

**Silene. Weisheit, Sprichwort, Körper –  
Figurationen und Zusammenhänge in frühneuzeitlicher Literatur**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln  
im Fach Deutsche Philologie

vorgelegt von Thilo Leclère, Köln

Köln, den 22. Juli 2014



Erster Referent: Herr Prof. Dr. Erich Kleinschmidt

Zweiter Referent: Herr Prof. Dr. Torsten Hahn

Disputatio: 2. Juli 2014

*Meiner Frau Marion, unseren Kindern Benedikt und Elise, meinen Eltern*

Die vorliegende Dissertation wurde im Sommersemester 2014 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen.

Mein erster und besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Erich Kleinschmidt (Universität zu Köln), der trotz privater Widrigkeiten nicht müde geworden ist, mit Herzlichkeit und geduldigem Vertrauen diese Arbeit zu unterstützen. Eine eigene Erwähnung verdienen Herr Kleinschmidts persönlicher Einsatz und sein Geschick bei der Abfassung von Gutachten, mit denen er mir unentbehrliche finanzielle Unterstützung gesichert hat.

Herrn Prof. Dr. Torsten Hahn danke ich herzlich für die Übernahme des Zweitgutachtens, ebenso Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Göttert für die Erstellung eines erfolgreichen Fördergutachtens – vor allem jedoch für die Impulse und Begleitung bei der ersten Entwicklung des Themas.

Allen Freunden und Bekannten, die ein offenes Ohr geliehen, die mir in Gesprächen, vielleicht ohne es zu wissen, manche Anregung vermittelt und mich angespornt haben, sage ich – danke.

Meinem Vater gebührt Dank für wertvolle Expertisen im Lateinischen. Meiner Mutter, ohne deren Hilfe in jeder erdenklichen Form ich die Arbeit nicht hätte schreiben können, und meiner Frau, die mich die ganze Zeit über in Anmut und Grazie ertragen hat, schulde ich mehr als Dankbarkeit.

Thilo Leclère, Köln im Sommer 2014

# Inhalt

I	Zur Figuration des Silenischen .....	1
II	Poetik des Silens	
II.1	Der Silen als Bild-Konzept. Tradition und Charakteristik.....	10
	Pegaseisches Eseltum. Giordano Brunos silenische Pferde [17] – Zu Mythologie und Weisheitssymbolik des Esels [23] – Weisheit und Torheit in Spiegelschrift [26]	
II.2	<i>Es ist alles umgekehrt</i> . Die Welt als Silen: Erasmus von Rotterdam und Sebastian Franck.....	31
II.2.1	Törichte Weltverkehrung. <i>Stultitia crucis</i> als Leitidee der christlichen Silenfigur bei Erasmus und Franck.....	32
II.2.2	<i>Quod vita, mortem vocant</i> . Der erasmische Silengedanke im Kontext der <i>philosophia Christi</i> .....	37
	Die erasmischen Sprichwörtersammlungen: <i>Collectanea</i> und <i>Chiliades</i> [38] – Glänzendes Grab. Der neue <i>Silenus praeposterus</i> [42] – <i>Philosophia Christi</i> als <i>forma vitae</i> des erasmischen Christhumanismus [44] – <i>Philosophia Christi</i> und Reformation [49]	
II.2.3	Der Buchstabe: das Fell des Satyrs. Sebastian Francks Theophilologie des Silens.....	50
	Die silenische Welt-Figur: somatische Verschleierung [51] – Affektiver Wort-Schrein: Das Buch des Herzens [53] – <i>Schein, Fleisch und Buchstaben</i> . Silenische Semiose [56]	
II.3	<i>Innerer Mensch</i> , sokratische Musik, <i>tēvāh</i> . Knotenpunkte silenischer Denk- und Bildmuster	
II.3.1	Der <i>innere Mensch</i> als Physiomorphismus der Seele .....	60
	Platons anthropologischer Dualismus und seelische Schichtentheorie [64]	
II.3.2	Göttliches Sensorium. Konzepte geistsinnlicher Wahrnehmung .....	64
	Bonaventura: der mystische Körper der <i>sapientia Christiana</i> [67] – Die spirituellen Sinne als Analogie [69]	
II.3.3	<i>Satt wie an Fett und Mark</i> . Motive spiritueller Sinnlichkeit als Leibspeise des grotesken Körperkosmos .....	72
II.4	Eros und Silen. Der dämonische Mensch Sokrates als Prototyp silenischer Dualität	
II.4.1	Sokratischer Eros: Liebe als poiesis .....	74
II.4.2	Sokratische Musik I. Die <i>téchne</i> des Dialogs als silenische Fertigkeit.....	76
II.4.3	Dämonische Hybride. Eros und Silen als Mittler zwischen Mensch und Gott .....	79
	Eros: Bewegung und Kraft [79] – Sokrates: Schüler zweifelhafter Weisheit [80] – Doppel- und Mischnatur: Eros, der Philosoph [81] – Silenische Täuschung als sokratischer Rausch der Klarheit [82] – Ekstasis. Die Grenzen der silenischen Dualität [84] – Sokratische Musik II: Stimme und Hören im Dialog [86]	
II.4.4	Fell des Satyrs und Hülle des Herzens: die Silenfigur zwischen Platonismus und Christentum .....	87
II.4.5	Das Buch der Bücher als Silen des Gotteswortes. Die Latenz altertümlicher und biblischer Symbole in der frühneuzeitlichen Silenfigur.....	91

III	<i>Quid sit paroemia</i> . Leitkonzepte frühneuzeitlicher Parömiologie.....	95
III.1	Zu Theorie und Definition von Sprichwort und Sprichwörtlichkeit .....	96
III.1.1	Antike parömiologische Grundlagen .....	97
III.1.2	Neuzeitliche Definitionsmodelle – heuristische Provisorien als dauerhaft problematische Lösungen.....	99
III.2	Frühneuzeitliche Merkmals- und Funktionstypologie des Proverbialen.....	101
III.2.1	Brevitas .....	104
III.2.2	Metaphorizität .....	106
III.2.3	Obscuritas .....	107
III.2.4	<i>Scita novitas</i> als Proprium des erasmischen Adagiums..... Ciceronianismus-Streit und humanistische Bildungsprogrammatis [109] – Regenerative Brillanz des Proverbialen [114] – Schreibverschiebungen. Von der <i>novitas</i> zur Novitäts-Poesie [120]	108
III.2.5	Utilitas: Didaxe und (praktische) Weisheit .....	121
	Der vierfache Sprichwörternutzen [126] – <i>Ad philosophiam</i> . Spirituelle Archiv- und Vehikelfunktion der Parömien [126]	
III.2.6	Auctoritas.....	132
III.2.7	Enzyklopädie und kulturelle Formierung.....	133
III.2.8	Szenographie und poetische Verdichtung.....	136
III.2.9	Moralistischer Spiegel, Satire und satirische Selbstbespiegelung.....	138
III.3	Privilegierter Sprachsilben: das Sprichwort als der buchstäbliche Körper der Weisheit.....	139
IV	Parömiale Textstrukturen – parömiale Textsteuerung in frühneuzeitlicher Schwank- und Narrenliteratur: der Straßburger <i>Ulen Spiegel</i> von 1515.....	141
IV.1	Eulenspiegelerei – metaphorische Inversion als narratives Prinzip des <i>Ulen Spiegel</i> .....	143
IV.1.1	Textindizien und narrative Auslöser der metaphorischen Inversion .....	147
IV.1.2	Schalkhaft jenseits von Gut und Böse: literarische Kausalität der Eulenspiegel-Figur.....	150
IV.2	Präsenzeffekte grobianischer Körper-Zeichen und parömialer Textbildung .....	153
IV.3	Eulenspiegel-Intertext. Proverbiale Mobilität einer literarischen Gestalt .....	158
IV.4	Sprichwortprobe .....	160

V	Silenische Schreibweisen in Leittexten frühneuzeitlicher Scherz- und Weisheitsliteratur: Ulenspiegel, Narrenschiff, Gargantua, Geschichtklitterung <i>Wann spottweiß ich was lehren kann</i> .....	165
V.1	<i>Scherz mit der Wahrheit</i> .....	167
V.2	Kompilierender Exempelcharakter frühneuzeitlicher Literatur .....	170
	Diätetische <i>ars iocandi</i> : Scherzkunst als <i>medicina animi</i> [174]	
V.3	Silenische Integumentalpoesie .....	176
V.4	Die Weisheitsthematik in scherzhafter Literatur der Frühen Neuzeit: Brants <i>Narrenschiff</i> .....	181
V.5	<i>Sinistro fato genitus</i> : Zur exemplarischen Symbolik des Typus Eulenspiegel .....	186
V.6	Das falsche Prophetentum. Eulenspiegel und die sieben Todsünden .....	192
V.7	Närrischer Kynismus .....	195
V.7.1	Seiltanz zwischen Himmel und Erde. Der Narr als Zerrbild und Spiegel von Transzendenz und Vanitas .....	196
V.7.2	Das Grobianische als erste und letzte Weisheit .....	199
V.8	Silenische Anatomie.....	202
V.8.1	Der Buch-Körper und seine physiologische Erkenntnis.....	203
V.8.2	Bachtins somatische Semiotik und der Rabelaische Silen .....	206
V.8.2.1	Groteske Überschreitung. Ein horizontaler Akt der Sprache .....	210
V.8.2.2	Obszöne Lachmaterie: skatologische Sintflut als Profanierung und Textwuchs .....	213
VI	Ritt auf dem <i>Sileni Pferdt</i> .....	216
	Abbildungen.....	222
	Bibliographische Anmerkung.....	229
	Abkürzungen.....	230
	Literaturverzeichnis .....	231
	Lebenslauf.....	248

## I Zur Figuration des Silenischen

*Inversus Silenus omnia. Es ist alles umgekehrt.*

— Sebastian Franck, *Paradoxa*

Die europäische Frühe Neuzeit ist geprägt von einem grellen Aufleuchten der Körper. Mit ihnen und durch sie treten Gestalten der Weisheit ins Schlaglicht. Alte und neue Orientierungs- und Sinnfiguren steigen einem janushäuptigen Denken zu Kopf, das in einer Zeit der kataklysmischen Veränderung vorwärts und rückwärts zugleich strebt. Die Kontinente der alten Geisteswelt driften auseinander. Aus dem zersplitternden Ineinanderschieben von Antike, Mittelalter und nachmittelalterlichen Formierungskräften entsteht ein frühmodernes Neuland der Nahtstellen, das weit mehr substantielle Kontinuität bewahrt, als schematische Periodisierungen erkennen lassen; erlebt wird es jedoch von vielen Zeitgenossen als konsternierender Bruch. Die damaligen epochalen Neubestimmungen und Wandlungen anthropologischer Paradigmen, philosophischer Denkweisen, religiöser Überzeugungen haben ihre Spuren tief bis in unsere heutige Welt gegraben.

Der *Ordo*-Gedanke und die Scholastik des Mittelalters verlieren allmählich ihr Deutungsmonopol. Weisheit und Wissen treten auseinander, die Ablösung von *visio* und *ratio* geht einher mit einer Verschiebung hin zur *ratio*. Die Auflösung der feudalen mittelalterlichen Ständegesellschaft und der Bedeutungsverlust des (niederen) Adels schreiten in dem Maße voran, wie sich das neue soziale Segment des Bürgertums entwickelt und die Stadt als Lebens- und Kulturraum massiv an Bedeutung gewinnt. Die Stadt wird zum literarischen Zentrum, *urbanitas* ausgehend von Poggio Bracciolini und Giovanni Pontanus zum Leitideal der humanistischen Fazetie. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts reihen sich historisch-politische Zäsuren in dichter Folge aneinander: die Eroberung Konstantinopels (1453), die Entdeckung Amerikas und das Ende der Reconquista im selben Jahr (1492), der Beginn der italienischen Renaissance-Kriege (1494) sowie in Deutschland die Reichsreform (1495). Die Verbreitung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern seit der Mitte des Jahrhunderts löst eine regelrechte Medienrevolution aus, die beträchtlichen Einfluss auf die Gestalt der kommenden intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen nimmt. So fördert der Buchdruck die Verbreitung der Schriften Luthers maßgeblich, dient die Flugblattpublizistik in den reformatorischen Kontroversen ebenso wie in den Bauernkriegen als neues Kampfmittel. Das 16. dann, das ‚apokalyptische Säkulum‘, erlebt noch in seinem ersten Drittel den Höhepunkt des Deutschen Bauernkriegs, die Täuferbewegung – und mit dem Beginn der Reformation, deren Glaubens- und Waffenkriege Europa intellektuell, politisch und militärisch für mehr als ein Jahrhundert beherrschen, den Auftakt zu einem Wendepunkt in der Geschichte des Abendlandes.

Es kommt zu tiefgreifenden Erschütterungen des über Jahrhunderte konstanten Welt- und Menschenbildes. Ein wesentlicher Faktor davon ist die Diskussion der *humanitas*. Getragen von Humanismus und Reformation, teilweise bereits Impulse empfangend von den sich ausbildenden Naturwissenschaften, setzen an neuralgischen Punkten Neuformierungen ein.<sup>1</sup> Stark davon betroffen sind die Bereiche Weisheit, Wissen und Bildung. Die frühneuzeitliche Blüte von Schriften ‚regelgebender‘ Intention ist auch als Reflex auf die umfassende Verunsicherung einer Epoche zu deuten, die Ersatz sucht für das wegbrechende Gerüst der alten Ordnungen. Die florierende

---

<sup>1</sup> Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass in der Frühen Neuzeit zwar naturwissenschaftliche Grundlagen für weitreichende Veränderungen des Welt- und Menschenverständnisses gelegt werden, dass diese Entwicklungen jedoch einer langen Inkubation unterliegen und sich auch die Naturwissenschaften als eigenständige Disziplinen erst deutlich später konstituieren. Ein ‚scientific turn‘ ist frühneuzeitlich noch nicht greifbar; er findet erst ab Mitte des 18. Jahrhunderts statt. Das alles bestimmende Gravitationszentrum auch des kritischen Geisteslebens bildet noch für geraume Zeit der theologisch-philosophische Diskurs.



Benimmliteratur, die Tischzuchten und Rügedichtungen, aber auch das humanistische *Ad fontes* und andere Renaissancen überkommener geistiger Modelle tragen diese Signatur.

Einschneidend wirkt die disziplinäre Aufspaltung der geistigen Welt – der Beginn von ‚Wissenschaft‘ im heutigen Sinn. Während Erasmus von Rotterdam noch im 16. Jahrhundert das Christentum als *philosophia Christi* begreift und damit eine inkorporierende Denkweise der Alten Kirche in den Humanismus verlängert, hatte bereits das 12. Jahrhundert die Einheit des Wissens gelockert, bevor die Hochscholastik der Vermengung der Philosophie mit Rhetorik, Poesie, Weisheit und den Wissenszweigen verschiedener Schulen ein Ende setzt. Die alte Verbindung von *artes* und Philosophie wird durchtrennt. Zugleich ist dies der Beginn der Partialisierung des bisher allumfassenden religiösen Referenzrahmens zum wissenschaftlichen Spezialgebiet, die Geburt der neuzeitlichen Theologie. Stellvertretend für die allgemeine Bewusstseinsänderung des Gelehrtentums steht der vielzitierte Satz des Thomas von Aquin: „Septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam.“<sup>2</sup>

Ein sich neu entwickelnder Individualismus tritt zuerst auf als Subjektivismus der Innerlichkeit. Von ihm geht auch gesellschaftspolitische Dynamik aus. *Devotio moderna*, Wiedertäuferbewegung, Reformation wollen Gläubigkeit von den überkommenen gesellschaftlichen Machtstrukturen und dem amtlichem Lehrprimat freisetzen; Sebastian Franck privatisiert mit seiner *Religion der inneren Seele* die Gottesbeziehung.

Die Bedrohung der alten Lebenswelt und Geistesheimat weckt retrograde Beharrungskräfte, bewirkt jedoch auch, wie stets in Krisensituationen des Übergangs, einen produktiven Exodus. Sie lenkt Energien auf die neuordnende Revision alter Wissensbestände und auf neue Bezirke der geistigen Welt, deren Erschließung in hohem Maße als Prozess der Sprachgewinnung verläuft. Neue sprachliche Ausdrucksmittel und Dichtungsmuster verändern, verfremden, verbiegen die klassischen Formen. Die paralogische Wortkombinatorik und der Metaphorismus des frühneuzeitlichen Manierismus, die gesamte ‚Para-Rhetorik‘ der Spätrenaissance sind hierfür Zeugen. In den künstlichen *correspondencias* des Concettismus, fußend auf der *Agudeza*-Poetik Baltasar Graciáns, findet das magisch-alchemistisch ausgeformte Analogie-Denken der Shakespearezeit ein Echo. Die schwindende Seinsgewissheit der aufbrechenden metaphysischen Ordnung setzt polare Spannungskräfte frei, in die Intellekt, Gesellschaft, Subjekt eintreten; sie speisen sich umgekehrt aus den Denkformen, in denen sich diese Instanzen bewusst werden. Der Strukturverlust der objektivierten Welt schafft ein Darstellungsvakuum, in das subjektgesteuerte, phantasmatische, evokative Beziehungskünste der Sprache stoßen. Auf das Chaos des Phänomenalen antworten Bilder, die die äußere Ordnungswelt paradoxal, oxymoral, oppositiv weiter in höchster Künstlichkeit desavouieren, zugleich aber eine künstliche Sprachwelt überrelativer Einheit erzeugen.

Deswegen erhält die Metapher, die Übertragung eines Dinges auf ein anderes, im Manierismus den Charakter eines für diese strukturlose Welt höchst angemessenen Mitteilungsmittels, ja, eines Zaubermittels. Das unendliche Verwandlungsspiel, das die Metapher erlaubt, ein verwegener Reigen von abstrusen Metaphern, erreicht im Hochmanierismus geradezu die Bedeutung eines Spiegels der Welt. In ihm erscheint das Chaotische der Phänomene durch ein ingenüses Metaphern-Ballett artifizial geordnet.<sup>3</sup>

Zu den reaktivsten Fermenten dieser Konstellation gehört Marsilio Ficinos hermetisierender christlicher Neuplatonismus, der in der Idea-Lehre mit altorientalisch begeistertem Hieroglyphendenken – 1471 erscheint Ficinos Übersetzung des *Corpus Hermeticum* im Druck – verschmilzt (vgl. III.2.5).

Noch ein Jahrhundert nach Erscheinen der *Theologia Platonica* (1482) verehrt Giambattista Marino in Ficino den ‚Geheimkammerer Gottes‘, dem es gelungen sei, ‚die schöne Weisheit nackt zu sehen‘.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Super Boetium De Trinitate, pars 3, q. 5 a. 1 ad 3.

<sup>3</sup> Gustav René Hocke: Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst. Hamburg 1959, S. 68.

<sup>4</sup> Vgl. Hocke, S. 124.

Bereits vor dessen Tod haben jedoch auch die Gestalten einer hässlichen, negativen, verkehrten Weisheit zum Triumphzug auf der literarischen Bühne angesetzt: Unter der Patronage des „neuen Heiligen“ Grobian<sup>5</sup> erobert die ‚säuische Rotte‘ des „Grobianer ordens“<sup>6</sup> die Literatur. Als Folie dient die populäre Anstandsliteratur, deren Tradition von den höfischen Tischzuchten des Mittelalters bis hin zu den frühbürgerlichen Benimmbüchern des 15. Jahrhunderts reicht, von Zirklaeres *Welschem Gast* (1215/16) bis hin zu Erasmus von Rotterdams *De civilitate* (1530). Ihren didaktischen Textmodus lässt der literarische Grobianismus, unter lautstarken Absichtsbekundungen des *prodesse* qua satirischer Belehrungs- und Besserungsfunktion, in sein Gegenteil kippen. Zum Hauptwerk der Bewegung wird Dedekinds lateinischer (1549) und Scheidts deutscher *Grobianus* (1551), der Heinrich Wittenwilers gegen 1408 verfasstem *Ring* den Ehrentitel als „der genialste Rülps der deutschen Dichtung“ streitig macht.<sup>7</sup> An die Stelle des Tadels tritt das Lob des *mundus perversus*.<sup>8</sup> In apologetischer Exordialtopik werden die Anleitungen zu schlechtem Benehmen, die obszöne Unfläterei, das ganze lustvolle Ausgießen der Latrine menschlicher Verhaltensweisen und Körperfunktionen zur ironischen Enkomiastik erklärt, deren Weisheit ihr *widerspil* sei.<sup>9</sup> Daneben verweist eine zweite Rechtfertigungsfigur auf die traditionsreiche Auffassung vom Buch als einem lehrhaften Spiegel, der vorbildhafte Muster zu erkennen gibt – metonymisch namensgebend etwa im Fürstenspiegel – und wendet sie zeitkritisch: Wenn der Spiegel nun Unflat zeige, so liege das an der Welt, die unflätig geworden sei, nicht am Spiegel.<sup>10</sup> „Solt aber darumb ich oder ein anderer schumpfierboß [...] ein Unflat seyn, weil wir villeicht euch und euers gleichen Unfläter unflätig beschrieben?“ fragt Fischart gleisnerisch – um seinem Text, dem vorgeblichen „verwirrete[n] ungestalte[n] Muster der heut verwirrten ungestalten Welt“, leutselig die literarische Absolution zu erteilen.<sup>11</sup> Scheidt verbindet im Widmungsschreiben an Dedekind das Abbildungsargument mit anthropologischem Pessimismus zur Rechtfertigung der „vngewonlichen manier“, mit der der *Grobianus* erzieherische Absichten verfolge – ein Zweck, der das Mittel heilige:

Dann es ist beide im Lateinischen vnd Teutschen der zweck vn=|sers begerens vnd hoffens, daß auß einer vngewonlichen manier vnge=|dachter nutz entspringe, Vnd ist alles darinnen verkert vnn vmbgewent | dann es hat sich auch die Welt vmbgewent vnd kert allen dingen das | hinderst zum fordersten, So muß man der zeit dienen vnd nach dem ge=|meinen lauff handeln. Es ist je die menschlich natur zu allem guten das | gebotten wirt so træg , vnwillig vnn widerspenstig, daß sie zu

<sup>5</sup> Sebastian Brant: *Das Narrenschiff*. Stuttgart 2005 [= NS], 72, V. 1f.

<sup>6</sup> Friedrich Dedekind: *Grobianus. De morum simplicitate*. Von Groben Sitten und unhöflichen Gebärden. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt. Darmstadt 1979, [Beschluß] S. 238).

<sup>7</sup> Adolf Frey: *Schweizer Dichter*. Leipzig 1919, S. 26.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu etwa Hans Sachs' *Die verkert Tischzucht* (1563), die sich als Schulbuch des Grobianus ausgibt und eine teilweise exakte Invertierung der völlig unironischen „Tischzucht“ darstellt, die Sachs bereits 1534 veröffentlicht hatte. – „Tischzuchten“ waren gewöhnlich nicht auf den titelgebenden Gegenstand beschränkt, sondern behandelten Sitten und Umgangsformen über den engeren Bereich der Tafel hinaus im Allgemeinen.

<sup>9</sup> Damit ist die zweite Traditionslinie der frühneuzeitlichen ‚grobianischen‘ Verkehrungsliteratur benannt. Die humanistisch gebildeten Verkehrungsfiguren orientieren sich an der ironischen Enkomiastik der Antike, an Werken wie Homers *Froschmäusekrieg* oder Lukians *Lob der Fliege*. Bezeichnenderweise unterstellt Erasmus sein *Lob der Torheit* im Widmungsschreiben an Thomas Morus ausdrücklich der Autorität dieser „a magnis auctoribus“ ausgeübten literarischen Richtung (LT, [Widmungsschreiben] S. 4f.). Die Wertschätzung, die Erasmus insbesondere Lukian entgegenbrachte und ein Hinweis darauf, wie sehr er sich für das *Lob der Torheit* von den Werken des hellenistischen Satirikers inspirieren ließ, ist daraus zu entnehmen, dass er 1506 gemeinsam mit Thomas Morus Übersetzungen aus dem Werk Lukians unter dem Titel *Luciani opuscula* veröffentlicht. – „Liß wol diß büchlin oft vnd vil Vnd thß allzeit das widerspil“ lautet die topische ‚Gebrauchsanweisung‘ auf dem Titelblatt von Scheidts deutscher Bearbeitung des *Grobianus*, S. 83.

<sup>10</sup> Die ‚Spiegel‘-Bücher können nicht nur Erkenntnis, Moral und Erziehung fördern, sondern auch Recht festschreiben. Genannt sei mit dem *Sachsenspiegel* aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts das bedeutendste und, gemeinsam mit dem Mühlhäuser Reichsrechtsbuch, älteste Rechtsbuch des deutschen Mittelalters. Vorläufer und Muster der mittelalterlich populären Fürstenspiegel entstammen Antike (Aristoteles, Seneca, Plinius) und Patristik (Augustinus, Gregor der Große, Isidor von Sevilla). In der Frühen Neuzeit verfassen mit Petrarca und Erasmus von Rotterdam zwei der bedeutendsten Humanisten pädagogisch-staatsphilosophische Schriften zum Ideal des Herrschers. Erasmus' *Institutio principis Christiani* (1516) entwirft das Idealbild des naturrechtlichen, sittlich vervollkommenen christlichen Herrschers, bevor Machiavellis ungemain wirkungsmächtiger *Il principe* (1532) davon zugunsten der Idee einer ‚transmoralischen‘ Staatsräson entschieden abrückt.

<sup>11</sup> Johann Fischart: *Geschichtklitterung*. Text der Ausgabe letzter Hand von 1590. Mit einem Glossar hg. von Ute Nyssen. Darmstadt 1967, [Widmung] S. 8.

allem, das | verboten ist, ein lieb lust vnd wolgefallen hat [...]. Derhalben zu verhoffen ist, weil diser | Grobianus alle grobe sitten vnform laster vnd vnstand leret, es wird | der welt [...] das widerspil hierin auch | gefallen.<sup>12</sup>

An allen Ecken und Enden eingelassen in das Gerüst dieser enorm ‚körperbetonten‘ Literatur, die Weisheit durch und gegen die Gestalten ihrer Verkehrung vermitteln will, sind Sprichwörter. Sie gelten als verschlüsselte Gefäße, ängstliche Tresore inneren Geheimnisses, „verschlossen kasten“, in denen „alle irrdische vnd ewige weißheyte eingelegt“ ist; Weisheit, die, aus den ältesten Quellen geschöpft, gut geschützt und sinnfällig präsentiert durch den figürlichen proverbialen Sprachkörper, die Zeiten überdauert habe.<sup>13</sup> Wohl zu keiner Zeit war das Interesse an Spruchgut so groß wie in der Frühen Neuzeit. Es genießt höchste Wertschätzung bei der humanistischen Intelligenz und ist unentbehrliches Element der gelehrten Literatur. Die zeitgenössische Sprichwörterkunde vereint Philosophie und Rhetorik im Referenzrahmen christlicher Deutung. Von hier aus misst sie den Proverbien außerordentliche Wahrheitsautorität bei. Sebastian Franck urteilt stellvertretend, dass „vnder allen leeren, menschen vrteylen vnd Sententzen nicht warers noch gewissers dann die Sprichwörter“ seien.<sup>14</sup> Ein monumentales Denkmal hat Erasmus von Rotterdam der frühneuzeitlichen Sprichwörterblüte mit seinen *Adagia* geschaffen.

Erasmus ist unbestreitbar das Haupt sowohl der Sprichworttheorie als auch der Parömiographie der Frühen Neuzeit; in einer sprichwortbegeisterten Zeit – von Bebel über J. Agricola bis zu Luther wurde gesammelt – überragt er alle anderen mit der geschaffenen Materialfülle und theoretischen Rahmung weit. Die Untersuchungen zum frühneuzeitlichen Sprichwortverständnis nehmen sein Werk deshalb zur Grundlage und zum Fluchtpunkt.

Der überproportionale Umfang des exegetischen Kommentarwerks, das die knappen Spruchtexte begleitet, mengenmäßig bei weitem der Hauptanteil der erasmischen Sprichwortsammlungen, verdankt sich einem einfachen Umstand mit komplexen Voraussetzungen und Folgen: Sprichwörter galten als auslegungsbedürftig. In Analogie zum allegorischen Textmodell der Bibel erkennt Erasmus in ihnen Silen-Figuren, die es hermeneutisch aufzuschließen gelte, um an den kostbaren Schatz ihrer Weisheit zu gelangen. Die natürliche Schrift der Schöpfungsoffenbarung und die Buchstabenschrift stehen hier noch in bruchloser Kontinuität. Das Erkennen schreitet in beiden Bereichen, geprägt vom platonischen Aufstiegsgedanken, den die patristische Tradition der geistlichen Leiblichkeit und die mittelalterliche Mystik bis in die Frühe Neuzeit transportieren, *per visibilia ad invisibilia* voran. Verständnis und Auslegung sind damit als Übersetzung und Dechiffrierung charakterisiert, die zwischen den Seinsweisen des Körperlichen und Geistigen vermitteln. Was für die allegorische Zeichenoberfläche der Welt im Allgemeinen, für die der Heiligen Schrift im Besonderen gilt, trifft daher in hohem Maße auch auf die divinisierten Sprichwörter zu: ungeknackt gelten sie dem dualistisch geschulten Denken des christlichen Humanismus als ungenießbar.

Die Suche der frühneuzeitlichen Sprichwörtertheorie und –philosophie nach *vetusta sapientia* oszilliert zwischen delphischem Dreifuß, von dem die altertümlichen Parömien in Umlauf gekommen seien, und den Spuren pneumatischer Einschreibung – in „aller menschen hertz“, von dort aus in den parömialen Wortkörper und damit in „aller menschen [...] mund“, um noch einmal mit Franck zu sprechen.<sup>15</sup> Für die christliche Exegese ist die Auffassung des Sprichwörtlichen als göttlich privilegierte Weisheitsrede naheliegend. Weisheitsvermittlung durch Spruchgut ist normativ vorgeprägt durch die Sprüche Salomos und die anderen alttestamentlichen Weisheitsbücher. Paulus dann fasst Weisheitsrede als eines der

<sup>12</sup> Grobianus, [Widmungsschreiben] S. 87f.

<sup>13</sup> Sebastian Franck: Sprichwörter. In: Sämtliche Werke, Bd. 11. Hg. von Peter Klaus Knauer. Bern u.a. 1993, [Vom vnderscheydte vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd. Die Entstehung ältester Parömien aus delphischen Orakelsprüchen erläutert Erasmus in der Widmungsepistel an Lord Mountjoy, die der ersten Ausgabe der *Adagiorum Collectanea* von 1500 als Einleitung vorangestellt ist: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Hg. von P.S. Allen u.a. 12 Bde. Oxford 1906-1958 [= Ep], 126, 166-170.

wichtigsten Charismen und *pneumatika* auf (vgl. 1 Kor 12,1-10; Röm 1,11).<sup>16</sup> Hierdurch wird die divine Sinnmöglichkeit des Proverbialen, die in heidnischer Tradition steht, christlich beglaubigt. Zudem rücken die Sprichwörter in die Nähe von Erkenntnis, Zungenrede und Prophetie, was einerseits ihre epistemische Autorität steigert, indem sie im Wirkungsbereich des Mysteriums verortet werden, andererseits aber ihren Mirum-Charakter festlegt, der berufene Auslegung einfordert.

Geistsinnlich kodierter Durst nach der ‚schönen Weisheit‘, inszenatorische Körperdominanz und parömiale Textsteuerung ergeben einen frühneuzeitlichen Dreiklang, der sich am dichtesten in der gelehrten Scherz- und Weisheitsliteratur greifen lässt; eine klassifikatorische Bezeichnung, mit der diese Arbeit der programmatischen Engführung von ‚Schimpf und Ernst‘ in einer Literatur Rechnung trägt, die gerade bei der Unterhaltung nie auf einen didaktischen Textgestus verzichtet und sich stets als „Schertz mit der Warheytt“ im doppelten Sinne versteht.<sup>17</sup> Die Bezeichnung dient als funktionaler Oberbegriff für die behandelten Werke der frühneuzeitlichen Narren-, Schwank-, Satire-, und Exempeldichtung und damit auch als Alternative zum untauglichen Volksbuchbegriff, nicht jedoch als Konkurrenz zur gängigen Gattungsterminologie, die davon unberührt bleibt.<sup>18</sup> Den trennscharf konstruierten Gattungsbezeichnungen ist die Problematik gemein, dass ihre suggerierte Einheitlichkeit mühelos von Textbeständen unterlaufen wird, für die Addition und Inkorporation des funktional und stofflich Heterogenen kennzeichnend ist. So steht etwa der Grobianismus quer zum Rest der Nomenklatur, insofern grobianische Elemente von frühneuzeitlichen Predigtsammlungen über die eigentlichen ‚Schwankbücher‘ bis hin in die humanistische Fazetie gestreut vorliegen. Gleiches ließe sich von der Narrenthematik sagen und den anderen zur Klassifikation herangezogenen Literaturmerkmalen, unabhängig davon, ob sie thematische oder formale Akzente setzen. Bestimmender als ein stringentes, an die individuelle Autorpersönlichkeit gebundenes Originalkonzept nach modernem Verständnis wirkt sich gerade im Bereich der Kurztext-Kompilationen sowohl formal als auch thematisch das Prinzip der Sammlung aus, weswegen sich viele der Werke am ehesten von einem weiten Exempelbegriff her charakterisieren lassen (vgl. V.2). Symptomatisch hierfür ist die notorische, keineswegs defensive, Hinweisformel der Autoren-Kompilatoren, das vorgestellte Werk „fürgebildet vnd zusammen bracht“ zu haben.<sup>19</sup> Mit dem Straßburger *Ulenspiegel*-Text<sup>20</sup> stellt die vorliegende Untersuchung ein herausragendes Dokument dieser Literatur in den Fokus, das in besonderer Weise die textpoietische Rolle des Sprichwörtlichen mit den Sinn- und Präsenzeffekten drastischer Körperinszenierung verbindet und dadurch weisheitsthematische Darstellungsintentionen verwirklicht.

Aus den epochalen Verwerfungen heraus, mit den und gegen die Kraftvektoren ihrer Traditionsbezüge schickt die Frühe Neuzeit sich an, eigene Schreibweisen zu entwickeln, einen eigenen Diskurs der ‚Bildung‘ erst zu schaffen. Vorherrschend sind Formen heterokliter Kombinatorik und Assoziation, Figuren ‚wilden‘ Denkens. In ihnen artikulieren sich die großen Spannungsbögen eines kulturellen Bewusstseins, das sich an den Polaritäten Schein und Sein, Weisheit und Torheit, Soma und Sema, Subjekt und Gesellschaft, Glaubenssubstanz und Glaubensform, heidnische Klassik und evangelische Frömmigkeit, Hermetismus und Exegese, Ordnung und Verkehrung abarbeitet. Einen narrativ wirksamen Ausdruck findet dieses Denken in der Silenfigur.

Das Denken in Oppositionen ist so alt wie das Denken selbst. Der platonische Silen bringt elementare Paarungen dieser Binarität in die polare Einheit einer Figur. Kunsthandwerkliche Plastiken des mythologischen Mensch-Tier-Hybriden spielen eine Schlüsselrolle in Platons *Symposion*. Denn die

<sup>16</sup> Die Bibel wird durchgängig nach der Einheitsübersetzung zitiert.

<sup>17</sup> Titel einer Schwank-, Historien- und Exempelsammlung Jörg Wickrams von 1563, die auf Paulis populärem ‚Scherz-Exempel‘-Buch *Von Schimpff vnnd Ernst* (1522) basiert.

<sup>18</sup> Zum Volksbuchbegriff vgl. Anm. 729.

<sup>19</sup> Wickram: Schertz mit der Warheytt, [Titelblatt].

<sup>20</sup> Hier und in der Folge bezeichnet *Ulenspiegel* das Werk, „Eulenspiegel“ hingegen die literarische Figur.

Silenstatuetten haben etwas zu verbergen: sie sind eine Doppelnatur, Schalenkörper und idealer Kern. Ihr innerer Hohlkörper dient der Aufbewahrung und, geöffnet, der Ausstellung von „Götterbildern“.<sup>21</sup> So vergegenständlichen sie die Spezifik der Silenfigur: die Relation inverser Dualität, die beide Seiten so auseinander- und zusammenhält, dass das Innere in seinen Gegensatz verhüllt wird. Damit liegt eine anthropomorphe Primärfigur vor, die der Primärunterscheidung der Welt in Materielles und Geistiges als Vorstellungsraum und Darstellungsmittel dienen kann. Sie wird folgerichtig sowohl bei Platon, als auch in der Frühen Neuzeit, insbesondere bei Erasmus und Sebastian Franck, grundlegend genutzt zur Artikulation der Leib-Seele-Thematik. Die integumentale Antithetik der silenischen Dualität ist räumlich semantisiert. Ihre hierarchische Topologie von Außen und Innen projiziert der platonische Aufstiegsgedanke ontologisch auf die vertikale Stufung der Seinswirklichkeit vom Körper bis zur Idee des Guten. Dieser Hierarchie entspricht eine ethisch-epistemische Stufenleiter fortschreitender Intelligibilität und Tugend.

Platon erst macht damit aus dem Silen einen bildlichen Begriff, eine semiotisierte Bild-Idee. Als Sprachbild bewahrt der Silen die räumliche Semantik der kunsthandwerklichen Darstellung. Im Begriff Silenfigur sind treffend beide Naturen dieses ‚Bildes‘ aufgehoben und zusammengezogen, dingliche und sprachliche. Hiervon zeugt die ‚silenische‘ Gefäß- und Hüllenmetaphorik, in der die zugrundeliegende Denkform der Silenfigur sprachlich charakteristisch in Erscheinung tritt.

Zu frühneuzeitlicher Wirksamkeit verhilft dem Silenkonzept in erster Linie Erasmus. Bei ihm und dann bei Sebastian Franck wird die Silenfigur zum Bildmodell der verkehrten Welt schlechthin, denn „alles ist verhüllt in seinen Gegensatz.“<sup>22</sup> Der Rotterdamer Humanist ist nicht der erste frühmoderne Denker, der davon Gebrauch macht, jedoch kann er als derjenige gelten, der das Silenische als Narrativ wirksam in die Literatur um 1500 einführt, entscheidend durch drei Schriften: *Enchiridion militis Christiani*, *Lob der Torheit* und insbesondere durch das populäre Silen-Adagium *Sileni Alcibiadis*.<sup>23</sup> Bei Erasmus und Franck finden sich die umfassendsten Behandlungen der Silenthematik in der Frühen Neuzeit, ebenso die kohärenteste Theoretisierung. Beide entwickeln die Silenfigur zu Modellen weiter, die – wenn auch nicht unabhängig voneinander, denn Franck beruft sich ausdrücklich auf seinen berühmten Zeitgenossen – als eigenständig zu gelten haben und in der Folgezeit nachhaltige Wirkung entfalten. Das größte Echo ruft zweifellos Erasmus hervor, dessen Bearbeitungen der platonischen Silenfigur Rabelais inspirieren und bis in die Emblematik und das Barockzeitalter widerhallen. Aufgrund des reichhaltigen Theorie- und Werkhintergrundes und ihres hohen Wirkungsgrades rücken an erster Stelle Erasmus, gefolgt von Franck ins Zentrum der frühneuzeitlichen Poetik des Silens (II).

Das „integumentale Wahrheitsverständnis“, das die Figura des Silens konturiert, entwickelt, zeittypisch, Schwerpunkte aus dem Blickwinkel der Rhetorik.<sup>24</sup> Im Horizont der erasmischen Theoriebildung erkennt es in Sprichwörtern die musterhaften Figuren silenischer Formierung von Sprache zur wirkungsvollsten Form der Weisheitsrede. Ihre Weisheit ist eine Weisheit des Sprachkörpers – sie beruht auf der inversen Dualität von sprachmaterielem Integument und sublimem Sinn. Von hier aus lässt sich das Proverbiale,

<sup>21</sup> Platon: Symposion. Übers. und hg. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg 2000, 215b. – Alle anderen Texte Platons werden, sofern nicht anders angegeben, zitiert nach: Werke in 8 Bänden. Griechischer Text aus der Sammlung Budé, deutsche Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller. Hg. und überarb. von Gunther Eigler u.a. 6., unveränd. Aufl. Darmstadt 2011.

<sup>22</sup> Benz: Christus und die Silene des Alcibiades, S. 18.

<sup>23</sup> Sileni Alcibiadis [Sigle: SA oder Abkürzung *Sileni*], III,3,1 [= Nr. 2201; erstes Adagium der dritten Hundertschaft des dritten Tausends. Zur besseren Lesbarkeit wird in der Folge nur die Zählung in arabischen Ziffern verwendet.]. In: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia. Hg. von Jean Leclerc [J. Clericus]. Leiden 1703-1706. Unveränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim 1961-62 [= LB]. Bd. 2: Adagia, Sp. 770C-782C [= SA], hier 770C. – Die Werke Erasmus von Rotterdams werden standardmäßig zitiert nach LB oder der aktuellen, seit 1969 erscheinenden kritischen Amsterdamer Gesamtausgabe: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Amsterdam u.a. [= ASD]. Bd. 2,1–2,9: Adagia (Adagiorum Chiliades und Adagiorum Collectanea). Hg. von Felix Heinimann u.a. Die *Sileni* (Edition: Silvana Seidel-Menchi) darin Bd. 2,5, 2201, S. 159-190 [= ASD: SA].

<sup>24</sup> Wilhelm Kühlmann: Auslegungsinteresse und Auslegungsverfahren in der Sprichwortsammlung Sebastian Francks (1541). In: Kleinstformen der Literatur. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1994, S. 117-131, hier S. 120.

in Analogie zur somatischen Verhüllung der intelligiblen Wahrheit in den Körperdingen, als das silenische Sprachgenre par excellence bestimmen (vgl. III.3).

Erasmus trifft mit seiner Adaption der platonischen Silenfigur einen Geschmacksnerv der Zeit – vor allem jedoch befriedigt er damit ein drängendes Ausdrucksbedürfnis des frühneuzeitlichen intellektuellen Vorstellungsraumes, der bild- und begriffstarke Formen des Dualen, des Kontrastiven, aber auch der Synthese und Hybridität benötigte, um der Flut des Heterogenen Herr zu werden, um das Zuhandene durch Verknüpfung handhabbar, brauchbar, innovativ entwickelbar zu machen. Die mythogene Silenfigur formiert sich in dieser Dynamik aus den Verwerfungen des epochalen Neulandes als *bricolage* von diskursiv und historisch verstreuten ‚Schätzen‘ des Denkens und der kulturellen Ereignisgeschichte.<sup>25</sup> Sie leistet damit – in sich bereits doppelt als Hybrid gekennzeichnet: formal als zeichenhafte Verbindung von begrifflich durchformter Idee und Bild, thematisch als Bezeichnung eines Mischwesens aus Mensch und Tier – auch eine epochal überbrückende Durchdringung von wissenschaftlich-technischem Begriffs- und mythischem Bilderdenken. Die ‚Mischwesenheit‘ des Silens bedeutet dabei nicht Durchmischung zu einem homogenen Ganzen, sondern eine Verbindung des Ungleichen, *complexio* statt *concordia discors*. Eine verknüpfende Aktualisierung, die traditionsstiftende Effekte hat: Der Rückgriff auf die heilspropädeutisch aufgefasste antike Philosophie liefert einen autoritativen Anknüpfungspunkt, die Wiederaufnahme der artefaktisch, exotisch, esoterisch gewordenen Mythologeme versorgt die sich neuformierende Anatomie des Denken mit einem Gerüst und einem zumindest provisorischen Instrumentarium.

Der *Ulenspiegel* demonstriert musterhaft das umrissene Ineinander von Bruch und Kontinuität, das die Frühe Neuzeit zu einer Schwellenzeit macht und ihr eine Kultur des Heterokliten eröffnet, aus der charakteristische Schreibweisen silenischer, ‚klitternder‘ Hybridität entstehen. Nicht zufällig kommt es jetzt zu einer Blüte der offenen, aufnahmefähigen Sammlungsformen und Kompendien – insbesondere auch schwankhaften Erzählgutes, eines Genres, dessen Stammbaum buntscheckig ist und sich vorzüglich zur Anlagerung, zu Wiederverwertung und Umbildung eignet. Die deutsche Schwankerkzählung, die im späten Mittelalter mit Strickers *Pfaffe Amîs* (gegen 1240) als selbständige epische Kleinform greifbar wird, hat ihre Quellen unter anderem in lateinischen Lügenmärchen des 10. und 11. Jahrhunderts, in den mittelalterlichen Predigtmärlein und französischen *fabliaux*. Noch die ganze Frühe Neuzeit hindurch entwickelt sich die volkssprachliche Literatur in Abhängigkeit von und in Konkurrenz zur klassisch geprägten Latinitas, wovon narrative Umbildungen lateinischer Vorlagen wie der mittelhochdeutsche *Salomon und Markolf* und zahlreiche weitere Bearbeitungen des Stoffes vom 10. bis 16. Jahrhundert zeugen. Wie für die Schwankbücher üblich verwertet auch der *Ulenspiegel* ausgiebig Erzählgut unterschiedlicher Provenienz, insbesondere vorhandenes populäres Schwankmaterial aus dem *Pfaffe Amîs* und aus Philipp Frankfurters Sammlung *Des pfaffen geschicht und histori vom Kalenberg* (1473). Dieser „pfaff vom kalenbergk“ erscheint unter anderem auch im *Narrenschiff* – und zwar als Negativexempel eines Jüngers des ‚Heiligen Grobian‘, den das bereits erwähnte 72. Kapitel aus der Taufe hebt (NS, 72, 20-24).

In zahllosen Schwankhistorien, Satiren und Exempeln, in Fastnachtspielen und Fazetien, agieren die Narrengestalten bei Brant und Murner, von Erasmus' *Stultitia* bis zum *Simplicissimus* das Spektrum der Spannung aufnehmenden Polaritäten aus, werden zur Demonstrationsfläche von Konfrontation und Komplementarität. Der Narrentypus ist als Verkehrungsgestalt prädestiniert dazu, ein scharfes Schlaglicht auf die Schattenseite, auf die Gegenkräfte des Normativen zu werfen; aber auch ein Streiflicht, das auf beide Seiten streut, denn er ist ein Grenzgänger. Diese Janusköpfigkeit wird als reflexive Mittlerfunktion in der intellektuell geschärften Eulenspiegel-Figur stark hervorgehoben.

---

<sup>25</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*. Aus dem Französischen übers. von Hans Naumann. Frankfurt a. M. 1968, S. 29-34.

Seiltänzer auf den Trennlinien der dualen Ordnungsmuster hält sie die polaren Elemente auseinander und zusammen in einem Horizont der Reflexion. Schon im Namen eine Kunstfigur, trägt er, der ‚Schalksnarr‘, den Spiegel immer bei sich. Anders als im einfach negativexemplarischen Narrentypus ist Eulenspiegels Negativität gedoppelt: Sie ist sie selber und verhüllt ihren Gegensatz – eine positive Weisheit, an der bisweilen tatsächlich mit Schaden Klugheit gewonnen werden kann. Den Sprachkörper seiner Opfer trennt Eulenspiegel hierzu mit artifizieller Naivität in Sagen und Meinen auf, bis der Redesinn nackt vor seinen Worthülsen steht. Eine ähnliche dislozierende Aufspaltung erlebt die ehemals geschlossene ethische Gestalt, deren schöner Körper, eingelassen in die Proportionalität der arthurischen *adaequatio*, Ausdruck weisheitlicher Tugend war. Das phantasmatisch inszenierte Körperschema des Protagonisten entlässt eine Weisheit, die Erkenntnis in Beschmutzung verbirgt. Außen roh und rätselhaft, innen reflexiv und richtungsweisend, ist die Eulenspiegel-Gestalt als Trägerfigur silenischer Dualität markiert, die in ein komplexes literarisches und ideengeschichtliches Bezugssystem einführt.

Die vorliegende Arbeit untersucht ausgehend von der Silenfigur das frühneuzeitliche Zusammenspiel von Weisheit, Sprichwort und Körper anhand von Leittexten der gelehrten Scherz- und Weisheitsliteratur. Die Figuration des Silens bestimmt dabei in zweifacher Hinsicht die Perspektive. Zum einen dient ihre motivgeschichtliche Tradition als Spur der relevanten Textbestände und als Ariadnefaden ihrer Erschließung. Zum anderen liefert die Konstellation des Silenischen eine Schnittstelle, an der die kulturellen Formierungskräfte frühneuzeitlichen Denkens gebündelt greifbar und komplex darstellbar werden. Die Silenfigur bezeugt und stiftet eine Zellbildung innovatorischer Kohärenz im historisch und intellektuell heteroklitischen Gewebe jener epochalen Schwellensituation. In der bezeichneten Literatur wächst daraus eine Engführung von Weisheits-Repräsentationen, parömiel gesteuerten Sprach-Figuren und Körper-Bildern zu silenischen Schreibweisen, deren Nachweis die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist.

Das Silen-Bild-Konzept ist strukturverwandt mit einer Reihe benachbarter Begriffsmodelle, mit denen sich Überschneidungen ergeben. Hierzu zählen das Konzept des Integuments,<sup>26</sup> das Paradox, dialektische und oxymorale Bildungen, Oppositions-Metaphorik. Ihrer allgemeinsten Bestimmung nach eine Grundfigur von Dualität, erweist sich die Silenfigur als Anlagerungsform solcher dualistischer Denkmuster. Sie eröffnet damit ein weites Spektrum, aus dem sich jedoch erst die notwendige Beschreibungskomplexität gewinnen lässt.

Der Silenbegriff tritt nicht in präskriptive Konkurrenz zu angrenzenden Begriffsmodellen; er bezieht sie in eine Neuperspektivierung mit ein, die drei Leistungen erbringt. Erstens ermöglicht sie eine dichte motivtheoretische und -geschichtliche Rekonstruktion, die bisher in der Forschung noch nicht erfolgt ist. Zweitens lässt sie charakteristische Züge der untersuchten Texte hervortreten, die deren Singularität in einem übergeordneten Kontext lesbar macht. Nachhaltige Berührungspunkte ergeben sich hier etwa mit Bachtins grotesker Körperkonzeption, jedoch folgt diese Arbeit nicht der übergeordneten Karnevalisierungsthese. Gerade an der Schnittmenge mit der einspännigen Bachtinschen Theorie des Körpers wird die Differenz zu deren Einbettung in den dreigliedrigen Literaturzugriff des Silenkonzepts deutlich. Drittens: Auch wenn die frühneuzeitliche Literatur die Silenthematik nur punktuell rezipiert, ist ihr Diskurshorizont doch in neuralgischen Punkten gekennzeichnet durch einen Wirkzusammenhang von Formierungskräften, der bislang im toten Winkel der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit lag. Als Komplex des Silenischen wird er in seiner Dichte beschreibbar.

Um von den Rändern dieser Konstellation in ihr Zentrum zu gelangen und damit über die periphere Behandlung von Teilaspekten hinauszugehen, die hiervon bisher vorliegen, musste ein neuer

---

<sup>26</sup> Vgl. Hennig Brinkmann: Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter. In: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Hg. von Albert Zimmermann. Berlin, New York 1971. S. 314-339.

konzeptueller Zugang geschaffen werden. Die Kategorie des Silenischen leistet einen systematischen Einschnitt in das Nervengewebe der frühneuzeitlichen Kulturformation. Um das integrierende Zusammenspiel der drei Grundelemente Weisheit, Sprichwort und Körper entlang der Übergänge von Kunstwerk und Theorie kohärent hervortreten zu lassen, war es notwendig, eine künstlerische Kristallisationsfigur dieser epochalen Konstellation aufzufinden, zu charakterisieren und darüber hinaus als kulturhermeneutisch beschreibungstaugliches Modell neu zu formulieren. Sie liegt in der Silenfigur vor.

Die Silenthematik weist einen deutlichen historischen Index auf. Der motivgeschichtlichen Bahn folgend beginnt die Arbeit mit einer Konturierung der Charakteristik des Silenbildes in signifikanten Stationen von Platon bis in die Frühe Neuzeit. Um eine angemessene Komplexität der zwangsläufig selektiven Darstellung zu erzielen, erschien hierbei und grundlegend für den weiteren Gang der Untersuchung ein thematisch-ideengeschichtlich orientiertes Vorgehen sinnvoll, das die diskursiven Verzweigungen des Gegenstandes so verfolgt, dass durch Verweise in die Tiefe und Breite eine Balance von Längs- und Querschnitt gewahrt bleibt.

Den historischen Aufriss der Silen-Poetik profilieren die nachfolgenden Darstellungen in umgekehrter Chronologie. Mit den bedeutendsten frühneuzeitlichen Ausprägungen des Silenkonzeptes, die in den christlichen Umbildungen der platonischen Silenfigur bei Erasmus und Franck vorliegen, rückt der theologischen Bezugsrahmen dieser Adaptionen in den Blick. Von hier aus führen Traditionsstränge zum Denken der Mystik und Patristik, über deren neuplatonisches Substrat Verflechtungen von Christentum und Platonismus sichtbar werden, die die frühneuzeitliche Konstellation des Silenischen prägen. Eine eingehendere Verortung der Silenfigur im platonischen Denken, die eine signifikante Verbindung von Silenthematik und Erosphilosophie erweist, wird ergänzt durch den Ausblick auf (vor)biblische Denk- und Symbolmuster – Archivalien des kulturellen Bewusstseins, die in der Silenfigur latent bleiben. Es zeigt sich, dass die statische Dualstruktur des Silens im Horizont ihres Transzendenzbezugs eine ‚dritte‘ Kraft entwickelt, eine Dynamik vertikaler Überschreitung.

Das zweite Hauptstück (III) erarbeitet, ausgerichtet an der erasmischen Parömiologie, das frühneuzeitliche Sprichwortverständnis. Das Kapitel gliedert sich in zwei Abschnitte: Auf eine systematische und historische Kontextualisierung der frühneuzeitlichen Theoriebildung zum Sprichwort (III.1 – III.1.2) folgt ein zweiter Teil, der eine frühneuzeitliche Charakteristik des Sprichworts anhand der zeitgenössisch dominanten Merkmals- und Funktionstypologie erstellt. Von hier aus wird die besondere Rolle sprichwörtlicher Elemente für die und in der Literatur der Frühen Neuzeit ersichtlich (III.2–III.3).

Ein herausragendes Beispiel parömialer Textformierung liegt im Straßburger *Ulenspiegel* von 1515 vor. Die Analyse der poetischen Mechanismen dieses Textes (IV) berührt dabei auch die gattungstheoretischen und poetologischen Voraussetzungen seiner Literaturform, die zu Beginn des letzten Hauptstücks (V) im Komplex humanistischer Integumentalpoetologie verortet werden.

Der fünfte Abschnitt führt die Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen zusammen, um auf ihrer Grundlage Textbildungen des silenischen Dreiklangs aus Weisheitsdiskurs, Körperinszenierungen und parömialer Steuerung in Leitwerken der frühneuzeitlichen Scherz- und Weisheitsliteratur nachzuweisen und zu deuten. Den Schwerpunkt bildet die Rabelaisische *boite*, das Buch als gigantische Silen-Büchse, zu der Rabelais' Riesen-Roman sich im Prolog des *Gargantua* aufwirft. Zur silenischen Anatomie dieses Buchkörpers gehört eine horizontale Variante silenischer Transgressivität, die sich im Rückgriff auf Bachtins Konzept der grotesken Somatik charakterisieren lässt. Sie beruht auf der fabelbildenden Entgrenzung der Riesenkörper – instabile Leiber, die sich die Welt einverleiben und ihr inneres Geheimnis als potenzierte Physis austreiben in das Wachstum eines Textraumes, von dem der letzte Teil der Arbeit eine Stichprobe nimmt.



## II Poetik des Silens

Das Silenmotiv, das in avancierten Texten der Frühen Neuzeit als metaphorisch potenzierte Figur literarisierter Sprachbildlichkeit erscheint, wurzelt in der antiken griechischen Mythologie und der Kunsttradition ihrer figürlichen Darstellung.<sup>27</sup> Hier muss die Untersuchung der frühneuzeitlichen Figuration des Silens ansetzen. Eine kunsthandwerkliche Gestaltung bildet dann auch den Eintritt der mythischen Silene in das platonische Denken – der Ausgangspunkt einer Textgeschichte des Silens, die ihn bis in die Frühe Neuzeit führt und in deren Verlauf das mythogene Silenmotiv sich zu einer Verschmelzung von Bild und Begriff, zu einer Figur des Denkens und der poetischen Redeformierung entwickelt.

Die Silen-Figur bewahrt auch in ihrer literarisierten Form zwei Naturen, neben der sprachlichen eine dingliche. Von ihrem artefaktischen Entwurf ausgehend erobert sie sich einen bildhaften Vorstellungsraum und verhilft ihm zur Sprache. Der Titel dieses ersten Hauptstücks der Untersuchung verweist, wie der Titel der Arbeit, mit dem gestaltbezogenen Substantiv ‚Silen‘ auf den Bildursprung silenischer Modelle in der konkreten *Figur* und auf deren latente Doppelnatur. Die Begrifflichkeit behält die mythologische Gestalt ebenso im Blick wie die materiale Gemachtheit der kunsthandwerklichen Figur, denn beide Bezugspunkte bleiben als Strukturprinzip auch in der Metaphorisierung der Figur wirksam. Hiervon unterscheidet der Begriff des ‚Silenischen‘ die Gesamtlage der frühneuzeitlichen Formierungskräfte, aus denen heraus sich die Gestaltungen der Silen-Figur entwickeln.

Im Fokus des ersten Hauptstücks der Untersuchung stehen das silenisch ‚Gemachte‘, sein historisch indiziertes In-Erscheinung-Treten und eine Sondierung des Grundes, auf dem es entsteht. Die Ausrichtung an der silenischen Textpraxis gibt den Begriff der Poetik vor, ebenso wie einen weiten Literaturbegriff zur Erfassung ihrer Schreibweisen.

### II.1 Der Silen als Bild-Konzept. Tradition und Charakteristik

Silene sind Mischwesen aus Mensch und Tier, die gewöhnlich dem mythischen Gefolge des Dionysos zugeordnet werden. Sie haben Menschengestalt, aber Pferdeschwanz und -ohren, oft auch Pferdehufe. Sie gelten als – sterbliche – Natur- und Fruchtbarkeitsdämonen, deren animalische Lüsterheit dabei als rollenspezifisches Charakteristikum hervorsteht, weswegen ithyphallische Darstellungen der Silene sehr häufig sind (Abb. 1a, 1b, 5, 6). Von den meisten Mythographen werden sie, wo nicht dem Wesen nach gleichgesetzt, wenigstens eng mit den Satyrn assoziiert. Literarisch sind Silene erstmals im (pseudo-)homerischen ersten Aphrodite-Hymnus bezeugt:

Sie [die Nymphen, T.L.] leben sehr lange, | essen sie doch ambrosische Speise, Unsterbliche tanzen | herrliche Reigen mit ihnen; Silene, der treffliche Späher | Hermes, der Schimmernde auch, genießen in dämmrigen Winkeln | lieblicher Höhlen zusammen mit ihnen die Freuden der Liebe.<sup>28</sup>

Die Mehrzahl der (spät-)antiken Autoren macht kaum einen Unterschied zwischen Silenen und Satyrn, höchstens insofern, als ältere Satyrn oft Silene genannt werden und Silenos auch als eigenständig mythen tragende Einzelgestalt des dionysischen Kreises begegnet.<sup>29</sup> Eine verbreitete Variante der

<sup>27</sup> Vgl. zu den behandelten mythologischen Gestalten und Elementen grundlegend die entsprechenden Einträge in Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Hg. von Georg Wissowa, Wilhelm Kroll u.a. Stuttgart-München 1893-1978 [= RE].

<sup>28</sup> Homer: Hymn. Aphrod., [V. 260-263](#).

<sup>29</sup> Vgl. Strabon: Geographika, X, 3,7 u. X, 3,10; Pausanias: Beschreibung Griechenlands, [1,23,5](#); [3,25,2](#); [6,24,8](#); Apollodor:

individualisierten Gestalt des Silenos, der mitunter auch als ältester der Satyrn und als ihr Vater gilt, ist der Typus des Papposilens (Abb. 2). Er erscheint insbesondere und häufig als Figur im Satyrspiel, wo er, stumpfnasig und dickbäuchig, mit wulstigen Lippen und Glatze, als ihr meist trunkenes ‚Väterchen‘ einem Schwarm jüngerer Satyrn präsidiert. In der Frührenaissance greift Andrea Mantegna um 1480 das Motiv in einem Kupferstich auf, den Albrecht Dürer 1494 nachzeichnet (Abb. 8).

Anhand des – in erster Linie in Form von Vasenbildern – verfügbaren Materials lässt sich nicht eindeutig klären, ob ursprünglich zwischen Satyrn und Silenen wesentliche, insbesondere durch verschiedene landschaftliche Herkunft bedingte, Unterschiede bestanden haben oder ob es sich bei beiden nur um lokal abweichende Bezeichnungen für dieselben halbpferdegestaltigen Dämonen handelt (Abb. 1a, 1b, 5-7). Verbreitet ist, insbesondere in der älteren Forschung, die Ansicht, die Satyrn seien in der Peloponnes beheimatete bocksgestaltige Wesen,<sup>30</sup> die Silene dagegen ursprünglich ionisch-attische Pferdedämonen; eine Vermischung beider sei vornehmlich durch das von Pratinas um 500 v. Chr. eingeführte Satyrspiel zustande gekommen. Gegen diese unter anderem von Wilamowitz<sup>31</sup> vertretene Auffassung sind – gerade in jüngerer Zeit – verschiedentlich Einwände erhoben worden.<sup>32</sup>

Die Verbindung von Satyrn und Silenen mit Dionysos ist offenbar sekundär. Bisweilen gilt Silenos als Erzieher und ständiger Begleiter des jungen Dionysos.<sup>33</sup> Er soll den Gott zur Erfindung des Weinbaus und der Bienenzucht angehalten und gemeinsam mit ihm an der Gigantomachie teilgenommen haben. Manche Quellen geben an oder suggerieren zumindest, Silenos selbst habe dabei den Enkelados erschlagen.<sup>34</sup> Bekannter jedoch und insbesondere durch (Pseudo-)Eratosthenes' *Catasterismi* weit verbreitet ist seine andere, kurios anmutende Heldentat aus dem Kampf mit den Giganten: Mit dem Geschrei seines Reitesels, das dieser aus Furcht vor den Riesen ausstieß, schlug er die Gegner, denen das entsetzliche Geräusch fremd war, in die Flucht. Eratosthenes schreibt diese Tat nicht Silenos alleine, sondern einer ganzen Gruppe mythischer Eselsreiter zu:

Wie Eratosthenes berichtet, kamen zu jener Zeit, als Jupiter den Giganten den Krieg erklärte und alle Götter zum Angriff gegen diese zusammenrief, auch Liber Pater, Vulkanus, die Satyrn und die Silene, auf Eseln reitend.<sup>35</sup>

Vielfach wird Silenos auch als tiefsinniger Philosoph und Weiser dargestellt; oft wird ihm die Gabe der Weissagung zugesprochen. Hiervon berichtet die verbreitete Erzählung seines Zusammentreffens mit König Midas (Abb. 7). Gleichviel, ob dieser den Dämon mit einer List gefangennahm und zum Reden brachte oder ob Silenos sich aus Dankbarkeit für die Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft des Königs auf eine gelehrte Unterredung einließ – berühmt geworden ist die Antwort des Silens auf die hartnäckig

---

Bibliothekê, [2,5,4](#). Aufgrund ihrer Assoziation mit Dionysos werden die Silene natürlich häufig erwähnt in Nonnos' *Dionysiaka*, etwa: 11, 351-354; 13, 43-46; Bd. 2: 27, 221-230. – Im Deutschen begegnet statt „Silen“ oder „Silenos“ nicht selten auch die Namensform „Seilenos“ in verschiedenen Varianten.

<sup>30</sup> Der Erscheinung nach steht der bocksbeinige und bocksköpfige Gott Pan diesen Dämonen nahe; die pferdeartigen Züge der Silene erinnern an die Gestalt der Kentauren.

<sup>31</sup> Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*. Bd.1. Berlin 1931, S. 197-202.

<sup>32</sup> Die Frage nach Wesen, Herkunft und möglicher qualitativer Verschiedenheit der beiden mythologischen Spezies gewinnt für die Forschung insofern an Bedeutung, als sie eng mit dem Problem der Entstehung des Satyrspiels und der Tragödie verbunden ist. Denn Aussagen über das genetisch-chronologische Verhältnis der beiden Dramengattungen hängen maßgeblich auch von der Antwort auf die Satyr-Silen-Frage ab. Betroffen ist hierbei insbesondere der strittige Punkt, ob die Tragödie sich, gemäß der aristotelischen Position, tatsächlich aus dem Satyrspiel entwickelt oder einen anderen Ursprung hat. Vgl. hierzu RE: *Silenos und Satyros*, Sp. 47-53; Martin P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. München 1992, S. 232-235; *Lexikon der alten Welt*. Zürich, Stuttgart 1965, S. 2707f.

<sup>33</sup> Vgl. Euripides: *Der Kyklop*. Übers. von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin 1906, bes. V. 1-18. Antike Nachbildungen einer berühmten, wahrscheinlich von Lysippos in der zweiten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts angefertigten Skulptur, die Silenos mit dem Bacchusknaben in den Armen zeigt, finden sich in der Münchener Glyptothek und in den Vatikanischen Museen, Braccio Nuovo ([Abb. 4](#)).

<sup>34</sup> Siehe hierzu beispielsweise Euripides: *Kyklop*.

