoring that those who condemned Corneille's *Cid* for not respecting Aristotle's prescriptions needed to remember that these requirements were rarely respected in Aristotle's own time and could not be imposed on a contemporary society that had not yet risen to such levels of sophistication. Yet, Chapelain continued, those who maintained that Aristotle understood pleasure to be the main goal of drama also needed to remember that the philosopher could only have conceived of this pleasure as a 'reasonable' one.¹² This balanced statement not only allowed him to address the preoccupations of all his readers, it also implicitly casted him as the central referee in the quarrel over the *Cid*'s value: thanks to his knowledge of Aristotle's text, he could interpret the philosopher's rules *reasonably* – and, thanks to his understanding of his own time (that is to his capacity of interpreting *modernity* itself), he was able to evaluate what was acceptable to his contemporaries. Richelieu, however, believed that Corneille's play constituted a danger for the public sphere and pushed for the conclusion of the evaluation be changed to highlight the *Cid*'s deficient outcome and lack of mo-

10 The text appeared as a "Discours de M. Chapelain" in the peritext of the first edition of Giovan Battista Marino's poem: *L'Adone, poema del cavalier Marino [...] con gli argomenti del conte Fortuniano Santivale e l'allegorie di don Lorenzo Scoto*, Paris 1623.

11 The manuscript is preserved among a set of Chapelain's unpublished writings (BNF, *Œuvres diverses de Jean Chapelain*, mss. fonds français 12847, fols 11r–21r). It is published in Chapelain, *Opuscules critiques*, pp. 222–234.

12 Jean Chapelain, *Les Sentiments de l'Académie française touchant les Observations faites sur la tragédie du Cid*, in: *Opuscules critiques*, ed. by Anne Duprat (who chose to publish the text of Chapelain's original draft – currently preserved as BNF Fonds Français 15045 – before it was heavily edited, at the request of Richelieu), pp. 280–316, here p. 284 and pp. 313–315.

rality (“bienséances”), suggesting that one should only concede to the advocates of Corneille that the *Cid*'s verses skillfully stir one's emotions. Chapelain obliged and deeply modified the text of his evaluation, which was published soon thereafter, in the name of the *Académie Française*,¹³ thereby showing his willingness to place his knowledge, as well as his worldly skills, at the service of power. Thus, thanks to his capacity to speak knowledgeably about contemporary literature using skills he had originally developed while reading Classical texts, Chapelain moved almost seamlessly from the circles of learning into worldly settings and courtly environments, before finding the protection of one of the most powerful political actors of his time. This he was able to do by foregrounding his capacity to adapt his scholarly knowledge to the tastes, curiosities and perspectives of non-scholarly readers – a talent which subsequently made him highly valuable in the eyes of those in power because of the possibility that it could be used to shape, or at least influence, the public's understanding of what constituted appropriate forms of literary representation.

The trajectories of the other authors who, in the 1630s and 1640s, found themselves writing on theater at the instigation of cardinal Richelieu, display a number of similitudes with that of Chapelain. One strong common point is that, though they frequently invested heavily in learning at the initial stages of their careers, these men also chose not to become professional scholars, and instead developed expertise in contemporary literary productions. Yet, not all these authors had advanced training in the humanities *per se*. Some of them came from fields of learning and/or of practice that had little to do with the humanities. Their writings thereby display another central mechanism of unknowledging, which could be labelled *de-specialization*. De-specialization is the process which is initiated or accelerated when individuals who have little or no formal/advanced training in a specific form of knowledge discursively use its categories and principles for ends other than strengthening and perpetuating this knowledge as an established discipline. While vulgarization describes the widening of a knowledge's audience, de-specialization points to sociological changes in the body of those who claim and publicly articulate a knowledge discourse. It can happen when elements of such a knowledge discourse are mobilized by individuals with little training, or when these individuals are trained in another field (thereby also creating effects of what today would be labelled interdisciplinarity). In the course of these processes of de-specialization, the knowledge being appropriated loses some of its specificity and coherence, as a recognizable and/or institutionalized field of learning – in other words, it becomes less of an established field of knowledge and more of a commonly accepted discourse.

13 Jean Chapelain, *Les Sentiments de l'Académie Française sur le Cid*, ed. by Colbert Searles, Minneapolis 1916, provides a comparison between the first and last draft of the evaluation, see pp. 107–112 for the closing arguments.

Hippolyte Jules Pilet de La Mesnardière (1610–1663), who wrote the first treatise on the poetics of modern theater ever to be published in French,¹⁴ is a good example of these forms of de-specialization. He was the son of a surgeon and pharmacist from Lorrroux-Bottereau, a small town in Poitou. After attending a *collège*, where he was trained in the humanities, he studied medicine in Nantes and obtained a doctorate. Like Chapelain's trajectory, La Mesnardière's social ascension was associated with aristocratic patronage, initially as the household doctor of the marquis of Sablé. Subsequently, after he had published an essay on melancholy which upheld an understanding of the possession of Loudun siding with that publicized by Richelieu and his entourage,¹⁵ La Mesnardière became the appointed physician ("médecin ordinaire") of the King's brother, Gaston d'Orléans. Only two years later, in 1640, this doctor published a weighty volume entitled *La Poétique*, having been prompted to do so by Richelieu. In it, La Mesnardière discussed both the production and the evaluation of tragedies, although he himself had never engaged in theater criticism prior to starting to draft this work.¹⁶ Ever since he had enjoyed the protection of Madame de Sablé, he had however frequented mundane gatherings, both those in her household and those presided upon by Madame de Rambouillet, where he likely first acquired familiarity with issues pertaining to the stage. La Mesnardière did not possess the broad humanistic education Chapelain had acquired, but – like him – he had access to Paris's elite social circles and was willing to put his writings and his social connections at the service of Richelieu.

Having acquired knowledge about poetics and drama belatedly, through books and in mundane circles, and for a specific purpose, La Mesnardière is also an agent of de-specialization: he generates unknowledging by capturing discourses of learning originally foreign to him, which he detaches from their previous institutional ties and then circulates as practical knowledge, in a different format and with a different destination and/or purpose. This process appears clearly in an essay on the passions which La Mesnardière published in 1638, while he was preparing to draft his *Poétique*. The text was published as the *Raisonnemens de Mesnardière, conseiller & médecin de son altesse royale, sur la nature des esprits qui seroent aux sentimens* (Paris, 1638) and contained a dissertation on perceptions and feelings, where medical reasoning and poetic conceptions were loosely associated. In the preface of this text, La Mesnardière also hinted that the booklet constituted preparatory

14 Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *La Poétique*, Paris 1639. A reprint of the 1640 edition was printed in Geneva, 1972. A critical edition is also available: Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *La Poétique*, ed. by Jean-Marc Civardi, Paris 2015.

15 Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *Traité de la Mélancolie, savoir si elle est la cause des effets que l'on remarque dans les possédées de Loudun, tiré des Réflexions de M. sur le Discours de M. D.*, La Flèche 1635. On the possession of Loudun, see Michel de Certeau, *La Possession de Loudun* [1970], Paris 1989.

16 La Mesnardière did however write a play shortly before writing his treatise, with the aim of being able to draw examples from this piece to discuss in his *Poétique*. This play appears to have been performed unsuccessfully and was not published until 1643: *Alinde, tragédie de M. de La Mesnardière*, Paris 1643.

work for an investigation of ‘human passions,’ which he was currently writing. This investigation of “passions” and “sentiments” probably fed into his treatise on poetics (1639), in which the 9th chapter is entirely devoted to “sentiments”. However, in this chapter, La Mesnardière mainly stressed that the successful staging of “sentiments” is first and foremost a product of civility – that is of the (ideally shared) worldly understanding of what constitutes appropriate behavior for people of a variety of social statuses. La Mesnardière was thereby clearly speaking to a well-to-do readership, an aim he himself had openly underscored at the end of the preface of the treatise by assuring his readers that the “Muses” were ‘ladies’ and ‘descended from cavaliers’ – and should thereby be considered perfectly suitable company for socially distinguished readers¹⁷.

The profile of the abbé d’Aubignac (1604–1676), who was the last man to publish extensively on the art of theater at Richelieu’s invitation, also exhibits commonalities with the trajectories of both Chapelain and La Mesnardière.¹⁸ Like Chapelain, D’Aubignac was born in Paris and stemmed from a family of jurists: his father, a man of some humanistic erudition, was a lawyer in Parliament and a counselor in the Chamber of the King’s Treasury, before becoming the lieutenant-general for civil and criminal matters in Nemours. D’Aubignac seems to have been educated in the humanities mostly at home, before taking a law degree and briefly working as lawyer. But, as in the case of Chapelain and La Mesnardière, he preferred to cultivate aristocratic patronage rather than exercise a profession associated with an established knowledge (law), becoming in 1631 the preceptor of Jean-Armand de Maillé-Brézé, Richelieu’s nephew. Here too, this position not only gave D’Aubignac access to the cardinal, it also let him build connections among the Parisian elites who harbored a strong interest in theater. At the cardinal’s request, D’Aubignac wrote not only a project to reform the French stage, but also a book entitled *La Pratique du Théâtre*, which was addressed to authors, actors, and spectators alike.¹⁹

17 Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *La Poétique*, Paris 2015, pp. 341–406, p. 344: “Surtout, qu’il [the poet] n’ignore pas de quel air usent entre elles les personnes de condition dans leurs amours, dans leurs querelles, et dans leurs civilités, [...], etc.” and p. 151: “Elles sont du sexe des dames et du sang des cavaliers [...]”.

18 In this essay, I have mostly left aside both Georges de Scudéry (1601–1667) and Jean-François Sarasin (1614?–1654). Both also published on the theater at Richelieu’s instigation. The first authored an *Apologie du théâtre*, Paris 1639 and the second published a *Discours de la tragédie ou Remarques sur L’Amour tyrannique de Monsieur de Scudéry par M. de Sillac d’Arbois* which was published with Georges de Scudéry’s *L’Amour tyrannique, tragi-comédien*, Paris 1639. Scudéry’s play *L’Amour tyrannique* was intended to provide a counter-example to the scandalous success of Corneille’s *Cid* and Sarasin’s text aimed to reinforce *L’Amour tyrannique*’s exemplarity by offering a discursive analysis of the *L’Amour tyrannique*’s superiority. For details on Scudéry’s and Sarasin’s careers – which also show a number of resemblances to those of Chapelain, La Mesnardière and D’Aubignac – see Déborah Blocker, *Instituer un ‘art’*, pp. 117–119 and pp. 124–125.

19 François Hédelin abbé d’Aubignac, *La Pratique du théâtre, œuvre tres-necessaire à tous ceux qui veulent s’appliquer à la Composition des Poèmes Dramatiques, qui font profession de les Reciter en public, ou qui prennent plaisir d’en voir les Representations*, Paris 1657.

Though the book was not published until 1657, D'Aubignac makes clear from its first pages that it was written in Richelieu's service.²⁰ D'Aubignac's understanding of drama and poetics was also acquired outside of places of established learning, through books and via worldly conversation, and his writings similarly partake in a form of de-specialization. It is worth stressing however that, though neither La Mesnardière's nor D'Aubignac's recently acquired erudition were as deep or as broad as that of Chapelain, in the Parisian social gatherings all of them frequented – where many of the members were women who had received no formal humanistic education – they were often equally regarded as *doctes* (that is as men of learning). For processes of de-specialization tend to blur the frontiers between professional scholars and non-scholars, thereby clouding the very understanding of what established knowledge is, as well as complicating the evaluation of any significant differences in mastery or skill.

The trajectories of these three men also make clear that the unknowledging of scholarly poetics into a worldly expertise – which La Mesnardière was the first to suggest should simply be called “la poétique”²¹ – took shape in France between the antechambers of power and the gatherings of aristocratic elites, that is in select social spaces where the collective consideration of contemporary literature and the day-to-day running of government often overlapped. In this environment, theater came to be framed as a powerful governing tool – “l'École du Peuple”²² (‘the School of the People’), as D'Aubignac developed the habit of calling it – susceptible of covertly supporting, thanks to the careful tailoring of its representations, the institution of a more orderly and disciplined social and political order. Chapelain, La Mesnardière and D'Aubignac – who did a great deal to develop the idea of this social and political usefulness of the stage – were well-equipped to publicize and accredit such a representation of theater because of their ability to balance the necessities of good monarchical government with the requirements of social and literary appropriateness (*bienséances*). This probably explains why scholarly knowledge seems to have played a secondary role in the selection of those who were commissioned by Richelieu to write treatises on the art of theater. The ability to integrate as seamlessly as possible the values and practices of elite Parisian theater-goers and the goals of the cardinal was the essential prerequisite. Learning, on the other hand, was at most a means to an end. In this respect, the unknowledging of learned poetics in early modern France was largely a consequence of the social and political functions assigned to theater in this process: when working

20 See François Hédelin abbé d'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, ed. by Hélène Baby, Paris 2001, p. 52. All subsequent page references for this text are to this modern critical edition.

21 Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *La Poétique*, Paris 2015, p. 149: “Chaque tome de cet ouvrage contiendra douze chapitres, qui nous mèneront peu à peu à l'essence de la poésie; et je crois que les trente-six laisseront à ce royaume une image assez raisonnable des beautés de la poétique. J'appelle ainsi cette science après les Grecs et les Romains, et je leur permets de nommer les choses qu'ils ont inventées.”

22 François Hédelin abbé d'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, p. 40.

towards asserting this particular understanding of theater amongst a well-to-do readership, learning was not central.

2 Knowing, doing, being: the fashioning of poetics into an art of judgment

The hollowing-out of learned poetics – that is the downplaying of the logics and knowledge practices which characterized the scholarly investigation of poetical and dramatical texts – was however not only a reductive process. It simultaneously entailed a constructive refashioning of these very logics and practices. This refashioning consisted mainly in the replacing of theoretical and/or philological discursiveness with an art of judgment centering on the appropriate and timely evaluation of plays or poems. In this process, poetic “doctrine” – or knowledge – was set aside, to allow for the promotion of a capacity to distinguish a good play from a bad one.

Jean-François Sarasin was also among those who published on the art of theater at the instigation of cardinal Richelieu, producing in 1639 a defense of Georges de Scudéry’s *L’Amour tyrannique*, a play written in response to Corneille’s *Cid* to provide a working example of an orderly tragedy.²³ In 1647–1648, Sarasin circulated a brief etymological note on the origins of the name of the game of chess, addressed to a general who was also a courtier. In these reflections, which both mimicked and ridiculed the etymological knowledge of scholars, he apologized for producing a text that might give his reader a ‘headache’, saying that [he was] not skillful enough to make the University speak the language of the Court, nor to delocalize the doctrine which pertains to words.²⁴ Such phrasing underscored the processes of de-specialization which occurred within court society, while framing Sarasin’s reflections on chess as a heavy-handed satire of such practices, and dissociating him from them. The expression ‘to delocalize the doctrine’ – in French: “dépayer la doctrine” – appears at first to suggest that the importation of scholarly knowledge into a court setting would merely require the ability to transfer its knowledge contents elegantly from one place (the University) to the other (the Court), something which Sarasin claims with false modesty that he would not be able to do.

However, in such operations, changes in the very nature of the “doctrine” – in particular changes that reshaped discursive knowledge into practical expertise – were evidently also involved. Jean-Louis de Guez – a contemporary critic and letter-writer, who also weighed in several times on issues pertaining to the stage –

23 Jean-François Sarasin, “Discours de la tragédie ou Remarques sur *L’Amour tyrannique* de Monsieur de Scudéry par M. de Sillac d’Arbois”, in: *Ceuvres de J.-F. Sarasin*, ed. by Paul Festugière, 2 vols, Paris 1926, vol. 2, pp. 2–36. The text is published under a *nom d’emprunt*. But the “protection” of the “DIVIN CARDINAL DE RICHELIEU [...] ARMAND, LE DIEU TUTÉLAIRE DES LETTRES” is made very explicit in bold letters on the last page of the text, p. 36.

24 Jean-François Sarasin, “Opinions du nom et du jeu des échecs” (first published in *Ceuvres de Monsieur Sarasin*, Paris 1656), in: *Ceuvres de J.-F. Sarasin*, ed. by Paul Festugière, 2 vols, Paris 1926, vol. 2, pp. 75–89, p. 76: “Si la migraine vous en vient ne vous en prenez qu’à vous-même, car je vous confesse que je ne suis pas assez adroit pour faire parler à l’Université le langage de la Cour, ni pour dépayer la doctrine qui consiste aux mots.”

makes the structural aspects of this transformation clearer by using a slightly different expression to designate the tailoring of poetic “doctrine” to courtly or well-to-do audiences. He refers to them as activities which ‘civilize the doctrine’ (“civiliser la doctrine”²⁵), thereby stressing the processes thanks to which poetic knowledge could be made worldlier, by way of adjusting the intellectual and discursive practices which characterized the exposition of poetics in scholarly settings to the social values and habits of courtly elites.

Balzac’s use of the verb ‘to civilize’ is effectively pointing to something that involves not just superficial rephrasing but a qualitative shift in the nature of what is considered “knowledge”. In this shift, which Balzac himself worked diligently towards, the consideration of poetry and drama was largely detached from linguistic, philological and poetic skills, and did not entail the production of cohesive commentary. What was then becoming known as “criticism” (“critique”, in French) began to focus instead on a different set of skills, revolving centrally around the capacity to judge and/or appraise promptly, surely and at times even without the production of any evaluative reasoning. In this practice of “criticism”, scholarly knowledge took a back seat while capacities such as “bon sens” (‘good sense’) or “jugement” (‘[sane] judgment’) took pride of place. This preeminence given to good judgment is part and parcel of the attempt to make “criticism” a form of expertise that the members of even the most elitist Parisian circles could identify with. For good judgment entailed not only the ability to come quickly to sensible and appropriate conclusions, but also the capacity to make decisions and, if necessary, act upon them. As such, good judgment was seen as the prerogative and privilege of those of good birth: it was not only commonly understood to be an aristocratic quality but also perceived as something that aristocrats needed to exercise regularly and publicly in order to uphold their social status and demonstrate their nobility.

The centrality of the exercise of good judgment to the aristocratic *ethos* has recently been eloquently underscored by Francis Goyet in his book *Les Audaces de la prudence*, the second part of which is devoted to an analysis of the exercise of judgment in Montaigne’s *Essais*.²⁶ Goyet stresses how, in Montaigne, the evaluation of actions and the assessment of texts constantly coexist, serving to showcase Montaigne’s “prudence” simultaneously both as a magistrate and as a reader – that is his pragmatic discernment in political and literary matters alike. Though the *Essais* required readers with at least some classical knowledge, Montaigne remained one of the favorite authors of early 17th century French elites: his model of the discerning office-holder with a perceptive critical eye was one they could comfortably make their own. Chapelain himself possessed two complete editions

25 See Jean-Marc Châtelain, *La Bibliothèque de l’honnête homme: livres, lecture et collections en France à l’âge classique*, Paris 2003, p. 25.

26 Francis Goyet, *Les Audaces de la prudence: littérature et politique aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 2009, part II: “L’orgueil du juge”, pp. 237–465.

of the *Essais*.²⁷ It is therefore quite possible that his efforts to place ‘judgment’ at the center of his critical “doctrine” were borrowed at least in part from the perspicacious *persona* Montaigne had crafted for himself in his *Essais*.

Chapelain’s own understanding of the word “doctrine” further clarifies the nature of the emphasis that, like Montaigne, he put on the possession and exercise of ‘judgment’. In a letter to Pierre Gassendi dated from 1669, Chapelain responds to his correspondent’s vigorous objections against being called a “docte” (‘a man of knowledge’). In doing so, Chapelain makes clear that, by the word “doctrine”, he does not mean the erudite knowledge that one finds in books or the philological and hermeneutical skills one can extract from these books – though this was clearly the accepted meaning of the word in mid-17th century France. Chapelain, however, professed to have nothing but contempt for this bookish knowledge, disparagingly describing it to Gassendi as ‘this pedantic doctrine which consists in divinations [i. e. in overly speculative hypotheses], conjectures and restitution of obscure or corrupt passages’. Chapelain then proceeded to make clear to Gassendi that, in his own understanding, a true “docte” was someone who possessed a very different type of aptitude, one that he viewed positively. Chapelain defined this aptitude as ‘the firm doctrine which exercises judgment over ethical issues, political ones and also nature’, by which he claimed to mean ‘this philosophy which does not belong in the *collèges* but rather is worthy of a well-structured mind, a mind which focuses only on the public good’.²⁸ The shift undertaken in Chapelain’s clarification is fairly radical. Poetical “doctrine” is not just taken out of scholarly settings to be resettled among those office-holders and civil servants who constituted a large part of Paris’ elites: its field and scope are restructured. The knowledge and expertise envisaged no longer apply to words and texts, but rather to actions, political interactions, and the physical world. More importantly still, the nature of the activities they presuppose has morphed into something very different: instead of being about the interpretative guess-work characteristic of hermeneutic practices (derogatively designated in Chapelain’s words as “divinations”), possessing “doctrine” is now first and foremost about passing judgment with accuracy, foresight and an innate sense of what is appropriate.

The reconfiguration being attempted by Chapelain with regards to the very nature of poetic “doctrine” was however not complete until this mysterious capacity to evaluate flawlessly in matters of ethics, politics or physics was brought back into the realm of texts – once again modern ones, however, rather than Classical ones. In 1639, a quarrel over Ariosto’s *Suppositi* broke out in Madame de Rambouillet’s

27 *Catalogue de tous les livres de feu M. Jean Chapelain*, p. 30, items 491 and 492.

28 Jean Chapelain, *Lettres*, vol. 2, CCCXXXI, September 25, 1669, pp. 662–663: “Quand aussi je vous ay creu docte, j’ay creu le pouvoir en conscience, non pas à la vérité de cette doctrine pédantesque qui consiste en divinations, conjectures et restitutions de passages obscurs ou corrompus [...], mais de la solide doctrine qui exerce le jugement sur les moeurs, la politique et la nature: en un mot de cette philosophie qui n’est point de collègue et qui est digne d’un esprit bien fait, ne se proposant pour objet que l’utilité publique.”

salon. In the course of the debate, Chapelain, who defended the need for the stage to be regulated by rules extracted from the appropriate “doctrine”, solicited Guez de Balzac’s evaluation of Ariosto’s play. The latter, who understood that Chapelain was mostly looking to be validated as the most authoritative voice in contemporary poetics, replied that he was unable to pass judgment on the play, as he did not possess ‘this new Doctrine’, which was Chapelain’s very own ‘set of secrets’. Balzac added that Chapelain ‘uncover[ed]’ these secrets ‘only to those [he] favor[ed]’, stressing that ‘[today’s] Poets know’ of them ‘only what he is willing to share with [them]’.²⁹ In this characterization, secrecy and strategic divulgence become markers of unknowing: thanks to them, poetic “doctrine” is abstracted into a mysterious evaluative expertise which allows its owner to claim it as a unique skill that is to be shared with only the greatest selectivity and parsimony.

The circulation of such characterizations of Chapelain’s practices was quite successful in building his reputation as a critic. It is presumably this newly acquired aura which made him appear like the writer most susceptible of spelling out the French Academy’s judgment of Corneille’s *Cid* to Richelieu’s satisfaction – with the *Sentimens de l’Académie* subsequently becoming yet another public example of the critic’s ability to evaluate any play suitably thanks to his elusive new “doctrine”. This poetic “doctrine” was not only largely detached from discourse, it was also dematerialized: in it, knowledge had morphed into action (the action of evaluating appropriately, in a specific social and political configuration), before being transmuted into an undefined capacity (judgment). Guez de Balzac, desiring as always to flatter his Parisian friend, once designated Chapelain in a letter as ‘the oracle’ of poetics, thereby substantializing his capacity to pass judgment on texts into the mysterious figure of a diviner whose central ability resided foundationally in his capacity to make apt pronouncements on a given issue in a specific context.³⁰ In the figure of the “oracle”, knowing, having been abstracted into a manner of doing, became a mode of being – the mode of being of the inspired and secretive soothsayer, whose abilities were believed to be such that his enunciations could be heard as expressions of God’s voice. Though bestowed upon Chapelain in a what was probably a humorous hyperbole, this oracular *persona* was much more flattering, in social terms, for him, than being called a “pédant de collège”

29 *Lettres familières de Monsieur de Balzac à Monsieur Chapelain*, Paris 1656, letter dated March 15, 1639, p. 326: “Pour juger en Maistre de la Comédie que vous m’avez fait la faveur de m’envoyer, il faudrait n’estre pas Escholier, & avoir plus de connaissance que je n’ay des secrets d’Aristote, & des vostres. J’appelle ainsi cette nouvelle Doctrine que vous decouvrez à vos favoris, & dont nos Poëtes ne scavent qu’autant qu’il vous plaist de leur en apprendre.”

30 This term appears in a letter which became in 1644 the 4th discourse of Guez de Balzac’s *Ceuvres diverses*, under the title *Réponse à deux questions ou du caractère et de l’instruction de la comédie*, see *Ceuvres diverses* (1644), ed. by Roger Zuber, Paris 1995, pp. 111–132 (p. 131–132). Guez de Balzac was probably responding to Georges de Scudéry, who had asked him how to ally pleasure and utility when writing a play: “Ce sera le sage et le savant Monsieur Chapelain qui vous le dira; et je ne sais pas pourquoi, étant à Paris et à deux pas de l’oracle, vous avez voulu consulter une vieille de village.”

(a grade-school pedant) by Parisian elites, not the least because the strategic art of pundit-like evaluation on which his status as “oracle” was based was remotely reminiscent of that of magistrates evaluating cases, therefore carrying with it connotations of both capacity and social clout. Among courtiers and well-to-do Parisians, heavy-handed exhibitions of scholarly learning, on the other hand, would have brought Chapelain little else than contempt and ridicule.

3 Display and concealment: unknowledging and the staging of the critic

Yet, despite such posturing, the unknowledging of scholarly poetics into an attitude or ability – that of the judge – was in reality far from implying the complete abandonment of scholarly erudition and its modes of reasoning. “Doctrine”, though sometimes openly rejected, was still to be possessed, flaunted and even mobilized adroitly when engaging in critical reasoning. This is evidenced by the fact that those among Richelieu’s protégés who did not fully possess the necessary scholarly erudition strived to acquire it promptly in the course of writing “poetics” – or attempted to fake it. But, to avoid being labelled a sententious erudite, discretion in the mobilization of this knowledge was key, requiring either the careful display of knowledge or its calculated concealment – or both. For erudition could be both dissimulated and strategically flaunted at the same time, so as to benefit from its prestige without appearing to claim it. But, mostly, concealment and display were tailored to the knowledge actually possessed: those who had learning tended to hide it more, while those who could be seen as lacking it did their best to stage their erudition.

Chapelain’s writings on poetry and theater constitute the earliest example of this ambivalent attitude. In many of these writings, Chapelain discreetly highlighted his skills while simultaneously downplaying them. He also strategically showcased his learning at the very same time that he made it impossible to locate. For instance, his letter on Marino’s *Adone* mobilized scholarly distinctions and reasonings (such as *ad absurdum* arguments). It also displayed a number of technical terms which Chapelain borrowed from scholarly vocabulary (such as the word ‘subaltern’, for the use of which he conspicuously apologized). Chapelain also explained, when using a concept that might be new to his reader, what it meant and where it came from – such as when he introduced the terms “nouement” and “dénouement” (tying and untying) of the plot, a conceptual couple he immediately confessed to have imported from ‘the Italians’.³¹ Yet, in Chapelain’s preface to

31 Jean Chapelain, “Lettre ou discours de M. Chapelain à M. Favereau, conseiller du Roy en sa Cour des aydes, portant son opinion sur le poème d’*Adonis* du cavalier Marino”, in: *Opuscules critiques*, pp. 185–222, here p. 189 (“Donnez-moi ce mot et ceux encore dont je serai contraint d’user en cette matière pour ce que je ne sache point que notre langue en ait de propres pour les exprimer et je ne suis pas assez hardi pour en mettre de nouveau en usage.”); pp. 189–190 (“Autrement si l’action illustre advenue durant la paix pouvant donner matière au poète tragique, ne la devait pas fournir à l’épique, il s’ensuivrait qu’ils ne participeraient pas également au sujet, ce qui est contre l’hypothèse.”) and p. 208 (“[...] à l’invention se peuvent réduire les parties [...] de quantité, à savoir le *nouement* de la fable et son *dénouement*, pour imiter

Marino's *Adone*, all authorities and sources were either left unmentioned or pointed to in the most allusive manner, as the haziness of his gesture to 'the Italians' suggests. Even Aristotle – the central authority on his topic – was mentioned only once and in passing,³² without his *Poetics* ever being explicitly brought up, let alone precisely cited. Those of his readers who knew the treatise could probably have traced some of Chapelain's reasoning back to Aristotle's text and the existing commentaries thereof, but, for most of his intended audience, these links were impossible to document. By dissimulating his learning and apologizing for the scholarly aspects of his arguments, Chapelain was hoping to better persuade readers which, he believed, any open display of erudition might have driven away. Indeed, in an early letter to Balzac, Chapelain underscored that '[he] believed that nothing is more contrary to the aim of persuading and making an impression on the minds of one's audience than showing one's skills and culture'.³³ Presumably, the issue was also one of public image: to maintain the critic's oracular status, his skills and learning were not to be flaunted – only hinted to in gestures that hid the very thing they were meant to show off.

In adopting such a strategy, Chapelain was however banking on his reputation as one of the best-read and well-trained men who frequented elite Parisian social circles. Individuals like La Mesnardière, Sarasin or D'Aubignac, who had been called into Richelieu's service to widen the reach of the rationalized understanding of theater first articulated by Chapelain, had no such reputation to fall back on. Hinting at knowledge without providing evidence of it would have exposed them to the risk of seeming unauthoritative. As result, they mobilized and displayed knowledge quite differently. For instance, Jean-François Sarasin, in his defense of Scudéry's *L'Amour tyrannique*, chose to base his entire evaluation on Aristotle's *Poetics*, explaining each central concept as he went along and measuring Scudéry's play against each. For some of these concepts, he transliterated the Greek terms into French. He even went so far as to quote several lines of Aristotle in Greek – without apologizing for his display of erudition.³⁴ Yet, nowhere in his *Discours* did he engage in a scholarly discussion about the interpretation of Aristotle's text: no philological skills or hermeneutical competencies were ever on display. La Mesnardière, whose scholarly erudition was probably even more likely to be suspected – given that his central professional competence was medicine – also conspicuously foregrounded his knowledge: not only did he (very) occasionally quote in Greek but, somewhat inconsistently, he also provided his reader with brief mar-

les Italiens en la formation de ces termes, lesquels se pourraient aucunement exprimer par l'enlancement de la fable et le développement d'icelle [...].')

32 Ibid., p. 189: "L'action illustre, selon Aristote, ou se représente ou se raconte."

33 Jean Chapelain, *Lettres*, vol. 1, CCXXXIV, p. 337: Chapelain wrote that he "[...] ne croy[ait] rien de si contraire au dessein de persuader et de faire impression sur les esprits que de montrer l'art et la culture."

34 See Jean-François Sarasin, "Discours de la tragédie ou Remarques sur *L'Amour tyrannique*", p. 22 (where "*Yanagorise*" or "reconnaissance" is described) and p. 14, where a few lines in Greek are quoted with no translation being offered.

ginal references to Aristotle's *Poetics*, as well as to contemporary commentators of the text, such as Heinsius and Castelvetro. Yet, while La Mesnardière's manifestly displays his recently acquired knowledge in the margins of his work, only seldomly does he engage with it head-on — and on philological terms — in his reflections, as if these quotations were more meant as an ornament to his prose than as a substantive foundation upon which his conceptual claims and argumentative strategies could be elaborated.

In D'Aubignac's *La Pratique du théâtre*, erudition is even more openly displayed. Quite a few passages contain lengthy marginal notes in Latin, Greek and occasionally Italian. These notes provide abundant quotations taken from Classical texts as well as from contemporary scholarly commentators of the *Poetics*, thereby supplying a type of information that had hitherto not appeared in the works of those who had published in French on the "art" of theater. Yet D'Aubignac also did not engage much with this information in his text, apparently including it in the margins mostly in order to stage erudition. This is confirmed by the fact that some of the knowledge he exhibits is in fact superficial, if not affected. This is at least the conclusion that his modern-day editor, Hélène Baby, came to, when working on D'Aubignac's marginal notes in preparation for her scholarly edition. Baby points out that D'Aubignac actually borrowed many of his scholarly notes from Jules-César Boulenger's *De Theatro ludisque scenicis libri duo* (Troyes, 1603) — which he mentions only in passing and disparagingly in his own book — thereby making himself appear much more erudite than he actually was with very little scholarly effort.³⁵ Such practices also alternate ostentation and concealment in the manufacturing of the critic's credibility, but in D'Aubignac's activities, the balance is clearly different than in Chapelain's posturing. Chapelain was hiding knowledge which he feared might appear overpowering. His followers, on the other hand, needed to drape themselves in newly or hastily acquired knowledge to appear authoritative. Some even resorted to flaunting fake knowledge, while omitting to explain where and how they had acquired it.

Thus, even when erudition was conspicuously exhibited through the sprinkling of quotations, the unknowledging of poetic "doctrine" was still at work. For in the poetics produced in France under the patronage of Richelieu, humanistic knowledge was never the main focus: it was hidden or publicized depending on the author's specific skills and goals, but rarely engaged with on its own terms. More importantly, the (re)production of knowledge of equivalent nature (that is of philological and/or hermeneutical knowledge) was clearly not the aim of those

35 Hélène Baby, "Observations sur *La Pratique du théâtre*", in: François Hédelin abbé d'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, ed. by Hélène Baby, Paris 2001, pp. 493–675, see pp. 570–578. Baby underscores that this form of plagiarism allows D'Aubignac to fabricate for himself "à bon marché une vaste érudition" (p. 577–578). Boulenger is mentioned p. 75 and p. 354 of *La Pratique du théâtre* with negative comments. On p. 75, D'Aubignac hints to the use he has made of Boulenger's book: "[...] il n'y faut chercher qu'un recueil de passages qui peuvent être utiles [...]: car je crois qu'il apprenait les choses qu'il a écrites, à mesure qu'il les écrivait."

who referred to this erudite tradition. Rather, these vernacular texts were centered on the seduction of well-to-do readers, whose judgment in matters pertaining to the stage Richelieu and his entourage were eager to frame, if not to control. In his *Apologie du théâtre*, Georges de Scudéry announced the imminent publication of La Mesnardière's *Poétique* by underscoring that the book was aimed at "Cavaliers" and 'Ladies', and would help them acquire 'the capacity to evaluate good and bad plays sanely'.³⁶ Judging *sanely* in this context largely meant judging according to the "rules" being circulated by those whom Richelieu encouraged to write poetics – and with an understanding of the moral and political usefulness of the stage, as it was conceptualized in his entourage.

As a result, the spectators' spontaneous reactions to plays were often declared by Richelieu's "doctes" (or 'men of knowledge') to be erroneous, if not deviant. Marc Vuillermoz has accurately described the place granted to the spectator in La Mesnardière's *Poétique* as that of the 'embarrassing witness', whose untamed evaluations the author was constantly trying to ignore or silence.³⁷ Yet, the shift of focus from the expounding and re-articulation of erudition to the definition of an art of judgment also made room for the emergence of an evaluation of plays in the spectator's terms, for instance according to how well fictional actions were represented or to how vividly they kindled emotions in the spectator. Some poetic "doctrine" circulated under Richelieu's patronage even seems to have made room for the spectator's judgment. In D'Aubignac's *La Pratique du théâtre*, there is for instance a growing emphasis on making the spectator capable of perceiving a play's "beauties". This emerging rhetoric points to the emergence of a new knowledge or expertise: that of the spectator as dramatic critic in his own right.

The emergence of dramatic criticism in early modern France, and its ties to the development of critical spectatorship, were investigated in a 2016 issue of the French journal *Littératures classiques*. In this issue, Emmanuel Bury points out, via a study of Guez de Balzac positions on dramatic pleasure, that erudition and attention to the spectator were not always mutually exclusive.³⁸ His reasoning can probably be taken a step further: those who passed themselves off as learned, while attempting to authoritatively supplant the spectator, were in fact granting great importance to spectatorship itself because of the very emphasis their writings

36 Georges de Scudéry, *L'Apologie du théâtre*, pp. 96–97: "Il s'imprime un livre de la Poétique ou les Cavaliers & les Dames, pourront apprendre tous les secrets de nostre Art; Monsieur de la Mesnardiere qui en est Auteurs les y a traictez a fonds; & c'est dans l'ouvrage de cet excellent homme que je les r'envoye, pour apprendre à juger sainement des bons ou mauvais Poëmes."

37 Marc Vuillermoz, "Un témoin gênant: le spectateur dans *La Poétique* de La Mesnardière", in: *Le Spectateur de théâtre à l'âge classique (XVII^e–XVII^e siècles)*, ed. by Bénédicte Louvat-Molozay and Franck Salaün, Montpellier 2008, pp. 159–172.

38 Emmanuel Bury, "De *l'ars critica* à la critique dramatique: un dialogue de sourds?", *Littératures classiques* 89/11 (2016), pp. 17–29. One should also point out that Guez de Balzac was never in a position to write poetics in the service of Richelieu, whom he had crossed by publishing an ambiguous mirror of the prince entitled *Le Prince* (1631). This can explain his focus on the spectator and the attention he pays to the pleasures of spectatorship.

placed on direct observation and careful evaluation. In this respect, the hollowing-out of erudite poetics for social and political purposes had unintended consequences: the processes of unknowledging set in motion at the time created room for other practices of evaluation to gain legitimacy precisely because of the centrality initially granted to judgment. This also allowed for the emergence and even institutionalization of other criteria on which to pass judgment – such as beauty, bedazzlement or wonder. In the journal issue mentioned above, Lise Michel and Claude Bourqui describe this process as the emergence of what they call of ‘spectator criticism’ (“une critique de spectateurs”)³⁹. This evolution could however also be framed as the unknowledging, and restructuring, of the expertise Chapelain and his imitators had elaborated in the first half of the 17th century. For, with the rise of critical spectatorship, yet another transformative process was set in motion: the “rules” and concepts inspired from learned poetics were set aside or reconfigured, while judgment was ever more detached from bookish knowledge and any kind of critical authority, to be grounded principally in observation and emotion. De-specialization was once again at work, but this time in a far more radical manner – one that side-casted previously established knowledge (and those who still aspired to lean on it in worldly circles) more directly.

Bibliography

Sources

- D'Aubignac, François Hédelin abbé, *La Pratique du théâtre, œuvre tres-necessaire à tous ceux qui veulent s'appliquer à la Composition des Poèmes Dramatiques, qui font profession de les Reciter en public, ou qui prennent plaisir d'en voir les Representations*, Paris 1657.
- *La Pratique du théâtre*, ed. by Hélène Baby, Paris 2001.
- Boulenger, Jules-César, *De Theatro ludisque scenicis libri duo*, Troyes 1603.
- Chapelain, Jean (transl.), *Le Gueux, ou la vie de Don Gusman d'Alfarache, Image de la vie humaine en laquelle toutes les fourbes ou mechancetez qui s'usent dans le monde sont plaisamment et utilement decouvertes. Version nouvelle et fidelle d'espagnol en français, première partie*, Paris 1619.
- (transl.), *Le Voleur ou la Vie de Guzman, pourtraict du temps et miroir de la vie humaine: où toutes les fourbes et meschancetez qui sont dans le monde sont utilement et plaisamment decouvertes. Piece non encore vue et rendue fidellement de l'original espagnol de son premier et véritable authour, Matheo Aleman, seconde partie*, Paris 1620.
- *Les Lettres de Jean Chapelain de l'Académie française*, ed. by Philippe Tamizey de Larroque, 2 vols, Paris 1880.
- *Les Sentiments de l'Académie Française sur le Cid*, ed. by Colbert Searles, Minneapolis 1916.
- *Opuscules critiques*, ed. by Alfred C. Hunter, introduction, revision of the texts and notes by Anne Duprat, Geneva 2007.

39 Claude Bourqui / Lise Michel, “C'est un spectateur qui parle: naissance de la critique dramatique”, *Littératures classiques* 89/1 (2016), pp. 5–13.

- Guez de Balzac, Jean-Louis, *Lettres familières de Monsieur de Balzac à Monsieur Chapelain*, Paris 1656.
- “Réponse à deux questions ou du caractère et de l’instruction de la comédie”, in: *Œuvres diverses*, ed. by Roger Zuber, Paris 1995, pp. 111–132.
- La Mesnardière, Hippolyte-Jules Pilet de, *Traité de la Mélancolie, sçavoir si elle est la cause des effets que l’on remarque dans les possédées de Loudun, tiré des Réflexions de M. sur le Discours de M. D.*, La Flèche 1635.
- *Raisonnemens de Mesnardière, conseiller & médecin de son altesse royale. Sur la nature des esprits qui seroient aux sentimens*, Paris 1638.
- *La Poétique*, Paris 1639 (a reprint of the second edition, dated 1640, was printed in Geneva, 1972).
- *Alinde, tragédie de M. de La Mesnardière*, Paris 1643.
- *La Poétique*, critical edition by Jean-Marc Civardi, Paris 2015.
- Marino, Giovan Battista, *L’Adone, poema del cavalier Marino [...] con gli argomenti del conte Fortuniano Santivale e l’allegorie di don Lorenzo Scoto*, Paris 1623.
- Piccolomini, Alessandro, *Annotazioni nel libro del Poetica d’Aristotile con la traduzione del medesimo libro, in lingua volgare*, Venice 1575.
- Robortello, Francesco, *In librum Aristotelis De Arte poetica explicationes*, Florence 1548.
- Sarasin, Jean-François, *Discours de la tragédie ou Remarques sur L’Amour tyrannique de Monsieur de Scudéry par M. de Sillac d’Arbois* published with Georges de Scudéry’s *L’Amour tyrannique, tragi-comédien*, Paris 1639.
- “Discours de la tragédie ou Remarques sur L’Amour tyrannique de Monsieur de Scudéry par M. de Sillac d’Arbois”, in: *Œuvres de J.-F. Sarasin*, ed. by Paul Festugière, 2 vols, Paris 1926, vol. 2, pp. 2–36.
- “Opinions du nom et du jeu des échecs”, in: *Œuvres de J.-F. Sarasin*, ed. by Paul Festugière, 2 vols, Paris 1926, vol. 2, pp. 75–89.
- Scudéry, Georges de, *Apologie du théâtre*, Paris 1639.
- Searles, Colbert (ed.), *Catalogue de tous les livres de feu M. Jean Chapelain (1676?)*, ed. from a manuscript housed in the *Département des Manuscrits* of the BNF, nouvelles acquisitions françaises 318, Stanford 1912.

Secondary Literature

- Baby, Hélène, “Observations sur *La Pratique du théâtre*”, in: François Hédelin abbé d’Aubignac, *La Pratique du théâtre*, ed. by Hélène Baby, Paris 2001, pp. 493–675.
- Blocker, Déborah, *Instituer un ‘art’: politiques du théâtre dans la France du premier XVII^e siècle*, Paris 2009.
- Bourqui, Claude / Michel, Lise, “C’est un spectateur qui parle: naissance de la critique dramatique”, *Littératures classiques* 89/1 (2016), pp. 5–13.
- Brockliss, Laurence W. B., *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: a Cultural History*, Oxford 1987.
- Bury, Emmanuel, “De l’ars critica à la critique dramatique: un dialogue de sourds?”, *Littératures classiques* 89/11 (2016), pp. 17–29.
- Certeau, Michel de, *La Possession de Loudun*, Paris 1989 [1970].
- Châtelain, Jean-Marc, *La Bibliothèque de l’honnête homme: livres, lecture et collections en France à l’âge classique*, Paris 2003.
- Goyet, Francis, *Les Audaces de la prudence: littérature et politique aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 2009.

- Grendler, Paul F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore / London 2002.
- Jouhaud, Christian, *Les Pouvoirs de la littérature: histoire d'un paradoxe*, Paris 2000.
- Noguès, Boris, "Une corporation enseignante atypique. Les professeurs des collèges parisiens sous l'Ancien Régime (vers 1660–vers 1793)", in: *Paris et Île-de-France. Mémoires* 57 (2006), pp. 119–145.
- Scott, Gregory L., *Aristotle on Dramatic Musical Composition: the Real Role of Literature, Catharsis, Music and Dance in the Poetics*, 2nd ed., 2 vols, New York 2018.
- Veloso, Claudio W., *Pourquoi la Poétique d'Aristote?* DIAGOGÈ, Paris 2018.
- Vuillermoz, Marc, "Un témoin gênant: le spectateur dans *La Poétique* de La Mesnardière", in: *Le Spectateur de théâtre à l'âge classique (XVII^e–XVIII^e siècles)*, ed. by Bénédicte Louvat-Molozay and Franck Salaün, Montpellier 2008, pp. 159–172.

Zwischen Himmel und Universum

Selektion von westlichem Wissen im Korea des 18. Jahrhunderts

Eun-Jeung Lee

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht ein Prozess der Wissensselektion, der im Rahmen des Transfers von Wissen aus dem Westen im 17. und 18. Jahrhundert in Korea stattgefunden hat.¹ Die Hauptakteure dieses Prozesses waren konfuzianische Gelehrte oder Literaten. Sie konnten die von Jesuiten auf Chinesisch verfassten Bücher lesen, welche in Korea meist durch Abschriften verbreitet wurden.² Dadurch wurde ein Prozess der mehrstufigen Selektion des importierten Wissens ausgelöst, der schließlich in eine intentionelle Negation sowie partielle Rezeption des westlichen Wissens durch die konfuzianischen Gelehrten mündete. In diesem Beitrag soll dieser Prozess anhand des Beispiels des Gelehrten Yi Ik (1681–1763) aufgezeigt werden. Yi Ik wurde als Sohn eines Gelehrten geboren, der 1682 im Zuge der politischen Machtkämpfe am koreanischen Hof in die Verbannung geschickt wurde und dort starb. 1705 verlor Yi Ik ebenfalls aufgrund dieser Machtkämpfe in der Regierung seinen Bruder, der ihm Schreiben und Lesen beigebracht hatte. Er gab danach jedwede politische Ambition auf und nahm nicht mehr an den Staatsprüfungen teil, was einer Ablehnung von offiziellen Ämtern und der damit verbundenen Macht gleichkam. Stattdessen verbrachte er sein Leben als privater Gelehrter in seinem Heimatdorf, nicht allzu weit entfernt von der Hauptstadt. Dennoch wurde er durch seine hohe Gelehrsamkeit landesweit bekannt, so dass die Regierung ihn fortwährend bat, wichtige Ämter zu übernehmen. Er ging jedoch auf keines dieser Angebote ein und blieb sein Leben lang ein privater Gelehrter.³

Yi Ik gehörte zu den ersten bedeutenden, einflussreichen konfuzianischen Gelehrten in Korea, die sich mit den Büchern über das Wissen aus dem Westen aus-

1 Die Bezeichnung „Wissen aus dem Westen“, oder auch „westliches Wissen“, wird im ostasiatischen Kontext oftmals für das durch jesuitische Missionare ins Chinesische übersetzte Wissen verwendet. Die Verbindung von naturwissenschaftlichen Konzepten mit christlicher Lehre wurde dem asiatischen Publikum als eine kohärente westliche Lehre (kor. *sōhak* / chin. *xixue*) präsentiert. Vgl. Joachim Kurtz, „Framing European Technology in Seventeenth-Century China: Rhetorical Strategies in Jesuit Paratexts“, in: *Cultures of Knowledge. Technology in Chinese History*, hg. v. Dagmar Schäfer, Leiden 2012, S. 209–232, hier S. 209–210.

2 Vgl. Cho Kwang, „Chosŏn hugi sōhaksŏ ūi suyong kwa pogŭp (Ankunft und Verbreitung von Büchern der westlichen Lehre in der späten Chosŏn Zeit)“, *Minjok munhwa yŏn'gu* 44 (2006), S. 199–235, hier S. 210–212.

3 Zum Leben von Yi Ik siehe Don Baker, *Catholics and Anti-Catholics in Chosŏn Korea*, Honolulu 2017, S. 41–43.

einandersetzten und diese offen diskutierten. In seiner Beschäftigung mit westlichem Wissen, insbesondere mit Theorien über den Himmel bzw. das Universum, lassen sich Kritik und Zustimmung feststellen. Seine gleichzeitige Rezeption und Negation des Wissens aus dem Westen haben in Korea religionsgeschichtlich und wissenschaftsgeschichtlich deutliche Spuren hinterlassen. Yi Ik gilt zum einen als der Gründer einer neuen Schule von Gelehrten, die sich nicht nur mit der konfuzianischen Ethik und Philosophie, sondern auch mit praktischen Techniken zur Verbesserung des alltäglichen Lebens beschäftigten. Zugleich wird er auch als der entscheidende Wegbereiter für die bemerkenswerte Entstehung der ersten katholischen Gemeinde Koreas betrachtet, welche sich ohne direkte Missionsarbeit aus dem Westen, lediglich durch das Studium der Schriften von Matteo Ricci (1552–1610) und anderen Jesuitenmissionaren in China, formierte. Der Initiator dieser Gemeinde Kwŏn Ch'ölsin (1736–1801) war ein Schüler Yi Iks.⁴

Yi Ik selbst lehnte allerdings gerade die theologischen Elemente in „der westlichen Lehre“ (*sŏhak*) explizit ab. Zugleich erkannte er sie jedoch als eine Lehre wie die konfuzianische Lehre an. Er setzte sich mit dem fremden Wissen auseinander, um im Rahmen der konfuzianischen Lehre den Horizont seines eigenen Wissens zu erweitern. Eine solche geistige Offenheit war für einen konfuzianischen Gelehrten seiner Zeit nicht selbstverständlich. Die Beschäftigung mit den Büchern über das Wissen aus dem Westen war zwar offiziell nicht verboten,⁵ aber das Augenmerk der Gelehrten lag in erster Linie auf der „richtigen“ Auslegung der konfuzianischen Klassiker im Sinne der neo-konfuzianischen Lehre des chinesischen Gelehrten Zhu Xi (1130–1200). Ideengeschichtlich betrachtet, zeichnete sich diese Zeit, im Speziellen in Korea, durch fundamentalistische Interpretationen der konfuzianischen Lehre aus. Die dominierende Mehrheit der Gelehrten der mächtigen konfuzianischen Akademien in den zentralen und südwestlichen Regionen des Landes duldeten es nicht, dass die Autorität von Zhu Xi als Gründer der neo-konfuzianischen Schule (kor. *Sŏngnihak*/chin. *Xinglixue*) in Frage gestellt wurde. Sie lehnten deshalb die Beschäftigung mit der westlichen Lehre grundsätzlich ab. Yi Ik war allerdings mit den konfuzianischen Akademien der südöstlichen Region eng verbunden, in deren Zentrum die Lehre und die Verehrung des Gelehrten Yi

4 Zu Yi Iks Werk und Vermächtnis in koreanischen Quellen siehe Choi Jeong-Yeon, „Sŏngho Yi Ik ūi chaeisŏl ūi yangmyŏnsŏng kwa silch'ŏllon (Praktik und Doppelseitigkeit in Sŏngho Yi Iks Theorie über Naturomen)“, *Han'gukhak yŏn'gu* 47/11 (2017), S. 535–567; Lim Boo Yeon, „Sŏngho hak'pa ūi ch'ŏnjugyo insik kwa yugyojŏk taeŭng (Wahrnehmung und konfuzianische Reaktion auf Katholizismus in der Sŏngho Schule)“, *Han'guk sasang sahak* 46 (April 2014), S. 247–282. In englischer Sprache siehe Don Baker, „The Seeds of Modernity: Jesuit Natural Philosophy in Confucian Korea“, *Pacific Rim Report*, Nr. 48 (August 2007) und Choi Jeong-Yeon, „Reassessment of Late Joseon Neo-Confucian Scholars Yi Ik's Attitude toward Western Learning. With a Focus on his Perception of the Lord of Heaven“, *Korea Journal* 56/2 (2016), S. 111–133.

5 Das Verbot des Christentums am Ende des 18. Jahrhunderts war eine Reaktion auf die Weigerung der zu Christen gewordenen Gelehrten, den Ahnenkult zu pflegen. Vgl. dazu Eun-Jeung Lee, *Anti-Europa: Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Münster 2003.

Hwang (1501–1570) stand, der zu den bedeutendsten Philosophen Koreas gehört. Die Gelehrten dieser Gruppe folgten zwar auch der neo-konfuzianischen Lehre, vertraten aber die Ansicht, dass die Texte von Zhu Xi frei interpretierbar und selbst Zhu Xi in seinem Œuvre Fehler unterlaufen seien, die es zu korrigieren gelte.⁶ Auf dieser relativ liberalen Einstellung zur neo-konfuzianischen Lehre beruhte auch Yi Iks Einstellung zum Jesuitenmissionar Matteo Ricci. Er schrieb, dieser sei ein „Gelehrter aus dem Westen“, und seine Gelehrtheit sei so hoch, dass er wie die legendären Kulturhéroen der Alten Zeit als ein „Weiser“ bezeichnet werden könne.⁷

Im Fokus dieses Beitrags steht daher Yi Iks selektiver Umgang mit der westlichen Lehre, der als Prozess der intentionalen Negation betrachtet und in seinen Ursachen sowie Auswirkungen auf den Transfer von Wissen untersucht wird. Wo liegt die Grenze zwischen Negation und Rezeption bei den Gelehrten in Korea und im Speziellen bei Yi Ik in der Beschäftigung mit der westlichen Lehre? Welche Faktoren waren dabei ausschlaggebend? Wie haben diese Faktoren letztendlich auf Rezeption und Ablehnung von Wissen gewirkt? Um den selektiven Umgang mit der westlichen Lehre von Yi Ik analysieren zu können, muss zunächst der Transfer dieser Lehre nach Korea kontextualisiert werden, der in unmittelbarem Zusammenhang mit der besonderen Missionsmethode der Jesuiten in China steht.

1 Historische Kontextualisierung

Im Kontext des Wissenstransfers zwischen Ostasien und Europa spielten die Jesuitenmissionare in China im 17. und 18. Jahrhundert die entscheidende Rolle. Durch ihre Vermittlung, vor allem durch ihre Schriften, konnte man in Europa einiges über die konfuzianische Lehre und Kultur Chinas, und in Ostasien manches über die katholische Lehre sowie über Naturwissenschaften und Technik des Westens erfahren. Allerdings war die Rolle der Jesuitenmissionare in Korea, ebenso wie in Europa, nur auf die Vermittlung, als Übersetzer bzw. Verfasser von Büchern, beschränkt. Die Akzeptanz oder Ablehnung des von ihnen vermittelten Wissens geschah unabhängig von ihnen. Es waren vor allem die Gelehrten Koreas, ebenso wie die Gelehrten Europas, die den Prozess des Wissenstransfers aktiv gestalteten.

Die Begegnung mit dem von Jesuitenmissionaren vermittelten Wissen aus dem Westen, d. h. der christlichen Lehre, Philosophie und Naturwissenschaften, hat sicher deutliche Spuren in der Ideengeschichte Koreas hinterlassen. Das bedeutet aber keineswegs, dass das traditionelle Wissenssystem durch das vermeintlich überlegene Wissenssystem aus dem Westen ausgetauscht worden wäre. Vielmehr beschäftigten sich die Gelehrten Koreas im Rahmen der eigenen Wissenstradition mit dem neuen Wissen, soweit es ihnen mittels der von Jesuiten in chinesischer Sprache verfassten Bücher bekannt war. Auf der Grundlage der eigenen Wissenstradition beurteilten sie das neue Wissen und nahmen es positiv auf bzw. lehnten es ab.

6 Yi Ik verehrte Yi Hwang, der wesentlich zur Verbreitung der konfuzianischen Akademien in der südöstlichen Region beigetragen hat. In den Briefen von Yi Ik ist oft zu lesen, wie sehr er sich um die korrekte Ausgabe der gesammelten Werke von Yi Hwang bemühte.

7 *Sŏngho chŏnjip* (Komplette Werke von Sŏngho Yi Ik), 26:18b–23b.

Vor allem die duale Strategie von Matteo Ricci für die Chinamission der Jesuiten, mit welcher er einerseits die Konvergenz des ethischen Denkens in Europa und China betonte und andererseits das metaphysische Denksystem des Neokonfuzianismus ablehnte, löste in Korea, ebenso wie in Europa, kontroverse Debatten aus. Während in Europa theologische Interpretationen der konfuzianischen Lehre und ihrer Rituale im Mittelpunkt der Debatte standen,⁸ ging es in Korea vor allem um eine Positionierung gegenüber dem Angriff Matteo Riccis auf die neokonfuzianische Lehre. Da hier zwei unterschiedliche, eigenständige Denksysteme gegenüberstanden, gab es kein objektives, allgemeines Kriterium, um die Überlegenheit eines Denksystems festzustellen.⁹ Für solche Entscheidungen spielten letztlich die politischen Machtkonstellationen die entscheidende Rolle.

Es waren zuerst die Mitglieder der Gesandtschaften Koreas, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit den Jesuiten in Peking in Kontakt kamen. Sie brachten Bücher, wie z. B. das *Tianzhu shiyi* (Über die wahre Bedeutung Gottes) und das *Jiaoyou lun* (Über die Freundschaft)¹⁰ von Matteo Ricci, ebenso wie seine Weltkarte und technische Geräte, darunter auch eine Uhr und ein Fernrohr, mit nach Korea. Sie hatten diese entweder persönlich erworben oder sie waren ihnen von den Jesuitenmissionaren geschenkt worden.¹¹ Die Bücher von Matteo Ricci schienen die Neugier einiger Gelehrter geweckt zu haben. So erwähnten zwei Gelehrte, Yi Sugwang (1563–1628) und Yu Mongin (1559–1623), in ihren Schriften¹² die beiden Werke von Matteo Ricci. Allerdings gingen ihre Betrachtungen nicht über das Niveau einer Rezension der Bücher hinaus und blieben zunächst ohne weitere Wirkung.

Im Zuge des Machtwechsels von der Ming zur Qing Dynastie (1644) in China soll der koreanische Kronprinz Sohyön (1612–1645), der nach der Niederlage Koreas gegen die neuen Machthaber Chinas als Geisel nach Peking verschleppt

8 Zum Beispiel während des Ritenstreits im 17. Jahrhundert über die Ausrichtung der Mission in China. Vgl. Claudia von Collani, *Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte*, Wiesbaden 1989.

9 Vgl. Kim Sun-Hye, *Sōhak, chosŏn yuhak i mannan natsŏn kŏul* (Die Westliche Lehre, der fremde Spiegel für den koreanischen Konfuzianismus), Seoul 2018, S. 289.

10 Riccis Werke wurden von ihm selbst auf Chinesisch verfasst. Für weitere Details siehe Ronnie Po-Chia Hsia, *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583–1610: A Short History with Documents*, Indianapolis 2016.

11 Ein offizieller Report im *Kukcho pogam* (Schatzspiegel der Dynastie) beschreibt ein Treffen des koreanischen Gesandten nach Peking Chŏng Tuwŏn (1581–?) im Jahr 1631 mit Yuk Yakhan (João Rodrigues, 1561–1633), der ihm zahlreiche westliche Arbeiten zu Astronomie, Kalenderkunde, Geographie u. v. m. sowie auch eine Waffe schenkte.

12 Siehe die Manjongjaebon Version (1941) von Yu Mongin's Anekdotensammlung *Ōu yadam* (Wilde Erzählungen des Herrn Ōu), veröffentlicht als *Ōu yadam*, 3 Bde., Seoul 2001–2003. Für die historische Glaubwürdigkeit des *Ōu yadam* siehe Vladimir Glomb, „Laughing Literati and Fortune-Telling Confucians: Stories about Prognostication in *Ōu yadam*“, in: *Divination and the Strange in Pre- and Early Modern East Asia and Europe*, hg. v. Sophia Katz, Leiden (in Vorbereitung). Siehe auch Yi Sugwang, *Chibong Yusŏl* (Geordnete Gespräche Chibongs), Bd. 2 *Oeguk* (Fremde Länder), Seoul 1977.

wurde, dort enge Freundschaften mit den Jesuitenmissionaren entwickelt haben.¹³ Vor seiner Rückkehr nach Korea soll ihm der deutsche Missionar Adam Schall von Bell neben den auf Chinesisch verfassten Büchern über das Wissen aus dem Westen auch ein Marienbild geschenkt haben, das der Kronprinz diesem aber zurückgeben wollte.¹⁴ Da der Kronprinz kurz nach seiner Rückkehr starb, seine Bücher zusammen mit anderen persönlichen Utensilien ihm als Beigaben mit ins Grab gegeben und die von ihm mitgebrachten chinesischen Hofbediensteten nach China zurückgeschickt wurden,¹⁵ konnte ihre Freundschaft in der Ideengeschichte Koreas indes keine Spuren hinterlassen. Auch die Hoffnung des Jesuitenpaters auf Missionsarbeit in Korea durch getaufte Eunuchen erfüllte sich nicht.¹⁶ Es sollte mehr als ein Jahrhundert dauern, bis die erste christliche Gemeinde in Korea überhaupt gegründet wurde – dies geschah, wie bereits erwähnt, ohne jede direkte Mitwirkung von westlichen Missionaren.

Zu dieser Zeit sah sich die koreanische Regierung gezwungen, sich mit der Methode der Kalenderberechnung von Adam Schall von Bell zu beschäftigen, um den seit 1281 in Korea mehrfach revidierten Kalender (*susiryōk*)¹⁷ zu erneuern. Denn die neuen Machthaber in China, die mandschurische Qing Dynastie, hatten 1645 einen von Adam Schall von Bell entwickelten Kalender offiziell eingeführt. Korea, d. h. die Chosŏn Dynastie, die nach der Niederlage von 1636 gegen die Mandschus eine Tributbeziehung mit den Qing eingehen musste, durfte nun den Kalender der besiegten Ming Dynastie nicht weiterverwenden. Auch wenn die Kalender in Korea seit 1281 mehrfach modifiziert worden waren und folglich nur noch der Name geblieben war, hätte die Fortführung des letzten Kalenders von den Qing Kaisern als Widerstand gegen ihre neue Vorherrschaft interpretiert werden können.¹⁸ Die Regierung Koreas hatte daher das astronomische Amt am Königshof beauftragt, sich intensiv mit dem Kalender von Adam Schall von Bell zu beschäftigen, und schickte Mitarbeiter des astronomischen Amtes als Teil der offiziellen Gesandtschaften nach Peking, um dort das astronomische Wissen der Jesuiten zu erlernen.¹⁹ Dies war keine einfache zu bewältigende Aufgabe, da es die chinesische Regierung nicht erlaubte, dass sich die Koreaner frei mit den Jesuiten trafen, um die Methode der Berechnung der Kalender zu lernen, oder die dafür

13 Vgl. Juan G. Ruiz de Medina, *Origenes de la Iglesia Católica Coreana desde 1566 hasta 1784*, Rom 1986.

14 Vgl. Johann Adam Schall von Bell / Ignatz S. von Mannsegg, *Geschichte der chinesischen Mission*, Wien 1834, S. 223.

15 Dies ist in den *Royalen Annalen der Chosŏn Dynastie (Chosŏn wangjo sillok)* festgehalten. Siehe *Injo sillok* 23/4–6.

16 Vgl. Schall von Bell, *Geschichte der chinesischen Mission*, S. 224.

17 Schall von Bell stellt in seinen Briefen die Stärke und Schwäche dieser Kalender ausführlich dar. Vgl. ebd., S. 39–41.

18 Vgl. Jun Yong Hoon, *Chosŏn hugi sŏyang ch'ŏnmunhak kwa chŏnt'ong ch'ŏnmunhak ūi kaldŭng kwa yunghwa* (Konflikt und Konvergenz zwischen westlicher und östlicher Astronomie in der späten Chosŏn Zeit), Dissertation, Seoul National University 2004, S. 14–15.

19 Vgl. *Injo sillok* 23/12/18#5, 26/9/20#2, *Hyojong sillok* 3/9/4#1.

notwendigen Bücher ohne Umstände zu erwerben. Ungeachtet dessen soll die Gesandtschaft 1646 heimlich ein Exemplar des neuen Kalenders mit nach Korea gebracht haben.²⁰ Schließlich schickte die chinesische Regierung 1648 offiziell ein Exemplar des neuen Kalenders nach Korea. Im Jahr 1649 soll Adam Schall von Bell persönlich einem Mitglied der koreanischen Gesandtschaft mathematische Bücher und ein Sternbild geschenkt haben.²¹ In den Annalen der Chosŏn Dynastie Koreas ist zu lesen, dass dieser Mitarbeiter des astronomischen Amtes aufgrund von Kommunikationsschwierigkeiten mit Adam Schall von Bell nur die Berechnungsmethode der Bewegung der Sonne verstanden habe.²² Nach einem Eintrag aus dem Jahr 1652 berichteten die Mitarbeiter des astronomischen Amtes dem König, dass die Berechnung der Mondfinsternis nach dem neuen Kalender genauer sei als die nach dem alten Kalender.²³ 1654 sollte dann der Kalender von Adam Schall von Bell (*sihŏnryŏk*) als neuer offizieller Kalender auch in Korea eingeführt werden.²⁴ Es sollte aber noch mehr als 60 Jahre dauern, bis sich das neue Berechnungssystem durchgesetzt hatte. Um 1660 wurde der alte Kalender wiedereingeführt, dann erneut aufgegeben und der neue Kalender wieder zum offiziellen Kalender erklärt.²⁵ In dieser Zeit versuchten die Mitarbeiter des astronomischen Amtes in Korea, das vollständige Berechnungssystem von Adam Schall von Bell für Korea anzuwenden. Dafür wäre es allerdings notwendig gewesen, die astronomischen Theorien von Claudius Ptolemäus (120–170 n. Chr.), Nicolaus Copernicus (1473–1543), Tycho Brahe (1546–1601) u. a., welchen die Berechnungen des Kalenders zugrunde lagen, zu verstehen. Aber für diejenigen, die lediglich die traditionelle, mathematische Methode der Kalenderberechnung beherrschten, war es keine leichte Aufgabe, nur anhand der Bücher diese astronomischen Theorien zu begreifen.²⁶ Erst für das Jahr 1706 wird berichtet, dass ein Mitarbeiter des astronomischen Amtes in Korea, Hŏ Wŏn (1672–1729), durch Briefwechsel mit einem Mitarbeiter des astronomischen Amtes in China, He Junxi (1643–1714) die Methode der Berechnung der neuen Kalender gemeistert habe.²⁷

Das bedeutete jedoch nicht, dass Hŏ Wŏn die astronomischen Theorien aus dem Westen verstanden hätte. Es ging ihm lediglich um die Beherrschung und Anwendung der Berechnungstechnik des Kalenders.²⁸ Die Beschäftigung mit der astronomischen Theorie oder Himmelslehre gehörte nicht zu seiner Aufgabe als Mitarbeiter des astronomischen Amtes, das in Korea als eine Art technischer

20 Vgl. *Injo sillok* 24/6/3#1.

21 Vgl. *Injo sillok* 27/2/5#1.

22 Vgl. *Hyojong sillok* 1/7/19#1.

23 Vgl. *Hyojong sillok* 3/9/4#1.

24 Vgl. *Hyojong sillok* 4/1/6#1.

25 Vgl. *Hyojong sillok* 7/1/10#1, *Sukchong sillok* 32/10/27#1.

26 Vgl. Jun, *Chosŏn hugi sŏyang ch'ŏnmunhak kwa chŏnt'ong ch'ŏnmunhak ũi kaldŭng kwa yunghwa*, S. 20.

27 Vgl. *Sukchong sillok* 32/10/27#1.

28 Vgl. Jun, *Chosŏn hugi sŏyang ch'ŏnmunhak kwa chŏnt'ong ch'ŏnmunhak ũi kaldŭng kwa yunghwa*, S. 25–27.

Dienst eingestuft wurde. Die Kalenderberechnung galt als „Technik“, ebenso wie Mathematik, Medizin und das Dolmetschen. Technische Dienste wurden hauptsächlich durch Angehörige der gemeinen Volksschicht (*chungin*) ausgeübt. Die Beschäftigung mit „Wissen“ bzw. „Wissenschaft“ war allein den „edlen Gelehrten“ der Oberschicht (*yangban*) vorbehalten. Diese verachteten nicht selten Mitarbeiter des astronomischen Amtes als „dumme Techniker“, die selbst die zur Kalenderberechnung grundlegende Himmelslehre und mathematischen Prinzipien nicht verstünden.²⁹

Unter den Gelehrten scheint die Zahl derjenigen, die Bücher über das Wissen des Westens gelesen hatten bzw. besaßen, im Laufe des 18. Jahrhunderts merklich gestiegen zu sein, denn An Chǒngbok (1712–1791), ein Schüler von Yi Ik, schrieb, es gebe keine Gelehrten, die diese Bücher nicht gelesen hätten, und dass diese Texte ebenso wie Schriften zu Buddhismus, Taoismus und von diversen anderen Denkern zu den Sammlungen der Bibliotheken gehörten.³⁰ Chǒng Yakyong (1762–1836), der zu den indirekten Schülern von Yi Ik gehört, meinte, in seiner Jugend sei es ein weit verbreitetes Phänomen gewesen, Bücher über das Wissen aus dem Westen zu lesen.