<sup>35</sup> Nuccio Ordine: *Giordano Bruno und die Philosophie des Esels*. München 1999, S. 36f., Anm. 40. – „Andere schreiben solches dem Bacchus, Vulcanus und Satyrn mit ihren Eseln insgesamt zu; *Eratosth. Cataster. 11*. [Eratosthenes: *Catasterismi*, T.L.] wozu einige noch die Silenen setzen. *Hygin. Astron. Poët. I. II. c. 33*“ [Hyginus: *Poeticon Astronomicum*, II,23 (Sternbild Krebs), T.L.], bietet zu diesem Punkt Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexikon*. Reprograph. Nachdr. des Originals von 1770. Darmstadt 1967, Sp. 2212.

wiederholte Frage des Midas, was für den Menschen das Beste sei: Das Beste sei, nicht geboren zu werden, das Zweitbeste aber, so bald wie möglich zu sterben.<sup>36</sup>

In der griechischen Antike und auch noch in der Renaissance waren spezielle Gefäße populär, die der Aufbewahrung ebenso wie der effektvollen Zurschaustellung kostbarer Dinge dienten und in ihrer künstlerischen Gestaltung das Motiv des Silens<sup>37</sup> in besonderer Weise verarbeiten. Die Rede ist von den Silen-Statuetten, von denen Platons *Symposion* berichtet, welche in der Renaissance dann vornehmlich in der abgewandelten Form des Silenkästchens – und damit als Verwandter des zeitgenössisch verbreiteten Schatzkistenmotivs – begegnen.<sup>38</sup> Im *Symposion* gibt Alkibiades an, für seine anvisierte Lobrede auf den unter Menschen unvergleichlichen Sokrates „Bilder“ (215a) zu Hilfe nehmen zu müssen. Deshalb vergleicht er Sokrates und dessen Rede mit den Silenen, wie die Bildhauer sie darstellen – mit „jenen Silenenfiguren, die man öffnen kann“.<sup>39</sup> Äußerlich profan, lächerlich, hässlich, bergen sie in ihrem Inneren „Götterbilder“:

Ich behaupte nämlich, daß er [Sokrates, T.L.] jenen Silenen sehr ähnlich ist, denen in den Bildhauerwerkstätten, welche die Künstler mit Hirtenpfeifen oder Flöten im Mund darstellen: Öffnet man die Doppeltür, so bergen sie, wie sich zeigt, in ihrem Inneren Götterbilder. Und weiter behaupte ich, daß er dem Satyr Marsyas gleicht. Daß du wenigstens in deinem Äußeren ihnen ähnlich bist, Sokrates, wirst du selbst nicht bestreiten; daß du ihnen aber auch im übrigen gleichst, das höre hiernach. [...] Oder bist du kein Flötenspieler? [...] Denn was Olympos auf der Flöte spielte, schreibe ich dem Marsyas, seinem Lehrer, zu. Diese Weisen [...] sind es allein, die ergriffen machen und offenbaren, wer der Götter und der Weihen bedarf, weil sie selbst göttlich sind. Du aber unterscheidest dich von ihm nur dadurch, daß du ohne Instrumente mit bloßen Worten dasselbe bewirkst. Denn wißt wohl, daß niemand von euch ihn wirklich kennt. Aber ich will ihn euch offenbaren [...]. Denn ihr seht ja, daß Sokrates in die Schönen verliebt ist [...] und daß er wiederum in allem unwissend ist und nichts weiß, so wie er in Erscheinung tritt. Ist das nicht silenenhaft? Gewiß sehr. Denn das hat er sich nur äußerlich umgetan, wie jene in Stein gehauenen Silenen. Inwendig aber, wenn man ihn auf tut, [...] welche Fülle von Besonnenheit sich da findet! Wisset denn, daß es ihn überhaupt nicht kümmert, ob einer schön ist [...] und ebensowenig, ob einer reich ist oder sonst einer der Auszeichnungen teilhaftig, die von der Menge gepriesen werden. Er hält nämlich alle diese Besitztümer für nichtswürdig [...]. (215a-216e)

Sokrates wird schon in frühen Zeugnissen übereinstimmend als körperlich hässlich und bar jeder äußeren Raffinesse beschrieben. Ähnlich wie die sprichwörtliche Zanksucht seines legendären Weib Xanthippe, auf die auch Erasmus bei seiner Beschreibung des Sokrates in den *Sileni Alcibiadis* anspielt, wurde diese Charakteristik schon bald zum verbreiteten Topos, der den frühneuzeitlichen Humanisten wohlbekannt war (vgl. hierzu SA, 770F). Ob Wahrheit oder Legende, vielleicht schon früh gesteuert durch die Rezeptionswirkung des platonischen *Symposion* – Darstellungen der bildenden Kunst legen dem Philosophen über zwei Jahrtausende hinweg konstant die immergleichen, wenig schmeichelhaften Züge bei, die ihn kaum anders als einen Papposilen erscheinen lassen (Abb. 2 und 3). Die ikonographische Tradition suggeriert wenig missverständlich jene Verwandtschaftsbeziehung, welche die Autoren der Frühen Neuzeit dann mit dem Silen-Sokrates-Vergleich wieder aufgreifen.

Der Vergleich umfasst zwei Teilschritte. Der eine betrifft Wesen und Erscheinung, der andere die spezifische Kunst des Philosophen: seine Rede. Somit wird Sokrates umfassend, in Person und Handeln, als silenisch charakterisiert. Die Götterbilder der bildhauerischen Silendarstellungen sind dabei zunächst material zu verstehen – als kunsthandwerkliche Miniaturbildnisse von Göttergestalten. Zugleich lässt Platon sie von Alkibiades ins Sprachbildliche übertragen, wie insbesondere der zweite Teil des Silen-

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Hederich: *Mythologisches Lexikon*, Sp. 2212. Weiterführendes zur Gestalt des Silenos, zu den Silenen allgemein sowie einschlägige Quellenangaben finden sich ebd., Sp. 2210-2214.

<sup>37</sup> Der Begriff „Silen“ umfasst hier und in der Folge aufgrund der erläuterten allgegenwärtigen Überschneidungen, Vermischungen und Identifizierungen der begegnenden Figuren den gesamten im vorigen skizzierten mythologischen Motivkomplex um Silene und Satyrn.

<sup>38</sup> Vgl. Wolfgang G. Müller: *Das Problem von Schein und Sein in Erasmus' Sileni Alcibiadis und Shakespeares Macbeth*. In: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 15 (1991), S. 1-18, hier S. 6.

<sup>39</sup> 221d. Mit diesem Rekurs auf die mythischen Dämonen verlässt das zentrale Bild seines Enkomions wie angekündigt den Bereich des Menschlichen.

Vergleiches zeigt, der die sokratische Redekunst in Analogie zum Flötenspiel des Satyrs Marsyas stellt. Auf die zweite Hälfte des Vergleichs legt das *Symposion* einen besonderen Akzent – bezeichnenderweise kommt Alkibiades auf diesen Gesichtspunkt ein zweites Mal, nun ausführlicher, zu sprechen:

Denn das habe ich zu Beginn noch übergangen, daß auch seine Reden jenen Silenenfiguren, die man öffnen kann, sehr stark gleichen. Denn wenn jemand Sokrates' Reden anhören will, dann werden sie ihm zuerst ganz lächerlich erscheinen, sind sie doch äußerlich in Worte und Redewendungen gehüllt wie in das Fell eines übermütigen Satyrs. [...] Wenn sie aber jemand geöffnet sieht und in ihr Inneres gelangt, so wird er zunächst finden, daß diese Reden alleine Vernunft in sich haben, sodann aber, daß sie die göttlichsten sind und die meisten Götterbilder der Tugend in sich bergen und auf das meiste von dem, eher aber noch auf alles zielen, was zu prüfen demjenigen ziemt, der ein schöner und guter Mensch werden will. (221d-222a)

Für die Thematik der vorliegenden Arbeit ist die platonische Gestaltung der Silen-Figur von grundlegender Bedeutung (vgl. hierzu II.4 – II.4.4). Denn sie bildet die wirkmächtige Grundlage und explizite Referenz aller späteren Silen-Konzepte, von denen die wichtigsten in dieser Arbeit behandelt werden. Ausgehend von Platons *Symposion* ist die anthropomorphe Figuration des Silenischen

zu einem der großen Urbilder der abendländischen Geistesgeschichte geworden, an dem sich die Jahrhunderte in immer neuer Abwandlung das Verhältnis von Innen und Außen, von Geistigkeit und Leiblichkeit, von Gott und Mensch verdeutlicht haben.<sup>40</sup>

Nicht zufällig erfolgen die bedeutenden Adaptionen der Silen-Figur im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, fällt der Rückgriff auf dieses antike Menschen-Bild in die entscheidendste Epoche der europäischen Religionsgeschichte – und damit in eine Zeit, in der eine neue Auseinandersetzung zwischen der Anthropologie der Antike und dem christlichen Menschenbild stattfindet. So falsch es wäre, Platons silenische Sokrates-Gestaltung zur Projektion christlicher Anthropologie machen, so frappierend sind einige strukturelle Parallelen, wie sie etwa der in augustiner Tradition stehende Gedanke der dualen Einheit von innerem und äußerem Menschen greifbar macht. Fest steht, dass der Sokrates des *Symposions*, wie die platonische Philosophie überhaupt, eine

christliche Auslegung nahelegen, ja provozieren und als Ahnung und Verheißung eines erst später sich offenbarenden christlichen Menschenbildes verstanden werden [mußte].<sup>41</sup>

So begreift die erasmische *philosophia Christi* die antike Philosophie ausdrücklich als soteriologische Vorstufe und Teil einer *philosophia perennis* oder *prisca* (vgl. III.2.5).

Die frühneuzeitlichen Hinwendungen zur Silen-Thematik, allen voran die des Erasmus, leisten eine christliche Auslegung des antiken Bildes, zumindest aber bleiben sie, wie gerade am Beispiel Giordano Brunos deutlich wird, im christlichen Deutungshorizont beheimatet. 1485 bringt zunächst Giovanni Pico della Mirandola die *Sileni Alcibiadis* in den avancierten Gelehrtendiskurs, bevor in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Erasmus von Rotterdam, François Rabelais und Sebastian Franck sie auf je unterschiedliche Weise zu einer universalen Denkfigur formen. Fast ein Jahrhundert nach Picos Silen-Brief an Hermolao Barbaro greifen Giordano Bruno und Johann Fischart, wie Rabelais und Franck beide als Leser des Erasmus bekannt, die Silenfigur in je eigentümlicher Weise wieder auf.

Hier soll jedoch zunächst die literarische Spur, die der Silen ausgehend von der antiken Mythologie und Platons *Symposion* bis in die Frühe Neuzeit hinterlassen hat, weiter verfolgt werden.

In seinen Erörterungen zum Adagium *Sileni Alcibiadis* leitet Erasmus diese Wendung, die er zu Unrecht als bereits – unter Gelehrten – bekanntes und in den „Sammlungen der Griechen“ (SA, 770C) belegtes Sprichwort ausgibt, von den beschriebenen antiken Silenenfiguren her:

---

<sup>40</sup> Ernst Benz: Christus und die Silene des Alcibiades. Wandlungen eines Platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation. In: Aus der Welt der Religion: Forschungen und Berichte. Religionswissenschaftliche Reihe 3 (1940), S. 1-31, hier S. 3.

<sup>41</sup> Ebd., S. 8.

Ajunt enim Silenos imagunculas quaspiam fuisse sectiles, & ita factas, ut diduci & explicari possent, & quae clausae ridiculam ac monstrosam tibicinis speciem habebant, apertae subito Numen ostendebant, ut artem scalptoris gratiorem jocosus faceret error. Porro statuarum [Hervorhebung T.L.] argumentum sumtum [sic] est à ridiculo illo Sileno Bacchi paedagogo [...].

Sie sagen nämlich, die Silene seien kleine Bilder [Statuetten, s.u., T.L.] gewesen, auf eine Weise gehauen und gestaltet, daß man sie öffnen und [ihr Inneres, T.L.] zur Schau stellen konnte; geschlossen boten sie den Anblick eines lächerlichen und scheußlichen Flötenspielers, geöffnet ließen sie mit einem Mal eine Gottheit [d.h. das Bild einer Gottheit, T.L.] sehen, so daß die Kunstfertigkeit des Bildhauers durch die scherzhafte Täuschung noch gefälliger hervorgehoben wurde. Das Thema dieser Statuen wiederum ist genommen von jenem lächerlichen Silenus, dem Erzieher des Bacchus [...]. (SA, 770C-D)

Die Wendung *Sileni Alcibiadis*, die weder bei den bekannten Parömiographen des Altertums noch bei den klassischen Autoren als Sprichwort begegnet, wird erst von Erasmus selber in den Rang einer Parömie<sup>42</sup> erhoben. Ihre allgemeine Bedeutung und Anwendung skizziert er wie folgt: Man gebrauche sie entweder für

eine Sache, die dem äußeren Anschein nach und, wie man sagt, auf den ersten Blick<sup>43</sup> verachtenswert und lächerlich scheint, doch bei näherer und tieferer Betrachtung sich als bewunderungswürdig erweist; oder für einen Menschen, der in Habitus und Erscheinung weit weniger vorstellt, als seine Seele birgt.<sup>44</sup>

Als literarischen Beleg für die Verbindung des Silenmotivs mit Sokrates nennt Erasmus zunächst das *Gastmahl Xenophons*, der ebenso wie Platon zum Kreis der sokratischen Schüler zählt. Wenn darin der Jüngling Critobulus spottet, Sokrates sei noch um vieles missgestalteter als die Silene<sup>45</sup>, dann bezieht sich die Assoziation jedoch auf die allgemeine mythologische Fabel, nicht auf deren spezielle figurale Darstellung in Form der erwähnten Silen-Statuetten; und sie beinhaltet mit dem exklusiven Bezug auf das äußere Erscheinungsbild des Sokrates nur den einen Teil der laut Erasmus durch das ‚Sprichwort‘ repräsentierten binären Antithetik von (äußerer) Erscheinung und (innerem) Gehalt.

Die eigentliche strukturelle und motivische Quelle der erasmischen *Sileni Alcibiadis* sowie der zentrale philologische Bezugspunkt ihres Autors ist Platons *Symposion* mit dem von Alkibiades durchgeführten Sokrates-Silen-Vergleich (vgl. SA, 770E-771B). Diesen Vorwurf übernimmt Erasmus in den *Sileni* als Basis seines eigenen Silen-Modells, mit dem er die platonische Figur jedoch nicht bloß wiederholt, sondern daraus in den *Sileni*, entscheidend aber auch im *Enchiridion militis Christiani* (1503 veröffentlicht, entstanden 1501) sowie im *Morias Enkomion sive Laus Stultitiae* (1511),<sup>46</sup> einen „epistemologischen

<sup>42</sup> Erasmus gebraucht die Begriffe *paroemia*, *proverbium* und *adagium* synonym. Dies ist nicht selbstverständlich, denn die rhetorische Tradition der antiken Klassik, autoritativer Referenzhorizont der erasmischen Theoriebildung, kennt auch die Tendenz, den Begriff *paraimia* – verstanden als ein der Allegorie verwandter Tropus – von *proverbium* oder *adagium* – im Sinne einer geläufigen Wendung – terminologisch abzugrenzen. Ansätze hierzu finden sich bei Quintilian, eine der wichtigsten rhetoriktheoretischen Quellen des Erasmus. Quintilian bestimmt die Parömie als eine dem Apolog verwandte Gattung allegorischen Charakters: „apologatio[nem], cui confine est παροιμία[ς] genus illud, quod est velut fabella brevior et per allegorian [sic] accipitur“, während er den Begriff *proverbium* mit Wendungen in Verbindung bringt, „quae vulgo recepta sunt“. (Institutio oratoria, 5,11,20f. u. 5,11,41) Wie der angeführte Wortlaut jedoch bereits erkennen lässt, laufen die Differenzierungen Quintilians keineswegs auf eine klare kategoriale Unterscheidung zweier distinkter Formen hinaus, die Erasmus dann synthetisiert habe, wie Christine B. Beuermann: Le renouvellement de l'esprit par l'adage. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 47,2 (1985), S. 343-355, hier S. 343 in einem ansonsten sehr fundierten Beitrag behauptet. Es geht vielmehr um die Unterscheidung zweier formaler Aspekte des Adagiums, die auch schon gemäß der Terminologie Quintilians ein und derselben Wendung zukommen können. Dass die kategoriale Nicht-Unterscheidung von Parömie und Proverb Tradition hat, macht Erasmus selber deutlich, indem er sich direkt zu Beginn der Prolegomena der *Adagiorum Chiliades* mit der Sprichwortdefinition des Diomedes Grammaticus auseinandersetzt, derzufolge „paroemia est prouerbii vulgaris usurpatio“. (ASD 2,1 [Prolegomena 1: Quid sit paroemia], S. 45, Z. 6) – Im Anschluss an den erasmischen Begriffsgebrauch werden in der vorliegenden Arbeit die Termini Parömie, Sprichwort, Proverb und Adagium synonym verwendet. Die Bezeichnung *Adagia* wird als generischer Titel für Erasmus' gesamtes Sprichwörterwerk einschließlich der *Adagiorum Collectanea* benutzt; er umfasst somit alle Editionen von 1500 bis 1536.

<sup>43</sup> Vgl. das Adagium *Prima facie. Prima fronte* (888), ASD 2,2, S. 398.

<sup>44</sup> SA, 770C: [...] quo licebit uti, vel de re, quae cum in speciem, & prima, quod ajunt, fronte vilis ac ridicula videatur, tamen interius ac propius contemplanti, sit admirabilis: vel de homine, qui habitu vultuque longe minus prae se ferat, quam in animo claudat.

<sup>45</sup> SA, 770D: *Multo Silenis deformiorem.*

<sup>46</sup> Das *Enchiridion* in: *Ausgewählte Schriften*, Bd.1 (1968) [= Ench]. Hg. von Werner Welzig. Sonderausgabe Darmstadt 1995; *Lob der Torheit*: *Ausgewählte Schriften* 2 (1975) [= LT].

Hebel“ und universalen „Schlüssel der Weltdeutung“ entwickelt.<sup>47</sup> Hiermit beschäftigen sich eingehend Kapitel II.2 – II.2.2.

Es ist wahrscheinlich, dass Erasmus mit seinem Silenkonzept einen weiteren literarisch-intellektuellen Impuls jüngerer Datums aufgreift, der jedoch ungenannt bleibt: Pico della Mirandas Rekurs auf „jene Silenenstatuen, von denen Alkibiades spricht“, zu dem es in der Querelle zwischen Rhetorik und Philosophie kommt, die della Mirandola Ende des 15. Jahrhunderts mit einem anderen namhaften italienischen Humanisten, Hermolao Barbaro, austrägt. Dort dient die vergleichende Bezugnahme auf das Silenmotiv dazu, die Redeweise des Philosophen zu charakterisieren und von derjenigen des Rhetorikers abzugrenzen; und damit auch die in den Ohren ciceronianischer Puristen wenig erbaulich klingende Sprache mittelalterlicher Theologie gegen Angriffe aus dem humanistischen Lager in Schutz zu nehmen. Am 3. Juni 1485 schreibt Pico einen Brief an Barbaro, in dem die folgende Passage zu finden ist:

Nec aliter quam prisci suis aenigmatis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesaurus occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere, vel rudibus, ut praetereuntes non deprehendant [...]. Simile philosophorum studium celare res suas populum, a quo cum non probari modo sed nec intelligi illos deceat, non potest non dedecere habere aliquid quae ipsi scribunt theatrale, plausibile, popolare, quod demum multitudinis iudicio accomodare se videatur. Sed vis effingam ideam sermonis nostri? Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, supellectilis rarae et pretiosae. Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris numen agnoscas.<sup>48</sup>

*Wie die Alten die Masse des Volkes durch dunkle Rätsel, durch Fabeln und undeutbare Mythen von dem Einblick in den Sinn der Mysterien zurückhielten, so taten auch wir. Die bittere Rinde unserer Worte wehrte dem Plebs die Besudelung unserer Gedanken. Wer einen Schatz zu verbergen hat, der bedeckt ihn in der Eile mit Lumpen und Kehrlicht, damit ihn der Vorübergehende nicht gewahre und an sich reiße [...]. So legen auch die Philosophen um ihre Forschungen und Gedanken einen Schleier, denn sie wollen weder die Anerkennung des Volkes noch dessen Teilnahme an ihren Erkenntnissen. Willst du nun, das ich dir ein deutliches Bild unserer Rede entwerfe, so sage ich: sie gleicht aufs Haar jenen Silenenstatuen, von denen Alkibiades spricht. Äußerlich sind sie von abstoßender Hässlichkeit und widerlicher Gestalt, innen aber voll Edelsteine und voll des seltensten und kostbarsten Gerätes. Blickst du von außen sie an, dann siehst du einen Menschen des Waldes; blickst du aber hinein, schaut eine Gottheit dich an.<sup>49</sup>*

Pico stellt die Charakterisierung der philosophischen Rede durch den Rekurs auf die Silenstatuen unmittelbar in die Perspektive der sokratischen Typologie des ‚dämonischen‘ Menschen, die Platon im *Symposion* anhand der Silenfigur entwirft. Der Sokrates-Silen-Vergleich ist bei den Humanisten der Frühen Neuzeit durchaus populär. Markante Bearbeitungen der überwölbenden, zeitgenössisch verbreiteten Thematik von Schein und Sein anhand des Silenmotivs begegnen mehrfach. Darunter sticht Rabelais' poetologisch programmatische Integration der Silenfigur heraus. Im Prolog des *Gargantua* lässt er sie explizit als Schlüssel zur Auslegung des Textes, ja, als universale hermeneutische ‚Gebrauchsanweisung‘ für das eigene – tatsächliche und erfundene<sup>50</sup> – literarische Werk in Erscheinung treten. Den Ausgangspunkt hierfür bildet die getreue Übernahme des platonischen Sokrates-Silen-Vergleichs, auf dessen Basis Rabelais seinen innovativen, silenischen Werk-Schlüssel entwirft – der, weit

<sup>47</sup> Müller: Schein und Sein, S. 10; das zweite Zitat ist Silvana Seidel-Menchis Kommentar zu ihrer kritischen Edition der SA entnommen (ASD 2,5, S. 159).

<sup>48</sup> Brief Picos an Hermolao Barbaro vom 3. Juni 1485. In: Prosatori latini del Quattrocento. Hg. von Eugenio Garin. Mailand, Neapel 1952, S. 804-823, hier S. 812.

<sup>49</sup> Diese recht freie und mitunter kürzende Übersetzung ist Giovanni Pico della Mirandola. Ausgewählte Schriften. Übers. und eingel. von Arthur Liebert. Jena, Leipzig 1905, S. 102 entnommen.

<sup>50</sup> Rabelais erweitert die Liste tatsächlicher Werke (*Gargantua*, *Pantagruel*), auf die er seine Lektüreinstruktionen exemplarisch bezieht, um scherzhafte Phantasie-Titel, die unterschiedslos im selben Atemzug genannt werden. Diese Form der suggestiv verfremdeten, selbstreferentiellen Verschmelzung von realweltlichem Referenten, literarischem Kosmos und fiktiver Fiktion ist ein beliebtes poetisches Verfahren bei Rabelais; es begegnet in noch größerem Umfang dann in Fischarts *Geschichtklitterung*.

davon entfernt, das Verständnis zu erleichtern, dem Text labyrinthische Qualitäten erschließt, indem er seinen Sinn nicht reduziert, sondern kaleidoskopartig bricht, mehrfach projiziert und verwickelt macht:

A quel propos, en voustre advis, tend ce prélude et coup d'essay? Par autant que vous, mes bons disciples [...] lisant les joyeux tiltres d'auculns livres de nostre invention, comme *Gargantua*, *Pantagruel*, *Fessepinte*, la *Dignité des Braguettes*, *Des Poys au lard cum commento*, etc. jugez trop facilement ne estre au dedans traicté que mocqueries, folateries et menteries joyeuses, veu que l'enseigne l'extérieure (c'est le tiltre) sans plus avant enquérir est communément receu à dérision et gaudisserie. Mais par telle legièreté ne convient estimer les œuvres des humains. Car vous-mesmes dictes que l'habit ne fait point le moyne, et tel est vestu d'habit monachal, qui au dedans n'est riens moins que moyne [...]. C'est pourquoy fault ouvrir le livre et soigneusement peser ce que y est déduict. Lors congnoistrez que la drogue dedans contenue est bien d'autre valeur que ne promettoit la boite, c'est dire que les matières icy traictées ne sont tant folastres comme le titre au-dessus prétendoit. Et, posé le cas qu'au sens literal vous trouvez matières assez joyeuses et bien correspondentes au nom, toutesfois pas demourer là ne fault, comme au chant de Sirènes, ains à plus hault sens interpréter ce que par adventure cuidiez dict en gayeté de cuer.

*Wozu, meint ihr, dieses Präludium und dieser Entwurf? Nun, weil ihr, meine wackeren Schüler [...], bei der Lektüre der lustigen Titel einiger Bücher unserer Erfindung wie etwa Gargantua, Pantagruel, Saufbold, Die Würde der Hosenlätze, Speckerbsen mit Kommentar etc., vorschnell urteilt, darin gehe es nur um Spötteleien, Narreteien und Lügenmärchen, da ja das Aushängeschild (sprich der Titel), wenn man sich nicht weiter schlau macht, gemeinhin als Hinweis auf Spott und Scherz aufgefasst wird. Aber es ziemt sich nicht, so leichtfertig über die Werke der Menschen zu urteilen. Sagt ihr doch selber, nicht der Habit mache den Mönch und dass mancher ein Mönchsgewand trage, der im Inneren nichts weniger als ein Mönch ist [...]. Deshalb muss man das Buch öffnen und sorgfältig abwägen, was dort ausgeführt ist. Dann werdet ihr erkennen, dass die darin enthaltene Substanz von ganz anderer Qualität ist, als die Büchse versprach; dass also die hier verhandelten Materien keineswegs so närrisch sind, wie der Titel äußerlich vorgab. Und, gesetzt den Fall, ihr findet Dinge, die dem buchstäblichen Sinn nach reichlich scherzhaft sind und dem Titel wohl entsprechen, so dürft ihr dabei, wie beim Gesang der Sirenen, dennoch nicht verweilen, sondern müsst dasjenige, was euch womöglich wie Übermut erschien, in einem höheren Sinne auslegen.<sup>51</sup>*

Das bildliche Denk- und Textmodell des Silenkästchens amalgamiert und variiert Rabelais mit zwei weiteren Bildern. Zum einen mit dem der entkorkten Flasche, zum anderen mit dem des „philosophischsten aller Tiere“, dem marksuchenden Hund:

Crochetastes-vous oncques bouteilles? Caisgne! Réduisez à mémoire la contenance qu'aviez. Mais veistes-vous oncques chien rencontrant quelque os médulare? C'est, comme dict Platon *lib. ij de Rep.*, la beste du monde plus philosophe. Si veu l'avez, vous avez peu noter de quelle dévotion il le guette, de quel soing il le garde, de quel ferveur il le tient, de quelle prudence il l'entomme, de quelle affection il le brise et de quelle diligence il le sugce. [...] Quel bien prétend-il? Rien plus qu'un peu de mouelle. [...]

A l'exemple d'icelluy vous convient estre saiges pour fleurir, sentir et estimer ces beaulx livres de haulte gresse, légers au prochaz et hardiz à la rencontre; puis par curieuse leçon et méditation fréquente, rompre l'os et sugcer la sustantifique mouelle – c'est à dire ce que j'entends par ces symboles Pythagoriques avecques espoir certain d'estre faitz escors et preux à ladicte lecture: car en icelle bien aultre goust trouverez et doctrine plus absconce, laquelle vous révélera de très haultz sacremens et mystères horrificques, tant en ce que concerne nostre religion que aussi l'estat politicq et vie oeconomique.

*Habt ihr jemals eine Flasche entkorkt? Verdammt nochmal! Dann erinnert euch doch daran, wie ihr euch dabei angestellt habt. Aber einen Hund, der auf einen Markknochen stößt, habt ihr doch schon gesehen? Der Hund ist, wie Platon im zweiten Buch der Politeia sagt, das philosophischste aller Tiere. Wenn ihr einen dabei beobachtet habt, konntet ihr bemerken, mit welcher Hingabe er ihn [den Knochen, T.L.] belauert, mit welcher Sorgfalt er ihn bewacht, mit welcher Inbrunst er ihn hält, mit welcher Umsicht er ihn anbeißt, mit welcher Leidenschaftlichkeit er ihn aufbricht und mit welchem Eifer er ihn aussaugt. [...] Welches Gut erstrebt er? Nichts als ein bisschen Mark. [...]*

*Nach seiner [des Hundes, T.L.] Art sollt ihr weise sein, indem ihr, leichtfüßig bei der Hatz, beherzt beim Zupacken, diese schönen, saftigen, fetten Bücher erschnuppert, befühlt und schätzt; und dann durch neugieriges Lesen und vielmaliges Nachdenken den Knochen aufbrecht und das substantielle Mark heraussaugt – das also, was ich mit diesen Pythagoräischen*

<sup>51</sup> Rabelais: La Vie très horrificque du Grand Gargantua, père de Pantagruel, jadis composée par M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence, livre plein de pantagruélisme. [5. Ausgabe, Lyon 1542: François Juste]. In: Œuvres complètes. Hg. von Guy Demerson. Paris 1973, [Prolog] S. 38f.



*Symbola meine – in der sicheren Hoffnung, dass diese Lektüre euch besonnen und anständig macht: Denn dabei werdet ihr einen ganz anderen Geschmack finden und eine verborgene Lehre, die euch höchste Sakramentalien [das Anklingen des Adverbs ‚sacrément‘, verdammt, lässt sich kaum wiedergeben, T.L.] und ungeheuerliche Mysterien enthüllen wird, sowohl was unsere Religion als auch die politische Konjunktur und das Wirtschaftsleben anbelangt.*<sup>52</sup>

Dem Kreis der bereits genannten Autoren ‚silenischer‘ Literatur ist Giordano Bruno hinzuzufügen. In ähnlicher Weise wie bei Rabelais bildet auch bei Bruno die Silenfigur einen poetologisch-hermeneutischen Dreh- und Angelpunkt, jedoch eingebettet in die satirische ‚Philosophie des Eseltums‘, die der Nolaner vor allem in der *Kabbala des pegaseischen Pferdes* von 1585 entwickelt.<sup>53</sup>

#### PEGASEISCHES ESELTUM. GIORDANO BRUNOS SILENISCHE PFERDE

Brunos Eselssymbolik weist als ambivalentes figürliches Darstellungsprinzip durchaus Parallelen auf zur erasmischen Figur der *Moria*. Die obersten Gegenstände sind hier wie dort Theologie, theologisch-philosophische Erkenntnis, Glauben, Christentum, betrachtet insbesondere anhand der menschlichen Vertreter dieser Bereiche. Was bei Erasmus jedoch eine Kritik des Wohlwollens ist, deren bissiger Scherz sich als Mittel zu erkennen gibt zu dem Ziel, die Glaubensinhalte gereinigt wieder zu höherer Geltung zu bringen, schlägt bei Bruno um in den polemischen Ernst zersetzender Galligkeit und bitteren Spotts – wenn die *Kabbala* beispielsweise die christliche Lehre von der Glaubenseinfalt, ja, das kirchliche Christentum in suggestiver Weise mit „der heiligen Unwissenheit, der gelehrten Dummheit und [dem] göttlichen Eseltum“ identifiziert.<sup>54</sup> Zwar entspricht es ganz offensichtlich den Tatsachen, wenn Bruno darauf verweist, dass er „genau mit jener Religion Bescheid weiß, die in der Auferweckung der Toten, der Heilung der Kranken, dem Almosenspenden ihren Anfang, ihre Fortentwicklung und die Mittel zu ihrem Weiterbestande findet“<sup>55</sup>. In der Tat richten sich seine satirischen Angriffe in erster Linie auf Elemente des Aberglaubens und der Ignoranz, von denen er gerade in seiner Zeit die christliche Religion und Moral stark befallen wähnt; sowie auf vermeintliche konfessionelle Distinktionen und konfessionsgebundene Wahrheitsansprüche. Es besteht kaum Anlass dazu, an der Aufrichtigkeit des Nolaners zu zweifeln, wenn er darauf beharrt, „im innersten Kern [seiner] Gedanken“ werde man finden, dass er keineswegs

unmittelbar oder mittelbar gegen die Wahrheit ankämpfen oder gegen das Sittliche, Nützliche, Natürliche und folglich auch gegen das Göttliche anzustürmen beabsichtige, sondern [...], daß [er] mit all [seinen] Kräften gerade das Gegenteil erstrebe.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 39f.

<sup>53</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 38f.; Bruno: *Die Kabbala des Pegasus mit der Zugabe des Kyllenischen Esels*. In: Giordano Bruno: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Hg. und übers. von Ludwig Kuhlenbeck; ders.: *Das Aschermittwochsmahl*. Übers. von Ferdinand Fellmann. Frankfurt a. M. 1969 sowie Nuccio Ordine: *Giordano Bruno und die Philosophie des Esels*. München 1999. Bei diesen beiden Autoren überrascht es nicht, dass die proklamierte silenische Hermeneutik und Poetologie eine komplexe Strategie der doppelten Böden und Brechungen darstellt, die es in beiden Fällen hauptsächlich auf parodische Inversionen, teils getarnten, teils offensiven Spott und in Leutseligkeit gekleidete, satirische Bissigkeit anlegt – und keineswegs darauf, den Sinn von Werk und Wort eindeutig und einfach zu klären.

<sup>54</sup> Wenn eine der Schriften Brunos dem Vorwurf der ketzerischen Blasphemie und des Antichristentums Nahrung liefert, dann ist es die *Kabbala*. Brunos Haltung ist jedoch keineswegs die eines prinzipiellen Unglaubens. Ganz im Gegenteil verabscheut er jeglichen, auch verschleierte, Atheismus. Seine Gottesvorstellung ist panentheistisch geprägt; auf dieser Grundlage entwickelt er eine Religion des Geistes, die spiritualistische Züge trägt. So gerät er in Konflikt vornehmlich mit der Kirche als weltlicher Gestalt des Christentums; ohne Religion, Christentum und auch die Kirche, diesmal verstanden als die un-weltliche Heilsordnung des mystischen Leibes Christi, schlechthin abzulehnen. Kuhlenbeck sieht ihn auf einer Linie mit anderen „berühmten Unkirchlichen“, auf der Seite „eines Julianus Apostata, einer Hypatia, des ‚großen Heiden‘ Goethe“; zu Recht kann man ihn in diesem Licht als einen „christlichen Heiden“ bezeichnen. (Bruno: *Kabbala*, [Einleitung] S. 14)

<sup>55</sup> Giordano Bruno: *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*. Aus dem Italienischen übers. und eingel. von Paul Seliger. Berlin, Leipzig 1904, [Widmungsschreiben an Sir Philip Sidney] S. 6.

<sup>56</sup> Ebd., S. 7.



Während das erasmische *Lob der Torheit* jedoch mit seinem närrischen Panoptikum selbstgerechter menschlicher Weltweisheit die Pervertierung der *stultitia crucis* in einer Weise angreift, die erkennbar darauf abzielt, das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) schließlich reiner wiederherzustellen, wird das Eseltum bei Bruno in erster Linie zum satirischen Kampfbegriff überschießender Polemik – für die heroische Sinnbehauptung und intellektuelle Souveränität des menschlichen Subjekts, für das prometheische Verdienst seiner Wissenschaft und Vernunft, für seine geistige und moralische Selbständigkeit und Perfektibilität, gegen die übermächtige Unkultur und geistige Knechtschaft der „heiligen Dummheit und Unwissenheit“.<sup>57</sup> Damit drückt Bruno einen scharfen Zweifel aus zumindest am allegorischen und moralischen (Schrift-)Sinn eben jener kirchlich verkörperten Glaubenssubstanz, die bei Erasmus als sakrosankter Ausgangs- und Zielpunkt der Kritik in voller Geltung bleibt. Beide Autoren stützen sich dabei zentral auf die Paulinische Weisheitstheologie, führen sie jedoch zu gegensätzlichen Ergebnissen. Symptomatisch verdeutlicht dies ist der jeweilige Rekurs auf dieselbe, genannte Stelle des Ersten Korintherbriefs (1 Kor 1,18-31).<sup>58</sup> Erkennt Erasmus in der diesseitigen Selbstpreisgabe durch weltliche, vom körperlichen Diesseits und seinen Maßstäben sich abwendende Torheit den christologischen Heilsweg der göttlichen Weisheit, der zur Erhöhung Gottes im Menschen und des Menschen zu Gott führt, so wird Bruno dieser Weg des Christentums zur Sackgasse einer stupiden Regression des Menschen in die viehische Niedrigkeit des Eseltums. Weit davon entfernt, Besserung herbeizuführen, scheint ihm die Reformation diesen eigentlichen Missstand noch verschärft zu haben. Mit wildem Spott setzt das Vorwort der *Kabbala* den „fleißigen, frommen und gläubigen Leser“<sup>59</sup> darüber ins Bilde:

Toren in der Welt sind jene gewesen, die die Religion, die Zeremonien, das Gesetz, den Glauben, die Lebensordnung begründet haben; die größten Esel der Welt, die jedes anderen Sinnes und Wissens bar und alles geselligen Lebens und geselliger Gesittung entbehrend in beständiger Pendantserei wandeln, sind jene, die durch die Gnade des Himmels den irregeleiteten und verderbten Glauben reformieren, die Wunden der verletzten Religion heilen, die Mißbräuche des Aberglaubens aufheben, die Risse ihres Gewandes ausbessern, nicht aber jene, die mit gottloser Neugier die Geheimnisse der Natur erforschen und den Wandel der Gestirne berechnen. Sehet zu, ob die ersteren sich um die geheimen Ursachen der Dinge jemals bekümmert haben, ob sie Verzeihung üben, sollten auch Reiche zerstört, Völker zerstreut, sollte auch alles mit Brand, Blut, Ruin und Verwüstung erfüllt werden; ob es ihnen zu Herzen geht, daß die ganze Welt durch sie dem Untergange geweiht wird! Wenn nur die arme Seele gerettet, wenn nur das Gebäude im Himmel errichtet, wenn nur der Schatz in jenem seligen Vaterlande niedergelegt wird, so erachten sie den Ruf, die Bequemlichkeit und den Ruhm in diesem gebrechlichen und unsicheren Leben für nichts gegenüber jenem gewissen und ewigen Leben. [...] Es gibt, sage ich, keinen besseren Spiegel, als die Eselheit und den Esel, der deutlich in jeder Weise zeigt, wie beschaffen derjenige sein muß, der im Weinberge des Herrn arbeitend die Auszahlung des Tagelohns, den Genuß des heiligen Abendmahls, die Ruhe, die auf den Lauf dieses vorzüglichen Lebens folgt, zu erwarten hat. Es gibt kein besseres oder ähnliches Muster, das uns in einer geeigneteren Art zum ewigen Heile führt und hinleitet, als es uns diese wahre, von der Stimme Gottes bestätigte Weisheit kennen lehrt; wie es umgekehrt nichts gibt, was uns gewisser in die Tiefen der Hölle hinabstürzt, als jene philosophischen und vernunftgewissen Betrachtungen, die aus den Sinnen entstehen, in der diskursiven Fähigkeit sich entwickeln und im menschlichen Verstande ausreifen. Mit allen Kräften also bemüht euch, Esel zu werden, ihr, die ihr Menschen seid!<sup>60</sup>

Vergleichbar der personifizierten erasmischen Torheit macht Bruno das Eseltum zugleich zum Gegenstand und Instrument ironischer Enkomastik. Dadurch kann es auch einem teils mehr, teils minder satirisch verschlüsselten Ausdruck der Autorpositionen dienen, die sich in der Eselssymbolik metaphorisch verdichten und intellektuell pointieren, indem sie die reiche, bedeutungsheterogene Mythentradition und Kulturgeschichte des Esels verarbeiten.<sup>61</sup> Die Vielwertigkeit dieser Tradition setzt Bruno gezielt ein und intensiviert sie, um den satirischen Effekt der Eselsmetaphorik zu verschärfen:

<sup>57</sup> Bruno: *Kabbala*, [Vorwort] S. 14.

<sup>58</sup> Vgl. LT, 65, S. 197 sowie insgesamt 65-67, S. 193-211; Bruno: *Kabbala*, [Vorwort] S. 14f. und S. 18f.

<sup>59</sup> Bruno: *Kabbala*, [Vorwort] S. 9.

<sup>60</sup> Ebd., S. 14-19.

<sup>61</sup> Zur schillernden Kulturgeschichte des Esels vgl. grundlegend Jutta Person: *Esel. Ein Portrait*. Berlin 2013.

Zum einen durch die – streckenweise kontrastive – Verflechtung der mythologischen Ambivalenz des Stoffes mit dem semantischen Alltagsverständnis der zentralen Begriffe, das als Folie stets präsent bleibt und demzufolge ‚Esel‘ und ‚Eselei‘ schlicht gleichbedeutend sind mit sprichwörtlicher Dummheit, Unwissenheit, Narrheit; zum anderen durch eine spezifische Auslegung und Konzeptionalisierung dieser Begriffe. Hierauf ist ein Augenmerk zu werfen, denn Esel und Silen stehen in mancher Hinsicht in enger Verbindung.

So ist, was die Bildtradition beider Motive anbelangt, ihre sehr häufige Kombination in der mythologischen Darstellungstradition des Silen-Typus festzuhalten, dem der Esel als typisches Reittier und Attribut in Bild und Wort zugeordnet wird. Übereinstimmend mit diesem Befund ist eine Reihe funktionaler Parallelen, Bedeutungsüberschneidungen und Analogien in der Mythologie beider Symbolgestalten zu beobachten.

Herauszugreifen davon ist hier ein strukturelles Kernelement insbesondere der Silen-, aber auch der Esels-Mythologie, welches die Struktur des erasmischen Silenkonzepts maßgeblich bestimmt; entscheidend vorgeprägt findet es sich bereits in Platons Silenmodell des *Symposiums*, auf dem Erasmus' Entwurf basiert. Die Rede ist von der inhärenten Doppelsinnigkeit der Figur, ihrer Zweigeteiltigkeit in eine innere Antithese binärer Gegensätzlichkeit. Dieses grundlegende Strukturprinzip ist bereits im mythologischen Mischwesen des Silens – halb Mensch, halb Tier – angelegt. Es kennzeichnet auch die oppositiven Bedeutungs- und Funktionsräume der Eselssymbolik. Im Anschluss an Platon entwickelt Erasmus mit seiner Silenfigur dieses silenische Grundprinzip zum differenzierteren Beziehungssystem einer dualer Einheit innerer Gegensätzlichkeit, deren binäre Pole als untrennbar miteinander verbunden gedacht werden. So formt der erasmische Silenbegriff ein bildhaftes Konzept, eine Figuration der Diskrepanz von Außen und Innen, Schein und Sein, scheinbarem und tatsächlichem Wert, (Wort-)Bedeutung und Sinn, in deren dualer Antithetik die Gegensätze wechselseitig aufeinander bezogen und spezifisch integriert werden. Das Spezifikum dieses Bezugs ist es, dass es sich dabei um eine Inversion handelt, deren Logik zufolge beide Glieder eines Gegensatzpaares jeweils das das spiegelbildliche Gegenteil des anderen vorstellen.

Zunächst steht fest, daß alles auf Erden zwei Seiten hat, zwei ganz verschiedene Seiten, wie die Silene, von denen Alkibiades spricht. Was von außen Tod ist, wird Leben, von innen gesehen, und umgekehrt; was schön ist, wird unschön, was reich, wird arm, schändlich wird ruhmvoll, gelehrt wird ungelehrt, stark wird schwach, edel wird unedel, fröhlich wird traurig, günstig wird ungünstig, freundlich wird feindlich, heilsam wird schädlich, kurz, alles ist plötzlich vertauscht, sobald man den Silen aufschließt. (LT, 29, S. 61)

Der Silen hat als mythologische Gestalt sowohl in Vorstellung und Fabel, als auch in figürlicher künstlerischer Darstellung, wie gesehen, Tradition und Bekanntheit. Seit und durch Platons *Symposium*, wird er auch als figuratives Theorem der Diskrepanz von sinnlich wahrnehmbarer, scheinbarer Wertlosigkeit und tatsächlicher, ideeller Werthaltigkeit rezipiert; als sprachbildliche Figuration der Opposition von Integument und Wesenskern, die im Silenkonzept zu einer bildhaften Einheit dualer Gegensätzlichkeit miteinander verbunden werden. Ein gutes Beispiel hierfür liefert die bereits skizzierte Adaption der Silenthematik durch Pico della Mirandola. Pico beschränkt die Tragweite des Silenbegriffs allerdings noch, im Unterschied zur später insbesondere durch Erasmus und Franck erfolgenden entschiedenen Universalisierung des Silenkonzepts, auf die Bezeichnung der hermetisch-esoterischen Funktion einer speziellen philosophischen Sprachbildung und –verwendung. Die literarische Rezeption der Silenthematik im allgemeinen sowie des platonischen Silenmodells im besonderen ist jedoch insgesamt schmal; einschlägige Zeugnisse bleiben bis in die Frühe Neuzeit rar und punktuell. Erst Erasmus verhilft dem Silenmotiv, maßgeblich durch das überaus populäre Adagium *Sileni Alcibiadis*,<sup>62</sup> zu

<sup>62</sup> Den Publikumserfolg der *Sileni* belegen sowohl die beachtliche Anzahl von Sonderausgaben, in denen das Adagium verlegt wurde, als auch seine Übersetzung in mehrere europäische Sprachen im 16. und 17. Jahrhundert. Vgl. hierzu ausführlicher Kap. II.2.2.

breiterer Resonanz. Von Erasmus' Einfluss zeugen in Begrifflichkeit und Inhalt deutlich die Adaptionen der Silenthematik bei Franck, Rabelais und Bruno. Thematische sowie kulturgeschichtliche Verbindungslinien, die einen Einfluss des erasmischen Œuvres, insbesondere des Silen-Komplexes, zumindest sehr wahrscheinlich erscheinen lassen, führen aber etwa auch bis ins Werk Shakespeares. Sie durchziehen dort, wenn auch größtenteils in abweichenden Begriffen und Bildern, die Variationen einer Shakespearschen Kernthematik: Aufeinanderprallen, Miteinander und Durchdringung von Sein und Schein, Täuschung und Wahrheit.

Das erasmische Silen-Konzept war, ebenso wie die Adaption der Silenthematik durch Rabelais, Giordano Bruno offenbar bekannt. In seinem Werk taucht das Thema der Silene mehrmals in einer Weise auf, die einerseits eine diesbezügliche Inspiration durch beide Autoren klar erkennen lässt und die andererseits die Silenfigur in Verbindung bringt mit Brunos ‚Philosophie des Eseltums‘.

Der „kabbalistische Esel, dieses rein ideale und folglich himmlische Tier“<sup>63</sup> bildet als figürlicher Bedeutungsträger den übergeordneten Gegenstand der *Kabbala*; zugleich wird er von Bruno, ähnlich dem Silen bei Rabelais, zum bildhaften Strukturprinzip des ganzen Werks erklärt. In dem satirischen, einem fingierten „Bischof von Casamarciano“ namens „Don Sapatino“<sup>64</sup> zugeeigneten Widmungsschreiben, das der *Kabbala* vorausgeht, etabliert Bruno den letztgenannten Aspekt wie folgt:

Um aber zur Sache zu kommen, so werden Sie mich fragen: „Was ist es denn, was Sie mir da schicken? Was ist der Gegenstand des Buches, mit dessen Zueignung Sie mich beehren?“ Und ich muß Ihnen antworten, daß ich Ihnen einen Esel zum Geschenk mache [...].<sup>65</sup>

Literarisch-funktional charakterisiert Bruno diesen Buch-Esel dezidiert als „Gleichnis“ und „Spiegel“<sup>66</sup>.

Der Sinn der Eselfiguration und überhaupt ihre Gestalt ist nicht leicht zu erfassen. Dies hat Methode: dem Esel schreibt Bruno wechselnde Gestalten und Masken auf den Leib, deren äußerer Anschein – nicht – über den darunterliegenden Sinn täuschen sollen. Wie vor ihm schon Fischart lässt Bruno das Lasttier auftreten als ein Pferd, das keines ist: bereits im Titel des Werkes zum „pegaseischen Pferd“ erklärt, macht Bruno den Esel zu einem trojanischen Pferd der Hermeneutik, dessen Anschein singulärer Wertlosigkeit er zu einer doppelbödigen Apotheose des universalen Eseltums umdeutet:

Er ist kein Stallesesel, kein Lastesel, sondern einer, der überall erscheinen, überall hingelangen, überall weilen, der alles erfassen, begreifen und mitteilen kann. Sehe ich ihn misten und sprengen, warum soll ich ihn nicht einen Gärtner nennen? Kann er pflanzen und säen, warum nicht einen Landmann? Was hindert mich, ihn einen Künstler zu nennen, wenn er doch so erfinderisch und voll von Einfällen ist? Warum nicht einen Gelehrten, da er zu argumentieren, zu beweisen und zu disputieren versteht? Warum sollte er nicht als Mönch gelten, da er zu singen, Kapitel zu lesen und zu schlafen versteht? [...] Sehe ich ihn so selig, so erhaben und triumphierend, kann Himmel und Erde etwas dagegen einwenden, daß ich ihn göttlich, olympisch, himmlisch nennen [sic]? Alles in allem, um mir und Ihnen nicht noch mehr den Kopf zu zerbrechen, ich achte ihn gleich der Seele der Welt, alles ist er in allem und ganz in jeglichem Teile!<sup>67</sup>

Die Wortwahl dieser satirischen Eselscharakteristik deckt sich an einer Stelle so auffällig mit ungewöhnlichen Formulierungen aus dem Prolog des *Gargantua*, dass ein Zufall weit unwahrscheinlicher wirkt als eine bewusste Übernahme und Anspielung durch Bruno. Es ist für die Intention Brunos und die Bedeutung des Intertextes für den Gesamtzusammenhang der *Kabbala* aufschlussreich, dass es in der fraglichen Passage des *Gargantua* um die hermeneutische ‚Gebrauchsanweisung‘ geht, die Rabelais – anhand der Bilder von Silenbüchse, entkorkter Flasche und marksuchendem Hund<sup>68</sup> – seinem Leser verordnet, damit dieser den Silen öffnen und so den tieferen

<sup>63</sup> Bruno: *Kabbala*, [Widmungsschreiben] S. 4.

<sup>64</sup> Ebd., S. 1.

<sup>65</sup> Ebd., S. 3.

<sup>66</sup> Ebd., S. 5.

<sup>67</sup> Ebd., S.6. Zu Fischarts *Sileni Pferd* siehe Kap. VI.

<sup>68</sup> Vgl. hierzu S. 5f. der vorliegenden Arbeit.

Sinn des ihm vorliegenden literarischen Werks erschließen könne. Bei Rabelais stößt der Leser „durch neugieriges Lesen und vielmaliges Nachdenken“ im „substantiellen Mark“ des Silens auf dessen Sinn, auf „das also, was ich mit diesen Pythagoräischen Symbola meine“, und findet dabei „eine verborgene Lehre, die euch höchste Geheimnisse und ungeheuerliche Mysterien enthüllen wird, sowohl was unsere Religion als auch die politische Konjunktur und das Wirtschaftsleben anbelangt.“ Die Entschlüsselungsarbeit trage dabei für den Rezipienten intellektuelle und moralische Früchte, denn sie sei dazu angetan, ihn „besonnen und anständig“<sup>69</sup> zu machen.

Bruno spielt offenbar auf diese Geheimlehre des Rabelaischen Silens an und parallelisiert sie mit den Tugenden seines Esels, wenn er diesen „zum Domesticus ausruf[t], da seinem Kopfe alle politische und ökonomische Weisheit und Moral eingepflanzt ist“<sup>70</sup>.

Über die Leitprinzipien der Umkehrung, der Ent-täuschung des alltagsweltlichen Urteils, der Thematisierung von Schein und Wirklichkeit als Antithese ergeben sich Überschneidungen und Parallelen zwischen der durch Erasmus geprägten Silenfigur und der Eselsmetaphorik bei Bruno. Vor dem Hintergrund, dass Bruno ganz offenbar die Silenkonzepte von Erasmus und Rabelais kannte, verwundert es deswegen kaum, dass das Thema der Silene mehrfach auch explizit im Werk des Nolaners erscheint. Im Einleitungsschreiben zum *Aschermittwochsmahl* (1584), gerichtet an Michel de Castelnau, den Marquis de Mauvissière, ein Förderer Brunos und französischer Botschafter in England, heißt es:

Wenn Ihr gelegentlich auf etwas weniger Ernstes stoßt, welches, wie es scheint, die scharfe Zensur eines Cato zu fürchten hat, so laßt Euch nicht irre machen; denn es muß schon ein sehr blinder und törichter Cato sein, der nicht entdeckt, was in diesen Silenen verborgen ist.<sup>71</sup>

Die Silen-Thematik kehrt in der *Vertreibung der triumphierenden Bestie* (1584) wieder:

Lassen wir daher die Menge lachen, scherzen, spotten und sich an den oberflächlichen Leistungen der schauspielerhaften, possenreißerischen und komödiantenhaften Silene ergötzen, unter denen in sicherer Obhut und wohlverborgen der Schatz der Güte und Wahrheit ruht, ebenso wie es im Gegenteil auch nicht an solchen fehlt, die unter strengen Mienen, bescheidenem Auftreten, lang herabwallendem Barte und ernster Professorentracht zum allgemeinen Schaden ebenso tiefe wie anmaßende Unwissenheit, und nicht weniger verderbenbringende als gefeierte Büberei verstecken.<sup>72</sup>

Bruno bringt hier beide erasmischen Silentypen in Stellung – nicht zuletzt, um seine eigene Arbeit und Intention als *Sileni boni* zu verteidigen, deren Gegner aber als *Sileni praeposteri* zu charakterisieren. Die *Vertreibung* versteht ihr Autor als „die in gehörige Ordnung gebrachten Grundlagen seiner Moralphilosophie“<sup>73</sup>. Hinter dieser scheinbar geradlinigen und übersichtlichen Zielvorgabe verbirgt sich ein komplexes Vorhaben, das Bruno in einem mehrschichtigen und vieldeutigen Text entwickelt. Mit Paul Seliger ist das Anliegen der *Vertreibung* grundsätzlich zwar durchaus zu charakterisieren als eine „sittliche Erneuerung der Menschheit“, welche

an die Stelle der rohen Naturgewalten und ungezügelter Triebe, als deren Vertreter [in der *Vertreibung*, T.L.] die alten Sternbilder erscheinen, [...] die sittlichen, altruistischen, auf das Wohl des gesamten Menschengeschlechts hinzielenden Kräfte

setzt.<sup>74</sup> Die *Vertreibung* ist aber auch ein Fürstenspiegel und eine Parodie darauf, eine lukianisch anmutende Religionskritik und bissig spottende Auseinandersetzung mit der Kirche im konfessionellen

<sup>69</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 39f.

<sup>70</sup> Bruno: *Kabbala*, [Widmungsschreiben] S. 6.

<sup>71</sup> Bruno: *Aschermittwochsmahl*, S. 60

<sup>72</sup> Bruno: *Vertreibung der triumphierenden Bestie*, [Widmungsschreiben] S. 3.

<sup>73</sup> Ebd., [Widmungsschreiben] S. 5.

<sup>74</sup> Ebd., [Einleitung] S. XI. Den fiktionalen Handlungsrahmen der *Vertreibung* bildet, in Form eines Dialogs, ein göttliches Gericht über die Götter und eine Reform des Himmels. Unter der Leitung Jupiters wird darüber beraten, wie die alten Sternzeichen und planetaren Konstellationen mit ihrer traditionellen mythologischen Bedeutung neu zu ordnen und zu interpretieren und wo sie zu ersetzen seien, um sie als Repräsentanten eines neuen Systems von Tugenden im Fixsternhimmel zu verorten.

Zeitalter, eine Anwendung der Gedächtniskunst Brunos und eine Kritik der philosophischen Sprache, die ein Feuerwerk volkssprachlicher und vulgärer Wendungen entbindet. In bildliche Detailflut ausgebreitet, in der sich mythologisches und realhistorisch-zeitgenössisches Fundament durchdringen, und zugleich beständig davon abstrahierend bietet der Text dabei ineinander verschlungen eine politische und eine Erkenntniskritik. Insbesondere aber erweist er sich als eine besondere Form von Ethik: in erster Linie präsentiert sich die *Vertreibung* als subversive Metaethik – indem sie Anleitung, Methode und Maßstab zur (Ent-)Wertung dominanter, als falsch entlarvter Wertungen liefert. Genau hierfür greift Bruno auf die Figuration des Silens zurück.

Mit ihr beschreibt und kennzeichnet er Verkehrungen, welche aus seiner Perspektive die menschliche Ordnung der Wirklichkeit bestimmen. Das alltägliche Gesicht der sozialen, aber auch der intellektuellen und moralischen Welt des Menschen, Lauf und Idee der Dinge, stellen demnach in vielen Teilen eine Pervertierung des Wahren und Guten dar. Die daran geknüpften Maßstäbe und Werte finden sich in ihr Gegenteil verkehrt. Brunos Ansatz zielt auf eine Revision dieser Fehlordnung ab, die in der Inversion der vorliegenden Verkehrungen besteht. Signifikanterweise ist genau an dieser Stelle der Denkbewegung, formal vergleichbar dem erasmischen Entwurf, das Bild der Silene angesiedelt. Der Silen bildet die Achse der Spiegelung, an der sich Gutes in Schlechtes verkehrt und umgekehrt; er verkörpert gleichzeitig jene Grenze, die durch seinen Kern verläuft, an der sich die Inkarnation, die Übersetzung und spiegelnde Abbildung des Intelligiblen in die Imperfektion der Materie vollzieht. Diese Funktionalität der Silenfiguration bildet eines der Kernprinzipien auch des erasmischen Silenmodells und stellt offenbar eine bewusste Übernahme durch Bruno dar. Bruno legt in der *Vertreibung* und im *Aschermittwochsmahl* jedoch, sehr viel deutlicher als Erasmus, einen markanten Akzent auf die Silenhaftigkeit des eigenen schriftlichen Werks. Wenn auch die jeweilige inhaltliche Stoßrichtung eine andere ist, liegt hierin wiederum eine Parallele zu Rabelais' Verwendung des Silenmotivs.

Der Inbegriff und epistemische Anker des eigentlich Wahren und Guten bei Bruno ist Gott; untrüglicher, wesensenthüllender Spiegel der Welt, soll sein Urteil den Kern der Brunoschen Silene – und damit gleichzeitig die Gesinnung ihres Autors – als jenen „Schatz der Güte und Wahrheit“<sup>75</sup> erweisen, der das Urteil der Welt vom Kopf auf die Füße stellt.

Aber Gott weiß es – er durchschaut die untrügliche Wahrheit –, daß, wie jene Menschengattung [die schlechten Silene, T.L.] töricht, verderbt und verbrecherisch ist, ich in meinen Gedanken, Worten und Taten nur Aufrichtigkeit, Schlichtheit, Wahrheit verfolge und nach nichts anderem strebe. Das Urteil wird dort gesprochen werden, wo heldenhafte Taten und Anstrengungen nicht als wertlose und unnütze Früchte angesehen werden, wo es nicht als Gipfel der Weisheit gilt, alles ohne Unterschied zu glauben, wo man Menschenbetrug von göttlichen Ratschlüssen zu sondern vermag, wo man es nicht als eine gottgefällige und von übermenschlicher Frömmigkeit zeugende Handlung betrachtet, das Naturgesetz zu verfälschen, wo ernstes Studium nicht als Narrheit gilt, wo die Ehre nicht in habsüchtigem Zusammenraffen von Eigentum besteht, der Glanz nicht in Schlemmerei, die Vornehmheit nicht in der Zahl der Diener, wie geartet diese auch sein mögen, die Würde nicht in der Kleiderpracht, die Größe nicht in der Menge der Besitztümer, die Wahrheit nicht in Wundergeschichten, die Klugheit nicht in Arglist, die Freundlichkeit nicht in Verräterei, die Lebensart nicht in Lug und Trug, die Tapferkeit nicht in der Wut, das Gesetz nicht in der Gewalt, die Gerechtigkeit nicht in der Tyrannei, die Rechtspflege nicht in Vergewaltigung und so fort durch alle Beziehungen der Menschen zu Menschen hindurch.<sup>76</sup>

In vergleichbarer Funktion und Bedeutung erscheint das Thema der Silene auch in den lateinischen Werken Brunos. Im *Acrotismus Camoeracensis* (1588), einer zum Vortrag am Pariser Collège de Cambrai bestimmten Sammlung von Thesen gegen die aristotelische Naturlehre und Kosmologie, mit der Bruno sich folglich in zentralen Belangen in bewussten Widerspruch zur zeitgenössisch maßgeblichen Scholastik paripatetischer Prägung setzt, liest man:

---

<sup>75</sup> Ebd., [Widmungsschreiben] S. 3.

<sup>76</sup> Ebd., S. 4.

Denn so sehr das kostbarste Gut auch in Silenen versteckt ist, kommt gleichwohl selbst unter diesem äußeren Anschein unmöglicher Behauptungen ein göttliches Stück eben jener Wahrheit – die der gemeine Volksglaube deformiert durch die wellige und schiefe Oberfläche eines Spiegels wahrnimmt – zum Vorschein, wenn alles offengelegt ist und all das Trügerische entfernt ist, das diese Wahrheit verdeckt.<sup>77</sup>

Der *Acrotismus* stellt eine um detaillierte Begründungen erweiterte Neuauflage von Brunos *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (1586) dar; ein Werk, dessen gegen Aristoteles' *Physik* und *De caelo* gerichtete Thesen von Brunos Schüler Jean Hennequin und dem Nolaner selbst am 28. Mai 1586 in Paris anlässlich eines öffentlichen Disputs vorgelegt und verteidigt wurden. Die oben zitierte Passage des *Acrotismus* entstammt der umfangreichen Einleitungsrede, für die unter dem Titel *Excubitor* zwar Jean Hennequin offiziell verantwortlich zeichnet, die in Wahrheit aber von Bruno selbst verfasst wurde. Tenor dieser Verteidigungsrede ist die Aufforderung, sich von den in die Irre führenden Fesseln der überkommenen Lehre zu befreien.

Wie die angeführten Stellen aus *Acrotismus*, *Aschermittwochsmahl* und *Vertreibung* verdeutlichen, kommt dem Silenmotiv bei Bruno eine methodische, rhetorisch formgebende, analytisch-erkenntniskritische und, in systematischer Hinsicht, apologetische Funktion zu. Die Silenfigur dient dazu, Brunos (meta-)theoretische Position veranschaulichend zu präzisieren und gleichzeitig gegen Angriffe zu verteidigen, denen mit Hilfe des Silenmotivs suggestiv irrige Oberflächlichkeit unterstellt wird, indem der Nolaner für seine vermeintlich abstrusen Ansätze eine – im erasmischen Sinne ‚gute‘ – Silenhaftigkeit und damit eine Tiefenschicht höherer Wahrheit reklamiert.

Im zweiten Kapitel des ersten Buchs von *De immenso* (1591) schließlich rekapituliert Bruno sein prinzipielles Verständnis der Silenfigur als bildliches Erkenntnis- und Darstellungsmodell der dualen, antithetischen Struktur der Wirklichkeit und ihrer Bedeutungen:

Unter unzugänglicher Stacheligkeit nach Art der Seeigel verbergen sich wohlthuende Kastanien, und in Silenen zuweilen Güter von größtem Wert. *O schöner Knabe, schenke dem äußeren Anschein nicht allzuviel Vertrauen.* Dies ist ein Gedanke, den ich auf den ersten Blick, aus der Ferne besehen, für dumm hielt und eines Widerspruchs unwürdig; der von nahem betrachtet sich als möglich und aus nächster Nähe als begründet erweist; und der sich schließlich bei eingehender, inwendiger Prüfung als notwendig und gänzlich einleuchtend bewahrheitet.<sup>78</sup>

## ZU MYTHOLOGIE UND WEISHEITSSYMBOLIK DES ESELS

Der Esel ist ein sehr altes, weitverbreitetes, vieldeutiges Mythologem und Symbol.<sup>79</sup> Dabei zeichnet sich die Diversität seiner Bedeutungen durch häufige Gegensätzlichkeit aus; ein Merkmal, das für traditionsreiche, komplexe Mythenstoffe typisch ist. Der Esel kann, je nach Epoche und Kulturkreis, zuweilen das eine, dann wieder das genaue Gegenteil repräsentieren. Ein Großteil dieser ambivalenten Sinnbildungen, die „im Falle des Esels seit dem vedischen Indien in der gesamten Antike bestehen: in Ägypten, in Griechenland, in Rom – und später noch im christlichen Mittelalter“<sup>80</sup>, lässt sich schematisch

<sup>77</sup> Bruno: *Acrotismus Camoeracensis*. In: Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta publicis sumptibus edita. 3 Bde., 8 Teile. Hg. von Francesco Fiorentino u.a. Neapel 1879-1891, I,1, S. 62: „Quantumlibet enim sub sylenis merces preciosissima occultetur, sub ipsa tamen apparenti impossibilium assertionum facie divinum illud veritatis specimen sublutescens, quod vilissima credendi consuetudo in multicurva obliquaque speculi superficie contortum intuetur, in apertum, amotis ipsis fallacibus intermediis, evadat.“

<sup>78</sup> Bruno: *De immenso et innumerabilibus seu De universo et mundis*. In: Opera latine, I,1, S. 208: [...] gratiae sub echinorum asperitate castaneae absconduntur, subque silenii preciosissimae quandoque merces occultantur. *O formose puer nimium ne crede colori.* Est sententia, quam prima eminus fronte stultam, et contradictione indignam judicavi, quae de propinquo possibilis, et de proximo vera comperta est, demumque penitus considerata tum necessaria tum evidentissima comprobatur.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu RE: *Esel*, bes. Sp. 642-676.

<sup>80</sup> Waldemar Deonna: *Laus asini. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité.* In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34 (1956), S. 652. Zit. n. Ordine: *Philosophie des Esels*, S. 44

den drei Gegensatzpaaren Leben – Tod, Macht – Demut, Weisheit – Torheit zuordnen. Einige Beispiele, die für den vorliegenden Zusammenhang von Interesse sind, sollen dies veranschaulichen.<sup>81</sup>

Leben – Tod: Der Esel nimmt sowohl als Symbol von Fruchtbarkeit, als läuternder Lebensspender und Schutzgeist der Gewässer, wie auch im Sinnbereich des Todes, in Verbindung mit den Göttern der Unterwelt, eine signifikante Stellung ein. Als „Vertreter der pflanzlichen und menschlichen Fruchtbarkeit“ ist er mit den Göttern der Vegetation und der Fruchtbarkeit assoziiert. Hierzu zählen

Dionysos, die Silene, Midas, Priapos, Pan, Hera, Demeter, Kybele, Isis, Vesta, Epona, von denen mehrere, wie er auch, mit dem lebensspendenden Wasser in Verbindung stehen. Seine wohlbekannte Lüsterheit und Unzüchtigkeit sowie sein phallischer Charakter stimmen mit dieser Funktion überein und erklären seine Verbindung mit Gottheiten ähnlicher Natur, etwa Dionysos, den Silenen, Priapos und anderen phallischen Wesen. Daher seine Rolle als Förderer all dessen, was mit der Verbreitung und Erhaltung von Leben zusammenhängt.<sup>82</sup>

Wie Priapos, der phallische Gott der Fruchtbarkeit, der ursprünglich als anthropomorpher Esel galt, steht insbesondere auch Dionysos, von einigen Quellen als Vater des Priapos genannt, in enger Verbindung zum Esel, der ihm als Reittier dient.<sup>83</sup> Gleichfalls in der Funktion als Reittier sowie als ihr spezifisches Attribut tritt der Esel typischerweise gemeinsam mit Silenos<sup>84</sup> und den Silenen allgemein auf.<sup>85</sup> Dem Kreis der Dionysos-Mythen gehören neben Silenos auch Marsyas und Midas an.<sup>86</sup> Für alle drei Gestalten ist die symbolische Verbindung mit dem Esel sowie mit dem Element des Wassers und dessen heilender, läuternder Kraft prägend.<sup>87</sup> Silenos und Marsyas treten mitunter dezidiert als Esel-Gottheiten in Erscheinung. Bekannt ist die mythische Erzählung von den Eselsohren des Midas, mit denen Apollon ihn straft.<sup>88</sup>

Andererseits gibt es auch eine breite mythologische Tradition, die den Esel mit Tod und Dämonie in Verbindung bringt. „In der griechischen Antike wird ein Ort des Hades nach ihm benannt. Sein Bild erscheint auf Gräbern, in Verbindung mit Mythen von der Unterwelt. In Ägypten ist er das Tier des Seth, des Gottes mit dem Eselskopf, der wegen des Mordes an seinem Bruder Osiris als Symbol des Bösen betrachtet wird. Die Griechen haben Seth in der Gestalt des Typhon übernommen [...]. In der Kabbala birgt der verfluchte Stern Remfam, das Emblem Luzifers, in den fünf Zacken seiner stilisierten Gestalt einen Eselskopf. Viele Dämonen, darunter Lamia und Empusa, werden mit Eselsbeinen dargestellt.“

---

<sup>81</sup> Ihre Darstellung orientiert sich an Ordine: Philosophie des Esels, S. 31-44. Aus dieser Passage stammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, die verwendeten Zitate.

<sup>82</sup> Deonna: Laus asini, S. 537f. Zit. n. Ordine: Philosophie des Esels, S. 31. – Die Beziehung des Esels zur Fruchtbarkeit wird auch durch Fabeln und Mythen bestätigt, die ihn mit weiblichen Gottheiten in Verbindung bringen: Er ist Vesta, der „Mutter und Ernährerin“, die einige Quellen als antike Göttin in Eselgestalt bezeichnen, heilig; „ebenso der phrygischen Göttin Kybele und der mächtigen Isis“. Die Statuen der Göttin Kybele wurden auf Prozessionen von Eseln getragen. Hierauf nehmen die entsprechenden bekannten Passagen der Eselromane des Apuleius und Lukians Bezug (vgl. Apuleius: Der goldene Esel. Wiesbaden 2009, 8. Buch, S. 173-178; Lukian von Samosata: Lucian's Werke. Übers. von August Pauly. Bd. 9: Lucius oder der Esel. Stuttgart 1828, [35-39](#)). Gleichfalls setzen diese beiden Werke die phallische Symbolpotenz des Esels wirkungsvoll in Szene, indem sie sich mit ausführlichen, einschlägigen Episoden in die Tradition der Überlieferung von geschlechtlichen Beziehungen zwischen Eseln und Frauen einreihen (Der goldene Esel, 10. Buch, S. 222f; Lucius, 51-56). In denselben Zusammenhang der Zeugung gehört schließlich auch eine Reihe, in erster Linie von Plinius tradiert, kosmetischer und pharmazeutischer Rezepte, denen zufolge „man bestimmte Organe des Esels im Bereich des Gebärens und Stillens vielfach nutzbringend anwenden kann.“

<sup>83</sup> Vgl. RE: Priapos, Sp.1914-1942; RE: Dionysos, Sp. 1010-1046, bes. 1041-1046.

<sup>84</sup> Siehe RE: Silenos und Satyros, Sp. 35-53, bes. 37-47.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu die erwähnte Erzählung von der entscheidenden Rolle des Reitesels des Silenos oder Dionysos bzw. der Reitesel seiner Begleiter in der Gigantomachie, S. 2 sowie Anm. 9.

<sup>86</sup> Vgl. RE: Marsyas, bes. Sp. 1986-1995; RE: Midas, Sp. 1526-1540.

<sup>87</sup> Silenos verwandelt sich – bei Spielen, die Dionysos zu Ehren der Toten veranstaltet – in einen Fluss (vgl. Nonnos: Dionysiaka I, 19, [V. 225-294](#)). Nachdem der Satyr oder Silen Marsyas den musikalischen Wettstreit gegen Apollon verloren hatte und von diesem zur Strafe für seine Anmaßung kopfüber an einen Baum nahe einer Quelle gehängt und gehäutet worden war, wird er von seinem Peiniger aus Mitleid schließlich in den gleichnamigen Fluss verwandelt (vgl. ebd., [V. 315-327](#); Ovid: Metamorphosen. Übers. und hg. von Erich Rösch. München 1952, Buch 6, [V. 382-400](#)). Midas, durch die von Dionysos verliehene Gabe, alles mit seiner Berührung in Gold zu verwandeln, in Verzweiflung gestürzt, gelingt es, sich von dem Zauber zu befreien, indem er in einer Quelle badet: Ovid: Met, 11, [V. 85-145](#).

<sup>88</sup> Vgl. Ovid: Met., Buch 11, [V. 146-193](#); RE: Midas, Sp. 1528, 1531.

Macht – Demut: In der Bibel erscheint der Esel besonders in der Frühzeit als das bevorzugte Reittier der Vornehmen und Mächtigen; er trägt die wichtigsten biblischen Gestalten von Abraham bis hin zu Jesus.<sup>89</sup> Jesu Einzug in Jerusalem verdeutlicht dabei die symbolische Doppelwertigkeit und Entwicklung des Lasttiers in der Bibel. Die Repräsentation von Stärke, Macht und Mut als kriegerisch-weltliche Attribute wandelt sich zum bildlichen Inbegriff der friedensbringenden Kraft der Demut. Während Simson mit dem Kinnbacken eines Esels noch tausend Feinde erschlägt (RiCh 15,9-20), verkörpert der Reitesel bei Jesus die Botschaft der Demut und des Friedens; er wird zum sinnbildlichen Kernelement der erfüllten Prophezeiung des Kommens des Friedensfürsten aus Sach 9,9-10:

Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Sieh, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Euftrat bis an die Enden der Erde.

Hierin findet sich der vertrauteste Symbolgehalt des Esels umgedeutet: die knechtische Dummheit des Sklaven-Tiers wird zur Würde der heiligen Einfalt und heilsbringenden Demut.

Weisheit – Torheit: Der Esel als Sinnbild von Torheit und Unwissen ist der verbreitetste der genannten Topoi. Eselohren<sup>90</sup> und verwandte Attribute haben als Insigne der Narrheit Tradition. In Bild und Text der frühneuzeitlichen Narrenliteratur sind sie ubiquitär vertreten und dienen als symbolisches Kernmotiv; so etwa durchgängig in Brants *Narrenschiff* und Murners *Narrenbeschwörung*, welche die mit Eselohren geschmückte Narrheit zum Kennzeichen des Menschlichen schlechthin erheben, zur Krone der menschlichen Verfasstheit der Unzulänglichkeit.<sup>91</sup> Der Esel als Inbegriff von Dummheit, Narrheit und Unwissen hat schon zu klassischer Zeit sprichwörtlichen Rang. Sehr beliebt war etwa Ciceros „Quid nunc te, asine, litteras doceam? non opus est verbis, sed fustibus.“<sup>92</sup>

Es gibt jedoch auch Traditionslinien, in denen der Esel aufgrund einiger seiner Eigenschaften als Symbol von Wissen und Weisheit auftritt. Allerdings unterliegen die Begriffe Wissen und Weisheit hier nicht selten einer besonderen Ambivalenz, die für den vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist und in der Folge noch genauer zu betrachten sein wird.

[...] bei den Hebräern, insbesondere bei den Kabbalisten, ist der Esel das Symbol der Weisheit, deren Begriff durch die Sephiroth symbolisch dargestellt wird. Als Begründung führen sie an, daß der, der sich der Gelehrsamkeit widmen will, sich mit wenig und sehr grober Nahrung begnügen muß – nun weiß jeder, daß der Esel eine solche Genügsamkeit besitzt. Außerdem erträgt er mit größter Geduld Entbehrungen, Mühe, Schläge und Hunger, und läßt sich durch keine Beleidigung aufbringen, ganz gleich, woher sie kommt; sein Geist ist klein, arm und einfach, denn er macht keinen Unterschied zwischen Disteln und Salat; sein Herz ist völlig frei von Verschlagenheit und Begierden; und es ist dermaßen frei von Jähzorn, daß er mit allen anderen Tierarten einen ewigen Frieden geschlossen hat. Es gibt keine Arbeit, der er sich verweigerte und die er nicht dienstfertig auf sich nähme, wenn es sein muß, dann pflügt er anstelle des Ochsen den Acker, indem er den Pflug zieht, vor allem aber arbeitet er pausenlos an der nützlichsten aller Vorrichtungen, an der Mühle; er befördert Holz, Äpfel, Gemüse

<sup>89</sup> Vgl. Ex 4,20; Gen 22,3; 1 Kön 2,40 und 13,13; RiCh 5,10 und 12,14; 1 Sam 25,20; 2 Sam 16,2 sowie 17,23.

<sup>90</sup> ‚Midasohren‘, vgl. bspw. NS, 26, V. 5-12.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu auch das Sprichwort *Eselohrn seynd aller menschen wapen*; Karl Friedrich Wilhelm Wander: Deutsches Sprichwörter-Lexikon [= DSL]. Berlin 2004 (Digitale Bibliothek 62), 1, 885.

<sup>92</sup> „Dich Esel soll ich nun also die Buchstaben lehren? Dazu bedarf es keiner Worte, sondern Stockhiebe.“ Cicero: In Pisonem. In: M. Tullius Ciceros Reden. Hg. von Albert Clark. Oxford 1909, Kap. 30 [73]. Eine narrativ umgesetzte Anspielung auf dieses Sprichwortthema bietet die 29. Historie des *Ulenspiegel*, die „sagt, wie Ulenspiegel zu Ertfort ein Esel lesen lert in einem alten Psalter“ (Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515. Hg. von Wolfgang Lindow. Stuttgart 1966 [= US oder *Ulenspiegel*; die Historien Hist. oder H.], S. 86-88), deren Vorlage wiederum eine Episode aus Strickers *Pfaffen Amis* bildet (vgl. US, S. 86, Anm. 2). Dieselbe Thematik gestaltet auch Kapitel 72 („Ein esel latyn leren“) der *Narrenbeschwörung*; Thomas Murner: *Narrenbeschwörung*. Hg. von Meier Spanier. Berlin, Leipzig 1926 [= NB], S. 367-369. Aus der Fülle der Beispiele sei in diesem Zusammenhang lediglich noch der Hinweis auf die Vielzahl von Fabeln herausgehoben, die um die törichte Dummheit des Esels kreisen. Hier wie anderswo wird dabei prinzipiell hervorgehoben, dass die sprichwörtliche ‚Eselhaftigkeit‘ des Esels wesenhaft ist und sich durch äußeren Schein weder verheimlichen noch abändern lässt. Auch im Löwenfell kann der Esel nicht aus seiner Haut: „Du darfst ruhig wissen, auch ich hätte Angst vor dir, würde ich nicht dein lah vernommen haben.“ (*Der Esel und das Löwenfell*. In: Antike Fabeln. Übers. von Johannes Irmscher. Berlin, Weimar 1978, S. 104.)



und jede Sorte von Früchten; und zu guter Letzt ist er der beständige und unermüdliche Diener aller menschlichen Bequemlichkeit, so daß er auch, wie man sagt, gezwungen ist, die Götterfiguren zu tragen.<sup>93</sup>

Im Mittelalter stößt man auf symbolische Darstellungen von Weisheit und Wissenschaften, die auf Attribute des Esels beziehen; etwa „das Bild eines Menschen mit Eselshaupt.“ Hierin zeigt sich allerdings, anders als Ordine in diesem Zusammenhang suggeriert, keine eindeutige Positivierung der Eselsymbolik, sondern jene zuvor erwähnte Ambivalenz, die den Sinn solcher Darstellungen komplexer macht, als der erste Anschein vermuten lässt. Denn zugrunde liegt ihnen der biblische Gedanke einer spiegelbildlich zu entschlüsselnden Erscheinung von einander entgegengesetzter Gottes- und Weltweisheit.

## WEISHEIT UND TORHEIT IN SPIEGELSCHRIFT

Hieraus ergibt sich eine Aufspaltung der Weisheit in ‚echte‘, göttliche Weisheit und defizitäre Menschenweisheit, die ‚nur‘ endliches Wissen sein und in Torheit vor Gott umschlagen kann, wenn sie sich selbst nicht kennt, so dass ihr umgekehrt die göttliche Weisheit töricht erscheint. Es ergibt sich also eine oppositive Überkreuzstellung der Erscheinungen und Auffassungen von Weisheit und Torheit, die sich in die Unterscheidung von Weisheit, Logos, Christus und Wissen, Buchstabe, Gelehrter übersetzen kann. Die Weisheitsmöglichkeit der *Wissenschaft* erwächst demnach aus der selbsterkennenden Hinordnung auf die absolute transzendente Weisheit. Hiervon ausgehend ist ihr Erkennen der Wirklichkeit als Entschlüsselung gekennzeichnet. Das Buch der Welt zu lesen bedeutet bis in die Frühe Neuzeit also vor allem auch, die Verkehrungsgestalten der sündhaft gestörten Schöpfungsordnung zu durchschauen.

Um die Konfusion der Meinungen und Werte zu überwinden, gegen die sich die erasmische Silenanalytik richtet, muss die drängende Frage nach der „rechten wißhey<sup>o</sup>t“ beantwortet werden (vgl. SA, 775A). Sie zu erschließen ist die Aufgabe des Menschen und Bedingung eines rechten Lebens. Denn sie allein lehrt die „rechte kunst“: wie der Mensch „z<sup>o</sup> dem hymel ker“ (NS, 107, 5f.). Demgegenüber sind alle immanent perspektivierten Leistungen des Menschen, alle Vernunft und Klugheit, die nicht von der christlichen Gotteswahrheit entbunden an diese gebunden sind, für sich genommen unzulänglich:

Noch grosser kunst steltt mancher thor | Wie er bald werd meyster doctor | Vnd man jnn haltt der welt eyn liecht | Der kan doch das betrachten nicht | Wie er die rechte kunst erler | Mit der er z<sup>o</sup> dem hymel ker | Vnd das all wißhey<sup>o</sup>t diser welt | Jst gegen got eyn dorhey<sup>o</sup>t gzelt. (NS, 107, 1-8)

So bleiben für Brant auch die höchsten Leistungen der antiken Philosophie gegenüber der christlichen „rechten Weisheit“ defizitär, wie das in dieser Hinsicht wegweisende Kapitel 107 („Von Ion der wisheit“) des NS ausführt:

Der selben wißhey<sup>o</sup>t steltten noch | Pythagoras Plato der hoch | Socrates vnd all die durch jr ler | Hant ewig rum erholt vnd ere | Vnd kunden doch ergründen nie | Die rechte wißhey<sup>o</sup>t funden hie [hier auf Erden zu finden, T.L.] | Dar vmb von jn spricht got der her | Jch will verwerffen kunst vnd ler | Vnd wißhey<sup>o</sup>t der die hie wis sindt. (V. 65-73)

Der Weg der rechten Weisheit hingegen erscheint unter den Bedingungen der Welt zwangsläufig als Torheit. So gibt es auf Erden zwei Erscheinungsformen der Torheit – und Weisheit –, eine echte und eine bloß scheinbare. Echte Weisheit tritt auf als die weltliche Torheit der wahrhaft gelehrten Unwissenheit und gläubigen heiligen Einfalt, welche dem radikalen Bewusstsein von der eigenen, existentiellen Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit, vom notwendigen Nichtwissen entspringt.<sup>94</sup> Die törichte

<sup>93</sup> Ioannes Pierius Valerianus: Hieroglyphica. Hg. von Michael Isenegrin. Basel 1556, S. 91.

<sup>94</sup> Vgl. etwa die Passage zur wesenhaft christlichen Torheit, LT, 66, S. 201-207 sowie – hinsichtlich der kategorialen Unterscheidung verschiedener Arten von Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft und ihres notwendigen Zusammenhangs

Weltweisheit, der eitle Wissens- und Weisheitshochmut als schärfster Gegensatz zu dieser frommen *docta ignorantia* sind es, die, wenn auch mit unterschiedlicher Stoßrichtung, sowohl etwa Erasmus' *Stultitia* als auch Brunos bissiges Lob auf das Eseltum geißeln. Als die vorzüglichen Repräsentanten der „rohen Unwissenheit und unwissenden Gelehrsamkeit“<sup>95</sup> treten in beiden Fällen Theologen und andere selbsternannte Hüter des Glaubens auf – getreu dem bekannten Sprichwort *Je gelehrter, je verkehrter*,<sup>96</sup> dem Molière eine in diesem Zusammenhang noch treffendere Prägung gab: „Je vous suis garant | Qu'un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant.“<sup>97</sup>

Wenn nun wie zuvor erwähnt die Weisheit durch Eselsattribute symbolisiert wird, so zielen diese und ähnliche Darstellungen in erster Linie darauf ab, menschliches Wissen, menschliche Weisheit und Wissenschaft der göttlichen Weisheit entgegenzusetzen und erstere als an sich defizitär, eitel, nichtig zu charakterisieren; als humane Leistungen, die da, wo sie sich zum eigenmächtigen Selbstzweck verabsolutieren, in hoffärtige Torheit umschlagen.

Zuletzt sei in diesem Zusammenhang noch auf eine ideengeschichtlich interessante Begrifflichkeit Brants hingewiesen: den Begriff des ‚Rechnens‘, der das 66. Kapitel des NS bestimmt und hier besonders unter der Gestalt der naturwissenschaftlich-technischen Kunst des „messens“ (V. 27) in Erscheinung tritt.<sup>98</sup> Zum Rechnen wird Brant jene unerlöste Form von Wissenschaft, jede anthropozentristische Geistesarbeit, die eine gottvergessene Apotheose der Immanenz betreibt; eine Tätigkeit, deren Gegenstand, Erkenntnisumfang und Verdienst sich dadurch auszeichnet, dass sie nicht bis an und in das göttliche Geheimnis der letzten Dinge reicht. Dieses Erste, Letzte und Alles zu Allem vermag der rechnende Mensch nicht selbstmächtig in den eigenen Horizont zu zwingen; und er läuft, allein auf sich und seine weltliche Klugheit gestellt, Gefahr, als ein Narr ganz daran vorbeizugehen.

Im Motiv des vermessenen Messens begegnet eine Gestalt der Hoffart, deren Kritik man auch als eine zeitkritisch besorgte Reaktion Brants auf die weltbildverändernde geistige Umbruchsituation der Frühen Neuzeit werten muss: Als Reaktion auf die frühneuzeitlich stattfindende Auflösung des mittelalterlichen *ordos*, die verzahnt ist mit der beginnenden Verselbständigung der Naturwissenschaften und ihrer Fokussierung auf den menschlichen Intellekt, als Warnung vor einem Weltbild, das sich von den neuen Ergebnissen der Wissenschaften zu einem verflachenden Rationalismus verführen lässt, als Sorge angesichts einer sich als möglich ankündigenden kopernikanischen Abwendung von Gott. Fortschritte beim Ausmessen des Himmels bedeuten von diesem Standpunkt aus betrachtet keine Fortschritte auf dem Weg dorthin. Verabsolutieren sie sich, werden sie zum Irrweg, da sie vom Wesentlichen wegführen:

---

mit Unwissenheit, Narrheit, Eselei – Giordano Bruno: Kabbala, S. 29-33. Brunos Lob der „heiligen Unwissenheit [...] und des göttlichen Eseltums“ (ebd., S. 9) ist dabei jedoch wie gesehen, vorsichtig ausgedrückt, nicht ohne weiteres wörtlich zu nehmen. – Der Sache nach kennt schon das griechische Altertum die *docta ignorantia* als Ideal einer besonnenen Denkhaltung, die sich „nach Ausmessung aller Höhen und Tiefen menschlicher Spekulation der Grenzen sowohl des Erfahrungswissens als auch der reinen Vernunftkenntnis bewußt geworden ist.“ (Bruno: Kabbala, [Einleitung] S. 23) Die berühmteste Verkörperung dieses Ideals begegnet im sokratischen Typus des Philosophen, dem epistemischen Mängelwesen, das um seine Unzulänglichkeit weiß und so zu einer Weisheitshaltung gelangt, die auf dem Wissen um das eigene Unwissen beruht. Vgl. Kap. II.4.

<sup>95</sup> Bruno: Kabbala, [Einleitung] S. 23.

<sup>96</sup> DSL 1, 1532.

<sup>97</sup> Les Femmes savantes, IV,3, V. 1295f. In: Œuvres complètes. Bd 2. Hg. von Georges Couton. Paris 1971: „Ich versichere ihnen – närrischer noch als ein unwissender ist ein gelehrter Narr.“

<sup>98</sup> Über die Distanz der Jahrhunderte hinweg findet sich hier bereits Heideggers Unterscheidung von „rechnendem Denken“ und „besinnlichem Nachdenken“ (Martin Heidegger: Gelassenheit. 10. Aufl. Pfullingen 1992, S. 13) vorgeprägt. Als Ursache der Seinsvergessenheit und des Sinnverlusts des modernen Menschen im Atomzeitalter macht Heideggers Diagnose die Tyrannei des besinnungslosen, technisch-rechnenden Denkens dingfest, die eine prinzipielle „Flucht vor dem Denken“ (ebd., S. 12) bedeute. Brants Analyse ist zwar auf die prinzipielle Grundlage einer dezidiert christlich gedeuteten, allgemeinmenschlichen Toren-Natur gestellt, beinhaltet jedoch auch viele Punkte ausdrücklicher und spezifischer Zeitkritik, die auf die Entwicklungen ihres Jahrhunderts reagiert. Dies betrifft auch das Auftreten der ‚rechnenden Haltung‘, von Heidegger geschichtlich entsprechend verortet: „Dieses grundsätzlich technische Verhältnis des Menschen zum Weltganzen entstand zuerst im 17. Jahrhundert und zwar in Europa und nur in Europa.“ (Ebd., S. 18.)

Wer vß misßt hymel erd vnd mer | Vnd dar jnn sücht lust freüd vnd ler | Der lüg das er dem Narren wer [abwehrend entgegentritt, T.L.] [...] Archymenides der wust des vil | Der macht jm puluer kreiß vnd zyl [im Sand Kreis und Linie, T.L.] | Do mit er vil vßrächen kundt | [...] Der messen kunst was er behend | Kund doch vß ecken nit syn end. (NS, 66, Vorspruch sowie V. 19-28)

Diese Position teilt Brant mit Erasmus. Ähnliche Gedankengänge finden sich in Erasmus' Kritik der spätscholastischen Auswüchse an selbstbezüglicher intellektueller Vermessenheit und fruchtloser formalistischer Raserei (vgl. LT, 52). Das Heilmittel gegen Hybris und Entwurzelung des Menschen, gegen die Pervertierung seiner willentlichen Positionierung im Schöpfungsgefüge ist Selbsterkenntnis und damit das demütige Bewusstwerden der eigenen Endlichkeit. Hieraus folgt die Ausrichtung auf Gott und die Abkehr von der Verfallenheit an die Welt mit ihrem trügerischen Glanz. In der Selbsterkenntnis der eigenen existentiellen Beschränktheit als schrankenlos von und hin auf Gott gehaltenes Sein findet die menschliche Vernunft zu sich selber und auf den Weg der rechten Weißheit. Sie entwickelt ein nach weltlichen Maßstäben törichtes Bewusstsein für das Wesentliche, indem sie erkennt, dass nicht diesseitige Güter, sondern allein die Ausrichtung auf Gott dem Menschen von wahrhaftem „nutz“ ist:

Plinius der meyster seitt | Das es sy eyn vnsynnikheit | Wellen die groß der welt verston | Vnd vsser der by wilen gon | Vnd rä chnen biß hynder das mer | Dar jnn menschlich vernunft jrret ser | Das sy solchem noch rächen allzyt | Vnd kan sich selv vß rächen nitt | Vnd meynt das er die ding verstat | Das die welt selbs nit jn ir hat | [...] Was nott wont doch eym menschen by | Das er süch grössers als er sy | Vnd weißt nit was jm nutz entspring | Wann er erfart schon hohe ding | Vnd nit die zyt syns todes kennt | Die wie eyn schatt von hynnan rennt | Ob schon dis kunst ist gwyß vnd wor | So ist doch das eyn grosser tor | Der jn sym synn wygt so gering | Das er well wissen fromde ding | Vnd die erkennen eygentlich | Vnd kan doch nit erkennen sich | Ouch gdenckt nit wie er das erler | Er sücht alleyn rum weltlich ere | Vnd gdenckt nit an das ewig rich | [...] Vff jrdeschs [auf Irdisches schauend, T.L.] yeder narr erblyndt | Vnd sücht syn freüd vnd lust dar jnn | Des er me schad hatt dann gewynn. (NS, 66, 59-130)

Der hier skizzierte spiegelbildliche Antagonismus von Weisheit und Torheit, der sich als (Mangel von) Selbsterkenntnis artikuliert, ist die Signatur des Nürrischen. Als spiegelbildlich gedoppelte Verkehrsfigur der entgegengesetzten Ordnung von Gott und Welt bildet es zwei Antagonisten aus: den weltweisen Toren, der sich Eselohren einhandelt, und den weisen Narren, der seinen Mitmenschen Eselohren aufsetzt. Wie der Körper des (weisen) Narren zum silenischen Erkenntnissspiegel wird untersucht Kap. V.7 anhand von Eulenspiegels apophatischer Deixis.

Elemente, die mit der Denk- und Dichtungsfigur des Silens in Verbindung stehen, lassen sich auch am Werk Shakespeares beobachten. Dies betrifft sowohl, über die Gestaltung der Diskrepanz von Schein und Sein, allgemeinere thematische Analogien, als auch konkretere motivische Affinitäten: Zum ersten Punkt gehört etwa die Kernthematik des *Macbeth*, die der Dramenauftritt zum sprichwortgestützten Hexenwort „Fair is foul, and foul is fair“<sup>99</sup> kondensiert, zum zweiten das Motiv der Kästchenwahl im *Merchant of Venice*.

Ob Shakespeare im Diktum der Hexen bewusst sprichwörtliches Material verarbeitet hat, ist hier nicht zu entscheiden. Fest steht, dass in ihm Sprichwörter wie das elisabethanische *Fair without but foul within* deutlich widerhallen.<sup>100</sup> Auch im deutschen Sprachraum gab und gibt es eine frappierende Vielzahl proverbialer Wendungen, die ein inhärentes, duales Aufgespaltensein der Dinge in Außenseite und Inneres konstatieren und das Verhältnis beider Bereiche als Kontradiktion von sinnenfälligem Schein und tatsächlichem (immateriellen) Wert bestimmen. Dabei überwiegt bei weitem die Kategorie, die das Wahrnehmbare als bloße Täuschung und als Verschleierung eigentlichen, inneren Unwerts auffasst. Einige Beispiele aus Wanders DSL verdeutlichen dies: *Außen blank, innen Stank* (Bd. 1, Sp. 207), *Von außen hui, von innen pfui*, *Von außen Schaf, von innen Wolf* (1, 208), *Von außen Gold, von innen*

<sup>99</sup> William Shakespeare: *Macbeth*. Hg. von Kenneth Muir. London 1963 (Arden edition), I,1, V. 11.

<sup>100</sup> Nachweise zu diesem Proverbium liefert Morris Palmer Tilley: *A dictionary of the proverbs in England in the 16th and 17th centuries*. University of Michigan 1950, S. 200.

*Blei, ist der Gleisner Schelmerei* (1, 1794), *Es ist nicht alles golde, das do gleisset* (1, 1789), *Aussen Pracht, innen Nacht, Die Pracht vermehrt den Schein und erntet nicht das Sein* (3, 1384), *Aussen Honig, innen Galle* (2, 766), *Schön von aussen, drin voll Grausen* (5, 1714), *Von aussen fix, von innen nix* (1, 208). Aber auch: *Aussen nix - innen fix* (1, 207) und *Schlecht außen, kostbar innen*.<sup>101</sup>

Im *Merchant of Venice* weist die Begründung, die Bassiano für seine Entscheidung zugunsten des äußerlich wertlosen Bleigefäßes gibt, wurzelnd in einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem „ornament“, deutliche Parallelen zur Argumentation des Erasmus in den *Sileni* auf:

So may the outward shows be least themselves, – | The world is still deceiv'd with ornament – [...] There is no vice so simple, but assumes | Some mark of virtue on his outward parts.<sup>102</sup>

Bezeichnenderweise flicht Shakespeare in diese Passage eine Anspielung auf einen Silenos-Mythos ein. Es handelt sich dabei um die von Hyginus (*Fabulae*, 191) überlieferte Erzählung, Silenos habe König Midas aus Dank für dessen Hilfe die zweischneidige Gabe der ‚goldenen Berührung‘ gewährt, durch die alles, was Midas anfasste, zu Gold wurde: „Therefore thou gaudy gold, | Hard food for Midas, I will none of thee.“<sup>103</sup>

Ein ähnliches Behältnis wie im *Merchant of Venice* bestimmt auch die nächste Etappe dieses kursorischen Ausblicks; es führt zu Thomas Kyd und damit zu einem weiteren wichtigen, wenn auch heute weit weniger bekannten, elisabethanischen Dramatiker. In Kyds zeitgenössisch sehr berühmter und einflussreicher<sup>104</sup> Rachetragödie „The Spanish Tragedy“ vereinigt Lorenzos leeres Kästchen als Bildsymbol auf sich die dualistisch-komplementären Spannungsmomente von Illusion und Realität, Wahrheit und Lüge, Täuschung und Erkenntnis, Anschein und An-Sich. Damit gerät das unscheinbare Kästchen, als Instrument einer vorgetäuschten Tatsachen-Nachricht beredtes Vehikel der kritischen Verflochtenheit von Tatsachenschein und Scheintatsachen, zur „Silenus box of Alcibiades“, welche nicht nur die epistemischen und ontologischen Fragestellungen des Stückes in Szene setzt, sondern auch zur „metaphor for the play's complex structure“<sup>105</sup> wird. Entscheidende Passagen von Kyds Stück ähneln stark der Gestaltung und Argumentation des erasmischen Silen-Modells; Parallelen ergeben sich insbesondere zu den *Sileni* und zum *Laus Stultitiae*. Ebenso wie für Shakespeare ist eine direkte Rezeption des erasmischen Werks durch Kyd schwer nachzuweisen; eine Kenntnis der erasmischen Silenfigur kann jedoch in beiden Fällen als wahrscheinlich gelten.<sup>106</sup>

Die Silenstatuette tritt in ihrer renaissancetypischen Variante als Silenkästchen oder -dose („Silenus box“) in der Literatur zum ersten Mal prominent in Erscheinung bei Rabelais. Der Prolog zum *Gargantua* (1534/35) hebt an mit einer erklärenden Zusammenfassung des Sokrates-Silen-Vergleichs des platonischen *Symposions*. Die Silene, auf die Alcibiades sich bezieht, sind darin nicht mehr die „statuae“, von denen Erasmus spricht, sondern werden erläutert als „petites boites“, die zur Aufbewahrung kostbarer (Gebrauchs-, Schmuck- und Luxus-)Gegenstände dienen und in ihrer Gestaltung zeitgenössischen Apothekerdöschen gleichen. Auffällig ist bei Rabelais' Aufzählung der Substanzen, die typischerweise im Inneren der Silene aufbewahrt werden, ihre dezidierte Körperbezogenheit: sie

<sup>101</sup> Der letztgenannte Beleg stammt aus Shakespeare: *Cymbeline*, V,1; zit.n. Lutz Mackensen: *Zitate, Redensarten, Sprichwörter*. Brugg u.a. 1973, S. 60.

<sup>102</sup> Shakespeare: *The Merchant of Venice*. Hg. von John R. Brown. London 1961 (Arden edition), III,2, V. 73-107, hier 73f. und 81f.

<sup>103</sup> Ebd., III,2, V. 101f.; Hygini *Fabulae*. Hg. von Moritz Schmidt. Jena 1872, Nr. 191; vgl. Hederich: *Mythologisches Lexikon*, Sp. 2212.

<sup>104</sup> Kyd gilt als wichtiger Einfluss nicht zuletzt für seinen Zeitgenossen Shakespeare. Zentrale Elemente der *Spanischen Tragödie* finden sich später im *Hamlet*, darunter das Spiel im Spiel, das dazu dient, einen Mörder zu überführen, oder der auf Rache sinnende Geist. Thomas Kyd wird regelmäßig auch als Autor eines vermuteten, nicht erhaltenen Ur-Hamlet genannt, der eine Quelle der Shakespeareschen Bearbeitung gewesen sein soll.

<sup>105</sup> Barbara J. Baines: *Kyd's Silenus box and the limits of perception*. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10 (1980), S. 41-51, hier S. 41.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 45f.

dienen, direkt oder indirekt, der Pflege und dem Schmuck des Körpers. Zum Aspekt der ‚Buch-Körper-Pflege‘ vgl. Kap. V.8.1.

Silènes estoient jadis petites boites , telle que voyons de présent ès boutiques des apothecaires, pinctes au-dessus de figures joyeuses et frivoles, comme de harpies, satyres, oysons bridez, lièvres cornuz, canes bastées, boucqs volans, cerz limonniers et aultres telles peintures contrefaites à plaisir pour exciter le monde à rire (quel fut Silène, maistre du bon Bacchus); mais au dedans l'on réservoir les fines drogues comme baulme, ambre gris, amomon, musc, zivette, pierreries et aultre choses précieuses.

*Silene nannte man einst kleine Dosen, wie wir sie heutzutage in den Läden der Apotheker sehen, von außen bemalt mit allerhand lustigen und grillenhaften Figuren, als da sind Harpyien, Satyrn, gezäumte Gänschen, gehörnte Hasen, gesattelte Enten, fliegende Böcke, Hirsche, die an der Deichsel gehen, und dergleichen mehr solcher Gebilde, nach Lust und Laune gestaltet, um die Leute zum Lachen zu bringen (wie denn auch Silenos' Art war, des guten Bacchus Lehrmeister). Aber in ihrem Inneren verwahrte man erlesene Substanzen wie Balsam, graue Ambra, Amomum, Moschus, Zibet, Edelsteine und andere kostbare Dinge.<sup>107</sup>*

Die anschließende Beschreibung des Sokrates unter Schilderung der silenhaften Diskrepanz, die bei ihm zwischen innerem Menschen und äußerer Erscheinung herrsche, hat Rabelais ganz offenbar aus den *Sileni* des Erasmus (LB, 2, 770E-771B) übernommen. Die beiden Textstellen sind sinngleich und ähneln sich im Ausdruck bis hin zu wörtlicher Übereinstimmung. Das mag nicht überraschen, gehört Rabelais doch zu einem der großen Leser des holländischen Humanisten. Viele Stellen seines Werks dokumentieren einen recht umfangreichen Gebrauch der erasmischen *Adagia*<sup>108</sup>, wengleich der Franzose diese Quelle namentlich nie nennt. Bekannt ist sein Brief vom 30. November 1532 an Erasmus – den er unter dem mittlerweile zweifelsfrei aufgedeckten Pseudonym, eventuell auch Vermittlernamen, Bernardo Salignaco adressiert – in dem Rabelais seiner Bewunderung und Wertschätzung für den „Humanissimus“ Erasmus freien – und sehr schelmischen – Lauf lässt. Erasmus sei ihm (geistiger) Vater, ja Mutter, die ihn ungekannterweise aufgezogen und ohne Unterlass mit ihrer göttlichen Lehre an der keuschen Mutterbrust genährt habe, so dass er alles, was er sei und gelte, Erasmus verdanke:

Lubens itaque ansam hanc arripui et occasionem tibi, Pater mi Humanissime, grato aliquo officio indicandi, quo te animo, qua te pietate, colerem. Patrem te dixi, matrem etiam dicerem, si per indulgentiam mihi id tuam liceret. Quod enim utero gerentibus usui uenire quotidie experimur, ut quos nunquam uiderunt foetus alant ab aërisque ambientis incommodis tueantur, αὐτο τοῦτο σύγ' ἔπαθες, qui me tibi de facie ignotum, nomine etiam ignobilem sic educasti, sic castissimis diuinæ tuæ doctrinae uberibus usque aluisti, ut quidquid sum et ualeo, tibi id uni acceptum, nî feram, hominum omnium qui sunt, aut aliis erunt in annis ingrattissimus sim.<sup>109</sup>

Die Silenfigur hat in der neudeutenden Bearbeitung des Erasmus einen beträchtlichen Widerhall in der Renaissance gefunden. Direkten Einfluss hat Erasmus damit neben Bruno, Rabelais und anderen auf Johann Fischart (*Geschichtklitterung*) und Sebastian Franck ausgeübt. In den *Paradoxa*, die das Silenische zum Seinsparadigma erheben, konstatiert Franck: „Inversus Silenus omnia. Es ist alles umgekehrt.“<sup>110</sup> Es seien „alle Dinge ein Silenus des Alkibiades und viel anders im Grund als äußerlich im Scheine anzusehen“.<sup>111</sup> In der Vorrede gibt Franck zu erkennen, dass er sich mit der Silenfigur auf Erasmus bezieht: „Der Buchstabe dagegen ist ein gewisses Zeichen und die Hoffarbe des Antichrists und ein rechter Silenus des Alkibiades, wie ihn Erasmus nennt.“<sup>112</sup> Der angeführte Wortlaut, mit dem Franck

<sup>107</sup> Rabelais: Gargantua, [Prolog] S. 38.

<sup>108</sup> Die Bezeichnung *Adagia* dient in der vorliegenden Arbeit als generischer Titel für Erasmus' gesamtes Sprichwörterwerk einschließlich der *Adagiorum Collectanea*; er umfasst somit alle Editionen von 1500 bis 1536.

<sup>109</sup> Rabelais: Œuvres complètes, S. 948.

<sup>110</sup> Sebastian Franck: *Paradoxa*. Hg. von Siegfried Wollgast. Berlin 1966, 14, S. 39. In runden Klammern folgt auf die Nummer des jeweiligen Paradoxons oder die Angabe anderer Textteile die Seitenzahl dieser Ausgabe, die durchgängig benutzt wird, sofern nicht anders angegeben.

<sup>111</sup> Ebd., 280, S. 457.

<sup>112</sup> Ebd., [Vorrede] S. 10

die Universalität des Silenprinzips konstatiert, scheint dabei unmittelbar auf eine Formulierung in den erasmischen *Sileni* zurückzugehen: „Vides opinor vt tota res in diuersum exeat, si Silenum inuerteris.“ (ASD: SA, S. 188, Z. 581)

Figur und Thematik des Silens werden auch von der Emblematik der Renaissance gestaltet. So enthalten Sebastián de Covarrubias *Emblemas morales* eine emblematische Darstellung der Silene des Alkibiades unter der *inscriptio* „Meliora latent“ (Abb. 10).<sup>113</sup> Der Bildteil des Emblems zeigt zwei satyrhafte Figuren, in deren Brustkörbe verschließbare Türchen eingelassen sind. Die Umgestaltung des traditionellen Sitzes der Seele zum Schatzkästchen verbildlicht nicht nur den allgemeinen Hinweis auf die unter der äußeren Niedrigkeit und Hässlichkeit verborgenen inneren kostbaren Werte, sondern lässt sich zudem als platonisierender Akzent einer Gegenüberstellung von Leiblichem und Geistigem deuten.<sup>114</sup>

Die Inschrift „Meliora latent“ zeigt auch das Frontispiz der Middelburger Ausgabe von Jacob Cats EmblemBuch *Silenus Alcibiadis sive Proteus* von 1618. Hier wird das Lemma des Emblems de Covarrubias verbunden mit einem Bilddetail, zu dem es eine Unterschrift nach Art eines Titulus liefert (Abb. 11). Die Formulierung spielt an auf Ovids *Metamorphosen*, wo Apollon, in unmöglicher Liebe zu Daphne entbrannt, verzückt von ihrer schönen Gestalt, „si qua latent, meliora putat“ (1, V. 502: *was sich verbirgt, ihm schöner noch dünkt*). Über dem Titulus ist ein durch einen Deckel verschlossenes, zylindrisches Gefäß nach Art der schon im Mittelalter gebräuchlichen Apothekerdosen abgebildet. Unschwer lässt sich hierin eine jener Silen-Dosen erkennen, von denen Rabelais im Prolog des *Gargantua* spricht, eine bewusste Anspielung auf die schlüsselhafte Silenthematik des Rabelaischen Romans ist sehr wahrscheinlich. Das dargestellte Gefäß ist jedoch schlicht und funktional gehalten, ohne Verzierung durch mythologische Silenmotivik oder andere „figures joyeuses et frivoles“.<sup>115</sup> Dies mag daran liegen, dass die Bedeutung der Darstellung bereits durch den Werktitel sowie durch die Bildunterschrift hinreichend deutlich wird. Darüber hinaus kann man hierin jedoch eine Ablösung des Silenbildes von seinem mythologischen und artefaktischen Bildspender erkennen; die Silenfigur ist bereits so weit übertragen und (intertextuell) verselbständigt, dass ihr figurativer Sinn allegorisch darstellbar wird. Das generalisierte Silengefäß bei Cats versinnbildlicht damit die integumentale, gefäßmetaphorische Qualität der Silenfigur und ihrer (sprach)bildlichen Übertragung als solche. Hierfür spricht, dass Cats sich mit dem Titel seines Werkes ausdrücklich auf die *Sileni* des Erasmus bezieht, in denen die Silenfigur zum universalen kulturhermeneutischen Anschauungsmodell ausgearbeitet wird. Cats' Berufung auf das Adagium des Erasmus gut ein Jahrhundert nach Erscheinen der *Chiliades* bezeugt zudem die anhaltende Popularität der erasmischen *Adagia* und die eines ihrer berühmtesten, vielfach eigenständig tradierten Exemplare, der *Sileni Alcibiadis*.

## II.2 *Es ist alles umgekehrt. Die Welt als Silen: Erasmus von Rotterdam und Sebastian Franck*

Erasmus und Franck erweitern, unter jeweils verschiedener theologischer Akzentuierung, die Silenfigur zum universalen Prinzip der Antinomie des Geschöpflichen, wodurch sie zum bildhaften Ausdruck des Verhältnisses von Gott und Welt überhaupt werden kann. Die frühneuzeitliche Virulenz der Silentheorie des Seienden partizipiert dabei an der Wucht, den der Motivkomplex der verkehrten Welt in der Renaissance entfaltet. Seine vornehmlich moralsatirischen Züge, die auch die Spielart der grobianischen Perversion prägen, nehmen erasmische und Francksche Silenfigur ebenso in sich auf wie das Arsenal

<sup>113</sup> „Die besseren Dinge sind verborgen.“ – Sebastián de Covarrubias: *Emblemas morales*. Madrid 1610, III, Nr. 51. In: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Hg. von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Stuttgart, Weimar 1996, Sp. 1275.

<sup>114</sup> Vgl. Müller: *Schein und Sein*, S. 6.

<sup>115</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 38.

typisierter Verkehrsgestalten, das die volkssprachliche Literatur im *dörper*-Typus der Neidhart-Dichtung seit dem Mittelalter bereithält, um diese Elemente ins ontologisch Prinzipielle zu wenden. Der Silen wird zur Grundfigur der sündhaft verkehrten Welt und zum Kronzeugen eines „integumentalen Wahrheitsverständnisses“,<sup>116</sup> das in der silenischen Chiffrierung der Dinge ein kosmologisches Prinzip erkennt:

Adeo, quicquid in omni rerum genere praeclarum est, id minus in conspicuo est. [...] In elementis, quae vocant, quo quidque praestantius est, hoc longius à sensibus est remotum, velut aer & ignis. In animatum genere quod est optimum & efficacissimum, id in intimis abditum habent. In homine quod est maxime divinum & immortale, id solum cerni non potest. In quovis rerum genere, materia pars vilior, maxime patet sensibus, formae vis & beneficium, utilitate sentitur, & tamen ipsa procul abest à sensibus. [...] Demum in universo, quae maxima sunt, ea non videntur, veluti substantiae, quas separatas vocant. Et quod in his summum est, id à sensibus quam maxime sepositum est, nempe Deus, adeo ut nec intelligi, nec cogitari possit, cum hic fons sit unicus omnium.

*Bei allen Dingen verhält es sich vielmehr so: das eigentlich Vortreffliche ist nicht das, was dem Augenschein schmeichelt. [...] Bei den sogenannten Elementen ist das, was besonders wichtig ist, besonders weit den Sinnen entrückt, nämlich Luft und Feuer. Im Tierreich ist das Beste und Wirksamste im Inneren verborgen. Am Menschen ist das, was am göttlichsten und unsterblich ist, das, was einzig nicht sichtbar ist. Bei jeder Art von Ding ist die sinnenfällige Materie der unbedeutendere Teil; seine wesensmäßige Beschaffenheit und seine Werthhaftigkeit, durch seine Nützlichkeit zwar wahrnehmbar, bleiben doch an und für sich den Sinnen weit entrückt. [...] Schließlich auch im Universum kann man das, was das Bedeutendste ist, nämlich die Wesenheiten [Substanzen, T.L.], die selbständig seiend [separatas, T.L.] genannt werden. Und was unter ihnen am höchsten ist, das ist den Sinnen am wenigsten zugänglich, nämlich Gott, so sehr, dass er weder erkannt noch gedacht werden kann, obschon er doch doch die alleinige Quelle von allem ist. (SA, 773A-C)*

Bereits die platonische Silenfigur wurzelt im religiösen Vorstellungsbereich. Im Folgenden wird es darum gehen, die formierenden Momente ihrer christlichen Umbildung in der Frühen Neuzeit zu erarbeiten.

### II.2.1 Törichte Weltverkehrung. *Stultitia crucis* als Leitidee der christlichen Silenfigur bei Erasmus und Franck

Friedrich Zarncke weist in seiner Ausgabe des Brantschen *Narrenschiffs* zu Recht darauf hin, dass die Auffassung, nach welcher die menschlichen „Mängel und Verkehrtheiten“ als Torheit zu begreifen sind, eine Traditionslinie bildet, die im Rahmen christlicher Überlieferungs- und Deutungszusammenhänge direkt auf die Bibel und hier insbesondere auf die „didactischen Schriften“ des Alten Testaments zurückgeht.<sup>117</sup> Von den alttestamentlichen Büchern der Lehrweisheit sind hier insbesondere Spr, Koh, Weish, Sir, Jes, und Jer zu nennen.

Die biblische Auffassung von Torheit und Weisheit bildet die Grundlage der frühneuzeitlich ubiquitären, aber schon seit der Antike und gerade auch für das Mittelalter vielfach belegten Gegenüberstellung von *sapiens* und *stultus*. Erasmus und Franck verflechten die traditionelle weisheitliche Oppositionsfigur mit der ontologischen Dualitätslogik des Silenmotivs. Die christliche Deutung des Wesens und des Verhältnisses von Narrheit<sup>118</sup> und Weisheit bilden den Kern eines bei beiden Autoren unterschiedlich akzentuierten Silenmodells. Dabei verschiebt sich der Akzent des biblischen Bezugs auf das Neue Testament. Zur wichtigsten theologischen Referenz wird die Paulinische Weisheits-, Leibes- und Geisttheologie.

Franck rezipiert mit seinem Silenkonzept zwar bewusst das erasmische Modell, formt es jedoch zu einer

<sup>116</sup> Kühlmann: Auslegungsinteresse in der Sprichwortsammlung Sebastian Francks, S. 120.

<sup>117</sup> Sebastian Brants Narrenschiff. Hg. von Friedrich Zarncke. Leipzig 1854, [Einleitung] S. 47.

<sup>118</sup> In der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, etwa bei Brant und Murner, werden die Ausdrücke Narr, Tor, Affe, Gauch [Kuckuck; sehr häufig auch in der Form *gouch*] und Esel sehr häufig synonym gebraucht. Für Belegstellen vgl. Zarnckes Ausgabe des NS, [Einleitung] S. 47-50.

eigenständigen Variante, die den eigenwilligen Denkansatz ihres Autors reflektiert. Relevant sind hierbei in erster Linie die *Paradoxa* (1534), Francks Hauptwerk, sowie die *Vier Kronbüchlein* (1534)<sup>119</sup>. Mit der biblischen, insbesondere Paulinischen, Torheits- und Weisheitskonzeption ist zunächst der formierende theologische Bezugsrahmen zu skizzieren, in dem gleichermaßen die erasmische und die Francksche Silenfigur stehen.

Die entscheidende Rolle kommt im vorliegenden Zusammenhang der Botschaft von der *Torheit des Kreuzes*<sup>120</sup> (1 Kor 1,18-31) zu, die vor allem in den beiden Korintherbriefen formuliert wird:

Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft [vgl. Röm 1,16, T.L.]. Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden [vgl. Ps 33,10; Jes 29,14]. [...] Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? [Vgl. Jes 19,11-14; 1 Kor 3,19.] Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten [vgl. Mt 11,25]. [...] Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber [...] Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit [vgl. bes. 1 Kor 2,1-16].

Der Gegensatz von Weisheit und Torheit, der hier zur Sprache kommt, ist gedoppelt, denn er beinhaltet die Antinomie zweier Formen von Weisheit einerseits und Torheit andererseits. Als Glieder einer spiegelbildlichen Gegenüberstellung gehören sie, schematisierend und räumlich verbildlichend gesprochen, zwei kategorial geschiedenen Stand-Punkten und Seinsbereichen an, deren gemeinsame Grenze sie als Demarkationslinie sichtbar machen. Gegenüber stehen sich Welt und Gott, menschliche Wirklichkeit und Gottes Wahrheit, Antichrist und Christus, irdische Vergänglichkeit und transzendente Ewigkeit, Fleisch und (göttlicher) Geist, Buchstabe und Sinn, Weltweisheit und göttliche Weisheit. Den beiden Bereichen eignen je eigene, diametral entgegengesetzte Wert- und Erkenntnismaßstäbe, so dass sich alles, was ist, beim Wechsel des Beurteilungsmaßstabes in sein Gegenteil verkehrt. Die „Torheit des Kreuzes“ ist die neutestamentliche Lehre von der Torheit der Verkündigung. Sie beinhaltet nicht nur eine kontemplative Diagnose der verkehrten Welt, sondern zielt auf eine umfassende Haltung der Demut ab. So bildet sie etwa eine wichtige Grundlage für den umfassenden Armutsbegriff des franziskanischen Ideals, das neben der materiellen Armut auch die geistige einschließt. Hierzu gehört der Verzicht auf jeden gesellschaftliche Rang und jede profane Geltung ebenso wie der Verzicht auf ein geistiges Sichgeltendmachen. Nachdem im 12. Jahrhundert Häretiker als *idiotae* und *illiterati* geschmäht worden waren, erlangt um 1200 dieser neue, alte Typus exemplarischen Lebens Bedeutung, dessen vermehrtes Auftreten in Armutsbewegung und Bettelorden das kirchliche Macht- und Wirtschaftswesen in Bedrängnis bringt: der freiwillig, um Gottes Willen radikal Arme, der Mensch, der sich aus religiösen Gründen unter Selbstverleugnung zum ‚Idioten‘ macht. In diesem Sinne, der weit über die gängige mittelalterliche Bescheidenheitstopik hinausgeht, bezeichnet sich Franz von Assisi als ungebildeter, geistig schlichter Mensch. Er will, wie auch die zahlreichen Gelehrten unter den Franziskanern, in den wesentlichen Dingen einfältig und arm sein, ein *Narr Gottes*: „ich bin unwissend und ein Idiot“ (*ignorans sum et ydiota* [sic]), schreibt er in einem Brief an die zum Kapitel versammelten Minoriten.<sup>121</sup> In seinem Testament sagt er von sich und seinen Gefährten: „wir waren Idioten und allen untertan“ (*et eramus ydiote* [sic] *et subditi omnibus*).<sup>122</sup>

Die spezifisch christliche Kreuzesverkündigung als Kondensationsfigur des neuen Bundes zwischen

<sup>119</sup> Sebastian Franck: Sämtliche Werke, Bd. 4: Die vier Kronbüchlein. Hg. von Peter Klaus Knauer. Bern u.a. 1992.

<sup>120</sup> Vgl. LT, 65, S. 196: „stultitia crucis“.

<sup>121</sup> Vgl. hierzu die Charakterisierung des Apostolats durch Paulus: „Wir sind Narren um Christi willen, ihr aber seid klug in Christus; wir schwach, ihr aber stark; ihr herrlich, wir aber verachtet.“ (1 Kor 4,10; Wortlaut nach der Lutherbibel von 1984)

<sup>122</sup> Epist. toti ordini missa 39; Testamentum 19. In: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. Hg. von Kajetan Esser. Grottaferrata 1976, S. 262 u. 440. Vgl. auch Herbert Grundmann: Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte [AKG] 40 (1958), S. 1-65, hier S. 55f.



selbstoffenbartem Gott und der in diesen Bund hineingenommenen Welt der Verkehrungen ist in 1 Kor 3,18f. zugespitzt an der Entgegensetzung von Weltweisheit und Gotteswahrheit verdeutlicht:

Keiner täusche sich selbst. Wenn einer unter euch meint, er sei weise in dieser Welt, dann werde er töricht, um weise zu werden. Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott. In der Schrift steht nämlich: Er fängt die Weisen in ihrer eigenen List.

Christus selber, Gottes Weisheit, ist existentiell zum Tor geworden durch seine Menschwerdung. Denn Menschennatur ist Torenatur; sie erfüllt sich als Bestandteil der Doppelnatur des fleischgewordenen göttlichen Logos. Auf die Universalität des Torentums, das sich als Grundprinzip alles Menschlichen folgerichtig auch auf die Inkarnation Christi erstreckt, insistiert Erasmus' *Stultitia* bei ihrer Charakterisierung des Christentums und seiner frommen Anhänger:

Die Menschen sind allesamt Toren, auch die Frommen; selbst Christus, der doch von der Weisheit des Vaters ist, entschloß sich, um der Torheit der Menschen zu helfen, gewissermaßen ein Tor zu werden, indem er menschliche Natur annahm und in Menschengestalt erschien, so wie er auch zur Sünde wurde, um unsere Sünden wiedergutzumachen. Als Mittel wählte er die Torheit des Kreuzes und die beschränkten, denkfaulen Apostel [...]. (LT, 65, S. 197)

Weltreich und Gottesreich bilden nach christlichem Verständnis jedoch keine aporetische Alternative zweier ihrem eschatologischen Sinn nach getrennter Seinsbereiche. Ihre Wahrheit, ihr Weg und Leben ist nicht, wie es den Anschein hat, zweifach, sondern in Wahrheit einzig: in und durch Gott und dessen Menschwerdung. Die vergängliche Wirklichkeit des Menschen ist vollständig hingeordnet auf die transzendente Wahrheit Gottes, die durch und in Christus für sie Wirklichkeit wird und in deren Angesicht alles Irdisch-Vergängliche nichts ausmacht als vorläufigen, törichten Schein. Die Paulinische Verkündigung der Kreuzestorheit mit ihrer Lehre von der „doppelten Weisheit“, der „falschen und [der] wahren“, und damit die neutestamentliche christologische Verheißung durch „Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ rückt Erasmus bereits im *Enchiridion* ins Zentrum der *militia spiritualis*.<sup>123</sup> Denn Verständnis und Beherrschung dieser Lehre gilt ihm als der notwendige Schlüssel zur – von Erasmus immer auch psychologisch verstandenen – Selbsterkenntnis, ohne die wiederum eine erfolgreiche geistliche Ritterschaft und Nachfolge Christi nicht möglich ist. Ebenfalls im *Enchiridion* unterstreicht Erasmus an späterer Stelle abermals die Bedeutung des *noscere se ipsum*: „Das also ist der einzige Weg zur Seligkeit, daß du zuerst dich selbst kennst.“ (Ench, 123)

In diesem Verständnis kann Erasmus deshalb nicht nur silenische Dualität als Grundzug der endlichen Wirklichkeit diagnostizieren<sup>124</sup>, sondern, ohne blasphemisch zu sein, gerade auch die vermenschlichte Wirklichkeitsform der göttlichen Offenbarung in Gestalt eines Schriftstücks als an ihrer literarisierten Oberfläche und in ihrem Dingsein vielfach gewöhnlich, gar absurd und töricht anmutend bezeichnen. Gleiches gilt für die Zeichendimension der Sakramente und anderes ‚Äußerliches‘, sinnlich Wahrnehmbares des Glaubens, schließlich auch für die Propheten, die Apostel und für Christus selbst, den höchsten „mirificus quidam Silenus“ (SA, 771D). Selbst die niedrigste Welthaftigkeit des Zeichens tritt hier nicht in einen Widerspruch zu, sondern in den Zusammenhang mit seiner inneren Gnadenwirkung.

Offensichtlichen Bezug auf 1 Kor 3,18f. nimmt der Vergleich zwischen der transzendenten Weisheit der

<sup>123</sup> Vgl. bes. das Kapitel „Caput esse sapientiae, ut temetipsum noris, deque duplici sapientia falsa et vera“, 100-109; die beiden Zitate daraus 101.

<sup>124</sup> „Zunächst steht fest, daß alles auf Erden zwei Seiten hat, zwei ganz verschiedene Seiten, wie die Silene, von denen Alkibiades spricht.“ (Erasmus: LT, 29, S. 61) – Zwar handelt es sich bei der zitierten Stelle aus dem *Lob der Torheit* um eine Äußerung der personifizierten Torheit und damit um eine Figurenrede; sowohl der Kontext und die literarische Gestalt dieser Passage, als auch inhaltlich verwandte Stellen der SA, in denen sich Erasmus durchgehend in eigener Sache äußert, machen es jedoch unstrittig, dass diese Position als Position des Autors zu werten ist. Letztere ist, trotz aller selbstironischen Brechung und poetischen Projektion, dennoch an markanten Stellen gut sichtbar. Eindeutige Hinweise auf das Verhältnis von Figurenrede und Autorposition in Erasmus' *Lob der Torheit* liefert – zumal vor dem Hintergrund von Erasmus' einschlägigen theoretischen Schriften – eine Analyse der raffinierten literarischen Inszenierung der *Stultitia* und ihrer Redestrategien. Letztere zielen, gerade in den dezidiert theologischen Passagen, auf ein Selbstdesavouieren der Torheit und ihres vordergründig vorgetragenen weltweisheitlichen Standpunktes. Eine detaillierte Darstellung dieses interessanten Gesichtspunktes muss hier allerdings zugunsten thematischer Konzentration entfallen.

silenischen Apostel und der zwar hohen, jedoch weltlichen, intellektuellen Einsichtskraft des Aristoteles:

Quis non Aristoteles, stultus & indoctus ac nugator, cum his collatus, habeatur qui [die Apostel, T.L.] ex ipso fonte coelestem hauserant sapientiam, ad quam omnis humana sapientia, mera stultitia est? (SA, 772C)

Diese Stelle gewährt gleichzeitig einen guten Einblick in Methodik und Prinzip des erasmischen ‚Bibelhumanismus‘, der als Synthese von Antike und Christentum auftritt. Erasmus konserviert den Gehalt des antiken Gedankenguts und hält an dessen autoritativem Wert fest; er steigert diesen gerade aus christlicher Sicht noch, indem er das antike Wissen in seine Theologie integriert. Gleichzeitig jedoch erkennt er der christlichen Glaubenslehre unmissverständlich in jeder Hinsicht, auch literaturlegitimatischer, den Primat zu. Beide Impulse veranschaulichen die Sätze, die von Erasmus in späteren Ausgaben der *Sileni* (1520 und 1528) als rechtfertigende Erläuterung an die oben zitierte Passage angeschlossen wurden:

(1520) Quod quidem eorum pace dictum esto, qui nefas arbitrantur, & impium, usquam Aristotelis autoritatem convellere.

(1528) Fateor illum esse virum eximia doctrina, sed quod lumen tamen tam excellens, quod Christo collatum non obscuretur? (SA, 772C)

„Das Wichtigste“ sei stets, „daß alles zu Christus hinführt“ – dann werde es auch „nützlich sein, jedes heidnische Buch heranzuziehen“ (Ench, 85).

Deutlicher wird Erasmus in der *Paraclesis*. Es sei ein

frevelhafter Wahnsinn [...], Christus mit Zenon oder Aristoteles und seine Lehre, vorsichtig ausgedrückt, mit den Vorschriftchen jener auf eine Stufe stellen zu wollen. [...] Nur er allein ist vom Himmel als Lehrer herabgekommen; er allein kann Sicheres lehren, da er die ewige Weisheit ist; er allein hat als der einzige Begründer des menschlichen Heiles Heilsames gelehrt; er allein ist für das, was er gelehrt hat, absolut eingestanden; er allein kann vorweisen, was er versprochen hat. (Par, 11)

In dem fünffachen *solus Christus* klingen jene quellenradikalen und christozentrischen Töne an, die von den Reformatoren aufgegriffen werden und Erasmus in ein schwieriges kirchenpolitisches Fahrwasser bringen, aus dem er sich, sehr zu seinem Leidwesen, Zeit seines Lebens nicht mehr freischwimmen kann. Siehe hierzu das folgende Kapitel.

Die Anwendung des Platonischen Silenbildes auf wesentliche Gehalte und Figuren der christlichen Lehre reflektiert die erasmische Synthese von antikem Gedankengut und Christentum in paradigmatischer, methodenbildender Weise. Weitere Musterbeispiele sind Erasmus' Rekurs auf die aristotelische Lehre von Stoff und Form,<sup>125</sup> seine explizite Assoziation von christlicher Lehre und (neu)platonischem Denken,<sup>126</sup> sowie sein in diesem Kontext erfolgreicher Rückgriff auf das Höhlengleichnis Platons.<sup>127</sup> Dieses dient bezeichnenderweise dazu, die Indikatoren „inbrünstiger Frömmigkeit“ und „die Inbrunst christlicher Liebe“ von „echter Verrücktheit“ (66, S. 201-203) zu distanzieren, den wahrhaft Frommen in seinem Habitus vollkommener Vergeistigung sowie seinem Schicksal in der Welt mit dem platonischen Weisen zu vergleichen und der körperverhafteten Weltanschauung der „Masse“ entgegensetzen. Dabei assoziiert Erasmus die religiöse Exaltation und „felicitas“ der Christen – eine „Art Wahnsinn und Torheit“ – am Beispiel der „Raserei“ des Paulus und der übrigen Apostel mit dem platonischen *furor poeticus*<sup>128</sup> und identifiziert sie auf diese Weise durch den Mund seiner Stultitia als direkte Einwirkung des Göttlichen. Damit ist für den Kundigen die rhetorisch ohnehin betont zaghaft vorgebrachte

<sup>125</sup> SA, 773B: In homine quod est maxime divinum & immortale, id solum cerni non potest. In quovis rerum genere, materia pars vilior, maxime patet sensibus, formae vis & beneficium, utilitate sentitur, & tamen ipsa procul abest à sensibus.

<sup>126</sup> LT, 66, S. 201: „Die Christen glauben so ziemlich wie die Platoniker, die Seele sei verwickelt und verstrickt in die Fesseln des Leibes und seine massive Schwere hindere sie am Schauen und Genießen der Wahrheit, daher denn Plato die Philosophie als ein Sinnen auf den Tod definiert, weil sie den Geist von den augenfälligen, körperhaften Dingen wegführt wie der Tod.“

<sup>127</sup> Ebd., S. 203

<sup>128</sup> Vgl. Ion, 532e-535a. Ausgabe: Hippias I und II, Ion. Übers. und erl. von Otto Apelt. Leipzig 1921, S. 111-114.

## Conclusio der Stultitia desavouiert:

Da also zwischen ihm [dem Frommen, T.L.] und jenen [der Menge, T.L.] der schroffste Gegensatz klafft, so nennt jede Partei die andere verrückt [insanire, T.L.], nur daß dies Wort auf die Frommen viel eher paßt, wie ich wenigstens glaube. (66, S. 207)

Die intelligible Substanz der guten christlichen Silene löst das Gegenteil ihres somatischen Daseins als dessen eigentliche Wahrheit ein. Diese höhere, auf Gott zugleich hingebundene und ihm entspringende Sinndimension ist die christologische Gottesweisheit:

Jam habent & suos Silenos arcanæ Litteræ. Si consistas in superficie, ridicula nonnumquam res sit: si penetres usque ad anagogen, divinam adores sapientiam. (SA, 773C)

Diese Formulierung macht dabei stellvertretend für andere deutlich, dass Erasmus bei der Anwendung seiner Silentheorie auf die Inhalte des christlichen Glaubens vorsichtiger und relativierender vorgeht, als es das hier vorgelegte, pointierende Resümee suggeriert: So bezeichnet er, der oben zitierten Textstelle vergleichbar, die christlichen Sakramente nie pauschal und direkt als Silene, sondern spricht hinsichtlich ihres behaupteten Silencharakters lediglich davon, dass man in ihnen einige Silenbilder entdecken könne (vgl. SA, 773C).

Die bei Erasmus vorhandenen, jedoch verhaltenen Tendenzen, die liturgisch-institutionelle Seite der Glaubenspraxis gegenüber ihrer rein spirituellen Dimension abzuwerten (vgl. LT, 66, S. 207) radikalieren sich bei Franck, der eine stark individualisierte, spiritualistische Gottesbeziehung zur Form des Glaubens erhebt. Diese Radikalisierung ist auch ein Ergebnis zunehmend scharfer reformatorischer Kontroversen.

In den Schlusskapiteln des Lobes der Torheit stellt Erasmus' personifizierte Stultitia bilanzierend fest:

Mir scheint, die christliche Religion steht überhaupt einer gewissen Torheit recht nahe; hingegen mit der Weisheit verträgt sie sich schlecht. (LT, 66, S. 201)

Bei dieser „gewissen Torheit“, der die Schlusskapitel des *Laus Stultitiæ* gewidmet sind, handelt es sich um eben jene spezielle, christliche Torheit, die im vorigen erläutert wurde. Jene Torheit des Kreuzes und der Verkündigung, die von Stultitia als bestimmender Wesenszug der christlichen Religion herausgestrichen wird, sorgt als Inkarnation der göttlichen Weisheit für die sinnengebundene Erscheinungsform der christlichen Glaubenspraxis. Sie verleiht ihr notwendig silenische Figuralität, die sich dann als Wechsel- und Widerspiel von Integument und Inhalt entfaltet (vgl. V.3).

Die christliche Torheit kennt in ihrer Funktion, Negation der Weltklugheit und Weltgestalt der Gottesweisheit zu sein, unter den Menschen maßgeblich zwei Erscheinungsweisen: Sie tritt zum einen auf als von den Weltwerten ab- und auf deren Gegenteil gewandte, daher weltverachtete emphatische Einfalt, zum anderen äußert sie sich als – der gewöhnlichen Weltsicht in noch stärkerem Maße närrisch anmutende – „inbrünstige Frömmigkeit“ (LT, 66, S. 203), als Enthusiasmus der Gottbeseelten.