Ein entscheidender Grund für diese Entwicklung lag wohl darin, dass die chinesische Regierung 1699 den Mitgliedern der koreanischen Gesandtschaften erlaubte, neben Geschichtsbüchern auch andere Bücher zu kaufen. 1712, nachdem die Grenzfrage zwischen China und Korea mittels der Aufstellung von Grenzsteinen am Berg Paekdu geklärt worden war,³¹ durften sie sich in Peking frei bewegen und auch die Gemeinde der Jesuiten besuchen. Um 1720 stieg die Zahl der koreanischen Besucher bei den Jesuiten in Peking rasch an.³² Die katholischen Kirchengebäude der Jesuiten wurden eine Art Touristenattraktion für die koreanischen Gesandtschaften.³³ Die Jesuiten, die ihrerseits die Hoffnung auf Missionsarbeit in Korea nicht aufgegeben hatten, beschenkten ihre koreanischen Besucher mit Büchern, Bildern, Uhren, Fernrohren und Geräten für astronomische Messungen.³⁴

Zu dieser Zeit begann auch Yi Ik sich mit den Büchern über die westliche Lehre zu beschäftigen. Seine Familie besaß bereits seit 1678 Bücher über westliches Wissen, die sein Vater von einer Gesandtschaftsreise in China mitgebracht hatte.³⁵ In seinen gesammelten Werken werden über 20 Titel von Büchern über das Wissen

29 Vgl. ebd., S. 26.

30 *Sunam chip*, „Ch’ŏnhakko (Untersuchung der Himmlischen Lehre)“, 17:1a–8a.

31 Vgl. Noh Dae Hwan, *Kojŏn sosŏl sok yŏksa yŏhaeng* (Historische Reisen in alten Romanen), P’aju 2005, S. 41–46.

32 Vgl. Kang Jae-eun, *Chosŏn ūi sŏhaksa* (Westliche Lehre in Korea), Seoul 1990, S. 90–91, Juan G. Ruiz de Medina, *Origenes de la Iglesia Católica Coreana desde 1566 hasta 1784*.

33 So klagte der koreanische Gelehrte Hong Taeyong (1731–1783) beispielsweise über das schlechte Benehmen seiner koreanischen Landsleute bei den Jesuiten. Vgl. Gari Ledyard, „Hong Taeyong and his Peking Memoir“, *Korean Studies* 6 (1982), S. 63–103.

34 Vgl. Lim Jongtae, *17, 18 Segi chungguk kwa chosŏn ūi sŏgu chirihak ihae* (Das Verständnis westlicher Geographie im China und Korea des 17.–18. Jahrhunderts), P’aju 2012, S. 388.

35 Vgl. Jun, *Chosŏn hugi sŏyang ch’ŏnmunhak kwa chŏnt’ong ch’ŏnmunhak ūi kaldŭng kwa yunghwa*, S. 69.

aus dem Westen erwähnt.³⁶ Er hatte sich zumindest mit einigen dieser Bücher intensiv auseinandergesetzt und einige andere rezensiert.³⁷ Einem Schreiben seines Schülers Sin Hudam (1702–1762) ist zu entnehmen, wie er 1724 über das Wirken von Matteo Ricci seine eigene Auffassung der christlichen Lehre erklärte.³⁸ In seinen Briefen schrieb Yi Ik seit 1740 vermehrt über die Astronomie und Himmelslehre aus dem Westen.

2 Selektiver Umgang mit den Theorien vom Himmel bzw. Universum der westlichen Lehre

Yi Ik betrachtete das Wissen aus dem Westen als Einheit, eben als *die* westliche Lehre und mit dieser Betrachtung stand er keineswegs allein. Es war vielmehr die allgemeine Wahrnehmung der Gelehrten Koreas im 18. Jahrhundert. Darin unterschieden sie sich wiederum nicht von denjenigen Gelehrten Chinas am Ende der Ming Dynastie, die alles, was die Jesuitenmissionare in China vermittelt hatten, d. h. Ethik, Philosophie, Naturwissenschaft, Astronomie, christliche Theologie, als Teil eines einheitlichen Ganzen, eben als die westliche Lehre behandelten.³⁹ Die Jesuitenmissionare hatten ihrerseits nur insoweit Wissen aus dem Westen in China bekannt gemacht, als es ihrer Mission diente. Dies musste nicht unbedingt den neuesten Stand der wissenschaftlichen Entwicklung in Europa im 17. und 18. Jahrhundert widerspiegeln. Yi Ik seinerseits übernahm aus dieser westlichen Lehre einzelne Teile, von denen er überzeugt war, dass diese für seine Erklärungen von Himmel, Erde und Universum nützlich waren; er kritisierte zugleich aber auch andere Teile oder lehnte diese als Nichtwissen ab.

Yi Ik war, im Gegensatz zur Mehrheit der konfuzianischen Gelehrten seiner Zeit, bereit, selbst vom fremden Wissen zu lernen (*hak/xue* 學), um damit das höchste Prinzip der Welt (*to/dao* 道) zu begreifen bzw. zu realisieren. Er zögerte daher auch nicht, einen fremden Gelehrten wie den Jesuitenmissionar Matteo Ricci als Gelehrten und als perfekten Menschen, einen „Weisen“ im konfuzianischen Sinne (*sōngin/shengren* 聖人, englisch: Sage), zu bezeichnen.⁴⁰ Er schrieb: „Ich weiß zwar nicht, ob sein *to (dao)* unserer konfuzianischen Lehre in jedem Falle entspricht. Aber man kann es doch als weise bezeichnen, wenn jemand in seiner Lehre das höchste Niveau erreicht hat.“⁴¹ Es ging ihm in erster Linie um eine Verbesserung des vor-

36 Vgl. ebd., S. 66.

37 Dazu gehörten z. B. das *Zhifang waiji* (Aufzeichnungen aus fernen Ländern) von Giulio Aleni S.J. (1582–1649), das *Tianwenlüe* (Epitome der Fragen über den Himmel) von Emmanuel Diaz S.J. (1574–1659) und viele andere, siehe die Tabelle „Astronomy books imported from China to Korea“ in Tsuko Nakamura / Wayne Orchiston, *The Emergence of Astrophysics in Asia: Opening a New Window on the Universe*, Cham 2017, S. 154.

38 Vgl. Sin Hudam, „Sōhakpyōn (Kritik der Westlichen Lehre)“, in: *Habin sōnsaeng chōnjip* (Komplette Werke von Meister Habin), Seoul 2006, Bd. 7, S. 17–108.

39 Vgl. Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge 1985, S. 57–58.

40 Vgl. Sin, „Sōhakpyōn (Kritik der Westlichen Lehre)“.

41 *Sōngho chōnjip*, 25:21. Alle Übersetzungen, sofern nicht anders gekennzeichnet, wurden durch die Verfasserin vorgenommen.

handenen Wissens, wodurch letztlich ein gutes Leben der Menschen ermöglicht werden sollte. Er war der Ansicht, selbst ein Weiser sei nicht frei von Schwächen und Fehlern und dass seine Lehre, wenn diese durch nachkommende Generationen weiter studiert werde, sich damit auch verbessern würde, ganz ebenso wie ja auch die Technik und Mathematik der späteren Generation raffinierter und exakter würden.⁴² Darin ist seine grundsätzlich kritische Einstellung gegenüber der traditionellen Autorität überhaupt und seine geistige Offenheit zu erkennen.

Der grundlegende Rahmen der Auseinandersetzung mit der westlichen Lehre blieb jedoch auch für Yi Ik die neo-konfuzianische Lehre. Er nahm einzelne Elemente der westlichen Lehre in sein konfuzianisches Gedankengebäude soweit auf, wie sie aus seiner Sicht mangelhafte Seiten der konfuzianischen Lehre ergänzten. Was allerdings wesentlichen Aspekten der konfuzianischen Lehre widersprach, wurde abgelehnt. Dies galt insbesondere für die christliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von Himmel und Hölle. Die Existenz eines Gottes stellte er hingegen nicht in Frage, obwohl der christlich-jüdische Gott von Matteo Ricci mit dem traditionellen konfuzianischen Bild von Gott kaum etwas gemein haben konnte. Dies lag nicht zuletzt an der Missionierungsstrategie von Matteo Ricci. Er bezeichnete missionsstrategisch den von ihm verkündeten Gott mit den aus den konfuzianischen Klassikern entnommenen Begriffen „Herrscher von Oben“ (*sangje/shangdi*), „Himmel“ (*ch'ön/tian*) und „der Herr des Himmels“ (*ch'önju/tianzhu*). Die Gleichstellung von „Herrscher von Oben“ und „Herr des Himmels“ führte dazu, dass seine Leser in Ostasien den christlich-jüdischen Gott nicht als Schöpfer der Welt, sondern als die ursprüngliche Kraft verstanden, die sich um die Ordnung der Welt und des Kosmos sorgt.

Matteo Riccis Missionsstrategie beruhte darüber hinaus auf drei Punkten: 1. Herstellung der Konvergenz zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus in seiner ursprünglichen Form von Konfuzius und Menzius, 2. Bekämpfung des Buddhismus als minderwertigem Götzendienst, 3. Kritik an der neo-konfuzianischen Lehre Zhu Xis. Da der Buddhismus zu Beginn des 17. Jahrhunderts in China auch von den herrschenden konfuzianischen Gelehrten bekämpft wurde, konnte er sich mit diesen verbünden. Von der neo-konfuzianischen Lehre musste er sich allerdings distanzieren, weil diese genauso wie die christliche Lehre den Anspruch erhebt, das höchste Prinzip, den wahren Ursprung des Lebens, der Welt und des Universums zu kennen. Ricci degradierte die Idee von dem ursprünglichen, höchsten Prinzip der Welt und des Universums (*t'aegük/taiji* bzw. *li*) in der neo-konfuzianischen Lehre zur bloßen abstrakten Erklärung der Eigenschaften von Materie, also zu einer rein physikalischen, nicht zu einer metaphysischen Wissenschaft. Damit konnte er schließlich behaupten, Chinesen hätten zwar dank Konfuzius und Menzius, ohne die Offenbarung Gottes zu kennen, ihre Morallehre hoch entwickeln können, um aber das wahre Prinzip der Welt zu verstehen, bräuchten sie die christliche Lehre. Gerade diese Aussage hatte während der frü-

42 Vgl. *Sōngho sasöl* (Unwichtige Gespräche Sōngho Yi Iks), 2:43a–b.

hen Aufklärung in Europa bei Philosophen wie Leibniz und Wolff große Begeisterung für China und den Konfuzianismus ausgelöst.⁴³

Yi Ik lehnte jedoch außer dem Gottesbegriff von der christlichen Lehre, wie sie von Ricci dargestellt wurde, ihre anderen wesentlichen Elemente als irrational ab. In seiner Rezension zu Riccis Werk „Über die wahre Lehre Gottes“, welches unter seinen Schülern eine heftige Debatte über die westliche Lehre vor allem über die christliche Religion ausgelöst hatte,⁴⁴ schrieb er:

[D]ie westliche Lehre verehrt nur den Herrn des Himmels, dieser ist gleich dem Herrn des Himmels in der konfuzianischen Lehre, eben *sangje*. Aber die Art und Weise, wie sie den Herrn des Himmels verehrt, huldigt, befürchtet und glaubt, ähnelt der Art und Weise, wie die Buddhisten den Shakyamuni behandeln. Ihr Instrument für die Förderung von gutem Verhalten und die Bestrafung von bösem Verhalten ist die Behauptung von der angeblichen Existenz des Himmelshauses und der Hölle.⁴⁵

Yi Ik schätzte zwar die Leistung von Matteo Ricci als großem Gelehrten der Astronomie und Mathematik sehr hoch und meinte, eine solche Raffinesse des Wissens habe es in China noch nie gegeben, aber er kritisierte zugleich vehement, dass Matteo Ricci nicht erkannt habe, dass die von ihm verkündete Lehre letztendlich genauso wie der von ihm attackierte Buddhismus in Absurdität und Leere münde. Er hielt wesentliche Elemente der christlichen Lehre, wie den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz von Himmel und Hölle, für ein betrügerisches Werk des „Teufels“.

Hierfür gab Yi Ik in seiner Rezension eine bemerkenswerte Erklärung:

Der Anfang [der christlichen Lehre] unterscheidet sich nicht von der Erzählung in den kanonischen Werken ‚Buch der Lieder‘ (*Shijing*) und ‚Buch der Urkunden‘ (*Shujing*) [beides konfuzianische Klassiker], aber aus der Sorge, dass die Menschen dieser Lehre nicht folgen, versuchte man mittels der Lehre von Himmelshaus und Hölle die Menschen zu retten. Dies setzt sich bis heute fort. Die diversen wunderbaren und heiligen Spuren, welche seither auftauchen, sind nichts anderes als betrügerische Werke des Teufels, von dem in dieser Lehre die Rede ist.⁴⁶

Yi Ik stellte hier die von Ricci verkündete „Lehre des Herrn des Himmels“ (*Ch'ŏnjugyŏng*) mit der konfuzianischen Lehre vergleichend nebeneinander. Der Startpunkt beider Lehren war ein legendäres Altertum, von dem auch im konfuzianischen Kanon die Rede ist. Es war die Zeit der wunderbaren Spuren des Gottes, mit deren Deutung normative Regeln durchgesetzt wurden, denen zufolge

43 Vgl. Lee, *Anti-Europa*.

44 Vgl. *Sunam chip*, „Sunam sŏnsaeng yŏnbo (Chronologischer Lebenslauf von Meister Sunam)“, 77 (1788).

45 *Sŏngho chŏnjip*, 55:27b.

46 *Sŏngho chŏnjip*, 55:29b–30a.

gute Taten belohnt und böse Taten bestraft werden. „Im Laufe der Zeit waren die Sitten und Gebräuche auch im Westen rauer geworden. Man schätzte und glaubte nicht mehr daran, dass das Gute belohnt und das Böse bestraft würde.“⁴⁷ In der „Lehre des Herrn des Himmels“ (*Ch'ŏnjugyŏng*) wurde die These von Himmel und Hölle eingeführt, um die Menschen, die nicht mehr an die normative Formel der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen glaubten, zu retten. Gerade dies wäre ein betrügerisches Werk des Teufels gewesen, dass bis heute noch im Westen herrsche. Es ist bemerkenswert, dass Yi Ik sich fast schon lustig macht, wenn er hier den Teufel beschuldigt, die Idee der Hölle in die christliche Lehre eingebracht zu haben. Hingegen setze die konfuzianische Lehre auf ein ultimatives, rationales Prinzip (*li*) und die Fähigkeit der Menschen zur Selbstreflexion, um die Menschenwelt zu verbessern. Die Welt der konfuzianischen Lehre habe sich damit von der dunklen Welt des Wunderbaren der Geister losgelöst. Schließlich meinte Yi Ik, dass die „Lehre des Herrn des Himmels“ ohne das betrügerische Werk des Teufels durchaus mit der konfuzianischen Lehre konvergiere. Ohne dies könne sie sogar als eine Schule der konfuzianischen Lehre gelten, schrieb er.⁴⁸ Ihre Morallehre, wie sie aus dem Buch „Der breitere Sinn der sieben Überwindungen“ (*Ch'ilgük/Xige*)⁴⁹ zu erkennen sei, unterscheide sich nicht von der konfuzianischen Morallehre, in welcher die Menschen ihre innere Gutheit nur kultivieren müssten und nicht von außen durch Bestrafung zur Gutheit gezwungen werden sollten.

Hier ist die Parallelität der Argumente von Yi Ik und Leibniz, der Leser der Werke Matteo Riccis in Korea und in Deutschland, nicht zu übersehen. Ebenso wie Leibniz war Yi Ik offen genug, sich auf die fremde Lehre einzulassen, und erkannte die Konvergenz und Divergenz zwischen der eigenen und der fremden Lehre. Die Grundlage der Bewertung bzw. gleichzeitigen Rezeption und Negation der fremden Lehre beruhte stets in der eigenen Weltanschauung.⁵⁰

In seiner Beschäftigung mit der westlichen Lehre hatte Yi Ik zwar den Rahmen der konfuzianischen Lehre grundsätzlich nicht verlassen, aber er erhob nicht den Anspruch, allein die absolute Wahrheit zu besitzen.⁵¹ Dies ist auch in seiner Diskussion mit einem Schüler, Sin Hu-dam, klar zu erkennen. Darin erklärte Yi Ik, der Kern der westlichen Lehre läge in der Lehre über das Gehirn als Subjekt der Erinnerung und in der Drei-Stufen-Lehre der Seele, nach welcher die Seelen der Pflanzen und Tiere und der Menschen in vegetative, sensitive und intellektive Seelen kategorisiert wurden. Diese Ansicht würde zwar der konfuzianischen Lehre nicht entsprechen, aber wer wisse, dass dies notgedrungen falsch sei. Indes nahm er diese Drei-Stufen-Lehre der Seele in seinem Denken in dem Sinne auf, dass er das *ki* (*qi*) der Menschen

47 *Sŏngho chŏnjip*, 55:29b.

48 Vgl. *Sŏngho sasŏl*, 11:2a–b.

49 Es handelt sich um ein Buch von Diego Pantoja (1571–1618), das von einem Jesuitenmissionar in China geschrieben wurde und in dem vom Yi Ik gelesenen Sammelwerk *Tianxue chuhan* (Erste Sammlung der Himmlischen Lehre) enthalten war.

50 Vgl. Lim, „*Sŏngho hakp'a ūi ch'ŏnjugyo insik kwa yugyojŏk taeung*“, S. 252.

51 Vgl. *Sŏngho sasŏl*, 14 (Idan).

und das *ki* der Tiere und der Pflanzen in diese drei Stufen kategorisierte, welche von der Kommunikationsfähigkeit mit dem „Himmel“ abhängig seien.⁵²

Das Konzept *ki*⁵³ bildet zusammen mit der Idee von *li* den Kern der neo-konfuzianischen Lehre. Seit dem 16. Jahrhundert stand in Korea die Frage über die Beziehung zwischen *li* und *ki* im Zentrum der Debatte um die neo-konfuzianische Lehre. Mit der Vorstellung, dass sich das *ki* der Menschen vom *ki* der Tiere und Pflanzen unterscheidet, stand Yi Ik unter seinen Zeitgenossen nicht allein. Auch die Vorstellung, dass nach dem Sterben das *ki* der Menschen, Tiere und Pflanzen allesamt in den Himmel aufstiegen, während die Formen, d. h. Körper nach unten in die Erde gingen, war für neo-konfuzianische Gelehrte nichts Ungewöhnliches.⁵⁴ In der konfuzianischen Lehre gilt im Allgemeinen, dass *ki* aus den zwei Komponenten *ümyang* (*yin-yang*) bzw. *honbaek* (*hunpo*) besteht. *Hon* bzw. *yang* ist das, was nach dem Sterben aus der Form bzw. dem Körper hervortritt und nach oben, d. h. in den Himmel geht, während *paek* bzw. *yin* zusammen mit den Formen, also z. B. dem Körper in die Erde wandert.

Als konfuzianischer Gelehrter betrachtet Yi Ik auch *ki* als etwas, das nach dem Sterben verschwindet.⁵⁵ Er erklärte aber, dass die Geschwindigkeit, in welcher das *ki* nach dem Sterben verschwinde, von dessen Dichte und Klarheit abhängig sei. Das *ki* der Menschen sei im Vergleich zum *ki* der Tiere und Pflanzen dichter und transparenter und könne daher eine höhere Stufe des Himmels als das *ki* der Tiere und Pflanzen erreichen. Darüber hinaus gäbe es auch unter dem *ki* der Menschen Unterschiede. Das *ki* der legendären, weisen Könige der Alten Zeit wäre von Geburt an so anders gewesen, dass es Tausende von Jahren brauche, bis dies verschwände. Daher würden diese bis in den höchsten Himmel aufsteigen und auf der linken und rechten Seite des Herrn des Himmels sitzen.⁵⁶ Hier treten offensichtlich gewisse Ähnlichkeiten mit der christlichen Himmelsstruktur von Gott und den ihm helfenden Engeln auf. Yi Ik beruft sich hier jedoch auf eine Stelle aus dem konfuzianischen Kanon, dem Buch der Lieder (*Shijing*), die lautet: „Der König Wen [ein weiser Herrscher der Antike] ging hinauf und hinunter [sein Geist ging in den Himmel und sein Körper in die Erde] und blieb an der linken und rechten Seite des Herrschers von oben“.⁵⁷

Bei der Verortung des höchsten Himmels, in welchem der „Herrscher oben“ verweilt, orientierte sich Yi Ik offenbar an dem Modell des Kosmos, das er dem Buch „Epitome der Fragen über den Himmel“ (*Ch'önmunryak/Tianwenlüe*)⁵⁸ von

52 Vgl. *Söngho sasöl*, 27 (Silli chaesang).

53 Im Westen wird dieses Konzept meist als Lebenskraft bzw. -energie übersetzt. Darin kommt allerdings die tiefe, metaphysische Bedeutung dieses Konzepts nicht zum Ausdruck.

54 Vgl. *Söngho sasöl*, 25 (Kwisin honbaek).

55 Vgl. *Söngho sasöl*, 27 (Silli chaesang).

56 Vgl. ebd.

57 Zum Vergleich mit anderen deutschsprachigen Übersetzungen des Buchs der Lieder siehe z. B. Victor von Strauß, *Schi-King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, Heidelberg 1880.

58 Das selbst auf Büchern wie z. B. *De Sphera* von Christophorus Clavius (1538–1612) oder *Theoriae novae planetarum* von Georg von Peurbach beruhte. Vgl. Rui Magone, „The Textual Tradi-

Manuel Dias (1574–1659) entnommen hatte. Dieses 1615 veröffentlichte Buch war gegen 1631 durch ein Mitglied der koreanischen Gesandtschaft nach China auch in Korea bekannt geworden. Es handelt sich hierbei um keine Übersetzung eines bestimmten Buches, sondern um eine Zusammenfassung der – durch den Vatikan akzeptierten – kosmischen und astronomischen Theorien der Zeit in Europa.⁵⁹ Die Veröffentlichung dieses Buches sollte nicht in erster Linie der Wissensvermittlung als solcher dienen, sondern vor allem bei der katholischen Missionsarbeit helfen.⁶⁰ So beginnt das Buch mit der Frage der Himmelskörper. Der Autor wollte seine Leser überzeugen, dass der Himmel nicht aus fluidem *ki* bestehe, wie dies der traditionellen konfuzianischen Lehre entspricht, sondern dass die Himmelskörper klar und fest wie aus Kristall und die Sterne in den jeweils für sie vorgesehenen Himmelsphären fixiert seien. Dias erklärte, dass die Himmelskörper aus zwölf unterschiedlichen Sphären bestünden. Die zwölfte Himmelsphäre sei der Ort, an dem „der Herr des Himmels“ (*chōnju/tianzhu*) und die Engel verweilten. Diese Himmelsphäre bewege sich nicht, während sich die anderen Himmelsphären um die Erde drehten. Dias präsentierte damit das spätmittelalterliche Modell des Kosmos, wie es durch Clavius erweitert worden war.⁶¹ Dieses Modell wurde in China und in Korea breit rezipiert.⁶² Ein wichtiger Grund dafür lag wohl darin, dass dieses Modell, ungeachtet der grundsätzlichen Differenz über die immaterielle oder materielle Eigenschaft des Himmels, als konvergierend mit dem eigenen traditionellen Modell des Kosmos betrachtet wurde. Dieses Modell bestand in der Vorstellung, dass der Himmel wie eine Eierschale die Erde umfasst und das *ki* den

tion of Manuel Dias Tianwenlüe“, in: *The Jesuit, the Padroado and East Asian Science (1552–1773)*, hg. v. Luis Saraiva u. Catherine Jami, Singapur 2008, S. 123–138.

- 59 Zu diesem Zeitpunkt hatte der Vatikan die Theorie von Copernicus noch nicht akzeptiert. Zur Geschichte dieses Buches siehe Henrique Leitao, „The Contents and Context of Manuel Dias Tianwenlüe“, in: *The Jesuit, the Padroado and East Asian Science (1552–1773)*, S. 99–121, ins. S. 110–112.
- 60 „Somewhat paradoxically, in the preface to this work, astronomical demonstration was presented as the most certain for [...] and most solid [...] of disputation. The theological connotation of this kind of reasoning is made quite explicit, with the simile that the material world is like an opulent palace in which the host is invisible. Contemplation of the structure of the heavens points directly to the Creator, in the way Ricci had argued in the Tianzhu shiyi.“ (Peter M. Engelfriet, *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid’s Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden 1998, S. 330).
- 61 Vgl. Leitao, „The Contents and Context of Manuel Dias Tianwenlüe“, S. 112. Über die Wirkung dieses Buches schreibt Leitao weiter: „Dias’ book is not simply a translation. It is a presentation of Western scientific notions deeply influenced by Chinese preferences and tastes. With the advantage of historical perspective, we realize that Dias’ book emphasizes those subjects (solar and lunar eclipses, times of rising and Sun’s setting, calendar, etc.) that was to become the focus of the scientific dialogue between Europe and China in the next decades.“
- 62 So wird z. B. in dem einflussreichen Handbuch über die Fragen der Zeitrechnung in China, *Lixiang kaocheng* (Kompendium von Beobachtungen zur Astronomie) von 1723, und in dem wichtigsten enzyklopädischen Werk in Korea, *Tongguk munhōn pigo* (Dokumentarisches Referenzwerk für das Land des Ostens) von 1770, dieses Modell des Kosmos als eine Theorie für die Position der Himmelskörper erwähnt.

Raum zwischen der Erde und diesem Himmel erfüllt. Zudem hatte auch Zhu Xi eine Theorie von neun Schichten des Himmels vertreten.⁶³

Yi Ik schreibt in seiner Rezension zu dem Buch „Epitome der Fragen über den Himmel“:

Alles über der Erde ist Himmel. Die Art und Weise, wie der Himmel die Erdoberfläche umfasst, ist zwar ähnlich wie die inneren Schichten des Lauchs, aber das *ki* des Himmels ist klar und durchsichtig, so dass sich diese Schichten nicht gegenseitig abdecken oder verstecken können. Manche behaupten zwar [...], dass der Himmel aus neun Schichten bestehen würde, wir können aber nicht wissen, wie viele Schichten von Himmel die Erde umfassen.⁶⁴

Yi Ik vertrat damit seine eigene Ansicht über die Struktur des Kosmos, was nicht nur das westliche Modell der zwölf Himmelssphären, sondern auch die Erklärung von Zhu Xi in Frage stellte. Er ging jedoch nicht von der Unendlichkeit des Kosmos aus. Wie bereits oben erwähnt, glaubte er an die Existenz einer höchsten, von der Erde am weitesten entfernten Himmelssphäre, in der sich der „Herrscher von Oben“ befinde. Es ist nicht auszuschließen, dass Yi Ik diese Idee aus dem Buch von Dias entnommen hat. Weder in der traditionellen konfuzianischen noch in der neo-konfuzianischen Lehre ist ein solches Konzept vorhanden.⁶⁵

Yi Ik schrieb explizit, in dem Buch von Dias sei das Kapitel über das Modell der zwölf Himmelssphären am interessantesten.⁶⁶ Inwiefern er dabei die theologische Bedeutung dieses Modells erkannt hat, ist ungewiss.⁶⁷ Er lehnte ja die christliche Lehre von Himmel und Hölle als Teufelswerk strikt ab, wie etwa in seiner Rezension zu Matteo Riccis Werk klar zu sehen ist. Gleichwohl bedauerte er, dass die anderen Werke, in denen das Modell der zwölf Himmelssphären erklärt wurde, nicht übersetzt worden waren.⁶⁸ Sein Wissen von der westlichen Astronomie war nicht zuletzt deshalb beschränkt: Die neueren astronomischen Theorien von Tycho Brahe oder Kepler, mit denen sich einige Mathematiker seiner Zeit in Korea bereits intensiv auseinandergesetzt hatten, kannte er nicht.⁶⁹ So hatte er aus der traditionellen konfuzianischen und westlichen Lehre zusammen ein eigenes Bild vom Kosmos entworfen.

63 Vgl. Choi Jeong-Yeon, „Sŏngho ūi ujuron e mich'in sŏhak ūi yŏnghyang. Sŏyang 12 chungch'ŏnsŏl ūi chŏpch'ok ūl chungsim ūro (Einfluß der Westlichen Lehre auf Sŏngho Yi Iks Kosmologie. Mit einem Fokus auf seine Kenntnis der Theorie der 12 Schichten des Himmels)“, *Kyohoe sahak* 12 (2015), S. 103–134, hier S. 111.

64 *Sŏngho chŏnjip*, 55.

65 Vgl. Choi, „Sŏngho ūi ujuron e mich'in sŏhak ūi yŏnghyang“, S. 118.

66 Vgl. *Sŏngho chŏnjip*, 55:30a–31b.

67 Choi Jeong-Yeon behauptet, dass Yi Ik durchaus die theologische Bedeutung von der zwölften Himmelssphäre verstanden habe. Vgl. Choi, „Sŏngho ūi ujuron e mich'in sŏhak ūi yŏnghyang“, S. 112.

68 Vgl. *Sŏngho chŏnjip*, 55:30a–31b.

69 Vgl. Choi, „Sŏngho ūi ujuron e mich'in sŏhak ūi yŏnghyang“, S. 106.

Yi Ik räumte, wie erwähnt, in der Anlehnung an das Modell der zwölf Himmelssphären die höchste Schicht des Himmels als Platz für den „Herrscher von Oben“ ein. Aber bei der Frage, ob diese Himmelsschicht ebenso wie die zwölfte Himmelssphäre in Ruhe stehen bleiben würde, folgte er letztlich nicht der westlichen Lehre. Er war zwar mit der Idee von einem Ruhepol (*chöng/zheng*), der für die gesamte Bewegung der Welt und des Kosmos (*tong/dong*) verantwortlich sei, aus den klassischen Texten vertraut. Er fragte sich trotzdem mehrfach, ob sich denn die Erde oder der Himmel bewegen würden. Die Antwort darauf fand er schließlich in der traditionellen Lehre des Konfuzianismus. Man müsse demnach den Lehren der Kulturhelden der Alten Zeit glauben, dass der gesamte Himmel stets in Bewegung sei.⁷⁰ Die Erde würde doch herunterfallen, wenn sich der gesamte Himmelskörper nicht um sie drehen würde, lautete seine Ergänzung.⁷¹

Was aber die Erde angeht, vertraute Yi Ik wiederum der westlichen Lehre, indem er von einer Erdkugel sprach.⁷² Damit negierte er die traditionelle Auffassung, dass die Erde flach und viereckig sei, und stellte auch das sinozentrische Weltbild überhaupt in Frage: Wenn die Erde „rund wie die Munition“ sei, könne China nicht das Zentrum der Welt sein, sondern wäre nur ein Teil der Erde wie andere Weltregionen auch.⁷³ Politisch hätte diese Auffassung eine revolutionäre Wende in der Beziehung zu China herbeiführen können. Yi Ik gehörte jedoch nicht zur politischen Machelite seiner Zeit, so dass die politische Wirkung seiner Weltauffassung kaum nennenswert war. Im Hinblick auf die Erforschung der Geschichte und Geographie Koreas hat er mit dieser neuen Auffassung allerdings enormen Einfluss ausgeübt. Bei ihm liegt gewissermaßen der Startpunkt der Koreastudien in Korea.