In Christus, der Verkörperung der göttlichen Weisheit, berühren sich mit Fleisch und Geist, Menschen- und Gottesnatur nicht allein die beiden Seiten des religiösen Silens – die in Christus vollendete gottbeseelte Einfalt mündet in der Aufhebung, in der Erlösung des initialen Widerspruchs. In Hinblick auf die silenische Struktur der Welt vollzieht sich deren schließlich einende Bewegung im Diesseits als zunächst dissoziierender und die bestehende Verkehrung umkehrender Habitus des Durchschauens: Christus, vollendeter Mensch, ist der vollkommenste der ‚Narren‘, der das innere Wesen der Welt durch dessen (materiale) Erscheinungsgestalt hindurch aufgedeckt hat und damit die Illusion des Welt-Theaters beständig zerstört, so dass

was von außen Tod ist, wird Leben, von innen gesehen, und umgekehrt; was schön ist, wird unschön, was reich, wird arm, schändlich wird ruhmvoll, gelehrt wird ungelehrt, stark wird schwach, [...] heilsam wird schädlich, kurz, alles ist plötzlich vertauscht, sobald man den Silen aufschließt. (LT, 29, S. 61)

Der Modus des Durchschauens, der auf frommer, gottgewandter Einfalt basiert, erscheint

bei Erasmus auch als epistemische Methode, um zur „wahren Theologie“ zu gelangen. Zentrale Bedingung und wichtigstes Instrument sind dabei, zumal beim Studium der Heiligen Schrift, das „oculus fidei simplex et columbinus“ und die „purgata animi lumina“.<sup>129</sup>

Umfassend – und seinem Dafürhalten nach abschließend – äußert Erasmus sich zur *vera Theologia* in seiner Abhandlung *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* (1518).<sup>130</sup> Auf die mit diesem Traktat sowie Melanchthons *Loci communes* verbundene, theologiegeschichtlich folgenreiche Kontroverse zwischen Erasmus, Melanchthon und Luther sei hier lediglich kurz verwiesen. Während Luther in *De servo arbitrio* (1525) die *Loci communes* emphatisch begrüßt, hatte Erasmus in *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* (1524) Melanchthon mehrfach wegen der *Loci* attackiert.<sup>131</sup> Dabei ist natürlich nicht zu vergessen, dass Luthers Schrift über den Willen eine direkte polemische Replik auf das vorausgehende *arbitrio*-Traktat des Erasmus darstellt. Relevant und besonders wirkungsmächtig geworden für die theologischen Auseinandersetzungen sind dabei bezeichnenderweise einige Sätze aus Melanchthons Einleitung zu den *Loci communes*, die sich auf die „Geheimnisse der Gottheit wie die Wohltaten Christi“<sup>132</sup> richten und die angemessene Erkenntnisarbeit am göttlichen Mysterium normativ bestimmen wollen. Die betreffende Passage berührt mit der Fleischwerdung des Wortes eben jenen Vorstellungsraum, der hier als eine Quelle und ein Träger von Figuren silenischer Dualität besprochen wird:

Die Geheimnisse der Gottheit [aber] sollten wir lieber anbeten als sie zu erforschen. Ja, sie können nicht ohne große Gefahr untersucht werden, was nicht selten auch heilige Männer erfahren haben. Gott, der Höchste und Größte, hat den Sohn in Fleisch gehüllt, damit er uns von der Betrachtung seiner Majestät zur Betrachtung des Fleisches und so [zur Betrachtung] unserer Hinfälligkeit hinleite. [...] Daher besteht kein Grund, warum wir [hier] viel Mühe auf jene höchsten Hauptthemen: Gott, die Einheit, die Dreieinigkeit Gottes, das Geheimnis der Schöpfung, die Art und Weise der Menschwerdung verwenden. [...] Denn das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen, nicht, was diese lehren: seine Naturen, die Art und Weisen der Menschwerdung betrachten.<sup>133</sup>

## II.2.2 *Quod vita, mortem vocant. Der erasmische Silengedanke im Kontext der philosophia Christi*

*Vides, opinor, ut tota res in diversum exeat, si Silenum inverteris.*

— Erasmus, *Sileni Alcibiadis* (SA, 781A)

Die Untersuchung der frühneuzeitlichen Figuration des Silenischen in der vorliegenden Arbeit geht von zwei Hauptquellen aus. Die eine ist Platons Entwurf des Silenbildes im *Symposion*, die andere Erasmus von Rotterdams innovative Adaption der platonischen Silenfigur, die in konzentrierter Form im Adagium *Sileni Alcibiadis* erfolgt. Neben den *Sileni* sind es vor allem zwei weitere Werke aus dem äußerst umfangreichen Œuvre des Erasmus, in denen der berühmte Theologe, humanistische Gelehrte und Schriftsteller das Silenmodell anwendet und ausgestaltet: das *Morias Enkomion sive Laus Stultitiae* (1511), die wohl berühmteste Veröffentlichung des Erasmus, zum anderen die frühe Schrift *Enchiridion militis Christiani*, nach ihrer Entstehung 1501 erstmalig erschienen 1503 in der bei Theodor Martinus in

<sup>129</sup> Siehe zu diesen Begrifflichkeiten Kap. II.3.

<sup>130</sup> Ausgewählte Schriften 3, S. 117-495.

<sup>131</sup> Vgl. hierzu vgl. Wilhelm Maurer: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. In: ARG 49 (1958), S. 89-115, hier S. 90-93.

<sup>132</sup> Jan Bauke-Ruegg: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“. In: NZStH, 42,3 (2000), S. 267-298, hier S. 267.

<sup>133</sup> *Loci communes* [Introductio: christiana cognitio]. In: Melanchthons Werke, Bd. 2,1. Hg. von Hans Engelland. Gütersloh 1952, S. 6f.

Antwerpen gedruckten Sammlung *Lucubratiunculae*. Die drei genannten Arbeiten entwerfen ein kohärentes Silenmodell; einige thematisch einschlägige Stellen des *Enchiridion* finden sich dabei nahezu wortgleich in den *Sileni*.

Aus dem *Symposion* schöpfen alle in dieser Arbeit behandelten frühneuzeitlichen Bearbeitungen der Silenthematik, entweder unmittelbar oder vermittelt über spätere einschlägige Werke, von denen im 16. Jahrhundert Erasmus' *Sileni* und die *Laus Stultitiae* durch ihren großen Erfolg und das Renommee ihres Verfassers die mit Abstand größte Rezeptionswirkung entfalten. Autoren wie Sebastian Franck, François Rabelais oder Giordano Bruno berufen sich ausdrücklich auf Erasmus und seine Ausarbeitung der Silenthematik.

Die *Sileni Alcibiadis* erscheinen erstmals in der Editio princeps von Erasmus' großangelegter, zweiter Sprichwörtersammlung *Adagiorum Chiliades*, der Aldine von 1508. In den *Collectanea* von 1500, der ersten, mit nur einigen hundert Einträgen bedeutend kleineren erasmischen Sprichwortsammlung, sind sie noch nicht enthalten. Umfasst das Adagium in der Aldine von 1508 lediglich wenige Zeilen, macht Erasmus daraus in der Neuausgabe der *Chiliades* von 1515 einen eigenständigen längeren Text – einen veritablen ‚Essay‘,<sup>134</sup> der in den nachfolgenden zahlreichen Ausgaben im wesentlichen unverändert beibehalten wird. Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf diese Langform der *Sileni*.

Die *Chiliades* erweitern nicht nur den Umfang der Sammlung enorm – sie stellen in entscheidenden Punkten eine Neukonzeptionierung dar. Davon betroffen ist unter anderem die Struktur der einzelnen Sprichwörtereinträge, aber auch die Intention der Kompilation als solcher. Zur Erarbeitung der Silen-Thematik empfiehlt sich daher ein Blick auf die prägenden Charakteristika der erasmischen *Adagia* und die wichtigsten Stationen ihrer Entwicklung.

#### DIE ERASMISCHEN SPRICHWÖRTERSAMMLUNGEN: *COLLECTANEA* UND *CHILIADES*

Die erste Ausgabe seiner Sammlung von Sprichwörtern und Redensarten der Antike, die *Adagiorum Collectanea*, bringt Erasmus im Sommer 1500 bei dem deutschen Drucker Johann Philipp in Paris heraus. Er gibt an, die 820 griechischen und lateinischen Sprichwörter, die meist mit einer kurzen Erläuterung versehen sind, in nur zwei Monaten zusammengestellt zu haben.<sup>135</sup> Alle 370 griechischen Sprichwörter bietet Erasmus in lateinischer Übersetzung, 150 davon zusätzlich auch in der griechischen Fassung.<sup>136</sup> Unter Beigabe eines für den englischen Prinzen Heinrich verfassten Lobgedichts<sup>137</sup> widmet er den schmalen Band seinem Schüler und Gönner William Blount, Lord Mountjoy; ihm und dessen Sohn Charles eignet er von 1528 an auch alle noch folgenden Ausgaben zu. In der Vorrede nimmt Erasmus für sich und die *Collectanea* in Anspruch, die erste lateinische Sammlung vorzustellen; während es unter den Griechen namhafte Parömiographen gegeben habe, „apud Latinos nemo quidem ante nos (quod sciam) huiusmodi negocium tentavit“.<sup>138</sup> Tatsächlich aber war ihm ein anderer zuvorgekommen – Polydor Vergil, dessen *Proverbiorum libellus* bereits 1498 erscheint. Die Ähnlichkeiten zwischen den

<sup>134</sup> Man hat Erasmus in der Forschung deswegen als den eigentlichen Erfinder der Essayistik – vor Montaigne – bezeichnet: „Moralist, der er vor Montaigne schon ist, hat er auch vor ihm schon diese literarische Gattung hervorgebracht.“ (Anton J. Gail: *Adagia*. Stuttgart 2005, [Einleitung] S. 13. Vgl. hierzu auch Augustinus Renaudet: *Érasme et l'Italie*. Genf 1954, S. 245; Marcel Bataillon: *Érasme et l'Espagne*. Paris 1937, S. 668

sowie Margaret Mann Phillips: *Erasmus on his times. A shortened version of the ‚Adages‘*. Cambridge 1980, [Einleitung] S. 9; dies.: *La „Philosophia Christi“ reflétée dans les „Adages“ d'Érasme*. In: *Courants religieux et humanisme a la fin du 15<sup>e</sup> et au début du 16<sup>e</sup> siècle*. Colloque de Strasbourg (1957). Paris 1959, S. 53-71, hier S. 66.

<sup>135</sup> Vgl. ASD 2,9, S. 46, Z. 216f.

<sup>136</sup> Nicht mitgezählt sind dabei die Adagia griechischer Herkunft, die nur in lateinischer Fassung und Literatur ohne Hinweis auf ihren Ursprung überliefert sind.

<sup>137</sup> ASD 1,7, S. 99-114.

<sup>138</sup> ASD 2,9, [Praefatio = Ep. 126] S. 40, Z. 85f.

Sammlungen sind frappierend. Aufbau und Gesamtanlage ähneln sich stark, rund 140 Sprichwörter haben beide gemeinsam, in einzelnen Fällen stimmen sogar die Kommentare bis in den Wortlaut überein. Erasmus hat später mehrfach beteuert, Polydors *Libellus* nicht gekannt zu haben, als er seine *Collectanea* verfasste.<sup>139</sup> Ob das stimmt, muss und kann hier nicht geklärt werden. Fest steht, dass Erasmus für die *Collectanea* mit ziemlicher Sicherheit lediglich eine griechische Quelle benutzte – die unter Diogenians Namen verbreitete Sprichwörtersammlung, von der er, wohl über seinen Griechischlehrer Georgios Hermonymos, eine Handschrift besaß. Ihr entnimmt er rund 200 der 370 griechischen Adagia der *Collectanea*. Andere griechische Sammlungen wie die Zenobios oder Suidas, 1497 und 1499 im Druck erschienen, kannte er 1500 noch nicht.<sup>140</sup> Dass er damals außer Diogenian keinen weiteren griechischen Autor benutzt, bedauert Erasmus später und bezeichnet die *Collectanea* als überstürztes, dürftiges Werk.<sup>141</sup> Denn um 1500, als er diese erste Sprichwörterammlung als sein erstes Buch veröffentlichte, reichten „seine Griechischkenntnisse [...] noch nicht aus, ganze Werke auf Sprichwörtliches hin durchzulesen.“<sup>142</sup> Eine Vielzahl von Adagien griechischer Herkunft führt Erasmus in den *Collectanea* deshalb nur lateinisch an: er übernimmt sie, wie Polydor, aus Übersetzungen, insbesondere aus Ficinos Platonübersetzung, die eine große Rolle bei der Erstellung der *Adagia* spielt. In der um 20 Einträge erweiterten Ausgabe, die 1506 bei Jodocus Badius und Jean Petit in Paris erscheint, werden die *Collectanea* ein in mehr als 30 Nachdrucken erfolgreiches Buch. Doch schon 1500 trägt sich Erasmus mit der Absicht, „chiliades“, Tausende von Exemplaren lateinischen und griechischen Spruchguts vornehmlich antiker Herkunft in einer Sammlung zu publizieren.<sup>143</sup>

Diesen Plan verwirklicht er 1508 in Venedig bei Aldus Manutius, wo er die auf der Grundlage historisch-kritischer Quellenstudien völlig neu angelegten *Adagiorum Chiliades*<sup>144</sup> kompiliert, schreibt und in Druck gibt. Erasmus war mit einer ungeordneten und, wie sich bald herausstellte, recht lückenhaften Materialsammlung nach Italien gekommen. Dort konnte er eine ganze Reihe bedeutender, noch ungedruckter Werke wichtiger Autoren, darunter Platon im griechischen Original, die Plutarch zugeschriebene Sprichwörterammlung und Athenaios *Deipnosophistai*, nun erstmals, zumindest erstmals in guten Handschriften, lesen und für die *Chiliades* verwenden.<sup>145</sup> Zugang zu diesen Quellen erlangte er durch die private Bibliothek des Aldus Manutius und die Hilfsbereitschaft des um den berühmten venezianischen Verleger versammelten Gelehrtenkreises. Mit großer Dankbarkeit verweist er im Adagium *Festina lente* darauf, „um wieviel geringer die Brauchbarkeit des Werkes geworden wäre, wenn mir die Gelehrten nicht Handschriften zur Verfügung gestellt hätten.“<sup>146</sup> Allenthalben habe man ihm, darunter Personen, die er „oft nicht einmal dem Namen nach kannte“<sup>147</sup>, aus freien Stücken ungedruckte Werke herbeigeschafft, um seine Arbeit zu unterstützen. Namentlich erwähnt werden Battista Egnazio, Marcus Musurus, Johannes Laskaris und Fra Urbano di Belluno.<sup>148</sup>

In rund neun Monaten fieberhaften Arbeitens entsteht 1508 die Editio princeps der *Chiliades* – deren Manuskript Erasmus vor Ort, mitten im lärmenden Betrieb der Offizin, pausenlos schreibend, kollationierend, übersetzend und ergänzend, parallel zur Drucklegung fertigstellt. Mit seinem Text ist er

<sup>139</sup> Vgl. Felix Heinemann: Zu den Anfängen der humanistischen Parömiologie. In: Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss zum 80. Geburtstag. Hg. von Christoph Schäublin. Basel 1985, S. 158-182, hier S. 158f.; Ep 531, 404-414 (15.2.1517, an G. Budé); Ep 1175 (23.12.1520, an Polydor Vergil); Ep 2773, 52-78 (Praefatio zur vorletzten Ausgabe des *Adagiorum Opus*, Basel 1533).

<sup>140</sup> Vgl. Heinemann: Humanistische Parömiologie, S. 160.

<sup>141</sup> Ep 181, 82-86 (Dezember 1504): „Poenitet [...] praecipitavi opus, quod mihi nunc demum ieiunum atque inops videri coepit, posteaquam Graecos evolvi autores.“

<sup>142</sup> Heinemann: Humanistische Parömiologie, S. 160.

<sup>143</sup> Vgl. Ep 123, 13 und 125, 40.

<sup>144</sup> Die Ausgaben von 1526, 1528 und 1533 tragen den Titel *Adagiorum Opus*.

<sup>145</sup> Eine Liste dieser neu erschlossenen Quellen gibt Erasmus im Adagium *Festina lente* (1001), ASD 2,3, S. 23f.

<sup>146</sup> Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: *Adagiorum Chiliades* (Auswahl), S. 502f.

<sup>147</sup> Ebd., S. 500f.

<sup>148</sup> Ebd.

der neben ihm ratternden Presse, diesem „beinah göttlichen Instrument“<sup>149</sup>, stets nur um einen Tag voraus: eine „große Tollkühnheit“<sup>150</sup>, wie Erasmus rückblickend bilanziert.

1513 gibt Johann Froben einen nicht autorisierten Nachdruck der Aldine heraus. Vermutlich war es Beatus Rhenanus, der diesen Druck veranlasste und in der Folge erreichte, dass Erasmus die *Chiliades* auch künftig bei Froben erscheinen ließ. Die Frobeniana von 1515 galt Erasmus wegen vieler Änderungen und Erweiterungen geradezu als „nouum opus“<sup>151</sup>, in dessen Anlage er fortan nicht mehr grundlegend eingriff.<sup>152</sup> Neben Modifikationen des Aufbaus und der Addition 151 neuer Sprichworteinträge zeichnet sich die Ausgabe von 1515 vorrangig aus durch die beträchtliche Ausdehnung und veränderte thematische Stoßrichtung der Kommentare. Neun davon sind zu neuen, regelrechten ‚Essays‘ ausgeweitet; einer der drei längsten ist das Adagium *Sileni Alcibiadis*, das sich in der Leidener Ausgabe Jean Leclercs über 12 Spalten erstreckt. Diese Essays, von 1515 an integrierende Komponente der *Chiliades*, prägen und verändern den Charakter des Werkes. Sie gewinnen ihm neue Themen, Perspektiven und Gebrauchsfunktionen hinzu und determinieren seine „hybride Anlage“.<sup>153</sup> Zu *eruditio* und sachbezogener Erörterung treten, oft perspektiviert durch persönliche Erfahrungen, zeitkritische Einlassungen zu kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen; mitunter, wie in den Adagien *Festina lente* und *Herculei labores*, auch Reflexionen auf Erasmus' eigene Arbeit. Entsprechend fällt der Ton häufig persönlicher aus als in der vorherigen Edition.

Die enorme Erweiterung und grundlegende Neukonzeptionierung der *Collectanea* zu den nachfolgenden *Chiliades* drückt sich auch in Zahlen aus. Erasmus hält Wort mit den im Titel angekündigten Tausendschaften von Sprichwörtern. Den 838 Einträgen der zweiten autorisierten Edition der *Collectanea* von 1506 stehen 3260<sup>154</sup> in der ersten Ausgabe der *Chiliades* von 1508 gegenüber; nach kontinuierlichen Ergänzungen sind es 1536 in der achten und letzten von Erasmus selber verantworteten Neuauflage schließlich 4151 Sprichwörter. Das nun deutlich umfangreichere Kommentarwerk der *Chiliades*, thematisch vielfach weit über Herkunft und Bedeutung der Sprichwörter hinausgreifend – die Erläuterungen der *Collectanea* sind hierauf beschränkt und umfassen wenige Zeilen, oft nur eine einzige –, liefert auch sehr viel detailliertere philologische Informationen. Der Quellenhorizont der ganzen Sammlung hat sich drastisch erweitert. Hiermit verbunden steigt der Anteil griechischer Originalzitate in den *Chiliades* gegenüber den *Collectanea* beträchtlich an. Zudem bietet Erasmus die Sprichwörter zu Beginn eines Eintrags gewöhnlich auf griechisch, bevor er sie, ebenso wie die übrigen griechischen Stellen, nahezu alle ins Lateinische übersetzt.

Den besonderen Erfolg der *Sileni Alcibiadis* dokumentieren die Einzeleditionen und verschiedensprachigen Übersetzungen des Adagiums. Schon bald nach seiner Ausweitung zum parömiologisch-essayistischen Großformat in den *Chiliades* von 1515 erscheint es in mehreren Sonderausgaben: im April 1517 bei Froben *cum Scholiis Ioannis Frobenii, pro graecarum vocum et quorundam locorum apertiori intelligentia ad calcem adiectis*; im Oktober 1517 bei Thierry Martens, Herausgeber des *Iulius exclusus*, in Löwen; eine undatierte Ausgabe, besorgt von Simon Corver in Zwolle, wird in der Forschung als identisch mit derjenigen diskutiert, die Gerard Listrius, damaliger Rektor der Schule von Zwolle, 1520 veranlasste. Weitere Editionen erfolgen in Köln (Mai 1520 bei S. Cruftanus), Deventer (1524), Paris (1527 und 1534), ferner einige ohne Angabe des Druckortes und -jahres. Zudem wurden die *Sileni* in Sammlungen einschlägiger Schriften des Erasmus aufgenommen, etwa in eine Juntina, die 1520 in Florenz erscheint.

<sup>149</sup> Ep 919, 10.

<sup>150</sup> Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: *Festina lente* (1001), S. 502. Vgl. auch das Adagium *Herculei labores*, 2001, ASD 2,5, S. 23-41 sowie die *Apologia adversus rhapsodias calumniosarum querimoniarum Alberti Pij*, LB 9, 1137A-B.

<sup>151</sup> Ep 322, 22.

<sup>152</sup> Vgl. Phillips: *Adages*, [Einleitung] S. 12.

<sup>153</sup> Vgl. ebd., [Einleitung] S. 11. Im Original: „hybrid character“.

<sup>154</sup> Vgl. Phillips: *Adages*, [Einleitung] S. 10. Nach ASD 2,4, [Einleitung] S. 7 sind es 3271.

Die Popularität der *Sileni* schlägt sich auch in den Übersetzungen nieder, die das Adagium im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts in die wichtigsten europäischen Volkssprachen übertragen. 1520 erscheint zuerst eine deutsche, möglicherweise von Georg Spalatinus erstellt; es folgen zwei spanische: 1529 in Valencia von Bernardo Perez, nachgedruckt 1550 in Antwerpen, die andere anonym.<sup>155</sup> 1544 erscheinen die französische Übertragung Martin Flury von Dieppes in Paris und eine englische in London. Mehrere Auflagen erlebt eine niederländische Fassung von 1622, in der die *Sileni* mit dem Adagium *Dulce bellum inexpertis* (ASD 2,7, 3001) zusammengefügt sind.<sup>156</sup>

Die *Chiliades* tragen in beeindruckendem Umfang Textzeugnisse, größtenteils literarische, der gräko-lateinischen Geisteswelt zusammen. Klar erkennbar stellen Studium und Bildung einen Hauptzweck der erasmischen *Adagia* dar. Stärker und ausschließlicher als die späteren Fassungen löst diese Intention die Aldine von 1508 ein, von Margaret Mann Phillips deswegen als die „Edition of Learning“<sup>157</sup> bezeichnet. Eines der Kernanliegen, das Erasmus mit seiner Kompilation antiker Sprichwörter verfolgt, ist die Wiedererschließung klassischer Bildung durch das Zugänglichmachen ihrer Textquellen. Die Verbindung von philosophischem Denken und rhetorischer Sprachformierung der Antike soll in ihrer Vorbildfunktion, verstanden insbesondere als Substrat ethischer Kultivierung, für die Zeitgenossen erreichbar und wirksam werden. Sprichwörtern kommt dabei insofern ein herausragender Stellenwert zu, als sie Erasmus, ebenso wie anderen humanistischen Leittheoretikern der Frühen Neuzeit, als Kondensat antiker Weisheitslehre und Teil einer christlich deutbaren *philosophia perennis* gelten. So werden die Parömien bei Erasmus nicht allein, über den Gedanken der Analogie zwischen ihrer silenischen Sprachbildlichkeit und der allegorisch-gleichnishaften Textgestalt der Bibel, zu einem privilegierten Gefäß autoritativer, sogar göttlicher, Sinnhaftigkeit; sie erscheinen als ein (Sprach-)Schlüssel zur heilsgeschichtlichen Kontinuität, welche die geschichtlichen Gestalten der Geistes durch alle Zeiten aus der christlichen Offenbarung heraus miteinander verbindet und von diesem Ursprungstelos her mit Sinn durchwaltet.

Im Denken der frühneuzeitlichen Parömiologie beziehen Sprichwörter prinzipiell aus der Analogie zur artefaktischen Überlieferungsgestalt der Heiligen Schrift das entscheidende Maß an Legitimität und privilegierter Autorität. Vermehrt wird das Gewicht des Proverbialen sowohl in epistemischer als auch poetologischer Hinsicht durch weitere charakteristische Attribute, vorrangig durch ein – vermutetes – ehrwürdiges Alter.

Höchste spirituelle Autorität besitzt selbstverständlich das unmittelbar biblische Spruchgut. Allerdings spielen die eigens als Lemmata aufgenommenen Bibelzitate in den *Adagia* eine zahlenmäßig nur geringe Rolle. Das kann kaum verwundern, bedenkt man, dass erstens der Fokus der erasmischen Sprichwortsammlungen auf der griechisch-römischen Antike liegt und dass sich Erasmus zweitens vorrangig auf nicht-sakrale Texte beschränkt. Drittens lag und liegt das biblische Spruchgut in der Bibel bereits gesammelt vor, ergänzt durch umfangreichste exegetische Kommentarliteratur. Es war für Erasmus und seine Zeitgenossen auch von derart hoher Selbstverständlichkeit und Bekanntheit, dass eine Kompilation der biblischen Sprichwörter schlicht überflüssig gewesen wäre und das Ziel der erasmischen Parömiographie verfehlt hätte. So kommt selbst der Apostel Paulus, von größter Bedeutung für die erasmische Theologie, lediglich auf 18 Einträge, wobei er, im Unterschied zu den übrigen Texten der Heiligen Schrift, „is quoted much in the same way as a classical source“.<sup>158</sup>

<sup>155</sup> Vgl. Marcel Bataillon: *Érasme et l'Espagne*. Paris 1937, S. 34.

<sup>156</sup> Vgl. zu diesen druckgeschichtlichen Darstellungen den Kommentar von Seidel-Menchi, ASD 2,5, 2201, S. 161.

<sup>157</sup> Margaret Mann Phillips: *'The Adages' of Erasmus. A study with translations*. Cambridge 1964, S. 62.

<sup>158</sup> Mann Phillips: *Adages*, S. 393.



Erasmus formt die Silenfigur zu einem hermeneutischen Modell, das über die Schrift hinaus auch Gültigkeit für das natürliche Buch der Welt besitzt. Dem Bereich der Schöpfungsoffenbarung zugehörig gedacht werden dabei die menschlichen Gesellschaftsformen, wie die Zeit- und Sozialkritik zeigt, die Erasmus in den *Sileni*, im *Lob der Torheit* und auch im *Enchiridion* von der Silenfigur ihren Ausgang nehmen lässt. Aufschluss über die beiden bestimmenden Grundlagen der silenischen Hermeneutik gibt Erasmus im fünften Abschnitt des *Enchiridion*, wo er zum ersten Mal Gebrauch vom Silenbild macht:

Diese Regel sei dir also stets zur Hand: Nirgends dürfen wir in den zeitlichen Dingen stehenbleiben, sondern von ihnen aus sollen wir zur Liebe der geistigen Dinge emporsteigen, indem wir eines gegen das andere abmessen, oder für das was unsichtbar ist, allmählich das Sichtbare verachten. [...] Das gleiche sollst du auch bei allen Schriften beobachten, die, wie aus Körper und Geist, aus einfachem Sinn und Geheimnis bestehen. Du sollst den Buchstaben verachten und vor allem auf die verborgene Bedeutung sehen. Derart sind die Schriften aller Dichter und bei den Philosophen die der Platoniker. Am meisten aber die heiligen Schriften, die jenen Silenen des Alkibiades ähnlich, unter einer armseligen, fast lächerlichen Hülle eine reine Gottheit verbergen. Wenn du im übrigen liest, daß das Bild Adams aus feuchtem Ton geformt und ihm die Seele eingeblasen wurde, ohne auf die allegorische Bedeutung zu achten, [...] kurz, die ganze Erzählung von der Erschaffung der Welt, ohne nicht auch unter der Oberfläche etwas zu suchen, sehe ich nicht, was dir das mehr Lohn eintragen wird, als wenn du das lehmige Bild des Prometheus besingst, der mit List das Feuer geraubt und dem zum Bild geformten Lehm Leben eingehaucht hat. (Ench, 187-191)

Platonischer Idealismus und Paulinische Geisttheologie sind die beiden Zweige, die Erasmus auf dem Boden der synthetisierenden *philosophia Christi* zu einem gemeinsamen Stamm verbindet, so dass aus der platonisch verwurzelten Silenfigur bruchlos die Neudeutung zu einem christlichen Sinnmodell allegorischer Exegese hervorgehen kann.

Erasmus erweitert und verändert dabei das Silenmodell Platons durch eine entscheidende Innovation zu einem eigenständigen Konzept. Das konzeptuelle Novum besteht in der Einführung eines zweiten Typus von Silenen: dem verkehrten Silen – „Silenus praeposterus“ oder „inversus“. Die im vorigen beschriebene, durch Platons *Symposion* etablierte und seither exklusiv tradierte Silenfigur stellt eine gutartige Täuschung dar – eine, nach menschlich-weltlichen Maßstäben, wertlose materielle Hülle verbirgt den guten immateriellen Kern, der die Wahrheit und das eigentliche Sein der Person oder Sache ausmacht. In der erasmischen Konzeption erscheint dieser Silen-Typus, prototypisch verkörpert durch Sokrates, als das Ideal des „Silenus bonus“. Als dessen Gegenbild führt Erasmus den *Silenus praeposterus* ein, den Typus des schlechten Silens – eine Ent-täuschung wesensmäßiger Schlechtigkeit: sein glänzendes Äußeres versteckt das verderbte Innere und führt damit den Verblendeten in die Irre. Verblindet aber ist derjenige, der allein mit den körperlichen Sinnen urteilt und sich die Maßstäbe der materiellen Welt zueigen macht. Er vermag nicht die Scheinhaftigkeit der physischen Realität zu durchdringen. Hierfür, das heißt, um den Silen zu öffnen und dadurch zu wahrer Erkenntnis zu gelangen, bedarf es der geläuterten Sehkraft der Seele im Lichte eines unverbildeten Glaubens, der sich allein auf das Göttliche richtet: Der eigentlichen Natur der Dinge und damit gleichzeitig Gott nähert sich der Mensch nur durch die „purgata animi lumina“, das „oculus fidei simplex et columbinus, qui non cernit nisi caelestia.“<sup>159</sup>

Der Kontext dieser Begriffe, mit denen Erasmus sein Silenkonzept an die patristische Denktradition der spirituellen Sinne anbindet, verweist deutlich auch auf die berühmte Stelle des Matthäusevangeliums „von der falschen und der rechten Sorge“, welche die Schätze auf der Erde denen im Himmel vorzieht (Mt 6,19-34). Jene falsche, weltweise und gottvergessene Menschensorge ist der Daseinsentwurf der

<sup>159</sup> Die erste Stelle (animi lumina) aus SA, 771E, die zweite (oculus fidei) aus Erasmus: *Ratio seu methodus* [...] ad veram Theologiam. In: *Ausgewählte Schriften* 3, S. 124-126.

verkehrten Silene, zu denen der Großteil der Menschen geworden ist. Die ‚prächtigsten‘ Exemplare entdeckt und geißelt Erasmus unter Mitra und scholastischem Talar:

Latitant & hodie boni quidam Sileni, sed heu nimium pauci. Bona pars hominum, praeposterum Silenum exprimunt. Si quis rerum vim ac naturam penitus introspeciant, reperiet nullos à vera sapientia longius abesse, quam istos qui magnificis titulis, qui sapientibus pileis, qui splendidis cingulis, qui gemmatis annulis, absolutam profitentur sapientiam. Adeo ut non raro plus verae germanaeque sapientiae deprehendas in uno quopiam homuncione, juxta vulgi opinionem, idiota simplici ac semifatuo, cujus mentem non subtilis, ut vocant, Scotus, sed coelestis ille Christi docuit spiritus, quam in multis Theologorum tragicis personis, ac ter quaterque magistris nostris, Aristotele suo turgidis, magistralium definitionum, conclusionum, & propositionum turba differtis. [...] Nullos abjectius ac servos, quam hos, qui se Diis, ut ajunt, proximos, & omnium dominos putant. [...] Nullos esse minus Episcopos, quam qui inter Episcopos primas tenent. [...] Atque utinam illud quoque falsum esset, saepenumero longissime semotos esse à vera religione, qui titulo, qui cultu, qui caerimoniis, religionem absolutam profitentur.

Es gibt auch heute noch einige verborgene gute Silene, aber ach, wie wenige. Der Großteil der Menschen stellt verkehrte Silene dar. Wer die innere Beschaffenheit und das Wesen der Dinge eindringlich prüft, der wird finden, dass niemand weiter entfernt ist von wahrer Weisheit als jene Leute, die sich mit ihren großsprecherischen Titeln, mit ihren philosophischen Kopfbedeckungen, mit ihren prächtigen Gürteln, mit ihren juwelenverzierten Ringen zur Vollendung der Weisheit selber erklären. So sehr, dass du nicht selten mehr wahre und echte Weisheit bei irgendeinem unbedeutenden Menschenkind findest, das die gemeine Masse für einen beschränkten, halbnärrischen Einfaltspinsel hält und dessen Seele und Gemüt nicht ein subtiler, wie man ihn nennt, Scotus, sondern der unvergleichliche göttliche Geist Christi gebildet hat, als bei vielen unserer gravitätischen Theologen und drei- bis vierfachen Magistri-Soundso, die von ihrem Aristoteles beinahe überquellen und bis an den Rand mit schulmeisterlichen Definitionen, Schlüssen und Vordersätzen vollgestopft sind. [...] Niemand ist verächtlicher und knechtischer als jene, die sich für die Vertrauten der Götter und Herren von allem halten. [...] Niemand ist weniger Bischof, als jene, die unter den Bischöfen den ersten Rang einnehmen. [...] Und wäre es doch auch bloß nicht wahr, dass oftmals diejenigen am weitesten entfernt sind von der wahren Religion, die durch Titel, Putz und feierlichen Pomp die Vollendung der Religion für sich beanspruchen. (SA, 772D-773A)

Erkennbar dient die Figur des verkehrten Silens Erasmus auch dazu, intensive Zeit- und Gesellschaftskritik zu üben – insbesondere an der aggressiven Verweltlichung von Teilen des Klerus und der selbstzufriedenen intellektuellen Gottesferne vieler scholastischer Theologen. In diesen und anderen Fällen tadelt der berühmte Gelehrte und Geistliche die Abkehr von der Nachfolge Christi, die einhergehe mit einer moralischen und zivilisatorischen Barbarei, durch die man heidnischer als die Heiden (*ethnici*) selber geworden sei (vgl. SA, 776B-C). Im Krieg erblickt Erasmus das Grundübel seiner Zeit; einer Zeit, in der Europa von unzähligen bewaffneten Konflikten verheert wird. Den holländische Humanisten selber trieben sie zeitweise vor sich her quer über den Kontinent, wodurch ihm mehrfach ein geplanter friedlicher, produktiver und einkömmlicher Aufenthalt vereitelt wurde. Nicht zuletzt deshalb wohl offenbaren seine schärfsten Angriffe auch einen persönlichen Zug kaum unterdrückten Zorns: Sie richten sich gegen das macht- und weltgierige ‚Soldaten-Bischof- und Papsttum‘, durch das Erasmus Sinn und Aufgabe des heiligen Amtes pervertiert sieht. Zum blutrünstigen Inbegriff hierfür ist ihm Julius II. geworden. Diesem ‚Blutsäufer‘, wie Luther ihn nannte, hat Erasmus mit dem Dialog *Iulius exclusus e coelis*, in dem Petrus dem soeben verschiedenen Papst den Einlass in den Himmel verwehrt, ein vernichtendes literarisches Denkmal gesetzt.

Erasmus' Prämisse eines engen Zusammenhanges von intellektueller Leistung und Sprachgebrauch prägt auch die Inversionslogik der erasmischen Silenfigur in entscheidender Weise. Laut Erasmus herrscht in der Welt der Menschen – ihrer Ausrichtung nach fast alle „mundani“ und damit das Gegenteil von „Christiani“ (SA, 774D) – eine grundlegende normative Verkehrung der Wertordnung. Die Masse macht das Niedrigste zum Höchsten und umgekehrt, vergötzt überall den sinnenfälligen Schein, hält Täuschung für Wahrheit und Tod für Leben:

Hinc aurum anteponitur litteris, generis antiquitas honesto, corporis dotes animi bonis, caerimoniis post habetur vera pietas, Christi praecepta decretis hominum, persona veritati, umbra rebus, fucata nativis, fluxa solidis, momentanea aeternis. (SA, 775A)

Dies ist die Signatur des *Silenus praeposterus*. Sie hat als ihr erstes Symptom eine Verkehrung der Bezeichnungen zur Folge. Die Konfusion der Werte und die Verwirrung der Sprache bilden die beiden analogen Seiten ein und derselben Korruption.

Deinde ex praeposteris opinionibus praepostera rerum vocabula. Quod excelsum est, humile vocant: quod amarum, dulce: quod preciosum, vile: quod vita, mortem. (SA, 775A)

Namentlich dingfest macht das Verkehrgesetz die Stultitia des LT. In einer Passage ansonsten sehr ähnlichen Wortlautes markiert sie es im Rückgriff auf Platons *Symposion* als die universale Silenhaftigkeit, welche den *mundus perversus* der Menschen („rerum omnium humanarum“) im Innersten zusammenhalte. Die Einsicht, „daß alles auf Erden zwei Seiten hat, zwei ganz verschiedene Seiten, wie die Silene, von denen Alkibiades spricht“, avanciert dadurch zum Schlüssel zur Einsicht in das Wesen der Dinge („accipere [...] rerum iudicio“; LT, 29, S. 60f.).

#### PHILOSOPHIA CHRISTI ALS FORMA VITAE DES ERASMISCHEN CHRISTHUMANISMUS

In den *Chiliades* flicht Erasmus kritische Einlassungen in seine Kommentare, wo ihm das antike Spruchgut Gelegenheit dazu bietet. Bisweilen mahnend und beschwörend, selten bitter und resignativ, trägt er sie am liebsten mit satirischer Schärfe vor. Zwei Hauptziele nehmen seine Attacken aufs Korn: Zum einen die Verweltlichung der Geistlichen sowie den allgemeinen unchristlichen Lebenswandel des Kirchenvolks, die in den höchsten Amsträgern die schlimmsten Blüten treiben; besonders grelle in Gestalt der raubritternden Macht- und Geldgier von Kirchenfürsten, deren Blutrünstigkeit das Kriegstreiben weltlicher Potentaten in den Schatten stellt. Erasmus tadelt damit Erscheinungsformen eines bloß nominellen Christentums, das die kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit präpotent an sich reiße und dabei nicht einmal die Normen paganer Ethik erfülle. Das zweite Kernthema der erasmischen Kritik ist die Theologie; genauer die bildungsfeindliche Geistlosigkeit und der ungebildete, gottlose Intellektualismus scholastischer Theologen, die „Illotis manibus“<sup>160</sup> ihre heilige Aufgabe angehen und den sakralen Gegenstand dadurch dummdreist entweihen:

Beide Redensarten [voraus geht das Adagium *Illotis pedibus ingredi* (854), T.L.] kann man passend auf Leute anwenden, die vermessen oder ohne die nötige Sachkenntnis an eine Aufgabe herangehen, z.B. wenn einer das Amt des Herrschers übernimmt, der weder Charakter noch Einsicht noch Erfahrung besitzt. Oder wenn sich einer unterfängt, die Hl. Schrift auszulegen, obwohl er von der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, ja überhaupt von der ganzen Antike nicht die geringste Ahnung und Kenntnis hat. Doch ohne diese Voraussetzungen die Mysterien der Religion erörtern zu wollen, ist nicht nur töricht, das ist gotteslästerlich. Gleichwohl tun dies frevelhafterweise jetzt, wo man hinschaut, fast alle. Ein paar starre Syllogismen und infantile Sophismen, das ist ihr ganzes Rüstzeug, und damit – Gott im Himmel! – haben sie die Frechheit, an alle Probleme heranzugehen, alle möglichen Lehren zu verbreiten und in allen erdenklichen Fragen eine Entscheidung zu treffen. [...] Viele haben ein gesundes Urteil, auch ohne Kenntnis der dialektischen Regeln, um nicht zu sagen der sophistischen Spitzfindigkeiten. Verstand hatten die Menschen auch, bevor Aristoteles, der Abgott dieser Leute, auf die Welt kam. Aber kein Mensch hat je den Gedankengang eines anderen begriffen, wenn er die Sprache nicht verstand, in der jener seine Gedanken ausgedrückt hat. [...] Wer diese [die drei Sprachen, T.L.] nicht beherrscht, der treibt nicht Theologie, sondern versündigt sich an ihr; unrein an Händen und Füßen kann er diesen Gegenstand, den heiligsten von allen, nicht erörtern, er kann ihn nur entweihen, beflecken, schänden.<sup>161</sup>

Die Kritik des christlichen Denkens und Handelns im Lichte der *philosophia Christi* und die Notwendigkeit einer an der klassischen Antike geschulten Bildung sind die beiden großen Themen und Kernanliegen des Erasmus, die sein gesamtes Schaffen von den *Antibarbari* über das *Lob der Torheit* bis zur letzten selbstbestellten Ausgabe der *Adagia* in seinem Todesjahr 1536 prägen. Sie verbinden sich zum roten

<sup>160</sup> Ad. 855, ASD 2,2, S. 376-378.

<sup>161</sup> Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: *Illotis manibus* (855), S. 457-459.

Faden eines Lebenswerks, dessen Grundanliegen die Verschmelzung von *pietas* und *eruditio* ist. Auf diese Einheit schreibt und arbeitet Erasmus hin, denn in ihr erkennt er das unabdingbare Substrat einer echten, das heißt frommen, Entfaltung der *humanitas* des Menschen. Diese Einheit aus einer Hermeneutik der Kontinuität bezeichnet Erasmus als *philosophia Christi*. Er versteht darunter das integrierende Leitideal einer gegenseitigen Steigerung von intellektueller Bildung und ethischer Wesensvervollkommnung im alles durchformenden Geiste Christi, eingelassen in die Kontinuität von humanistischer Antikerezeption, christlicher Offenbarungswahrheit und christologischer Glaubenspraxis. In der Widmungsepistel an Lord Mountjoy vom September 1508, den soeben fertiggestellten *Adagiorum Chiliades* vorangestellt, äußert sich Erasmus zu seiner Arbeit an den *Adagia* und zur Intention der geplanten *Parabola*. In diesem Zusammenhang umreißt er das Aufgabengebiet seines gesamten Schaffens als die Verbindung eines Bemühens um die Kultur des Geistes mit der Sorge für die Gottgefälligkeit des Lebens:

[...] ibi tanquam in mea harena proprioque meae professionis munere mihi videbar versaturus, quodque ea pars non solum ad ingenii cultum verumetiam ad vitae pietatem pertineret.<sup>162</sup>

Am prägnantesten entwickelt Erasmus den Entwurf der *philosophia Christi* im *Enchiridion*, entstanden 1501. Nicht zuletzt die zeitliche Nähe zur Veröffentlichung der *Collectanea* (1500) verdeutlicht symptomatisch die innere Zusammengehörigkeit der beiden Kernelemente von Erasmus' zweigliedrigem Ansatz: Lässt sich die Intention seiner ersten Sprichwörtersammlung *Adagiorum Collectanea* von 1500 grob mit der Verbreitung klassisch-antiker Bildung umreißen, gesellt sich dieser mit dem *Enchiridion* die Unterweisung in evangelischer Frömmigkeit zur Seite – für Erasmus eine zwingende und stringente Ergänzung, keine Antithese. Beide Werke zusammen schließlich verkörpern das ganzheitliche Bildungsideal der erasmischen christlichen *humanitas*: Gleichwohl auf vollendete Erudition zielend, ist nicht gelehrte Disputation oder eine Potenzierung der – von Erasmus so beißend kritisierten – theologisch-scholastischen Spitzfindigkeiten ihr Endzweck, sondern Bildung in Christus als *forma vitae*<sup>163</sup>. In der Nachfolge Christi ein Leben zu führen, das Sittlichkeit, Glauben und *praesidia humana* zugleich integriert, ist der Sinn von Erasmus' *philosophia Christi*, welche das *Enchiridion* als *militia spiritualis* entfaltet. Der Terminus *praesidia humana* verdichtet dabei einen Leitgedanken der erasmischen ‚Christphilosophie‘. Die *huius mundi praesidia*<sup>164</sup> umfassen, im neutralen Sinne, den gesamten Bereich des menschlichen Könnens und Vermögens, jede Form humaner Leistung, Macht und Stärke. Erasmus gebraucht den Begriff jedoch oft mit negativer Konnotation, um damit die menschliche Tendenz zur Hybris zu erfassen. Dann bilden die *praesidia humana* den Gegenentwurf zur bescheidenen Demut und (äußeren) Einfachheit Jesu Christi und repräsentieren den eitlen Glanz der Welt.

Zwei exponiert hervortretende Zweige des erasmischen Bildungsprogrammes sind ethische und sprachliche Bildung, die Erasmus stets als Zusammenhang betrachtet. Für Erasmus fängt Bildung mit Verstehen an, durch das erst die notwendigen Kenntnisse erworben werden können: „Der erste Schritt ist natürlich immer das Verstehen.“ (Par, 15) Damit ist zunächst ganz pragmatisch die sprachliche Kompetenz gemeint. Bildung bedeutet für Erasmus zu einem wesentlichen Teil Sprachgewinn; ein Kernanliegen seines

Bemühens um klassische Bildung besteht deshalb im Erwerb eines höheren Sprachniveaus durch die Erschließung vorbildhafter antiker Quellen. Die *Adagia* stellen hierzu ein Instrument dar, woraus sich in den Augen ihres Autors ein nicht unerheblicher Anteil ihres Wertes bemisst. Dahinter steht der Gedanke, dass Sprache und Denken qualitativ voneinander abhängen. Wer die Sprache verbessert,

<sup>162</sup> Ep 211, 25-28.

<sup>163</sup> Vgl. zu diesem Ausdruck bspw. Par, 28: „Sive vivendi formam requirimus [...] archetypus ipse Christus“.

<sup>164</sup> Zu diesem Begriff: Par, 16, auch: Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke. Hg. von Annemarie und Hajo Holborn. München 1933, [Paraclesis] S. 143, Z. 3-10; Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. In: Ausgewählte Schriften 3, S. 170; Ep 858, 60-63 und 139-148.

schärft das Denken und entwickelt die spirituelle Kulturdimension des Menschen – und umgekehrt. Hierher rührt ein Großteil der Abneigung, die Erasmus gegenüber dem ‚verderbten‘ Latein des Mittelalters und den sprachlichen ‚Barbarismen‘ der Scholastik hegt. Die übergeordnete humanistische Bildungsdebatte wird im sogenannten Ciceronianismus-Streit geführt; hierzu ausführlicher Kapitel III.2.4. Für einen Christen sei die wichtigste Kenntnis vor allen anderen die Lehren Christi – denn zuallererst „muß man einmal wissen, was er gelehrt hat, dann kann man erst dafür einstehen.“ (Par, 27) Aus diesem Grund erklärt Erasmus die allgemeine, sprich volkssprachliche, Zugänglichkeit der heiligen Schriften zu einem vordringlichen Ziel, das dem Willen Christi entspreche.

Leidenschaftlich rücke ich von denen ab, die nicht wollen, daß die Heiligen Schriften in die Volkssprache übertragen und auch von Laien gelesen werden, als ob Christus so verwickelt gelehrt hätte, daß er kaum von einer Handvoll Theologen verstanden werden könne, und als ob man die christliche Religion dadurch schützen könne, daß sie unbekannt bleibt. [...] Christus will mit Nachdruck, daß seine Geheimnisse unter das Volk gebracht werden. Ich würde wünschen, daß alle Weiblein das Evangelium lesen, auch daß sie die Paulinischen Briefe lesen. Wären noch diese in die Sprachen aller Völker übertragen, damit sie nicht nur von den Schotten und Iberern, sondern auch von den Türken und Sarazenen gelesen und verstanden werden könnten. Der erste Schritt ist natürlich immer das Verstehen.“ (Par, 15)

Den christlichen Glauben bezeichnet Erasmus, wobei er den Akzent auf die christologische Offenbarung, die „Christi doctrina“ (Par, 14) legt, als Philosophie – „Christi philosophia“ (Par, 6). Mit diesem für heutige Ohren ungewöhnlichen Wortgebrauch knüpft er an die Tradition der Alten Kirche an, das Christentum mit der *vera philosophia* gleichzusetzen. Hiervon ausgehend ist in der lateinischen Patristik nicht selten ‚Philosophie‘ der christliche Glaube (vgl. III.2.5). Deshalb kann Erasmus ohne begriffliche Verrenkungen das Christentum mit ‚anderen‘ philosophischen Schulen vergleichen; zumal er dabei allen einen gemeinsamen philologischen Grund und Boden unterlegt: das Quellenstudium als notwendigen Teil des Wahrheitsstrebens. „Keiner ist ein Platoniker, wenn er die Bücher Platons nicht gelesen hat, und keiner ist Theologe, ja nicht einmal Christ, wenn er die Schriften Christi nicht gelesen hat.“ (Par, 21) Umgekehrt folgt aus dem allgemeinen Christentum aller „in gleicher Weise“ (Par, 15) Getauften in Erasmus' Augen auch das allgemeine Theologentum aller Gläubigen:

Niemandem ist es verboten, Christ zu sein, niemandem, fromm zu sein, und ich wage noch kühn hinzuzufügen: Niemandem ist es verboten, ein Theologe zu sein. (Par, 23)

Erasmus betont damit die Bedeutung personaler Religiosität gegenüber objektivierbarem Religionswissen. Wie schon hinsichtlich des Schriftstudiums vertritt er vehement den Standpunkt, dass es sich dabei naturrechtlich (vgl. Par, 23) und dem göttlichen Willen nach um die Wesenssache aller handele, nicht um das Debattiersujet weniger Gelehrter. Die Philosophie Christi habe

ihren Sitz mehr [für *magis* statt „eher“ in Winklers Übers., T.L.] in den Affekten als in den Syllogismen, sie ist mehr Leben als Gelehrtengezänk, mehr Einsprechung [*afflatus*] als Bildung, mehr Lebensverwandlung als Vernunft. (Par, 23)

Sie werde „nicht nur in Zeremonien und Lehrsätzen, sondern aus dem Herzen heraus und durch das ganze Leben bezeugt.“ (Par, 21)

*Christiana philosophia* versteht Erasmus als Gegenentwurf zu einer Theologie, die keine zu sein vermag, weil sie ganz mit dückelweiser intellektueller Selbstbespiegelung beschäftigt ist. Seine Auffassung von ‚christlicher Weisheitslehre‘ grenzt damit auch an das Gegenteil von dem, was heutzutage unter ‚christlicher Philosophie‘ verstanden werden könnte – nicht individualisierende Unverbindlichkeit ist gemeint, sondern Leben des Evangeliums. Das Leitideal lebenspraktischer Frömmigkeit ist auch ein Echo der *Devotio moderna*, von der Erasmus, in seiner Jugend Schüler der Lateinschule der Fraterherren in Deventer, nachhaltig geprägt wurde. Alle Christen, insbesondere jedoch die amtlichen Vertreter des Glaubens, müssen sich an ihrem Lebenswandel messen lassen, an der persönlichen Verwirklichung des Glaubens. Ein wahrer Theologe sei der, der „*ipsa vita doceat*“ (Par, 16f.) – und sei er auch ein

Ackersmann oder Tuchweber. Wenn einer, „vom Geiste Christi angetrieben, predigt, einschärft, dazu ermahnt [hier bezogen auf die Grundsätze der Bergpredigt, T.L.], einlädt und ermuntert“ und dafür

durch seinen persönlichen Lebenswandel einsteht, ist er schließlich auch ein großer „Doktor“. Wie die Engel erkennen, das mag ein anderer, vielleicht ein Nichtchrist, subtiler erörtern, aber das zu erreichen, daß wir bereits hier, rein von aller Befleckung, eine *vita angelica* [Topos für das Ordensleben, im Hinblick auf die Doppeldeutigkeit des Originals unübersetzt, T.L.] führen, das ist schließlich die Aufgabe eines christlichen Theologen.<sup>165</sup>

Diese Zeilen lassen unschwer erkennen, inwiefern Erasmus von reformatorischer Seite später für eine Glaubens- und Kirchenkritik in Anspruch genommen werden konnte, die er anders verstanden wissen wollte.

Von Christus her begründet Erasmus einen emphatisch formulierten Schriftprimat, der gleichfalls ‚reformatorische‘ Töne anschlägt. Christus sei der „einzige Lehrer“ (Par, 33), den es zu hören gelte, der einzige Autor, bei dem es etwas von Belang zu lernen gebe. Rein und unverfälscht könne seine Lehre jedoch nur aus der Bibel selbst, aus den Büchern der Evangelien und den Apostelbriefen, geschöpft werden. Dahinter bleibe aller menschliche Verstand, jede Ordensregel, jedes theologische und philosophische Traktat zurück. Es sei absurd, „die Weisheit Christi [...] lieber aus den Schriften der Menschen als von Christus selbst lernen“ (Par, 29) zu wollen, Aristoteles vor Christus zu setzen und eine „größere Lebensspanne dem Averroes als den Evangelien“ (Par, 35) zu widmen. Die Wahrheit sei nichts als Christus selbst.

„Dem, was wir wollen, hilft nichts sicherer als die Wahrheit selbst“, kann Erasmus daher für die *Paraclesis*, eine der drei Einleitungsschriften seines *Novum Instrumentum [Testamentum] omne* (1516), der ersten autorisierten Druckausgabe des griechischen Neuen Testaments, in Anspruch nehmen.<sup>166</sup> Die Wahrheit der *vera philosophia* übertrifft die Effektivität rhetorischer Strategie und überstrahlt jeden persuasiven Glanz: „je einfacher die Rede diese enthält, desto wirksamer wird sie sein.“ Damit setzt Erasmus eine weitere Spitze gegen die so harsch von ihm verurteilte intellektuelle Selbstbespiegelung der universitären Theologie; auch gegen die Klügeleien einer Schulphilosophie, die sich naserümpfend über die Einfachheit der christlichen „illiterata philosophia“ (Par, 18) erheben zu können meint. „Wie kommt es nun“, lautet die rhetorische Frage, mit der Erasmus einen Vergleich zum Studium der wichtigsten Philosophenschulen des klassischen Altertums zieht, wobei der aristotelischen Philosophie als herrschender Richtung innerhalb der Scholastik sein kritisches Hauptaugenmerk gilt,

daß wir allein diese Philosophie nicht mit jener Anteilnahme berücksichtigen, die ihr gebührt, wie sehr wir uns auch durch unsere Beinamen selbst als Parteigänger Christi bekennen? Die Platoniker, die Pythagoreer, die Akademiker, die Stoiker, die Kyniker, die Peripatetiker und die Epikureer, alle haben sie die Lehren ihrer Schulen als lebendigen Geistesbesitz [...]. Aber warum stehen wir nicht in noch höherem Maße mit solch einer Gesinnung zu Christus, unserem Urheber und Haupt? (Par, 9)

So unterscheidet sich das Studium, zu dem Erasmus mit seinem „Aufruf“ (*paraclesis*) anhält, doch von bloß philologischer Arbeit und bloß intellektueller Geistesübung. Zwar betont Erasmus die Wichtigkeit der Schriftkenntnis, stellt die *Christiana philosophia* bewusst und provokativ in eine Reihe mit anderen ‚klassischen‘ Studien („*Christianae philosophiae studium [...] veluti classicum*“) und erklärt sie zu einer

<sup>165</sup> Par, 17 u. 19. Zweifelhafte Nachruhm ist der Spätscholastik insbesondere durch ihre Spekulationen über das Wesen der Engel zuteil geworden. Ein legendäres Beispiel für die fruchtlose Bizarrerie scholastischer Disputation ist der Streit um die Frage, wieviele Engel auf eine Nadelspitze passen.

<sup>166</sup> Erasmus' Edition und lateinische Übersetzung des *Novum Testamentum*, auf der Grundlage von sieben griechischen Handschriften ansatzweise textkritisch erstellt, ist chronologisch nicht die erste Druckfassung. Bereits 1514 war in Spanien eine frühere Neuausgabe des griechischen Neuen Testaments entstanden und gedruckt worden. Enthalten ist sie in der 1517 fertiggestellten *Complutensischen Polyglotte*, der frühesten gedruckten Polyglotte der vollständigen Bibel, initiiert und mit großem Aufwand finanziert von Gonzalo Jiménez de Cisneros, dem Erzbischof von Toledo. Bevor es jedoch zur Veröffentlichung kam, erwirkte Erasmus 1516 von Kaiser Maximilian I. und Papst Leo X. ein exklusives vierjähriges Publikationsprivileg für sein zeitlich hinterherhinkendes *Novum Instrumentum* – so dass die *Complutensische Polyglotte* erst 1520 erscheinen und die erasmische Ausgabe des NT zum *Textus receptus* werden konnte, der – in der korrigierten zweiten Auflage – unter anderem die Grundlage der Lutherbibel bildete.

vollgültigen Wissenschaft („litterae“).<sup>167</sup> Eine Wissenschaft jedoch „mehr betend als argumentierend“ (Par, 26), die nicht in partikulares Wissen, sondern in ganzheitliche Haltung münden soll, so dass der ganze Mensch in diese Wissenschaft „verwandelt“ wird, „wenn die Studien einmal übergehen in unsere sittliche Haltung.“ (Par, 37) Gemeint ist die Wiedergeburt aus dem Glauben, weswegen Erasmus auf die Taufe als erstes Bekenntnis („*professio*“) zur Philosophie Christi verweist (vgl. Par, 15). Das „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist“, von dem der Apostel Paulus im Titusbrief spricht (Tit 3,5; vgl. Joh 3,3), bezieht Erasmus hier gemäß Mt 19,28 auf die apokalyptische Weltneuschöpfung, die im Gläubigen bereits begonnen hat:

Was ist aber die Philosophie Christi, die er selbst eine Wiedergeburt nennt, anderes als die Erneuerung der gut geschaffenen Natur? (Par, 23)

Dahinter steht der Gedanke der sündhaft gestörten, verkehrten Schöpfungsordnung, der sich literarisch im „topischen Textmodus“<sup>168</sup> der verkehrten Welt, in der Darstellung grobianischer Sittenlosigkeit, grotesker Monstrosität und weltverfallener Narrheit artikuliert. Hierin hat auch die Verkehrungsfigur des Silens eine ihrer Wurzeln (vgl. SA, 775A). Die Heilige Schrift verbildlicht Erasmus im Anschluss an die augustinisch geprägte Naturlehre des *duplex liber mundi* und die mittelalterliche Schriftallegorie als „das kostbare Gefäß [*theca*] jenes göttlichen Herzens [*pectus*]“. In Analogie hierzu steht das Bildschema der silenischen Hüllenmetaphorik. Diese Bildlichkeit wiederholt im Kleinen die Verkehrung der großen Welt: das Echte, Wahre, Kostbare ist verborgen in die Hülle seines Gegensatzes. Die Hülle der Heiligen Schrift, sprachlich garantiert durch den auslegungsbedürftigen Charakter der biblischen Rede, der sich in den Gleichnissen Jesu verdichtet, ist Schutz und Schleier zugleich, Schutz vor dem chaotischen Toben des verkehrten Makrokosmos, Schleier für die Sinne. Die chiffrierende Sinn-Schutzfunktion des Silenischen, bezogen auf den weltlichen Bereich philosophischer Redeformierung, nimmt auch schon Pico in seinem eingangs zitierten Brief an Hermolao Barbaro in Anspruch.

Die hier aufgrund ihrer figuralen Typik als silenisch bezeichnete Gefäßmetaphorik, die Erasmus auf die Heilige Schrift anwendet, findet sich wie erwähnt in der exegetischen Tradition des Mittelalters vorgeprägt. In seinen Psalmenkommentaren schreibt Thomas von Aquin:

Unter Herz Christi [vgl. Ps 22,15, T.L.] ist die Heilige Schrift zu verstehen, die das Herz Christi kundtut. Dieses Herz war vor der Passion verschlossen, denn die Schrift war dunkel. Nach der Passion aber ist die Schrift geöffnet, damit diejenigen, die sie jetzt verstehen, erwägen und unterscheiden, wie die Weissagungen auszulegen sind. (Super Psalmos, 21,11)

Seit ihren Anfängen gelten der Kirche die Heiligen Schriften als allegorischer Leibesschrein und damit als reale Gegenwart der Wahrheit Christi. Diesem zu seiner Zeit verblassten Denken will Erasmus mit seinem Eintreten für den Primat der Schrift wieder Leben einhauchen. Hierauf beruft sich seine Gleichsetzung der Schrift mit dem geistlichen Leib Christi, mit „Christus selbst, wie er redet, heilt, stirbt, aufersteht“ (Par, 37). Die silenische Gestalt der Schriftoffenbarung jedoch, gleichwohl gemacht für Augen und Ohren, ist den Körpersinnen ein Schleier. Die Weisheit Christi, die darin „auch jetzt noch für uns lebt, atmet, spricht, fast möchte ich sagen, noch wirksamer, als da er [Christus] unter den Menschen weilte“, verlangt zu ihrem Erfassen Sinne spiritueller Natur. Erasmus beruft sich damit auf die patristische Denkfigur der geistlichen Sinne (vgl. II.3.2). Sie spielt für das erasmische Silenkonzept eine wichtige Rolle als Körpermodell der ‚inneren‘ humanen Geistigkeit, und, davon ausgehend, als organistische Erkenntnismodellierung einer Durchdringung der silenischen Verhüllung der ‚äußeren‘ Erscheinung auf ihre intelligible Wahrheit hin. An die Lehrtradition der spirituellen Sinne knüpft Erasmus dabei auch terminologisch deutlich erkennbar an. Die Begriffe der „*purgata animi lumina*“ und des „*oculus fidei simplex et columbinus, qui non cernit nisi caelestia*“ bezeugen das starke Echo der klassisch

<sup>167</sup> Par, 2; 36.

<sup>168</sup> Kleinschmidt: Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Voraussetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum. Köln, Wien 1982, S. 329.

gewordenen Terminologie Hugo von St. Viktors, die neben dem *oculus carnis* das *oculus rationis* kennt, die eigentlich geistliche Wahrnehmung aber im *oculus contemplationis* zusammenfasst.<sup>169</sup> Dieses geistliche Sensorium meint Erasmus, wenn er darauf hinweist, dass man diejenigen „Augen und Ohren, mit denen du jenen sehen und hören kannst“ eigens „mitbringen“ müsse (Par, 29); in der Schrift sei Christus in einer Weise „gegenwärtig, daß du weniger sehen würdest, wenn du ihn mit Augen schautest.“ (Par, 37) –

#### PHILOSOPHIA CHRISTI UND REFORMATION

Das *solus Christus* der erasmischen Theologie (vgl. Par, 11), das vehemente Plädoyer für die volkssprachliche Evangelisierung, der Lehrprimat der Schrift und eine antizeremonielle Ausrichtung sind Standpunkte des Erasmus, die man oft als reformatorische Tendenzen *avant la lettre* gedeutet hat.<sup>170</sup>

Eine Einschätzung, die ihre Berechtigung hat, jedoch auch ihre Grenzen. Die erasmischen Anklänge an Ideen der historischen Reformation wären als Frühform dessen, was heute unter dem Begriff Protestantismus firmiert, und insbesondere als vorauseilende politische Parteinahme für die Reformation, falsch verstanden. Zwar ist Erasmus überzeugt, dass Veränderungen von Kirche und Gesellschaft notwendig seien, um die sich in die Geschichte ergießenden Korruptionen der *humanitas* zu überwinden. Jedoch zielt sein Reformeifer in allererster Linie auf eine Erneuerung der individuellen Glaubenspraxis. ‚Reform‘ ist für Erasmus kein kirchenpolitischer Kampfbegriff. Man darf nicht übersehen, dass Erasmus, hierin sicher dem frühen Luther vergleichbar, gerade auch mit den ‚progressiven‘ Momenten eine Erneuerung des Christentums aus der Kontinuität der Tradition und der unzeitlichen Glaubenssubstanz anstrebt und nie auf etwas anderes als auf die Einheit von Kirche und Glauben zielt. Einheit, verbindende Kontinuität und Frieden als Leitideale bilden durchgängig das Gravitationszentrum des erasmischen Denkens, dem nichts ferner liegt als der Wunsch nach (Glaubens-)Krieg und Schisma. Erasmus versucht, polemisch zugespitzte Positionen, wie sie wenig später unter den Etiketten reformatorisch und antireformatorisch auftreten, durch die Sache selber zu überwinden und dabei nach beiden Seiten argumentativ empfänglich zu bleiben. Ein Spagat – entsprechend uneinheitlich nimmt sich sein Verhältnis zur historischen Reformation und zur Person Luthers aus. Seine ausgleichende, schwer angreifbare, mitunter aber auch schwer greifbare Haltung hat Erasmus bis auf den heutigen Tag wiederholt heftige Kritik eingetragen; kaum eine davon jedoch so vernichtend wie die Schmähung als *homo duplex*. Luthers Wort aus den Tischreden ist berühmt geworden: „Erasmus ist ein Aal [Erasmus est anguilla]. Niemand kann ihn ergreifen denn Christus allein. Der Mann ist doppelt [Est vir duplex].“<sup>171</sup>

Gleichwohl berufen sich reformationsfreundliche Kreise, insbesondere in Italien, als es dort lebensgefährlich wurde, sich zu Luther zu bekennen, mit Vorliebe auf den berühmten Rotterdamer Gelehrten. Schließlich erscheint auch sein Name auf dem römischen Index der *librorum prohibitorum*. Ohnehin von zahlreichen konservativen Theologen wegen des *Novum Instrumentum [Testamentum]* angefeindet – das dessenungeachtet vom 16. bis zum 19. Jahrhundert zur Grundlage für die Mehrheit der modernen Übersetzungen des NT avanciert – weht ihm in den reformatorischen Kontroversen auch von vielen Kanzeln von London bis Rom ein scharfer Wind entgegen. Man gibt Erasmus eine Mitschuld an Luthers aggressiver Kirchenkritik.

<sup>169</sup> Die erste Stelle (*animi lumina*) aus SA, 771E, die zweite (*oculus fidei*) aus Erasmus: *Ratio seu methodus [...] ad veram Theologiam*. In: *Ausgewählte Schriften* 3, S. 124-126; Hugo von St. Viktor: *De sacramentis Christianae fidei*, I, 10,2: PL 176, 329C.

<sup>170</sup> Der Christozentrismus der erasmischen Theologie schlägt sich unter anderem auch in der Doppelbezeichnung Haupt (*caput*) und Ziel (*scopus*) für Christus nieder. Vgl. Ench, S. 64f.

<sup>171</sup> WA, TR 1, 131.



Erasmus blieb davon beileibe nicht unbeeindruckt. Er versucht, sich zu wehren und zu erklären. In zahlreichen Streitschriften und Repliken, die schließlich einen nicht unbeträchtlichen Teil seines Œuvres ausmachen, liefert er sich mit seinen Kritikern zähe, zermürende, oft unbefriedigende Auseinandersetzungen. Daran ändert sich auch nichts, als Erasmus zu Beginn der Reformation Anfang der 1520er Jahre europaweit auf dem Gipfel seines Ruhmes steht. Im Gegenteil – die Anfeindungen dauern an, und zwar sowohl von konservativ-katholischer Seite als auch vermehrt aus dem protestantischen Lager. Im deutschen, niederländischen und französischen Sprachgebiet bleibt vor dem Hintergrund der vorherrschenden konfessionellen Spannungen Erasmus' Ruf dauerhaft ambivalent, bis er in der Aufklärung wieder eine umfassende Aufwertung erfährt.

### II.2.3 Der Buchstabe: Das Fell des Satyrs. Sebastian Francks Theophilologie des Silens

Franck entwickelt seine Silenkonzeption vorrangig in seinem theologisch-philosophischen Hauptwerk, den *Paradoxa*. Sein Ansatz integriert ebenfalls das Konzept von der Torheit der christlichen Offenbarung. Programmatischer Charakter kommt insofern dem Titel eines der Traktate in den *Vier Kronbüchlein* (1534) zu: „Encomion, ein Lob des törichten, göttlichen Wortes“.<sup>172</sup> Gleichfalls ist es Franck in diesem Horizont um die wahre Theologie, um den „rechten Sinn“ der Heiligen Schrift und damit der menschlichen Wirklichkeit in einer verkehrten Welt zu tun. Entsprechend bestimmt er ‚Paradoxon‘ – und damit jeden Text seines Werkes – als einen

Ausspruch, der gleichwohl gewiß und wahr ist, den aber die ganze Welt und was nach Menschenweise lebt, nichts weniger als für wahr hält, z.B., daß allein die Weisen und Frommen reich sind, [...] daß Kreuz, Leiden und Trübsal Glück ist und der Tod der Weg und Eingang zum Leben, ja die rechte Arznei wider den Tod [...]. Nun habe ich diese meine Philosophie „Paradoxa“ betitelt und Paradoxon als eine „Wunderrede“ verdeutscht, weil die Theologie, der rechte Sinn der Schrift (die allein Gottes Wort ist), nichts ist als ein ewiges Paradoxon, gewiß und wahr wider allen Wahn, Schein, Glauben und Achtung der ganzen Welt. (Vorrede, 3f.)

Wie diese Bestimmung bereits zeigt, verweist Francks Theorie der *Paradoxa* auf einen von Erasmus abweichenden Schwer- und Zielpunkt der Denkbewegung.<sup>173</sup> Sowohl Erasmus' als auch Francks christliches Denken ist stark vom ontologischen und anthropologischen Dualismus Platons beeinflusst. Aus dieser Denktradition speist sich bei beiden die Konzeption einer silenischen Verfasstheit des Humanen. Durch die weiterführende Grundannahme eines universalen silenischen Dualismus avanciert der Silen zur Figur des Seins. Während Erasmus jedoch dabei in erster Linie die ethische Dimension des Menschen im Blick behält, schlägt Franck einen zeichentheologischen Weg ein, der über einen körperallegorischen Schriftweg in das ins fleischlich verhüllte Subjekt verschlossene geistige Herz des göttlichen Weltgeheimnisses vordringen will. Im Kern des Franckschen Ansatzes steht daher im Unterschied zu Erasmus die spezifische Auslegung eines Schlüsselgedankens der Paulinischen Briefe. Franck setzt an bei der pneumatischen Lehre des Paulus, der durch den Neuen Bund gestifteten Entgegensetzung von *pneuma* und *gramma*: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2 Kor 3,6; vgl. Röm 7,6; Vorrede, 8)

<sup>172</sup> Vgl. hierzu auch das 65. Paradoxon: „Je weiser einer in menschlicher Weisheit wird, desto törichter vor Gott“ (S. 107). – Zur Kapitelüberschrift vgl. Platon: *Symposion*, 221e.

<sup>173</sup> Es ist aufschlussreich, dass Franck seine Textgattung der ‚Paradoxa‘, die den exegetischen Anspruch haben, den „rechten Sinn der Schrift“ und damit Gottes eigentliches Wort freizulegen, definitorisch mit wesentlichen Merkmalen des erasmischen Silens – hier etwa der Verkehrsrelation von Weltmeinung und innerer Wahrheit – ausstattet. Insofern die Heilige Schrift selber laut Erasmus durch eine silenische Oberfläche gekennzeichnet ist, verleiht Franck seinen *Paradoxa* hier exegetisch selbstbewusst einen Zug (bibel-)hermeneutischen Meta-Silenentums – sie erscheinen als rekursiver Schlüssel der Schlüssel.

Der Buchstabe ist für Franck gleichbedeutend mit „Schrift, [...] Gesetz und Altem Testament“ (Vorrede, 8), darüber hinaus aber auch mit allem „äußeren Schein [und] Fleisch“ (ebd.,16). Er ist der Pars pro toto alles Irdischen und Kronzeuge für die fundamentale und allumfassende, nicht vermittelbare ontologische Antithese von Welt und Gott. Francks gesamte *Paradoxa* sind nichts anderes als die Entwicklung und phänomenale Erschöpfung dieses Grund-Satzes, der den Titel des 17. Paradoxons (S. 40) bildet: „Gott ist der Welt Gegensatz und Widerpart (*Deus mundi antithesis*)“ – und umgekehrt. Diese Frontstellung rührt daher, dass „der Mensch Fleisch, Gott aber ein Geist ist“; deshalb müssen sie

aufeinander stoßen wie Feuer und Wasser und in allen Dingen Widerpart halten. Denn da sich Adam aus des Teufels Rat, Wort, Eingabe, Ansage und Samen herausließ, mit seinem Fürsten und Gott, dem Teufel, auf das Fleisch und sichtbare Wesen fiel, Gott aber das Gegenteil: Geist blieb, ward er [Adam, T.L.] Gottes Feind und Gegensatz, also daß Gott durchaus, jetzt mit Adam und seinem Gott [dessen Gott: dem Fleisch bzw. Teufel, T.L.], das Widerspiel hält, urteilt, spielt, glaubt, lehrt, will etc. Also daß Gottes Art der Welt Widerpart ist. (Ebd.)

Mit dem Leitgedanken der Feindschaft von Fleisch und Geist knüpft Franck an Paulus und dessen Verurteilung des „Trachten[s] des Fleisches“ als „Feindschaft gegen Gott“ an (Röm 8; Gal 5,16-25). Die Welt befindet sich angesichts des Göttlichen notwendig in heilloser Verkehrung; ihr Urteil ist daher das „verkehrte Urteil“ einer „verkehrten, verrückten Welt“ (S. 44), dem Wahrheit zu Widersinn und Leben zu Tod, Gott zum Teufel und Christus zum Ketzer wird. Gott seinerseits „kehrt es alles um, hält und urteilt gerade das Widerspiel mit der Welt“ (S. 45). Entsprechend müssen nach dem

Urteil des Fleisches und aller weltlichen Menschen [...] Christus, und alle seine Boten [...] Antichristus, Ketzer und Teufelsboten sein, die man dann in einem göttlichen Eifer (wie sie achten) um Gottes Willen umbringt (Joh 8). Also sind vor Gott nie Gott, Christus, Juden, Gottesvolk [...] oder Christen gewesen, welche die Welt je und je dafür gehalten hat [...]. Wiederum sind vor der Welt nie Gott, Christus, Gottesvolk, Christen etc. solche gewesen, die vor Gott dafür in der Wahrheit sind, sondern Antichristen, Teufel, Ketzer, Teufelsvolk. (S. 42)

In Gott selbst endet zwar die Verkehrungskette von falschem Schein und Wahrheit:

Aber vor Gott in der Wahrheit, da ist und bleibt Gott Gott, da ist Christus Christus, Antichristus Antichristus. Also ist es auch wahr, daß Christen Christen sind und bleiben vor Gott in der Wahrheit. (S. 44)

Zwischen endlichem Menschsein und Göttlichem jedoch setzt sich die silenische Verkehrungsbewegung je und immer fort, denn das „Scheinreich“ der fleischlichen Welt und die „scheinlose Wahrheit“ des geistigen Gottes bleiben universal und „ewig“ (ebd.) kategorial geschieden:

Es ist alle Dinge ein verkehrter Silenus und viel anders, als es scheint. Ursache: den Scheinsieg, Reichtum, Gottesdienst, Christus usw. muß die Welt behalten (weil Schein billig in ein Scheinreich gehört). Die scheinlose Wahrheit aber soll allein Gott für sich haben. Denn die Wahrheit ist unsichtbar im Geist und deshalb ohne allen Schein der Welt. Daher hat Christus, sein Wort, [...] sein Reich usw., kein Ansehen vor der Welt (Jes 53), wie alle Gotteswerke. (Vorrede, S. 16)

Gott ist der Welt ein verborgener Gott, dessen „geistliches, innerliches, unsichtbares“ Reich „im Geist und in der Wahrheit verborgen“ bleibt und seinen Sitz hat im „inneren verborgenen Menschen“, den „die ganze Welt, die nur das Äußere ansieht [...] nicht gewahr wird“. Während der „äußerliche Mensch verweset“, führt Gott den inneren Menschen, der „aus Gott geboren“ ist, im Verborgenen zum ewigen Leben (52,97).

Sebastian Francks singuläre Theologie, die eine religionsgeschichtlich bedeutsame Interpretation der christlichen Lehre und spezifische Exegese der Bibel vornimmt, müsste in ihren komplexen Bezügen zu den theologisch-philosophischen Entwicklungen der Reformationszeit, insbesondere zum Denken Luthers, sowie in ihren inhaltlichen Voraussetzungen und Eigenheiten weitaus detaillierter dargestellt

werden, als es hier möglich ist. In der Perspektive des von Franck beschworenen „vierten Glaubens“<sup>174</sup> spitzt sich die scharfe Trennung von göttlicher Geistigkeit einerseits, der weltlichen Gestaltung dieser Geistigkeit als schriftliche Offenbarung und Auslegung, Kultus und Sakrament andererseits, schließlich zur tendentiellen Ablehnung jeder kultischen Äußerlichkeit zu. Die äußerlichen Glaubensformen und -handlungen, auch jedes theologische Lehrgebäude, jede Exegese und Predigt erscheinen, für sich genommen, Franck als aus der göttlichen Wahrheit gefallen, „welche Geist und Leben und kein Buchstaben oder äußerliche Zeremonie ist“ (50,94). Anders als bei Erasmus ist des göttlichen „Wortes Fleisch und Kleid“ (50,93f.) für Franck nicht mehr in erster Linie Schutz, Bedeckung und Vorhof des Göttlichen – in Menschenhand geraten ist es vornehmlich dessen Verdeckung; eine Verdunkelung des Lichtes, das Gottes Wort ist, dessen Grab und „Hölle“ (17,42). Diesen Gedanken und seinen ideengeschichtlichen Kontext resümiert eine Stelle aus dem Anhang zu Francks *Chronica und Beschreibung der Turkey* (1530):

Es sind zu unsern Zeiten drei fürnehmlich Glauben aufgestanden, die großen Anhang haben, als Lutherisch, Zwinglisch, Taufferisch, der viert ist schon auf der Bahn, daß man alle äußerlich Predigt, Ceremoni, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Wege räumen und glatt ein unsichtbar geistlich Kirchen in Einigkeit des Geist und Glauben versammelt unter allen Völkern und allein durchs ewig unsichtbar Wort von Gott ohn einig äußerlich Mittel regiert, will anrichten.<sup>175</sup>

Innerhalb der silenischen Weltverfasstheit eröffnet sich bei Franck daher die Möglichkeit einer Bewegung hin zu Gott ebenfalls im Modus eines Durchschauens, das bei ihm jedoch zur Introspektion wird. Diese impliziert als Erkenntnis- und Heilsweg, deutlich stärker betont als bei Erasmus, eine umfassende Negation der Welthaftigkeit, welche sich als kategorischer Handlungsimperativ äußert: „Halt Widerpart, so bist du in Gottes Art, denn Gott ist der Welt Widerpart!“ (17,47)<sup>176</sup> Die Welt ist eine Verkehrung, sie steht geistlich und geistig Kopf: „Der Welt Glauben ist ein rechter Unglaube.“ (226,348) Francks Hauptgedanke der Antinomie von Welt und Gott entfaltet sich in der kategorialen Entgegensetzung von pneumatischem Anwesen Gottes als ewiges Wort (Logos) der seelischen Innerlichkeit und der fleischlich-vergänglichen „Figur“ (50,93), die das Wort nicht wesensadäquat sinnlich erscheinen lässt, sondern somatisch verschleiert. Der Antinomie von Gott und Welt entspricht ein Antagonismus von Leib und Seele. Damit einher geht der Gegensatz eines wahren ‚inneren‘ und eines scheinhaften ‚äußerlichen‘ Göttlichen; eine Unterscheidung, der die Dualität von ‚innerem‘ und ‚äußerem Menschen‘ entspricht. Die Antinomie von Welt und Gott, von materialer Verhüllung und geistiger Entbergung projiziert Franck in die Denkfigur des Silens und kleidet sie in die dazugehörige Bildlichkeit.

Gott ist der Welt sinnlich zwar verborgen, bleibt ihr im Geiste jedoch nicht fern und fremd – im Gegenteil erschafft sein selbstveräußerndes Wort je erst „und noch immerzu“ (50,96) alle Dinge, bringt ihr Wesen hervor, hält und erhält sie jeden Augenblick aufs Neue in ihrem Sein. Das Wort ist unendlich fortschöpfender, liebender Geist und Willen Gottes, unabbildbares Pneuma, kein materiales, menschlich verfügbares Buchstabenwerk – so kann es „doch nimmer recht ausgesprochen [werden], sonst wäre es endlich und vollkommen.“ (50,95) Mithin kann nur Gott selbst es fortwährend dem Seienden zusprechen als stets ungewordenes Gnadenwirken, das in jedem Augenblick das geschichtliche Werden alles Seienden hervorbringt. Die Schöpfung ist zu ihrem Wesen und Dasein keiner ‚äußerer‘, stofflich-weltlichen Hilfsmittel bedürftig; sie ist ihrer auch nicht fähig.

<sup>174</sup> Siehe das untenstehende Zitat aus der *Chronica*.

<sup>175</sup> Zit. n. Walter Lehmanns Einleitung zu Heinrich Zieglers Ausgabe der *Paradoxa*. Jena 1909, S. 14. Vgl. hierzu bes. auch Par. 280, S. 454-457.

<sup>176</sup> Vgl. hierzu das bereits erwähnte *widerspil* als Motto des verdeutschten *Grobianus* (Darmstadt 1979, S. 83).– Es ist offenkundig, dass die Schlussfolgerung, die Franck hier aus seiner Prämisse der kategorialen Antithese von Welt und Gott zieht, nämlich, dass „wer das Widerspiel der Welt ergreift, der Gott, sein Wort und Wesen ergriffen [hat]“ (17,46), mit ihrem präskriptiv gewendeten Antagonismus weniger auf logische Stringenz als auf polemische Zuspitzung setzt.

Werkzeug, Instrument und Mittel, dadurch Gott alle Dinge geschaffen hat, ist allein dieses allmächtige Wort [...] Darum ist auch nur ein Wort Gottes, in dem alle Dinge bestehen, getragen, erhalten und ernährt wie erschaffen werden. [...] In dem allein hängt alles [...]. (50,95)

Wo nicht Gott durch seine Geistgegenwart den Grund zum Leben gibt, ist Tod; ohne seinen „lebendigmachenden, wesentlichen“ Logos „fielen alle Dinge in einem Augenblick wieder in ihr Nichts.“ Denn das Wort, das „Gott ja selbst war“ (50,95), ist es, „in dem alles mehr besteht, weset ist etc., als in sich selbst.“ (50,96) Es ist Gottes Selbstoffenbarung und Selbsteröffnung für den Menschen, sein willentliches Wirken und seine „Weisheit“ allein (vgl. 50,95; 1 Kor 1,30): Christus – von Franck aufgefasst als „inwohnender Christus“ (85,130). Dieser Christus ist bei Franck nicht der historische Mensch Christus. Entsprechend Francks striktem Leib-Seele-Dualismus ist „der Leib nie die Seele, wiewohl ein Mensch“. Also ist „das Fleisch Christi nicht das Wort, wiewohl ein Christus.“ Als weltliche Gegenfigur zum göttlichen Wesen ist der „äußerliche Buchstabe“ das widergöttliche Prinzip schlechthin und damit Instrument des Antichristen, der Christus „mit dem buchstäblichen Christus“ (Vorrede, 9f.) totschießt. Der Zeitlosigkeit Gottes, seinem absolut-stetigen Wirken als Geist steht kategorial geschieden die Zeitlichkeit, die geschichtliche Begrenztheit und Relativität der stofflichen Phänomenalität des Geschöpflichen gegenüber. Aufgrund der zeitlosen Ewigkeit Gottes und seines Schöpferwortes können notwendig all diejenigen Elemente des Geschöpflichen, die in der Zeit stehen und mit dieser vergehen, wesenhaft nicht dem Wort Gottes selbst angehören. Alles aber, was nicht Gott, Wahrheit, Ewigkeit selbst ist, bleibt ihm äußerlich und somit bloß relativ. Darum ist das Geschichtliche an Christus, „der Sohn Gottes nach dem Fleisch, nicht Gottes Wort“ (50,94). In Hinblick auf die absolute Wahrheit Gottes kann alles Sakramentale<sup>177</sup> als Zeitlich-Bedingtes lediglich beanspruchen „ein Schatten und eine Figur“ (50,93), ein „Zeiger und ausgestecktes Zeichen des Wortes“ (50,94) zu sein; als solches, also lediglich für sich genommen und bei sich bleibend, ist es notwendig „eitel“ (ebd.; vgl. Koh 1,2), abgöttisch und unwahr.

#### AFFEKTIVER WORT-SCHREIN: DAS BUCH DES HERZENS

Francks „vierter Glaube“ ist ein stark individualisierender, mystischer und kirchenkritischer Spiritualismus, der dogmatische Verfestigungen ablehnt. Hier wird das eigenständige Momentum der geisttheologischen Position Francks greifbar. Signifikante Differenzen trennen Franck sowohl von der katholischen Lehrtradition wie, trotz deutlicher Affinitäten insbesondere zu den Prinzipien des *sola gratia* und *sola fide*, in wichtigen Punkten auch vom lutherischen Protestantismus; gleichfalls treten deutliche Unterschiede zur erasmischen Theologie zutage. Zwar knüpft Franck an den frühen Luther an, in dessen *sola scriptura* vermutet er jedoch schließlich eine Fortsetzung der Herrschaft des mortifizierenden Buchstabens; er setzt diesem protestantischen Leitprinzip kritisch das lebendige christologische Geistwort selbst entgegen, das weder Heilige Schrift sei noch vom Menschen kommen könne, wohl aber in der individuellen Seele seinen Widerhall finde.

Ein kirchliches Lehramt lehnt Franck ebenso ab wie institutionelle Kirchenbildung und konfessionelle Lager. Entsprechend versteht er sich selbst nicht als Lehrenden, sondern als ein Zeuge des lebendigen Gotteswortes, in dessen Zeugnis sich andere durch den ihnen „inwohnenden Christus“ (85,130) wiedererkennen. Der Autor der *Paradoxa* fühlt sich einer rein spirituellen, universalen Gemeinschaft verpflichtet, die sich durch das von jedem Gläubigen in seinem Inneren aufgespürte Wirken des liebenden „heiligen Geistes“<sup>178</sup> Gottes konstituiert und sich darin als „geistlicher unsichtbarer Leib aller

<sup>177</sup> Dieser Terminus ist hier über seine spezifische Bedeutung innerhalb des Christentums hinaus auch zu verstehen als summarischer Oberbegriff für alles sinnlich Wahrnehmbare, Artefaktische, ‚Äußere‘ von Religion, Glauben und Ritus.

<sup>178</sup> Man kann es als Hinweis auf Francks antiinstitutionelle Glaubensausrichtung lesen, eventuell sogar als subtile Kritik am

Glieder Christi“ außerhalb von Raum und Zeit geeint weiß. Der Ort dieser Kirche und damit der Gotteswirklichkeit überhaupt ist die anthropologische Universalität des spirituellen Subjekts:

Die Kirche ist ja nicht etwa ein besonderer Haufen und eine mit Fingern zu zeigende Sekte, gebunden an ein Element, eine Zeit, Person und Stätte, sondern ein geistlicher unsichtbarer Leib aller Glieder Christi, aus Gott geboren, und in einem Sinn, Geist, Glauben; aber nicht etwa an einem Ort äußerlich versammelt [...], sondern die wir glauben und nicht anders sehen, als mit gleich geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen: die Versammlung und Gemeinde aller recht gottesfrommen und gutherzigen, neuen Menschen in aller Welt, durch den heiligen Geist in dem Frieden Gottes mit dem Band der Liebe zusammen gegürtet, außer der kein Heil, kein Christus, kein Gott, Verstand der Schrift, heiliger Geist noch Evangelium ist. (Vorrede,12)

Aufgrund der ahistorischen Geistigkeit der Offenbarung des göttlichen Logos, ihrer substantiellen Einheitlichkeit und Unmittelbarkeit, ergibt sich für Franck auch eine bruchlose Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament, denn diese sind „eins im Geist“ (83,128). Deshalb kann der ewige innere Christus die Wahrheit selbst sein, „ehe er nach dem Fleische noch geboren ward in diese Welt“ (85,130; vgl. Parad. 83-85).

Quelle und Dimension von Religion im Sinne Francks ist demnach die Verbindung von Mensch und Gott als rein geistige Beziehung der einzelnen menschlichen Seele zum rein geistigen göttlichen Wesen. Der ungeschichtliche Ort dieser „Religion der inneren Seele“<sup>179</sup> ist das „Herz“ des Individuums, jener „innere verborgene Mensch“ (52,97), in dem der „inwohnende Christus“ sein „geistliches, innerliches, unsichtbares“ (52,97) Reich errichtet:

Gottes Wort [...] ist Geist und Leben und kein Buchstabe, nicht mit Tinte oder einem Griffel auf Papier, Pergament oder steinerne Tafeln geschrieben oder gehauen, sondern mit dem Finger Gottes in aller Menschen Herz als ein Siegel eingedruckt. (280,455)

Das Wirken Gottes in der Welt realisiert sich als individuelle Erfahrungsdimension – ein heterodoxer Kerngedanke Francks, der jedoch nicht grundsätzlich neu ist. Die Grundlagen dieses Theologems stammen aus alten und einflussreichen Traditionszusammenhängen, die über die Patristik in die antike Philosophie einerseits führen, an die mittelalterliche Mystik andererseits anknüpfen. In diese Richtung weist auch die Differenz zwischen geschichtlicher Materialität und ewigem göttlichem Logos, die Francks Konzeption so entwickelt, dass die beiden Seiten sich zwar wesentlich fremd gegenüberstehen, aber in einer Signifikationsbeziehung gehalten werden. Die „äußerlichen, figürlichen Dinge, Gebote oder Worte Gottes“, so „eitel“ sie an sich sein mögen, besitzen Bedeutungsmacht – „zu deuten, zu figurieren und einzuleiten in die Wahrheit, [...] in das innere Heiligtum“ (50,94f.). Damit sind jene ideen- und begriffsgeschichtlichen Traditionslinien spätantiker Patristik und mystischen Denkens aufgerufen, die nicht allein zu Francks Geisttheologie führen, sondern weite Bereiche des intellektuellen Vorstellungsraumes der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit konturieren, greifbar etwa im Gedanken des *duplex liber mundi* und der Signaturenlehre. Bedeutsam für die Entwürfe silenischer Figuralität werden besonders die aus diesem Traditionshorizont stammenden Denk- und Bildmuster einer Körperlichkeit des Geistigen. Vgl. hierzu Kap. II.3.

Die Autonomisierung von erfahrungsbasiertem Subjektbewusstsein und personaler Gemütswahrheit als Dimension des Glaubens haben eine spiritualistische Individualisierung der Gotteswirklichkeit zur Folge, die nicht ohne hermetisierende Reduktion denkbar ist. Die Paulinische Gnadenlehre (vgl. Röm 6) übernimmt Franck, unterstreicht dabei jedoch die eschatologische Unwirksamkeit von Zeichen, Buchstaben, Heiliger Schrift, die auch deren katechetischen Nutzen in Frage stellt. Denn alle Dinge, die „nicht anders als in einer fühlbaren Erfahrung erkannt werden“, könne „ein Mensch vom anderen nicht lernen“ (226,350). Daher sei, ebenso wie der Glaube, auch die „Theologie [...] mehr eine Erfahrung als

---

Dreifaltigkeitsdogma, dass er dem Heiligen Geist die Großschreibung verweigert.

<sup>179</sup> Franck: Paradoxa. Jena 1909, [Einleitung von W. Lehmann], S. 15.

eine Wissenschaft“ (ebd.).

Niemand könne, schreibt Franck in den *Paradoxa*, den anderen die Sinneswahrnehmungen lehren, noch „viel weniger glauben, hoffen, sich freuen, sich betrüben.“ (226,350) Die angeführte Stelle ist fast wörtlich übernommen aus *Von der Liebe Gottes*, eine Schrift des Johann von Staupitz, Förderer und Beichtvater des frühen Luther, auf die sich Franck in diesem Zusammenhang mehrmals beruft.<sup>180</sup>

Beeinflusst vom Gedanken des *sola gratia* ist für Franck „Fromm-Werden [...] nicht etwa: ein Werk tun“ (216,345). Das unverdiente Geschenk der göttlichen Gnade durch den Heiligen Geist entscheidet. Dessen „Inwohnung“ bringt (Gottes-)Liebe, Erkenntnis und das „Licht des Glaubens“ (226,351); der Mensch besitzt und erwirbt nichts, was er nicht vorher durch Gott selbst empfangen hat.<sup>181</sup> Diesen Akt könne keine menschliche Vermittlung, kein „äußerliches Mittel“ (226,351), schlicht nichts aus dem Bereich des Kreatürlichen zu Wege bringen, wie Franck unter Berufung auf den heiligen Kyrill von Alexandria betont. Deswegen sei es ausgeschlossen, dass die Heilige Schrift, wesensgleich mit Gesetz, Altem Testament und Buchstaben,

den Glauben sollte[...] lehren und den Unglauben wehren. Sonst hätte niemand so fest geliebt und geglaubt wie die Schriftgelehrten, die des Buchstabens und der Schrift voll steckten. Den Gegensatz dazu aber bezeugt das Evangelium. (226,350f.)

Franck schließt sich dabei der Folgerung an, in der Staupitz die vorgestellten Prämissen gipfeln lässt – dass auch

Gott zu lieben, ihm zu glauben kein Mensch von dem anderen lernen könne [...], noch jemand von sich selbst [...]. Item auch nicht aus dem Buchstaben der heiligen Schrift [...]. (226,350f.)

Richtungsweisend für Francks Ansatz ist, dass der Vollzug des Glaubens in die Nähe der natürlichen Gemütsregungen rückt und nicht mehr klar von emotionalen Regungen abgegrenzt wird. Hierin bricht sein Religionsverständnis mit der patristischen Tradition, die das „Gespür für Gott“ als die gnadenhaft erworbene geistliche Vollkommenheit eines Gott geistsinnlich ‚fühlenden‘, das heißt reinen Herzens, scharf abgrenzt von sinnlich-imaginativen Erfahrungen. Das Herz steht in der Patristik, im Anschluss an Origenes, nicht für Affekt, sondern für intellektuale, vernünftige Geisteskraft (vgl. II.3.1f.). So unterscheidet stellvertretend für viele andere Mönchsväter Diadochus von Photike ein angenehmes, gerührtes Gefühl vom echten göttlichen „Trost“.<sup>182</sup> Bei Franck hingegen lässt sich der Begriff ‚Herz‘ an vielen Stellen mit ‚Gemüt‘ übersetzen.

Auf der Folie der Paulinischen Verkündigung hebt sich der mystisch-subjektivistische Zug des Franckschen Spiritualismus, der auch Merkmale des Pietismus vorwegnimmt, deutlich hervor. Die göttliche Offenbarung in Christus erlangt bei Franck ihre Bedeutung nicht als intersubjektive historische Gnadenrealität des Reiches Gottes auf Erden, sondern vollzieht sich als ein individuiertes Erleben Christi in der Seele des einzelnen Gläubigen. Den Paulinischen Leibgedanken (vgl. 1 Kor 6,19f.) vergeistigt Franck, so dass nicht mehr der Leib als Tempel des Heiligen Geistes gilt, sondern nur mehr „des neuen Menschen Herz“ (50,93). Hier gipfelt die Innerlichkeit der Franckschen Gottesbeziehung: Schon Paulus bezeichnet die Gläubigen als „Brief Christi“. Während hier jedoch die steinernen Gesetzestafeln des Alten Testaments zu „Herzen von Fleisch“ (2 Kor 3,3) geworden waren, von allen Menschen lesbar, wird bei Franck die Offenbarung für den Gläubigen zum idiosynkratischen „Buch seines Herzens“ (280,457). Francks mystischer Subjektivismus des geistigen Herzens rückt zwar mit Gemüt und (innerer) Erfahrung gezielt die affektiven Subjektsvermögen auf innovative Weise in den Vordergrund, schreibt dabei aber auch die Begriffsgeschichte der traditionellen Bibelexegese fort. Er knüpft an die geistliche

<sup>180</sup> Von der Liebe Gottes ein wunder hüpsch Vnderichtung. Augsburg 1518, S. 6.

<sup>181</sup> Vgl. 1 Kor 4,7.

<sup>182</sup> Vgl. Diadochus: De perfectione spiritualia capita centum. *Gespür für Gott*. 100 Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Eingel. und übers. von Karl Suso Frank. Einsiedeln 1982, Kap. 31.

Kardiopneumatologie des Origenes an und kann sich mit der Begriffsbildlichkeit des Herzensbuches nicht nur auf die Naturbuch-Idee der augustinischen Tradition berufen, sondern auch auf die seit der Frühkirche konstante Praxis, in den Heiligen Schriften den mystischen Leib Christi zu verehren. In diesem Verständnis deutet Thomas von Aquin die neutestamentliche Offenbarung als Ausgießung des „Herzen Christi“, das von der Heiligen Schrift kundgetan wird (Super Psalmos, 21,11).–

Der Buchtext ein allegorischer Körper, dessen anatomische Mitte geöffnet höheren Sinn vergießt – lange vor Nietzsches allzubekanntem Metaphernheer wird Rabelais diesen kardialen „Wort-Schrein“ mit Hilfe des Silenmodells profanierend umbauen, sezieren, umstülpen, so dass das textallegorische Herz der Offenbarung seine respektlose Wiedergeburt als textkonstruktivistische Silen-Büchse erlebt (vgl. V.8).

#### *SCHEIN, FLEISCH UND BUCHSTABEN. SILENISCHE SEMIOSE*

Den Gedanken einer an sich unspirituellen Zeichenhaftigkeit der Weltdinge dehnt Franck provokativ auch auf die Sakramentalien aus. Bloß lesbare „Zeiger“, bleiben sie unwirksame *Menschenzeichen*, sind „Erinnerung“ (50,94), nicht aber Gottes Gegenwart in Zeichen.

Welt-Zeichen und Göttliches stehen in einem Verhältnis, das sich als gestörte Repräsentationsrelation beschreiben lässt. Der materielle Signifikant bleibt gemessen an seinem Anspruch, zum Träger des göttlichen Sinns zu werden, stets defizitär. Er kann sein numinoses Signifikat nicht nur nicht einlösen, sondern sieht sich bei Franck auch der Fähigkeit zur Realrepräsentation entkleidet. Gott spricht durch sein seinschöpferisches und wesensverbindendes Wort zum Menschen – jedoch nicht im silenischen Weltzeichen zum äußeren, sondern in der individuellen Seele zum inneren Menschen. Daher bleibt das Sakramentale *an sich*, wie auch die übrige Weltseite des silenischen Seins, für das Gotteswort taub und der göttliche Logos innerhalb der Grenzen seiner weltsilenischen Figuralität für den Menschen stumm. Die Figuren der Welt können auf Gottes Wort als auf das ontologisch gänzlich Andere ihrer selbst nur hinweisen. Sie können es ansprechen – vollgültig bedeuten und aussprechen nie. Ihre im Hinblick auf das Göttliche defizitäre signifikative Erfassungsleistung ist somit gekennzeichnet als ein Sinn-Prozess, der für sich je nur die Grenze der „Zeiger“ ausspricht. Deren phänomenale und epistemische Relativität schreibt er fest, indem er ihre heilssemantische Unzulänglichkeit erweist.

Menschenzeichen und menschliche Weisheit mit Gottes Wort zu vertauschen bedeutet gemäß des Franckschen Ansatzes, sie zu verabsolutieren und so, des innerlichen Gotteswortes vergessen, zum ketzerischen Abgott zu pervertieren. Dies ist der Vorwurf, den Franck in scharfer Form gegen des „Buchstabens Diener“ (Vorrede, 7f.) richtet, gegen die Theologen und Schriftgelehrten, gegen alle „Pharisäer“ seiner Zeit.<sup>183</sup>

Das Paradox, dessen sprachsilenische Hermetik die Macht des Buchstabens suspendiert, ist ihm folgerichtig die adäquate Form gläubigen Sprechens. Die Antinomien der Weltweisheit sollen das Subjektbewusstsein in eine Bewegung bringen, die es in den Geist, „zu Gott [treibt]“ (216,345). Als Überwindung des abgöttischen Buchstabens versteht Franck in diesem Zusammenhang auch die Weisheit der Sprichwörter, die er, Erasmus nachfolgend, sammelt, um eine ursprüngliche, universale Weisheit der Völker zusammenzutragen, die den Geist Gottes unverbildet lebendig hält, anstatt ihn unter dem toten Buchstaben und der formalistischen Erstarrung dogmatischer Gelehrsamkeit zu begraben.

Francks ontologische Analyse, die in der natürlichen Welt ebenso wie den Gestalten menschlicher

---

<sup>183</sup> Vgl. hierzu S. 6-8 der Vorrede sowie das Paradoxon zu der in den Kontroversen der Reformationszeit verbreiteten Redewendung „Je gelehrter, je verkehrter“ (65,107f.).

Wirklichkeit immer dieselbe silenische Figur erkennt, beginnt bei der Heiligen Schrift. Mit der Vorstellung des *duplex liber mundi* rekurriert sie auf den mittelalterlichen Gedanken einer zweifachen, inneren und äußeren Schrift des Seienden.<sup>184</sup>

Einflussreiche Denker wie Bonaventura formulieren ihn immer wieder mit großer Wirkungsmacht:

Duplex est *liber*, unus scilicet scriptus *intus*, qui est aeterna Die ars et sapientia; et alius scriptus *foris*, mundus scilicet sensibilis.<sup>185</sup>

Innerhalb der hier betrachteten Zusammenhänge silenischer Sprach- und Seinshermeneutik „eröffnet [er] die wichtige Brücke zwischen der offenbarungsgeleiteten Erkenntnisorientierung und einer sprachgenerativ begründeten Text-*poësis*.“<sup>186</sup>

Während diese Brücke in den Werken Fischarts (*Geschichtklitterung*) und Rabelais' (*Gargantua und Pantagruel*) auf ihrer zweiten Seite in sprachgesteuerter Textkonstruktion mündet, führt sie bei Franck zunächst zur Hermeneutik der Schöpfung, zu einer Entschlüsselung der als Silen gedachten zweiten Welt-Schrift, welcher auch die Bibel in ihrer geschichtlichen Gemachtheit angehört. Diese Schöpfungshermeneutik verklammert die göttliche Offenbarung einerseits mit dem anthropomorphen Artefaktischen andererseits über das Bindeglied und im Medium von Gemüt und Seele. Dabei kommt es keineswegs zu einer egalisierenden Verschmelzung oder Harmonisierung von äußerlich-stofflicher Menschenwelt und göttlichem Logos – beide bleiben in der erläuterten antinomischen Spannung ihrer Gegensatzstruktur und Inversionslogik aufeinander bezogen.

Jedoch wird jenseits der zweiten, der artefaktischen, körperlichen Welt-Schrift der Buchstaben, die erste Schrift des eigentlichen göttlichen Wortes für das Subjekt *lesbar* – im „Buch seines Herzens“ (280,457). Das Neue an Francks Adaption der Idee vom *duplex liber* ist diese heilshermeneutische Bewegung ins Innere des Subjektes, das hierdurch zum Ort der Offenbarung, der rein geistigen Wahrnehmung als Lesbarkeit des *scriptus intus, qui est Dei aeterna ars et sapientia* wird. Der Charakter dieser Wahrnehmung der ‚stummen‘, da unsinnlichen „inwendigen“ (280,457) Sprache Gottes wird dabei durch die Modalität der beteiligten Vermögen des menschlichen *animus*, der „geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen“ (Vorrede, 12), bestimmt.<sup>187</sup> Das Lesen im „Buch [des] Herzens“ (280,457) ist daher auch den Modalitäten subjektiver Affektivität verpflichtet. Entsprechend wird der „inwohnende Christus [...] mehr empfunden als ausgesprochen.“<sup>188</sup> (85,130)

Diese Bewegung, die Offenbarung als Prozess subjektgebundener, geistig-geistlicher Erfahrung<sup>189</sup> modelliert, gestaltet sich entlang der Richtschnur von Schrift und Sprache als Doppelweg durch die silenische Welt hindurch, die Verhüllung und Entbergung, Chiffre und Epiphanie ist.<sup>190</sup> Denn in der Welt hat Gott alles „Wesentliche in das Sichtbare, Figürliche verborgen“, indem er es mit äußerem „Schein, Fleisch und Buchstaben bedeckt“ (Vorrede, 16). Da Gott sich selbst als inneres Wort dem Selbst des Subjekts eingeschrieben hat, ist der Weg zu diesem „Schatz und Licht in uns“ (280,456) ein Sinn-Schürfen; eine vertikale zeichenarchäologische „Reise“, welche den Boden der materialen Zeichenkruste

<sup>184</sup> Zur Ideengeschichte des *duplex liber* vgl. Erich Kleinschmidt: Die Metaphorisierung der Welt. Sinn und Sprache bei François Rabelais und Johann Fischart. In: Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. von Wolfgang Harms und Jean-Marie Valentin. Amsterdam, Atlanta 1993, S. 37-57, bes. S. 42-45.

<sup>185</sup> Bonaventura: Breviloquium, II,11. In: Opera Omnia, Bd. 5. Quaracchi 1891.

<sup>186</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 43. Vgl. zum augustinischen Gedanken vom „Buch der Natur“, das Gott als zweites neben dem ersten, der Bibel, geschrieben habe: *De genesi ad litteram imperfectus liber*: PL 34, 219-246.

<sup>187</sup> Die Nähe der Franckschen Interpretation des *animus* zur erasmischen Terminologie der „*purgata animi lumina*“ und „*oculus fidei simplex et columbinus, qui non cernit nisi caelestia*“ ist offenkundig. Bezeichnend ist jedoch die subjektivierende Nuancierung bei Franck, die aus dem tendentiell überpersonalen „Auge des Glaubens“ Augen des individuellen „Gemüts“ und des „inneren Menschen“ werden lässt. Zur Tradition der physiomorphen Seelenanthropologie und Erkenntnislehre eingehender die folgenden Kapitel.

<sup>188</sup> Weitgehend ungeklärt bleibt im Rahmen der Franckschen Paradoxa dabei der Anteil eines – nach modernen Maßstäben interpretierten – Subjektbewusstseins.

<sup>189</sup> „Und dieses Im-Geiste-Sehen und -Erfahren heißt die Schrift glauben.“ (Vorrede,16)

<sup>190</sup> Vgl. Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 50f., 53.



auf ihren Sinn-Grund hin durchsticht: Eine Reise durch das äußere Schillern des Welt-Silens, hinaus aus dem „Acker“ des Scheins, „weit aus der Welt in sich selbst“ (Vorrede,16).

Franck Beschreibung dieser Reise basiert auf topischer silenischer Hüllenmetaphorik. Neben dem erwähnten Bild des im Acker vergrabenen Schatzes seien hier noch die von Schale, Schloss, verschlossenem Buch und Vorhof erwähnt (Vorrede, 7-9 u. 16). Bezeichnend sind die Parallelen zu der Metaphorik, die Franck zur Definition des Sprichworts in den Paratexten seiner Sprichwortsammlung einsetzt, wie etwa das Bild des „verschlossenen Kasten“.<sup>191</sup> Die Bildparallelen überraschen kaum – kann das Sprichwort doch als ein Muster silenischer Sprachformierung gelten (vgl. III.3 u. V.3).

Der Buchstabe ist bei Franck, wie eingangs erwähnt, Pars pro toto für das als Arsenal natürlicher sowie kultureller Figuren verstandene Buch der Welt. Zu diesem Naturbuch gehört für ihn auch noch – in einer Vollgültigkeit, die Zeitgenossen wie Rabelais und Fischart beginnen, außer Kraft zu setzen – die genuin (schrift)sprachliche Welt: die ‚Welt im Buch‘, konkret vereinzelt und symbolisch repräsentativ fassbar im gegenständlichen Buchstaben. Francks *Paradoxa* sind ein Versuch, dieses zwieträftig-harmonische Buch<sup>192</sup> und seine ‚Sprache der Dinge‘<sup>193</sup> auf ihr göttliches Signifikat hin zu entziffern. Seine Dechiffrierung beginnt und verbleibt im theologischen Horizont objektiver transzendenter, wenn auch subjektiv vermittelter, Sinnggebenheit. Daher kann sie entlang der universalen antinomischen Spiegelfunktion einer formal eindeutigen Bezeichnungs- und Sinnrelation Objekt und Sprache, Ding und Sinn, Welt und Gott nicht nur gleichzeitig – buchstäblich – auseinanderhalten, sondern auch trotz des defizitären Weltcharakters sinnvoll aufeinander beziehen. Gerade die Universalität ihrer Verkehrslogik bestätigt die Stabilität und formale Korrespondenzfähigkeit dieser Relation. Dabei steht Francks hermeneutischer Zugriff auf das Buch der Bücher begrifflich noch erkennbar in der exegetischen Tradition des mehrfachen Schriftsinns. Die Heilige Schrift betrachtet er als

ewige Allegorie, Wunderrede<sup>194</sup>, Rätsel, ein verschlossenes Buch, tötender Buchstabe und ein unverständliches Rotwelsch für alle Gottlosen, aber eine besondere Sprache der Kinder Gottes. (Vorrede, 5)

Diese besondere, von Christus „wie Pythagoras mit seinen Jüngern“ (ebd.) verwendete allegorische Sprache erfüllt neben ihrer esoterischen, sakralkonservatorischen Aufgabe, den allegorischen Sinn der Schrift und das Geheimnis Gottes durch einen ungereimten „Umfang des Buchstabens“ und der Gleichnisse vor dem Zugriff Unberufener zu bewahren, noch einen zweiten Zweck. Die an sich widersprüchliche, sinnlos-tote Schriftoberfläche des „allegorisch verwendeten Buchstabens“ (ebd.) hat Gott in gewissermaßen katechetisch-didaktischer Absicht

absichtlich [...] also mißhellig gestaltet [...] und seinen Sinn mit dem Buchstaben zugedeckt, damit wir nicht, daran vergnügt, einen Abgott daraus machten, [...] damit wir seiner immerzu bedürfen und er [...] allein Meister und Lehrer bleibe. (ebd.,6)

In diesem umfassenden und komplexen Sinn wird der Buchstabe für Franck aus dem bibelexegetischen Ansatz heraus zu einem defizitären Körper der göttlichen Weisheit – zu einem „rechten Silenus des Alkibiades, wie ihn Erasmus nennt“ (ebd,10).

Die innere Schrift des Geistes ist es, welche die Lettern des Weltbuches, zumal die Buchstaben der Heiligen Schrift, „in unsern Herzen lebendig macht, auslegt und anwendet.“ Die Schrift der materialen Lettern ist

an sich selbst und mit sich selbst nicht allein widerspruchsvoll, sondern ohne diesen Schulmeister, [...] Schlüssel [...] und Theseischen Faden ist [sie] der bittere Tod, ein verschlossenes Buch und ein verwirrtes Labyrinth. (Vorrede,9)

<sup>191</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>192</sup> Vgl. den Horazschen Topos von der „rerum concordia discors“, Epist. I,12, V.19. In: Opera. Hg. von Friedrich Klingner. Leipzig 1970.

<sup>193</sup> Vgl. Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 45.

<sup>194</sup> Franck insinuiert hier also auch, dass seine *Paradoxa* funktional auf Augenhöhe mit der allegorischen Textoberfläche der Bibel anzusiedeln seien. **Vgl. Anm. 173.**

Die von Franck hier gewählte Metaphorik ist keineswegs zufällig; sie umreißt den Vorstellungsbereich frühneuzeitlicher Semiotik, die ein Verstehen der Welt als Lesbarmachen ihrer göttlichen verankerten Zeichenhaftigkeit denkt.

Die Beziehung zwischen den Büchern über die Welt und dem natürlichen Buch der Schöpfungsoffenbarung, zwischen Mensch und Gott ist gekennzeichnet als (menschlicher) Verstehens- und (göttlicher) Verständigungsprozess, der sich auf eine, gemäß ihrer betrachteten Gestalt- und Sinnebene verschieden tönende, Sprache der Dinge stützt. Der Mensch befindet sich in der Rolle des dechiffrierenden Lesers angesichts des sakralen Geheimnisses. Dessen Entschlüsselung vollzieht sich nach frühneuzeitlicher Auffassung als ein Übersetzungsprozess, der hermeneutische Kompetenz voraussetzt: Für eine an sich ‚stumme‘ Sprache der kosmologischen Dingwelt und des *signatum signum*

mußte eine lebendige Gegensprache gefunden werden, die, als Teil der göttlichen Schöpfungswelt begriffen, indes auch einen ‚natürlichen‘ Status besaß. Der ‚Sprache‘ gleich welcher Provenienz [...] immer wieder eine ‚neue‘, auslegende Sprache zu gewinnen, markiert den intellektuellen Vorstellungsraum, in dem sich die avancierten, gelehrten Diskursmöglichkeiten frühneuzeitlicher Sprachreflexivität bewegten.<sup>195</sup>

In diesen prinzipiell infinit fortsetzbaren Translationsprozess schreiben sich – unter den markierten Vorzeichen – Francks *Paradoxa* ein. Während es nur wenig später Fischart in seiner *Geschichtklitterung* darauf ankommen wird, das Geheimnis der Welt in das „aenigmatische Schema“<sup>196</sup> des Text-Labyrinths zu überführen, beschreitet Franck mit seinen *Paradoxa* am „verschlossenen Buch und verwirrten Labyrinth“ der Schrift<sup>197</sup> zunächst noch den umgekehrten Weg.

Deshalb ist bei ihm das „wesentliche Wort Gottes“ allein das Verstehen, der „Verstand der Schrift“ (Vorrede, 6). In diesem vollen Sinne steht im Kern seines Ansatzes das Diktum, dass die Schrift der gegenständlichen Buchstaben tötet – „denn sie wird ohne den Geist niemals richtig *verstanden* [Hervorhebung T.L.]“ (ebd.,8). Diese zeichenarchäologische Enträtselung heißt ihm – „den Silenus aufgewinnen“ (ebd.,16). –

Die Tatsache, dass Franck in diesem Zusammenhang an einer Stelle auf die pythagoreische Schule und die – bei den Humanisten der Frühen Neuzeit äußerst populären – pythagoreischen Symbola verweist, ist mit Vorsicht zu bewerten, aber ganz sicher kein Zufall.

Die frühneuzeitlich-humanistische Popularität der pythagoreischen Symbola findet nicht zuletzt darin Ausdruck, dass nicht wenige davon in zeitgenössische Sprichwörtersammlungen eingehen, so auch bei Franck und Erasmus. In Erasmus' *Adagiorum Chiliades* machen sie ab 1508 rund 36 Einzeleinträge mit zum Teil umfangreichem Kommentar aus. Eines der bekanntesten davon, *Cor ne edito* (Iss kein Herz), adaptiert beispielsweise auch Fischart in seiner *Plutarchi Lehr von der Kinderzucht*.<sup>198</sup>

Es erscheint angesichts des theoretischen Horizontes der *Paradoxa* nicht übertrieben, im Verweis auf die Symbola nicht nur ein gelehrtes Wissenszitat auszumachen, sondern hierin einen Indikator für Tendenzen hin zu einem zeichentheoretisch fundierten Textmodell erkennen zu wollen, das ein relationistisches Verhältnis von Zeichen und Referent, Text und Objektwelt zugrundelegt.<sup>199</sup>

In diesem Zusammenhang fällt die Möglichkeit zur Rekursion ins Auge, die die Silenfigur eröffnet. Als Theorie eines (Sprach-)Bildes verstanden, ist die Silenfigur selber stets wieder als Bild interpretierbar. Insofern liefert sie eine bildhafte Metatheorie, die von der Bildlichkeit, auf die sie sich bezieht, selber

<sup>195</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 46.

<sup>196</sup> Hocke: Manierismus, S. 212.

<sup>197</sup> Vgl. hierzu die verbreitete Idee von der *natura divina*, die nur im Rätsel mitgeteilt zu werden vermag: „Ideo Deus dicitur videri interdum per aenigmata, quum apparet in similitudine, quae longe abest a naturae Divinae clara repraesentatione.“ Hieronymus Laurentus: *Silva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*. Fotomech. Nachdr. der 10. Ausg. Köln 1681. München 1971, S. 71 [Fehldruck der Seitenzahl: 61; Aemulari – Aenigma].

<sup>198</sup> Vgl. Johann Fischarts Werke: eine Auswahl. 3 Teile. Hg. von Adolf Hauffen. Stuttgart 1893-1895 (Deutsche National-Litteratur 18). Teil 3, S. 309.

<sup>199</sup> Vgl. hierzu Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 40f.

erfasst wird. Denn indem alles zum Silen, oder – umgekehrt ausgedrückt – der Geltungs- und Gegenstandsbereich des Silenischen auf alles ausgedehnt wird, gerät die theoretisierende Bildlichkeit der Silenfigur selber wieder zum Subjekt und Material desjenigen (Sprach-)Gegenstandes, auf den sie zugreift.

Der Silen birgt damit in sich die Möglichkeit, sich entlang der Achse seiner – inneren und äußeren – Verkehrslogik in spiegelbildlich-rekursiven Reflexen fortgesetzt zu potenzieren und dabei einen analogen Prozess der Selbstübersetzungen in Gang zu bringen. Die Literatur der Frühen Neuzeit macht von der Silenfigur noch keinen dezidierten Gebrauch als künstlerisch und theoretisch derart hochpotenzierte *Mise en abyme*. Es gibt zwar vereinzelte Tendenzen hierzu, allerdings nicht auf dem umrissenen abstrakten Reflexionsniveau. Hierher gehört etwa eine scheinbar beiläufige Bemerkung Francks, mit der er das Werkganze seiner *Paradoxa* unter das im Werk als allgemeingültig entwickelte Weltprinzip des Silens stellt, sie also als silenhaft charakterisiert, um damit wiederum den Wahrheitsanspruch seines Werkes unangreifbar zu machen – interessanterweise im Anschluss an eine tautologisch-infinite Reihung, die sich als höchste Form der Seinsaussage versteht:

Denn das Wort ist aller Dinge Ding, aller Wesen Wesen, alles Ist's Ist etc. [...] Darum bleiben diese Paradoxa vor Gott wahr. (50,96)

Wenn auch noch nicht konsequent und bewusst ausgestaltet, so ist hier und in vergleichbaren Beispielen, die das untersuchte Segment der frühneuzeitlichen Literatur bietet, doch bereits jener sprachliche Entbindungsprozess vorgezeichnet, der bei Rabelais und Fischart über das Bewusstsein der Zeichen- und Sprachmaterialität ins „Labyrinth der Lettern“<sup>200</sup> führt, dessen Eingang sich mit Manierismus und Barockzeitalter weit öffnet.

### **II.3 *Innerer Mensch, sokratische Musik, tēvāh. Knotenpunkte silenischer Denk- und Bildmuster***

In den frühneuzeitlichen Entwürfen silenischer Figuralität sind Denk- und Bildmuster wirksam, deren Elemente teilweise bis in altertümliche Mythologeme und älteste biblische Symbolik zurückreichen. Über platonische Philosophie, Patristik und Mystik bilden sich daraus Vorstellungs- und Überlieferungszusammenhänge, die den intellektuellen Bewegungsraum der Frühen Neuzeit konturieren und zu Formierungsgrundlagen ihrer silenischen Schreibweisen werden. Von Bedeutung für den Silenkomplex sind vor allem bildhafte Denkformen geistiger Leiblichkeit, wie sie in Konzepten der physiomorphen Seelenanthropologie und der spirituellen Sinnlichkeit des *inneren Menschen* vorliegen.

#### **II.3.1 *Der innere Mensch als Physiomorphismus der Seele***

Ein wichtiges Element der bezeichneten Traditionszusammenhänge ist die Komplementarität von *innerem* und *äußerem Menschen*, der analog die Dualität von ‚inneren‘ und ‚äußeren Sinnen‘ zugeordnet ist. Bei der Inthronisierung des „inneren Menschen“ als den wahren Ort der Gottesebenbildlichkeit und -begegnung in Entgegensetzung zum verwesenden Fleisch des „äußerlichen Menschen“ (52,97) kann Franck an diese Traditionslinie der patristischen Theologie und Anthropologie anknüpfen, die insbesondere von Origenes über Augustinus bis zu den christlichen Mystikern des Mittelalters wie Heinrich Seuse führt. Die Begrifflichkeit zur Bezeichnung der Organe der inneren spirituellen

---

<sup>200</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 47.

Wahrnehmung unterscheidet sich dabei je nach Autor. „Sinn für das Göttliche, „geistliche Sinne“ oder „geistige Sinne“, „Sinne der Seele“ oder auch „Sinne des inneren Menschen“ sind verbreitete Termini. Das von Erasmus aufgegriffene Konzept der „purgata animi lumina“ und des „oculus fidei“ lässt sich begrifflich und thematisch ebenfalls dem angerissenen Gedankenkreis zuordnen wie Francks Idee der „geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen“ (Vorrede,12).

Die Formulierung, die der Autor der *Paradoxa* hier wählt, macht mit dem organischen Zusammenhang von *innerem Menschen* und *inneren Sinnen* zugleich aufmerksam auf die neuplatonische Denktradition, aus der sie schöpft. Die „Augen des Gemüts“ können den „geistlichen unsichtbaren Leib“ der im inneren Menschen errichteten Kirche aufgrund ihrer Wesensgleichheit erkennen, dadurch, dass sie „gleich geistliche Augen“ (Vorrede,12) sind. Zugrunde liegt der neuplatonische, im frühneuzeitlichen Humanismus einflussreiche Gedanke, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne. Erasmus argumentiert ähnlich bei seiner Rezeption der platonischen Anthropologie im *Enchiridion*:

Die Seele [...] selbst unsterblich, liebt [...] das Unsterbliche, selbst himmlisch, liebt sie das Himmlische. Wenn sie ähnlich ist, wird sie von Ähnlichem angezogen [...]. (S. 111)

Die Analogie zwischen dem inneren Menschen und seinen geistigen Wahrnehmungsorganen, von der Franck ausgeht, ist eine Konstante der Denkfigur des *homo interior* seit ihrer ersten kohärenten Ausformung durch Origenes, der zugleich als erster Theoretiker der geistlichen Sinne in Erscheinung tritt. Die Idee des *inneren Menschen* ist zwar deutlich älter; sie findet sich bereits in der antiken griechischen und frühen christlichen Literatur. Schon über ihre metaphorische Ausformung bei Platon ist sie als Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie rezipiert worden.<sup>201</sup> Origenes aber erweitert als erster den Begriff des inneren Menschen zu einer vollständigen allegorischen Analogie, indem er den *homo interior* in Entsprechung zur menschlichen Physis mit Sinnen und Körperteilen ausstattet. Auf diese Weise wird dem ganzen nach außen hin sichtbaren Menschen ein detailliertes immaterielles Pendant zugesellt, das geistige Augen und Ohren, Nase und Mund, Hände und Füße besitzt.<sup>202</sup> Mit dem körperallegorischen Physiomorphismus des inneren Menschen macht Origenes die menschliche Seele modellhaft zum ‚Seelenkörper‘. Als eigentliches Zentrum der Person gilt ihm der ‚Geist‘. Hiermit ist zunächst das Geistige im Menschen (*nous, intellectus*) gemeint im Unterschied zum Bereich des Nicht-Kreatürlichen Geistlichen, besonders in Hinblick auf den Heiligen Geist und dessen gnadenhafte Anwesenheit (*pneuma*). Der Geist des Menschen ist, mit Erkenntniskraft ausgestattet, des Selbst-Bewusstseins wie auch der Transzendenz erfahrungsfähig. Das Erkennen als geistiges (Selbst-)Gehören ist ein Wesenselement des *nous*, jedoch nicht alles, was ihn ausmacht. Der Geist ist insbesondere der Ort der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Möglichkeit, in Selbsterkenntnis und Freiheit das Urbild, Gott, zu schauen. Bei seiner Konzeptualisierung der geistlichen Sinnlichkeit des Menschen in der Grundlagenschrift *De principiis* geht Origenes aus von der Seligpreisung der Herzensreinheit, der die Gottesschau verheißen ist (Mt 5,8). Biblisch begründet Origenes hier auch seine terminologische Identifikation des „Herzens“ mit dem intellektuellen „Geist“. Im „reinen Herzen“ der Vernunft besteht das geistliche Sensorium des Menschen, sein göttlicher (Wahrnehmungs-)Sinn:

Denn was bedeutet „mit dem Herzen Gott schauen“ anderes als ihn [...] mit der Vernunft begreifen und erkennen? Häufig werden nämlich die Bezeichnungen der Sinnesorgane auf die Seele bezogen, und man sagt dann, sie sehe „mit den Augen des Herzens“ (Eph 1,18), das heißt: sie erschließt einen geistigen Gegenstand durch die Kraft ihrer Vernunft. So sagt man

<sup>201</sup> Eine ausführliche Begriffsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der frühesten Quellen geben Christoph Marksches: *Innerer Mensch*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* [= RAC] 18. Stuttgart 1998, Sp. 266-312; ders.: *Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*. In: *ZKG (Zeitschrift für Kirchengeschichte)* 105 (1994), S. 1-17 sowie Aimé Solignac: *Homme intérieur*. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Bd. 7,1. Paris 1969, Sp. 650-658.

<sup>202</sup> Vgl. Marksches: *Innerer Mensch*, Sp. 267.

auch, sie höre mit den Ohren, wenn sie die Wahrnehmung eines tieferen Wissens aufnimmt. So schreiben wir ihr auch den Gebrauch von Zähnen zu, wenn sie das Lebensbrot ißt und verzehrt, das vom Himmel herabgekommen ist (vgl. Joh 6,32f; 48-58). In ähnlicher Weise spricht man bei ihr auch von den Funktionen der übrigen Organe und überträgt die körperliche Benennung auf die Kräfte der Seele. So sagt auch Salomo (LXX Spr 2,5): „Du wirst einen göttlichen Sinn [aisthesis/sensus, T.L.] finden.“ Er wußte nämlich, daß es zwei Arten von Sinnes(wahrnehmungen) [sic] in uns gibt: die eine Art sterblich, vergänglich und menschlich, die andere unsterblich und geistig; und diese hat er hier „göttlich“ genannt. Mit diesem göttlichen Sinn also, der nicht den Augen, sondern dem reinen Herzen, d.h. der Vernunft angehört, kann Gott von denen gesehen werden, die dessen würdig sind. Dafür, daß das Herz an Stelle der Vernunft, d.h. der Denkkraft genannt wird, wirst du jedenfalls in allen Schriften des neuen und alten Testaments eine Fülle von Beispielen finden.<sup>203</sup>

Die Anthropologie und Pneumatologie des Origines hat großen Einfluss auf die nachfolgende patristische Theologie genommen und wirkt auch bis in die Frühe Neuzeit stark nach, wie sich am Beispiel des Erasmus und Francks zeigt. Augustinus, beeinflusst von Stoa und Neuplatonismus, übernimmt das Konzept des inneren Menschen in seine intuitionistische Seelen- und Erkenntnislehre. Den gedanklichen Mittelpunkt bildet die selbstgewisse, göttlich erleuchtete Innerlichkeit, die sich in der Gottesschau vollendet. An die antike Auffassung von Erkenntnis als intelligible Wahrheitsschau (*theoría*) sowie an die antike Psychologie anknüpfend, entwickelt Augustinus eine Evidenztheorie der Wahrheit; er konzipiert das menschliche Erkenntnisvermögen als ein innerliches Sehvermögen, die *ratio* als „aspectus animae“.<sup>204</sup> Der Primärgegenstand der Vernunft, die intelligiblen Wahrheiten, kommt nicht durch die Eindrücke der Körpersinne zustande, sondern durch die erinnernde Syntheseleistung des denkenden Geistes – im Unterschied zu den ‚inneren Bildern‘ des sinnhaften Gedächtnisses, die Nachwirkungen von äußeren Bildern, von Sinneseindrücken aus der körperlichen Welt darstellen und durch die *imaginatio* kombinatorisch zusammengefügt werden können. Denn

das Erkennen jener Inhalte, deren Bilder wir nicht durch die Sinneserkenntnis erfassen, sondern die wir ohne Bilder, so wie sie in sich sind, an ihnen selbst innerlich erkennen, ist nichts anderes als die denkende Verbindung und aufmerksame Sammlung der Bestandteile, die das Gedächtnis zerstreut und ungeordnet enthielt, so daß das Gedächtnis sie, die zuvor zersprengt und unbeachtet in ihm verborgen lagen gewissermaßen in die Hand bekommt und sie dem eingeübten geistigen Hinblick [intentio] leicht entgegenkommen. [...] Daher kommt denn auch das Wort für „denken“ [cogitare]. Denn cogito (ich denke) ist die Wiederholungsform von cogo (ich treibe zusammen) [...].<sup>205</sup>

Der *homo interior* ist als der vernünftige Seelenteil (*anima rationalis*) Ort und Medium der von der stofflichen Welt unabhängigen Evidenzwahrheit, die durch seine Innen- und Selbstschau gewonnen wird („Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas“).<sup>206</sup> Dabei gelangt das Wissen der intelligiblen Sachverhalte nicht von außen in die menschliche Geistseele – Augustinus betrachtet Seele und Geist gemäß seiner Zweigliederung des Menschen in Leib und Seele nicht als getrennte Teile – sondern liegt dort schon vor. Es ist jedoch verborgen und muss erst aufgefunden, muss ins Gedächtnis gerufen, um gedacht werden zu können:

Woher also und wie kamen diese Inhalte in mein Gedächtnis? [...] Sie waren [...] schon in mir, auch bevor ich sie erlernte [...]. Wo aber und warum habe ich sie, als sie ausgesprochen wurden, wiedererkannt, so daß ich sagte: „Das stimmt. Das ist wahr“, wenn sie nicht schon in meinem Gedächtnis waren, aber so entfernt und verborgen wie in versteckten Gewölben, so daß ich sie wohl, ohne daß jemand mich ermahnt hätte, sie auszugraben, nicht hätte denken können.“<sup>207</sup>

<sup>203</sup> De principiis. Vier Bücher von den Prinzipien. Hg. und übers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt 1976, I, 1,9.

<sup>204</sup> Soliloquia I, 6,13; vgl. ebd. 6,12: PL 32, 875f. und: De Trinitate XII, 2,2: PL 42, 999 sowie Contra Academicos II, 13,29: PL 32, 933. Vgl. zur Darstellung der augustianischen Position in diesem Absatz auch Dietrich Böhler: Wittgenstein und Augustinus. Transzendentalpragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus. In: History of semiotics. Hg. von Achim Eschbach und Jürgen Trabant. Amsterdam, Philadelphia 1983, S. 343–369, hier S. 348.

<sup>205</sup> Augustinus: Bekenntnisse. Übers. u. hg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 1989, Buch 10, XI/18.

<sup>206</sup> De vera religione I, 39,72: PL 34, 154.

<sup>207</sup> Augustinus: Bekenntnisse, Buch 10, X/17.

Heinrich Seuse bevorzugt zur Bezeichnung des „durch das Pneuma verwandelten Ich“<sup>208</sup> im Gegensatz zum früheren, erst „anfangenden“<sup>209</sup> Menschen die Begriffspaare neuer und alter, geistlicher und fleischlicher, himmlischer und irdischer Mensch. Er kennt aber auch die Terminologie des *inneren Menschen*. Als im *Büchlein der Ewigen Weisheit* der Diener von Jesus erfahren möchte, wie ihm am Kreuz innerlich zumute war, fragt er: „Ach, mein zarter Herr, wie stand es aber um den inneren Menschen, um die edle Seele?“ Die „Ewige Weisheit“ antwortet:

[...] Wenn auch meine Seele nach ihren obersten Kräften in einem Schauen und Genießen der bloßen Gottheit sich befand, ebenso edel wie sie jetzt ist, siehe, so waren doch die niederen Kräfte des inneren und des äußeren Menschen, so ganz sich selber überlassen, bis auf das letzte Pünktlein unergründlicher Bitterkeit in vollem trostlosen Leiden, so daß der Marter nie eine gleich ward.<sup>210</sup>

Im *Horologium Sapientiae* verwendet Seuse an entsprechender Stelle stattdessen den Begriff *anima*<sup>211</sup>. Erasmus übernimmt im *Enchiridion* Grundzüge des platonischen Menschenbildes und verschmilzt sie mit den christlichen Transformationen des Platonismus, die bei Paulus und Origenes stattfinden.<sup>212</sup> Auf Platon bezieht er sich dabei klassischerweise in erster Linie über den *Timaios*. Mit der platonisierenden Theologie des Origenes setzt Erasmus sich ausführlich auseinander und knüpft teilweise daran an, wobei er Origenes als Vermittler der Paulinischen Lehre wertet. Zur Darstellung des humanen Leib-Seele-Verflechtung greift auch Erasmus auf die Begriffsfigur von „äußerem und innerem Menschen“ (Ench, 109-117) zurück, mit der er die Heilige Schrift hinsichtlich der „zwei Teile des Menschen“ („Fleisch [...] wider den Geist“)<sup>213</sup> auslegt. Er präzisiert seine Exegese durch den Rückgriff auf Origenes, der nicht zwei, sondern, „Paulus folgend, drei Teile“ annehme: „den Geist, die Seele und das Fleisch“, die der Apostel alle verbinde, wenn er den Thessalonichern schreibt: „damit euer Geist, eure Seele und euer Leib tadellos aufbewahrt werde für die Ankunft unseres Herrn Jesus Christi.“<sup>214</sup> Der dualistische Idealismus Platons, insbesondere die platonische Seelen- und Menschenlehre bilden ein bestimmendes Element der patristischen Theologie; wichtige Elemente dieses Traditionszusammenhangs macht Erasmus im *Enchiridion*, teilweise unter direktem Rückgriff auf Platon, im Rahmen von *philosophia Christi* und der damit verknüpften Tugendlehre christlicher ‚Ritterschaft‘ zur Grundlage seiner christologischen Anthropologie.

<sup>208</sup> Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, S. 254. Angenendt hat diese Formulierung von Rudolf Bultmann übernommen.