3 Die Grenze zwischen Negation und Rezeption

Die Beschäftigung mit der westlichen Lehre war in Korea bis Ende des 18. Jahrhunderts noch nicht verboten. Einige Bücher, welche die Jesuiten auf Chinesisch verfasst hatten, gelangten auf unterschiedlichen Wegen bereits ab 1631 nach Korea. Man weiß nicht, wie viele Abschriften von diesen Büchern in Korea gemacht wurden und wie schnell diese sich verbreiteten, es ist aber sicher, dass solche Abschriften über die persönlichen Netzwerke der Gelehrten weitergegeben und vervielfältigt wurden. Eine im Jahr 1666 privat hergestellte Weltkarte, die ein Gelehrter aus der südöstlichen Region Koreas aus einer Darstellung der Welt aus dem Buch „Aufzeichnungen aus fernen Ländern“ (*Zhifang waiji*) von Giulio Aleni⁷⁴ in deutlich vergrößerter Form per Hand kopiert hatte, ist dafür ein guter Beleg.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. *Sōngho sasöl*, 3:14a–15b.

⁷¹ Vgl. *Sōngho sasöl*, 3:47b–48a.

⁷² Vgl. *Sōngho sasöl*, 3:14a–15b.

⁷³ Vgl. *Sōngho sasöl*, 2:6b–9b.

⁷⁴ Es handelt sich dabei höchstwahrscheinlich um das *Kunyu tushuo* (Illustrierte Erklärungen der Welt) des jesuitischen Missionars Ferdinand Verbiest (1623–1688).

⁷⁵ Giulio Alenis Weltatlas hat eine interessante Reise hinter sich. Ursprünglich von Jesuiten für Chinesen publiziert, wurde er 1829 von Alexander von Humboldt von Russland nach Deutschland als Teil mehrerer Schriften, die er als Geschenk erhalten hatte, mitgebracht. Vgl.

In seinen Briefen bringt Yi Ik häufig seinen Wunsch zum Ausdruck, weitere Bücher und Geräte aus dem Westen kennenzulernen.

Zu diesem Zeitpunkt, als Yi Ik sich intensiv mit seinen Schülern über die Bücher der westlichen Lehre austauschte, hatte sich die Weiterentwicklung des neuen Kalenders und der Rechnungsmethode von Adam Schall von Bell auch in Korea etabliert. Es bestand nun kein Zweifel mehr daran, dass diese Zeitrechnungsmethode der alten Methode überlegen war. Die lange Lücke von 80 Jahren zwischen dem Import dieser Bücher und ihrer Verwendung endete mit dieser Debatte um ihren Nutzen, in welcher Yi Ik eine prägende Rolle spielte. Allerdings war die Zahl der Gelehrten, die sich im 18. Jahrhundert an dieser Debatte beteiligten, begrenzt. Ein wichtiger Grund dafür lag darin, dass die Mathematik und Kalenderrechnung als bloße Technik galten, wofür die gemeine Volksschicht zuständig war. Diese war kein würdiges Betätigungsfeld für die edlen neo-konfuzianischen Gelehrten. Zudem bekämpfte die politisch dominierende Fraktion der Gelehrten Interpretationen, die von der neo-konfuzianischen Lehre von Zhu Xi abwichen. Folglich gab es kaum Spielraum für die ernsthafte Beschäftigung mit der westlichen Lehre, die als „fremde Sekte“ bzw. „falsche Lehre“ galt.⁷⁶ Es sei denn, man stand wie Yi Ik außerhalb des Hegemoniestrebens der herrschenden Fraktionen. Bei der Betonung der besonderen Rolle Yi Iks für die Rezeption des Wissens aus dem Westen wird dies oft übersehen; Yi Ik war ein Gelehrter aus einer marginalisierten Gruppe und seine Theorien waren nur in beschränkten Privatkreisen bekannt.

Im Kontext des Wissenstransfers stellt die Entscheidung bzw. Ablehnung seitens koreanischer Gelehrter, sich mit dem Wissen aus dem Westen zu beschäftigen, die zweite Stufe eines Transferprozesses dar. Die erste Stufe war die Auswahl des zu vermittelnden Wissens durch die Jesuiten, die vor allem der Missionsarbeit dienliche Bücher ins Chinesische übersetzten und damit Wissen aus dem Westen überhaupt zum ersten Mal den koreanischen Gelehrten zugänglich machten. Yi Ik, aber auch andere Gelehrte im Korea seiner Zeit, gingen ihrerseits auf ihre Weise selektiv mit dem so vermittelten Wissen um.

Bei Yi Iks selektivem Umgang mit der westlichen Lehre verlaufen die Grenzen zwischen Negation und Rezeption eher kompliziert.⁷⁷ Weder wurde die westliche Lehre als einheitliches Denksystem akzeptiert noch die traditionelle konfuzianische Lehre insgesamt abgelehnt, um durch neue westliche Ideen komplett ersetzt zu werden. Bezüglich der Erddarstellung negierte Yi Ik die traditionellen konfuzianischen Vorstellungen und ersetzte diese durch westliche Ideen. Zugleich lehnte er aber die theologische Lehre von Himmel und Hölle ebenso wie die von der Unsterblichkeit der Seele als Teufelswerk ab und hielt an den traditionellen konfuzia-

Hartmut Walravens, „Zu den von Alexander von Humboldt aus Russland mitgebrachten Büchern“, *Internationale Zeitschrift für Humboldt Studien* 18/34 (2017), S. 97–147.

⁷⁶ *Sōngho sasöl*, 14 (Idan).

⁷⁷ Zwar lässt sich Yi Iks Ablehnung und Akzeptanz bestimmter Konzepte gut rekonstruieren, allerdings finden sich in seinen Schriften auch Widersprüche, die sicherlich auch zur unterschiedlichen Wahrnehmung seiner Ideen unter seinen Schülern führten.

nischen Ideen von *li* und *ki* fest. Er fand wiederum das spätmittelalterliche Modell des Kosmos deshalb interessant, weil er darin konvergierende Elemente mit dem traditionellen konfuzianischen Modell des Kosmos sah. Unabhängig von seinem Verständnis der theoretischen als auch theologischen Prinzipien, auf denen dieses Modell beruhte, baute Yi Ik die Elemente dieses Modells in seine eigene Darstellung des Kosmos ein, die sich letztlich auf die traditionelle konfuzianische Lehre stützte. Bei alledem gelangte er zur Vorstellung einer Konvergenz der Gottesvorstellungen in der westlichen und konfuzianischen Lehre, was für ihn die freie Nutzung der westlichen Lehre legitimierte. Diese Konvergenz wurde ebenso bereits von Matteo Ricci besonders hervorgehoben, allerdings mit der Absicht, durch diese Konvergenz die Chinesen (bzw. Koreaner) zur Konversion zu überzeugen. In diesem Sinne zeigt Yi Ik, dass es, entgegen Matteo Riccis Erwartungen, möglich war, westliches Wissen und westliche Technik zu nutzen, ohne zum Katholizismus zu konvertieren.

Ausschlaggebend für diesen selektiven Umgang mit der westlichen Lehre war die Auffassung Yi Iks, dass diese ebenso wie die konfuzianische Lehre zur Läuterung des Menschen (*toldao*) diene.⁷⁸ Seine Einstellung zur konfuzianischen Lehre war mithin nicht orthodox-fundamentalistisch. In einem Brief an seinen Schüler Kwön Ch'ölsin schrieb er, dass er die Menschen nicht nach ihrer konfuzianischen Gelehrsamkeit beurteilen würde, da diese nicht nützlich sei.⁷⁹ Deshalb lehnte er die westliche Lehre nicht als eine „fremde Sekte“ grundsätzlich ab, sondern ging souverän mit ihr um.

Seine nicht-orthodox-fundamentalistische Einstellung gegenüber der neo-konfuzianischen Lehre und die Offenheit gegenüber sogenanntem „technischen Wissen“ wie Astronomie, Geographie und Mathematik zeitigte in Korea gewisse Wirkungen. So gilt Yi Ik als Gründer einer neuen Denkschule, die als „Schule für praktische Wissenschaft“ (*sirhakup'a*) bezeichnet wird.⁸⁰ Sein selektiver Umgang mit der westlichen Lehre beförderte auch die späteren Spaltungstendenzen seiner Schüler. Einer dieser Schüler, der Historiker An Chöngbok (1712–1791), bekämpfte die Verbreitung des Christentums in Korea vehement.⁸¹ Zugleich gehörte einer der Gründer der ersten christlichen Glaubensgemeinschaft in Korea, Kwön Ch'ölsin, zum engsten Schülerkreis von Yi Ik. Es wäre sicherlich interessant zu untersuchen, inwiefern sich die Rezeption der Bücher der Jesuiten durch Yi Ik von der seiner Schüler unterschied. Es ist gut möglich, dass gerade seine Negation der theologischen Elemente der westlichen Lehre die Neugier und den Widerspruchsgeist seiner Schüler an diesen Bestandteilen geweckt hat.

78 Vgl. *Söngho chönjip*, 25:21b–22a.

79 Vgl. *Söngho chönjip*, 30:30b.

80 Interessanterweise stimmen in diesem Punkt nord- und südkoreanische Spezialisten in ihrer Meinung überein. Siehe Choi Ik Han, „Li Ik“, in: *Progressive Scholars at the Close of the Feudal Age in Korea*, hg. v. Choi Ik Han, Hong Ki Moon u. Kim Ha Myung, Pyongyang 1955, S. 23–43.

81 Vgl. Andreas Müller-Lee, „The Jesuit Mission to China and the Reception of Ancient Greek and Roman Culture in China and Korea“, in: *Receptions of Greek and Roman Antiquity in East Asia*, hg. v. Almut-Barbara Renger u. Xin Fan, Leiden 2018, S. 19–49, hier S. 42–43.

Bibliographie

Quellen

- An, Chöngbok, *Sunam chip* (Gesammelte Werk von Sunam), National Library of Korea 1900.
- Kukcho pogam* (Schatzspiegel der Dynastie), Kyujanggak 1909.
- Sin, Hudam, „Söhakpyöŋ (Kritik der Westlichen Lehre)“, in: *Habin sönsaeng chönjip* (Komplette Werke von Meister Habin), Seoul 2006, Bd. 7, S. 17–108.
- Royale Annalen der Chosön Dynastie (Chosön wangjo sillok)*; sillok.history.go.kr/ (letzter Zugriff: 15.11.2020).
- Söngho chönjip* (Komplette Werke von Söngho Yi Ik), Kyujanggak 1922.
- Söngho sasöl* (Unwichtige Gespräche Söngho Yi Iks), National Library of Korea 1929.
- Yi, Sugwang, *Chibong Yusöl* (Geordnete Gespräche Chibongs), Seoul 1977; <http://db.itkc.or.kr/> (letzter Zugriff: 15.11.2020).
- Yu, Mongin, *Öu yadam*, 3 Bde., Seoul 2001–2003.

Sekundärliteratur

- Baker, Don, „The Seeds of Modernity: Jesuit Natural Philosophy in Confucian Korea“, *Pacific Rim Report*, Nr. 48 (August 2007); <https://www.usfca.edu/sites/default/files/pdfs/report-48.pdf> (letzter Zugriff: 15.11.2020).
- *Catholics and Anti-Catholics in Chosön Korea*, Honolulu 2017.
- Cho, Kwang, „Chosön hugi söhaksö üi suyong kwa pogüp (Ankunft und Verbreitung von Büchern der westlichen Lehre in der späten Chosön Zeit)“, *Minjok munhwa yön'gu* 44 (2006), S. 199–235.
- Choi, Ik Han, „Li Ik“, in: *Progressive Scholars at the Close of the Feudal Age in Korea*, hg. v. Choi Ik Han, Hong Ki Moon u. Kim Ha Myung, Pyongyang 1955, S. 23–43.
- Choi, Jeong-Yeon, „Reassessment of Late Joseon Neo-Confucian Scholars Yi Ik's Attitude toward Western Learning. With a Focus on his Perception of the Lord of Heaven“, *Korea Journal* 56/2 (2016), S. 111–133.
- „Söngho üi ujuron e mich'in söhak üi yöngnyang. Söyang 12 chungch'önsöl üi chöpch'ok ül chungsim üro (Einfluß der Westlichen Lehre auf Söngho Yi Iks Kosmologie. Mit einem Fokus auf seine Kenntnis der Theorie der 12 Schichten des Himmels)“, *Kyohoe sahak* 12 (2015), S. 103–134.
- „Söngho Yi Ik üi chaeisöl üi yangmyönsöng kwa silch'öllon (Praktik und Doppelseitigkeit in Söngho Yi Iks Theorie über Naturomen)“, *Han'gukhak yön'gu* 47/11 (2017), S. 535–567.
- Collani, Claudia von, *Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte*, Wiesbaden 1989.
- Engelfriet, Peter M., *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden 1998.
- Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact*, Cambridge 1985.
- Globb, Vladimir, „Laughing Literati and Fortune-Telling Confucians: Stories about Prognostication in *Öu yadam*“, in: *Divination and the Strange in Pre- and Early Modern East Asia and Europe*, hg. v. Sophia Katz, Leiden (in Vorbereitung).
- Hsia, Ronnie Po-Chia, *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583–1610: A Short History with Documents*, Indianapolis 2016.

- Jun, Yong Hoon, *Chosŏn hugi sŏyang ch'ŏnmunhak kwa chŏnt'ong ch'ŏnmunhak ŭi kaldŭng kwa yunghwa* (Konflikt und Konvergenz zwischen westlicher und östlicher Astro-
nomie in der späten Chosŏn Zeit), Dissertation, Seoul National University 2004.
- Kang, Jae-eun, *Chosŏn ŭi sŏhaksa* (Westliche Lehre in Korea), Seoul 1990.
- Kim, Sun-Hye, *Sŏhak, chosŏn yuhak i mannan natsŏn kŏul* (Die Westliche Lehre, der frem-
de Spiegel für den koreanischen Konfuzianismus), Seoul 2018.
- Kurtz, Joachim, „Framing European Technology in Seventeenth-Century China: Rhe-
torical Strategies in Jesuit Paratexts“, in: *Cultures of Knowledge. Technology in Chinese
History*, hg. v. Dagmar Schäfer, Leiden 2012, S. 209–232.
- Ledyard, Gari, „Hong Taeyong and his Peking Memoir“, *Korean Studies* 6 (1982), S. 63–103.
- Lee, Eun-Jeung, *„Anti-Europa“: Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der
konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Unter-
suchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Münster 2003.
- Leitao, Henrique, „The Contents and Context of Manuel Dias Tianwenlüe“, in: *The Je-
suit, the Padroado and East Asian Science (1552–1773)*, hg. v. Luis Saraiva u. Catherine
Jami, Singapur 2008, S. 99–121.
- Lim, Boo Yeon, „Sŏngho hakp'a ŭi ch'ŏnjugyo insik kwa yugyojŏk taeŭng (Wahrneh-
mung und konfuzianische Reaktion auf Katholizismus in der Sŏngho Schule)“,
Han'guk sasang sahak 46 (April 2014), S. 247–282.
- Lim, Jongtae, *17, 18 Segi chungguk kwa chosŏn ŭi sŏgu chirihak ihae* (Das Verständnis west-
licher Geographie im China und Korea des 17.–18. Jahrhunderts), P'aju 2012.
- Magone, Rui, „The Textual Tradition of Manuel Dias Tianwenlüe“, in: *The Jesuit, the
Padroado and East Asian Science (1552–1773)*, hg. v. Luis Saraiva u. Catherine Jami,
Singapur 2008, S. 123–138.
- Müller-Lee, Andreas, „The Jesuit Mission to China and the Reception of Ancient Greek
and Roman Culture in China and Korea“, in: *Receptions of Greek and Roman Antiqui-
ty in East Asia*, hg. v. Almut-Barbara Renger u. Xin Fan, Leiden 2018, S. 19–49.
- Nakamura, Tsuko / Orchiston, Wayne, *The Emergence of Astrophysics in Asia: Opening a
New Window on the Universe*, Cham 2017.
- Noh, Dae Hwan, *Kojŏn sosŏl sok yŏksa yŏhaeng* (Historische Reisen in alten Romanen),
P'aju 2005.
- Ruiz de Medina, Juan G., *Origenes de la Iglesia Católica Coreana desde 1566 hasta 1784*,
Rom 1986.
- Schall von Bell, Johann Adam / Mannsegg, Ignatz S. von, *Geschichte der chinesischen
Mission*, Wien 1834.
- Strauß, Victor von, *Schi-King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, Heidelberg 1880.
- Walravens, Hartmut, „Zu den von Alexander von Humboldt aus Russland mitgebrach-
ten Büchern“, *Internationale Zeitschrift für Humboldt Studien* 18/34 (2017), S. 97–147.

Sokrates und die epistemische Negation gesellschaftlicher Konventionen

Bedrohung oder Impuls für die politische Ordnung Athens?

Claudia Tiersch

Tiefe epistemische Umbrüche, also Paradigmenwandel im Sinne Thomas S. Kuhns, sind nicht nur häufig mit gesellschaftlichen Umbrüchen verbunden, sondern setzen zugleich auch auf die offensive Negation von Bestehendem, seien es Wissen, Institutionen oder Werte.¹ So grenzte sich etwa die Bewegung der Aufklärung in ihrem Bemühen, durch rationales Denken fortschrittsfeindliche Strukturen zu überwinden, dezidiert von vorherigen Zeiten ab, die sie als Mittelalter, als Epoche der Dunkelheit und des finsternen Aberglaubens apostrophierte.² Ähnliches Gewicht auf die Negation von Bestehendem legte die seit den 1930er Jahren entwickelte, v. a. innerhalb der Frankfurter Schule bekannt gewordene Denkrichtung um Horkheimer und Adorno. Hier war das besondere Anliegen eine kritische Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, das heißt die Aufdeckung ihrer wahrgenommenen Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen und die Hinterfragung ihrer Ideologien, v. a. auf Basis von Marxismus und Psychoanalyse, mit dem Ziel einer vernünftigen Gesellschaft mündiger Menschen.³ In der Aufdeckung gesellschaftlicher Verhältnisse als menschengemacht ging es darum, die Mechanismen der Vereinnahmung von Menschen aufzubrechen und zu beseitigen.

-
- 1 Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 242014. Der Begriff des epistemischen Umbruchs wird hier als Umbruch der für Personen oder Gruppen zugänglichen Fakten, Theorien und Regeln verstanden, die sich durch einen höchstmöglichen Grad von Gewissheit auszeichnen, also im Sinne von Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 124. Mit knappen Überlegungen vgl. auch Elke Brendel, *Wissen*, Berlin 2013, S. 7–26.
 - 2 Vgl. etwa das Urteil Friedrich Schillers in seinen mediävistischen Aufsätzen (1789–1792): „Eine traurige Nacht, die alle Köpfe verfinstert, senkt sich über Europa herab, und nur wenige Leuchtfunken fliegen auf, das nachgelassene Dunkel desto schrecklicher zu zeigen [...]“; mit weiteren Beispielen, u. a. von Voltaire und Hume siehe Klaus Arnold, „Das ‚finstere‘ Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils“, *Saeculum* 32/3 (1981), S. 287–300, hier S. 291.
 - 3 Horkheimer und Adorno setzten sich v. a. mit dem Vernunftbegriff der Aufklärung auseinander, dem sie eine zu starke Betonung der Beherrschbarkeit der Welt als instrumentelle Vernunft vorwarfen. Diese Formalisierung als rational konnotierte Naturbeherrschung entfremde die Menschen ihrer Subjektivität und mache sie als Kollektiv manipulierbar; vgl. Max Horkheimer u. Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 3, S. 11–19, S. 29–39.

Ungeachtet solch programmatisch dezidierter Beschreibungen (seien es Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ oder Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*) sind die jeweiligen Bewegungen jedoch immer durch eine Vielfalt von z. T. widersprüchlichen Phänomenen gekennzeichnet. Letztlich ist häufig auch keineswegs eindeutig, was die Negation des Bestehenden genau bedeutet. Ich möchte dies am Beispiel der Aufklärung kurz skizzieren, deren Vielschichtigkeit Steffen Martus in seinem wunderbaren Buch *Aufklärung: Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild* umrissen hat.⁴ Martus beschreibt hier nicht nur die zeitlichen Dynamiken und regionalen Differenzen der Aufklärung, sondern v. a. die widersprüchlichen Erfahrungen, die die Suche nach rationaler Vernunft bewirkten. Sie führten zur Erfahrung von Chancen und Grenzen von Erkenntnis genauso wie zur Aufdeckung von Beharrungskräften, denen sich der angebliche *homo rationalis* beim Ausbruch aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ausgesetzt sah. So klagte der Göttinger Aphoristiker Georg Christoph Lichtenberg in seinen Sudel- und Schmierbüchern: „Man spricht viel von Aufklärung, und wünscht mehr Licht. Mein Gott, was hilft aber alles Licht, wenn die Leute entweder keine Augen haben, oder die, die sie haben, vorsätzlich verschließen?“⁵ Auch Kant befand, dass die Ursache der selbst verschuldeten Unmündigkeit „nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen“.⁶ Und nicht zuletzt, so Martus, konnte Aufklärung auch zur Legitimation so eigenwilliger Machtansätze wie dem eines Friedrich von Preußen dienen, der einerseits als Philosophenkönig über die Zufälle des Glücks grübelte, andererseits weite Teile Europas mit Krieg überzog.⁷

Diese Vielschichtigkeit, welche Negationen von Bestehendem innerhalb solcher tiefgreifender Paradigmenwechsel aufweisen, soll im Folgenden einen Fokus für die Auseinandersetzung mit dem irritierenden Phänomen Sokrates bilden, gerade weil auch hier ungeachtet aller Rupturen und Innovationen die Zuschreibung von Beständigkeit an Sokrates ebenfalls eine Rolle spielt.⁸ Zweifelsohne hat Sokrates wie wenige andere Denker der Antike nicht nur tiefen Einfluss auf spätere Entwicklungen der Philosophie und Erkenntnistheorie ausgeübt, sondern auch etablierte Denkgewohnheiten seiner Zeit in radikaler Weise in Frage ge-

4 Vgl. Steffen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – Ein Epochenbild*, Berlin 2015.

5 Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, Wiesbaden 2012, hier S. 39.

6 Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. v. Horst D. Brandt u. eingel. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1999, S. 20.

7 Vgl. Martus, *Aufklärung*, S. 462–490.

8 Der komparatistische Blick auf beide Phänomene, Sokrates ebenso wie die Aufklärung, verweist nicht nur auf die Vielschichtigkeit von Umbrüchen, sondern auch darauf, dass der oft behauptete Kontrast zwischen stärkeren Beharrungskräften von Wissenstransfers in der Vormoderne gegenüber stärkeren Brüchen in der Neuzeit so nicht zwingend ist, vgl. hierzu auch Eva Cancik-Kirschbaum u. Anita Traninger, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–13, hier S. 1.

stellt, um hieraus weiterführendes Wissen zu generieren.⁹ Die hierbei angewandte Fragetechnik wurde bereits in der Antike als Maieutik, als Hebammenkunst bezeichnet, mit der Sokrates Wissen beim Betreffenden zutage fördere.¹⁰

Die polarisierten Reaktionen, auf welche sein Wirken bei den Mitbürgern in Athen stieß, verdeutlichen zugleich die Ambivalenz der von ihm initiierten Denkbewegung und deren gesellschaftlicher Auswirkungen. Bereits in der 423 v. Chr. aufgeführten Aristophaneskomödie *Die Wolken* wurde Sokrates als Infragesteller etablierter Normen ironisiert.¹¹ Genau diesen Vorwurf spiegeln auch die Anklagen, auf deren Grundlage er 399 v. Chr. zum Tode verurteilt und durch den Schierlingsbecher hingerichtet wurde. Die Begründung lautete, er habe die Jugend verdorben sowie die Götter und sonstige Autoritäten verleugnet.¹² Allerdings bestritten dies seine Schüler, z. B. Platon und Xenophon, vehement und schilderten ihren Lehrer vielmehr als Meister der Maieutik und tiefe Inspirationsquelle.¹³ Sokrates selbst, der den eigenen Zweifel an festen Gewissheiten geradezu zu seinem Signum machte, sah es offenkundig als seine Mission an, falsche Gewissheiten auch bei seinen Mitbürgern in Frage zu stellen und dadurch zu beseitigen.¹⁴ Ich möchte deshalb diesem Wechselspiel zwischen dem sokratischen Anspruch auf die Negation, ja Destruktion ‚unzutreffenden‘ Wissens bei seinen Mitbürgern und deren Reaktionen darauf bzw. dem Umgang damit in drei Punkten nachgehen. Ich möchte erstens die Bedeutung von Negation im Denken des Sokrates untersuchen. Zweitens interessieren die Reaktionen der athenischen Gesellschaft darauf, und drittens soll es um den Umgang mit sokratischem Denken nach dem Tod des Sokrates gehen.

9 Vgl. Paul A. Vander Waerdt (Hg.), *The Socratic Movement*, Ithaca 1994; Karl Pestalozzi, *Der fragende Sokrates*, Stuttgart / Leipzig 1999; Donald R. Morrison (Hg.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011 sowie jetzt Alessandro Stavru u. Christopher Moore (Hg.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden / Boston 2017.

10 Siehe hierzu François Renaud, „Maieutik A, B.I., B.II.“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1981, Bd. 5, hier Sp. 727–733.

11 Z. B. Aristoph. *nub.* 230–510, v. a. 424f.; siehe hierzu David Konstan, „Socrates in Aristophanes’ *Clouds*“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 75–90.

12 Vgl. Diog. Laert. 2, 40; Plat. *apol.* 24b; 26d; 27c; 31c–d; 40a; Plat. *Euthyphr.* 3ab; Xen. *mem.* 1, 1, 1; 1, 12–15; 2, 9; 12; 49; 51; 56; 64; Xen. *apol.* 10; 12–13; vgl. Mogens Herman Hansen, *The Trial of Sokrates. From the Athenian Point of View*, Kopenhagen 1995, S. 5; S. 11; S. 16.

13 Die Quellen dafür sind Platons Dialoge *Apologia*, *Kriton*, *Phaidon* sowie Xenophons *Apologie* und die ersten beiden Bücher seiner *Memorabilia*.

14 Sokrates selbst hat zwar keine Schriften hinterlassen, zahlreiche gleichlautende Zeugnisse unterschiedlicher Quellen deuten jedoch genau darauf hin; vgl. zum historischen Sokrates Klaus Döring, „Der Sokrates des Aischines von Spheetos und die Frage nach dem historischen Sokrates“, *Hermes* 112 (1984), S. 16–30.

1 Die Methode Sokrates – Eine Methode zur Negation von Wissen und Normen?

Die Quellenlage zur Maieutik wie auch zu Sokrates selbst ist bekanntermaßen wegen der Parteilichkeit der Quellenautoren sowie der fehlenden Selbstzeugnisse des Sokrates problematisch.¹⁵ Dennoch wird zu prüfen sein, ob sich die oftmals konträren Aussagen nicht doch miteinander zu einem gewissen Maß an Kohärenz vereinen lassen. Die während des Prozesses gegenüber Sokrates erhobenen Anklagen zielten auf den Vorwurf maximaler Destruktion, also der Negation von bestehenden Normen ab: Sokrates habe, so die Ankläger, traditionale Normen, egal ob im religiösen oder politischen Bereich, auf dem Gebiet der väterlichen Autorität oder auch der Polisgesetze in Frage gestellt, ja bestritten. Deshalb sei er der moralischen Verführung der Jugend und letztlich auch am verbrecherischen Wirken aristokratischer Verschwörer wie Alkibiades oder Kritias schuldig, die es in ihren Verschwörungen genau auf die Zerstörung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Athens abgesehen gehabt hätten und seine Schüler waren.¹⁶

Platon verbreitet in seinen Dialogen jedoch ein weitgehend konträres Bild. Hier schildert er Sokrates nicht nur als gesetzestreuen Bürger, der sogar die Möglichkeit zur Flucht verschmäht habe, sondern auch als einzigartigen Weisheitslehrer, der durch seine Fragetechnik der Maieutik als herausragender epistemischer Inspirator gewirkt habe.¹⁷ Allerdings deutet in seinen Schriften trotz ihrer dialogischen Struktur viel darauf hin, dass es für Platon darum geht, durch die Fragetechnik des Sokrates die Wahrheit zutage fördern zu lassen und zahlreiche bisherige Überzeugungen und Vorannahmen zu überwinden und zu entwerten.

Zudem lassen sowohl die Fragetechnik als auch die sich hieraus ergebende Art der Wissensgenerierung selbst einige Rückschlüsse zu.¹⁸ Sokrates war dafür bekannt, dass er in den Straßenecken Athens stand und Mitbürger in individuelle philosophische Gespräche verwickelte.¹⁹ Diese liefen dahingehend ab, dass bis-

15 Zur Problematik vgl. David Conan Wolfsdorf, „The Historical Sokrates“, in: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, hg. v. Christopher Bobonich, Cambridge 2017, S. 30–50, hier S. 30–49.

16 Vgl. Diog. Laert 2, 40; Plat. *apol.* 24b; 26d; 27c; 31c–d; 40a; Plat. *Euthyphr.* 3ab; Xen. *mem.* 1, 1, 1; 1, 12–15; 2, 9; 12; 49; 51; 56; 64; ders., *Apologie*, 10; 12–13; vgl. Hansen, *Trial*, S. 5; S. 11; S. 16.

17 Vgl. Plat. *Tht.* 148d–151d. Das Verhältnis zwischen Platon und dem platonischen Sokrates, also dem Sokratesbild der platonischen Dialoge, wird in der Forschung kontrovers diskutiert, insbesondere die Frage, inwiefern die Dialoge Rückschlüsse auf den historischen Sokrates ermöglichen, oder Platon hier nicht nur eigene Ansichten durch Sokrates artikulieren lässt. Diskutiert wird auch die Option einer zunehmenden ‚Emanzipation‘ Platons, d. h. eine stärkere Abhängigkeit vom historischen Sokrates in den Frühdialogen; vgl. hierzu Norbert Blößner, „Dialogautor und Dialogfigur“, in: *The Republic and the Laws of Plato*, hg. v. Aleš Havlíček u. Filip Karfík, Prag 1998, S. 8–26.

18 Zur Epistemologie des Sokrates vgl. Gareth B. Matthews, „Epistemology and Metaphysics of Sokrates“, in: *The Oxford Handbook of Plato*, hg. v. Gail Fine, Oxford 2008, S. 114–138; Thomas C. Brickhouse / Nicholas D. Smith, *Plato's Sokrates*, New York / Oxford 1994, S. 30; Paul Woodruff, „Sokrates and the New Learning“, in: *The Cambridge Companion to Sokrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2010, S. 91–110.

19 Vgl. hierzu Plat. *symp.* 221d–222a; Xen. *mem.* 1, 1, 10; Aristoph. *nub.* 359–363.

herige Konventionen hinterfragt wurden, nicht selten führten diese auch in die Aporie. Offenbar bildete sich um ihn herum auch ein Schülerkreis, wenngleich die späteren Oligarchen ihre Überzeugungen sehr wahrscheinlich keineswegs nur von ihm bezogen, da es zu dieser Zeit auch andere Denker mit demokratiekritischen Attitüden in Athen gab (z. B. Antiphon).²⁰

Dennoch hat die neuere Forschung darauf aufmerksam gemacht, dass Platon und Xenophon ungeachtet ihrer erkennbar apologetischen Intentionen durchaus Hinweise auf deviantes Verhalten des Sokrates gegenüber den demokratischen Normen Athens geben, v. a. deshalb, weil sie keineswegs versuchen, typische Verhaltensweisen des Sokrates zu verschweigen oder zu verfälschen, sondern lediglich um diese herum eine positive Semantik konstruieren.²¹

So schildert Platon in seinen vier sokratesbezogenen Schriften, der *Apologie* sowie den Dialogen *Euthyphron*, *Kriton* und *Phaidon* sowohl die Ungerechtigkeit des Vorgehens der Athener gegenüber seinem Lehrer als auch dessen Gelassenheit, Großmut und Gesetzestreue im Angesicht des bevorstehenden Todes. Zugleich bieten die Schriften die Basis für programmatische Philosophie: So zeigt der *Phaidon* Sokrates im Angesicht seines eigenen Todes als tiefgründig über die Unsterblichkeit der Seele Nachdenkenden, bietet der *Euthyphron* Überlegungen zum Problem wahrer Religiosität und der *Kriton* Reflexionen zum Phänomen der Gerechtigkeit sowie zur Notwendigkeit der Einhaltung von Verpflichtungen. Alle diese Dialoge präsentieren Sokrates nicht nur als Menschen, der in gelassener Seelengröße dem eigenen Tod entgegenseht und sich allen Offerten zur Flucht bzw. zum Widerstand entzieht, sondern auch als Sieger in allen ausgebreiteten philosophischen Diskursen, die das forciert behauptete Gute in verschiedenen Ausprägungen als Letztziel haben. Die Kontrahenten erscheinen hier als unterlegen gegenüber der moralischen Größe des Sokrates.