<sup>209</sup> Seuse nennt in von Origenes und Ps.-Dionysius herkommender Tradition drei Stadien der mystischen inneren Entwicklung: „Anfangender, fortschreitender (zunehmender) und vollkommener (gelassener) Mensch unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Angleichung an den leidenden Christus, also ihres Fortschreitens auf dem sich als Rückkehr vollziehenden Weg über die leidende Menschheit Christi zu Gott“. (Sandra Fenten: *Mystik und Körperlichkeit. Eine komplementär-vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften*. Würzburg 2007, S. 14.) *Gelâzen(heit)* ist ein Schlüsselbegriff der Deutschen Mystik, der von Meister Eckhart stammt und ähnlich auch von seinem Schüler Seuse sowie Johannes Tauler verwendet wird. Meister Eckhart selber bevorzugt den nahezu synonymen Begriff der *abegescheidenheit* zur Bezeichnung des inneren Zustands des von allem Nicht-Göttlichen freien, unbewegten Menschen: Die „Übung eines ganz gelassenen Menschen“ bestehe in der „Entäußerung seines Selbst“, heißt es bei Seuse. (Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mhd. übertragen u. hg. von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966, S. 170) Seuses Auffassung von der Einübung in die Christförmigkeit als Heilsweg des Menschen ruft dabei Augustinus' bekannte soteriologische Formel des *Per Christum hominem ad Christum Deum* in Erinnerung und verweist somit auf die Paulinische Gnadenlehre (Röm 7,25). Den dreiphasigen Weg beschreibt Seuse in der *Vita* anhand einer vielzitierten Formulierung: „Ein gelassener Mensch muß dem Geschöpflichen entbildet, in Christus gebildet, in der Gottheit überbildet werden.“ (Deutsche mystische Schriften, S. 174)

<sup>210</sup> Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. Übers. und eingel. von Walter Lehmann, Bd. 2, Jena 1922, XVIII, S. 66.

<sup>211</sup> Heinrich Seuse: *Horologium Sapientiae*. Hg. von Pius Künzle. Freiburg/Schweiz 1977, S. 503, Z. 11-15.

<sup>212</sup> Vgl. bes. S. 109-148.

<sup>213</sup> Ench, 125-139; die angeführten Stellen 125 u. 127.

<sup>214</sup> Vgl. Ench, 139-141. Die Bibelstelle (1 Thess 5,23) nach der Einheitsübersetzung: „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.“

Platons anthropologischem Dualismus zufolge sind Körper und Seele nach Beschaffenheit und Schicksal gänzlich verschiedene, voneinander substantiell getrennt existierende Wesenheiten. Die Seele, immateriell, unsterblich, unabhängig vom materiellen, tierischen, vergänglichen Körper, strebt „empor“, heraus aus der Sphäre des Körperlich-Stofflichen, hin zu ihrem Wesensursprung im platonisch gedachten Göttlichen: dem Schöneen, Wahren, Guten der absoluten Ideenwelt. Daher hat das Erkennen bei Platon den Charakter von Wiedererinnern (*anamnesis*). Das Zusammentreten und Zusammenwirken der bereits vorgeburtlich existenten Seele mit dem Körper im menschlichen Leib ist vorübergehend und kontingent, die Trennung erstrebenswert: Platon hat diesen Umstand auf die berühmte Formel vom Körper als dem „Grab der Seele“ gebracht, wobei der Leib auch als „Grabmal, Sema“ der Seele gedacht wird, „weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will“.<sup>215</sup> Platon setzt die Seele sowohl ethisch als auch epistemisch mit der Person gleich; wegen ihrer gottähnlichen, unsterblichen, zur Ideenschau befähigten Natur steht es ihr zu, über den vergänglichen Körper zu herrschen.<sup>216</sup> Die inneren Konflikte des Menschen entstehen daraus, dass die Seele sich gemäß der platonischen Schichtentheorie wiederum aus verschiedenen Teilen zusammensetzt, die, in vertikaler Gliederung hierarchisch aufeinander bezogen, in je verschiedene Handlungsrichtungen drängen: Vernunft (*nous, logistikon*), lokalisiert im Gehirn, triebhaftes Begehren (*epithymetikon*), verortet im Unterleib, „muthafter“ Seelenteil (*thymoeides*, Wille) mit Sitz in der Brust. Der Wille ordnet sich recht leicht und bereitwillig der Vernunft unter, der begehrende Seelenteil jedoch neigt dazu, sich ihr zu widersetzen.<sup>217</sup> Wie das Wagenlenkergleichnis veranschaulicht setzt die Vernunft die Kraft des Willens dafür ein, das sinnliche Begehren zu zügeln, alleine das Ziel zu bestimmen und damit dem ganzen Menschen zu nützen.<sup>218</sup> Trotz der uneinheitlichen Beschaffenheit ihrer Teile bildet die Seele nach Platons ursprünglichem anthropologischem Konzept insofern eine Einheit, als alle Seelenteile unsterblich sind und an der jenseitigen Existenz der Seele teilhaben. Im Spätwerk modifiziert Platon seine Seelenlehre dahingehend, dass die beiden niederen Seelenteile nun als vergängliche Ergänzungen zur unsterblichen Vernunftseele aufgefasst werden.<sup>219</sup> Mit dieser Unterteilung der Seelenvermögen nach ihrer wesensmäßigen Beschaffenheit in zwei Kategorien kommt es systematisch zu einer Verselbständigung der Vernunftseele. Es entsteht ein dreigliedriges Menschenbild: der Mensch besteht aus Vernunftseele, nichtrationalem Seelenteil und Körper. Personalität und *humanitas* liegen einzig in der ideellen Vernunftseele, den Rest hat der Mensch mit dem Tier gemein.

### II.3.2 Göttliches Sensorium. Christliche Konzepte geistsinnlicher Wahrnehmung

Die Frage nach der Modalität von Gotteserkenntnis ist eine Grundfrage von Religion. Sie führt das an platonisches Gedankengut anknüpfende frühe Christentum zur Denkfigur des seelischen Physiomorphismus, wodurch eine starke Tradition entsteht, der sich in der Folgezeit einige der einflussreichsten christlichen Denker anschließen.

Die Auffassung, dass es eine Art nicht-körperlicher Wahrnehmung gibt, deren Erfassungsleistung gleichwohl eine ihrer Natur entsprechende Form von Sinnhaftigkeit zukommt, hat ihre Spuren in

<sup>215</sup> Die Formulierungen finden sich im *Gorgias*, 493a und im *Kratylos*, 400c; vgl. hierzu Pierre Courcelle: Grab der Seele. In: RAC, 12 (1983), Sp. 455-467; zur verwandten Metapher des Seelenkerkers vgl. *Phaidros*, 250c sowie Pierre Courcelle: Gefängnis (der Seele). In: RAC, 9 (1976), Sp. 294-318.

<sup>216</sup> Vgl. *Phaidon*, 79e-80b

<sup>217</sup> Vgl. *Politeia*, 434d-441c.

<sup>218</sup> Vgl. *Phaidros*, 246a-247c, 253c-254e.

<sup>219</sup> Vgl. *Timaios*, 69c-70a

unserer Sprache hinterlassen. Ausdrücke wie „begreifen“ und „erfassen“, „einsehen“, „Einblick“, „einleuchtend“, „evident“ oder „klar“ zeugen davon. Die wörtliche Bedeutung verweist darauf, dass für das erkennende Subjekt offenkundig manche Erkenntnisse geistiger Sachverhalte eine Qualität besitzen, die sich am ehesten in den Kategorien des Erfahrungserlebens beschreiben lässt. Am Rande sei erwähnt, dass es daher auch gute Gründe dafür gibt, die erkenntnistheoretische Licht-Terminologie nicht als bloße Metaphorik zu betrachten, wie Romano Guardini am Beispiel Bonaventuras zeigt.<sup>220</sup> Die angesprochene geistige Wahrnehmung richtet sich nicht nur auf subjektexterne Sachverhalte, sondern vor allem auf das eigene Selbst. Die Selbstschau des Geistes bildet bei Augustinus eine der anthropologischen Grundannahmen, die bei der Entwicklung der Idee vom *inneren Menschen* zum Tragen kommen. Ein besonderes Augenmerk hierauf lenkt die Auslegung von Psalm 41, in welcher Augustinus die Grundzüge seiner Menschen- und Seelenlehre skizziert:

Ob der Geist auch etwas durch sich selber schaut? Ob es etwas gibt, was ich nicht mit den Augen wahrnehme wie die Farben und das Licht, nicht mit den Ohren wie Sang und Klang [...] ? Ob es etwas Inneres gibt, das ich sehen kann? Was es sei, muß ich innerlich sehen. Es muß etwas sein, das nicht Farbe ist, nicht Geruch, nicht Geschmack, nicht Wärme oder Kälte, nicht Härte oder Weichheit. Man sage mir doch, welche Farbe die Weisheit hat! Wenn wir an die Gerechtigkeit denken und innerlich in Gedanken uns an ihrer Schönheit erfreuen, was klingt da an das Ohr, was steigt als Duft in die Nase, was gelangt da in den Mund, was wird mit den Händen berührt und ergötzt? Und doch ist sie innen da und ist schön und ist lobwürdig und sichtbar, und wenn auch diese Augen in Finsternis gehüllt sind, erfreut sich doch der Geist ihres Lichtes. [...] Es gibt also etwas, das der Geist selbst, der Herrscher, Lenker und Bewohner des Leibes, [...] durch sich selbst [sieht], und zwar erkennt er besser, was er durch sich selbst als was er durch seinen Knecht erkennt. [...] Denn sich selbst sieht er durch sich selbst, und um sich zu erkennen, besieht der Geist sich selbst.<sup>221</sup>

So privilegiert und fein die beschriebene geistige Einsicht auch ist, für die Wahrnehmung des Göttlichen reicht sie nicht aus. Es gibt nicht nur leiblich und geistig vermittelte Gegenstände des Erkennens, sondern auch geistliche. Augustinus' Zeitgenosse Gregor von Nyssa nuanciert in seinen Hohelied-Homilien ex negativo die Bestimmung der zu erstrebenden geistlichen Wahrnehmung, indem er die gemeinte Spiritualität von psychischen Mechanismen abgrenzt. Derjenige, der seine Seele von „leibbezogener Leidenschaftlichkeit“ befreie, werde „ganz und gar geistlich [...], nicht psychisch noch fleischlich“.<sup>222</sup>

Die im Medium des Geistes erkannten Gegenstände sind zwar in der gottesebenenbildlichen Seele, darum aber noch nicht selber geistlich. Um des Göttlich-Geistlichen ansichtig werden zu können, bedarf es eines eigenen spirituellen ‚Organs‘. Hugo von St. Viktor summiert diesen Gedanken im 12. Jahrhundert:

Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia quae in coelo sunt et in terra cogitas, nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. [...] Non potest cogitari Deus quid est, etiam si credi potest quia est, non qualis est comprehendi. *Quod, inquit Apostolus, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit (I Cor. II); hoc est illud quod dicere volumus, si tamen dicere possumus quod cogitare non possumus. Quod nec oculus vidit, nec auris audivit, quia sensu non percipitur. Nec in cor hominis ascendit; quia cogitatione non comprehenditur.*<sup>223</sup>

Drei Sphären des Erkennens gibt es demzufolge – Körper („mundus“), Geist („anima“) und Gott – denen drei Sinnesorgane der Einsicht entsprechen. Zum „Auge des Fleisches“ („oculus carnis“) und zum „Auge der Vernunft“ („oculus rationis“) muss für die Gottesschau das „Auge des Beschauens“ treten („oculus contemplationis“).

<sup>220</sup> Romano Guardini: Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura. In: Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963. Hg. von Hans Waltmann. Mainz 1963, S. 459-472.

<sup>221</sup> Augustinus: Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt u. übers. von Hugo Weber. Paderborn 1955, S. 84f.

<sup>222</sup> Gregor von Nyssa: Homilien zum Hohenlied. Bd. 1. Übers. u. eingel. von Franz Dünzl. Freiburg, Basel u.a. 1994, Hom. 4, zu Cant 1,15, S. 255.

<sup>223</sup> Hugo von St. Viktor: De sacramentis Christianae fidei I, 10,2: PL 176, 329B-C.



Erant enim tria quaedam: corpus et spiritus et Deus: corpus quidem mundus erat, anima spiritus. Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant: et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis.<sup>224</sup>

Schon Platon spricht von einem „Auge des Geistes“, das er von dem des Leibes abgrenzt.<sup>225</sup> Innerhalb der klassisch gewordenen Terminologie Hugo von St. Viktors vertritt das Auge als Pars pro toto alle Sinne und repräsentiert so den Gesamtkomplex der instrumentellen Wahrnehmung. Das wesentliche, kontemplative Sehvermögen des Menschen ist durch das Eindringen der „tenebrae peccati“ in die Seele so verdunkelt worden, dass es nichts mehr, das Auge der Vernunft aber nur schwach und unsicher sieht. Erst auf dem Weg des Glaubens, der die Sünde hinter sich lässt und das hofft, was man nicht sehen kann, erlangt der Mensch wieder Sicht auf die erhoffte unsichtbare Wahrheit.<sup>226</sup> Der Gedanke der durch die (Erb-)Sünde zerstörten organischen Einheit und Gesundheit der menschlichen Naturen findet sich später auch bei Erasmus. Geistseele und Körper hatte der „oberste Schöpfer in glücklicher Eintracht verbunden“, bevor die Sünde sie in untrennbare Zwietracht und Verkehrung stürzte, so dass seitdem die „Brust des Menschen [...] einem aufrührerischen Gemeinwesen zu vergleichen“ sei. Den Kampf um die innere Ordnung drückt Erasmus in Anlehnung an das platonische Wagenlenkergleichnis aus:

Vorher nämlich war der Geist auch ohne Kampf Herr des Körpers, und der Körper folgte gern und freiwillig dem Geist. Jetzt dagegen, nachdem die Ordnung der Dinge verkehrt worden ist, wollen die Leidenschaften des Körpers die Vernunft in ihre Gewalt bekommen und sie zwingen, sich dem Willen des Körpers unterzuordnen.<sup>227</sup>

Hugo von St. Viktor greift bei seiner Untersuchung der menschlichen Erkenntniskräfte selbstverständlich auf die Kirchenväter zurück, namentlich Augustinus, der auch die breit rezipierte Vorlage liefert für das Verständnis des Verhältnisses von Seelen- und Leibessinnen. Augustinus verweist im Zusammenhang mit seinem berühmt gewordenen Wort von den Augen als „Fenster der Seele“ darauf, dass Wahrnehmung wesentlich ein psychischer Vorgang ist. Dies kommt auch in der Verwendung des griechischen Wortes *aisthánomai* – ich nehme wahr – zum Ausdruck, insofern der Begriff nicht nur für Sinneswahrnehmungen, sondern auch für jedes innere, erkennende Gewahrwerden gebraucht wird. Augustinus stellt fest, dass es nicht das Körperauge selber sei, das sieht, nicht die Hand, die fühlt – sondern der Geist oder die Seele des Menschen, die mittels der körperlichen Sinnesorgane hört, sieht, fühlt:

Die Augen sind Glieder am Leibe und doch Fenster der Seele; innen ist, der durch diese sieht. Wenn er mit seinen Gedanken abwesend ist, stehen sie vergebens offen. Mein Gott, der dies erschuf, was ich mit den Augen sehe, kann nicht mit diesen Augen erforscht werden.<sup>228</sup>

Der letzte Satz führt hin zur augustinischen Auffassung der Relation von intentionaler Geistseele und körperlichen Sinnesvermögen. Das Geistige steht über dem Materiellen, der Körper ist der „Knecht“<sup>229</sup> der Seele. Beide sind zwar durch den Heiligen Geist zur leibhaften Lebenseinheit – „Gottes Tempel“ (1 Kor 3,16)<sup>230</sup> – verbunden, bleiben jedoch wesensverschieden und daher auch erkenntnisgetrennt. Auch hinter der augustinischen Argumentation steht erkennbar das (neu)platonische Prinzip der notwendigen Wesensähnlichkeit von Erkennendem und Erkanntem. Insbesondere die körperliche Seite ist nicht in der Lage, Einblick in das stofflich Andere ihrer Existenz zu erlangen. Die Körpersinne sind nicht der Weg zur

<sup>224</sup> Ebd., 329C.

<sup>225</sup> Platon: Symposion, 219a.

<sup>226</sup> Vgl. Hugo: De sacramentis, 329-331 sowie Hebr 12.

<sup>227</sup> Ench, [Über den äußeren und inneren Menschen] 109-11.

<sup>228</sup> Augustinus: Psalmen, 41, S. 84.

<sup>229</sup> Ebd.

<sup>230</sup> Vgl. 1 Kor 6,19, wo nicht die Gemeinde als ganze, sondern der einzelne Christ als „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnet wird.

Erkenntnis des Geistigen, vielmehr stehen sie mit ihrer Verhaftetheit an das Endliche und der daraus resultierenden Täuschungs-anfälligkeit der Einsicht in die intelligible Welt entgegen. Bei seiner Selbsterkenntnis begehrt der menschliche Geist daher

nicht etwa der Hilfe der Leibesaugen, vielmehr zieht er sich von allen körperlichen Sinnen, die wegen ihres Lärms nur hinderlich sind, zu sich selbst zurück, um sich in sich zu sehen, um sich bei sich zu erkennen.<sup>231</sup>

Betrifft die epistemische Unzulänglichkeit der Leibessinne bereits die mit dem Körper verbundene individuelle Geistseele, so in noch höherem Maße den Bereich des Göttlichen.

Aber ist [...] Gott vielleicht etwas derartiges wie es der [menschliche, T.L.] Geist ist? Zwar kann Gott nur mit dem Geist gesehen werden, aber doch nicht so, wie der Geist gesehen werden kann. [...] Eine unveränderliche Wahrheit sucht er [der Geist, T.L.], eine Wesenheit ohne Unvollkommenheit. Solcher Art ist der Geist nicht. [...] Während ich also meinen Gott suche in den sichtbaren und körperlichen Dingen und ihn nicht finde; während ich seine Wesenheit in mir selber suche, wie wenn sie etwas meinesgleichen wäre, sie aber auch da nicht finde, erkenne ich, daß mein Gott etwas ist, das über der Seele steht.<sup>232</sup>

#### BONAVENTURA: DER MYSTISCHE KÖRPER DER *SAPIENTIA CHRISTIANA*

Hier zeichnet sich jene mystisch-spekulative Dreigliederung des Aufstiegs zur Gotteserkenntnis ab, die Bonaventura im berühmten *Itinerarium mentis in Deum* zu der Formel *extra – intra – supra* verdichtet. Die Reise des Geistes zu Gott gipfelt im paradiesischen Frieden des ewigen Lebens beim erkannten dreifaltigen Gott. Dieser Friede wird für Bonaventura, verwirklicht am Lebensbeispiel des Heiligen Franziskus, erfahrbar in der kontemplativen Entrückung („*excessus contemplationis*“) der durch den Heiligen Geist gewährten mystischen Weisheit („*mystica sapientia [...] per Spiritum sanctum revelata*“).<sup>233</sup> Die göttliche Weisheit tritt im dreischrittigen Aufstieg auf den ersten beiden Stufen mit zweifacher Leiblichkeit in die menschliche Wirklichkeit: als körperhafte Spur Gottes („*vestigium*“) im Kreatürlichen „*extra nos*“ und als sein geistiges Ebenbild „*intra nos*“ („*mens nostra, quae est imago Dei*“). Die Gesamtheit der Dinge stellt für den Menschen eine mystische Jakobsleiter dar, die ihn zu Gott emporführen kann („*ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum*“). Der geistige Aufstieg von den *corporalia* über die *spiritualia* führt in den Überstieg des Geistes über sich selbst

ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis. (Itin, I,2)

In Entsprechung zur Dreistufigkeit der mentalen *ascensio* zu Gott ordnet Bonaventura dem menschlichen Geist drei Wesens- und Wahrnehmungsdimensionen („*aspectus principales*“) zu: das auf die äußere Körperwelt gerichtete Sinnesvermögen („*animalitas seu sensualitas*“), das Selbst-Bewusstsein („*spiritus*“) und die Ausrichtung „*supra se*“, die gottesebenbildliche Seelenkraft („*mens*“). Bonaventura unterscheidet hier also weder kategorial Geist von Seele noch substantiell verschiedene Seelenteile, sondern summiert in der dritten und höchsten Wesensbestimmung der noch diesseitig gebundenen Geistseele (*mens*) ihre Aspekte.

In der vollständigen Hinordnung des menschlichen Wesens „*ad conscendendum Deum*“ besteht die

<sup>231</sup> Augustinus: Psalmen, 41, S. 85.

<sup>232</sup> Ebd.

<sup>233</sup> Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, VII,3-4. In: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, Bd. 5. Hg. von P. Aloysius u.a. Quaracchi 1891. Vgl. *sapientia* als „Friedensschlaf“ („*sopor pacis*“) in *De triplici via* III,2 (Opera Omnia, Bd. 8. Quaracchi 1898: AR) und als bedingendes Entfaltungselement des Friedens: „*sapientia disponit ad pacem*“. (Breviloquium, V,6) Die Gnadengabe des Friedens interpretiert Bonaventura in diesem Zusammenhang nach der Bergpredigt als eine der – Bonaventura nennt nur sieben – Seligkeiten, Weisheit als einen der entsprechenden „*septem habitus beatitudinem*“, in die sich die göttliche Gnade verzweigt, um zur gnadenhaften Verwirklichung der *beatitudines* zu prädisponieren.

christliche Weisheit („sapientia christiana“). Sie sammelt alle Wesenskräfte in der und für die innere Reise zu Gott: „*ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima, in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.*“<sup>234</sup> Der biblische Bezug verdeutlicht es – die höchste Weisheit des Christentums ist die Entfaltung ihres Wesens: das Leben nach dem Doppelgebot der Liebe. So ist der Aufstieg die steigende Liebe zu Gott und seiner Schöpfung. Dieser Weg bedeutet die Angleichung der Geistseele an das Wesen Gottes:

*prima conformitas est longinqua, secunda propinqua et tertia proxima: hinc est, quod prima dicitur vestigium Trinitatis, secunda imago et tertia similitudo.* (Brev, II,12)

Dabei ändert sich auch die Wirklichkeitsform der Weisheit. Auf dem Gipfelpunkt<sup>235</sup> größtmöglicher Gottesnähe, den sie als *mystica sapientia* in den Zuständen göttlich entrückten Erhobenseins („in suspendiis divinarum excessuum“) erreicht, nähert sich die Weisheit im „modo nulliformis“ der absoluten Geistigkeit Gottes an, die jenseits jeder Formgebung des Seienden steht:

*Forma ergo sapientia mirabilis est : nam divina sapientia est modo uniformis in regulis divinarum legum, modo multiformis in mysteriis divinarum Scripturam; modo omniformis in vestigiis divinarum operum; modo nulliformis in suspendiis divinarum excessuum.*“<sup>236</sup>

In der völligen „*conversio vultus*“ übersteigt die Seele ihre in der Zeit stehende Eingelassenheit in die leibliche Endlichkeit hin zu Gottes ewiger, absoluter Geistigkeit („in Deum transiit per contemplationis excessum“). Dieser Zustand des Erhobenseins in die Gottesschau ist ein durch den Glauben gemeinsam mit Christus Gekreuzigtsein. Hierauf weist der Begriff *suspendium* hin: Die Seele schaut Gott und ist dabei wie er „in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem“ (Itin VII,2). Auf dieser höchsten Stufe des „*excessus mentalis et mysticus*“, die einen Übergang („*transitus*“) zum göttlichen Geheimnis eröffnet, wird dem Geisterfüllten das geschenkt, „*quod nemo novit, nisi qui accipit.*“<sup>237</sup> In Anlehnung an 1 Kor 2,9-16 spricht Bonaventura hierbei von *mystica sapientia*, die der Heilige Geist offenbart. In ihr kommt alles Streben („*affectus*“) zur Ruhe, wird durch den *excessus* in Gott überführt und verwandelt („*transferatur et transformetur in Deum*“). Wegbereiter und Sprossen der Aufstiegsleiter, finden die Operationen des Denkens, das suchende Begreifenwollen des Intellekts („*intellectuales operationes*“) wie alle Tätigkeit ihr Ziel und Ende im Frieden und der gnadenhaften Fülle der sie auf Gott hin aufhebenden Kontemplation.<sup>238</sup> Durch die Weisheit vereint mit dem höchsten Wahren und Guten weicht der „*rationalis appetitus*“ Erfüllung und Seelenruhe: „*sapientia iungit nos summo vero et bono, in quo est finis et tranquillitas totius nostri rationalis appetitus*“ (Brev, V,6). In einer abschließenden *exhortatio* ermuntert Bonaventura zusammenfassend seinen Leser, sich auf den Weg *per visibilia ad invisibilia* zur *unio mystica* zu machen. Hierfür wählt er Worte, die sich an Ps-Dionysius' *Mystica Theologia* orientieren; eine Schrift, die als wichtige Referenz das *Itinerarium* begleitet:

„Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes.“ (Itin, VII,5)

<sup>234</sup> Itin, I,4. Vgl. Mk 12,30; Mt 22,37; Lk 10,27.

<sup>235</sup> Die Bergmetapher spielt im *Itinerarium* eine wichtige Rolle, insbesondere als Verbindung zur Vita des Heiligen Franziskus. Es sei daran erinnert, dass Bonaventura sein *Itinerarium* im Anschluss an eine Pilgerreise zum Berg Alverna verfasste; der Ort, an den der Heilige Franziskus sich seit 1212 immer wieder zu Gebet und Einsiedlerdasein zurückzog und wo er 1224 seine Stigmatisation empfing. Das *Itinerarium* überträgt die Wanderung auf den Spuren des Franziskus in die geistige Topographie des Seelenaufstiegs zum „*monte excelso*“, wobei Bonaventura wiederholt ausdrücklich auf das mustergebende Exemplum des „*beato Francisco*“ hinweist (Itin, VII,3).

<sup>236</sup> *Illuminationes Ecclesiae in Hexameron*, II.

<sup>237</sup> Vgl. Offb 2,17.

<sup>238</sup> „*Positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis*“, Itin, VII,3.

Auch wenn das Aufstiegsziel in einem Zustand gottdurchdrungener reiner Geistigkeit besteht, verläuft der Weg dorthin zwingend über die körperlichen Dinge. Die *ascensio* lässt zwar stufenweise die *corporalia* hinter sich, verwirft sie jedoch nicht, sondern hebt sie auf und nimmt sie mit hinein in das Emporwachsen der Seele, so dass der Mensch sukzessive gesamtheitlicher Vervollkommnung entgegenstrebt. Ebenso wie bei der Berührung mit Gott der menschliche Geist schließlich verwandelt wird, erfährt dieser bereits zuvor, auf der zweiten Aufstiegsstufe Bonaventuras, eine für seinen weiteren Weg richtungsweisende Veränderung. Wird auf dem Gipfel des Aufstiegs der menschliche Geist vergöttlicht, werden am Ziel der Reise durch die körperlichen Dinge die *sensibilia* im Menschen vergeistigt. „Intra nos“ erfährt ein gottgerichtetes Wachstum, indem es ein Sensorium entwickelt, das in den Kategorien spirituell transformierter Leiblichkeit gedacht wird. Aus den *beatitudines* der Bergpredigt ergeben sich nach Bonaventura zwölf Früchte des Heiligen Geistes – und fünf „sensus spirituales“, die den Sinn der Gerechten erheben („spiritus virorum iustorum“; Brev, V,6).

Mithilfe der geistig-geistlichen „Sinnesvermögen“ wird von Bonaventura wie von den anderen Autoren dieser Traditionslinie die Wahrnehmung dessen, was weder körperlich-sinnenhaft noch Gegenstand des Denkens (allein) ist begrifflich charakterisiert. Im Zuge seiner Hohelied-Exegese grenzt Gregor von Nyssa zunächst die körpersinnliche von der geistsinnlichen Wahrnehmung ab, wobei er vieles von Origenes übernimmt. Wenn das Hohelied einen geistigen Inhalt hat, so Gregor, dann ist dieser auch auf geistige Weise aufzunehmen. Wenn also im biblischen Text von „Duft“, „Geschmack“ und anderen Sinneseindrücken die Rede ist, müssen ihnen Fähigkeiten der Seele unmittelbar entsprechen, die nicht dem Bereich des Materiellen zuzuordnen sind:

Von zweifacher Art ist in uns die Wahrnehmung – die eine leiblicher, die andere göttlicher [...]. Es besteht nämlich bei den seelischen Betätigungen eine Analogie zu den Sinnesorganen des Leibes. [...] Wein und Milch nämlich werden durch den Geschmackssinn unterschieden. Da es sich aber bei jenen (Begriffen aus dem Canticum) um geistig zu verstehende Dinge handelt, ist jedenfalls auch die Kraft der Seele, die sie zu erfassen vermag, geistig zu verstehen. Der Kuß [...] wirkt durch die Empfindung der Berührung. [...] Es gibt aber auch eine Berührung der Seele, die den Logos berührt. Sie wirkt durch ein unkörperliches und geistig zu verstehendes Anfassen [...]. Ebenso ist der Duft der göttlichen Salböle kein Duft, der durch die Nase empfunden wird, sondern durch ein geistig zu verstehendes, immaterielles Vermögen, das mit dem Einziehen des Geistes zugleich den Wohlgeruch Christi mit einzieht.<sup>239</sup>

#### DIE SPIRITUELLEN SINNE ALS ANALOGIE

Zur Bestimmung der geistlichen Sinne hebt Gregor ein wichtiges Kennzeichen hervor: es handele sich um eine „Analogie“ zu den Körpersinnen. Das ist auch insofern nicht unerheblich, als diese Charakterisierung unterstreicht, dass der Theorie der geistlichen Sinne als allegorischer Analogiebildung das Bewusstsein ihrer Modellhaftigkeit eingeschrieben ist.

Denn zwar „leuchtet“ der „Wesenszug des geistlichen Lebens [...] im Sehvermögen der Seele auf“, das Göttliche bleibt jedoch undenkbar und unaussprechlich: „Die göttliche Natur liegt jenseits alles begreifenden Denkens.“<sup>240</sup> Die begriffliche theologische Erfassungsleistung ist somit einer doppelten apophatischen Beschränkung unterworfen, denn der Gedanke kann die Wirklichkeit Gottes an sich nicht erfassen, das Wort nicht den ganzen Gedanken zum Ausdruck bringen. Das *Auge der Kontemplation*, in dem Hugo von St. Viktor alle geistlichen Sinne zusammenfasst, ist ein Erkenntnisorgan ‚dritter Art‘. Die erkennende Wahrnehmung – und damit zugleich Wirksamkeit – der einzigartigen Wirklichkeit Gottes und seiner Gnade hat weder sinnhaft-leiblichen noch abstraktdiskursiven Charakter. Sie ist von einer

<sup>239</sup> Gregor von Nyssa: Homilien zum Hohenlied, Hom. 1, zu Cant 1,2b-3a, S. 145.

<sup>240</sup> Ebd., Hom. 4, zu Cant 1,16a, S. 257; Hom. 3, zu Cant 1,11-12a, S. 227.

– sprachlich nicht adäquat darstellbaren – konkret-unmittelbaren Qualität, wie sie analog den Sinneseindrücken eignet. Es handelt sich dabei jedoch nicht nur nicht um ein körperliches Ereignis, sondern insbesondere nicht um einen imaginativen Akt. Das Antlitz Gottes (*vultus*) ist kein Bild.

Erkenntniskritisch und sprachskeptisch, sicher auch gegen den Neu-Arianer Eunomius und dessen Ansicht gerichtet, mit dem Begriff des „Ungezeugtseins“ sei wirklich und genau das Wesen Gott-Vaters erfasst, formuliert Gregor:

Unmöglich ist es, die unbegrenzte Natur (Gottes) durch begriffliche Bezeichnung genauer zu umfassen; vielmehr besitzen alle Kraft der Gedanken und jede Wort- und Begriffsbedeutung, auch wenn sie etwas Großes und Gottgeziemendes zu beinhalten scheinen, von Natur aus nicht die Fähigkeit, an das Wirkliche selbst zu rühren!<sup>241</sup>

Diese Problematik erläutert Gregor in den Hohelied-Homilien, die das Canticum als Beschreibung der mystischen Einheit der Seele mit Gott ausdeuten, auf verschiedene Weise bildhaft, unter anderem anhand der Spiegel-Metapher: der Gedanke sei

„Imitation“ des Gesuchten; denn er zeigt nicht dessen eigentliche Erscheinungsform, die niemand sah noch sehen kann, sondern stellt in Spiegel und Rätsel einen Widerschein des Gesuchten im Umriß dar, der aufgrund einer Vermutung in den Seelen entsteht.<sup>242</sup>

Das Imitationstheorem entstammt Gregors Exegese von Hld 1,11 („Wir müssen Imitationen von Gold machen mit Punkten von Silber“). Die Idee des Gedanken-Spiegels wird dabei ergänzt um eine wertstufende Gütermetaphorik von Gold und Silber zur sprachskeptischen Charakterisierung des menschlichen Wortes. Die Lehre von der unsagbaren Gottesnatur selber ist demnach, auch wenn sie einen

hohen Gedanken auszudrücken scheint, „Gold-Imitation“, nicht das eigentliche „Gold“. Denn es ist unmöglich, das Gute, das jenseits der Vorstellung liegt, mit Genauigkeit darzustellen.

Als „durch Feuer gereinigtes Silber“ bezeichnet Gregor mit Spr 10,20a der LXX die höchste, gleichwohl unzulängliche Form menschlicher Wahrheitsrede, die „Sprache des Gerechten“.<sup>243</sup> Sie sei mit den punktförmigen silbernen Einlegearbeiten aus Hld 1,11 gemeint. Dass die Punkte aber nicht pures Gold, sondern Gold-Imitationen durchscheinen lassen, bedeute, dass von der Unzulänglichkeit menschlicher Worte nicht nur jede theologische Begrifflichkeit, sondern sogar die Sprache der Bibel betroffen ist. Die Seele erhalte bloß „Abbilder und Imitationen der Wahrheit“ und das „Wort-Silber“ wirke wie „funkenförmiger Zunder [...], ohne den darin enthaltenen Gedanken genau sichtbar machen zu können.“ Aus der apophatischen Beschränkung des menschlichen Verstehens- und Darstellungsvermögens folgt jedoch bei Gregor keine aporetische Abgeschnittenheit von der göttlichen Transzendenz – sondern die Unbedingtheit des Glaubens als Weg der Seele zu Gott: „Die Seele also, die durch solche Gedanken zum Bedenken des Unfaßbaren geführt wird, muß [...] die alle Vernunft überragende Natur allein durch Glauben in sich ansiedeln.“<sup>244</sup> Diese Position ist durchaus bemerkenswert, grenzt Gregor sich damit doch von der alexandrinischen Tradition des vierten Jahrhunderts ab, derzufolge der Glaube als mindere Vorstufe der höheren Theologie, der Gnosis, verstanden wird. Bei Gregor scheint im Gegenteil im Glauben die genuin humane Möglichkeit auf, die Begrenztheit der Theologie zu überwinden. Das Paradox der Fassbarkeit des Unfassbaren beschäftigt ihn in den Hohelied-Homilien immer wieder; auf eine Weise, die zeigt, dass sein Denken sich nicht in negativer Theologie erschöpft. Deutlich wird diese Ausrichtung anhand des Gedankens der erwählten Gottesbehausung, zu der der Mensch werden könne. Vorbild der seelischen Verwandlung, durch die der Mensch zum Gotteshaus wird, das „die unumfaßbare

<sup>241</sup> Ebd., Hom. 1, zu Cant 1,3b, S. 149; vgl. Anm. 39, S. 148.

<sup>242</sup> Ebd., Hom. 3, zu Cant 1,11-12a, S. 227.

<sup>243</sup> Ebd., S. 225-227.

<sup>244</sup> Ebd., S. 227-229.

Natur umfassen [kann]“, indem nicht mehr der Mensch sich selbst, sondern Christus in ihm lebt, ist der Apostel Paulus, gemäß Apg 9,15 musterhaftes „Gefäß der Erwählung“.<sup>245</sup>

Das Bewusstsein der erkenntnisbeschränkten Behelfsmäßigkeit und Konstruktivität aller modellhaften Versinnlichungen des göttlichen Mysteriums prägt auch bei Augustinus den Vergleich der wesensverschiedenen Wahrnehmungsdimensionen, den er mit der Dualität von *innerem* und *äußerem Menschen* verknüpft:

Herr, ich liebe dich, nicht mit zweifelndem, sondern mit sicherem Bewusstsein. Du hast mit deinem Wort mein Herz erschüttert, und ich habe dich geliebt. [...] Was aber liebe ich, wenn ich dich liebe? Nicht das Aussehen eines Körpers und nicht die Anmut eines Lebensalters, nicht den Glanz des Lichtes, der diesen leiblichen Augen so lieb ist, nicht die süßen Melodien vielfältiger Gesänge, nicht den lockenden Duft von Blüten, [...] nicht Manna und nicht Honig, nicht Körperteile, die sich zu fleischlichen Umarmungen anbieten: Nichts von alledem liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe. Und doch liebe ich eine Art von Licht, von Stimme, von Wohlgeruch, von Speise und von Umarmung, wenn ich meinen Gott liebe, denn er ist das Licht, die Stimme, der Wohlgeruch, die Speise und die Umarmung meines inneren Menschen. Hier leuchtet meiner Seele auf, was kein Raum faßt. Hier klingt etwas auf, was keine Zeit wegriß [...] Das ist es, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe.<sup>246</sup>

Dabei unterstreicht Augustinus den Vorrang der geistig-seelischen Vermögen vor den körpergebundenen als Weg zu Gott; ebenfalls stellt er klar, dass die menschliche Personalität mit dem Geist und dieser mit dem *inneren Menschen* gleichzusetzen sei („ich“). Dies bedeutet nicht, dass die Körpersinne wertlos wären – sie tragen ihren Teil zu jener Erkenntnis bei, die sie selber nicht leisten können. Als „Boten“ überbringen die Körpersinne Kunde aus der Welt des Geschöpflichen und sammeln damit die Beweise, die der geistige innere Mensch, ihr „Richter“, zur Einsicht in die Transzendenz Gottes auswertet. So liefern die leiblichen Sinne die Grundlage für weiterführende Einsicht und bieten der Geistseele die natürliche Stufe, über die sie den Erkenntnisweg zum Höchsten erklimmen kann. Dieser Weg führt dabei über das Weltäußere ins personale Innere und schließlich über die Grenze der natürlichen Welt hinaus, die die leiblichen Sinne alleine nicht überwinden können.

Sieh, ein Körper und eine Seele sind mir in mir gegeben, das eine außen, das andere innen. Von welchem von beiden soll ich ausgehen, um meinen Gott zu suchen? Mit dem Körper hatte ich ihn schon von der Erde bis zum Himmel hinauf gesucht, so weit, wie ich die Strahlen meiner Augen als meine Kundschafter hatte schicken können. Es war also besser, ihn von meinem Inneren her zu suchen. Hierhin, wie zu einem vorsitzenden Richter, hatten die Sinne als die körperlichen Boten die Antworten des Himmels, der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind, gemeldet, als sie sagten: „Wir sind nicht Gott“, und: „Er hat uns gemacht“. Der innere Mensch erfährt diese Antworten durch den Dienst des äußeren Menschen; ich, der innere Mensch, ich habe diese Antworten erhalten, ich, der Geist, durch die Sinne meines Körpers.<sup>247</sup>

Der vernunftbegabten Geistseele des Menschen ist Gottebenbildlichkeit („*imago*“) eingeprägt, die sie leiblich in der Welt wurzeln, geistig aber hinauf bis zum Antlitz Gottes und in die wesensverwandelnde Gottähnlichkeit („*similitudo*“) wachsen lässt, durch die der Mensch wird, was er ist. Die *imago* prägt sich im „*spiritus rationalis*“ aus, den Bonaventura, projiziert auf die Vertikalität des Aufstiegsgedankens, in verbindender Mittelstellung sieht zwischen Geschöpflichem („*vestigium Trinitatis*“) und Schöpfer. Die drei „*conformitates Dei*“ sind demnach wie folgt gestuft:

Est igitur spiritus rationalis medius inter primam [vestigium, T.L.] et ultimam [similitudo, T.L.], ita quod primam habet inferius, secundam interius, tertiam superius. (Brev, II,12)

Augustinus, dessen Theologie des Lichtes sich in besonderer Weise durch das Bestreben auszeichnet, Glauben und Vernunft zusammenzuführen, spricht, das Paulinische *fides ex auditu* mit der Dynamik rationaler Erleuchtung vereinigend, in diesem Zusammenhang von einem hörenden Sehen, das Liebe und

---

<sup>245</sup> Ebd., S. 229. Vgl. 1 Kor 3,16.

<sup>246</sup> Bekenntnisse, Buch 10, VI/8.

<sup>247</sup> Ebd., VI/9.

Wahrheit zusammentreffen lässt im „Wort, das im Inneren des Menschen leuchtet“.<sup>248</sup>

### II.3.3 *Satt wie an Fett und Mark. Motive spiritueller Sinnlichkeit als Leibspeise des grotesken Körperkosmos*

Die Konzeptualisierungen der besonderen geistlichen Wahrnehmungsdimension, die im Menschen angelegt ist und ihn empfänglich macht für die transzendente Wirklichkeit Gottes, unterscheiden sich je nach Autor punktuell, etwa hinsichtlich der Anzahl der reklamierten geistlichen Sinne. So zählt Origenes, ebenso wie Hugo von St. Viktor, nur einen (*oculus contemplationis*), Augustinus hingegen fünf „sensus interiores“. Variiert dabei auch die Begrifflichkeit mehr oder minder stark – inhaltlich ist die Übereinstimmung groß, und Schlüsselbegriffe ziehen sich über über viele Jahrhunderte wie ein roter Faden durch die Werke der maßgeblichen Theologen. Es stellt sich die Frage nach der Herkunft der, sprachlich oft kühnen, Terminologie der geistlichen Sinne. Die einfache Antwort lautet: sie stammt aus der Bibel. So gibt Augustinus zu jedem der von ihm genannten Sinne des *inneren Menschen* einen biblischen Beleg:

Si enim habes sensus interiores, omnes illi interiores sensus delectantur delectatione justitiae. Si habes oculos interiores, vide justitiae lumen : Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen (Psal XXXV,10). De illo lumine dicit Psalmus: Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte (Psal XII,4). Item si habes aures interiores, audi justitiam. Tales aures quaerebat, qui dicebat: Qui habet aures audiendi, audiat (Luc VIII,8). Si habes olfactum interius, audi Apostolum: Christi bonus odor sumus Deo in omni loco (II Cor II,15). Si habes gustatum interius, audi: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus (Psal XXXIII,9). Si habes tactum interius, audi quid sponsa cantet de sponso: Sinistra ejus sub capite meo, et dextera ejus amplectetur me (Cant II,6).<sup>249</sup>

Ein auffälliger Akzent liegt in der Schrift und daher bei den Kirchenvätern auf dem Geschmackssinn. Eine herausgehobene, aber nicht alleinige, Rolle spielt dabei die wichtige Tradition der Hoheliedauslegung und ihre Beschäftigung mit den Zentralbegriffen Milch, Honig, Wein. Gottes Wort leuchtet nicht allein ‚sichtbar‘ im Inneren des Menschen, sondern schmeckt „süß“ (vgl. bspw. Ps 119, 103; Ez 2,8-3,3; Offb 10,9). Diese Süße ist kein Zucker, sondern steht für Nahrhaftigkeit; „süß“ ist vor allem das, was das Leben erhält und heil sein lässt. Sie betrifft und verbindet Leib und Seele: Wie „Honigkuchen“ schmeckt das Himmelsbrot, das die fliehenden Israeliten vor dem Verhungern rettet (Ex 16,31), aber auch und in besonderem Maße Gottes Wort – denn „der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ (Mt 4,4). Verallgemeinernd gerafft und dekontextualisiert ist dieser Vers bis auf den heutigen Tag in dem bekannten Sprichwort *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein* lebendig geblieben. Die Seele dürstet, der „[Leib] schmachtet [...] wie dürres, lechzendes Land ohne Wasser“ nach Gott; an ihm sättigt sich die Seele „wie an Fett und an Mark“ (Ps 63,2 u. 6).

Die motivische Verbindung ist offensichtlich: Wenn Rabelais im Prolog des *Gargantua* das Bild von philosophischem Hund und Markknochen entwirft, dann verballhornt er damit nicht nur Platon, sondern parodiert und profaniert massiv die traditionsreichen Gedankenfiguren der geistlichen Sinnlichkeit und ihre Bildsprache. Das geistsinnliche Leibesparadigma stellt ein gefundenes Fressen dar für den grotesken Körperkosmos des Rabelaischen Romans. Umgekehrt verdanken die Körperorgien des Riesenromans der biblischen Bildlichkeit eine Menge, denn hier finden sie die nicht-realistische, überrationale Entgrenzung des Leibes bereits vorgebildet. Den geistlichen Sinn freilich parodiert Rabelais durch eine körperinszenatorische Kontrafaktur, eine Wucherung des Wortsinns, indem er geistig-geistliche Metaphorik, oft buchstabengetreu, zur fiktionalen Materie der grotesken Riesenkörper werden lässt.

<sup>248</sup> De Trinitate, 15,11,20: PL 42, 1071: „Verbum quod intus lucet“.

<sup>249</sup> Predigt 159, IV: PL 38, 869.

Rabelais, und in seiner Nachfolge Fischart, setzen mit der Figur des Silens, zu der unter anderem auch das Bild des Markknochens gehört, am archimedischen Punkt der Schrift an: der allegorischen Exegese ihres somatischen Sinns. Das tradierte exegetische Paradigma wird, verstanden als universales Modell von Text- und Weltsinn überhaupt, in sein kulturhermeneutisches Mark getroffen. Ohnehin strapaziert durch die Übertragung auf den Bereich der profanen Literatur, wo der geistliche Sinn zur figurativen Bedeutung säkularisiert wird, spalten Rabelais und Fischart das Modell vom mehrfachen Schriftsinn weiter auf. Sie treiben einen Keil zwischen wörtlichen Sinn und *sensus spiritualis*, spielen beide gegeneinander aus, überdehnen die figurative und literale Somatik. Der hermeneutische Regelkreis wird aufgebrochen, heterogen angereichert, destabilisiert, seine hierarchische Ordnung durchkreuzt. Rabelais weist auf den relativierenden Kurzschluss hin, den er bewusst verursacht:

Denn dabei [bei der Lektüre, T.L.] werdet ihr einen ganz anderen Geschmack finden und eine verborgene Lehre, die euch höchste Sakramentalien und ungeheuerliche Mysterien enthüllen wird, sowohl was unsere Religion als auch die politische Konjunktur und das Wirtschaftsleben anbelangt.<sup>250</sup>

In künstlich hergestellte, horizontale Äquivalenz gezwungen, wird die Religion ebenso ökonomisch wie das Wirtschaftsleben religiös, beide partizipieren an denselben „sacremens et mystères“, beide können folglich durch dieselbe „Ungeheuerlichkeit“ („horrificque“) charakterisiert werden, wie auch der fiktionale Kosmos des Romans als ganzer bereits im Titel: „La Vie très horrificque du Grand Gargantua“.<sup>251</sup>

Beispielhaft bezeugen die silenischen Schreibweisen Rabelais' und Fischarts mit ihren verzerrenden Kontrafakturen des allegorischen Stufenmodells den Verarbeitungs- und Ablösungsprozess, der die Frühe Neuzeit als Zeit tektonischer Verschiebungen in der Geisteswelt zwischen Mittelalter und Neuzeit kennzeichnet. Indem der mehrfache Schriftsinn zum literarischen Thema avanciert, wird er zum Diskussionsgegenstand, mehr noch, zur komischen Figur. Sein kulturelles Paradigma, der über viele Jahrhunderte unantastbare christliche Deutungshorizont, gerät wie der gesamte mittelalterliche *ordo*, wie geozentrische Kosmologie, tradiertes Menschenbild und Standesgrenzen, in den Sog, den das krisengenährt, wissenschaftshungrig sich entwickelnde neue kritische Subjektbewusstsein erzeugt und durch den es die vormals transzendenten Ordnungsrahmen in seine horizontale Reichweite zwingt. Die parodische Selbstreferentialität des allegorischen Modells fängt die Dynamik dieser frühneuzeitlich erst beginnenden, allmählich voranschreitenden Entwicklungen in einer Momentaufnahme ein. Gleichwohl verspottet und deformiert, dienen die alten Formen einstweilen weiterhin als Instrumentarium des Denkens und der Kunst. In ihrer Zerrgestalt bezeugen sie das frühneuzeitliche Ineinander von Bruch und Kontinuität.

---

<sup>250</sup> Rabelais: Gargantua, [Prolog] S. 39f.

<sup>251</sup> Ebd., S. 33.



## II.4 Eros und Silen. Der dämonische Mensch Sokrates als Prototyp silenischer Dualität

*Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. [...] Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.*

— F. Nietzsche: Zarathustra, *Die Heimkehr*

Wenn Platon im *Symposion* den Menschen Sokrates von Alkibiades ausdrücklich „nicht mit einem Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn vergleichen“<sup>252</sup> lässt, um ihn zu loben, sind daran insbesondere zwei Dinge bemerkenswert.

Zum einen findet sich hierin eine Begründung für die Wahl der eigentümlichen Bildlichkeit des Silen-Vergleichs. Dass Alkibiades überhaupt auf Bilder zurückgreifen muss, liegt daran, dass Sokrates, wie er betont, mit nichts aus dem Bereich des Menschlichen vergleichbar ist.<sup>253</sup> Denn das Eigentliche an Sokrates ist seine geistige Essenz innerer Tugend und Schönheit, welche als eine in der Idee des Guten letztbegründete philosophische Weisheit tätig wird: Dies ist der auf die Transzendenz gerichtete sokratische Wahrheits-Eros, der über die sinnenhafte humane Wirklichkeit hinausstrebt. So erklärt sich die notwendige ‚Unmenschlichkeit‘ des Vergleichsobjektes.

Weiter ist die Verfasstheit des Silens als Mischwesen aus Mensch und Tier charakteristisch. Auch der Mensch ist ein Mischwesen, aus Geistigkeit und materieller Leiblichkeit zusammengefügt. Wie der Silen zwischen menschlicher Essenz und animalischer Existenz vermittelt, ist der Mensch eingespannt zwischen Erde und Himmel, den Kopf in den Wolken, die Füße im Staub. Hier weist das platonische Menschenbild jene deutlichen Parallelen zur späteren christlichen Anthropologie auf, jene Verwandtschaft des Gedankens, die eine platonisch ausgerichtete Theologie selbstbewusst als eigene Kontinuität deuten konnte, um damit die Kluft zwischen Offenbarung und paganem Wissen legitimierend zu schließen. Erasmus hebt diese Grundlegung seiner Position ausdrücklich hervor (vgl. III.2.5).

Die frühneuzeitlichen Silenmodelle setzen alle beim platonischen Sokrates-Silen-Vergleich an. Seinen Ort innerhalb des platonischen Denkens und seine Elemente gilt es daher als wesentlichen Bestandteil jenes Zusammenhangs antiker und christlicher Leitideen zu erschließen, aus dem sich die Engführung von silenischer Körperlichkeit, Weisheit und geistlicher Sinneserfahrung frühneuzeitlich speist. Erforderlich ist zunächst ein genauerer Blick auf das Konzept des sokratischen Eros, das, weitgehend losgelöst vom Kontext des *Symposions*, bis heute weithin als Modell der sogenannten platonischen Liebe rezipiert wird.

### II.4.1 Sokratischer Eros: Liebe als *poiesis*

Nach dem platonischen Konzept ist Eros ein Streben: die intentionale Kraft, die zum Begehrten hinzieht. Das Wesen des sokratischen Eros ist das Begehren der platonischen Transzendenz des unwandelbaren Seins. Wahrheit, Idee des Guten, das Schöne und Gute selbst sind verschiedene Namen für die platonische Gottesidee. Darin besteht das sokratische Liebeswissen, das Ziel seines Eros, der vom Werden zum Sein strebt. Grundzug dieses Eros ist es, hinzuleiten zur Selbstüberschreitung auf die Transzendenz hin; ein Streben, das sich erst erheben kann, wenn es gespeist wird aus dem Wissen des Mangels, aus der menschlichen Einsicht in die eigene existentielle Unvollständigkeit und Bedürftigkeit.

<sup>252</sup> Platon: *Symposion*, 221d; Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, III. In: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Begr. von G. Colli und M. Montinari, hg. von Volker Gerhardt. Berlin, New York 1968, VI, 1, S. 229.

<sup>253</sup> Vgl. *Symp.*, 215a; 221c-d.

Diese Einsicht ist vergleichbar mit der im Höhlengleichnis der Politeia geschilderten freiwilligen Umkehr des „Gerechten“.<sup>254</sup> So verbinden sich sokratisches Nichtwissen und sokratisches Liebeswissen im philosophischen Eros, der „aus Mangel am Guten und Schönen eben das begehrt, was ihm ermangelt“ (Symp, 202d). Getrieben vom Wissen des Mangels lässt sich der Mangel überwinden, denn in der „vorurteilslosen Suche [nach Einsicht, T.L.] bildet sich die Vernunft heraus, die ein erfülltes, von der Tugend getragenes Leben ermöglicht.“<sup>255</sup>

Diotimas Ausführungen über Wesen, Ziel und richtige Lenkung des Eros entwerfen diesen als auf die ideale Transzendenz gerichtete Liebe, die aus der Unfruchtbarkeit menschlicher Selbstbezüglichkeit befreit.

Diotima verkörpert das Prinzip der Empfängnis und Zeugung: die Offenheit für das Gute, das dem Menschen noch fehlt und dem er sich durch – gleichnishaft verstandene – Zeugung annähern kann.<sup>256</sup> Schönheit ist der Anreiz für die philosophische Erotik, geistig über sich selbst und die individuierten Grenzen hinauszugehen – „eine schicksalbestimmende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung.“ (206d) Denn Zeugung kann nur im Schönen stattfinden, weil sie nur hier im Seinsbereich des Göttlichen ist; denn das Schöne ist die sinnliche Erscheinung des Guten. Die Liebe, verstanden als philosophischer Eros, zielt im Schönen auf das Gute. Diese Liebe ist keine Emotion, sondern eine „Betätigung“ (206b). Sie richtet sich zwar auf die Schönheit, jedoch nicht um derer selbst willen: „Um alles zusammenzufassen, [zielt] die Liebe darauf, das Gute für sich immer zu haben.“ (206a) Denn im Schönen wird das Gute begehrt, das an sich notwendig schön ist (vgl. 201c). Ihm kommt hier wie stets im platonischen Denken die Funktion der Letztbegründung zu.

Das ‚Haben‘ des Guten ist jedoch ebensowenig wie das liebende Begehren selber ein Besitzzustand, sondern eine Tätigkeit. Es besteht in der vom geistigen Begehren getragenen, beständig erneuerten Berührung des Guten in der Betrachtung des Schönen. Diese Tätigkeit ist das – sowohl körperliche als auch seelische – „Erzeugen im Schönen“. (206b) Hierin treffen sich die beiden Wesenstribe der Liebe, das Streben nach dem Guten verbindet sich notwendig mit dem Streben nach Unsterblichkeit. Denn nur im fortgesetzten Erzeugen und Hervorbringen „hat das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, der Körper und auch alles übrige.“ (208b) Das Gute kann der Mensch nur ‚besitzen‘ unter den Bedingungen dieser sterblichen Form der Verewigung, als Kette von Erneuerungsmomenten, die das Selbst über die Grenzen des Individuellen hinaus als Kontinuität in die Geschichte projizieren. Die körperliche und seelische Zeugungsfähigkeit, die der sterblichen Natur als etwas Unsterbliches innewohnt und ihr gottähnliche Wesensdauer verleiht, ist eine „göttliche Sache“. Sie kann sich daher nur in der Gottesnähe vollziehen, in Übereinstimmung mit dem Göttlichen. Deswegen gibt es sie nur im Schönen, denn „unharmonisch verhält sich das Häßliche zu allem Göttlichen, das Schöne hingegen harmonisch.“ (206c-d) Die Zeugungsbedürftigkeit des Körpers bringt leibliche Nachfahren hervor, in denen der Mensch versucht, seine „Unsterblichkeit und Erinnerung und Glückseligkeit“ zu erwerben. Die Seele aber zeugt „Einsicht und alle andere Tugend.“ (208e-209a)

Als Grundlage einer zum Idealen vergeistigenden *poiesis* gestattet die geistige Empfängnis des Nicht-Eigenen, erlangt durch begehrende Erkenntnis-Suche, die Vernunft zu entfalten, das Leben tugendhaft zu machen und so in Einsicht und Handeln zum Guten aufzusteigen. Die Verwirklichung der Tugend (*areté*), in den platonischen Texten verkörpert durch Sokrates, ist der tätige Aufstieg zur Erkenntnis des Guten. Sie beglückt. Diotima macht durch geschickte Befragung des Sokrates klar, dass Glück, ebenso wie Tugend, kein Besitz, sondern Tätigkeit ist – der schöpferische Aspekt des philosophischen Eros.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Politeia, 514a-520e. Der Weg zurück in die Höhle der Doxa zu den Mitmenschen folgt aus der Erkenntnis des Guten, denn diese bringt auch die Tugend der Gerechtigkeit hervor.

<sup>255</sup> Symp [Einleitung] S. 39.

<sup>256</sup> Vgl. ebd., [Einleitung] S. 32f.

<sup>257</sup> Diese Position vertritt also nicht erst Aristoteles, sondern bereits sein Lehrer.

Durch diese Zeugungstätigkeit gelangt der Mensch zur Steigerung, Überschreitung, Vervollkommnung seiner selbst. Das Leben aus der Tugend der Seele heraus ist die Realität dieses Glücks und notwendige Medium des Aufstiegs zur Erkenntnis des Guten.

Die Figur der weisen „Frau aus Mantinea“ (201d) repräsentiert im *Symposion* die höhere Form der Ekstasis: das Zurücklassen des ‚alten Adam‘, das in den Mysterien mit den rituellen Schritten der Reinigung, Belehrung und Erhebung vorbereitet wurde.<sup>258</sup> Die Parallelen des von Diotima vorgestellten platonischen Aufstiegsmodells, das sich in drei jeweils induktive Schritte gliedert und sich dabei ebenfalls des Bildes der Stufenleiter bedient, zur christlichen Mystik sind unübersehbar.<sup>259</sup> Diotimas Mysterienterminologie deutet dabei auf die Funktion hin, die sie im *Symposion* verkörpert: Sie tritt auf als Mittlerin zwischen Mensch und Gott; eine Aufgabe, die Platon auch der Liebe und der Philosophie zuordnet.

#### II.4.2 Sokratische Musik I. Die *téchne* des Dialogs als silenische Fertigkeit

Entscheidend für den angesprochenen zweiten Teilbereich der Silenfigur, der den Wortkörper der Weisheit konzeptualisiert, ist der zweite Teil des Sokrates-Silen-Vergleichs. Denn die spezifische silenische „Wunderlichkeit“,<sup>260</sup> durch die Sokrates sich auszeichnet, erstreckt sich nicht allein auf ihn, sondern auf „ihn und seine Reden.“ (221d) Nicht nur die silenische Opposition von Gestalt und Wesen dient Alkibiades als „Bild [...] der Wahrheit“ (215a) und Mittel, Sokrates zu rühmen; zu loben sei insbesondere auch seine Redekunst und deren außergewöhnliche Wirkung:

Denn das habe ich zu Beginn noch übergangen, daß auch seine Reden jenen Silenenfiguren, die man öffnen kann, sehr stark gleichen. Denn wenn jemand Sokrates' Reden anhören will, dann werden sie ihm zuerst ganz lächerlich erscheinen, sind sie doch äußerlich in Worte und Redewendungen gehüllt wie in das Fell eines übermütigen Satyrs. [...] Wenn sie aber jemand geöffnet sieht und in ihr Inneres gelangt, so wird er zunächst finden, daß diese Reden alleine Vernunft in sich haben, sodann aber, daß sie die göttlichsten sind und die meisten Götterbilder der Tugend in sich bergen und auf das meiste von dem, eher aber noch auf alles zielen, was zu prüfen demjenigen ziemt, der ein schöner und guter Mensch werden will. (221d-222a)

Herauszuheben ist die wichtige Rolle, die der Bereich des Sprichwörtlichen für die sokratische Redekunst und ihre silenische Verfasstheit spielt. Denn es sind „Redewendungen“ und ähnliche Sprachformen, die den Sinn der sokratischen Rede in „das Fell eines übermütigen Satyrs“ hüllen. Zugleich mit der parömialen Kodierung des Sprachkörpers teilt die sokratische Rede auch das strukturelle Proprium des Proverbialen, das dieses als privilegierte Form silenischen Sprechens markiert – den sprachmaterial wertlosen Anschein, dem die Wahrheit eines substantiell entgegengesetzten, die konkrete Ausdrucksform qualitativ überschreitenden Sinns eingeschrieben ist. Hierdurch sind, bildlich analog zu den Silenstatuetten oder Silenbüchsen, die maieutischen Worte des Sokrates gekennzeichnet als silenische Sprachkörper und -gefäße göttlich geschöpfter Wahrheit.

Folgerichtig wird die Wirkung der silenischen Wortkunst des Sokrates dem Bereich des Religiösen zugeordnet, indem Alkibiades sie in Analogie zu religiöser Ekstasis stellt. Dies geschieht im zweiten Schritt des Sokrates-Silen-Vergleichs. Im Anschluss an die Darstellung der idiosynkratischen Ähnlichkeit des Sokrates zu „jenen Silenen [...] in den Bildhauerwerkstätten“, die, „öffnet man die Doppeltür“, in ihrem Inneren „Götterbilder“ (215a-b) bergen, identifiziert Alkibiades auch die spezifisch sokratische *téchne* als silenische Fertigkeit. Denn die Redekunst des Sokrates sei gleichzusetzen mit dem Flötenspiel

<sup>258</sup> Vgl. *Symp*, [Einleitung] S. 30.

<sup>259</sup> Vgl. hierzu die Aufstiegsschilderung in Diotimas Rede: 210a-212a.

<sup>260</sup> Es sei hier an die charakteristische ‚Wunderlichkeit‘ erinnert, durch welche auch die Eulenspiegel-Figur demonstrativ ins Un-Menschliche gehoben wird. Die je spezifische Wunderlichkeit bildet ein silenmotivisches Konstituens, das beide Figuren als Träger silenischer Dualität markiert. Vgl. Kap. V.

des Satyrs und Dämonen Marsyas<sup>261</sup>, Lehrer des legendären Olympos; der einzige Unterschied bestehe darin, dass Sokrates „ohne Instrumente mit bloßen Worten dasselbe bewirkt.“ Die sokratische Musik ist die maieutisch wirkende, dialogische Dialektik. Wie die „Weisen“ des Marsyas macht er „ergriffen“; beide „offenbaren, wer der Götter und der Weihen bedarf, weil sie selbst göttlich sind.“ Die unmittelbare Wirkung ist existentielle Erschütterung, die den unwissenden und unvollkommenen Menschen zur Einsicht in die eigene epistemisch-metaphysische Bedürftigkeit führt.

Wenn Alkibiades die Wirkung der sokratischen Redekunst als eine ‚Ergriffenheit‘ schildert, die ihn zu „Tränen“ rühre und noch über diejenige der Korybanten hinausgehe, dann unterstreicht dieser Vergleich, dass die Wirkung von Sokrates silenischer Wortkunst eine Parallele nur in religiöser Ekstasis findet (215d-e). Damit stellt er einen direkten Bezug her zum platonischen Modell des Aufstiegs. Beginnend mit idealistischer Abstraktion von den sinnhaft individuierten Erscheinungen der Körperwelt führt dessen metaphysische Geistesbewegung aus der Befangenheit im sinnlichen Schein der Abbilder zur Erkenntnis der unveränderlichen, universalen Urbilder – zu den Ideen, die als „wahrhaft seiendes Sein“<sup>262</sup> oder Seiendheit (*ousía*) der Dinge die ontologisch eigentliche Wirklichkeit bilden; zuletzt voranschreitend bis zu jener „einen einzigen Erkenntnis“ (210d), die als letzte Stufe des Aufstiegs einen qualitativen Sprung bedeutet, der aus dem Verfügungsbereich menschlicher *téchne* herausführt. Denn das Erkannte ist nicht „irgendeine Rede oder irgendeine Wissenschaft“, sondern das „an sich und für sich und in sich ewig in einer“ – unkörperlichen – „Gestalt“ (211a-b) anwesende absolute „göttliche Schöne selbst“ (211e). Erblickt im Modus erkennender ‚Schau‘<sup>263</sup> entbindet es die vernunftbasierte Kontemplation der Transzendenz des Guten im Schönen.

Der Aufstiegsweg selber impliziert eine ethische Dimension, die insofern eudämonistische Züge trägt, als sie Glückseligkeit mit der Wahrheitserkenntnis in der Schau der Idee des Guten, dem Ziel des Aufstiegs, identifiziert (vgl. 204e-205a). Der Weg dahin führt, wie später auch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* betont, nur über ein tugendhaftes Leben. Diese Tugendhaftigkeit und Tüchtigkeit, höchstes Lebensgut in der sokratisch-platonischen Philosophie, ist das ‚Gut-Sein‘, eine ‚Bestform‘ der Seele (*areté*): das ‚gute Leben‘, das gut zu nennen ist, insofern es sich auf die Idee des Guten, das platonische Göttliche, richtet und aufstrebend seine Teilhabe (*methexis*) an diesem Guten an sich immer mehr als Tugend beginnt zu verwirklichen. Aus diesem Grund spricht Alkibiades in einem Atemzug von den durch das „Äußere“ (215b) des Sokrates silenisch verhüllten „Götterbildern“ und der dazugehörigen sokratischen Tugend. Alkibiades Schilderung verdeutlicht, dass Sokrates die den drei Seelenteilen zugeordneten Kardinaltugenden Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit in höherer Einheit verkörpert.<sup>264</sup>

Die inneren Götterbilder des dämonischen Menschen Sokrates bestehen in seiner vom philosophischen Eros geleitete Vernunft und der ihr gemäßen *areté*. Sie sind Abbilder des „göttlichen Schönen selbst“, denn mit den geistigen Augen der aufgestiegenen Vernunft<sup>265</sup> – „mit dem [sehend], womit man das Schöne sehen muß“ – „berührt“ Sokrates „die Wahrheit“, so dass er den Schein („Schattenbilder“) in seinem Inneren überwinden kann (212a). Als Teil dieser göttlichen Berührung ist auch das sokratische

<sup>261</sup> Platon unterscheidet nicht nur hier (215a-b), wie die Mehrzahl der mythologischen Quellen, nicht streng zwischen Silenen und Satyrn. Nachdem im vorhergehenden Satz von „Silenen“ die Rede war, werden unmittelbar im Anschluss an den Verweis auf Marsyas dieser und die Silenen zusammenfassend adressiert: „Daß du [...] ihnen ähnlich bist, Sokrates, wirst du selbst nicht bestreiten“. (215b) Vgl. hierzu auch Kap. II.1.

<sup>262</sup> Phaidros, 247c; vgl. auch 247d-e.

<sup>263</sup> Diesen Begriff verwenden viele Übersetzungen im vorliegenden Kontext, um den mystischen Charakter des Aufstiegs hervorzuheben. Er ist als Wiedergabe von *theorein* (θεωρεῖν) vollkommen gerechtfertigt; dennoch hat Barbara Zehnppennig recht, wenn sie darauf hinweist, dass Diotima ausdrücklich auch von der Erkenntnis, *episteme* (ἐπιστήμη), des Schönen spricht, Platon also offensichtlich an einer rationalen Komponente der geistigen *ascensio* festhält. Vgl. Symposium, Anm. 188.