Allerdings lässt eine eingehendere Prüfung der Texte Zweifel an dem von Platon lancierten Narrativ der positiv gewichteten, moralischen Überlegenheit des Sokratesischen Handelns und dessen Semantik aufkommen. Denn die Dialoge bieten sehr klare Hinweise auf die Natur der substantiellen Vorwürfe, welche die Athener gegenüber Sokrates erhoben.²² So wendet sich Sokrates im *Kriton* vehe-

20 Zum Schülerkreis des Sokrates vgl. die Zusammenstellung bei Hansen, *Trial*, S. 27f. Von den sechzig bei Platon erwähnten Personen sind dreißig nur namentlich bekannt. Zu ihnen gehörten reisende Sophisten, Dichter bzw. Metöken. Von den übrigen sind fünf als Anhänger der Demokratie bekannt (Chairephon, Nikas, Laches Kallias, und eventuell der spätere Ankläger Anytos), neun jedoch als Beteiligte an den beiden oligarchischen Putschen in Athen bzw. am Hermenfrevell, nämlich Phaidros, Eryximachos, Akoumenos, Axiochos, Alkibiades, Kleitophon, Melesias, Kritias, Charmides; vgl. auch Klaus Döring, „The Students of Socrates“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 24–47.

21 Vgl. v. a. Gabriel Danzig, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon created our Socrates*, Lanham, MD 2010; ders., „Alcibiades versus Pericles. Apologetic Strategies in Xenophon's *Memorabilia*“, *Greece & Rome* 61 (2014), S. 7–28.

22 Xen. *mem.* 1, 2, 9 berichtet explizit, Sokrates habe die Ämterlosung, und damit eines der zentralen Prinzipien der athenischen Demokratie, strikt abgelehnt, weil sie angeblich die mangelnd Befähigten begünstige; vgl. hierzu Hansen, *Trial*, S. 11; Josiah Ober, „Socrates and

ment gegen konventionelle Ansichten, da diese völlig belanglos seien. Allein die Vernunft sei entscheidend. Allerdings macht Platon im *Kriton* nicht präzise deutlich, wodurch die wahre Vernunft denn feststellbar sei. Zudem verweist Sokrates darauf, dass man sich als Bürger einem Urteil nicht entziehen dürfe, doch an der Ungerechtigkeit dieses Urteils lässt der davon Betroffene keinerlei Zweifel.²³

Im *Phaidon* lässt Sokrates die Ursachen für seine mangelnde Furcht vor dem Tod erkennbar werden: Es ist nicht nur die tiefe Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, da die Seele ohnehin das wahrhafte Menschsein verkörpere und man im Jenseits angenehmere Menschen träfe als auf Erden, sondern auch das Wissen, dass die Qualität des Lebens nach dem Tod von einer wahrhaft philosophischen Lebensführung abhinge, so wie er sie praktiziert habe.

Der *Euthyphron* ist ein Dialog über die im antiken Kontext gleichsam revolutionäre wie essentielle Frage nach dem Verhältnis zwischen Frömmigkeit und Gerechtigkeit bei der Bewertung menschlichen Verhaltens, zugleich aber auch eine Debatte um die Frage nach der Natur von Frömmigkeit. Im Laufe des Dialogs, der eingangs einen expliziten Hinweis auf die Asebieanklage des Sokrates durch Meletos enthält, dekonstruiert Sokrates mit z. T. drastischen Überlegungen jegliche konventionellen Annahmen über Frömmigkeit und bestreitet damit nicht nur die Legitimität des Meletos und seiner Anklage, sondern auch die Berechtigung des innerhalb Athens ausgeübten Poliskults und der damit verbundenen Überzeugungen seiner Mitbürger.²⁴

In eine ähnliche Richtung weisen auch Xenophons *Memorabilia*, lange Zeit ge- deutet als Darstellung des Sokrates als normkonformen Vermittler konventioneller Werte aus der Perspektive seines Schülers Xenophon, um diesen damit gegen anderslautende Anwürfe in Schutz zu nehmen. Tatsächlich jedoch haben neuere Untersuchungen gezeigt, dass die apologetischen Strategien Xenophons decouvrierend sind, da sie deutlich komplexer und subtiler angelegt sind als bisher wahrgenommen und Sokrates für seine Schüler v. a. ein Lehrer war, der von diesen für sein unkonventionelles Denken geschätzt wurde.²⁵

Die Schrift bietet u. a. einen Dialog zwischen Alkibiades und Perikles, in welchem Alkibiades den erfolgreichen und etablierten Politiker heftig attackiert. Laut Alkibiades ist das Rechtsverständnis des Perikles zutiefst fehlerhaft, seine Bevorzugung demokratischer Normen und Gesetze gegenüber denen anderer politischer Ordnungen völlig willkürlich.²⁶ Ein derart konstruierter Dialog erscheint auf den ersten Blick frappierend, belegt er doch nicht nur die enge Verbindung des Alkibiades zu Sokrates, was den Beschwerdepunkten der Ankläger entspricht, sondern auch die Vermittlung entsprechender Argumente von Sokrates an seine

Democratic Athens“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 138–178.

23 Vgl. Plat. *Krit.* 50a–c.

24 Vgl. Plat. *Eutyphr.* 14c–15c.

25 Vgl. hierzu Danzig, „Alcibiades versus Pericles“.

26 Vgl. Xen. *mem.* 1, 2, 41–6.

Schüler. In der Tat schildert Xenophon im gleichen Buch den Vorwurf, Sokrates habe seinen Schülern politische Argumentationshilfen vermittelt, ohne zu sichern, dass die Schüler das dafür erforderliche moralische Rüstzeug besäßen.²⁷

Gabriel Danzig hat plausibel darauf verwiesen, dass Xenophon im Ansinnen, seinen Lehrer zu verteidigen, diesen keinesfalls im Sinne der Anklage reinwäscht, sondern z. T. sogar kontraproduktiv erscheinende Evidenz zur Charakteristik des Sokrates anführt, d. h. Angaben, welche die Vorwürfe der Gegner zu bestätigen scheinen. Danzig zeigte jedoch, dass die Intention des Xenophon in einer sehr offensiven Form der Apologetik bestand, bei der sich Xenophon mit zahlreichen Positionen seines Lehrers sehr unmittelbar identifizierte.²⁸ Sokrates habe etliche Gegebenheiten der athenischen Demokratie abgelehnt, doch dies nach Meinung Xenophons völlig zu Recht. Danzig zeigt, dass Xenophon zwar allzu offensive Festlegungen vermeidet, um einer gewissen Vielschichtigkeit seines Publikums gerecht zu werden, er aber alles daransetzt, die Anklagen gegenüber Sokrates zu präsentieren und sie zugleich durch sein Narrativ zu entlegitimieren. Dies lässt sich anhand des Dialogs zwischen Perikles und Alkibiades zeigen.

Dieser betrifft erstens den Vorwurf des mangelnden Gesetzesgehorsams. Alkibiades bestreitet in der Tat die Berechtigung automatischen Gesetzesgehorsams, verweist als Begründung aber auf die Zwangsgewalt auch demokratisch erlassener Gesetze, wohingegen er für freiwilligen Gehorsam als Alternative plädiert. Dass Perikles sich nicht in der Lage zeigt, die Natur von Gesetzen eindeutig zu definieren, verschärft das Verdikt.²⁹ Zweitens betrifft dies die Anklage, Sokrates habe junge Männer ohne ausreichendes moralisches Vorwissen in politischen Präsentationstechniken unterwiesen. Doch Xenophon präsentiert hier Alkibiades als politisch höchst ernsthaften jungen Mann, der mit Leidenschaft für seine Anliegen eintritt, demgegenüber die blasse Kraftlosigkeit des den Zenit seiner Leistungsfähigkeit längst überschritten habenden Politikers Perikles unvorteilhaft absticht. Und der dritte Vorwurf, Sokrates habe junge Männer zu einem Mangel an Respekt gegenüber ihren Vätern verführt, wird durch Xenophon aufgegriffen, jedoch mit dem Argument beantwortet, nur der Ungehorsam gegenüber nutzlosen und frevelhaften Vätern könne die Jugend besser machen. Als Ziele des Sokrates werden hier die Suche nach dem Guten sowie die darauf basierende gezielte Verwirklichung der richtigen Lebensweise präsentiert. Der Gehorsam gegenüber leeren Konventionen wird hier eher als hinderlich bezeichnet.

2 Reaktionen Athens auf die Fragemethoden des Sokrates

Sokrates war mindestens seit den zwanziger Jahren des 5. Jahrhunderts v. Chr. eine prominente Figur im öffentlichen Leben Athens und wurde offenbar auch seit dieser Zeit als Sonderling wahrgenommen. Sein Wirken hat zahlreiche Spuren im

²⁷ Vgl. ebd., 1, 2, 17.

²⁸ Vgl. Danzig, „Alcibiades versus Pericles“, S. 8.

²⁹ Vgl. Xen. *mem.* 1, 2, 41–44.

medialen Diskurs seiner Zeit hinterlassen, innerhalb der attischen Komödie ebenso wie in der Tragödie. Hier wurde Sokrates als überaus geschickter, aber auch etwas unheimlicher Vertreter sophistischer Methodik karikiert: ein Mann, dessen intellektuelle Brillanz, Infragestellung etablierter Konventionen sowie Meisterschaft von Dialektik, Logik und Rhetorik tiefen Einfluss insbesondere auf junge Athener ausübte.³⁰ Hinzu kam seine offenbar spezifische Religiosität, welche sich ebenfalls etablierten Kulte und der damit verbundenen religiösen Mythologie entzog und seine persönliche Gläubigkeit mit naturphilosophischen Debatten verquickte.³¹ Er galt somit im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v. Chr. als öffentliches Ereignis, jedoch trotz seiner ungewöhnlichen Ansichten, trotz der militärisch und innenpolitisch zunehmend angespannten Situation, nicht als gefährlich.

Dies ist insofern bemerkenswert als wenige Jahre zuvor in Athen durchaus Asebieprozesse gegen den ionischen Naturphilosophen Anaxagoras sowie den berühmten Bildhauer Pheidias stattgefunden hatten. Die Asebieanklage gegen Pheidias gründete sich auf den Vorwurf, er habe Perikles und sich selbst auf dem Schild der Athena Parthenos abgebildet. Anaxagoras wurde wegen Leugnung der Göttlichkeit der Sonne angeklagt. Zumindest seine Distanz zu etablierten religiösen Vorstellungen weist einige Analogien zu Ideen des Sokrates auf. Beide Männer wurden verurteilt und mussten Athen verlassen.³²

Allerdings war es wohl primär nicht die religiöse Ausrichtung beider Männer, welche sie in den Fokus der Gerichte rückte, sondern deren politische Nähe zu Perikles sowie deren jeweilige Leistungsfähigkeit für die Machtausübung des seinerzeit mächtigsten Mannes Athens, welche dessen Gegner durch Prozesse gegen seinen Umkreis zu beschädigen hofften. Der Fall Sokrates zeigt somit, dass durchaus Freiräume religiösen Denkens bestanden, obgleich die kollektive Verbindlichkeit städtischer Kulte hohe Bedeutung genoss und gerade in den letzten Kriegsjahren durch den Bau des Erechtheions eindrucksvoll unterstrichen wurde.

Sokrates hatte sich offenkundig jedoch nicht politisch exponiert, weder durch seine philosophisch geprägte Fragetechnik noch als Anhänger politischer Protagonisten, worin wahrscheinlich der Grund zu sehen ist, weshalb er von typischen politischen Angriffen jener Zeit frei blieb, wie z. B. Vorwürfe von Demokratieanhängern, er wolle die Demokratie stürzen und eine Tyrannis errichten. Wahrscheinlich wegen seines Images als individualistisch agierender Intellektueller ohne aristokratisches Auftreten profitierte er nicht nur von den weiten Räumen des Denk- und Sagbaren im demokratischen Athen, sondern war auch deren Ausdruck.

30 Andreas Patzer, *Studia Socratica. Zwölf Abhandlungen über den historischen Sokrates*, Tübingen 2012, S. 6, hat die zahlreichen Zeugnisse zu den Erwähnungen des Sokrates in Komödie und Tragödie gesammelt.

31 Mark L. Mc Pherran, „Socratic Piety in the Euthyphro“, *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), S. 283–309.

32 Vgl. hierzu Kurt Raaflaub, „Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles“, in: *Grosse Prozesse im antiken Athen*, hg. v. Leonhard Burckhardt u. Jürgen von Ungern-Sternberg, München 2000, S. 96–113.

Eine Wissensgeschichte des demokratischen Athens zu schreiben, ist aufgrund der Quellenlage nicht systematisch möglich. Dennoch deuten mehrere Indizien auf eine enorme Erweiterung von Denkräumen und das gesellschaftliche Bedürfnis danach seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. Dieses betraf keineswegs nur die gewachsene Bedeutung der Rhetorik wegen des gestiegenen politischen Gewichts der Ekklesia und der geschwundenen Bedeutung des Areopags als aristokratischem Gremium politischer Deliberation nach 462/1 v. Chr. Vielmehr erhöhte die Verbindung aus gewachsenem politischen Gewicht der Bürgerschaft und ihrer politischen Institutionen sowie gewachsener Handlungskomplexität infolge von Attischem Seebund und Peloponnesischem Krieg die Relevanz von finanziellem bzw. administrativem Wissen, aber auch den Bedarf an politischer Strategieberatung jenseits konventioneller Handlungsimperative.³³ Diese Tendenzen spiegeln sich nicht nur in dem von Christian Meier glänzend herausgearbeiteten optimistischen ‚Könnensbewusstsein‘ der Athener, sondern auch in der von Thukydides beschriebenen Umcodierung von Werten: Als positiv galten jetzt nicht mehr traditionale Werte wie Bedachtsamkeit oder Zurückhaltung, sondern Tatkraft, Schnelligkeit und beherztes Handeln.³⁴

Dass etliche der bekannten Sophisten jener Jahre wie Protagoras, Kallikles oder Gorgias sich wiederholt in Athen aufhielten und hier neben Rhetorikunterricht auch Politikberatung anboten, überrascht nicht. Bezeichnend sind jedoch auch Informationen zu ihren Lehrinhalten. Hierbei ging es nicht nur um rhetorische Fertigkeiten, sondern um Fragen von Logik und Dialektik, das Problem des angemessenen Begriffsgebrauchs, aber auch um die Problematik der Veränderbarkeit und Fehleranfälligkeit menschengemachter Gesetze, also Fragen von Recht, politischer Legitimität und Moral.³⁵

Sokrates erscheint vor diesem Hintergrund, ungeachtet aller Versuche Platons, ihn von den Sophisten seiner Zeit als moralisch hochwertiger strikt zu trennen, als genuiner Teil der durch Sophisten befruchteten öffentlichen Debatten seiner Zeit. Allerdings positionierten diese sich höchst unterschiedlich. Während einige als Berater von leitenden demokratischen Politikern wie Perikles agierten, profilierten sich andere, wie z. B. Kritias, als Gegner der Demokratie und als Verfechter der tradierten Vorrechte von Eliteangehörigen. Plädierten einige für den Vorrang von Gesetzen oder der Weisheit der Menge, wie z. B. Kleon in der Mytilenedebatte des Thukydides, setzte sein nicht näher bekannter Gegner Diodotos eher auf die Überlegenheit gut ausgebildeter Einzelner von möglichst gehobener Herkunft.³⁶ Peter Woodruff hat deshalb zu Recht deutlich gemacht, dass es wegen der Quellenlage

33 Vgl. Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, München 1986; George Briscoe Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 2001.

34 Vgl. Christian Meier, „Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens. Das ‚Könnensbewusstsein‘ des 5. Jahrhunderts v. Chr.“, *Historische Zeitschrift* 226/2 (1978), S. 265–316; Thuk. 3, 82, 4f.

35 Vgl. Kerferd, *The Sophistic Movement*.

36 Vgl. Thuk. 3, 42–48.

sowie der Vielschichtigkeit der Denkansätze oftmals alles andere als eindeutig ist, was im Denken des jeweiligen Sophisten als ‚konservativ‘ oder ‚innovativ‘ zu bewerten ist, z. B. auch deshalb, weil alle Beteiligten mit innovativem Begriffs- bzw. Denkinstrumentarium für äußerst unterschiedliche Ziele plädierten.³⁷ Das Gleiche gilt auch für Fragen der Negation, d. h. wofür bzw. wogegen sich ein Sophist positionierte. Gemeinsam war allen, dass sie neue kategoriale und epistemische Möglichkeiten anboten.

Genau die Frage nach dem spezifischen Zusammenhang zwischen Negation und Wissensproduktion im Denken des Sokrates erweist sich jedoch als enorm produktiv sowohl für die Bestimmung einiger Spezifika seines Ansatzes als auch für die Erklärung einiger scheinbarer Widersprüche. Diese betreffen z. B. den Umstand, dass Sokrates von Anhängern wie Platon und Xenophon wiederholt als Bewahrer von Recht und Ordnung dargestellt wurde, er aber von seinen Gegnern wegen gesellschaftssprengender Innovationen im religiösen, moralischen und sozialen Bereich angeklagt wurde. Sie betreffen aber auch die Tatsache, dass der Prozess gegen Sokrates erst ca. dreißig Jahre nach dem Beginn seines öffentlichen Wirkens stattfand. Es war also keineswegs allein der epistemische Ansatz des Sokrates, welcher ihn in den Augen seiner Umwelt verdächtig machte. Vielmehr ist zwischen der epistemischen Eigenlogik seines Denkansatzes und dessen gesellschaftlicher Auswirkung zu trennen.

Denn der Versuch einer präziseren Bestimmung von Negation im Denken des Sokrates vermag trotz der problematischen Quellenlage zumindest in Umrissen zu verdeutlichen, worin Konstanten seines Denkens lagen, warum diese aber erst zu einem späten Zeitpunkt als gefährlich deklariert wurden, obwohl Sokrates offenkundig weder direkt gegen die Demokratie noch die Geltung von Gesetzen polemisiert hatte. Vielmehr deutet eine Zusammenschau der Berichte von Aristophanes bis Platon darauf hin, dass Sokrates mittels logischer und dialektischer Brillanz vor allem darauf abzielte, durch kritische Prüfung (*elenchos*) die Dysfunktionalität, mangelnde Logik oder Unangemessenheit zahlreicher tradierter Vorstellungen, Konventionen, Wissensbestände oder Verhaltensmuster aufzuzeigen und damit auch deren Träger in den ihnen gewohnten Sicherheiten zu verstören, um sie epistemisch und dadurch moralisch zu bessern, so wohl der Anspruch des Sokrates.³⁸

Allem Anschein nach blieben jedoch die positiven Alternativen dieser von Platon als Maieutik charakterisierten Fragetechnik eher begrenzt. Die häufigen Aporien in den Frühdialogen Platons sind als Reflex auf den spezifischen Ansatz des Sokrates zu deuten, dessen Ansinnen v. a. in der Dekonstruktion, weniger in der Etablierung von konzeptionellen Alternativen bestand. Sollte Sokrates' Verweis auf sein eigenes Nichtwissen authentisch sein, kann auch dies als Indiz dafür gewertet werden, dass er sich dem Ansinnen nach inhaltlichen Alternativen entzog.

³⁷ Vgl. Woodruff, *New Learning*, S. 93f.

³⁸ Zur Methode des Sokrates vgl. umfassend Brickhouse / Smith, *Plato's Socrates*.

Dass Sokrates in seinem Fokus auf der Dekonstruktion etablierter Ansätze enorme denkerische Impulse auslöste, soll hier keineswegs bestritten werden und wird von seinen Schülern explizit bezeugt. Dennoch blieben nicht nur seine inhaltlichen Alternativangebote offenkundig begrenzt und eher unscharf, Sokrates vollzog zudem einen Perspektivwechsel, den Aristoteles mit den Worten beschrieben hat, er habe sich überstark zur Moralphilosophie hingewendet.³⁹ Dies bedeutete nach dem Ausweis aller Quellen wahrscheinlich auch, dass Sokrates weniger die Regeln und Verfahren bürgerlichen Zusammenlebens in den Blick nahm, sondern die von ihm dekretierte Alternative zu ‚überholten‘ Konventionen die normative oder epistemische Verbesserung des Individuums, auch im Verfahren der Selbsterkenntnis, intendierte. Hierfür postulierte er die Suche nach dem Guten als unabdingbar. Dieses individualisiert verstandene Gute im Sinne einer radikalen Verantwortungsethik zu deuten, wie es Sokrates offenbar selbst tat, war für seine Schüler zwar eine, jedoch keineswegs die einzige Option, insbesondere dann, wenn man sie mit zeitgleichen Ansätzen verknüpfte, welche einen subjektivistischen Relativismus verkündeten.⁴⁰ Dann blieb vom Ansatz des Sokrates lediglich die Negation etablierter Konventionen und das Postulat, sich als Individuum der eigenen Vervollkommnung auf der Suche nach dem Guten zu widmen.

Dieses Denkangebot war nicht nur innovativ, sondern es traf auch den Nerv mancher Athener, welche sich durch die Konformitätserwartungen des demokratischen Athen unter Druck gesetzt fühlten, vielleicht auch in ihren individuellen Ansprüchen auf *arete* und Prestige nicht angemessen berücksichtigt fühlten. Zumindest suggerierte es, dass das Gute eher außerhalb etablierter Konventionen existierte und im individuellen Streben zu suchen sei. Ähnliche Denkangebote hatte der Sophist Antiphon entwickelt, der unterstrich, dass man zwar in der Öffentlichkeit dem Druck von Volksversammlung und *nomos* unterworfen sei, man sich aber außerhalb öffentlicher Kontrolle so verhalten solle, wie es die Gebote der *physis* verlangten, was auch bedeuten konnte, seine schichtenspezifischen Vorrangansprüche bedingungslos durchzusetzen.⁴¹ Sokrates unterwies seine Schüler kostenlos und stand dadurch wahrscheinlich keineswegs nur mit Oberschichtenangehörigen in Kontakt. Dennoch erscheint es plausibel, dass seine Impulse v. a. für Schüler attraktiv waren, welche ihre Identität nicht primär aus ihrer Zugehörigkeit zur Bürgergemeinschaft zogen, was dann doch v. a. für Angehörige wohlhabenderer Schichten zutraf.

Zudem trafen diese Denkooptionen auf eine demokratische Ordnung, welche insbesondere in der zweiten Hälfte des Peloponnesischen Krieges wegen der Folge von Niederlagen nicht nur außenpolitisch an Legitimation einbüßte, sondern auch in eine tiefe innenpolitische Krise geriet. Spätestens die gegen Widerstände einer

39 Vgl. Aristot. *metaph.* 987b.

40 Z. B. durch Gorgias von Leontinoi; vgl. hierzu Bruce McComiskey, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale 2002.

41 Vgl. hierzu Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin 2002.

erheblichen Minderheit durchgesetzte Sizilienexpedition trieb manche Athener in machtlose Opposition gegen ein politisches System, in dem nicht mehr wie früher die Macht des Areopags, sondern jetzt die numerische Mehrheit der athenischen Bürger politisch ausschlaggebend war. Insofern überrascht es nicht, dass unter den Männern, welche in den Jahren 411/10 v. Chr. im Gefolge der grauenhaften Niederlage auf Sizilien sowie 404/3 v. Chr. bei zwei Gelegenheiten die athenische Demokratie zu stürzen versuchten, Schüler des Sokrates zu finden waren.⁴² Insbesondere Kritias, der Initiator des zweiten Putsches, welcher letztendlich 1500 Tote kostete, bemäntelte seine Verbrechen, welche nichts weniger bezweckten als die Rückverwandlung Athens in einen oligarchischen Agrarstaat unter Führung einer kleinen Clique, mit zahlreichen Euphemismen. Aufschlussreich ist, dass ausgerechnet Sokrates als Ratsmitglied in dieser Zeit gegen eine verbrecherische Weisung seines ehemaligen Schülers Widerstand leistete, seine Definition des Guten also von der des Kritias diametral abwich.

Dennoch ergeben sich aus den bisherigen Überlegungen mehrere Motive dafür, dass es 399 v. Chr. zum Prozess gegen Sokrates kam. Es war 403 v. Chr. zwar gelungen, Kritias zu stürzen und die Demokratie neu zu begründen, doch die Folgen des verlorenen Krieges wogen schwer und die Bürgerschaft war noch über mehrere Jahre hinweg tief verfeindet. Insbesondere die Lysiasreden, aber auch Reden des Isokrates zeigen deutlich, dass sich nicht nur die ehemaligen Putschisten und deren Opfer feindlich gegenüberstanden, sondern es auch zu einer öffentlichen Debatte über die Ursachen für die Fehlschläge der vorangegangenen Jahre kam, die v. a. in personalisierter Form, z. B. anhand von Protagonisten wie Alkibiades und Theramenes, geführt wurde. Dass hierbei nun auch Sokrates in den Fokus rückte, lag allerdings wohl nicht nur daran, dass andere Akteure bereits tot und damit für eine Anklage nicht mehr greifbar waren.⁴³ Vielmehr klagten die Athener jetzt einen Mann an, der nicht nur in engem Kontakt zu ehemaligen Verschwörern gestanden hatte, sondern dessen ostentative Missachtung überlieferter Konventionen sie als Impulsgeber für die Zwietracht bzw. die sozialen und politischen Desintegrationsprozesse ansahen, welche nach Meinung der Athener die Katastrophe erst ermöglicht hatten. So gesehen war die Ermordung des Sokrates, welche dem eigentlich geltenden Amnestiegebot entgegenstand, möglicherweise nicht nur die Abrechnung mit einem als destruktiv wahrgenommenen Intellektuellen, sondern auch ein Wechsel auf die Zukunft im Sinne einer Absage an epistemische Modelle, welche den bürgerlichen Konsens über gemeinsame Normen im Sinne einer individualistischen Ethik für obsolet erklärten. Sokrates mochte

42 Vgl. Ober, „Socrates and Democratic Athens“ zu den historischen Ereignissen im Umfeld des Prozesses. Bruno Bleckmann, *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs*, Berlin 1998 gibt den besten Überblick über die Krisen des Dekeleischen Krieges.

43 So David Gribble, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999.

diese Aversionen durch seine offenkundige Missachtung der Bürgergeschworenen, wenn auch nicht der Gesetze, noch bestärken.⁴⁴

Gerade die Verteidigungsschriften seiner engagierten Schüler zeigen, warum die Ankläger des Sokrates trotz einer keineswegs unproblematischen Rechtsbasis für ihre Beschwerden die Mehrheit der Geschworenenstimmen erhielten: Sokrates und seine Verurteilung bedeutete somit auch eine Absage an eine individualistische Ethik, welche politische oder religiöse Konventionen und damit die Basis für das Funktionieren jeglicher Gemeinschaft bestritt und die Legitimation der athenischen Demokratie offensiv in Frage stellte. Es war auch die Absage an das Gebaren eines Mannes, welcher der *Paranomia* einzelner Eliteangehöriger gegenüber den Normen und Gesetzen der Demokratie Argumente geliefert und damit ihren Emanzipationstendenzen eine Basis gegeben hatte. Der Schuldspruch für Sokrates markierte unter dem Eindruck der Verschwörung der Dreißig deshalb auch das Plädoyer für einen schichtenübergreifenden Gehorsam gegenüber Normen und Gesetzen.

3 Das Nachleben des Sokrates – Negation als epistemische Inspiration?

Angesichts des bisher skizzierten Bildes der öffentlichen Wahrnehmung des Sokrates zu seinen Lebzeiten, von ironisch-kritischer Distanz bis zu seiner Diffamierung als Quelle gesellschaftlicher Bedrohung, erstaunt umso mehr, dass sich wenige Jahre nach seinem Tode seine öffentliche Wahrnehmung diametral wandelte. So veröffentlichte zwar im Jahre 392 v. Chr. ein Redner namens Polykrates eine Anklage gegen Sokrates, in der er v. a. auf die destruktive Wirkung des Philosophen, sowohl in politischer Hinsicht wie auf der Ebene familiärer und religiöser Normen abhob, doch diente diese offenbar rhetorisch brillante Anklageschrift anderen bald als Ausgangspunkt für flammende Verteidigungen des Sokrates.⁴⁵ Insbesondere die Sokratesschüler Platon und Xenophon haben mit ihren durchaus unterschiedlich fokussierten Verteidigungsschriften für ihren Lehrer, aber auch mit ihren anderen Schriften, in denen sie Sokrates wirkungsvoll Tribut zollten, das Bild des Philosophen wesentlich geprägt.

Für Athen selbst entsprang die offenbar allmähliche Rehabilitation des Sokrates (ca. 20 Jahre nach seinem Tod wurde eine Sühnstatue errichtet, noch später, die Archäologen schwanken in der Datierung zwischen 360 und 320, wurde eine weitere Sokrates-Statue in Athen aufgestellt, die dem Bildhauer Lysipp oder seiner Werkstatt zugeschrieben wird und in zahlreichen Kopien erhalten ist)⁴⁶ auch

44 Vgl. Mogens Herman Hansen, *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin 1995; Brickhouse / Smith, *Plato's Socrates*.

45 Boris Hogenmüller, *Xenophon, Apologie des Sokrates – Ein Kommentar*, Würzburg 2009, S. 230–237, führt unter den klassischen und hellenistischen Autoren Lysias, Kriton aus Alopeke, Theodektes aus Phaselis, Theon von Antiochia sowie Zenon von Sidon an.

46 Vgl. Paul Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley, CA 1995; Luca Giuliani, „Das älteste Sokrates-Bildnis. Ein physiognomisches Portrait wider die Physiognomiker“, in: *Bildnis und Image. Das Portrait zwischen Intention und Rezeption*, hg. v. Andreas Köstler u. Ernst Seidl, Köln / Weimar / Wien 1998, S. 15–39.

einer gesellschaftlichen Umgruppierung: Hier hatte die Infragestellung bisheriger Konventionen und die Suche nach individueller Vortrefflichkeit durchaus ihren Platz, vorausgesetzt, sie akzeptierte die deliberative Öffentlichkeit der athenischen Volksversammlung als willensbildendes Organ und die Verhaltensnormen der athenischen Demokratie. Dennoch ermöglichte die zunehmend stabile athenische Demokratie auch ein erhöhtes Maß an individueller Freiheit und Vielfalt.

Eine wesentliche Ursache dafür, dass das epistemische Negationspotential sokratischen Denkens im 4. Jahrhundert nicht mehr als Bedrohung für Staat und Gesellschaft Athens angesehen wurde, hängt mit politischen und gesellschaftlichen Transformationen dieser Zeit zusammen. In Reaktion auf die beiden oligarchischen Putsche, welche aus tiefen Frustrationen v. a. von Oberschichtangehörigen gegen Schwächen des demokratischen Systems resultierten, war es in den ersten Jahren der wiederbegründeten Demokratie zu institutionellen Umgestaltungen gekommen.⁴⁷ So sorgte eine Amnestie für ehemalige Oligarchen für deren weitgehende Reintegration in die athenische Gesellschaft. Weiterhin kam es zum Erlass von Volksbeschlüssen, wonach künftig nur noch Gesetze angewendet werden durften, die zum einen schriftlich publiziert worden waren und sich zum anderen nicht nur gegen Einzelne richteten. Zudem kam es zu einer gründlichen Publikation und Revision vorhandener Gesetze, welche auf Widerspruchsfreiheit zum Amnestiegesetz geprüft wurden. Und vor allem wurde beschlossen, dass es künftig Normen unterschiedlicher Geltung geben solle, wovon die höherrangigen (*Nomoi*) durch die Volksversammlung nicht mehr verändert werden durften. Normenkontrollklagen waren vor athenischen Gerichten jederzeit möglich. Die Summe all dieser Maßnahmen erhöhte nicht nur die individuelle Rechtssicherheit erheblich (ein klares Problem der Demokratie des 5. Jahrhunderts v. Chr.), sondern veränderte auch die Regeln des politischen Wettbewerbs. Es wurde für ambitionierte Einzelpolitiker zunehmend schwierig, gestützt allein auf die Volksversammlung, Politik zu machen, da gegen jedes Gesetz vor Gericht geklagt werden konnte, und dort dann auch die Gegner des Gesetzes in einer entschleunigten Verfahrenssituation ihre Argumente geltend machen konnten.

Diese Innovationen führten dazu, dass sich die Geltung und Aushandlung von Regeln und Verfahren im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr. intensivierten, und die Bürger in diese Aushandlungsprozesse sowohl als Teilnehmer der Ekklesia als auch als Geschworene bei Gericht mit einbezogen waren. Die attischen Redner dieser Zeit priesen ihre Demokratie gerade wegen der Geltung von Gesetzen und Normen. Hinzu kam im Verlauf des 4. Jahrhunderts ein entspannterer gesellschaftlicher Umgang mit Oberschichtangehörigen. Ursache dafür war, dass Athen nach dem Verlust des attischen Seebundes für die Finanzierung öffentlicher Aufgaben verstärkt auf die Steuern wohlhabender Mitbürger angewiesen war und deshalb um deren Kooperation werben musste. Dies führte zu verstärkten öffent-

47 Vgl. hierzu umfassend Hansen, *Demokratie*.

lichen Ehrungen verdienter Mitbürger, und auch vor Gericht besaßen Leistungen von Angeklagten für Athen als Argument gegen Anschuldigungen Gewicht.⁴⁸

Durch diese Transformationen gelang nicht nur eine Erhöhung der innenpolitischen Stabilität der athenischen Demokratie und die politische Bewältigung einer zunehmend differenzierten Gesellschaft. Sie hatten auch Folgen für die von Sokrates angesprochenen Probleme, die in der Krise Athens Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. politische Sprengkraft entwickelt hatten. Gesellschaftliche Normen und Konventionen, deren Dysfunktionalität bzw. Widersinnigkeit Sokrates wiederholt angeprangert hatte, wurden jetzt offenbar wegen der intensivierten Aushandlungsprozesse von einer höheren Zahl von Bürgern als akzeptabel und unterstützenswert angesehen, wozu auch die Tradition gemeinsamer Poliskulte gehörte. Das Streben nach einem individuell zu verfolgenden Guten führte jetzt seltener in den Kontrast zu sozialen Erwartungen und ließ sich besser mit erweiterten Spielräumen verzahnen, sei es in politischem bzw. sozialem Prestigestreben, in der Pflichterfüllung als aktiver Bürger oder aber auch als Angehöriger einer Philosophenschule.

Insofern überrascht es nicht, dass die Denkansätze des Sokrates vielleicht gerade wegen ihrer Offenheit, ihrer Aporien und ihrer Paradoxien zur Inspirationsquelle für eine Vielzahl weiterer Denkströmungen wurden. So bestritt Aristoteles, dass man Tugend ähnlich wie Geometrie oder Architektur als *episteme* qualifizieren könne.⁴⁹ Zudem konstatierte er, dass Sokrates in seiner Fokussierung auf Ethik die Naturphilosophie hinter sich gelassen habe.⁵⁰ Doch gerade diese Frage nach der Tugend bzw. nach der Natur des Guten wurde von anderen weitergeführt. So nutzte etwa Platon sowohl die dialogische Struktur als auch Kernfragen seines Lehrers, um die Frage nach der Natur des Guten und Gerechten mit präziseren Antworten zu erfüllen. Xenophon thematisierte die Suche nach individueller moralischer Vollkommenheit in den von ihm geschaffenen Feldherrenporträts. Andere Philosophenschulen wie die spätere platonische Akademie führten die erkenntnistheoretische Nüchternheit des Sokrates bis zum radikalen Skeptizismus oder perfektionierten seine persönliche Bedürfnislosigkeit bis hin zur Gesellschaftsdistanz der Kyniker.⁵¹ Sokrates wurde hier der Inspirator, aber auch die Projektionsfläche für höchst unterschiedliche epistemische Systeme, sei es

48 Einen instruktiven Einblick bietet Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric Ideology and the Power of the People*, Princeton, NJ 1989.

49 Vgl. hierzu Aristot. *Eth. Eud.* 1216b1–20; 1230a6; Nicholas Smith, „Aristotle on Socrates“, in: *Socrates and the Socratic Dialogue*, hg. v. Alessandro Stavru u. Christopher Moore, Leiden / Boston 2017, S. 601–622. Ich danke Christian Vogel für diesen Hinweis. Das Argument des Aristoteles war, dass allein das Wissen um die Natur der Tugend die Menschen noch nicht tugendhaft mache. Wichtiger sei es, deren Quellen zu erkennen, die bewirken, dass man tatsächlich tugendhaft werde.

50 Vgl. Aristot. *metaph.* 987b.

51 Vgl. hierzu Christopher Shields, „Sokrates among the Skeptics“, in: *The Socratic Movement*, hg. v. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994, S. 341–366; Voula Tsouna McKirahan, „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, in: *The Socratic Movement*, hg. v. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994, S. 367–391.

als freier Intellektueller, als politischer Philosoph, als Retter der Seelen, aber auch als Verteidiger von Rationalität gegenüber irrationalen Leidenschaften.⁵² Insofern greift Ciceros Urteil, welches Sokrates geradewegs zum Vater der Philosophie ernannte, wohl etwas zu hoch,⁵³ doch die Befreiung des Individuums und seiner Erkenntnismöglichkeiten durch die Negation scheinbar unverbrüchlich geltender Konventionen gehört zweifelsohne zu den bleibenden Verdiensten dieses athenischen Denkers.

Bibliographie

Quellen

- Aristophanes, *Die Wolken* (= Aristoph. *nub.*); Ausgabe in: ders., *Komödien*, hg., übers. u. eingel. v. Peter Rau, Darmstadt 2017.
- Aristoteles, *Ethica Eudemia* (= Aristot. *Eth. Eud.*), hg. v. Richard R. Walzer u. Jean Mingay, Oxford 1991.
- *Metaphysik* (= Aristot. *metaph.*). *Bücher VII und VIII.*, übers. v. Wolfgang Detel u. Jula Wildberger, Frankfurt a. M. 2009.
- Marcus Tullius Cicero, *De re publica / Vom Staat* (= Cic. *rep.*), hg. u. übers. v. Michael von Albrecht, Stuttgart 2013.
- *Gespräche in Tusculum. Tusculanae disputationes* (= Cic. *Tusc.*), hg. v. Olof Gigon, Düsseldorf / Zürich 1998.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (= Diog. Laert.), hg. v. Tiziano Dorandi, Cambridge 2013.
- Platon, *Apologia Sokratous* (= Plat. *apol.*); *Euthyphron* (= Plat. *Euthyphr.*); *Kriton* (= Plat. *Krit.*); *Theaitetos* (= Plat. *Tht.*); Ausgabe in: ders., *Platonis opera*, hg. v. William S. M. Niccoll [et al.], Oxford 1995, Bd. 1.
- *Symposium* (= Plat. *symp.*); Ausgabe in: ders., *Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt ⁵2005, Bd. 3.
- Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg* (= Thuk.), hg. v. Michael Weißenberger, eingel. v. Antonios Rengakos, Berlin / Boston 2017.
- Xenophon, *Apologie des Sokrates* (= Xen. *apol.*), hg., übers. u. eingel. v. Raphael Baer, Niederuzwil 2007.
- *Memorabilia* (= Xen. *mem.*), übers. v. Amy L. Bonnette, eingel. v. Christopher Bruell, Ithaca 1994.

Sekundärliteratur

- Arnold, Klaus, „Das ‚finstere‘ Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils“, *Saeculum* 32/3 (1981), S. 287–300.
- Bleckmann, Bruno, *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs*, Berlin 1998.
- Blößner, Norbert, „Dialogautor und Dialogfigur“, in: *The Republic and the Laws of Plato*, hg. v. Aleš Havlíček u. Filip Karfík, Prag 1998, S. 8–26.
- Böhme, Gernot, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M. ³2002.
- Brendel, Elke, *Wissen*, Berlin 2013.

⁵² Vgl. Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M. ³2002, S. 171–184 zu sokratischen Schulen.

⁵³ Vgl. Cic. *Tusc.* 5, 10; Cic. *rep.* 1, 15.

- Brickhouse, Thomas C. / Smith, Nicholas D., *Plato's Socrates*, New York / Oxford 1994.
- Buchheim, Thomas, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, München 1986.
- Cancik-Kirschbaum, Eva / Traninger, Anita, „Institution – Iteration – Transfer. Zur Einführung“, in: *Wissen in Bewegung. Institution – Iteration – Transfer*, hg. v. dens., Wiesbaden 2015, S. 1–13.
- Danzig, Gabriel, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon created our Socrates*, Lanham, MD 2010.
- „Alcibiades versus Pericles. Apologetic Strategies in Xenophon's *Memorabilia*“, *Greece & Rome* 61 (2014), S. 7–28.
- Döring, Klaus, „Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates“, *Hermes* 112 (1984), S. 16–30.
- „The Students of Socrates“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 24–47.
- Foucault, Michel, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.
- Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin 2002.
- Giuliani, Luca, „Das älteste Sokrates-Bildnis. Ein physiognomisches Portrait wider die Physiognomiker“, in: *Bildnis und Image. Das Portrait zwischen Intention und Rezeption*, hg. v. Andreas Köstler u. Ernst Seidl, Köln / Weimar / Wien 1998, S. 15–39.
- Gribble, David, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999.
- Hansen, Mogens Herman, *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin 1995.
- *The Trial of Sokrates. From the Athenian Point of View*, Kopenhagen 1995.
- Hogenmüller, Boris, *Xenophon, Apologie des Sokrates – Ein Kommentar*, Würzburg 2009.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1997.
- Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. v. Horst D. Brandt u. eingel. v. Ernst Cassirer, Hamburg 1999.
- Kerferd, George Briscoe, *The Sophistic Movement*, Cambridge 2001.
- Konstan, David, „Socrates in Aristophanes' *Clouds*“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 75–90.
- Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. ²⁴2014.
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, Wiesbaden 2012.
- Martus, Steffen, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – Ein Epochenbild*, Berlin 2015.
- Matthews, Gareth B., „Epistemology and Metaphysics of Socrates“, in: *The Oxford Handbook of Plato*, hg. v. Gail Fine, Oxford 2008, S. 114–138.
- McComiskey, Bruce, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale 2002.
- McKirahan, Voula Tsouna, „The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics“, in: *The Socratic Movement*, hg. v. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994, S. 367–391.
- Mc Pherran, Mark L., „Socratic Piety in the Euthyphro“, *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), S. 283–309.
- Meier, Christian, „Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens. Das ‚Könnens-Bewusstsein‘ des 5. Jahrhunderts v. Chr.“, *Historische Zeitschrift* 226/2 (1978), S. 265–316.
- Morrison, Donald R. (Hg.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011.
- Ober, Josiah, „Socrates and Democratic Athens“, in: *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, Cambridge 2011, S. 138–178.

- Ober, Josiah, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric Ideology and the Power of the People*, Princeton, NJ 1989.
- Patzer, Andreas, *Studia Socratica. Zwölf Abhandlungen über den historischen Sokrates*, Tübingen 2012.
- Pestalozzi, Karl, *Der fragende Sokrates*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- Raaflaub, Kurt, „Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles“, in: *Grosse Prozesse im antiken Athen*, hg. v. Leonhard Burckhardt u. Jürgen von Ungern-Sternberg, München 2000, S. 96–113.
- Renaud, François, „Maieutik A, B.I., B.II.“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1981, Bd. 5, Sp. 727–733.
- Shields, Christopher, „Socrates among the Skeptics“, in: *The Socratic Movement*, hg. v. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994, S. 341–366.
- Smith, Nicholas, „Aristotle on Socrates“, in: *Socrates and the Socratic Dialogue*, hg. v. Alessandro Stavru u. Christopher Moore, Leiden / Boston 2017, S. 601–622.
- Stavru, Alessandro u. Moore, Christopher (Hg.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden / Boston 2017.
- Vander Waerdt, Paul A. (Hg.), *The Socratic Movement*, Ithaca 1994.
- Wolfsdorf, David Conan, „The Historical Socrates“, in: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, hg. v. Christopher Bobonich, Cambridge 2017, S. 30–50.
- Zanker, Paul, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley, CA 1995.

Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate

Dynamiken des negativen Transfers in Platons Dialogen am Beispiel des *Protagoras*

Sandra Erker

Dichter, Sophisten, Naturphilosophen und zeitgenössische Persönlichkeiten treten im *Corpus Platonicum* in vielfältiger Weise in Erscheinung und werden von Platon mit unterschiedlichen Methoden in den Dialog eingearbeitet. So fungieren sie mit ihren Positionen als thematischer Ausgangspunkt, als Korrektiv oder Hintergrund der Diskussion, sind als Dialogpartner unmittelbar an der philosophischen Auseinandersetzung beteiligt, wenn sie mit ihren Beiträgen von den Gesprächspartnern überwunden, weitergedacht oder in den fortschreitenden Erkenntnisprozess produktiv integriert werden. Sie finden sich aber auch in kleineren Formen im Dialog wieder, etwa zitiert oder in Anspielungen in den Redebeiträgen der Gesprächspartner, die diese als Autoritäten oder zur Kritik in ihren eigenen Argumenten heranziehen, sowie auf Ebene der literarischen Gestaltung des Dialogs, wenn Platon für den Leser Referenzen in die Narration selbst einarbeitet.

Diese vielfältigen Formen des Transfers und der Neukontextualisierung bilden die Wissensoikonomie¹, in die sich Platon einschreibt. Dabei werden für den Leser in der Komposition des Dialogs zuweilen neue und überraschende Konstellationen erzeugt: So können etwa Dichterzitate, sophistische Redeprak-

1 Geprägt wurde das Konzept der Wissensoikonomien durch den Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, um mit diesem begrifflichen Instrumentarium in vormodernen europäischen und nicht-europäischen Kulturen Dynamiken des Wissenswandels zu beschreiben und zu untersuchen, die bei vielfältigen miteinander verflochtenen Austauschbewegungen von Wissen und Praktiken zwischen verschiedenen Akteuren, unter verschiedenen Bedingungen und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten, Zeiten und Räumen entstehen. Mit dem Begriff der Wissensoikonomie wird dabei zusammenfassend das Geflecht von miteinander verzahnten und aufeinander wirkenden Austauschbewegungen von Wissen gefasst und die mit diesen Prozessen verknüpften Akteure, Bedingungen und Modalitäten, um die Komplexität und Dynamik sichtbar zu machen, die mit jedem einzelnen Wissenstransfer – eingeschrieben in seine jeweils spezifische Wissensoikonomie – verbunden sind. Vgl. dazu Nora Schmidt/Nikolas Pissis/Gyburg Uhlmann (Hg.), *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*, Wiesbaden 2021; Melanie Möller, „Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte ‚Medium‘, ‚Wissensoikonomie‘ und ‚Negation‘“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 18 (2019), Freie Universität Berlin; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (letzter Zugriff: 25.8.2020).

tiken oder philosophische Positionen über Zeitgrenzen hinweg und in einem komplexen Zusammenspiel verschiedener Kompositionsmittel für den Leser im Dialog neu in Beziehung zueinander treten. Mit ihren Positionen, die den einzelnen Akteuren im Dialog jeweils zugeschrieben werden, werden sie für den Leser unter einer spezifischen Fragestellung zusammengebracht, kritisch beleuchtet, (scheinbar) gegeneinander ausgespielt, abgelehnt oder weiterentwickelt. Für die in der Forschung verhandelte Frage, welche Funktion die literarische Gestaltung Platonischer Dialoge für das im Dialog verhandelte Argument haben kann² und inwiefern nicht mehr eine strikte Dichotomie zwischen Form und Argument des Dialogs anzunehmen ist,³ eröffnet die Analyse solcher Transferprozesse in den Dialog eine neue Perspektive. Denn mit ihnen werden von Platon Akteure, Zitate und philosophische Positionen auf verschiedene Kompositionsebenen des Dialogs transferiert, neukontextualisiert, zuweilen negiert (d. h. unterlaufen, korrigiert oder gegeneinander ausgespielt und weitergedacht) und wirken doch in der Gesamtkomposition des Dialogs für den fortschreitenden Erkenntnisprozess des Lesers produktiv zusammen. Als Beitrag zur Dialogforschung soll diese Perspektive im Folgenden exemplarisch an Platons *Protagoras* ausgelotet werden.

Gleich zu Dialogbeginn wird in der Rahmenerzählung des Hauptdialogs ein kritisches Schlaglicht auf die Sophisten und Rhetoriklehrer Protagoras von Abdera, Hippias von Elis und Prodikos von Keos geworfen. Dazu verzahnt Platon die Erzählung von der Einkehr bei den Sophisten im Hause des Kallias auf Ebene der literarischen Gestaltung des Dialogs kunstvoll mit Zitaten und Anspielungen aus Homers *Odyssee*, mit denen der Leser nicht nur narrativ, sondern – wie im Folgenden herausgearbeitet werden soll – auch inhaltlich auf das Streitgespräch zwischen Protagoras und Sokrates vorbereitet wird, das den Hauptteil des Dialogs bildet.

Nach der Deutung von Bernd Manuwald nutzt Platon mit dieser Darstellung „die Gelegenheit, das Sophistenwesen mit seinen Starallüren, aber auch der zugehörigen Starverehrung [...] zu schildern bzw. zu karikieren“, und zeigt mittels der Homerzitate, „daß sich Sokrates (als der wahre Philosoph) gleichsam in das Reich der Schatten begibt“.⁴ Denn nach dem Vorbild der Nekyia des Odysseus wird die

2 Vgl. für Studien, die die Rolle der literarischen Gestaltung für das philosophische Argument herausgearbeitet haben: Joachim Dalfen, „Platonische Intermezzi – Diskurse über Kommunikation“, *Grazer Beiträge* 16 (1989), S. 71–123; Michael Erler, „Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a–61b, 88c–89a, 102a, 115a–118a)“, in: *Platon. Phaidon*, hg. v. Jörn Müller, Berlin 2011, S. 19–32. Vgl. zu einer Studie mit einem Fokus auf die Relevanz der Handlungen und Reaktionen der Dialoggestalten für das Argument: Joachim Dalfen, „Gedanken zur Lektüre platonischer Dialoge“, *Zeitschrift für Philologische Forschung* 29/2 (1975), S. 169–194.

3 Vgl. dazu z. B. Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, hier S. 1: „By articulating these two factors as interdependent we have already created an artificial split that distorts the lived experience of reading Plato.“ Einflüsse der romantischen Ästhetik in der Gegenüberstellung und Gewichtung von Form und Inhalt, die sich in der postmodernen Wende der Platonphilologie niedergeschlagen haben, hat herausgearbeitet mit einem Überblick über relevante Forschungsarbeiten: Gyburg Uhlmann, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin / New York 2006, hier S. 1–62.

4 Bernd Manuwald, *Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1999, S. 131.

Einkehr bei den Sophisten als Abstieg des Philosophen zu den schlimmsten Verbrechern und Betrügern in der Unterwelt inszeniert, für das Platon im *Protagoras* ein geeignetes Dialogpersonal aus dem Umfeld des 5. Jahrhunderts auswählt,⁵ auch wenn sich das fiktive Dialoggeschehen aufgrund auseinandergehender historischer Indizien einer eindeutigen Datierung entzieht.⁶

Während uns Verweise auf Homer in Platons Dialogen an zahlreichen Stellen begegnen und neben anderen Dichterreferenzen mit unterschiedlichen Methoden in den Dialog eingearbeitet sind,⁷ durchzieht der Einsatz von einfachen Homerziten im *Protagoras* den ganzen Dialog und ist mit der kritischen Darstellung der sophistischen Lehr- und Redepraxis sowie der philosophischen Argumentation um die Lehrbarkeit und Einheit der Tugend sowie ihre Wissensbasis eng verbunden.⁸ Dabei sticht die Gestaltung der Einkehrszene im Hause des Kallias besonders hervor: In ihr werden die Homerzitate unmittelbar in die Narration eingewoben, verschränken dabei verschiedene Ebenen der Dialogkomposition miteinander und müssen mit Blick auf ihre Funktion für den fortschreitenden Erkenntnisprozess des Lesers im Kontext der Gesamtkomposition des *Protagoras* ausgewertet werden.

Die folgende Untersuchung widmet sich daher fokussiert der Sophistenkritik im Spiegel homerischer Zitate, wie sie in der Einkehrszene im *Protagoras* verarbeitet ist, um anhand von Prozessen des Transfers und der Negation kontextualisiert in der Gesamtkomposition des Dialogs auszuwerten, wie auch Formen der literarischen Gestaltung für das im Dialog verhandelte Argument produktiv gemacht werden können.

-
- 5 Vgl. Gyburg Uhlmann, „Die richtige Lehrerwahl. Einige Überlegungen zu Mythos und Logos im Platonischen *Protagoras*“, *Latein und Griechisch in Berlin und Brandenburg* LXIV/2 (2020), S. 81–106, bes. S. 87.
- 6 Vgl. David Wolfsdorf, „The Dramatic Date of Plato’s *Protagoras*“, *Rheinisches Museum für Philologie* 140/3–4 (1997), S. 223–230, der sich mit Verweis auf vorliegende Anachronismen kritisch absetzt von einer eindeutigen Datierung auf 433 v. Chr. nach John Sinclair Morrison, „The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 B. C.)“, *The Classical Quarterly* 35/1–2 (1941), S. 1–16. Bernd Manuwald deutet Platons Vorgehen mit einer „chronologischen Sorglosigkeit“ (S. 130) und plädiert trotz widersprechender Indizien für eine zumindest allgemeine Eingrenzung auf das Ende der dreißiger Jahre: Manuwald, *Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar*, S. 79–83.
- 7 Vgl. dazu Dorothy Tarrant, „Plato’s Use of Quotations and Other Illustrative Material“, *The Classical Quarterly. New Series* 1/1–2 (1951), S. 59–67; vgl. für einen Überblick über Referenzen auf Homer im *Corpus Platonicum* in Abgrenzung zu Xenophon Naoko Yamagata, „Use of Homeric References in Plato and Xenophon“, *The Classical Quarterly* 62/1 (2012), S. 130–144, darin bes. S. 131 (mit einer tabellarischen Aufstellung).
- 8 Einen wichtigen Beitrag zu der Annahme der inhaltlichen Relevanz homerischer Referenzen für das Argument leistet Heda Segvic, „Homer in Plato’s *Protagoras*“, *Classical Philology* 101/3 (2006), S. 247–262. Für die Annahme einer Funktion der Homerreferenz als Satire im *Protagoras* spricht sich dagegen am Beispiel von 340e aus: Andrea Capra, „Protagoras’ Achilles: Homeric Allusion as a Satirical Weapon (Pl. *Prt.* 340e)“, *Classical Philology* 100/3 (2005), S. 274–277.

1 Rahmenerzählung und Einführung in die Fragestellung des Dialogs

Platons Dialog *Protagoras* beginnt mit der Entfaltung einer doppelten Rahmenstruktur, in die das Hauptgespräch zwischen Sokrates und Protagoras eingebettet ist. Dabei begegnet uns auf der ersten Ebene der narrativen Struktur Sokrates im Gespräch mit einem Freund, dem er seinerseits von seiner Begegnung mit dem berühmten Rhetoriklehrer Protagoras aus Abdera berichtet. Alkibiades sei bei diesem Gespräch zwar ebenfalls anwesend gewesen, den Sokrates' Freund eingangs noch für den Schönsten hält und von dem er daher Sokrates berichten lassen will. Und doch habe Sokrates, wie er einwendet, bei dem Gespräch Alkibiades nicht einmal beachtet. Denn schöner und weiser sei Protagoras gewesen, wenn man Schönheit und Weisheit für dasselbe halten könne und – wie Sokrates weiterhin einschränkt – der Freund Protagoras für den Weisesten halte.⁹

Das Verhältnis von Schönheit und Weisheit, die Verwechslung zwischen scheinbar Schönerem und tatsächlich Schönerem, aber auch von der Meinung, jemand sei weise, und dem Wesen einer tatsächlich weisen Person, das es erst noch zu ergründen und zu prüfen gilt, geraten damit bereits auf dieser einfachsten und ersten Ebene des Dialogs in den Blick. Ob Protagoras tatsächlich der Weiseste ist, von dem die Gesprächspartner in der Rahmenerzählung noch auf Basis einer Meinung ausgehen, wird sich in der folgenden Nacherzählung, die Sokrates präsentiert, als Anlass und Gegenstand des Streitgesprächs zwischen Protagoras und Sokrates erweisen.¹⁰

Spät in der Nacht sei der junge Hippokrates, wie Sokrates mit seiner Nacherzählung beginnt, bei ihm zu Hause völlig überstürzt eingetroffen und habe ihm aufgeregt von dem Besuch des Protagoras von Abdera berichtet, der erst kürzlich, wie er gerade erst erfahren habe, im Hause des Kallias eingekehrt sei. Ohne Genaueres über Protagoras zu wissen, will sich Hippokrates gleich dem berühmten Rhetoriklehrer im Unterricht verschreiben. Sokrates solle ihm beistehen, damit er zu einem Schüler des Protagoras werde und dieser Mann ihn gegen Geld weise mache, den doch alle für den Weisesten im Reden hielten.¹¹

Mit dem Versprechen, Hippokrates in seinem Vorhaben zu unterstützen, dazu aber erst bis Tagesanbruch zu warten, verwickelt Sokrates den jungen Hippokrates in ein Gespräch ganz nach Maßstab der philosophischen Maieutik. Diese Kunst der philosophischen Ausbildung begegnet uns auch im Dialog *Theaitet* – in dem

9 Vgl. Plat. *Prt.* 309c9–d2.

10 Bereits zu Dialogbeginn erfolgt eine erste Referenz auf Homer (Plat. *Prt.* 309a6–b1), die argumentativ und methodisch auf den Dialog vorbereitet, vgl. dazu Segvic, „Homer in Plato's *Protagoras*“, S. 250: „When Sokrates defends Alcibiades' beauty with words borrowed from this Homeric episode, he conjures up the image of a god, who, assuming a shape of a young man of enchanting beauty, protects by providing an antidote to magic charm. [...] Plato makes Sokrates designate his interlocutor an admirer of Homer in the very opening of the dialogue [...]. By doing so, he appears to signal to the reader that Homer and the world of myth have a role to play in the events and conversations that will unfold.“ Für die kritische Unterwanderung der sophistischen Selbstinszenierung im Hause des Kallias wird später das Motiv der Bildlichkeit wieder aufgegriffen, das der Täuschungskunst der Sophisten zugrunde liegt.

11 Vgl. Plat. *Prt.* 310e5–7.

zudem eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Protagoras am Beispiel des *Homo-mensura*-Satzes erfolgt – und wird dort als eine Methode eingeführt, mit der der Maieutiker gleichsam als Geburtshelfer im Erkenntnisprozess auf seinen Schüler einwirke. Eine junge, noch nicht ausgebildete Seele soll mit dieser Technik dazu angeregt werden, aus eigener Kraft heraus falsche Meinungen und Konfusionen im eigenen Erkennen aufzudecken, zu widerlegen und durch weitergehende Differenzierungen zu überwinden. So kann sich die Seele, die noch von falschen Meinungen und Unwissen bestimmt ist, mit Hilfe des Maieutikers, der in seiner Rolle als Vermittler zum Göttlichen auftritt, aus eigener Kraft, sc. mit Rückgriff auf das eigene Potential seelischer Differenzierungsleistung, auf den Weg zu tatsächlichem Wissen machen.¹²

Während im Hauptteil des *Protagoras* im Zentrum die Frage verhandelt wird, ob Tugend ein Wissen und damit lehrbar sei, setzt Platon schon zu Beginn der Rahmenerzählung des *Protagoras* diese Methode wahrer Wissensvermittlung in der Ausbildung des Philosophen an einer anschaulichen Unterrichtsszene um.¹³ Vorweg wird so im Dialog ein Exemplum für die produktive Auseinandersetzung mit den eigenen Fehlmeinungen vorangestellt, bevor Hippokrates (und der Leser)¹⁴ den konkreten Unterrichts- und Redepraktiken der Sophisten begegnen.

Schrittweise muss bei diesem maieutischen Vorgespräch Hippokrates zunächst zu der Einsicht geführt werden, dass er tatsächlich kein Wissen darüber besitzt, ob und in welcher Weise Protagoras überhaupt als weise gelten kann und daher ein geeigneter Lehrer für ihn ist, in dessen Hände er sich zur Ausbildung seiner Seele begeben möchte. In Analogie zu einem Unterricht bei einem Arzt und Bildhauer, von denen man sich in der jeweiligen Kunst ausbilden lasse, stellt Sokrates dem jungen Hippokrates vor Augen, dass er sich von Protagoras, der als Sophist gelte, offenbar selbst zum Sophisten ausbilden lassen wolle.

12 Vgl. Plat. *Th.* 148e1–151d3.

13 Mit Blick auf das Forschungsdesiderat zur Einheit des *Protagoras* arbeitet Hallvard Fossheim heraus, dass die Gegenüberstellung von Methoden der philosophischen Dialektik und der sophistischen Redepraktik den Dialog beherrsche: Hallvard Fossheim, „The Question of Methodology in Plato's *Protagoras*“, in: *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, hg. v. Olof Pettersson u. Vigdis Songe-Møller, Cham 2017, S. 9–21, hier S. 10: „What I will suggest, is that the *Protagoras* is mainly about the strengths and weaknesses of these two main formats for soul-shaping: the dialogue is a discussion and illustration of method. [...] Seeing the dialogue in this way, can at the same time help us see unity in what can otherwise easily appear as a rather messy plurality of topics.“ Auf den Aspekt der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den ethischen Voraussetzungen Protagoreischer Lehrinhalte, die als Prinzip der Dialogkomposition betrachtet werden müssen, verweist andererseits in seiner Interpretation: Knut Ågotnes, „Socrates' Sophisticated Attack on Protagoras“, in: *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, hg. v. Olof Pettersson u. Vigdis Songe-Møller, Cham 2017, S. 23–42.

14 Dass Hippokrates, der von Sokrates zur kritischen Einsicht in das wahre Wesen der Sophisten gebracht werden muss, analog die Rolle des Lesers übernimmt, hat herausgearbeitet: Eugenio Benitez, „Argument, Rhetoric, and Philosophic Method: Plato's *Protagoras*“, *Philosophy & Rhetoric* 25/3 (1992), S. 222–252, bes. S. 231.

Während schon die bloße Möglichkeit, Sophist zu werden, große Scham bei Hippokrates auslöst, obwohl er nichts Genaues über das Wesen eines Sophisten weiß und auch nicht darüber, wozu er sich bei ihm (inhaltlich und methodisch) ausbilden lassen würde, sei Hippokrates offenbar bereit, wie Sokrates kritisch offenlegt, seine Seele jemandem gegen Lehrgeld zu verkaufen, von dem er doch eigentlich nicht wisse, was dieser überhaupt als Lehrer leisten könne. Leichtsinzig setze Hippokrates seine Seele der (voraussichtlich) fatalen Wirkung einer solchen Ausbildung aus.

Wie Hippokrates von Sokrates auf die Probe gestellt zunächst ganz unbedarft antwortet, sei ein Sophist derjenige, der – wie man schon dem Namen (ὄνομα, *ónoma*) nach sehe – von Klugem Wissen habe, womit Hippokrates sein Wissen auf einfachster Ebene aus der bloßen sprachlichen Bezeichnung und einer nicht abgesicherten Meinung ableitet.¹⁵ Im *Sophistes*, in dem Platon von den Dialogpartnern Grundlagen für eine philosophisch fundierte Kritik an dem, was ein Sophist seinem Wesen nach mit seiner Täuschungskunst leistet, legen lässt, bildet die Unterscheidung zwischen ὄνομα (*ónoma*, Name) und ἔργον (*érgon*, Funktion, Wesensbestimmung) einen zentralen Ausgangspunkt.¹⁶ Gerade der Sophist wird sich im Laufe des *Sophistes* im Zuge ausgreifender Differenzierungsarbeit der Gesprächspartner, die bis auf die Grundlagen von Sein und Erkenntnis zurückgeht, als derjenige erweisen, der seine Täuschungskunst durch Konfusion von Unterschieden erzielt, die er mit Hilfe von Sprache und Mitteln bildhafter Anschaulichkeit trickreich für ein ahnungsloses Publikum verdeckt. Sprachliche Mittel dienen dem Sophisten gemäß der Erörterung im *Sophistes* vor allem dazu, Spuren seiner Täuschungskunst durch die Konfusion von Unterschieden zu verwischen, indem das, was eigentlich verschieden ist, durch sprachliche Festlegung wie Identisches oder Zusammengehöriges benannt und ‚verkauft‘ wird.¹⁷

Es ist eben diese Konfusion von Sprache und Einsicht in den Sachverhalt, die den jungen Hippokrates im maieutischen Gespräch mit Sokrates zu Beginn des *Protagoras* über das wahre Wesen des Sophisten in Verwirrung geraten lässt, wenn er den Sophisten allein dem Namen nach zuspricht, über Wissen von bestimmten Inhalten zu verfügen. Auf diese Weise werden mit dem Gespräch zwischen Hippokrates und Sokrates über die vorbildhafte Einführung der Maieutik hinaus wesentliche Mechanismen sophistischer Täuschungskunst eingeführt.

Wie Kaufleute, die alles anpreisen und unter die Leute bringen, ohne zu wissen, welche Waren sie eigentlich verkaufen, ob sie gut oder schlecht für die Seele seien, wären auch die Sophisten solche, denen man ungeprüft keine Kenntnisse abkau-

15 Vgl. Plat. *Prt.* 311c4–6.

16 Vgl. Plat. *Sph.* 218c1–5: „Denn jetzt stimmen freilich du und ich darüber nur dem Namen nach überein, das Werk aber, nach dem wir es benennen, dürften wir vielleicht jeweils eigentümlich bei uns selbst haben.“ Alle Übersetzungen, sofern nicht anders gekennzeichnet, wurden durch die Verfasserin vorgenommen.

17 Vgl. dazu mit einer Gesamtanalyse des *Sophistes* Sandra Erker, *Platons Sophistes. Bild und Wissen im Dialog*, Wiesbaden (erscheint vorauss. 2021).

fen dürfe, ohne womöglich Schaden zu nehmen. Sein teuerstes Gut, seine Seele, würde Hippokrates in Gefahr bringen, wie Sokrates kritisch einwendet, da man Kenntnisse nicht wie Waren transportiere, sondern als Veränderungen unmittelbar in der eigenen Seele durch entsprechende Lernprozesse mit- und übernehme.¹⁸

2 Sophistenkritik als inszenierter Abstieg in die Unterwelt

Nach diesem ersten hinführenden Zugriff auf den Gegenstand des Dialogs schließt sich die folgende Szene im Hause des Kallias an, in der die Sophisten erstmals selbst als Akteure im Dialog lebendig mit ihren Lehr- und Unterrichtspraktiken auftreten.