<sup>264</sup> Vgl. ebd., 216d-e. Im Folgenden benennt Alkibiades Aspekte dieser Tugend: Sokrates ist besonnen im Umgang mit der Lust (217d-219d; 220a) und tapfer im Ertragen von Mangel (219e-220b) und Gefahr (221a-b).

<sup>265</sup> Vgl. zum Begriff der geistigen Augen auch 219a.

Daimonion zu verstehen, das den Philosophen nach dem bekannten Selbstzeugnis als warnende innere Stimme göttlichen Ursprungs, in Ergänzung zum rationalen Logos, in seinem Handeln bestimmt habe.<sup>266</sup> Ist der Schein innerlich überwunden, drängt die Erkenntnis der Wahrheit in die ethische Sphäre des Realen: als Tat der Tugend, als Tugend des Wortes.

Der Sokrates des *Symposions* ist Prototyp und doppelte Figur der spezifischen Dualität silenischer Weisheitsformierung. Das silenische Äußere seiner Erscheinung bildet den Körper – das ‚Gefäß‘ – der zugleich sublimen und bedürftigen Weisheit, eine personale Essenz, die ihre Selbstverwirklichung in Selbstüberschreitung findet. Reale Wirksamkeit als Weg zum Sein der Wahrheit entfaltet die sokratische Weisheit des Wissensmangels jedoch erst durch die Wortkörper, in die sie sich hüllt. Über den spirituellen Effekt individueller ‚Ergriffenheit‘, den sie auslösen, findet eine Ekstasis aus dem Realen ins Ideale statt. Um die zugrundeliegende topologische Metaphorik fortzusetzen: der Erkenntnisweg führt zunächst hermeneutisch durch die rhetorische Schale zum weisheitlichen Sinnkern und damit, über das ‚Innen‘ der Rede, nach ‚oben‘ in den Bereich der metaphysischen Wahrheit, der sich der sprachlichen Adäquation entzieht.

Die sokratische Silenhaftigkeit verweist hier auf das antike Ganzheitsdenken, in dem sie beheimatet bleibt. Sie impliziert die universale Unterscheidung von Wissen und Weisheit, die bei Platon, zugespitzt zu einer Opposition von einseitiger Dianoetik und ganzheitlicher *areté*, auch als polemische Abgrenzung von Sophistik und Philosophie zu verstehen ist. Die personale, das Handeln mit einbeziehende Ganzheitlichkeit von Weisheit im Unterschied zum bloß abstrakten Wissen äußert sich im Charakter der dynamischen Tätigkeit, durch die der philosophische Eros als Weisheitskraft des Sokrates gekennzeichnet ist. Durch das intentionale Tun des Eros wird erst die Aufstiegsbewegung möglich. Es markiert zugleich einen entschiedenen Gegensatz zu jener statischen Selbstbezüglichkeit, die das Scheinwissen der übrigen Symposionsteilnehmer auszeichnet. Das platonische Aufstiegsmodell integriert als kosmologischer Ganzheitsentwurf des Menschen die Heterogenität der äußeren und inneren Persönlichkeitselemente, indem es übersummativ zu ‚mehr‘ wird als deren Summe. Diese Integrationskraft ist – epistemisch und ethisch – der Philosophie vorbehalten. Bündig spricht Novalis den zugrundeliegenden Gedanken in einer philosophiegeschichtlichen Anmerkung aus. In der Philosophie sei ursprünglich [...] *Wissen und Thun vermischt* – dann trennen sie sich und am Ziel sollen sie wieder *vereinigt*, und kooperierend, harmonisch, aber nicht *vermischt* seyn.<sup>267</sup>

Die silenische Verkehrung der äußeren Erscheinung wiederholt sich im sokratischen Wortkörper. Indem er die seelische Tugendhaftigkeit der Person zur real wirksamen Tugend macht, wird der sokratische Dialog zu dem als *téchne* ins Reale verlängerten Arm der seelischen *poiesis*. Die dialogische Dialektik des Sokrates ist somit gekennzeichnet als die bereits stattfindende Verwirklichung der Tugend, auf welche die sokratische Wahrheitssuche abzielt. Den Stoff ihres silenisch verhüllenden Sprachgewandes webt dabei die scheinbar belanglose proverbiale Figürlichkeit der sokratischen Rede.

Auf dem Rücken der silenischen Sprache, der Redewendungen und profanen Bilder, reitet der philosophierende Geist, um das bekannte Wort Nietzsches abzuwandeln, in der dialogischen Führung aus der Aporie des Scheins zur Erkenntnis der Scheinhaftigkeit und von dort zur Schau der Wahrheit. Der Sinn des gesamten, bewusst auf den Anschein von Bedeutungslosigkeit hin angelegten sokratischen Integuments umfasst insbesondere auch die Einsicht in die an und für sich bestehende Bedeutungslosigkeit der eigenen und überhaupt jeder sinnhaften Erscheinung. So bedeutet derjenige verhüllende Schein, der bewusst als ein Mangel von sinnhaftem Glanz konstruiert ist, seine eigene Unwesentlichkeit. Dadurch gibt er den Blick frei auf das Wesentliche, sein Wesensverschiedenes, auf das er nur hindeuten kann.

<sup>266</sup> Vgl. Platon: Apologie, 31d u. 41d.

<sup>267</sup> Novalis: Das Allgemeine Brouillon, 49. In: Schriften, Bd. 3. Hg. von Richard Samuel u.a. Darmstadt 1983.

### II.4.3 Dämonische Hybride. Eros und Silen als Mittler zwischen Mensch und Gott

Das zentrale, strukturbildende Merkmal des platonischen Eros, das auch die entscheidende Rolle für die Verkörperung der Silenlogik durch Sokrates spielt, ist die Hybridität des Eros: seine Mischwesenheit und Mittelstellung zwischen Göttlichem und Menschlichem, wobei ‚Mischwesen‘ und Hybridität hier nicht Vermischung meinen, sondern die komplementäre Dualität zweier untrennbar aufeinander bezogener, zugleich jedoch auseinandergehaltener Naturen. Diese Doppelnatur des Eros findet ihren bildlichen Ausdruck in der dialektischen Topologie des Silens, in der oppositiven Zweiheit von Innen und Außen, verhüllender Gestalt der Wahrheit und intelligibler Wahrheit der Gestalt.

Die Hybridität des Eros rührt daher, dass er weder Gott noch Sterblicher ist, sondern ein „großer Dämon [...]. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und Sterblichem.“ (202d-e) Dies gilt auch für die mythologischen Silene sowie den Satyr Marsyas, mit dem Alkibiades Sokrates ergänzend zum Silen-Vergleich assoziiert, um die sokratische Redekunst zu charakterisieren (vgl. 215b-c). Die Tatsache, dass Sokrates von Alkibiades mit einem Dämonen verglichen wird, rührt nicht allein daher, dass der Philosoph keinem anderen Menschen ähnlich ist. Auch Eros ist ein Dämon; durch die Analogisierung mit Marsyas demonstriert Platon, dass der ‚dämonische‘ Mensch Sokrates als Verkörperung von Eros zu lesen ist.

Wie sich zeigt, wird der dämonische Hybridcharakter des Eros im *Symposion* auf die gesamte Silen-Analogie ausgedehnt, umfasst also beide Bildspender des Sokrates-Silen-Vergleichs: die Silen-Statuetten der Bildhauer, Alkibiades' „Bild“ der persönlichen Erscheinung des Sokrates (vgl. 215b), ebenso wie das marsyanische Flötenspiel (vgl. 215b-c), das die Folie bildet für das philosophische „Flötenspiel“ (216c) des Sokrates – die marsyanische Redekunst der sokratischen Dialektik. Hierdurch ist der „dämonische“ (219c) Philosoph Sokrates umfassend, als Person (silenhaftes Äußeres) und in seiner Wirkung (ekstatische Ergriffenheit), als Verkörperung des Eros und in diesem Sinne als silenischer Mensch charakterisiert. Dreh- und Angelpunkt hierfür ist die strukturelle Wesensgleichheit von Eros und den Silenen des Alkibiades hinsichtlich ihrer Mischwesenheit aus Erscheinung und Sein, Menschlichem und Göttlichem.

Die Strebenskraft erzeugende Polarität des Eros, die ihn als Mischwesen auszeichnet, wird im *Symposion* durch die Gestalt der Diotima detailliert aufgeschlüsselt. Damit wird zugleich der Funktions- und Bedeutungskomplex auseinandergelegt, den das Silenmotiv in seiner Übertragung auf Sokrates repräsentiert. Denn die Wesensanalyse des Eros ist zugleich eine Bestimmung der Logik des Sokrates-Silen-Vergleichs. Sie zeigt, wieso und inwiefern die Silenfigur zutreffend auf Sokrates angewandt werden kann.

#### EROS: BEWEGUNG UND KRAFT

An der platonischen Wesensbestimmung des Eros sind in diesem Zusammenhang zwei strukturbildende Merkmale besonders hervorzuheben.

Zunächst, dass die Hybridität des Eros für Platon keine Stagnation im Weder-noch bedeutet, sondern als Dynamik, im Sinne intentionaler Bewegungskraft, gedacht ist. Sie ist eine Kraft der Vermittlung und damit des Übergangs. Der Eros ist Brücke und Medium, Bote der Götter und der Menschen. Sein Vermögen ist es,

zu übersetzen und zu überbringen – den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt [...]; und da es in der Mitte zwischen beiden steht, ergänzt es sie, so daß das Ganze in sich selbst verbunden ist. (202e)

Bemerkenswert ist der systematische Stellenwert des Eros, den Platon hier als die Funktion

intermediärer Komplementarität hervorhebt. Die ergänzende Vermittlung zwischen der Welt der Menschen und der Götter ist gleichbedeutend mit einer Verklammerung der sinnlichen Erfahrungswelt und der Sphäre des Intelligiblen. Dadurch, betont Diotima, sei „das Ganze in sich selbst verbunden“ – der Kosmos wird hier also als Einheit gedacht. In diesem Aspekt des platonischen Eros-Konzeptes liegt somit zumindest ein ernstzunehmender Hinweis darauf vor, dass der Chorismos, die Trennung zwischen sinnlicher und geistiger Welt, von Platon selber weit weniger statisch konzipiert wurde, als ihn seine Kritiker, allen voran Aristoteles, in der sogenannten Zwei-Welten-Lehre angelegt sehen.

Die *dýnamis* der Dämonennatur hat dabei auch eine strukturell formierende Konsequenz für das Denken des Eros. Dies ist der zweite Punkt. In der griechischen Mythologie gelten Dämonen in erster Linie als Verkörperung von Kräften. Die Konzipierung des Eros als ‚Kraft‘ ist insofern von spezifischer Bedeutung, als sie einen in erster Linie physikalischen Größenbegriff einführt, der hier auf den Bereich des Geistigen übertragen, damit schließlich bis ins Metaphysische verlängert und zur gleitenden Modellierung geistiger Bewegung gebraucht wird.<sup>268</sup> Dadurch drängt das Eros-Konzept auf seiner begriffsmetaphorischen Ebene auf eben jene Kontinuität der beiden Welten hin, die der Eros als Brückenbauer zur metaphysischen Erfüllung für den philosophischen Menschen erwirkt.

Die vermittelnde Dynamik des Eros entfaltet sich als die bipolar gespannte Bewegung existentieller Unvollendetheit, die vom Mangel ‚wahrhaft seienden Seins‘ zum Quell der höchsten *ousía*, der Idee des Guten, getrieben wird. Hier verbinden sich intentionale Gerichtetheit auf das Gute im Schönen und die Dynamisierung des Gefüges von Selbst-, Welt- und Transzendenzbezug. Ihr Ineinander ist der entscheidende Wesenszug des sokratischen Eros.

#### SOKRATES: SCHÜLER ZWEIFELHAFTER WEISHEIT

Als begehrendes Agens des Unabgeschlossenen nach vervollständigender Einheit mit dem Erstrebten unterscheidet sich der Eros von der ruhenden Zentriertheit des Absoluten ebenso wie von rezeptiver Passivität. Auf diesen Unterschied sowie auf das Ziel des Eros weist Platon bereits zu Beginn des *Symposiums* hin, bevor Sokrates die zugrundeliegenden Sachverhalte unter Berufung auf Diotima schließlich detailliert darstellt. Zwei kurze Passagen verdienen in diesem Zusammenhang besondere Beachtung.

Zum einen die Behauptung des Sokrates, „nichts anderes zu verstehen als Liebesdinge“. (177d) Das Gewicht dieses Selbstzeugnisses wird erst später durch die Worte der „Mantineischen Fremden“ (211d) und den von Alkibiades angestellten Vergleich des Sokrates mit den Silenen sowie mit Marsyas deutlich – denn hierdurch wird offenbar, dass der närrisch anmutende Philosoph das lebende Beispiel für Diotimas Aufstiegsschilderung ist und zugleich die Verkörperung des hierzu notwendigen Eros, der durch sein Streben nach dem Schönen das Gute in Reden und Tun hervorbringt.

Bereits zuvor hatte Sokrates auf das Wesen seines (Nicht-)Wissens aufmerksam gemacht, als er Agathons Ansinnen, durch räumliche Annäherung womöglich etwas von dieser Weisheit zu erwerben, spöttisch zurückweist:

<sup>268</sup> Die komplexen philosophischen, literaturtheoretischen und kulturpoetischen Facetten der Entwicklung solcher gradueller Ordnungsbegriffe hat anhand der Genese der Intensitäts-Figur in der wissens- und denkgeschichtlichen Umbruchssituation um 1800 richtungswisend E. Kleinschmidt herausgearbeitet: *Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert.* Göttingen 2004. – Im *Symposium* geht es selbstverständlich nicht um eine begriffstheoretisch und funktional äquivalente Reflexion des Kraft-Begriffs. Dennoch zeigt sich auch hier eine Denkstruktur, die Novalis im Intensitätsdiskurs des 18. Jahrhunderts als das Wissen von der „*Gradbewegung*“ angesprochen hat, die im „strengern Sinn *Leben*“ heiße. (Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*, 514. In: *Schriften*, Bd. 3; vgl. Kleinschmidt: *Intensität*, S. 13) Die platonische Vorstellung vom Eros als existentielles Agens trägt Züge dieser Intensitätsidee, welche die „Lebhaftigkeit“ des „Lebens selbst in seinen variablen Gestaltungsgraden“ aufsucht. (Kleinschmidt: *Intensität*, S. 145)

Agathon [...] habe ihm zugerufen: Hierher Sokrates, leg dich neben mich, damit mir durch deine Berührung von der Weisheit zuteil werde [...]. Da habe sich Sokrates niedergelassen und gesagt: Das wäre schön, Agathon, wenn die Weisheit so beschaffen wäre, daß sie aus dem Vollerem von uns in den Leererem flösse [...]. Wenn es sich so [...] mit der Weisheit verhält, dann ist es mir viel wert, neben dir zu liegen. Denn ich glaube, mich bei dir mit vieler schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meine ist nur eine geringe und zweifelhafte, da sie wie ein Traum ist, deine dagegen ist glänzend und macht große Fortschritte [...]. (175c-e)

Abgesehen davon, dass hiermit die folgenden Reden über den Eros auch als ein Wettstreit zwischen Dichtung (Agathon), und Philosophie (Sokrates) angekündigt werden, widerspricht Sokrates mit den Worten dieser zweiten Passage der verbreiteten sophistischen Ansicht, Einsicht und Tugend seien lehrbar. Der Unwissende ist kein existentielles Vakuum, in das die Fülle der Seiendheit selbsttätig überflösse oder eingefüllt werden könnte. Hier wird die im Verlauf des *Symposions* erfolgende Charakterisierung des Eros als Aktivität vorbereitet, als tätig „zeugende“ Strebenskraft des Individuums und seine Liebe zu dem, woran es Mangel leidet (vgl. 200e), so dass es sich von ‚unten‘ nach ‚oben‘, aus dem Schein kommend zur Berührung mit Sein und Transzendenz vorarbeitet. Das Erreichen dieses höchsten Gutes ist demnach die Frucht eines Weges, der nicht derjenige des geringsten Widerstandes ist – im Gegenteil, er wendet sich gewissermaßen gegen die Schwerkraft, gegen das Erdverhaftetsein und die Trägheit der Körper, so dass ihn jeder Mensch nur aus der persönlichen Anstrengung eigener Erkenntnisleistung meistern kann. Alle Unterstützung auf diesem Aufstiegsweg, wie sie etwa die sokratische Maieutik darstellt, kann nur Hinführung sein zu jener selbst zu entbindenden Wahrheitseinsicht, welche die sokratisch-platonische Philosophie auch als Glückseligkeit identifiziert.

Die Weisheit des sokratischen Philosophen ist daher nicht der scheinbar gesicherte Wissensbestand, den die anderen Redner des *Symposions* präsentieren und der sich als falsches Meinen herausstellt. Sie bleibt „zweifelhaft“ (*ἀμφισβητήσιμος*), immer unfertig und aufs Neue zu erringen, wie Diotima ausführt (vgl. 207e ff.).

Denn im menschlichen Dasein mischen sich Erde und Himmel. Aus dem geschichtlichen Strom von Beschreibungen dieses kulturellen Archetypus sei ein schönes, pathosreiches Wort Victor Hugos herausgegriffen, das an die platonische Formel des Soma-Sema erinnert: „C'est d'être un homme [...] D'être un ciel et d'être un tombeau!“<sup>269</sup>

## DOPPEL- UND MISCHNATUR: EROS, DER PHILOSOPH

Die Analyse der Mischnatur des Eros nimmt im *Symposion* breiten Raum ein.

Eros ist weder schön noch gut, sondern „etwas zwischen diesen beiden“ (202b) und deswegen auch nicht hässlich und schlecht. Ebenso ist er, wie gesehen, als Dämon „zwischen Gott und Sterblichem“ (202e) beheimatet; damit befindet er sich zugleich „zwischen Weisheit und Unwissenheit“ (202a). Eros inkarniert somit das existentielle Drängen des menschlichen Dazwischenseins, das Platon zugleich als die Grundsituation der Philosophie markiert. Der Mensch steht mit je einem Bein in beiden Welten; der philosophische Mensch erkennt diese Verfasstheit in dem Maße, wie sein Eros sich regt und voranschreitet. Daher ist Apollon der sokratische Leitgott, der Gott der Selbsterkenntnis<sup>270</sup> – und Eros: „notwendig ein Philosoph“. Denn

die Weisheit gehört zu dem Schönen, Eros aber ist Liebe zu dem Schönen [...] Als Philosoph aber befindet er sich zwischen dem Weisen und dem Unwissenden. (204b)

Die wahrhaft Philosophierenden, nach deren Wesen sich Sokrates bezeichnenderweise bei Diotima

<sup>269</sup> Victor Hugo: A celle qui est voilée. In: Les Contemplations. Paris 1973, S. 347.

<sup>270</sup> Vgl. Platon: Apologie, 20e-21a.; Phaidon, 60d-f.; Politeia 427b-c.



erkundigen muss, sind also diejenigen, die wissen, dass sie nichts wissen – die einzigen also, die sich bewusst sind, dass Erkenntnis ein unabschließbares Streben des Geistes ist und der philosophische Eros nicht bereits die Weisheit selber, sondern die Suche danach.<sup>271</sup> Die Dynamik des intermediären Eros verleiht dem sokratischen Wissensparadox somit den Sinn eines Prinzips der bedürftigen Weisheit. Dieses Prinzip lässt Erkenntnis von der Entlarvung des Scheinwissens über das bewusste Nichtwissen bis hin zur Weisheit als – zweifelhaft bleibendes – Wissen des Guten reifen.

Die mythologische Genealogie, die Platon Eros beilegt, findet für ihre Personifikationen Vorbilder in Philosophie und Dichtung, verbildlicht jedoch in erster Linie den Sachverhalt, dass Eros die Kraft ist, durch die der Mensch seine sterbliche Bedürftigkeit immer wieder zu überwinden vermag. Gezeugt bei der Geburtsfeier der Aphrodite, wird er ihr Begleiter und Diener und „von Natur ein Liebhaber des Schönen“. Charakteristisch für das hybride Wesen des Eros ist seine Doppelnatur, die ihm als „Sohn des Poros und der Penia“ (203c) zukommt und ihn zwischen Erfüllung und Armut schwanken lässt. ‚Poros‘ bedeutet Ausweg und Weg – mithin genau das, was in der Aporie fehlt; ‚Penia‘ verkörpert die Dürftigkeit. Die abstraktive Übertragung dieser Bildlichkeit auf die Ebene des Denkens unterstreicht Platon durch eine Reihe von Wortspielen mit den Begriffen ‚poros‘ und ‚aporos‘, die im Deutschen nicht adäquat wiederzugeben sind. Mütterlicherseits der „Dürftigkeit Genosse“, stellt er

nach seinem Vater wiederum [...] den Schönen und den Guten nach, ist tapfer, unerschrocken und uner-müddlich, ein gewaltiger Jäger, begierig nach Einsicht und nie um einen Ausweg verlegen. (203d)

Der Hinweis darauf, Eros habe ein raues, struppiges Äußeres und sei zudem „unbeschuht“ (203d), betont, dass Sokrates als Verkörperung des Eros zu verstehen ist. Das Charakteristikum eines in materiellen Dingen ebenso gleichgültigen wie unempfindlichen Wesens verdichtet das Motiv des unbeschuhten Sokrates, das gleich zweimal im Symposion aufgegriffen wird (vgl. 174a; 220b). Dieses Motiv ist Bestandteil jener im Silenvergleich ausgestalteten un-menschlichen „Wunderlichkeit“ (221d) des Sokrates.

#### SILENISCHE TÄUSCHUNG ALS SOKRATISCHER RAUSCH DER KLARHEIT

Wenn die Polarität des Eros als Element des polar gespannten Menschseins ausführlich aufgeschlüsselt wird, wird damit zugleich der Bedeutungskomplex auseinandergelegt, der mit dem Silenmotiv auf Sokrates übertragen wird.

Alkibiades profiliert dabei zunächst ein grundlegendes strukturelles Charakteristikum, das allen in dieser Arbeit behandelten Ausprägungen der Silenfigur gemeinsam ist: einen werthierarchischen Dualismus, der einen sowohl ethischen als auch ontologischen Vorrang des unsichtbaren ‚Inneren‘ vor dem sichtbaren ‚Äußeren‘, des Geistigen vor dem Materiellen postuliert. Diese Wertstufung ist verflochten mit der zweigliedrigen ontologischen Prämisse, dass erstens ‚Innen‘ das eigentliche Wesen ist, zweitens, dass dieses Innen eine substantiell autarke Entität bildet, die von ihrer äußeren Erscheinung unabhängig gedacht werden kann und sogar muss. Sonst wäre die silentypische *Anti-adaequatio*, jene Täuschung, die *Gold für Erz*<sup>272</sup> ausgibt – oder umgekehrt, wie im Fall der erasmischen *Sileni praeposteri* – nicht möglich.

Die silenische Täuschung wird von Alkibiades als Merkmal des Sokrates hervorgehoben; sie hat zur Folge, dass „niemand [...] ihn wirklich kennt“ (216c f.) – der Ausgangspunkt für das Vorhaben des

<sup>271</sup> Diotimas Analyse der Natur des Eros deckt schließlich auch die damit zusammenhängende grundlegende Verkehrung auf, der im *Symposion* die Vorredner des Sokrates erlegen sind: dass Eros das Geliebte selber sei, nicht das Liebende (vgl. 204c).

<sup>272</sup> Vgl. *Symp*, 219a. Platon spielt hier auf den Rüstungstausch von Glaukon und Diomedes an, den die *Ilias*, 6, V. [234-236](#) schildert.

Alkibiades, die Wahrheit über Sokrates zu „offenbaren“ (216d) und damit den Eros zu loben (vgl. 214e), so wie Sokrates angekündigt hatte, Eros zu loben, indem er die Wahrheit über ihn sage (vgl. 199a-b). Beide meinen, wie gesehen, dieselbe Wahrheit. Das Sinnenfällige seiner Erscheinung, Haltung und Rede habe sich der Philosoph „nur äußerlich umgetan, wie jene in Stein gehauenen Silenen.“ (216d) Es handele sich dabei um bewusste, scherzhafte ‚Verstellung‘ (vgl. 216e). Hierzu zählt auch die charakteristische sokratische Ironie, auf die im *Symposion* mehrfach hingewiesen wird (vgl. bspw. 218d), kraft derer „gerade das Gegenteil von dem, was er [Sokrates, T.L.] sagte, der Fall ist“ (214d). Sokrates selbst warnt vor der Täuschung, die seine Person darstellt; eine Täuschung, die nur das „Auge des Geistes“ durchdringen könne, indem es „den bloßen Schein der Schönheit“ von „wahrer Schönheit“ zu unterscheiden lerne. (218e-219a) Welchen Sinn hat diese Verstellung?

Die Hüllenmetaphorik des äußerlich umgelegten Gewandes verdeutlicht, dass die sokratische Wahrheit eine Enthüllung ist. Ihre Verhüllung reproduziert die ontologische Grundstruktur der platonischen Ideenmetaphysik. So verweist der Philosoph zugleich darauf, dass es sich nicht um seine persönliche Wahrheit handelt, sondern um *die* Wahrheit, das Sein der Idee des Guten, zu dem auch er nur in einem Teilhabeverhältnis steht (*methexis*). Dabei intensiviert die silenische Verhüllung die Wirklichkeit der Dinge, die nicht sind, was sie scheinen, zur Opposition. Im Kontrast wird diese Wirklichkeit nicht nur erkennbarer, sondern auch erfahrbarer. Die sinnliche Erfahrung ist der Ausgangspunkt des platonischen Aufstiegs. Sie ist integriert in das zugrundeliegende ganzheitliche Weisheitsmodell und bildet die Ebene, auf der die sokratische Erschütterung den Menschen ergreift.

Das Silenische des Sokrates ist Mittel der sokratischen Maieutik. Es wirkt als dialektische Triebfeder, die das Gegenüber zur Selbst-Entbindung eigenständiger Erkenntnis führt. Denn wie die Doppeltüren der Silenstatuetten ihren Schatz erst preisgeben, wenn sie selbsttätig geöffnet werden, leistet erst die persönliche erotische<sup>273</sup> Geistesarbeit eine anamnetische Entschlüsselung des sinnlichen Scheins, durch welche die Wirklichkeit an sich im individuellen Leben zutage gefördert wird.

Der silenische Täuschungscharakter der sokratischen Verstellung verstärkt dabei deren erkenntnisfördernde Wirkung. Er bewirkt einen positiven Schockeffekt: jene existentiell erschütternde Ergriffenheit, die in den religiösen Bereich der Transzendenz<sup>274</sup> einführt, indem sie eine Ent-Täuschung der realitätsinhärenten Silenstruktur leistet. Bezeichnenderweise wählt Alkibiades zur Charakterisierung des philosophischen Enthusiasmus, der die Erregung des Eros begleitet, mit *manía* und *bakcheia* Begriffe religiöser Raserei (218b). Dieser geistige Rausch der Klarheit findet seinen spiegelbildlichen Kontrast in der ins Übermenschliche gesteigerten Nüchternheit des Sokrates, den „kein Mensch [...] je trunken gesehen“ (220a) hat. Bei der Berauschtigkeit der übrigen Symposiasten verhält es sich genau andersherum.

Die besondere Ergriffenheit, welche die sokratische ‚Musik‘ analog zu den Weisen des Marsyas erzeugt (vgl. 215c-216a), ist Bestandteil der katechetisch geweiteten Dimension, welche die Elenktik des Sokrates von sophistischer Pädagogik unterscheidet. Zielt diese auf die Aneignung von Wissen, bewegt jene den Empfänger von Grund auf, bis hin zur Einsicht des Alkibiades, „es lohnte sich nicht zu leben, wenn ich so bliebe, wie ich bin.“ (216a) Platon deutet diese Wirkung auch als Ursache für die spätere Anklage des Sokrates – dessen Tugendhaftigkeit stellt einen Vorwurf dar für alle, die nicht stark genug sind, so zu leben: „Die Soldaten aber sahen ihn finster an, als ob er sie verachtete.“ (220b)

---

<sup>273</sup> Es versteht sich von selbst, dass dieses Adjektiv und ähnliche Verbalableitungen hier lediglich als bedeutungsentsprechende Bildung zum platonischen Erosbegriff dienen.

<sup>274</sup> Platon indiziert diese Thematik mehrfach und sehr deutlich. Zu diesen Markierungen gehört etwa Diotimas Mysterienterminologie (vgl. 209e-210a) und die Respekt vor der Sphäre des Religiösen einfordernde Formel „Versündige dich nicht!“, mit der sowohl Alkibiades von Sokrates (214d) als auch Sokrates von Diotima (201e) zurechtgewiesen wird.

Alkibiades etabliert eine auffällige Parallelität zwischen silenischer Erscheinung und silenischer Redekunst des Sokrates, indem er als Wirklichkeitsessenz von beiden dieselben „Götterbilder“ (215b und 222a) identifiziert. Hervorstechend ist daran vor allem der direkte thematische Bezug zur Sphäre des Religiösen und zum platonischen Aufstiegsmodell, in den die Figuration des Sokratisch-Silenischen damit als ganze gestellt wird. Darüber hinaus hat diese Engführung jedoch auch strukturelle Konsequenzen für die sokratische Silenfigur.

Hervorzuheben ist zunächst jene bereits angesprochenen Kontinuität von Personalität und Handlung, die Platon der Gestalt des Sokrates zugrundelegt, indem er die sokratische Redekunst im Horizont ganzheitlichen Weisheitsdenkens als Verwirklichung der seelischen *poiesis* konzipiert und zur silenischen *téchne* des silenischen Menschen Sokrates erklärt.

Dadurch, dass die Figur des Sokrates zugleich als Verkörperung des Eros und als Inkarnation des silenischen Prinzips gestaltet ist, ergibt sich eine enge Verknüpfung von Eros-Konzept und Silen-Gedanke. Man kann noch weiter gehen: das Bildmodell des Silens wird zum Darstellungsmittel des erotischen Prinzips, es gibt dem numinosen Wirken des Eros ein allegorisches Antlitz. Indem das Silen-Modell in der Gestalt des Sokrates Beschaffenheit und Wirkungsweise des philosophischen Eros inkarniert, liefert es eine essentielle Teilantwort auf die Kernfrage des *Symposiums*, was der Eros sei. Die sokratische Projektion des Eros stützt Platon durch unmissverständliche Gestaltungsparallelen wie das erwähnte Motiv der Unbeschuhtheit von Eros und Sokrates (vgl. 174a, 203d, 220b).

Die sokratische Verschränkung von erotischem Wahrheitsstreben und silenischem Redecharakter geht einher mit einer Analogie von Logos und Soma, aus der heraus das sokratische Wort als Erweiterung der geistbeseelten Körperlichkeit des Philosophen gedacht wird. Besteht die Weisheit des sokratischen Körpers im *nous* und dessen Gottverbundenheit, erlangt die Weisheit dieser „inwendigen Götterbilder“ (216d-e) ihre Wirkgestalt als sokratische Musik des Wortes, deren „Weisen [...] selbst göttlich sind.“ (215c)

Die Weisheit des sokratischen Körpers formt den Wortkörper dieser Weisheit: sie ist ihre Parusie. Dasselbe typische Gefäßschema der Silenmetaphorik bestimmt somit beide Teilbereiche, den Körper und die Rede der Sokrates-Figur. Beide sind als eine materiale silenische Hülle konzipiert, die ihr eigentliches Wirklichkeitswesen als idealen Gehalt zugleich bewahrt und verdeckt, wirksam werden lässt und verschlüsselt indiziert.

Nicht zufällig rückt Platon das gesprochene, das ‚musikalische‘ Wort als die entscheidende Wirkdimension des sokratischen Eros in den Mittelpunkt. Bekannt ist Platons medientheoretische Schrift-Skepsis, insbesondere seine Vorbehalte gegenüber der Verschriftlichung philosophischer Unterweisung. Pointiert formuliert sie der *Phaidros* mit dem platonischen Mythos vom ägyptischen Gott Theuth oder Thoth, der die Schrift erfindet und damit dem ägyptischen König Thamus eine weisemachende Gedächtniskunst präsentieren zu können meint.

[THEUTH:] Diese Kunst, o König, wird die Ägypter weiser machen und gedächtnisreicher, denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtnis ist sie erfunden. [...] [THAMUS:] Als Vater der Buchstaben [hast du] aus Liebe das Gegenteil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. *Nicht also für das Gedächtnis, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. [Hervorhebung T.L.]* Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, da sie doch unwissend größtenteils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkeltweise geworden statt weise. [...] SOKRATES: Wer also eine Kunst in Schriften hinterläßt, und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung daß etwas deutliches und sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug, [...] wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiß, worüber sie geschrieben sind.

PHAIDROS: Sehr richtig. SOKRATES: Denn dieses Schlimme hat doch die Schrift, Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Eben so auch die Schriften. [...] Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll, und zu wem nicht. (274e-275e)

Die Überzeugung, bestimmte besonders anspruchsvolle Erkenntnisse setzten vorbereitende Kenntnisse der allgemeinen, ‚exoterischen‘ Ideenlehre voraus, seien wegen der Gefahr der Missverständlichkeit nicht zur schriftlichen Verbreitung geeignet und könnten nur in einer Gesprächssituation erlangt werden, hat sich in der esoterischen Praxis der legendenumstellten „ungeschriebenen Lehren“<sup>275</sup> Platons niedergeschlagen.<sup>276</sup>

Die platonische Schriftkritik, die in die Tendenz der antiken Kulturwelt eingebettet ist, Oralität höher zu schätzen als den geschriebenen Buchstaben, hat Jacques Derrida logozentrismuskritisch als eine ‚Urszene der Philosophie‘ gedeutet. Seit Platon beäuge die gesamte nachfolgende Philosophiegeschichte das geschriebene Wort misstrauisch und setze es hierarchisch unter die Rede. Die Schrift werde phonozentrisch als sekundäres, sogar parasitäres Repräsentationssystem gegenüber der Rede abgewertet. In der höheren Präsenz von Sinn, Wahrheit, Vernunft, Denken, die der Rede unterstellt werden, erkennt Derrida Gestalten des Logos. Von hier aus kritisiert er die Hierarchie von Schrift und Rede als ein ‚phonologozentristisches‘ Aushängeschild jener hierarchischen Binarität, die als zentrales Ordnungsschema der abendländischen Kulturtradition mit ihren antinomischen Begriffspaarungen die gesamte abendländische Philosophie im Grunde zu einer illusionären *Metaphysik der Präsenz* mache.

In der *Grammatologie* und dann konzentriert in *Platons Pharmazie* versucht Derrida, ausgehend von der semiotischen „suppléance“, die erst den Schrift-Raum eröffne, eine aufschlussreiche Dekonstruktion des platonischen Schrift-Zeichen-Begriffs (*pharmakon*).<sup>277</sup> Die Schrift als *pharmakon* ist demnach unentscheidbar zwischen Heilmittel und Gift, ihre Wirkung entsprechend jenseits binärer Logik: schädlich, heilbringend, heilbringendschädlich. Sie bleibt ein Supplement, das selbst keinen eindeutigen Charakter hat. Das *pharmakon* entfaltet die *différance* der platonischen Grundoppositionen zwischen autoreferentieller, lebendiger Präsenz und heteroreferentieller, ‚tödlicher‘ Repräsentation, zwischen wesenhaft erinnerndem, vergegenwärtigendem Gedächtnis und der formalen Funktionalität repetitiver Re-Memorierung. Der Buchstabe tötet auch bei Platon. Die Derridasche Platonlektüre dehnt das semiotische Gesetz der inversen Relation von Anwesenheit und Abwesenheit, demzufolge „ein Zeichen, um semantisch erscheinen zu können, materiell verschwinden muß“, zur dekonstruktivistischen Deutung der platonischen Oppositionslogik zeichenontologisch auf die Ebene der dinglichen Referenz aus.<sup>278</sup> Das mediale Merkzeichen schließt das (Un-)Bezeichnete aus und umgekehrt, zugleich entdeckt Derrida an Stelle der Polarität von Leben und Tod die *différance* von An-Wesenheit und Nicht-Gegenwärtigem.

Aufschlussreich ist Derridas Platonlektüre hier insofern, als sie den Blick darauf lenkt, dass Platon das *gramma* vorrangig als defizitäres Hilfsmittel des *logos* betrachtet und hierin einen Grund für die Privilegierung der ‚musikalischen‘ Dialektik des Sokrates findet. Sokrates selber ist nicht zufällig von Nietzsche – polemisch – als „Nichtschreiber“ verewigt worden: „er will nichts mittheilen, sondern nur erfragen“, eine Notiz, die Derrida als Motto für das erste Kapitel der *Grammatologie* übernimmt.<sup>279</sup>

<sup>275</sup> Aristoteles: Physik, Buch 4,2 (209b).

<sup>276</sup> Vgl. Platon: Phaidros 274b-278b; Siebter Brief, 340b-345c. Außerdem: Thomas Alexander Szlezák: Platon lesen. Stuttgart 1993, S. 56–71.

<sup>277</sup> Platons Pharmazie. In: Dissemination. Hg. von Peter Engelmann. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Wien 1995, S. 69-190, bes. S. 112-123, hier S. 121.

<sup>278</sup> Aleida Assmann: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Materialität der Kommunikation. Hg. von Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, S. 237-251, hier S. 238.

<sup>279</sup> Nietzsche: Nachgelassene Fragmente: Herbst 1869 - Herbst 1872. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin, New York 1978, III, 3, H. I, 24, S. 13; Jacques Derrida: Grammatologie. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler.

Platons Sprachreflexion beinhaltet eine Unterscheidung der rhetorisch formierten, sprachmaterialen Gemachtheit des Wortes von der göttlich inspirierten Performanz der dialogischen Stimme, die zur folgenreichen Grundlage für die Verbindung von Eros-Konzept und Silen-Modell im *Symposion* wird.

Analog zur sokratischen Körperlichkeit ist das sokratische Wort konzipiert als silenische Inversion. Der sinnlichen Erscheinungsform steht ihr ideelles Sein zugleich untrennbar verbunden und invers gegenüber. Die Sprache des Sokrates erscheint somit zweigeteilt. Ihre rhetorische Formierung, für die proverbiale Mittel charakteristisch sind, bestimmt Platon als silenisches Integument: der „lächerlich“ anmutende sokratische Wortkörper ist in simple Sprache und „Redewendungen gehüllt wie in das Fell eines übermütigen Satyrs.“ (221e). Folgerichtig resultiert der Silencharakter der sokratischen Rede maßgeblich aus ihren parömialen Elementen – denn das Sprichwörtliche ist der mikrostrukturelle Sprachsilen par excellence, ein verbales Gefäß von Weisheit, auf das sich Erich Kleinschmidts Analyse der sprachmaterialen Text-Welt-Metaphorisierung bei Fischart und Rabelais übertragen lässt: die silenische Körperlichkeit des sokratischen Wortes zeichnet sich aus durch seine „semiologische Doppelseigenschaft, gleichzeitig verhüllen und offenbaren zu können, Chiffre und Epiphanie zu sein“.<sup>280</sup>

Die silenische Verkehrung erzeugt Transgressivität – zwischen den beiden Elementen ihrer Dualität, schließlich jedoch über sich selbst hinaus, indem sie an den Punkt führt, wo Transzendenzenerfahrung das Erkennen ablöst und dessen Bereich in einem qualitativen Sprung verlässt. Sie erschließt in einer Gegenbewegung zur Verhüllung den Übergang vom Materialen zum Geistigen und damit von kontingenter Gestaltung zu transzendtem Sinn.

Die silenische Dualität der sokratischen (Sprach-)Körperlichkeit als solche ist statisch. Indem sie wesentliches ‚Innen‘ und relatives ‚Außen‘ in substantielle und werthierarchische Opposition bringt, führt sie in eine Aporie. Aus dieser Aporie befreit die Dynamik des Eros, das dritte Element, das nötig ist, um den relativen silenischen Dualismus auf den absoluten Sinn der Transzendenz hin zu überwinden.

## SOKRATISCHE MUSIK II: STIMME UND HÖREN IM DIALOG

Um von den inneren „Götterbildern“, die im sokratischen Silen der materialen Außenseite gegenüberstehen, zum Göttlichen selbst zu gelangen, bedarf es der zeugenden Dynamik des Eros. Sie ist die Epiphanie des Silens, die aus seinen geöffneten Türen dringt, philosophisch erotisierender Abglanz der Transzendenz, der den Geist ergreift und zur Kontemplation des Göttlichen selbst trägt. Aus diesem Grund beschreibt Platon die Wirkung der silenischen Rede als existentielle ‚Ergriffenheit‘. Sie ist jene *energeia*, die der Silen, zur inneren Potenz verschlüsselnd, vorübergehend stillstellt, ein seelisches Bewegungspotential, das sich zur aufsteigenden, überschreitenden Offenbarungsdynamik entwickelt durch die transzendenz-begehrende Erkenntnisberührung des menschlichen *nous*. Im erkannten ‚Innen‘ der sokratisch gedachten Körperlichkeit beginnt die Schau Gottes; darum besteht nach sokratisch-platonischem Verständnis Philosophie wesentlich in Selbsterkenntnis.

Analog zum silenischen Körper lässt sich an den sokratischen Sprachsilenen, in deren ‚Innerem‘ sich dieselben Götterbilder finden, ebenfalls eine Dreigliederung beobachten. Der oppositive Dualismus, der die silenische Körperlichkeit des Sokrates prägt, setzt sich fort als Grundkonstellation seines silenischen Wortes. Dessen rhetorisierte Sprachmaterialität birgt Bedeutung ‚in‘ sich, der das silenische Integument auf der ‚Außenseite‘ spannungsreich gegenübersteht. Das ‚ergreifende‘ Dritte, das aus der aporetischen Statik der silenischen Verkehrung führt, ist die Kraft der dialogischen Stimme, der das Hören als Empfangen antwortet. Hieraus erst wächst das Erkennen, nur so kommt es zur erotischen Zeugung des

---

Frankfurt a. M. 2003, S. 16.

<sup>280</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 50f.

Geistes. Ein Hören des Wortes gibt es nur da, wo das Wort Stimme wird. Erst das Hören der sokratischen Musik erschüttert und macht ergriffen (vgl. 215d); nur die Zweistimmigkeit, die durch das geistige und leibliche Miteinandersein des sokratischen Dialogs entsteht, wirkt maieutisch. Hierin gründet die Transgressivität der sokratischen Rede.

Die Strebenskraft des Eros gelangt in Platons silenischem Sokrates zu einem Körper, dessen Dualität sie in die bewegliche Performanz gesprochener Worte ausschwärmen lässt. Die Dynamisierung der silenischen Dualität durch den Eros bedarf mithin der dialogischen Stimme. Durch sie erst wird die statische Dualität zum Dreischritt dynamisiert, der bis an die Transzendenz herantritt. Der Weg führt vom silenischen Integument zur eingeschlossenen Bedeutung der Wortkörper; stimmlich zur dialogisch ergreifenden ‚Musik‘ orchestriert, entsteht aus ihren Einzelbedeutungen kohärenter Sinn, der am transzendenten Sinn, zumindest als Abglanz, teilhat. Die rhetorische Gemachtheit der Rede tritt dabei in dem Maße in Erscheinung, wie sie entschlüsselt wird – als bedeutungstragende, aber an sich unwesentliche, die Wesenssubstanz zugleich verschließende und erschließende Hülle. Gemäß der platonischen Stufenmodells von Erkenntnis bildet sie eine Vorstufe zum Sinn. Hier erweist sich die dämonische Hybridität des Eros als Mittlerfunktion zwischen Menschlichem und Göttlichem. In ihr ist die Kraft des Göttlichen als Begehren seiner Anschauung wirksam, als Möglichkeit und Wunsch des Anwesens in ihm durch Erkenntnis. Stimme ist der Schlüssel zur philosophischen Transzendenzbewegung: ihr Organ und Medium. Sie tritt nicht nur in äußeren Dialog mit anderen, sondern birgt auch eine inhärente Dialogizität, die der silenische Sokrates, Prototyp des philosophischen Menschen, offenbart. Zur sprachwerdenden Stimme des menschlichen Transzendenzbegehrens, Eros, tritt die innere Stimme der göttlichen Inspiration: das sokratische Daimonion. Der platonische Aufstieg vollzieht sich mithin als Dialog der nur-dinglichen, abbildhaften und der wesenhaft seienden Elemente im Menschen, als ein Gespräch von sterblicher Silengestalt und Seele; er ist die Frage der „Götterbilder“ nach ihrem Ursprung, die sich auf ihre Antwort hinbewegt.

#### **II.4.4 Fell des Satyrs und Hülle des Herzens: die Silenfigur zwischen Platonismus und Christentum**

Die besondere Macht, die dem aufeinander bezogenen Hören und Sprechen für seelische Erweckung, Zeugnis und Erkennen zugeschrieben wird, ist eine alte Überzeugung, die sich insbesondere auch im Christentum findet. Der Apostel Paulus bezeichnet sie als den Ursprung des Glaubens: *fides ex auditu* (Röm 10,17). Das glaubende Hören entspricht der Offenbarungswahrheit des Christentums, indem es einen radikalen, umfassenden Sinn annimmt. Es ist eine Synthese von Sehen und Hören, die möglich wird von der konkreten Person Jesu Christi her, den man sieht und hört – denn er ist das fleischgewordene Wort, dessen „Herrlichkeit wir gesehen haben“ (Joh 1,14) und zugleich die menschgewordene Weisheit Gottes, die zum Menschen spricht. Um diesen sowohl mystisch als auch realiter körperlich gewordenen göttlichen Logos hören zu können und dadurch sehend zu glauben – in diesem Sinn spricht Thomas von Aquin von der *oculata fides* der Apostel – muss das Hören zu einer zeugungsfähigen Offenheit des ganzen Menschseins, Leib und Geist umfassend, werden.<sup>281</sup> Diese hörende Ganzheit auf Gott hin ist zugleich offenes Bezeugen – das ganze Leben des Gläubigen seine Stimme, die den Glauben weiterzeugt. Um diese doppelte Öffnung geht es im Effata-Ritus des katholischen Taufsakraments. Der Priester vollzieht am Täufling stellvertretend Jesu Handlungen bei der Heilung des Taubstummen (Mk 7, 31-37). Er berührt Ohren und Zunge oder Mund des Empfangenden

---

<sup>281</sup> Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* III, q. 55, a. 2, ad. 1; Papst Franziskus/Benedikt XVI.: *Enzyklika Lumen Fidei*. Licht des Glaubens. Leipzig 2013, Nr. 30.

und gebietet mit dem Beistand des Heiligen Geistes: *Effata*, von aramäisch *hephatach* – *Öffne dich!*

Es ist hier nicht der Ort, in umfassender Weise die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Platonismus und Christentum darzustellen, ebensowenig ihre genealogische Verflechtung. Dass die (neu)platonische Philosophie großen Einfluss auf das christliche Denken genommen hat, ist insbesondere für die Patristik hinreichend belegt. Humanistische Theologen wie Erasmus von Rotterdam knüpfen, wie diese Arbeit zeigt, emphatisch an die antiken Weisheitslehren an; und noch heute sieht sich der emeritierte Papst Benedikt XVI. Platonismus-Vorwürfen ausgesetzt, die insbesondere sein Wahrheitsverständnis betreffen.

Wenn in der vorliegenden Arbeit wiederholt auf Parallelen in der Denksubstanz von platonischer Philosophie und christlicher Lehre hingewiesen wird, sind damit selbstverständlich strukturelle Ähnlichkeiten gemeint, keine inhaltliche Äquivalenz. Wenn auch gerade im Christentum Durchdringungen der Begriffe Religion und Philosophie Tradition haben, können und sollen die hier gezogenen Vergleiche keineswegs die wesentlichen Unterschiede zwischen einer monotheistischen Offenbarungsreligion und der Metaphysik eines philosophischen Denksystems einebnen. Auf diese Ungleichheit hindeuten soll die Sprachregelung, für den Bereich der philosophischen Metaphysik vornehmlich den abstrakteren Begriff des Transzendenten oder (numinosen) Göttlichen, den personalen Gottesbegriff hingegen für das christliche Denken zu reservieren.

Gleichwohl erscheint es zur Vermeidung von Missverständnissen angebracht, von den begrifflichen Berührungspunkten, deren nominelle Nähe einhergeht mit wesentlichen inhaltlichen Divergenzen, die zwei wichtigsten konkret zu benennen: erstens (silenische) Götterbilder und (christliche) Gottesebenbildlichkeit, zweitens die Gestalten der Liebe – Eros und Jesus Christus.

Der Unterschied zwischen Eros als liebendem Erkenntnisprinzip und christlichem Liebeskonzept lässt sich gut an ihrem jeweiligen Verhältnis zur Wahrheit und damit an der zugrundeliegenden Gottesvorstellung ablesen. Der platonische ‚Gott‘ ist als Idee der Wahrheit oder des Guten eine ontologisch der menschlichen Relationalität entrückte Entität, vergleichbar dem Numinosen bei Rudolf Otto: Transzendenz des ‚gestaltlos Göttlichen‘. Die Idee ist zwar für den Menschen vernehmbar, nicht aber als Person ansprechbar. Der Gott des Christentums ist dreifaltige Person, mit den Worten Benedikt XVI. ein ‚Sein in Beziehung‘. Seine Wahrheit ist die Liebe, die in Jesus Christus für alles Sein zur Offenbarungsperson geworden ist. Dem platonischen (Wieder-) Aufstieg des durstigen Geistes zur entrückten, amorphen Seinsquelle steht das inkarnierte Niederströmen der erlösenden göttlichen Gnade in die Schöpfung durch den Messias entgegen.

Vorbehaltlich des markanten Wesensunterschiedes, der Liebes- und Gottesauffassung in Christentum und Platonismus voneinander trennt, erhellen sich der christlich gedachte Zusammenhang von Wahrheit und Liebe und die Erkenntnisstruktur des silenischen Eros dennoch gegenseitig. Strukturell analog zur platonischen Philosophie hält das christliche Denken ein Erfassen der göttlichen Wahrheit nur für möglich durch die Kraft der Liebe. Das Christentum geht jedoch noch weiter: es setzt voraus, dass es Wahrheit ohne Liebe nicht gibt und umgekehrt. Auf den Wesenszusammenhang von Liebe und Wahrheit deutet Gregor der Große mit der bekannten Formel *amor ipse notitia est*.<sup>282</sup>

Es wäre verfehlt, in die inneren Götterbilder des platonischen Silens bereits den christlichen Kerngedanken der menschlichen Gottesebenbildlichkeit hineinzudeuten. Unbestreitbar sind zwar die Parallelen dieser Konzeption, die bereits Platon aus der Konkretion des Silenbildes zu einem allgemeinen Anthropologem erhebt, zur christlichen Anschauung des Verhältnisses von innerem und äußerem Menschen, wirkmächtig von Augustinus als Dialektik von *homo interior* und *exterior* formuliert. Jedoch ist es nicht die *imago Dei*, von der hier gesprochen wird, sondern die Götterwelt des Olymp, der die inneren „Götterbilder der Tugend“ (*Symp*, 222a) entsprechen. Die christliche Überzeugung, dass der

<sup>282</sup> Homiliae in Evangelia II, 27,5: PL 76, 1207. Vgl. Franziskus: Lumen Fidei, Nr. 26-28.

Mensch aufgrund seiner Gottesebenenbildlichkeit das ‚Bild‘ Gottes in sich trägt, trifft hier „gewissermaßen auf seine polytheistische Frühform.“<sup>283</sup> Allerdings zeigt auch schon bei Platon diese Vielgestaltigkeit den Zug zu monistischer Vereinheitlichung, indem die „innere Fülle der Bilder“<sup>284</sup> verstanden wird als Ausstrahlung der Idee des Guten, einzig voraussetzungsloser, alles letztbegründender „Anfang von Allem“.<sup>285</sup> Monistische Tendenzen hatte bereits zuvor auch Parmenides' Konzept eines einzigen Seins hinter den Dingen ausgebildet, auf das Platon mit seiner Ideenlehre zurückgreift. Die thematisch anschließende, in der Forschung heftig umstrittene Frage, ob der Idee des Guten Überseindheit im Sinne absoluter Seinstranzendenz „jenseits der *ousía*“ (*epekeina tes ousias*) und damit Identität mit dem Prinzip des Einen (*to hen*) zukommt, oder nur ein ordnender, allgemein seinsfundierender Sonderstatus innerhalb des Bereichs der übrigen Ideen, kann hier nicht erörtert werden.<sup>286</sup>

Entscheidendes Kriterium für die Abgrenzung der platonischen und der christlichen Signatur des Göttlichen im Menschen ist ohnehin nicht die Beantwortung der Frage, ob die platonische Philosophie auf einen Monismus oder Dualismus hinausläuft und inwieweit sie den traditionellen Polytheismus beibehält. Das Differenzkriterium stellt vielmehr der christliche Kreationsgedanke, demzufolge alles Sein geschöpfliche Natur hat, willentlich geschaffen und fortwährend im Sein erhalten von einem Gott, der nicht unverbindlicher Demiurg, sondern personal liebender Vater aller Wesen und Dinge ist. Darin gründet die spezifisch christliche Auffassung der menschlichen Gottesebenenbildlichkeit, die nur denkbar ist als personal bezügliche Gotteskindschaft. Sie entwirft eine individuelle eschatologische Finalität des Geschöpflichen, in der sie die personale Selbstoffenbarung und Hinwendung Gottes erkennt. Deshalb ist der christliche Glaube etwas anderes als die Ausstrahlung der Idee des Guten, welche die platonische Vernunft in gestaltloser Kontemplation erhellt, denn er ist das „Licht“ eines „Angesichts, in dem man den Vater sieht.“<sup>287</sup> Seine Wahrheit ist leibhaftige Offenbarung, das „gelichtete Leben“ Jesu.<sup>288</sup> Die ganzheitliche Wahrnehmung der christologischen Gegenwart Gottes trennt die Glaubenserkenntnis kategorial von der rein inneren, geistigen Wahrheitserkenntnis des Platonismus.

Das Denken, das die platonische Silenfigur geformt hat, bildet eine der tragenden Achsen der westlichen Geistesgeschichte. Ihre Kontinuität stellen gerade auch Varianten, Abweichungen und dezidierte Gegenentwürfe sicher, indem sie den Platonismus zumindest als Referenzmodell präsent halten. Die Silenfigur, obschon sie im Werk Platons nur punktuell erscheint, hat für die platonische Philosophie paradigmatische Darstellungsfunktion. Als Verkörperung des Sokrates gestaltet sie symbolisch und funktional den Idealtypus der platonischen Philosophie, passenderweise durch das *Symposion* in der mittleren Reihe der Werkchronologie beheimatet. Damit verleiht die Silenfigur einer Weisheitsbewegung Gestalt, die in ihrem Transzendenzstreben, wenn auch im Modus der Vorläufigkeit, Uneigentlichkeit und Überwindung, das Körperliche, das Relative und geistig Unvollendete integriert, so dass in ihrer Gestalt eine ganzheitliche Verklammerung von endlicher sinnlicher und absoluter geistiger Welt aufscheint. Kraft seiner Hybridität zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen der Transzendenz des Intelligiblen und dem Seinsbereich sinnlicher Erscheinung, wird der Eros zur *dýnamis* der Vermittlung zwischen den beiden Polen und bildet damit ein Element zur Überwindung des Chorisimos. Folgerichtig wählt Platon zur Artikulation der erotischen Philosophie mit dem Silen ein strukturanaloges, ein weiteres dämonisches Mischwesen. Die mythogene Wesensanalogie von Eros und

<sup>283</sup> Benz: Christus und die Silene des Alcibiades, S. 5.

<sup>284</sup> Ebd., S. 6.

<sup>285</sup> Platon: Politeia, 511b-c. Zum Konzept der Idee des Guten vgl. Rafael Ferber: Platos Idee des Guten. Sankt Augustin 1989, S. 97–106.

<sup>286</sup> Platon: Politeia, 509b. Eine Übersicht der Positionen bietet Ferber: Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? In: Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Hg. von Damir Barbaric. Würzburg 2005, S. 149-174, hier S. 149-156.

<sup>287</sup> Franziskus: Lumen Fidei, Nr. 30.

<sup>288</sup> Heinrich Schlier: Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit. In: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge 2. Freiburg 1964. S. 272-278, hier S. 272.



Silen bereitet den Grund für ihre Verschränkung im Idealtypus des silenischen Sokrates. Das Ergebnis ist, wie gesehen, eine silenische Dualität, die kraft ihrer erotischen Dimension unter dem erdverhafteten ‚Fell des Satyrs‘ horizontale Transgressivität als in der Zeit stehende Rede und, weiter, aus dieser stimmlichen silenischen Dialogizität heraus vertikale Transgressivität auf Sinn und Ursprung ihrer „Götterbilder“ hin entwickelt.

Hier zeigt sich ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen der platonischen Synthese von Eros und Silen und der Funktionalisierung von Eulenspiegel als Typus des weisen Narren. In strukturähnlicher Weise sind alle drei Figuren Träger und Verkörperung einer transgredienten Vertikalität, die in silenischer Dualität wurzelt und sie zu Mittlern macht zwischen dem Bereich des Göttlichen und des Menschlichen (vgl. V.7.1).

Eine weitere Traditionslinie des silenischen Denkens führt in die christliche Mystik. Vermittelt durch den Neuplatonismus, ist sie in vielerlei Hinsicht platonisch inspiriert. Auf die Strukturanalogie von platonischem Aufstiegsdenken und mystischer *ascensio* wurde bereits hingewiesen; im Folgenden sollen einige Indizien der Silenfigur am mystischen, wirkmächtig von Bonaventura formulierten, *extra-intra-supra*-Schema nachgezeichnet werden.

Die Mischwesenheit des Silens, figürlich dargestellt als die räumliche Unterscheidung von innen und außen, ist die mythologische Transposition der humanen Leib-Seele-Komplexion, die den Menschen als Mischwesen zwischen Transzendenz und Immanenz charakterisiert. In der Gestalt des silenischen Sokrates übersetzt Platon die mythologische Dualität zurück in die anthropologische Hybridität von Körper und Geist(seele). In ganz ähnlicher Weise sprechen die beiden ersten Glieder des mystischen Schemas vom Menschen: dem Körper, Teil des kreatürlichen Extensionalen (*extra*), wohnen Geist und Seele ein, der innere Mensch (*intra*). Im Inneren unterscheiden sich platonische und christliche Sicht – wo die sokratische Seelenkraft „Götterbilder“ von Verstand und Tugend liefert, Abbilder der Idee des Guten, eröffnet sich der christlich gedachten Geistseele (*mens*) als *imago Dei* das personale Werden-zu-Gott, die reale Gottesebenbildlichkeit.

Die dritte Stufe des mystischen Schemas führt von der Ebene der *spiritualia* zur Selbstüberschreitung der menschlichen Geistseele (*mens*) „ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos“ (*Itin*, I,2) und damit zur eigentlichen Selbstwerdung in der erkennenden personalen Einheit mit Gott. Diotimas Schilderung des platonischen Aufstiegszieles handelt zwar auch von einem qualitativen Überstieg, er ist jedoch epistemisch charakterisiert, nicht religiös-relational: als „Kenntnis“, die in einem Erkenntnisprung „von jenem Schönen selbst“ (*Symp*, 211c) erworben wird. Die Idee wird erkannt, aber sie tritt nicht in Beziehung zum Erkennenden. Hierin liegt eine Erklärung für die – sprachbildliche – topographische Unbestimmtheit des platonischen Aufstiegszieles. Es ist ein abstrakter Akt, der keine personale Wohnstatt „supra nos“ benötigt. Entsprechend unterscheidet sich die Dreigliedrigkeit des Stufenweges bei Platon gegenüber derjenigen des mystischen Schemas hinsichtlich der inhaltlichen Strukturierung. Die in beiden Fällen vorliegende silenische Dualität des *extra* und *intra* entbindet jeweils verschiedene Arten vertikaler Transgression.

Die drei platonischen Stufen sind im Grunde Intensitätsplateaus eines Abstraktionsprozesses. Induktive, auf das *extra nos* und die „Schönheit in den Seelen“ (*Symp*, 210c) gerichtete Philosophie-Wissenschaft, beim „vielen Schönen beginnend, um jenes einen Schönen willen“ von den „schönen Kenntnissen“ (*Symp*, 211c) bis zur Kenntnis des Schönen aufsteigend, verbleiben sie in der Immanenz. Anders als in der mystischen Schematik besetzt das Aufstiegsziel bei Platon keine eigene explizite Stufe, denn ihm fehlt der personalisierte Jenseitssinn. Die platonische Transzendenz der Idee greift nicht ein, sie verwandelt nicht das menschliche Wesen von einem Jenseits der Dinge aus, sondern liegt in der silenischen Immanenz schon immer vor, wo sie gefunden werden kann, so dass sie auf der dritten Stufe des Erkenntnisweges „plötzlich“ (210e) aufscheint. Der passiven Präsenz dieses Kairos, gehüllt in das silenische ‚Fell des Satyrs‘, steht das soteriologisch notwendige Wirken der göttlichen Gnade gegenüber,

durch die erst die Hülle vom Herzen genommen wird, so dass das Charisma des *neuen Herzens* entstehen kann, von dem der Sache nach schon das Alte Testament spricht:

Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem Alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, dass er in Christus ein Ende nimmt. Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird. Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt. Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn. (2 Kor 3,14-18)

#### **II.4.5 Das Buch der Bücher als Silen des Gotteswortes. Die Latenz altertümlicher und biblischer Symbole in der frühneuzeitlichen Silenfigur**

Die frühneuzeitlichen Gestaltungen der Silenfigur dokumentieren offen ihre platonische und christliche Signatur. Das Denken in silenischen Mustern jedoch ist bedeutend älter. Bereits im frühen Altertum hat es in den Hochkulturen des Mittelmeerraumes eine Symbolsprache ausgeprägt, die sich in den biblischen Texten fortsetzt und dort eine eigene Wendung erfährt. Weniger offensichtlich zwar, sind diese bildlichen und gedanklichen Traditionen in der Silenfigur als Formierungskräfte latent. Sie erschließen dem silenischen Paradigma eine lange Achse der Kontinuität, die sowohl antike Philosophie und christliche Religionskultur integriert, als auch (ideen)geschichtlich in noch frühere Kulturepochen reicht.

Der mystisch-kosmologische Grundgedanke einer Hochzeit von Himmel und Erde, der auch in Platons erotisiertem Silen aufscheint, ist in den altorientalischen Reichen sowie im Ägypten des Altertums weit verbreitet. Schon aus dem 2. und 3. vorchristlichen Jahrtausend gibt es dafür mesopotamische und ägyptische Zeugnisse. So wird in sumerischen und babylonischen Texten eine Verbindung der Gottheiten An/Anu (Himmel) und Ki/Uraš oder Antu (Erde) beschrieben. Oft wird diese Variante von Schöpfungs- und Fruchtbarkeitsmythen konkretisiert zur Heiligen Hochzeit (*hieros gamos*), deren Begriff die griechische Antike prägt und auf eine Götterhochzeit oder die Vereinigung einer Gottheit mit einem Sterblichen bezieht. Das theogame Muster stellt die Vermählung des Himmelsgottes Zeus mit der Erdgöttin Hera dar, von Homer in die *Ilias* aufgenommen; ebenfalls Homer schildert außerdem die sexuelle Vereinigung der Göttin Demeter mit dem sterblichen Iasion, der daraufhin von Zeus getötet wird.<sup>289</sup>

In der Bibel finden sich Reminiszenzen der antiken Hierogamie etwa in Gen 6,1-4, wo von einer Ehe der „Gottessöhne“ (*bənê hā-ʾəlohîm*) mit „Menschentöchtern“ (*bənôt hā-ʾādām*) in vorsintflutlicher Zeit die Rede ist.<sup>290</sup> Zum Hauptsymbol der unauslöschlichen neuen Verbindung von Gott und Schöpfung wird der Regenbogen, der auf die Sintflut folgt – „Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen [...] zwischen mir und der Erde“ (Gen 9,12f.). Dieser Bund knüpft an die Schöpfungsgeschichte an, er stellt das Gleichgewicht des zweiten Schöpfungstages wieder her, an dem Gott durch das Himmelsgewölbe die unteren Wasser (Zeit) von den oberen (Ewigkeit) geschieden und damit das Chaos zur Lebensordnung gebändigt hatte, um Raum für das geschöpfliche Leben auf der Erde zu schaffen (Gen 1,6-8). Durch die Sintflut – hebräisch *mabūl*: Vermengung, Durcheinanderwerfen<sup>291</sup> – wird die Öffnung des Lebensraumes wieder aufgehoben. Nach der Vernichtung des Kreatürlichen erneuert Gott die Ordnung der Welt, sichtbar im Bundeszeichen des siebenfarbigen Regenbogens. Der Bund eint Oben und Unten, Geist und Materie, das Innere und das Äußere, das Unsichtbare und das

<sup>289</sup> *Ilias*, 14, V. 159-360; *Odyssee*, 5, V. 125-128; Hesiod: *Theogonie*, V. 969-971. Vgl. zu den Darstellungen der [Heiligen Hochzeit](#) das entsprechende Stichwort im Bibellexikon der Deutschen Bibelgesellschaft im Internet ([WiBiLex](#)).

<sup>290</sup> Vgl. [WiBiLex](#) [Heilige Hochzeit].

<sup>291</sup> *Mabūl* bezeichnet auch die himmlischen Wasserkrüge.

Sichtbare, männliches und weibliches Prinzip. Die christliche Deutung des Regenbogens knüpft an breite Symboltraditionen an. Viele alte Kulturen erkennen im Regenbogen eine Gestalt der Urschlange. Die ‚Regenbogenschlange‘ setzt tellurische Sexualität in Beziehung zur göttlichen Sphäre des Himmels, sie symbolisiert

die ‚totale, ambivalente Gottheit‘, nicht nur im Sinn von Land und Wasser, von Leben und Tod, sondern auch von Himmel und Erde. [Sie] [...] ist der Ausdruck dieser ‚Totalität in der Dualität‘ von Himmel und Erde, von unterem und oberem Wasser.<sup>292</sup>

Die biblische Symbolsprache stellt, gestützt auf komplexe Zahlensymbolik, eine höchstinteressante Verbindung her zwischen der Sintflut, der (fleischlichen) Offenbarung des Gotteswortes und Sprache als menschlichem Kommunikationsmittel; eine substantielle Kontinuität, die im Wort eine weisheitliche Vertikalität pfingstlicher Gottesbindung errichtet. Dieser Zusammenhang wird als organischer Wesenszusammenhang markiert durch eine symbolische Engführung, deren integrale Elemente silenische Struktur aufweisen – jene gottesweisheitliche Silenhaftigkeit, die Erasmus in Christus, dem „mirificus quidam Silenus“ (SA, 771D), erkennt.