Das Thema der Verwechslung von Philosoph und Sophist durch ein unwissendes Publikum wird erneut in der Erzählung verarbeitet: Analog zu der Unterscheidung zwischen den beiden Formen seelischer (Um-)Bildung durch Philosoph und Sophist trennt auf narrativer Ebene effektiv eine Schwelle den Dialogteil des maieutischen Vorgesprächs von der noch folgenden Szenerie sophistischer Lehrpraxis. Bei ihrer Ankunft lässt Platon den Philosophen Sokrates und seinen ihm anvertrauten jungen Hippokrates an der Tür abweisen, weil sie zunächst fälschlicherweise selbst für Sophisten gehalten werden, nachdem der Türsteher sie im Gespräch beobachtet hat. Ohne offenbar genau zwischen Philosoph und Sophist unterscheiden zu können, schließt der Türsteher dem bloßen Augenschein nach, wie sich Sokrates und Hippokrates unterreden, auf eine Wesensgleichheit mit den Sophisten. Von diesen Sophisten sei, wie der Türsteher einwendet, bereits eine große Anzahl im Hause des Kallias anwesend, die die Zeit des Gastgebers beanspruchten. Erst mit dem Versprechen, von dem sich der Türsteher unmittelbar überzeugen lässt, weder Kallias' Zeit als Gesprächspartner zu verschwenden, noch welche von jenen Sophisten zu sein, für die sie fälschlicherweise gehalten werden, finden der Philosoph und sein ihm anvertrauter Schüler Einlass.

Nach ihrem Eintritt bietet sich Sokrates und Hippokrates eine beeindruckende Szene der selbstbewussten Zurschaustellung sophistischer Lehrkunst: Gravitätisch lässt Platon Protagoras mit einer ehrfürchtigen, aber gewiss einfältigen Schülerschar durch die Säulenhallen schreiten, während der engste Kreis seiner Schüler, allen voran sein Schüler Antimoiros, mit dem zweifelhaften Ziel charakterisiert wird, durch die Ausbildung in Protagoras' Kunstfertigkeit selbst ein Sophist zu werden – ein Ausbildungsziel, das im maieutischen Vorgespräch Hippokrates bereits in große Scham versetzte, als er noch nicht einmal wusste, was ein Sophist überhaupt ist. Die übrige (naive) Schülerschar des Protagoras folge, wie Sokrates berichtet, dem großen Rhetor und seinen Begleitern direkt im Anschluss auf Schritt und Tritt und lasse sich dabei von dem Zauber der Worte des Protagoras verführen, gleichsam einem Orpheus, der durch den Klang seiner Stimme jeden und alles zu verzaubern wisse.¹⁹ In einer solchen Weise in den Bann geschla-

¹⁸ Vgl. Plat. *Prt.* 313d5–314b4.

¹⁹ Vgl. zu den verschiedenen Versionen des Orpheus-Mythos in der Antike sowie zu ihren Rezeptionsformen Bernhard Huß, „Orpheus“, in: *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Lite-*

gen seien sie Protagoras aus allen Städten, durch die er gezogen sei, gefolgt und drehen und wenden sich auch jetzt noch im Gang durch die Säulenhalle mit Protagoras mit, um nicht ihm oder seinen sophistischen Begleitern in den Weg zu treten.

Der Chor²⁰ der Verzauberten lässt sich offenkundig nicht durch bestimmte Wissensinhalte, mit denen sich der Philosoph ernsthaft auseinandersetzen würde, sondern durch die rein wahrnehmungshaftigen, sprachlich-sinnlichen Aspekte der protagoreischen Wortgewalt unmittelbar mitreißen. An dem Chor werden somit diejenigen veranschaulicht, die sich durch die Redekunst der Sophisten verführen und täuschen lassen. Ganz analog geht Platon auf ein solches Phänomen auch in seiner *Politeia* ein mit Blick auf die Wahrnehmungsfreunde, die im Unterschied zu den Philosophen ohne Kenntnis des Schönen selbst allen schönen Klängen, Farben und Formen ohne weitere Differenzierung hinterherlaufen würden.²¹

Mit einer entsprechenden Einfalt folgt dieser Chor der Verzauberten Protagoras, wobei Platon in der räumlichen Bewegung des Chores eine seelische Bewegung dieser Gefolgsleute nachzeichnet. Ebenso wie sie allen Wendungen des Sophisten in der Säulenhalle durch den bloßen Zauber seiner Worte verführt folgen werden, um ihm nicht im Wege zu stehen, werden sie auch in ähnlicher Nivität der sophistischen Redegewalt folgen, ohne durch eigenes Nachdenken auf die Widersprüche der vorgeführten Thesen aufmerksam zu werden oder ihnen kritisch entgegen zu treten. Eben diese Wirkung sophistischer Rhetorik antizipiert – hier direkt veranschaulicht in der präsentierten Szene – die Art und Weise, wie sich Protagoras später im folgenden Hauptteil des Dialogs mit seiner Redekunst darbieten wird: Auch Sokrates scheint dort zunächst dem Zauber erlegen zu sein, wie er nach der ersten Redeprobe des Protagoras berichtet. Dabei wird die Wirkung der sophistischen Rhetorik mit einem Vokabular aus dem Bereich von Wahrnehmung (*αἴσθησις*, *aísthesis*) und sinnlicher Begierde (*ἐπιθυμία*, *epithymía*) beschrieben, ohne dass Sokrates durch einen bestimmten Gegenstand, d. h. durch eine tatsächliche Einsicht in die Lehrbarkeit der Tugend, von der Protagoras zur Bewerbung seiner eigenen Lehrkunst überreden will, mitgerissen wird.²² Ange-

ratur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Maria Moog-Grünwald, Stuttgart / Weimar 2008, S. 522–538.

20 In der Beschreibung von Bewegung, Wendung und Aufstellung des Chores spiegeln sich traditionelle und provokative Elemente, wie Bill Gladhill herausarbeitet: Bill Gladhill, „mousikē and Sophistry in Plato’s *Protagoras*“, *Illinois Classical Studies* 39 (2014), S. 17–37, bes. S. 28: „Socrates and Hippocrates stumble upon something seemingly normative and completely radical. The mystery of the σοφιστής and the provocative representation of him at work result in an interpretative frame for the reader, which centers on sophistry’s relationship to music, poetry, dance, and, ultimately, education.“

21 Vgl. Plat. *R.* 475d1–480a13.

22 Vgl. Plat. *Prt.* 328d2–8: „Nachdem Protagoras so vieles und solches zur Schau gestellt hatte (*ἐπιδειξάμενος*), hörte er mit der Rede auf. Und ich blickte lange Zeit verzaubert noch auf ihn (*ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκηλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον*), als ob er etwas sagen würde (*ὡς ἐροῦντά τι*), begierig danach zu hören (*ἐπιθυμῶν ἀκούειν*). Als ich aber freilich merkte (*ἤσθόμην*), dass er tatsächlich aufgehört hatte, sprach ich, nachdem ich mit Mühe irgendwie mich selbst sozusagen gesammelt hatte [...]“.

sichts der kritischen Fragen, mit denen Sokrates im Folgenden das Gespräch inhaltlich vorantreibt, nachdem er sich mit Mühe losgerissen und gesammelt habe, wie er selbst bemerkt,²³ versucht sich der Sophist mit ausufernden und hin und her wendenden Redeexkursen dem kritischen Gespräch zu entziehen.²⁴ Der erste Schlagabtausch zwischen Philosoph und Sophist endet beinahe in einem völligen Abbruch der Unterredung.²⁵ Im Unterschied zu den übrigen Sophisten und der versammelten Schülerschar des Protagoras, die sich leicht begeistern lassen,²⁶ ist Sokrates nicht bereit, sich den Winkelzügen des Protagoras ohne eigenständige Differenzierungsleistung und Kritik zu fügen.²⁷

Die Erzählung von den übrigen Sophisten im Hause des Kallias leitet Sokrates jeweils mit Homerzitate ein, die aus der Unterweltsschau des Odysseus in der *Odyssee* stammen. In dem Kontext der beiden Zitate beschreibt Homer u. a. die schlimmsten Verbrecher, die sich durch ihren Frevel gegen die Götter, ihre besondere Skrupellosigkeit und dreiste Täuschung einen Namen gemacht haben und entsprechend drakonische Strafen in der Unterwelt abbüßen. Durch diese Inszenierung eines Abstiegs des Philosophen in die Unterwelt mit Hilfe homerischer Zitate reiht Platon die Sophisten ein in die Reihe der niederträchtigsten Trickbetrüger und Frevler gegen die Götter, denen man begegnen könne. Im Dialog selbst spiegelt sich dieser Gedanke in der Auswahl der versammelten Sophisten, der Gäste und sogar des Gastgebers, Kallias, wider, mit denen Platon gerade auf solche historischen Personen zurückgreift und sie im Dialog zusammenführt, die nicht nur mit Protagoras' Wirken verbunden sind, sondern in der Folgezeit dem antiken Leser für ihr wenig tugendhaftes Verhalten bekannt geworden sind. Sie werfen – unabhängig von der Frage, inwiefern man mit Schwierigkeiten einer eindeutigen Datierung des fiktiven Dialoggeschehens umgehen soll – für den Leser ihren Schatten auf das Ausbildungsversprechen, das die Sophisten und insbesondere Protagoras geben.²⁸

Dabei wird Hippias von Elis durch die Passage in der *Odyssee*, auf die Platon anspielt, immerhin noch mit Herakles und daher eigentlich mit einem Heros ver-

23 Ebd.

24 Vgl. z. B. für die Unwilligkeit des Protagoras, sich dem philosophischen Diskurs zu stellen, wie sie Sokrates selbst beschreibt: Plat. *Prt.* 333e2–5.

25 Vgl. Plat. *Prt.* 335a9–c7.

26 Vgl. Plat. *Prt.* 334c7–8.

27 Vgl. Sokrates so z. B. im Unterschied zu den versammelten Zuhörern: Plat. *Prt.* 334c8–335c7.

28 Vgl. David Wolfsdorf, „The Historical Reader of Plato's *Protagoras*“, *The Classical Quarterly* 48 (1998), S. 126–133; dazu Gyburg Uhlmann, „Die richtige Lehrerwahl“, S. 81–106, bes. S. 87: „In einer solchen Umgebung werden die hohen ethischen und bildungstheoretischen Ansprüche, die Sokrates für Hippokrates erhebt, wie in einem Brennglas gebündelt und konfrontieren für die Leser des Dialogs den berühmten Redner, dessen bloße Ankunft in Athen die Jugend bereits in Ekstase versetzt hatte, mit dessen Misserfolgen oder Symptomen pädagogischer Machtlosigkeit.“ Vgl. zu der Frage nach unserem Zugriff auf den historischen Protagoras im Dialog Andreas Josef Schlick, „Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog“, *Museum Helveticum* 69/1 (2012), S. 29–44, der eine Einebnung Protagoreischer Lehrinhalte durch Platon im Dialog zugunsten einer methodischen Gegenüberstellung von Formen der philosophischen Dialektik und sophistischen Redepraxis annimmt.

glichen, jedoch nicht mit ihm selbst, der, wie Homer uns in der betreffenden Passage erzählt, bei den Göttern weile und es sich dort gut gehen lasse. Stattdessen vergleicht Sokrates ihn gemäß dem Homerzitat mit dem schaurigen Schattenbild bzw. Abbild (εἶδωλον, *eidōlon*) des Herakles, dem laut Homer Odysseus in der Unterwelt begegnet und der in dieser Gestalt (d. h. nicht als er selbst) finster wie die Nacht und jederzeit zum Töten bereit auf furchteinflößende Weise durch die Unterwelt wandelt.

τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
 εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
 τέρεται ἐν θαλίῃ καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
 [παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρας χρυσοπεδίλου.]
 ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς,
 πάντοσ' ἀτυζομένων· ὁ δ' ἔρεμνῇ νυκτὶ ἐοικώς,
 γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῆφιν οἰστόν,
 δεινὸν παπταίνων, αἰεὶ βαλέοντι ἐοικώς.

Nach ihm aber erblickte ich die herakleische Stärke,
 sein (Schatten-)bild. Er selbst aber erfreute sich mit den unsterblichen
 Göttern auf Gelagen und hat Hebe mit den schönen Knöcheln,
 [Tochter des großen Zeus und der Hera mit goldenen Sandalen.]
 Ihn aber umgab das Geschrei von Toten wie das von Vögeln,
 welche nach allen Seiten aufgescheucht werden. Er aber der dunklen
 Nacht gleich, hielt den bloßen Bogen und auf der Sehne den Pfeil,
 schrecklich um sich schauend, ähnlich einem immer Schießenden.²⁹

Mit dem Homerzitat, das im Dialog selbst lediglich verkürzt eingefügt ist, zieht Platon einerseits anspielend einen Vergleich zwischen dem zuvor beschriebenen Protagoras und dem betrügerischen Frevler Sisyphos, dessen Beschreibung dem Zitat bei Homer unmittelbar vorausgeht und auf das das Zitat zurückverweist.³⁰ Andererseits verwendet er das Zitat an dieser Stelle mit Blick auf den folgenden Hippias, um mit Homer auf den Unterschied zwischen der Sache selbst und dem bloßen Abbild dieser Sache (εἶδωλον, *eidōlon*) hinzuweisen, womit die Kunstfertigkeit des Hippias bzw. der Sophisten durch das Zitat unterschwellig in den Bereich der bildschaffenden Täuschungskunst gerückt wird.³¹

Wie ein Philosoph (aber tatsächlich lediglich als dessen schauriges εἶδωλον (*eidōlon*), da er dessen ἔργον (*érgon*) nicht verwirklicht) throne dieser Hippias von

29 Hom. *Od.* 11, 601–608.

30 Vgl. Plat. *Prt.* 315b9: τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα / „nach ihm aber erblickte ich“.

31 Ausführlich widmen sich dieser Fragestellung die Dialogpartner in Platons *Sophistes* und rücken dabei in der zweiten Dialoghälfte die wahre Leistung sophistischer Täuschungskunst in den Bereich der Bildkunst, mit der der Sophist – ähnlich dem Maler – auf täuschende Weise und mit Hilfe von Sprache sein Publikum mitreißt und zu falschen Meinungen führt.

Elis also im Kreise seiner Schüler, die sich auf Bänken um ihn herum versammelt haben, und lasse sich von ihnen Fragen über astronomische Gegenstände stellen.

Anstatt die Erkenntnisfähigkeit seiner Schüler im Sinne der sokratischen *Maieutik* zu fördern,³² geht Hippias das Gesagte selbst durch und präsentiert seinen Schülern die eigenen Unterscheidungen,³³ die mit Blick auf das vorangestellte Homerzitat nur von zweifelhafter philosophischer Qualität sein dürften. Das in den Dialog transferierte Zitat unterwandert folglich an dieser Stelle die selbstbewusst inszenierte Lehrkunst des Hippias, indem durch die Anspielung auf eine Passage bei Homer für den gebildeten Leser der Blick darauf gelenkt wird, dass Hippias offensichtlich nur dem äußeren Anschein nach Wissen an seine Schüler vermittelt, dies jedoch analog zu dem schaurigen Abbild des Herakles nicht als ein Philosoph leistet, sondern lediglich als Sophist – d. h. als schauriges Abbild eines Philosophen – umsetzt.

Im Gegensatz zu dieser Unterrichtspraxis beschreibt Sokrates selbst seine *maeutische* Kunst nicht nur im *Theaitetos* als eine Methode, bei der der Lehrer den Schüler durch Fragen und Einwände zu eigenständigen Differenzierungen führen soll,³⁴ sondern hat sie, wie wir bereits gesehen haben, durch das Vorgespräch zwischen Sokrates und Hippokrates im Dialog vorweg exemplarisch umgesetzt. Die Warnung von Sokrates, Hippokrates müsse sich davor hüten, seine Seele an sophistische Lehrmeister zu verkaufen, da Wissen nicht wie in einem Gefäß, sondern unmittelbar als Veränderung in der Seele transportiert werde, bildet eine Kontrastfolie zu allen vorgeführten Lehrmethoden der Sophisten und im Besonderen zu der Lehrpraxis des Hippias.

Als letzter Sophist wird Prodikos von Keos ebenfalls durch ein Homerzitat eingeführt, das aus demselben Kontext wie der Hinweis auf Sisypchos und das Schattenbild des Herakles stammt und Prodikos als Tantalos ausweist,³⁵ der, wie es bei Homer weiter heißt, durstig im Wasser stehe, aber nicht davon trinken könne, und hungrig unter Früchten ausharren müsse, die sich seinem gierigen Zugriff bei jedem Versuch, sie zu fassen, entzögen.³⁶

32 Vgl. Plat. *Tht.* 148e6–151d3.

33 Vgl. Plat. *Prt.* 315c6–7: ὁ δ' ἐν θρόνῳ καθήμενος ἐκάστοις αὐτῶν διέκρινεν καὶ διεξήει τὰ ἐρωτώμενα. / „auf dem Thron sitzend unterschied er und ging mit jedem von ihnen das Gefragte durch.“

34 Vgl. Plat. *Tht.* 150d2–e1: οἱ δ' ἐμοὶ συγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἔνιοι μὲν καὶ πάνυ ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκη, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὡς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργὲς ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες. τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεὸς τε καὶ ἐγὼ αἴτιος. / „Manche aber, die mit mir Umgang pflegen, scheinen zuerst zwar auch ganz unverständlich zu sein, alle aber, nachdem die Zusammenkunft fortgeschritten ist, und welchen es der Gott gewährt, machen solch einen erstaunlichen Fortschritt, wie es ihnen selbst und anderen scheint. Und das ist klar, dass sie bei mir niemals etwas lernen, sondern selbst bei sich selbst vieles Schöne finden und gebären. Ursache dieser Geburtshilfe sind freilich der Gott und ich.“

35 Vgl. Plat. *Prt.* 315c8: Καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσείδον.

36 Vgl. Hom. *Od.* 11, 582–592: καὶ μὴν Τάνταλον εἰσείδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα, / ἔσταότ' ἐν

Ironischerweise versetzt Platon eben diesen tantalidischen Prodikos in eine Kammer, die Hipponikos bisher als Speisekammer genutzt, Kallias nun aber für die Menge der Gäste leergeräumt habe. Damit wird Prodikos über das Homerzitat hinaus mit der Beschreibung der leergeräumten Speisekammer in die Rolle des Frevlers Tantalos versetzt, welcher als Strafe für seine Hybris in der Unterwelt büßen müsse, indem er nie das zu fassen bekomme, nach dem er greife. Auch Prodikos reiht sich somit in die Reihe der sophistischen Täuschungskünstler ein.³⁷ Indem der Sophist nur sekundäre Qualitäten der Philosophen nachahmt (z. B. rein äußerlich Formen und Methoden des Unterrichtsgesprächs), ohne jedoch das ἔργον (*érgon*) des Philosophen selbst bei diesen Lehrmethoden umzusetzen (sc. die Schüler dabei zu tatsächlichem Wissen und eigenständiger Erkenntnisfähigkeit zu führen, wodurch ihre Seelen besser werden und schließlich ἀρετή (*areté*, vollendete Ausbildung ihres seelischen Potentials) erlangen), erzeugt der Sophist durch Täuschung seines Publikums nur den Schein, ein Philosoph oder ein Lehrer im Wissen oder in der Tugend zu sein. Wie Tantalos greift der sophistische Lehrmeister nach Wissensgegenständen, um diese zu vermitteln, ohne jedoch tatsächlich etwas davon festzuhalten oder zu lehren.

Auch die Wirkung der sophistischen Redepraxis über eine inhaltlich konfus eingesetzte Sprache, die bei demjenigen, der tatsächlich nach Wissen trachtet, nur Verwirrung stiften kann, wird in der letzten Beschreibung aufgegriffen: Platon lässt diesen Prodikos von Keos zwischen seinen Schülern und Gästen geheimnisvoll in eine Unzahl an Decken eingehüllt sitzen, die an die verschiedenen Erscheinungsweise (*ποικιλία*, *poikilia*) des Sophisten denken lässt, mit denen er sein wahres Wesen verhüllt und sich für mehr ausgibt, als er tatsächlich ist.³⁸ Der Hinweis auf Pausanias und Agathon, die Teilnehmer des *Symposion* sind, sowie die Mutmaßung, dass der schöne Agathon bestimmt der Liebling des Pausanias sei (eine Rolle, die dieser im *Symposion* einnimmt), aber auch das Sitzen auf Lagern

λίμνη· ἢ δὲ προσέπλαζε γενεῖα. / στεῦτο δὲ διψῶν, πῖειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι· / ὄσοάκι γὰρ κύψει ὁ γέρον πῖειν μενεαίνων, / τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσὶ / γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων. / δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα κατὰ κρηθὲν χέε καρπόν, / ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι / συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθώσοαι / τῶν ὀπὸτ' ἰθύσει ὁ γέρον ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι, / τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόνετα. / „Und freilich den Tantalos sah ich, wie er schlimme Qualen leidend in einem Teich stand. Der aber reichte ihm bis zum Kinn. Den Anschein machte er zu dürsten, doch um [das Wasser] zu trinken, konnte er es nicht erreichen. Wie oft der Greis nämlich sich nach vorne bückte, begierig zu trinken, sooft ging es dahin, verschluckt, um die Füße aber zeigte sich schwarze Erde, ein Daimon aber legte sie trocken. Hochbelaubte Bäume gossen über seinen Kopf Früchte, Birnen und Maulbeeren und schöntragende Apfelbäume und süße Feigen und grüne Olivenbäume. Wenn der Greis begierig war mit den Händen nach diesen zu greifen, riss der Wind sie in die schattigen Wolken fort.“

37 Vgl. dazu Segvic, „Homer in Plato's *Protagoras*“, S. 257.

38 Die Darstellung könnte auch eine direkte Replik auf den kränkenden Zustand des historischen Prodikos sein, vgl. mit Rückgriff auf Plutarch Manuwald, *Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar*, S. 136, der aber zugleich kritisch darauf verweist, Plutarch könne diese These selbst aus Platon übernommen haben.

um Prodikos herum sowie die Formulierung, Kallias habe mit der Räumung der Kammer eine Einkehrmöglichkeit für die Gäste geschaffen, evozieren einen symposienhaften Charakter des Gesprächs zwischen Prodikos und seinen Schülern. Rein äußerlich betrachtet kommt diese vorgeführte Unterrichtsmethode einer philosophischen Praxis nahe, wie sie Sokrates selbst mit seinen Gesprächspartnern pflegen würde, und doch wird dieser Eindruck sofort wieder kunstvoll durchbrochen: Sokrates sei ganz begierig danach gewesen, Prodikos selbst zu hören, da dieser ihm ein weiser und göttlicher Mann zu sein scheine,³⁹ und habe doch aus der Ferne von draußen nichts verstehen können. Durch die Tiefe der Stimme des Prodikos sei in der Kammer ein Getöse entstanden, das alles Gesagte sogleich wieder unverständlich gemacht habe.

Ähnlich wie bei Protagoras verdeckt die Redegewalt bzw. der rein lautliche und sprachliche Aspekt einen vermeintlichen philosophischen Inhalt bzw. den Mangel an Inhalt und macht für Sokrates, der sich eifrig aus der Ferne mit den Möglichkeiten sinnlicher Wahrnehmung darauf richtet, jeglichen differenzierenden Zugriff unmöglich. Das, was Prodikos in scheinbar schöner Sprache und mit rhetorischen Kunstgriffen vorträgt, ist mit Blick auf sein *ἔργον* (*érgon*), d. h. das, was die Rede als eine Methode der Erkenntnisvermittlung und Überzeugung von dem Richtigen und Guten leisten soll, kein bestimmtes Wissen, das man erfassen könnte, auch wenn sich Sokrates darauf begierig richtet. Mit dieser Darstellung wird die Methode der Begriffsdistinktion, für die Prodikos bekannt ist und von der er später im Dialog selbst noch eine Kostprobe geben wird,⁴⁰ konterkariert und die Legitimation der vorgeführten Unterrichtspraxis des Prodikos unterwandert.

Wie bereits in der Rahmenerzählung zu Beginn des Dialogs zwischen Sokrates und einem Freund die Frage nach Schein und Sein, nach dem Unterschied zwischen einer tatsächlich weisen und schönen Person und der, die nur auf den ersten Blick diese Qualitäten zu besitzen scheint, als Problemstellung aufgeworfen wird, wird dem Leser dieser Unterschied im Kontrast zwischen dem maieu-

39 Vgl. hierzu die ähnliche Beschreibung des Gastfreunds zu Beginn des *Sophistes* und den dort präsentierten anfänglichen Argwohn des Sokrates, er könne sich über den Gastfreund täuschen: Plat. *Sph.* 216a1–c1.

40 Vgl. Plat. *Prt.* 337a1–c6. Prodikos beteiligt sich auf seine Art daran, Sokrates und Protagoras nach dem ersten Abbruch des Gesprächs zur Fortsetzung der Diskussion zu bewegen: Begriffsdistinktionen sind dabei in seine Aufforderung eingestreut und tragen zwar dazu bei, die bloße Bedeutung seiner Aufforderung einzugrenzen – sc. weiter einträchtig zum Wohlgefallen aller das Gespräch fortzusetzen –, besitzen wie insgesamt seine ganze Rede jedoch keinen weiteren Wert mit Blick auf die eigentliche Sachdiskussion, in der Protagoras und Sokrates miteinander zerstritten sind, noch tragen sie etwas bei zu der Frage, wie das Verhältnis zwischen Redemethode (kurz oder lang sprechen) und der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem verhandelten Argument für eine produktive Diskussion bestimmt werden muss. Nichtsdestotrotz trifft Prodikos gerade mit einer solchen Rede den Geschmack des Publikums, wirbt damit für seine eigene Kunst und wird von den versammelten Sophisten und ihren Anhängern mit entsprechender Begeisterung gefeiert, was die bezaubernde Wirkung sophistischer Redekunst auf ein Publikum veranschaulicht, das sich nicht auf den Inhalt der Rede, sondern vorrangig ihre sprachlich-wahrnehmbaren Qualitäten richtet.

tischen Vorgespräch zwischen Hippokrates und Sokrates und der Beschreibung der Sophisten im Hause des Kallias anschaulich vor Augen gestellt. Die in den Dialog transferierten Zitate übernehmen dabei nicht nur eine karikierende und abwertende Funktion, sondern werden mit Blick auf die Kontexte, aus denen sie bei Homer entnommen sind, und darauf, wie sie für den (antiken) Leser im Dialog neu kontextualisiert sind, eingesetzt, um den Blick jeweils auf bestimmte Mechanismen sophistischer Täuschungskunst zu lenken und diese aufzudecken.

3 Methodische Betrachtung: Transfer und Negation auf Ebene der Dialogkomposition im *Protagoras*

Mit der Beschreibung des Protagoras, Hippias von Elis und Prodikos von Keos werden dem Leser auf narrativer Ebene drei verschiedene Methoden der Unterrichtspraxis vorgestellt, mit denen sich die Sophisten im *Protagoras* ihren Schülern jeweils als weise Männer präsentieren und einen philosophischen Nimbus verbreiten: Das Gespräch in der Säulenhalle, das Dozieren von einem Thron herab und die symposienhafte Unterredung im Kreise der Schüler. Dem Treiben der Sophisten wird im Hause des Kallias auf den ersten Blick mit Formen philosophischer Unterrichts- und Redepraxis eine gewisse Legitimation zugeschrieben, mit der sie in den Dialogkontext transferiert sind. Und doch durchbricht Platon diese Illusion einer ernsthaften Wissensvermittlung kunstvoll (a) durch den direkten Kontrast zu dem zuvor präsentierten maieutischen Vorgespräch des Sokrates, mit dem der junge Hippokrates (und der Leser) auf eine eigenständige Kritik an den Sophisten vorbereitet wird – d. h. durch eine entsprechende Kontextualisierung im Dialog selbst –, sowie (b) durch Überzeichnung der agierenden Sophisten, deren präsentierte Unterrichtsmethoden komische Züge tragen (z. B. das gravitatische Schreiten des Protagoras, dem seine Schülerschau auf Schritt und Tritt in jeder Wendung hinterherläuft, oder der in unzählige Decken gehüllte Prodikos, welcher bekannt für seine Methode der Begriffsdistinktion durch seine eigene Stimme in der dumpf hallenden Speisekammer jegliche Unterscheidung unmöglich macht). Grundsätzlich wird der Leser auf diese Weise durch Mittel der Narration bereits auf die eingehende Kritik an der Protagoreischen Lehrkunst im Hauptteil des Dialogs vorbereitet, die Sokrates im Streitgespräch mit Protagoras umsetzen wird, wenn er dessen Lehrkunst anhand einer bestimmten Frage auf die Probe stellt.

Neben diesen Formen der Kontextualisierung und Überzeichnung bilden (c) Transfer und Neukontextualisierung der Homerzitate ein entscheidendes Mittel der Leserlenkung und Wissensgenerierung. Mit ihnen erreicht Platon nicht nur eine bloße Ablehnung oder Karikatur der präsentierten Sophisten, sondern ermöglicht für den (antiken gebildeten) Leser eine konkrete Einsicht in den Unterschied von Sein und Schein der Sophisten und in den Widerspruch zwischen Anspruch und wirklicher Leistung ihrer Lehrkunst. Während die Homerzitate nur als kurze Ausschnitte und ohne weitere Ausdeutung oder Erklärung an der Scharnierstelle zwischen den präsentierten Sophisten eingefügt sind, wird die Szenerie im Hause des Kallias für den Leser, der den ursprünglichen Kontext der

Zitate bei Homer kennt und im neuen Kontext des Platonischen Dialogs mitdenkt und ausdeutet, als Abstieg in die Unterwelt überblendet und inszeniert.⁴¹ Dabei werden nicht nur die präsentierten Unterrichtspraktiken konterkariert, das versammelte (bereits von sich her zwielichtige) Dialogpersonal in ein negatives Licht gerückt, sondern zugleich wesentliche Merkmale der sophistischen Täuschungskunst erschließbar gemacht – wie die Verwendung von Sprache und Bildlichkeit, die von den Sophisten auf täuschende, bezaubernde⁴² und Mangel an Wissen verdeckende Weise verwendet werden –, bei der (äußere) Form (z. B. die sprachlichen, präsentierenden Methoden der Rede) und inhaltliche Erkenntnisvermittlung (z. B. die in der Rede tatsächlich vermittelte Erkenntnis) auseinanderfallen.

Didaktisch werden die Homerzitate im neuen Dialogkontext dabei für den Leser im Sinne der Maieutik angewendet: Wie der Schüler von Sokrates durch Verweis auf einen Widerspruch in der eigenen Annahme zu eigenständiger Kritik, Einsicht in die eigene Unkenntnis und weiterer Differenzierungsarbeit geführt werden soll, lassen die Homerzitate den mitdenkenden Leser im Dialog die Einkehr bei den sophistischen Lehrmeistern kritisch auf darin feststellbare Widersprüche prüfen. Durch Umdeutung der Szenerie im Spiegel der homerischen Zitate gewinnt der Leser Einsicht in die konkreten Mechanismen der sophistischen Täuschungskunst und wird in die Lage versetzt, den Legitimationsanspruch der vorgeführten Unterrichtsmethoden mit Blick auf bestimmte Defizite zu hinterfragen.⁴³

Abgesehen von dieser Umsetzung der Maieutik in der Dialogkomposition bereitet die Szene mit ihrer Sophistenkritik auch inhaltlich Kernaspekte der folgenden Diskussion vor, womit sich eine weitere Verflechtung zwischen literarischer

41 Vgl. für eine Analyse des dynamischen Potentials zur Wissensgenerierung, das u. a. aufgrund von Verkürzung und Negation im Wissenstransfer erfolgen kann, den Beitrag von Melanie Möller zur biographischen Anekdote in antiker Literatur: Möller, „Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten“.

42 Vgl. später im Dialog die Wirkung der ersten Rede des Protagoras, von der Sokrates in seiner Nacherzählung berichtet (Plat. *Prt.* 328d2–8).

43 Dass widersprüchliche Annahmen, die man mit Blick auf Unterschiede aus dem Bereich der Wahrnehmung trifft, erst dann aufgedeckt werden können, wenn Unterschiede so ausgewählt und nebeneinander gestellt werden, dass der Erkennende auf Widersprüche in der eigenen Meinung, die diese Unterschiede unkritisch zu einer Sacheinheit zusammenfasst, aufmerksam gemacht wird – denn nur dies habe etwas an sich, was das Denken (*vóησις*) zu weiterer Differenzierung auffordere –, wird von Sokrates als grundsätzliche Methode in Platons *Politeia* am Fingerbeispiel eingeführt: Plat. *R.* 523c11–525a5. Die vorliegenden Homerzitate im *Protagoras* unterstützen auf analoge Weise auf Ebene der Dialogkomposition, den Leser selbst auf eine Diskrepanz zwischen Schein und Sein der agierenden Sophisten in der bildhaften Szeneriebeschreibung hinzuweisen, deren fatale Wirkung sich durch falsche Meinungsbildung über die tatsächliche Kompetenz der sophistischen Lehrer v. a. im Bereich von Wahrnehmung, an Wahrnehmung gebundener Meinung und sinnlicher Begierde entfaltet. Die Homerzitate lenken folglich auf maieutische Weise den Blick darauf, inwiefern die vorgeführten Praktiken in ihrem Legitimationsanspruch hinterfragt werden müssen und setzen dabei zugleich Grundprinzipien platonischer Erkenntnistheorie um; vgl. zur Aporie als Ausgangspunkt für weitere Differenzierungsarbeit im Fingerbeispiel Arbogast Schmitt, *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011, bes. S. 93–101.

Gestaltung des Dialogs und dem darin präsentierten Argument für den fortschreitenden Erkenntnisprozess des Lesers bietet.

Um sein Versprechen gegenüber Hippokrates einzulösen, konfrontiert Sokrates Protagoras im Anschluss an die Einkehrszene mit einer konkreten Fragestellung und stellt damit den sophistischen Lehrmeister in seiner Kunst, seinem pädagogischen Anspruch und seinem Vermögen zur Wissensvermittlung auf die Probe. Kaum wird Protagoras die Bühne geboten, stellt er sich in Abgrenzung zu den übrigen Anwesenden nicht nur werbend als umfassenden Lehrmeister dar, bekennt sich offen dazu, ein Sophist zu sein, dessen Leistung er zunächst ganz unspezifisch darin sieht, seine Schüler jeden Tag besser zu machen, sondern inszeniert sich auch mit Verweis auf seine Lebenserfahrung und sein Alter als Archetyp sophistischer Lehrkunst.⁴⁴

Was jedoch soll dies bedeuten, Schüler, die bei ihm in die Lehre gehen, jeden Tag besser zu machen? Sokrates verwickelt Protagoras anlässlich des selbstbewusst vorgetragenen Geltungsanspruchs seiner Lehrkünste in eine Diskussion darüber, in welcher Weise Schüler von Protagoras erzogen und besser gemacht werden sollen, welche konkreten Gegenstände Protagoras dabei zu vermitteln gedenkt, und gelangt so schrittweise zu der grundlegenden Frage, worin die seelische Vollendung (*ἀρετή*, *areté*) bestehe, die Protagoras zu vermitteln verspreche, ob seelische Vollendung mit Wissen verbunden, damit lehrbar sei oder nicht, und auf bestimmten Fertigkeiten und Vermögen basiere, auf die der Lehrer mit dem Schüler hinarbeiten müsse.

Während der Dialog insgesamt in einer Aporie endet, weil Sokrates und Protagoras im Laufe der Diskussion mit Blick auf die Lehrbarkeit von *ἀρετή* (*areté*) (bzw. den verschiedenen *aretai*) ihre jeweiligen Positionen in ihr Gegenteil verkehrt zu haben scheinen, gelangt Sokrates kurz vor Dialogende zu der grundlegenden Annahme, dass das wahrhaftige Glück im Leben, zu der ein Lehrer anleiten sollte, darin besteht, dass die Seele selbstständig durch Wissen eine Form der Messkunst⁴⁵ ausbilden müsse. Mit ihr lerne der Mensch, Lust und Unlust in solcher Weise auszuwählen, dass sie tatsächlich für das eigene Glück und Handeln zuträglich sind,⁴⁶ wobei eine solche Messkunst nur auf Basis von bestimmten, wahren Erkenntnissen ausgebildet werden könne. Das Spektrum der verschiedenen *ἀρεταί* (*aretai*), die von der Seele als funktionale Einheit im Zusammenspiel miteinander⁴⁷ verwirklicht werden, muss folglich auf Wissen als Fundament begründeter Strebungen und Handlungsentscheidungen zurückgeführt werden. Wie bereits im *Protagoras* in dem maieutischen Vorgespräch zwischen Hippokrates und Sokrates

44 Vgl. Plat. *Prt.* 317b3–c5. Vgl. zur These, dass *ἐνδείξασθαι* (317c7) auch hier bereits in agonistischer Weise als Methode der Zurschaustellung des Protagoras verstanden werden muss, die seine gleichermaßen agonistisch gestaltete Auftaktrede (320c8–328d2) antizipiert und als ein Charakteristikum Protogoreischer Redekunst zu verstehen ist: Manuwald, *Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar*, S. 84–85.

45 Vgl. Plat. *Prt.* 356d4: ἡ μετρονική τέχνη.

46 Vgl. insgesamt Plat. *Prt.* 351b3–359a1, und davon bes. Plat. *Prt.* 357a5–c1.

47 Vgl. für die Art der funktionalen Einheit der *aretai*, auf die sich die Dialogpartner am Beispiel der Teile des Gesichts einigen: Plat. *Prt.* 329c6–e2.

deutlich wurde, ist dazu eine Fähigkeit der Seele zu selbstständiger Kritik und Einsicht in die eigenen Fehlmeinungen notwendig, damit eine fundierte Messkunst, wie sie am Ende des Dialogs eingefordert wird, überhaupt denkbar ist und vom Schüler selbstständig ausgebildet werden kann.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Darstellung der versammelten Sophisten und die Formen negativen Transfers, mit denen Platon dort den Geltungsanspruch sophistischer Lehrkunst auf den verschiedenen Ebenen der Dialogkomposition kunstvoll unterwandert, wird die geschilderte Wirkung der Sophisten in ihrer ganzen fatalen Dimension greifbar: In der Sophistenkritik, die als Abstieg in die Unterwelt inszeniert wird, wendet Platon den Blick gerade auf solche Aspekte, die zeigen, dass die versammelten Lehrmeister weder ein bestimmtes Wissen vermitteln, noch den Schüler zu eigenständiger Erkenntnis und Differenzierungsarbeit anregen, sondern sogar mit ihrer Redepraxis eine Methode anwenden, die ihre Wirkung vorrangig im Bereich der Lust am Wahrnehmbaren und mit Hilfe der Erzeugung falscher Meinungen entfaltet, bei der epistemische Leerstellen durch sprachliche Konfusion verdeckt werden. Damit gewöhnt eine solche Redepraxis den Schüler fatalerweise – ganz im Sinne der grundlegenden Warnung, die schon Sokrates gegenüber Hippokrates im maieutischen Vorgespräch ausspricht – daran, das Angenehme, durch das man eine Sache für erstrebenswert und richtig hält, nicht im Erfassen von bestimmten Erkenntnisinhalten und Wissensgegenständen zu suchen, sondern sich von dem mitreißen zu lassen, was auf den ersten Blick angenehm erscheint, aber in den Bereich von Wahrnehmung und (konfus angewendeter) Bildlichkeit gehört.⁴⁸ Würde sich Hippokrates bei Protagoras in die Lehre begeben, drohte seiner Seele damit nicht nur der Mangel an Wissen, das zur Ausbildung ihrer Möglichkeiten grundlegend notwendig wäre, oder die Unselbstständigkeit in der Anwendung der eigenen Erkenntnisvermögen mit entsprechend unkritischer Übernahme fremder Meinungen, sondern sogar eine Gewöhnung daran, für das, was tatsächlich gut und angenehm ist, einen falschen Maßstab anzulegen.

Dem Anspruch einer wissensbasierten Messkunst, mit der die Seele zur Entfaltung ihrer Möglichkeiten und zu höchstem Glück erzogen werden könne, stehen die Sophisten so in mehrfacher Hinsicht – mit dem mangelnden Gegenstand ihrer Didaktik, aber auch ihrer dabei angewandten Methode – entgegen. Dass Bildlichkeit, Dichtung⁴⁹ und Sprache auch produktiv im Sinne einer philosophischen Mai-

48 Vgl. dazu analog im *Phaidros* die Kritik des Sokrates an der Lysias-Rede, von der sich Phaidros allein aufgrund von sprachlichen Aspekten der Rede hinreißen lässt, obwohl die Rede selbst weder einen Gegenstand noch eine Ordnung in ihrer Argumentation aufweist, an der man als Philosoph tatsächlich Freude haben könnte: Plat. *Phdr.* 264a4–b8; vgl. zu der dialektischen Methode, die gemäß der Diskussion in Platons *Phaidros* einer produktiven Rhetorik bei ihrem Umgang mit Wahrnehmung und Bildlichkeit zugrunde gelegt werden muss: Gyburg Uhlmann, *Rhetorik und Wahrheit. Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, Heidelberg 2019, S. 99–102.

49 Die strenge Kritik, mit der Sokrates nach seiner eigenen Gedichtinterpretation den Rückgriff auf Dichtung im Rahmen einer ernsthaften philosophischen Erörterung selbst zu verurteilen scheint, lässt sich im Kontext des Dialogs mit dem Anspruch an eine dialektische Fundierung

eutik eingesetzt werden können, demonstriert Platon hingegen selbst (noch vor dem philosophischen Argument im Hauptteil des Dialogs) in der Beschreibung der Sophisten im Hause des Kallias. Dabei kommen Methoden zum Einsatz, die sich als Formen negativen Transfers beschreiben lassen und im Dialog im Zusammenspiel von literarischer Gestaltung, philosophischem Argument sowie dem am fortschreitenden Erkenntnisprozess beteiligten Leser ihr dynamisches Potential zur Wissensgenerierung entfalten.

Bibliographie

Quellen

- Homer, *Odysee* (= Hom. *Od.*); Ausgabe: *Homeri Odyssea recognovit P. von der Muehll*, editio stereotypa editionis tertiae (MCMLXII), Stuttgart / Leipzig 1962 (Repr. 1993).
- Platon, *Phaidros* (= Plat. *Phdr.*); Ausgabe in: *Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus II tetralogias III–IV continens, Oxford 1956.
- *Politeia* (= Plat. *R.*); Ausgabe in: *Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus IV tetralogias VIII continens, Oxford 1957.
 - *Protagoras* (= Plat. *Prt.*); Ausgabe in: *Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus III tetralogias V–VII continens, Oxford 1957.
 - *Sophistes* (= Plat. *Sph.*); Ausgabe in: *Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus I tetralogias I–II continens, Oxford 1956.
 - *Theaitet* (= Plat. *Th.*); Ausgabe in: *Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus I tetralogias I–II continens, Oxford 1956.

Sekundärliteratur

- Ägotnes, Knut, „Socrates' Sophisticated Attack on Protagoras“, in: *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, hg. v. Olof Pettersson u. Vigdis Songe-Møller, Cham 2017, S. 23–42.
- Benitez, Eugenio, „Argument, Rhetoric, and Philosophic Method: Plato's *Protagoras*“, *Philosophy & Rhetoric* 25/3 (1992), S. 222–252.
- Blondell, Ruby, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- Capra, Andrea, „Protagoras' Achilles: Homeric Allusion as a Satirical Weapon (Pl. *Prt.* 340e)“, *Classical Philology* 100/3 (2005), S. 274–277.
- Dalfen, Joachim, „Gedanken zur Lektüre platonischer Dialoge“, *Zeitschrift für Philologische Forschung* 29/2 (1975), S. 169–194.
- „Platonische Intermezzi – Diskurse über Kommunikation“, *Grazer Beiträge* 16 (1989), S. 71–123.

erklären, die für die folgende Diskussion notwendig ist, daher von Sokrates eingefordert und in der zweiten Dialoghälfte mit der Frage nach Einheit und Begründung der Tugenden umgesetzt wird; vgl. zu einer solchen kontextualisierenden Einordnung dieser Passage Andreas Josef Schlick, „Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras*“, *Museum Helveticum* 66/4 (2009), S. 193–214; in Abgrenzung zu Alfred Edward Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London 1927, hier S. 251; vgl. zu einer Analyse der für das Dialogargument produktiven Einarbeitung von Homerziten und Anspielungen auf Homer im Platonischen *Philebos*: Bernat Torres, „The Uses of Homer in Plato's *Philebos*“, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia* 6 (2016), S. 55–77.

- Erker, Sandra, *Platons Sophistes. Bild und Wissen im Dialog*, Wiesbaden (erscheint vorauss. 2021).
- Erler, Michael, „Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a–61b, 88c–89a, 102a, 115a–118a)“, in: *Platon. Phaidon*, hg. v. Jörn Müller, Berlin 2011, S. 19–32.
- Fossheim, Hallvard, „The Question of Methodology in Plato’s *Protagoras*“, in: *Plato’s Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, hg. v. Olof Pettersson u. Vigdis Songe-Møller, Cham 2017, S. 9–21.
- Gladhill, Bill, „mousikē and Sophistry in Plato’s *Protagoras*“, *Illinois Classical Studies* 39 (2014), S. 17–37.
- Huß, Bernhard, „Orpheus“, in: *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. v. Maria Moog-Grünewald, Stuttgart / Weimar 2008, S. 522–538.
- Manuwald, Bernd, *Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1999.
- Möller, Melanie, „Konfigurationen des Wissenstransfers in biographischen Anekdoten. Theoretische Grundlegung im Fokus der Konzepte ‚Medium‘, ‚Wissensökonomie‘ und ‚Negation‘“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 18 (2019), Freie Universität Berlin; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (letzter Zugriff: 25.8.2020).
- Morrison, John Sinclair, „The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 B. C.)“, *The Classical Quarterly* 35/1–2 (1941), S. 1–16.
- Schlick, Andreas Josef, „Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras*“, *Museum Helveticum* 66/4 (2009), S. 193–214.
- „Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog“, *Museum Helveticum* 69/1 (2012), S. 29–44.
- Schmidt, Nora / Pissis, Nikolas / Uhlmann, Gyburg (Hg.), *Wissensökonomien. Ordnung und Transgression in vormodernen Kulturen*, Wiesbaden 2021.
- Schmitt, Arbogast, *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur ‚Überwindung‘ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg 2011.
- Segvic, Heda, „Homer in Plato’s *Protagoras*“, *Classical Philology* 101/3 (2006), S. 247–262.
- Tarrant, Dorothy, „Plato’s Use of Quotations and Other Illustrative Material“, *The Classical Quarterly. New Series* 1/1–2 (1951), S. 59–67.
- Taylor, Alfred Edward, *Plato: The Man and His Work*, London 1927.
- Torres, Bernat, „The Uses of Homer in Plato’s *Philebus*“, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia* 6 (2016), S. 55–77.
- Uhlmann, Gyburg, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos’ Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin / New York 2006.
- *Rhetorik und Wahrheit. Ein prekäres Verhältnis von Sokrates bis Trump*, Heidelberg 2019.
- „Die richtige Lehrerwahl. Einige Überlegungen zu Mythos und Logos im Platonischen *Protagoras*“, *Latein und Griechisch in Berlin und Brandenburg* LXIV/2 (2020), S. 81–106.
- Wolfsdorf, David, „The Dramatic Date of Plato’s *Protagoras*“, *Rheinisches Museum für Philologie* 140/3–4 (1997), S. 223–230.
- „The Historical Reader of Plato’s *Protagoras*“, *The Classical Quarterly* 48 (1998), S. 126–133.
- Yamagata, Naoko, „Use of Homeric References in Plato and Xenophon“, *The Classical Quarterly* 62/1 (2012), S. 130–144.

Autorinnen und Autoren

Déborah Blocker is professor of French at UC Berkeley and affiliated faculty in Italian Studies. Her research focuses on the social and political history of literary practices in early modern France and Italy, with a particular interest in theater, academies, the history of philology and the history of aesthetics. She is currently developing a comparative investigation of the uses of the “arts” among early modern aristocrats (1450–1800), based on the study of two major aristocratic lineages, the Montmorency of France and the Strozzi of Florence and Rome. Recent books: *Instituer un ‘art’: politiques du théâtre dans la France du premier XVII^e siècle* (Paris 2009); *Le Principe de plaisir: savoirs, esthétique et politique dans la Florence des Médicis (XVI^e–XVII^e siècles)* (forthcoming Paris 2021).

Almut Bockisch ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Teilprojekt „Transfer apokryphen Wissens durch Übersetzung im antiken Christentum (und Judentum)“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der jüdischen und christlichen antiken Biblexegese und spätantiker Apokalyptik. In ihrem Dissertationsprojekt analysiert sie den exegetischen Wissenstransfer zwischen der Hohelied-Auslegung des Origenes und dem rabbinischen *Midrasch Shir HaShirim Rabba*.

Hartmut Böhme ist Professor em. für Kulturtheorie und Mentalitätsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin und war u. a. bis 2012 Sprecher des Sonderforschungsbereichs „Transformationen der Antike“. Seine Schwerpunkte liegen in der Kulturgeschichte seit der Antike, in Kultur- und Modernetheorien, der Natur- und Technikgeschichte, der Historischen Anthropologie und Psychohistorie sowie in der Wissenschafts- und Bildgeschichte. Letzte Buchveröffentlichungen: *Natur und Figur. Goethe im Kontext* (Paderborn 2016); *Aussichten der Natur* (Berlin 2016); (mit Bernd Kordaß und Beate Slominski), *Das Dentale. Faszination des oralen Systems in Wissenschaft und Kultur* (Berlin [u. a.] 2015); *Fetishism and Culture. A Different Theory of Modernity* (Berlin / Boston 2014).

Simon Brandl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Teilprojekt „Alchemia poetica“ des SFB 980. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Literatur-, Wissenschafts- und Philosophiegeschichte der Frühen Neuzeit, zuletzt insbesondere in der Erkundung der Rolle von Mystik und Magie im Frühparacelsismus. In Kürze erscheinende Publikationen: „Das Mysterium der *incarnatio verbi* in Alexander von Suchten: *De tribus facultatibus*“, in: *Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming u. Volkhard Wels (Wiesbaden 2021); „Alchemia

rhodo-staurotica? Paracelsistische Theoalchemie in Daniel Möglings *Speculum sophicum rhodo-stauroticum*“, in: *Tagungsband zum Arbeitsgespräch ‚Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer‘*, hg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Volkhard Wels (Stuttgart / Bad Cannstatt 2021); (mit Volkhard Wels und Jost Eyckmeier übers., komm. u. hg.), Heinrich Nolle, *Parergi philosophici speculum. Spiegel des chymischen Parergon* (Stuttgart / Bad Cannstatt 2021).

Şirin Dadaş ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Teilprojekt „Sibyllen & Propheten. Figural gebundene Wissenskonstellationen in der Vormoderne“ des SFB 980 und am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin. Ihr gegenwärtiges Forschungsprojekt fokussiert elusives Wissen in Poetiken des Cinquecento. Darüber hinaus liegen ihre Schwerpunkte in der Untersuchung von Gattungen der Kunstdliteratur und Fragen der Intermedialität. Rezente Publikationen: *Von Bildern reden. Kunstkritik und Malerroman im Frankreich des 19. Jahrhunderts* (Stuttgart 2018); „Comment peindre son temps? L'esthétique de Claude Lantier et l'écriture zolienne dans *Le Ventre de Paris*“, in: *Espaces et paysages industriels: Zola et les réalités sociales de son époque*, hg. v. Valerie Minogue u. Patrick Pollard (London 2019); „Nature et idéal dans la littérature d'art d'Émile Zola et d'Octave Mirbeau“, in: *Émile Zola et Octave Mirbeau – Regards croisés*, hg. v. Anna Gural-Migdal u. Sándor Kálai (Paris 2020).

Jutta Eming ist Professorin für Ältere deutsche Literatur und Sprache an der Freien Universität Berlin und leitet am SFB 980 das Teilprojekt „Das Wunderbare als Konfiguration des Wissens in der Literatur des Mittelalters“. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen zurzeit im Bereich der Historischen Emotionalität, des Wunderbaren, der Abenteuerliteratur und der Gattungstheorie. Rezente Publikationen: (mit Daniela Fuhrmann), *Der Teufel und seine poetische Macht in literarischen Texten vom Mittelalter zur Moderne* (Berlin 2021); „Literarische Gattungen als Wissensökonomien. Ein Versuch zum Liebes- und Abenteuerroman der Vormoderne“, in: *Wissensökonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. v. Nora Schmidt, Nikolas Pissis u. Gyburg Uhlmann (Wiesbaden 2021).

Sandra Erker ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Griechische und Lateinische Philologie der Freien Universität Berlin und im Teilprojekt „Prozesse der Traditionsbildung bei Aristoteles“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Aristotelismus und Platonismus der Antike und Spätantike, auf Wissensgeschichte und Wissenstransfer, Attischer Tragödie, Homer und hellenistischer Dichtung. In Kürze erscheinende Publikation: *Platons Sophistes. Bild und Wissen im Dialog* (Wiesbaden 2021).

Isabelle Fellner ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt „Digital Literacy in den Geisteswissenschaften“ am Exzellenzcluster „Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective“ an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der französischen Literatur und Wissensgeschichte des 17. Jahrhunderts, der Querelle des Femmes und auf Experiment

und *expérience* in der frühen Neuzeit. Ihre im Januar 2021 fertig gestellte Dissertation trägt den Titel: „Nettoyer l'étude de la poussière: Debating Cultures and Publication Strategies in the Conférences of Théophraste Renaudot.“ In Kürze erscheinende Publikation: *Expérience(s). Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen im Frankreich der Frühen Neuzeit*, hg. mit Christina Schaefer (Wiesbaden 2021).

Emiliano Fiori holds a double doctoral degree from the University of Bologna and the École Pratique des Hautes Études, Paris. He is currently associate professor of Early Christian Literature at Ca' Foscari University of Venice. He is the recipient of an ERC Starting Grant (2018–2023) focusing on Syriac Christian intellectual history at the end of the first millennium CE. His research especially focuses on the reception of Greek Christian thought in Syriac and more broadly Eastern Christianities. Among his main publications: *Dionigi Areopagita. Nomi Divini, Teologia Mistica, Epistole: la versione siriana di Sergio di Reš'aynā [VI secolo]* (Leuven 2014); *La philosophie en syriaque*, co-edited with Henri Hugonnard-Roche (Paris 2019).

Ricarda Gäbel war bis 2020 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Klassische Philologie der Humboldt-Universität zu Berlin sowie im Teilprojekt „Der Transfer medizinischer Episteme in den ‚enzyklopädischen‘ Sammelwerken der Spätantike“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der spätantiken Medizin, insbesondere bei Aetius von Amida und seiner Darstellung der Gehirnkrankheiten. Ihre Dissertation trägt den Titel „Aetius of Amida on Diseases of the Brain and Mental Illness“ und wird derzeit für die Publikation vorbereitet. Rezente Publikation: „Mental Illnesses in the Medical Compilations of Late Antiquity: The Case of Aetius of Amida“, in: *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, hg. v. Chiara Thumiger u. Peter N. Singer (Leiden 2018).

Matthias Grandl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Teilprojekt „Die Anekdote als Medium des Wissenstransfers“ des SFB 980. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der Untersuchung der epistemischen Potenziale der Anekdote in Texten der lateinischen Antike. Promoviert hat er zu Ciceros rhetoriktheoretischen und philosophischen Schriften. Jüngste Publikationen: „Wie sich Anekdoten kommentieren. Theorie einer ‚Affordanz‘ der Anekdote (nach H. Blumenberg, L. Sciascia und M. T. Cicero)“, in: *Wissen en miniature. Theorie und Epistemologie der Anekdote*, hg. mit Melanie Möller (Wiesbaden 2021); „Dichter in Rom“ / „Stil und Erzähltechniken“ / „Hercules und sein Tod“, in: *Ovid-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Melanie Möller (Stuttgart 2021).

Eun-Jeung Lee ist Professorin am Institut für Koreastudien der Freien Universität Berlin und leitet das Teilprojekt „Evaluationen von Wissen in konfuzianischen Akademien“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf moderner und vormoderner politischer Ideengeschichte sowie Prozessen des Wissenstransfers zwischen Ostasien und Europa. Rezente Publikationen: *Confucian Academies in East Asia*, hg. mit Vladimir Glomb u. Martin Gehlmann (Leiden 2020); (mit Axel Rüdiger), „China und die moderne Gleichursprünglichkeit von Demokratie und

Meritokratie. Zur interkulturellen Ideengeschichte des Republikanismus in der Epoche der Aufklärung“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 45/1 (2020).

Hanna Liss ist Professorin für Jüdische Bibelauslegung an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Universität Heidelberg (koopt.). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der mittelalterlichen jüdischen Bibel- und Kommentarliteratur, der Masoraforschung sowie der modernen jüdischen Bibelauslegung und ihrer Hermeneutik. Rezente Publikationen: *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*, hg. in Zusammenarbeit mit Jonas Leipziger (Frankfurt a. M. [et al.] 2021); *Jüdische Bibelauslegung* (Tübingen 2020); *Creating Fictional Worlds: Peshat Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah* (Leiden / Boston 2011).

Claudia Reufer ist Mitarbeiterin im Teilprojekt „Das Wissen der Kunst. Ästhetik und Semantik figuraler Bildlichkeit in der Renaissance“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte und Theorie der Zeichnung im Quattro- und Cinquecento, dem Medium des Zeichnungsbuchs sowie auf Materialität und Ästhetik bildlich generierten Wissens. Rezente Publikationen: „*materia e ragionamenti*“. Wahrnehmung und Materialität der Zeichnung bei Ghiberti und Jacopo Bellini“, in: *Ghiberti teorico. Natura, arte e coscienza storica nel Quattrocento*, hg. v. Fabian Jonietz, Wolf-Dietrich Lühr u. Alessandro Nova (Mailand 2020); „Ungeordnete Ordnung. Ästhetische Evidenzerzeugung im Pariser Zeichnungsbuch Jacopo Bellinis“, in: *Zeigen – überzeugen – beweisen. Methoden der Wissensproduktion in Kunstliteratur, Kennerchaft und Sammlungspraxis der Frühen Neuzeit*, hg. v. Elisabeth Oy-Marra u. Irina Schmiedel (Merzhausen 2020).

Christiane Schildknecht ist Professorin für Philosophie an der Universität Luzern. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Philosophie der Literatur, der Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes. Rezente Publikationen: „Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen“, in: *Handbuch Ontologie*, hg. v. Jan Urbich u. Jörg Zimmer (Berlin 2020); „Fiction as Thought Experiment?“, in: *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*, hg. v. Falk Bornmüller, Johannes Franzen u. Mathis Lessau (Paderborn 2019).

Ulrike Schneider ist Professorin am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin. Gemeinsam mit Anne Eusterschulte leitet sie das Teilprojekt „Sibyllen & Propheten. Figural gebundene Wissenskonstellationen in der Vormoderne“ des SFB 980. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen von Theorie und Ästhetik elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit, literarischen Kurzformen, Interferenzen von Fakt und Fiktion sowie der französischsprachigen Gegenwartsliteratur. Rezente Publikationen: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. mit Anne Eusterschulte (Wiesbaden 2018); „Aposiopese“, in: *Von ‚Allusion‘ bis ‚Metonymie‘. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Wirkmacht rhetorischer Tropen und Figuren*, hg. v. Melanie Möller

(Heidelberg 2019). In Kürze erscheint: „Die Sibylle: *figura* und *officium*. Dimensionen figuralen Wissens (in) der Dichtung“, in: *Figurales Wissen. Medialität, Ästhetik und Materialität von Wissen in der Vormoderne*, hg. v. Anne Eusterschulte, Iris Helfenstein, Klaus Krüger u. Claudia Reufer (Wiesbaden 2021).

Claudia Tiersch ist seit 2010 Professorin für Alte Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen Kommunikation der späten römischen Republik sowie in der Untersuchung der Rolle der politischen Elite in der athenischen Demokratie und des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der Spätantike. Rezente Publikationen: „Die athenische Demokratie im 5. Jh. v. Chr. und ihre Eliten – Kontinuität oder Bruch?“, in: *Colloquia Attica Bd. 2. Neuere Forschungen zu Athen im 5. Jh. v. Chr.*, hg. v. Werner Riess (Stuttgart 2020); „Cityscaping. Raumformungsprozesse antiker Städte als Gegenstand aktueller Debatten“, *eTopoi* 9 (2021); „*Optimates* und *populares* als politische Kampfbegriffe?“, in: *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Kontinuität und Transformation der politischen Sprache in Rom*, hg. mit Marian Nebelin (Göttingen 2021).

Christian Vogel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Teilprojekt „Prozesse der Traditionsbildung bei Aristoteles“ des SFB 980 und lehrt an den Instituten für Griechische und Lateinische Philologie und für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Untersuchung von Bildungsvorstellungen und -konzepten in Dichtung und Philosophie der Antike sowie in der Analyse von Argumentationsstrategien in der philosophischen Wissensvermittlung, zurzeit insbesondere bei Aristoteles und im Aristotelismus. Rezente Publikationen: *Von der Naturanlage zur Spitzenleistung. Eine Studie zu Pindars Menschenbild* (Berlin 2019); „Boethius’ Theorie der argumentativen Wissensvermittlung“ / „Boethius – Lehrer ohne Schüler?“ / „Die Boethianische Frage“, in: *Working Paper des SFB 980* (Berlin 2019); *Boethius’ Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers* (Wiesbaden 2016).

Farbtafeln



Abb. 9.3: Der ‚Islamische Staat‘ zerstört antike Stätten in Palmyra, hier den Baalshamin-Tempel, 2. Jh. n. Chr (Foto: DIE ZEIT 1. 9. 2015, Bildquelle: picture alliance / Kyodo). Palmyra gehört zum UNESCO-Weltkulturerbe.



Abb. 94: R. Weibezahl, *Scipio zerstört Karthago*, 1832, kolorierte Kreidelithographie, aus: Bildergalerie zu Carl v. Rotteck's Allgemeiner Weltgeschichte, Meissen und Pest (Goedsche u. Wigand), Berlin, Sammlung Archiv für Kunst und Geschichte (Bildquelle: akg-images). – Scipio in der Haltung des Melancholikers; zu seinen Füßen: der besiegte König Hasdrubal.



Abb. 9.8: Hubert Robert, *Vue imaginaire de la grande galerie du Louvre en ruines*, 1796,
Öl auf Leinwand, 114,5 x 146 cm, Paris, Musée du Louvre
(<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Louvre-peinture-francaise-p1020324.jpg>).

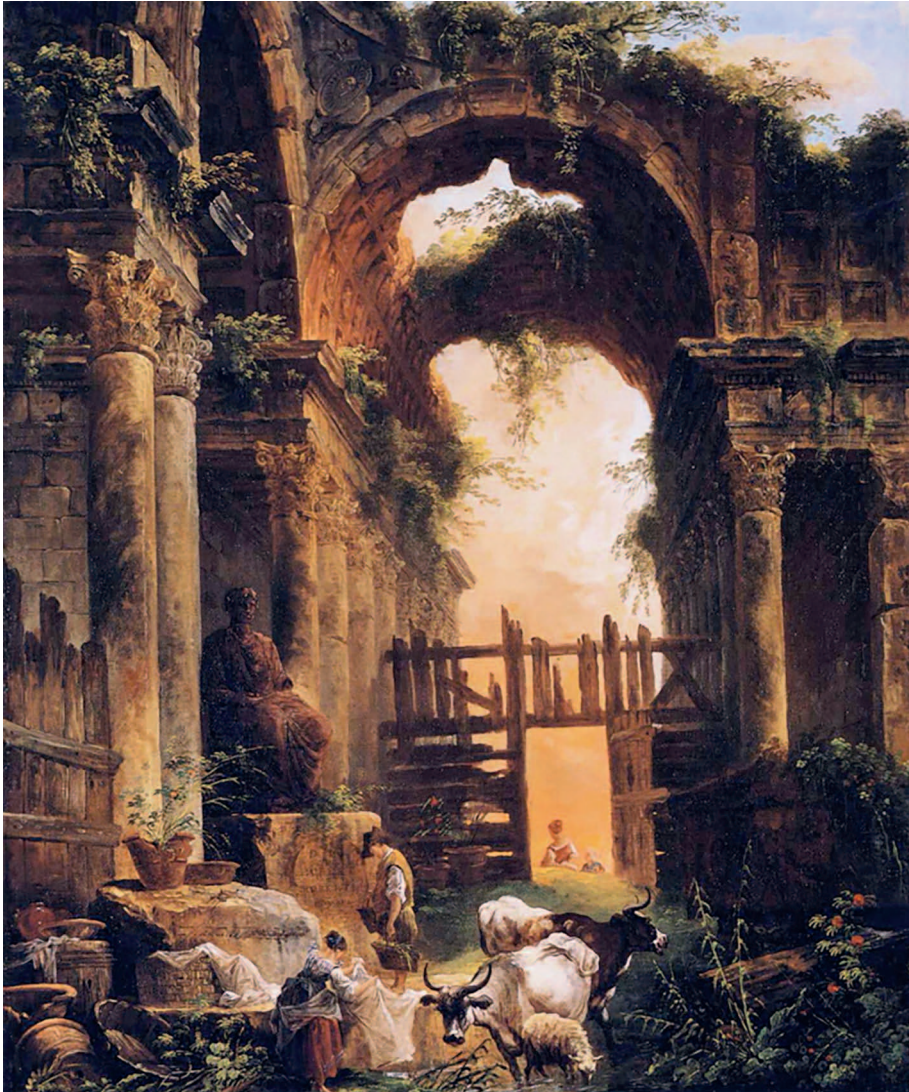


Abb. 9.9: Hubert Robert, *Römische Ruinen*, um 1760, Öl auf Leinwand,
74,2 x 62,2 cm, Worcester Art Museum
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hubert_Robert_-_Roman_Ruins.JPG).



Abb. 9.10: Manaf Halbouni, Aleppo-Monument vor der Frauenkirche, 2017, Neumarkt, Dresden
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Manaf_Halbounis_Bus_Installation_Monument_vor_der_Dresdner_Frauenkirche.jpg)



Abb. 11.2: *Adah bis Tubalkain*, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 5v-6 (um 1470/75), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 452 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527,2-3 © Trustees of the British Museum).



Abb. 11.4: *Noah*, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 6v–7 (um 1470/75), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 425 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.4–5 (© Trustees of the British Museum).



Abb. 11.5: *Ham bis Nimrod*, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 7v–8 (um 1470/75), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 425 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.6–7 (© Trustees of the British Museum).



Abb. 11.6: *Zoroaster bis Ke Pharao*, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 12v–13 (um 14/17/5), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 425 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.14 und 1890,0314.1 (© Trustees of the British Museum).



Abb. 11.8: Moses, Seite aus der *Florentiner Bilderchronik*, fol. 15v–16 (um 1470/75), Feder und Lavierung auf Papier, 326 x 425 mm, London, British Museum, Inv. Nr. 1889,0527.16–17 (© Trustees of the British Museum).