Der Begriff Arche leitet sich vom lateinischen Wort für Kasten, Truhe, Holzkiste (*arca*) her. Das hebräische Wort für Arche ist *tēvāh* oder *teba* – *Kasten, Schrein, Sarg*, aber auch *Palast*. Das Binsenkörbchen, in dem Mose auf dem Wasser ausgesetzt und durch das er gerettet wird, ist ebenfalls eine *tēvāh* (Ex 2,3-11). Sowohl Arche als auch *tēvāh* haben jedoch außerdem die Bedeutung *Wort, Zunge, Sprache*, die sich aus der biblischen Zahlensymbolik herleitet. Die Arche Noah misst auf Gottes Geheiß 300 mal 50 mal 30 Ellen (Gen 6,15). Hebräisch lassen sich diese Zahlen als Buchstaben lesen, was die Konsonantenfolge l-sch-n oder das Wort *laschon* ergibt: *Zunge, Sprache*. Die Arche ist das Wort Gottes. „Es sind demnach die Maße der Arche, welche selbst ‚Wort‘ bedeutet, die den Ausdruck ‚Sprache‘ bilden.“<sup>293</sup> Damit ist Mose, der Beauftragte des (geschriebenen) Gotteswortes, zugleich der Mann, der, ebenso wie Noah, durch das Wort Gottes gerettet wird.

Hören, Glauben und Befolgen des Wortes ist Gerechtsein vor Gott, deswegen verkörpern bereits Noah und Moses den Typus des „Gerechten“ (vgl. Gen 6,9), der als Gegenentwurf des adamitischen Sünders jedoch erst durch Jesus Christus eingelöst wird, so dass die Gerechtigkeit durch die Gnade Gottes in Christus zum ewigen Leben führen kann (vgl. Röm 5,19-21). In diesem Sinne heißt es in Hinblick auf die Arche: „Denn Segen ruht auf dem Holz, durch das Gerechtigkeit geschieht.“ (Weish 14,7) Die „Seelen der Gerechten“ haben „Hoffnung voll Unsterblichkeit“ (Weish 3,1u.4), denn durch ihren Glauben werden sie nicht untergehen – ihr Leben im ‚Wasser der Zeit‘ ist immer schon gerettet. Die Symbolik eines Glaubens, der als demütiges Stück Holz, an sich scheinbar wertlos und niedrig, unendlich rettet, führt bis zur Verkörperung im Holz des Kreuzes.

Im Friedensbund von ewigem Himmel und zeitlicher Erde wird dieser Glaube durch die Gnade Gottes gewährt und besiegelt. Die Siebenfarbigkeit des Regenbogens deutet auf die Sieben als Vollendungszahl der Schöpfungsgeschichte (6 + 1 Tage); sie ist die Vollendungs-gestalt des zeitlichen Seins, sein andauernder ‚siebter Tag‘, dem die Neuschöpfung der Kreation in der Auferstehung am ewigen ‚achten Tag‘ bereits innewohnt. Nach frühchristlicher Deutung ist der Tag der Auferstehung Christi der achte Tag, der auf die siebentägige Schöpfung folgt, die wiederum symbolisch analog auf den Sabbat als den siebten Tag der Woche zuläuft.

Wenn dieser siebte Tag vollendet ist, dann bedeutet das, dass er sich mit sich selbst, dem höchsten Maß für diese Welt der Sieben, in der Sieben mal Sieben erfüllt hat. Dann umfasst er also die 49 als äußerste Grenze dieser Welt. Und dann beginnt der achte Tag, als neuer Tag, ab der 50 zu zählen. [...] Solange der siebte Tag noch fortbesteht, ist die Welt auf dem Weg zur

<sup>292</sup> Hans Egli: Das Schlangensymbol. Geschichte - Märchen - Mythos. Freiburg 1982, S. 164.

<sup>293</sup> Friedrich Weinreb: Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung. Weiler im Allgäu 2002, S. 446.

Einswerdung, die an diesem siebten Tag dann auch erreicht werden kann. Die neue Welt jedoch beginnt jenseits davon, beginnt mit der 50, und das ist dann der achte Tag.<sup>294</sup>

Im Neuen Testament wird die Sintflut als Präfiguration der Taufe aufgefasst. Die Taufe ist Tod des alten Adam und Geburt des neuen Menschen aus dem Geist (vgl. Joh 3,1-13), paulinisch gewendet ein Mitsterben, dem das Miterwecktwerden als Neuschöpfung in Christus folgt (vgl. Röm 6,3; 2 Kor 5,17).<sup>295</sup> Die Symbolik des Taufsakraments beruft sich deshalb auf den Jenseitssinn der Achtzahl, der auch für die Rettung Noahs entscheidende Bedeutung zukommt. Noah, der „Verkünder der Gerechtigkeit“, ist derjenige, den Gott in der Arche zusammen mit sieben anderen „als achten“ (2 Petr 2,5) gerettet hat. Acht Tage nach seiner Auferstehung und ersten Erscheinung unter den Jüngern am ersten Tag der Woche kehrt Jesus zurück (Joh 20,26-29). Auf die im Neuen Bund verheißene Auferstehung verweist als sakramentales Zeichen die Achteckigkeit frühkirchlicher Baptisterien, die zugleich oft die Form des Kreuzes, ebenfalls ein Achteck, integrieren.<sup>296</sup> Die jüdisch-chassidische Exegese identifiziert den achten Tag mit der erwarteten Ankunft des Messias, „König des 8. Tages“: „Der achte Tag ist der Tag des Messias“.<sup>297</sup>

Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, inwiefern die christologische Offenbarung des Wortes auch einen dauerhaften Pfingstcharakter der menschlichen Sprache erzeugt. Das christliche Osterdatum bildet einen zum jüdischen Pessach analogen Festkreis aus. Der Ostersonntag als Ausgangs- und Mittelpunkt des Kirchenjahres vergegenwärtigt dabei in konzentrierter Form, dass das Kirchenjahr nicht innerzeitlicher Kalender, sondern Abbild des überzeitlichen Heilsgeschehen ist, das auf Jesu Auferstehung zurück-, auf seine verherrlichte Parusie am Ende der Weltzeit vorausblickt. Christi Auferstehung am Ostersonntag ist verbunden mit der Übertragung des Heiligen Geistes auf die Jünger (Joh 20,22) und der Ankündigung seiner Entsendung am Pfingstfest (Lk 24,49). In Analogie zum jüdischen Schawuot ist Pfingsten der 50. Tag des Osterfestkreises, folgt also im Abstand von 49 Tagen auf den Ostersonntag, worauf der namensgebende griechische Begriff *pentekostē hēmera*, fünfzigster Tag, hinweist. Die eschatologische Zahlensymbolik von siebtem und achtem Tag setzt sich hier sinngleich fort. Die Grenze der zeitlichen „Welt der Sieben“ symbolisieren die sieben mal sieben Tage, ihre Überschreitung im achten Tag verkündet die 50 ( $7 \times 7 + 1$ ).

Der Aufbau des Osterfestkreises entspricht der Bedeutungsarchitektur von Sintflut und Arche, wobei schon die auffallende Konkretheit der Zahl-, Zeit- und Maßangaben des biblischen Berichts nahelegt, dass ihnen Symbolfunktion eignet. Tatsächlich kann man, unter der Voraussetzung exegetisch wenig zaghafter Datumsberechnungen, mit Weinreb zu dem Schluss kommen, dass das oberste Deck der Arche von der Sintflut auf genau 49 Ellen Höhe emporgetragen wird.<sup>298</sup> Rechnet man die in Gen 6,16 ausdrücklich erwähnte Erhöhung des Dachs „genau um eine Elle“ hinzu, ergibt sich wieder die Zahl 50. Exegetisch belastbarer und entscheidend ist jedoch die bereits erwähnte Achtzahl als Signatur der Arche, die das Überschreiten der Welt der Sieben zum Ausdruck bringt. Der Weg der Arche durch die Wasser der Endlichkeit ist symbolisch der Weg durch den siebten Tag zum achten. Das „durch“ offenbart bei seiner Übertragung auf das Taufsakrament doppelten, sowohl lokalen als auch instrumentalen Sinn:

In ihr [der Arche, T.L.] wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet. Dem ent-spricht die Taufe, die jetzt euch rettet. (1 Petr 3,20f.)

Die Arche, das Wort, führt den Menschen durch die Zeit, wie auch Moses die Israeliten durch das Meer

---

<sup>294</sup> Ebd., S. 213.

<sup>295</sup> Das griechische Ausdruck in Joh 3,3, den die Einheitsübersetzung mit „von neuem“ [Geborenwerden] wiedergibt, bedeutet auch ‚von oben‘. Beide Aspekte durchdringen sich im Johanneischen Taufgedanken.

<sup>296</sup> Das mathematische Unendlichkeitszeichen, die Lemniskate, hat die Form einer auf der Seite liegenden Acht.

<sup>297</sup> Weinreb: Schöpfung, S. 230, 247.

<sup>298</sup> Ebd., S. 460-468. Die Addition im Einzelnen: Bergeshöhe (15 Ellen) plus Wasserstand über diesen Bergen (15 Ellen) plus [Höhe der Arche (30 Ellen) minus Tiefgang (11 Ellen)] ergibt  $15 + 15 + 19 = 49$ .

führt – das Wasser, das Leben nimmt; durch das Wasser der Taufe, das Leben gibt, wird der Mensch neu „aus Wasser und Geist geboren“ (Joh 3,5) und damit für alle Zeiten gerettet.

„Der Sinn ist, dass dasjenige, was Leben von der einen Welt zur anderen hinüberträgt, das Wort und die Sprache ist.“<sup>299</sup> In heilsgeschichtlichem und etymologischen Zusammenhang mit der Sintflut (*mabūl*) stehen Babel und die babylonische Sprachverwirrung. Der Name der Stadt kann von *bll* (*anfeuchten, vermengen, verwirren*) hergeleitet werden, derselben hebräischen Verbwurzel, auf die das Wort *mabūl* zurückgeht:

Darum nannte man die Stadt Babel (Wirrsal), denn dort hat der Herr die Sprache aller Welt verwirrt, und von dort aus hat er die Menschen über die ganze Erde zerstreut. (Gen 11,9)

Erst durch die pfingstliche Spracherneuerung aus dem Heiligen Geist, der als Feuerzungen das Sprachenwunder wirkt, wird die babylonische (Sprach-)Verwirrung aufgehoben (vgl. Apg 2,1-13).

Der Heilige Geist erfüllt nicht nur die Apostel selber – ihre Worte werden zum Gefäß seiner Anwesenheit und ihre Rede dadurch zur geistgewirkten Zungenrede göttlicher Inspiration. Ausströmen der endgültigen Verherrlichung Christi 40 Tage nach seiner Auferstehung,<sup>300</sup> besiegelt die Entsendung des Heiligen Geistes die Erlösung der Schöpfung (vgl. Apg 2,32-36) – rückwirkend ebenso wie verheißend, immer schon göltig und noch nicht geworden, durchdringt dieses Ereignis alle Zeiten bis an die Ränder der Ewigkeit.

Pfingsten erhebt den Menschen zum Wort-Leib Gottes. Dadurch wird Pfingsten auch zur Geburtsstunde der christlichen Kirche, die zugleich menschliche ‚Körperschaft‘, Gemeinschaft der Gläubigen, und mystischer Leib Christi ist. So entsteht eine Sprache, die Hören zu einem Verstehen macht, das die Gegenwart der Offenbarungswahrheit ist: die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Sprache der Menschen vollendet die Fleischwerdung des Gotteswortes und die Gotteskindschaft des Menschen. Sie stiftet den Sinn des verewigten Bundes – Pfingstsinn: Gott und Mensch können dieselbe Sprache sprechen. Von hier aus erhält die Sprachlichkeit der Bibel tiefen Sinn. Aus Texten von Menschenhand ist ein Bauwerk errichtet, das den Turm zu Babel in die Tiefe innerer Überschreitung zur höchsten Höhe spiegelt: Das Buch der Bücher als ganzes bildet eine *tēvāh* göttlichen – und menschlichen – Sinns.

Die biblische Dialektik des Wort- und Buchseins offenbart damit eine silenische Struktur, welche die frühneuzeitlichen Autoren als Vorlage und legitimatorische Referenz ihrer silenischen Schreibweisen benutzen; mitunter unausgesprochen, explizit und besonders wirkmächtig jedoch im Falle Erasmus von Rotterdams, der Christus an die Spitze der „boni Sileni“ setzt (vgl. SA, 771D-772D). Erasmus ist es auch, der die Sprachgestalt der Heiligen Schrift ausdrücklich als silenisch charakterisiert. Mit der Doppelstruktur von Oberfläche und ‚Tiefe‘ spitzt er das zugrundeliegende Stufenmodell des mehrfachen Schriftsinns zur Dualität der Silenfigur zu, indem er sich auf die beiden Extrempunkte des exegetischen Weges beschränkt: den wörtlichen und den anagogischen Sinn.

Jam habent & suos Silenos arcanae Litterae. Si consistas in superficie, ridicula nonnumquam res sit: si penetres usque ad anagogen, divinam adores sapientiam. (SA, 773C)

Die Figur des Silens erkennt Erasmus ebenfalls in der sakramentalen Verleiblichung Gottes, wo sie materialen Zeichencharakter und innere sakrale Wirksamkeit zusammen- und auseinanderhält:

---

<sup>299</sup> Ebd., S. 446.

<sup>300</sup> Auch der Zahl 40 kommt, ebenso wie ihren Elemente 4, 10 und 1, eine wichtige Symbolbedeutung zu, die in den alten Kulturen des Zweistromlandes Tradition hat. Sie repräsentiert allgemein Prüfung, Initiation und Tod. In der Bibel markiert die 40 hauptsächlich Zeitspannen entsprechender Bedeutung: 40 Jahre zieht das Volk Israel durch die Wüste (Num 14,33), lebt es unter der Herrschaft der Philister (Ri 13,1), währt jeweils die Herrschaft der Könige David (2 Sam 5,4) und Salomo (1 Kön 11,42). Eine Frist von 40 Tagen verkündet der Prophet Jona der Stadt Ninive (Jona 3,4); 40 Tage dauern die Regenzeit der Sintflut (Gen 7,4), Moses Aufenthalt auf dem Sinai in der Gegenwart Gottes (Ex 24,18) und Jesu Fasten in der Wüste (Mt 4,2). Der Exodus, das 2. Buch Mose, umfasst 40 Kapitel.

Wasser siehst du, Salz und Öl siehst du, eine Stimme hörst du, das ist wie das Äußerlichste des Silens. Die göttliche Kraft vermagst du nicht zu hören noch zu sehen, und doch wäre ohne sie alles andere nur eine Spielerei.<sup>301</sup>

Mit der biblischen Silenmetaphorik des Buch-Körpers, die in einer *mise en abyme* den Silencharakter der Wortglieder auf eine übergeordnete Erfassungsebene projiziert, steht nicht nur Platons *Symposion* durch die suggestive, wenngleich noch verhaltene, Reklamation eines silenischen Werkverständnisses in formaler Analogie; eine Analogie, die sich insbesondere als Schnittmenge gefäßmetaphorischer Bildlichkeit niederschlägt. Das silenische Denken und seine Bildersprache scheinen in der *longue durée* von der frühen Antike bis ins Mittelalter hinter anderen Formen verschwunden zu sein; sie büßen ihre Strahlkraft jedoch nie ein. In der Frühen Neuzeit bricht die Figuration des Silenischen in der humanistischen Rückbesinnung auf die antiken Quellen der abendländischen Geistesgeschichte wieder hervor.

Das Verfügbarwerden essentieller antiker Textzeugen in Westeuropa durch den Untergang des Byzantinischen Reiches, in dessen Folge zahlreiche griechische Handschriften antiker Texte nach Italien gelangten, spielt hierfür eine entscheidende Rolle; in Hinblick auf die behandelten Zusammenhänge ist vor allem die Bedeutung der lateinischen Platonübersetzungen Ficinos herauszuheben, die 1484 im Druck erscheinen. Erasmus etwa exzerpierte und nutzte die Übersetzung ausgiebig, unter anderem für die *Adagia*.

Erheblichen Einfluss übte Ficino darüber hinaus durch die kommentierenden Schriften aus, die er zu einigen platonischen Dialogen verfasste. Die bekannteste davon, zugleich eines seiner berühmtesten und programmatischsten Werke, dessen Wirkungsgeschichte bis weit ins 17. Jahrhundert reicht, ist sein *Symposion*-Kommentar *Commentarium in convivium Platonis de amore* (1469), von Ficino eigenhändig auch ins Italienische übertragen. Noch ein Jahrhundert später und viele Jahrhunderte nach dem Untergang der antiken Welt schöpfen Rabelais *Gargantua* und Fischarts *Geschichtklitterung* aus dem biblischen und platonischen Substrat eine silenische Anatomie des literarischen Buch-Körpers, der sich zur selbstreferentiellen (Silen-)Büchse der labyrinthischen Textbedeutungen ausruft. Dieser Spur folgt Kapitel V.8.

### III *Quid sit paroemia*. Leitkonzepte frühneuzeitlicher Parömiologie

*Und derselbe spanne Füchse vor den Pflug und melke die Böcke!* – Das heißt, daß er das zu tun versuchen soll, wozu er nicht imstande ist. Dieser Vers kommt so nah wie nur irgend möglich an das Wesen des Sprichwortes heran.<sup>302</sup>

— J. C. Scaliger

Die frühneuzeitliche Literatur quillt über von Sprichwörtern. Offen und verborgen prägen sie Gestalt und Sinn der Texte. Als charakteristische Form der Weisheitsrede, als textpoietisches Ferment und silenisches Sprachgenre kommt den proverbialen Elementen eine besondere Rolle zu innerhalb der silenischen Schreibweisen, die das Zusammenspiel von Weisheitsthematik, Körperinszenierungen und

<sup>301</sup> SA, 773C: *Aquam vides, salem & oleum vides, vocem audis, ceu summam Sileni faciem: vim coelestem nec audis, nec vides, quae si non adsit, mera ludibria sint caetera.*

<sup>302</sup> Julius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem*. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Bd. 2: Buch 3, Kap. 1-94. Hg. von Luc Deitz. Stuttgart, Bad Cannstatt 1994, hier Kap. 84, 140a, S. 542, Z. 7-9 u. S. 543: *Atque idem iungat vulpes ac mulgeat hircos. Id est audeat facere quod nequeat. Quod ad proverbii naturam quam proxime accedit. Cuiusmodi illud est laterem lavare.*

parömiologischer Textbildung frühneuzeitlich entstehen lässt. Aufgabe der folgenden Untersuchungen ist die Erarbeitung des frühneuzeitlichen Sprichwortverständnisses anhand der zeitgenössisch dominanten Merkmals- und Funktionstypologie des Proverbialen und damit eines historisierten Sprichwortbegriffs, der als tragfähige Grundlage für die Analyse der proverbialen Praxis frühneuzeitlicher Texte dienen kann. Dazu gehört neben einem Abriss der für die Frühe Neuzeit normativen antiken Theoriequellen auch ein kritischer Überblick der Positionen moderner Parömiologie.

Auf die primär neuzeitliche Unterscheidung verschiedener Gattungen formelhaften Sprachmaterials wie ‚Sprichwort‘, ‚Redensart‘, ‚sprichwörtlicher Redensart‘ oder ‚sprichwortähnlicher Ausspruch‘ sowie auf eine Abgrenzung des Sprichworts von verwandten literarischen Kleinstformen wie ‚Gnome‘, ‚Sentenz‘ und ‚geflügeltes Wort‘ kann in der vorliegenden Arbeit zugunsten jenes weitgefassten, inkorporierenden Sprichwortbegriffs verzichtet werden, der der Parömiologie und Literatur von Antike bis Humanismus zugrundeliegt.<sup>303</sup> Nebenbei erübrigen sich damit einige Aporien moderner Parömiologie, die aus den Versuchen resultieren, die Unschärfe des Gegenstandes durch taxonomische Trennschärfe zu kompensieren. Verschiedene Ausprägungen ‚formelhaften Sprechens‘ werden im Folgenden daher mit dem Sammelbegriff ‚Sprichwort‘ bezeichnet.<sup>304</sup>

### III.1 Zu Theorie und Definition von Sprichwort und Sprichwörtlichkeit

„The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking“<sup>305</sup> – wollte man dem entwaffnenden Pragmatismus dieser Feststellung A. Taylors Folge leisten, die Parömiologie würde deutlich schlanker dastehen.

Mit seinem Bonmot weist Tayler jedoch auch einen Ausweg aus dem parömiologischen Dilemma – indem er dessen Nerv trifft: die generelle Unmöglichkeit einer universalen, apriorisch korrekten Definition von ‚Sprichwort‘. Die meisten neuzeitlichen Definitionsversuche kranken dann auch, im Gegensatz zu antiker und frühneuzeitlicher Sprichworttheorie, an dem scheiternden Versuch, ihren Gegenstand universalistisch und präskriptiv trennscharf einzugrenzen. Je exakter die Bestimmung systematisch wird, desto gründlicher wird sie durch die „Biologie des Sprichworts“<sup>306</sup> falsifiziert. Der mitunter zu registrierende Umschlag in einen bloß deskriptiven Sammeltrieb, der sich seinen Gegenstand dabei beständig neu theoretisch zurechtet, löst nicht das parömiologische Problem.

Ungeachtet der Verdachtsmomente, vielleicht sogar genau deswegen, ist die Forschungsliteratur zur wissenschaftlichen Sprichwörterdefinition seit dem 19. Jahrhundert zu gargantuesken Ausmaßen angeschwollen.<sup>307</sup>

Hier sollen im Hinblick auf den angestrebten historisierten Sprichwörterbegriff zunächst die wesentlichen Quellen dargestellt werden, aus denen sich die frühneuzeitlichen Sprichwortkonzeptualisierungen speisen; daran anschließend erfolgt eine summarische Skizze aktueller Sprichwortdefinitionen.

<sup>303</sup> Zur Klassifikation des Spruchguts bspw. Friedrich Seiler: Das deutsche Sprichwort. Straßburg 1918, S. 5f.

<sup>304</sup> Zum Begriff der „Formelhaftigkeit“: Wolfgang Mieder: Sprichwörter im modernen Sprachgebrauch. In: Ergebnisse der Sprichwörterforschung. Hg. von ders. Bern 1978, S. 213-238, bes. S. 217.

<sup>305</sup> Archer Taylor: The Proverb. Cambridge, Ma. 1931, S. 3.

<sup>306</sup> Lutz Röhrich/Wolfgang Mieder: Sprichwort. Stuttgart 1977, S. 108.

<sup>307</sup> Wie ein Blick in die Bibliographien Wolfgang Mieders eindrucksvoll unter Beweis stellt. Eine bibliographische Erfassung parömiologischer Literatur der Jahrgänge 1992-2001 ist einsehbar unter [deproverbio.com](http://deproverbio.com).

### III.1.1 Antike parömiologische Grundlagen

Zwar sind Versuche einer dezidiert wissenschaftlich Konzeptualisierung des Sprichwortes größtenteils erst mit dem Beginn der Frühen Neuzeit und in massiver Form seit Anfang des 19. Jahrhunderts zu registrieren; das Interesse für Parömien und ihre wesensmäßigen Charakteristika sowie für Regeln und Nutzen ihres Gebrauchs reicht hingegen bis weit in die Antike. Aus drei Gründen ist das antike Sprichwortverständnis für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung.

Erstens, weil die zentralen Elemente dieser frühen Theoretisierung in direkter oder vermittelter Form bis auf den heutigen Tag den essentiellen Bestand der Aspekte und Kriterien bilden, an welchem sich auch noch die aktuelle wissenschaftliche Diskussion in ihren Definitionsversuchen abarbeitet. Es sind im wesentlichen noch immer dieselben Merkmale, die in verschiedener Akzentuierung dazu benutzt werden, die Natur des Sprichwortes allgemeingültig zu fassen und damit die „parömiologische Urfrage [...], was nämlich eigentlich ‚Sprichwörtlichkeit‘ ausmacht“ zu beantworten.<sup>308</sup>

Zweitens erscheint die antike Konzeptualisierung in ihrer Offenheit und weitgehend abstraktiven Allgemeinheit in vielen Punkten gangbarer und ihrem komplexen Gegenstand angemessener zu sein als manche moderne Definition, die das Sprichwort zu einseitig auf einen formelhaften Ausdruck ‚volkstümlicher Weisheit‘<sup>309</sup> reduzieren oder (inhaltlich) auf eine „lehrhafte Tendenz“<sup>310</sup> festlegen will.

Drittens, und dies ist der entscheidende Punkt, stellen die antiken Sprichwortkonzeptualisierungen die programmatische Referenz für Parömiologie und Parömiographie um 1500 dar. Sie sind konstitutiv für die humanistische Sprichworttheorie und somit prägend für das frühneuzeitliche Sprichwortverständnis und insofern direkt maßgeblich für eine Untersuchung der Dimensionen des Sprichwörtlichen im *Ulenspiegel* (Kap. IV).

Schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt lassen sich Sprichwörter in der griechischen Literatur nachweisen. Die Datenlage zum theoretischen Hintergrund der Verwendung von *παροιμία* ist dagegen recht dürftig:

There is not even a definition of the concept ‚proverb‘ until very late, and the word *παροιμία* often has a very wide meaning, indistinguishable from similar forms of expression, such as *γνώμη* or *ἀπόφθεγμα*.<sup>311</sup>

Die Schriften Platons etwa bezeugen durch die Häufigkeit der in ihnen enthaltenen sprichwörtlichen Wendungen eine diesbezügliche Vorliebe ihres Autors. Allerdings lässt sich nirgends im Werk Platons eine präzise und bewusste Theorie für den Gebrauch von Sprichwörtern auffinden. Er verwendete sie anscheinend als

an element of the spoken language in order to give his dialogue a more authentic character, without considering this practice as a problem worthy of special treatment.<sup>312</sup>

Es gibt jedoch Bemerkungen, die in Verbindung mit einem Zitat stehen und bisweilen Hinweise bezüglich der platonischen Sichtweise von Sprichwörtern geben. Dabei werden ihnen zwei wesentliche Merkmale zugeordnet: erstens ein hohes Alter, zweitens die Eigenschaft „that they express a truth which should be accepted“.<sup>313</sup> Die Archaik von Sprichwörtern ist eine in der Antike weitverbreitete Vorstellung; sie findet

<sup>308</sup> Wolfgang Mieder: *Sprichwort – Wahrwort!? Studien zur Geschichte, Bedeutung und Funktion deutscher Sprichwörter*. Frankfurt a. M. 1992, S. 20.

<sup>309</sup> Vgl. bspw. Seiler: *Das deutsche Sprichwort*, S. 1; Mathilde Hain: *Das Sprichwort*. In: *Ergebnisse der Sprichwörterforschung*. Hg. von Wolfgang Mieder. Bern 1978, S. 36–50, hier S. 20.

<sup>310</sup> Seiler: *Das deutsche Sprichwort*, S. 3. Vgl. zu diesem Aspekt des Sprichwortes z.B. auch die – ungenauen bis widersprüchlichen – Ausführungen Hains: *Das Sprichwort*, S. 15.

<sup>311</sup> Jan Fredrik Kindstrand: *The Greek Concept of Proverbs*. In: *Proverbia in Fabula. Essays on the Relationship of the Fable and the Proverb*. Hg. von Pack Carnes. Bern u.a. 1988, S. 233–253, hier S. 233.

<sup>312</sup> Ebd., S. 235.

<sup>313</sup> Ebd. Vgl. *Kratylos* 384a, *Lysis* 216c sowie *Philebos* 59e, *Sophistes* 231c, *Menexenos* 248a.



sich unter anderem bei Aristophanes (Thesm 528-529), Ps-Platon (De iusto 374a), Plutarch (Vita Art. 1,1) und Cicero (Tusc. disp. 2,4,11: „in vetere proverbio“).<sup>314</sup>

Der erste, der sich dem Sprichwort in verstärkt analytischer Weise zuwandte, war Aristoteles. Seine Konzeption erwies sich als ungemein einflussreich. Sie stellte nicht nur jahrhundertlang die vorbildhafte Grundlage parömiologischer Überlegungen dar, sondern ist in grundlegenden Punkten bis auf den heutigen Tag relevant und in modernen Ansätzen mehr oder minder explizit präsent. Zwar gibt auch Aristoteles keine ausdrückliche Definition, jedoch entwickelt er grundlegende Theorien zur Natur des Sprichwortes, wobei sich hier ein philosophischer und ein stilistisch-rhetorischer Ansatz ergänzen. Der Begriff ‚Parömie‘ hat bei Aristoteles ein ziemlich breites Bedeutungsspektrum, wobei er nicht eindeutig zwischen diesem und als ähnlich verstandenen Formen wie γνώμη oder ἀπόφθεγμα (vgl. Rhet 2,21,12, 1395a, 17-18) differenziert.

Aristoteles betrachtet Sprichwörter als fragmentarische Überbleibsel einer alten Weisheit und Philosophie, die ausgelöscht worden war durch Katastrophen, welche die Erde von Zeit zu Zeit heimsuchen. Besonders jene, die mit Delphi und den Sieben Weisen in Verbindung stehen, galten ihm als Repräsentanten einer „early and inspired philosophy“.<sup>315</sup> Aus einer Passage der *Metaphysik* (12,8, 1074a, 38-b13) geht hervor, dass er Sprichwörter als den Mythen eng verwandt ansieht, insofern beide Weisheit ausdrücken. Beiden erkennt er aufgrund dieser Eigenschaft besonderen, hohen Wert und Nutzen zu. Dank ihrer Form und ihres Charakters, die in einem Kommentar des Synesius, in dem dieser die aristotelische Sichtweise referiert (Encom. calv. 22), mit den Begriffen συντομία und δεξιότης beschrieben werden, haben sie sich laut Aristoteles aus dem Verfall und den Trümmern der alten praktischen Weisheit retten können.<sup>316</sup> Sprichwörter werden hier als kurz, pointiert und konzis charakterisiert; ihre sprachliche Fügung als intelligent und geistreich.<sup>317</sup> Erasmus beruft sich später für seine Klassifizierung des Sprichworts als spezifisches Element von Philosophie auf die in Rede stehende Stelle aus Synesius, um sich in diesem Punkt der aristotelischen Sichtweise anzuschließen und mit Hilfe dieser autoritativen Referenz auch seine eigene parömiologische Position argumentativ zu stärken. Die für das transhistorische Fortleben entscheidenden Qualitäten der Parömien fasst Erasmus mit den Termini *brevitas*, *festivitas* und *lepor*.<sup>318</sup> Mit den beiden letztgenannten Begriffen ist zugleich jenes im frühneuzeitlichen Humanismus so wichtige, von der italienischen Renaissance ausgeprägte Rhetorik- und Bildungsideal des *homo facetus* aufgerufen, dessen ‚Witz‘, von Giovanni Pontanus 1499 im Traktat *De sermone* als Tugend der *facetudo* gekennzeichnet, italienische *Gentilezza* mit antiker *festivitas*, *comitas*, *urbanitas*, *lepiditas* und *salsitas* zu einem „charakteristischen Kulturideal vom Ende des Quattrocento“ verbindet.<sup>319</sup>

Vom stilistisch-rhetorischen Standpunkt der Antike aus betrachtet stehen Sprichwörter gemeinhin den Gattungen Fabel und Rätsel sehr nahe, wobei sie als Metaphern oder Allegorien aufgefasst werden. Die Tatsache, dass antike Autoren eine enge Verbindung sahen zwischen Parömie, Rätsel und Fabel oder Mythos, erhellt aus Stellen, an denen diese Begriffe zusammen oder gar synonym auftreten. Diese Affinität ergibt sich dabei aus der Diagnose eines allen genannten Formen gemeinsamen ‚populären‘ Charakters. Quintilian beispielsweise betrachtet – anscheinend nicht alle, aber zumindest einige –

<sup>314</sup> Die Quellen zit. n. Kindstrand: Proverbs, S. 249.

<sup>315</sup> Ebd., S. 237.

<sup>316</sup> Zit. n. ebd., S. 236. – Josef Eiselein: Die Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes in alter und neuer Zeit. Donaueschingen 1838, S. 7 gibt – leider ohne genaue Quellenangaben – in der Einleitung zu seiner Sprichwörtersammlung eine lateinische und eine deutsche Version dieser Passage des Kommentars. Der lateinische Text bietet „brevit[as] ac dexterit[as]“ für συντομία und δεξιότης, die deutsche Übersetzung lautet „Kürze und Richtigkeit“.

<sup>317</sup> Vgl. Kindstrand: The Greek Concept of Proverbs, S. 236.

<sup>318</sup> ASD 2,1 [Pr. 6: Ad quot res utilis paroemiarum cognitio], S. 60, Z. 276-280; das Zitat Z. 278f. Vgl. hierzu auch Kap. III.2.

<sup>319</sup> Vgl. Gerd Dicke: Homo facetus. Vom Mittelalter eines humanistischen Ideals. In: Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Nicola McLelland u.a. Tübingen 2008. S. 299–332. Das Zitat entnimmt Dicke (S. 306) Ernst Walsers: Die Theorie des Witzes und der Novelle nach dem ‚de sermone‘ des Jovianus Pontanus. Ein gesellschaftliches Ideal vom Ende des 15. Jahrhunderts. Diss. Zürich, Straßburg 1908, S. 78.

Sprichwörter als „fabella brevior“ und als Form der Allegorie.<sup>320</sup> Den Nutzen von Fabeln gibt er in diesem Zusammenhang mit „ducere animos [...] praecipue rusticorum et imperitorum“ (5,11,19) an. Von Aristoteles werden Sprichwörter als Metaphern im engeren Sinne qualifiziert, wie aus Rhet 3,11,14, 1413a, 14-15 und Poet 21, 1457b, 6-16 hervorgeht. Wegen ihres enigmatischen Charakters erfordern Sprichwörter (allegorische) Interpretation, ebenso wie Fabeln und Rätsel.

Was die (literarische) Verwendung und Funktion von Sprichwörtern in der Antike anbelangt, lassen sich folgende wesentliche Punkte festhalten: Ihre Funktion ist derjenigen von Zitaten aus klassischer Dichtung und Mythen ähnlich, mit denen sie von antiken Autoren in struktureller und rezeptionsästhetischer Hinsicht oft assoziiert werden. In Zusammenhang mit der Einschätzung von Sprichwörtern als „remnants of an ancient philosophy“ werden ihnen die grundlegenden Charakteristika Archaik und Wahrheit zugeordnet, etwa von Sophokles im *Ajax* (V. 664).<sup>321</sup> Diese Wesensmerkmale verleihen den Parömien eine Autorität, die vornehmlich ihren Gebrauch motiviert, wie Aristoteles in der *Rhetorik* ausführt (1,15,14, 1376a, 2-3). Folglich war der Status von Sprichwörtern demjenigen alter, als inspiriert geltender Dichtung sowie demjenigen des Mythos vergleichbar, wurden diese literarischen Formen doch ebenso als „ancient philosophy“ angesehen.<sup>322</sup> Insofern vereinigten Sprichwörter in sich die Qualitäten *auctoritas* und *sententia*. Neben der Funktion, Autorität zu transportieren, erfüllten Parömien in der antiken Literatur stilistisch-dekorative Aufgaben, wobei ihre Verwendung in dieser Hinsicht normativ auf weniger formelle Formen wie den Brief festgelegt war.<sup>323</sup>

### III.1.2 Neuzeitliche Definitionsmodelle – heuristische Provisorien als dauerhaft problematische Lösungen

Ebenso wie die parömiologische ‚Urfrage‘ dieselbe geblieben ist, kommen auch die definatorischen Antworten in weiten Teilen immer wieder zu denselben Ergebnissen; auch wenn in neuzeitlichen Definitionen das Moment der unmittelbaren geschichtsphilosophischen Verortung des Sprichworts im mythologisch-religiösen Kontext fehlt, also speziell das antike Theorem von παροιμία als Artefakt einer mythisch lokalisierten Kulturvergangenheit ausgeschieden wird.

Zwar gelten nach wie vor in wechselnder Akzentuierung als wesentliche Merkmale des Sprichwörtlichen Kürze und Prägnanz, primär orale Tradierung, Metaphorizität, hohes Alter und damit einhergehende (epistemische) Autorität, Weisheit als Gehalt, didaktische Funktion; sie alle jedoch sind Gegenstand heftiger Kontroversen. Das einzige Kriterium, das sich seit der Antike durchgängig als konsensfähiges Signum des Proverbialen erwiesen hat, ist dessen „schlagfertige Kürze und geschliffene Prägnanz“<sup>324</sup>. Im Streit um die quantitative Einheit des Sprichworts zeigt sich in der neueren parömiologischen Forschung die Tendenz, diese in der Größe ‚vollständiger Satz‘ gegeben zu sehen.<sup>325</sup>

<sup>320</sup> Institutio oratoria, 5,11,21: „παροιμίας genus illud, quod est velut fabella brevior et per allegorian [sic] accipitur“. Mit dieser Definition Quintilians setzt sich Erasmus in den Prolegomena der *Adagiorum Chiliades*, ASD 2,1 [1: Quid sit paroemia], S. 46, Z. 35-40 auseinander.

<sup>321</sup> Kindstrand: Proverbs, S. 239.

<sup>322</sup> Ebd.

<sup>323</sup> Vgl. ebd., S. 247.

<sup>324</sup> Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 56. Vgl. beispielsweise auch Hain: Das Sprichwort, S. 19; Wilhelm Körte: Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Deutschen. Leipzig 1837, [Einleitung] S. 12; Johann Michael Sailer: Die Weisheit auf der Gasse oder Sinn und Geist deutscher Sprichwörter. Frankfurt a. M. 1996, S. 43; Eiselein: Sprichwörter und Sinnreden, [Einleitung] S. 10.

<sup>325</sup> Vgl. Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 2f. In die gleiche Richtung weisen auch Ergebnisse der linguistischen Strukturanalyse, so z.B. Dundes' Beschreibung des Sprichworts als „traditional propositional statement“ (Alan Dundes: On the Structure of the Proverb. In: Proverbium 25 (1975), S. 961-973, hier S. 970).

Eine typische moderne Konzeptualisierung stellt F. Seilers wirkungsmächtige Sprichwortdefinition dar, welche man als „Zusammenfassung früherer deutschsprachiger Definitionen“<sup>326</sup> sowie als grobes Resümee der neuzeitlich gängigen Vorstellungen „vom Sinn und Zweck des Sprichwortes“<sup>327</sup> werten kann. Seiler bestimmt Sprichwörter als „im Volksmund umlaufende Sprüche von lehrhaftem Charakter und einer über die gewöhnliche Rede gehobenen Form“.<sup>328</sup> Als wichtigstes definitorisches Kriterium von Sprichwörtlichkeit gilt ihm die ‚Volksläufigkeit‘ einer Wortverbindung, ohne die ein Sprichwort kein Sprichwort sein könne. Einem Sprichwort muss also populäre Verbreitung eignen, wobei orale Tradierung die notwendige Voraussetzung seiner Sprichwörtlichkeit darstellt:

Ein Sprichwort muß also im Munde der Leute leben, es muß gangbare Münze im Verkehr entweder sein oder wenigstens einmal gewesen sein. Sprichwörter, die nur in Büchern stehn, sind keine Sprichwörter.<sup>329</sup>

Volksläufigkeit wird in weiten Teilen der neueren Forschung als essentielles Moment von Sprichwörtern angesehen<sup>330</sup>, wobei – in Verbindung mit dem typuskonstituierenden Postulat volkstümlicher Mündlichkeit als Daseinsbereich des Sprichwortes – die Parallele zur antiken Auffassung von der populären Natur des Sprichwortes offensichtlich ist. Gleiches gilt auch für die wichtigsten Aspekte der inneren und äußeren Form des Sprichwortes. Vor dem Hintergrund der Feststellung, das Sprichwort sei eine „Miniaturgattung der Poesie“ bzw. ein „kleine[s] Wortkunstwerk“<sup>331</sup> oder, wie Röhrich und Mieder formulieren, ein „Wortkunstwerk im kleinen“<sup>332</sup>, gilt vielen Forschern Bildhaftigkeit als wichtigstes Moment seiner „innere[n] Formgebung“<sup>333</sup>. Diese Bildhaftigkeit besteht zum einen in bildkräftig-einprägsamer Anschaulichkeit, zum anderen in der Uneigentlichkeit des Ausdrucks. Bei Seiler ist dieses Moment der Verfasstheit von Sprichwörtern normativ gedacht; auch bei Röhrich und Mieder stellt es ein gattungskonstitutives Element dar. Seiler betrachtet rein allegorische Sprichwörter als die „wirksamsten und vollkommensten“ (ebd.), welche „dem Begriffe des Sprichwortes am vollkommensten entsprechen“ (S. 39). Röhrich und Mieder verstehen das „sprichwörtliche Bild“ bzw. die metaphorische Qualität einer Wendung als zentrale Bedingung von Sprichwörtlichkeit und somit als Differenzkriterium der Gattung:

Wenn eine [„einfache“ oder „bloß metaphorische“, S. 16] Redewendung neben ihrem eigentlichen und wörtlichen Sinn noch eine übertragen-bildliche Bedeutung hat und wenn gar ihre heutige Gebrauchsfunktion sich soweit von der primären Bedeutung der Einzelwörter entfernt hat, daß der ursprüngliche Sinn gar nicht oder kaum mehr empfunden wird, dann bezeichnen wir sie eben als ‚sprichwörtliche Redensart‘. ‚Am Hungertuch nagen‘ – ‚in die Tretmühle kommen‘ [...] sind z.B. solche erklärungsbedürftigen sprichwörtlichen Redensarten [...].<sup>334</sup>

Zwar lässt sich eine Tendenzen abbildende Merkmalsstruktur für Sprichwörter bestimmen sowie ein dementsprechendes Konzept entwerfen; beides jedoch stets nur a posteriorisch und deskriptiv. Insofern hat jede Definition von Sprichwort den Status eines permanenten Provisoriums, den Charakter einer Arbeitsdefinition. Ein durchaus sinnvolles Beispiel dieser Art stellt die folgende von Mieder im Anschluss an Röhrich formulierte Bestimmung dar:

Sprichwörter sind allgemein bekannte, festgeprägte Sätze, die eine Lebensregel oder Weisheit in prägnanter, kurzer Form ausdrücken.<sup>335</sup>

<sup>326</sup> Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 1.

<sup>327</sup> Mieder: Sprichwörter im modernen Sprachgebrauch, S. 215.

<sup>328</sup> Mieder: Ergebnisse der Sprichwörterforschung, S. 4. Zur Problematik des Gattungsbegriffs ‚Spruch‘ in Zusammenhang mit der Definition von ‚Sprichwort‘ vgl. Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 2.

<sup>329</sup> Seiler: Das deutsche Sprichwort, S. 1.

<sup>330</sup> Vgl. Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 2.

<sup>331</sup> Seiler: Das deutsche Sprichwort, S. 2.

<sup>332</sup> Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 52.

<sup>333</sup> Seiler: Das deutsche Sprichwort, S. 39.

<sup>334</sup> Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 20.

<sup>335</sup> Ebd., S. 3.

Auch wenn die *tatsächliche* Volksläufigkeit einer Wendung allein sicher noch nicht ausreicht, um sie zu dem rechnen zu können, was man konventionellerweise unter der Kategorie Sprichwort begreift, so bildet sie umgekehrt aus parömiologischer Perspektive eine notwendige Bedingung für Sprichwörtlichkeit. Ausschlaggebend aber ist das „suffragium populi“<sup>336</sup>, auf Basis welcher Kriterien es auch zustande gekommen sein mag. Für den Status einer Wendung ist in Hinblick auf ihre Sprichwörtlichkeit also im jeweils aktuellen Gebrauchskontext die *Wahrnehmung* ihrer Volksläufigkeit entscheidend; genauer gesagt zunächst die bloße Annahme auf Seiten des Rezipienten, dass es sich bei dem in Frage stehenden Element der Kommunikation um ein dem kulturellen Konzept ‚Sprichwort‘ zugehöriges handelt, wobei Eigenschaften wie Volksläufigkeit und Traditionalität zentrale Momente dieses Konzeptes ausmachen. Da diese Rezeption nicht nur in der punktuell-individuellen Einzelsituation Sprichwörtlichkeit und ihre Wirkungen generiert, sondern letzten Endes somit auch auf kollektivgeschichtlicher Ebene Genese, Funktionieren und Tradierung, insgesamt die Existenzweise von Sprichwörtern steuert, ist die im vorigen zitierte Definition Mieders um die essentiellen Aspekte der Perzeption sowie der Konventionalität des Konzepts Sprichwort zu erweitern:

*Sprichwörter sind meistens tatsächlich allgemein bekannte, festgeprägte Sätze, welche jedoch immer als solche allgemein bekannte Wendungen, die eine Lebensregel oder Weisheit in prägnanter, kurzer Form ausdrücken, rezipiert und tradiert werden.*

### III.2 Frühneuzeitliche Merkmals- und Funktionstypologie des Proverbialen

Ausschlaggebend für die literarisch-kulturelle Performanz einer rezeptionsabhängigen Sprachform wie dem Sprichwort ist in erster Linie die Weise, wie es – situativ und grundsätzlich – aufgefasst wird. In der Folge soll deswegen nicht die theoretische Validität eines Sprichwortbegriffs, sondern die zeitgenössisch dominante Typologie des Proverbialen im Mittelpunkt stehen, das frühneuzeitliche Sprichwortverständnis.<sup>337</sup> Es geht nicht darum, was das Sprichwort ist, sondern wofür es in der Frühen Neuzeit gehalten wird. Maßgeblich für das frühneuzeitliche Sprichwortverständnis ist die sich um 1500 verstärkt ausbildende, dezidiert humanistische Sprichworttheorie und –philosophie.

Ein modernes gattungstheoretisches Vorverständnis des Sprichwörtlichen, insbesondere die ahistorische Projektion vermeintlich überzeitlich-universaler Gattungskriterien, wird der historischen Realität der Gattung Sprichwort weder hinsichtlich ihrer Begriffsgeschichte noch in bezug auf die ihr subsumierten Mikrotexpte gerecht. Wie weit die Schere zwischen einem modernen Sprichwortverständnis und demjenigen des 16. Jahrhunderts auseinanderklafft, lässt sich allein schon an der damals begegnenden viel größeren gattungstheoretischen Weite der Rubrik Sprichwort ermessen. Als Sprichwort gelten

metaphorische Einwortformen, Zwillingsformeln, sprichwörtliche Redensarten und bloße Redewendungen, Wellerismen [...], Sentenzen, die pythagoreischen Symbola, bei Johann Agricola serienweise Fluch- und wohl als beschwichtigendes Gegengewicht Grußformeln usw.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> Eiselein: Sprichwörter und Sinnreden, [Einleitung] S. 10.

<sup>337</sup> „Verständnis“ verweist hier im Gegensatz zu „Begriff“ nicht nur auf bewusste begriffliche Theoriebildung, sondern schließt als ein primäres (situitives) Konstituens von Sprichwörtlichkeit die bloße Wahrnehmung einer Wendung *als* sprichwörtlich mit ein; ein Prozess der ‚Produktion‘ von Sprichwörtlichkeit, der weitgehend unabhängig von wissenschaftlicher Theoriebildung abläuft.

<sup>338</sup> Andreas Bässler: Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500. Berlin, New York 2003, S. 26. Vgl. Johannes Agricola: Die Sprichwörtersammlungen. 2 Bde. Hg. von Sander L. Gilman. Berlin, New York 1971, Bd.1, Nr. 472-502.

Die Praxis, Fluch- und Schwurformeln der Kategorie Sprichwort zuzuordnen, ist dabei keineswegs eine persönliche Eigenart Agricolas. In der *Zimmerschen Chronik* charakterisiert der Chronist einige seiner Vorfahren mit Hilfe ihrer Lieblingsflüche, die er Sprichwörter nennt.<sup>339</sup>

Ein etymologisierender Begriffshorizont des Terminus Sprichwort – interpretiert als Zusammensetzung der mittelhochdeutschen Wörter *spriche* und *wort* – im Sinne von ‚vielgesprochenes Wort‘ oder ‚persönlicher Wahlspruch‘ scheint für einige Stellen des *Ulenspiegel* maßgeblich zu sein: etwa wenn der Erzähler in der 39. Hist. angibt, der Rostocker Schmied, bei dem Eulenspiegel sich verdingt, „het ein Sprichwort, wann der Knecht mit den Bälgen blasen solt, so sprach er: ‚Haho, folge mit den Bälgen‘“ (39,117).<sup>340</sup>

Im Gegensatz zum frühneuzeitlich weitgefassten Gegenstandsbereich des Sprichwörtlichen weist die aktuelle parömiologische Theoriebildung die Tendenz auf, ihren Objektbereich stärker einzugrenzen und terminologisch konturschärfer zu bestimmen. Durch das weithin anerkannte Differenzkriterium der Satzhaftigkeit wird das Segment der infiniten Formen im allgemeinen vom Sprichwörterbestand ausgeschlossen und im besonderen eine systematische Abgrenzung des Sprichworts von der sprichwörtlichen Redensart angestrebt.<sup>341</sup> In den *Chiliades* des Erasmus von Rotterdam hingegen machen die infiniten Formen etwa vier Fünftel der Sammlung aus.<sup>342</sup> Es steht mithin ein „frühneuzeitliches offenes“, Spruchgut absorbierendes Sprichwortverständnis gegen ein „modern-kompaktes“<sup>343</sup>.

Im Anschluss an Seiler<sup>344</sup> lässt sich, ausgehend von der Geschichte der Parömiographie, als Zäsur zwischen mittelalterlicher und humanistischer Parömiologie das Erscheinen der ersten Ausgabe von Erasmus' *Adagia*, den *Collectanea*, im Jahre 1500 identifizieren. Erasmus entwickelt in seinen Sprichwortsammlungen, vornehmlich in deren Paratexten, die umfangreichste und detaillierteste Sprichworttheorie der Frühen Neuzeit – gleichzeitig die erste bekannte, kohärente Sprichwortkonzeptualisierung überhaupt – und ist somit, neben J. Agricola und S. Franck, zwangsläufig die wichtigste Referenz für eine Rekonstruktion des Sprichwortverständnisses um 1500. Sein theoretischer Ansatz und seine parömiographische Praxis orientieren sich zentral an antikem Spruchmaterial; beide fußen wesentlich auf einer

italienischen, stark humanistisch-philologisch gefärbten Tradition, von Einflüssen aus der griechischen Parömiographie angeregt, sei sie originär antik oder byzantinisch vermittelt.<sup>345</sup>

Auch wenn bei Erasmus durchgängig das antike Zitat den zentralen Ausgangs- und Referenzpunkt bildet, spielen die von ihm aufgewiesenen Parallelen zu volkssprachlichem, niederländisch-deutschem Sprichwortmaterial eine wichtige Rolle. Diese parömiographische Praxis korrespondiert mit einem Aspekt, den die Sprichwörterdefinition des Erasmus integriert, indem sie als Kriterium von Sprichwörtlichkeit mit der Bekanntheit eines Spruchs (*celebre dictum*) auch die Universalität der Wendung im Sinne ihrer tatsächlichen Verbreitung adressiert.

Das in formaler Hinsicht Entscheidende an der erasmischen Sprichwortdefinition ist jedoch ihre Weite, Offenheit und Allgemeinheit; eine Charakteristik, die zwangsläufig inhaltliche Mehrdeutigkeiten und Unbestimmtheiten einschließt. Auf den erasmischen Begriff gebracht, kann als Sprichwort prinzipiell jeder geistreiche Ausspruch gelten, der Bekanntheit erlangt hat:

<sup>339</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 26.

<sup>340</sup> Vgl. hierzu Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 1.

<sup>341</sup> Vgl. Hermann Bausinger: Formen der „Volkspoesie“. Berlin 1968, S. 92; Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 23.

<sup>342</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 26f.

<sup>343</sup> Ebd., S. 27.

<sup>344</sup> Friedrich Seiler: Deutsche Sprichwörterkunde. Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen. München 1922, S. 100-102.

<sup>345</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 28.

Paroemia est celebre dictum, scita quapiam novitate insigne, vt dictum generis, celebre differentiae, scita quapiam novitate insigne proprii vicem obtineat.<sup>346</sup>

Julius Scaliger hat die Sprichwörterdefinition des Erasmus ebenso wie die begleitenden Erörterungen spöttisch verworfen und sich über ihre holprige Schullogik lustig gemacht, welche „vor allem die erstaunliche philosophische Bildung dieses Mannes“<sup>347</sup> verrate; eines Mannes, den er in diesem Zusammenhang sehr selbstbewusst als „jenes Griechlein“ abkanzelt, das im Verbund mit Donat „gleichermaßen Unsinn“<sup>348</sup> zum besten gebe.

Man darf nicht, wie Scaliger es offensichtlich tut – und offensichtlich bewusst tut, denn es liefert den grundsätzlichen Vorbehalten, die er Erasmus gegenüber hegt, willkommene Nahrung –, den leisen, selbstironischen Spott überhören, der bei der erasmischen Definition mitschwingt. Wenn Erasmus im zweiten Teil der Definition dem scholastischen Jargon nach dem Mund redet, dann hat man gerade bei diesem Autor allen Grund dazu, hellhörig zu werden und daraus weniger bare Münze zu lesen, als vielmehr einen Seitenhieb auf die definitionssüchtige scholastische Technokratie des Denkens. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Erasmus die Hoffnung äußert, mit seiner Formel den Ansprüchen der „grammaticorum“ zu genügen und sich befriedigt darüber zeigt, dass ihre Dreiteiligkeit mit einer vollendeten Definition nach Art der „dialecticorum“ harmoniere.<sup>349</sup> Dabei nimmt Erasmus die scholastische Methodik auch in der Durchführung nicht ganz so ernst wie er vorgibt. Gänzlich unironisch und sehr ernst ergreift passenderweise Scaliger die Gelegenheit, sich über das vermeintliche Unvermögen seines Antipoden zu echauffieren, das Proprium des Gegenstandes (*scita quapiam novitate insigne*) in die Sprichwörterdefinition hineinzunehmen: „Als ob die besondere Eigenschaft Bestandteil der Definition wäre!“<sup>350</sup>

Die ironische Reserve des Erasmus wirft auch Licht auf den zunächst erstaunlichen Umstand, dass der ansonsten so wortgewaltige – und dabei stets wortreiche – Humanist bei diesem Gesichtspunkt eines seiner erklärten Lieblingsthemen vergleichsweise einsilbig und vage, beinahe etwas oberflächlich bleibt; fast so, als sei ihm die Angelegenheit lästig – während er nachfolgend in den Prolegomena der *Chilides* die anwendungsbezogenen Funktionen, den praktischen Nutzen, die am Material beobachtbaren Eigenschaften und rhetorischen Formen des Proverbialen sehr ausgiebig behandelt.

Untersucht man Erasmus' Äußerungen genauer, wird deutlich, dass er eine statische, universale Definition von Sprichwörtlichkeit nicht allein für schwierig hält; seine relativierenden Einlassungen offenbaren vielmehr eine grundlegende Skepsis hinsichtlich der Aussagekraft und Funktionalität einer derartigen abstrakten Formel.<sup>351</sup> Erasmus war sich der prinzipiellen Problematik einer allgemeingültigen Sprichwörterdefinition augenscheinlich voll und ganz bewusst. Er vermeidet – wie auch die meisten anderen frühneuzeitlichen Sprichworttheoretiker – mit einer sehr weit und mehrdeutig gehaltenen Bestimmung viele Untiefen parömiologischer Theorie; wenn auch zum Preis einer die Aussagekraft schwächenden Unbestimmtheit.<sup>352</sup> Dies alles verdankt sich nicht methodischer Verlegenheit oder gar

<sup>346</sup> ASD 2,1 [Pr. 1: Quid sit paroemia], S. 46, Z. 44-46: Ein Sprichwort ist ein bekannter Spruch, der sich durch eine gelungen formulierte, geistreiche Findung [novitas] auszeichnet, so dass ‚Spruch‘ die Gattung, ‚berühmt‘ die spezifische Differenz und ‚sich durch eine gelungen formulierte, geistreiche Findung auszeichnend‘ die besondere Eigenschaft [proprium] ausmacht. – Zum Schlüsselbegriff der *novitas* vgl. Kap. III.2.4.

<sup>347</sup> Scaliger: *Poetices libri septem*, Bd. 2,3, 139a-b, Kap. 83, S. 534-539; das Zitat S. 538, Z. 18f. u. S. 539.

<sup>348</sup> Ebd., S. 534, Z. 25f. u. S. 535.

<sup>349</sup> „Mihi, quod grammaticorum pace fiat [...]“; „Quandoquidem his tribus partibus perfectam constare definitionem dialecticorum consensus est“, ASD 2,1 [Pr. 1], S. 46, Z. 42-47.

<sup>350</sup> Scaliger: *Poetices libri septem*, Bd. 2,3, Kap. 83, 139b, S. 538f., Z. 20-22.

<sup>351</sup> „Verum multo aliud est commendare paroemiam et quaenam sit optima demonstrare, aliud quid ea sit in genere definire“, ASD 2,1 [Pr. 1], S. 46, Z. 41f.

<sup>352</sup> Als Beispiel kann hier Scaligers Sprichwortdefinition angeführt werden. Sie steht der erasmischen, die Scaliger, wenn auch aus anderen Gründen, so heftig kritisiert, zumindest in puncto Offenheit in nichts nach: „Proverbium est oratio vulgata allegorica.“ (*Poetices libri septem*, 2,3, Kap. 83, 139b, S. 538, Z. 23f.) Die frühneuzeitlichen Parömiologen orientieren sich am weiten Sprichwortbegriff der antiken Referenzautoren. Es fehlen in diesem Bereich, abgesehen von einigen Ansätzen bei Quintilian, trotz der reichhaltigen parömiographischen Tradition bis in die Frühe Neuzeit zusammenhängende

Unzulänglichkeit, sondern wissenschaftlichen Prioritäten, die wie gesehen bei anderen Schwerpunkten des Gegenstandes ansetzen. Sie schließen das Bewusstsein ein, dass eine hochgezüchtete – und dabei schließlich doch aporetische – (Meta-)Theoretisierung nicht in den anvisierten Bereich der Sache führt und deshalb hierfür kaum Nutzen birgt. Die Definition als solche scheint Erasmus daher alles in allem schlicht nicht so wichtig zu sein und die Beschäftigung damit offensichtlich eine Pflichtübung, die er gerne rasch hinter sich bringen möchte, um sich möglichst bald der Sache selber widmen zu können.

Dessen ungeachtet, und auch gerade deswegen, steht seine Sprichwörterdefinition symptomatisch für das weite und offene frühneuzeitliche Sprichwörterverständnis. Sie dokumentiert eine Grundtendenz der frühneuzeitlich maßgeblichen parömiologischen Theoriebildung, die, beschreibungslastig, stets von der „Biologie“ ihres Gegenstandes anhand konkreter Exemplare ausgeht und Induktion der Deduktion vorzieht.<sup>353</sup> –

Im folgenden soll das frühneuzeitliche Sprichwortverständnis anhand der wichtigsten Merkmale, Funktionen und Effekte umrissen werden, welche die parömiologische Theoriebildung der Zeit um 1500 dem Proverbialen zuweist.

### III.2.1 Brevitas

Prägnante Kürze ist diejenige Qualität, welche von der Parömiologie durchgehend, von den frühesten antiken Entwürfen bis hin zu gegenwärtigen Definitionen, als elementares Wesensmerkmal des Sprichworts klassifiziert wurde und wird. *Brevitas* als Kriterium des Sprichwörtlichen stellt, zumindest als ein rein sprachformales Merkmal geringen syntagmatischen Volumens verstanden, nahezu den einzigen stabilen Konsens und kleinsten gemeinsamen Nenner der divergierenden parömiologischen Modelle dar.

In Analogie zur antiken Sprichworttheorie verbindet die humanistische Parömiologie das Merkmal formaler Kürze mit der Eigenschaft semantischer Konzentration. Syntagmatisches und Sinnvolumen des Sprichworts stehen zueinander in antiproportionalem Verhältnis. Wesentlich für die „rechten natürlichen Sprichwörter“ ist nach humanistischem Verständnis nicht nur, dass sie „abgekürzt“<sup>354</sup>, „kurtze wort“<sup>355</sup> sind, sondern in erster Linie, dass diese „wenig wort [...] viel meinung“<sup>356</sup> enthalten. Sprichwörter gelten als die

summ eines gantzen handels gesatz odder langen sentenz als der kern in ein engs sprüchlin vnnd verborgen griflin gefaßt“.<sup>357</sup>

Zentral für die humanistische Sprichworttheorie ist dabei ihre – antiker Parömiologie verpflichtete – Auffassung vom genuinen Gehalt, von der idealen Substanz des Proverbialen. Dem Wesen nach ist ein Sprichwort nicht bloß eine „kurtze“ Formel, sondern eine „weise klugred“<sup>358</sup>, in der sich autoritativ vermittelter, ursprünglich transzendenter Sinn offenbart und verdichtend konserviert. Dieser Aspekt wird in Kap. 4.2.4 ausgeführt werden.

Es ist jedoch bereits hier ein Charakteristikum hervorzuheben, das sich aus dem skizzierten wesentlichen Gehalt des Sprichworts für dessen *brevitas* ergibt. ‚Kürze‘ erscheint zunächst als rein deskriptiver Begriff formalästhetischer Sprichwörtertypologie. Seine Funktion ist jedoch darüber hinaus insbesondere diejenige einer in christlicher Theologie gründenden epistemisch-ethischen Normativität – insofern die

---

Konzeptualisierungen, die hätten übernommen werden können.

<sup>353</sup> Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 108

<sup>354</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesatz vnd Lere] S. 9.

<sup>355</sup> Agricola: Die Sprichwörtersammlungen, Bd. 1, [Warzu die sprichwortter dienen] S. 4.

<sup>356</sup> Ebd., S. 5.

<sup>357</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesatz vnd Lere] S. 9.

<sup>358</sup> Ebd.

Kategorie *brevitas* sich aus der göttlichen *auctoritas* herleitet: „Gott gab den Juden viel gesetze aber er fasste sie alle ynn ein kurtze nemlich zehn stucke“.<sup>359</sup> Nicht nur erweist sich somit die ästhetische Zweckmäßigkeit des Sprichworts („ynn kurtze wort verfasst auff das man sie leichtlich behalten kunde“) als normatives Abbild der providentiellen teleologischen Setzung.<sup>360</sup> Über ihren Ursprung im Göttlichen bezieht die *brevitas* selbst normative Kraft hinsichtlich der Legitimität des Wahrheits- und Weisheitsanspruchs menschlicher Rede. Die antiproportionale Relation von syntagmatischer Quantität und Qualität des Sinns wird nicht lediglich ausgehend von der ästhetischen Ebene konstatiert, sondern wirkt im Umkehrschluss von der Offenbarungswahrheit auf die Ebene der Realia ethisch und epistemisch präskriptiv:

Ja mehr gesetze, ja mehr untugent. [...] Ja frommer die leutte gewesen seyn, ja weniger gesetze sie bedurft haben [...] Aber finantzer und betrieger machen viel wort und meynens nicht,<sup>361</sup>

heißt es bei Agricola und Franck führt aus: „Vnd ist bei allen Nationen [...] in solich abgekürtzte Sprichwörter [...] alle irdische und ewige weißheyte eingelegt.“<sup>362</sup> Proliferation des Sagens dissoziiert Rede und Handeln von ihrem Wert, ihrem Ursprung im eigentlich sinnhaften ‚Meinen‘ der göttlichen Wahrheit. In gegenläufiger Bewegung zum wahren Meinen und Handeln des Sprichworts gerät Verbotheit in den Verdacht der (Zungen)-Sünde:

Florus schreibt das unsere alten Deutschen nach dem tode Drusi Germanici, der Romer hauptman welcher sie hat wollen mit gesetzen unnd gerichtszwang regieren, mit allen seinen ermordet haben, yhnen die zungen außgeschnitten und gesagt Sibila nunc vipera Zische nu mehr du schlange. Damit erweist wurdts das unsere forfaren schlecht und gerecht und auffgericht mit allen dingen seynd umgangen. Denn ynn kurtze schlüsse haben sie das leben der menschen als ynn kurtze regeln verfasst.<sup>363</sup>

Es kommt, schematisch vereinfacht, zur Opposition der Gleichungen ‚viele Worte gleich trügerisch und lügenhaft‘ gegen ‚wenige Worte gleich wahrhaftig und ehrlich‘.<sup>364</sup> Die Wahrhaftigkeit des Proverbiums lässt sich somit aus seiner Kürze ableiten – das Sprichwort wird zum ‚Wahrwort‘<sup>365</sup>, dem eine besondere *vis veritatis* eignet.<sup>366</sup> An diese Denkfigur knüpft Agricola unter dem Lemma „Wer vil redet, der leuget gern“ erneut an und spitzt sie in der Gegenüberstellung von Weisem und Narren zu:

Inn der vorrede hab ich gesagt wie die vaß die da voll sind keinen klang von sich geben aber die leeren vaß klingen sehr. Also auch ein weiser man redet wenig unnd mit wahrheyte. Ein narr redet vil und mit unwahrheyte. Wahrheyte ist rund und kurtz und leßt sich mit kurtzen unnd wenig worten reden. Die lügen aber fordert vil wort. [...] Salomon sagt auch Ein narr schüttet seinen geyst auff einmal auß, der weise aber helt an sich.<sup>367</sup>

<sup>359</sup> Agricola: Die Sprichwörter Sammlungen, Bd. 1, [Warzu die sprichwortter dienen] S. 4.

<sup>360</sup> Ebd.

<sup>361</sup> Ebd., S. 5.

<sup>362</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheyd vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>363</sup> Agricola: Die Sprichwörter Sammlungen, Bd. 1, [Vorrede] S. 6.

<sup>364</sup> Ob dieses Schema selber wieder auf ein zu damaliger Zeit bereits bekanntes Sprichwort anspielt, ist unklar; fest steht hingegen, dass sie zumindest später Sprichwörtlichkeit erlangt hat. Das DSL 4, 1747 bietet unter dem Lemma „Wahrheit“ an 30. Stelle den ebenfalls bei Sailer: Die Weisheit auf der Gasse, S. 164 und Karl Simrock: Die deutschen Sprichwörter. Frankfurt a. M. 1846, Nr. 11894 belegten Eintrag „Die Wahrheit bedarf nicht viel Worte, die Lüge kann nie genug haben.“

<sup>365</sup> Siehe hierzu Agricola: Die Sprichwörter Sammlungen, Bd. 2, Nr. 211: „ain alts wares wort“. Allgemein zu dieser Thematik auch Mieder: Sprichwort – Wahrwort.

<sup>366</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 43f.

<sup>367</sup> Agricola: Die Sprichwörter Sammlungen, Bd. 1, Nr. 211.



### III.2.2 Metaphorizität

Der Streit, ob das Sprichwort zwingend metaphorisch<sup>368</sup> sei, ist so alt wie die Parömiologie selbst. Im Gegensatz zu antiker und frühneuzeitlicher Theorie wird Metaphorizität in der gegenwärtigen Parömiologie meist nur noch als fakultatives Merkmal gewertet oder aber ganz aus dem Kanon elementarer Gattungskriterien verabschiedet.<sup>369</sup>

Im 16. Jahrhundert dominiert hingegen die Tendenz, das Sprichwort grundsätzlich als figurativ zu klassifizieren. Die meisten Poetiken und Rhetoriken folgen antiken Vorbildern, insbesondere Aristoteles und Quintilian, und subsumieren das Sprichwort der Gattung Allegorie.<sup>370</sup> Scaliger beispielsweise definiert „proverbium“ als „oratio vulgata allegorica“<sup>371</sup>; er möchte diese Bestimmung etymologisch belegt wissen, indem er *oimos* mit *verbum* übersetzt und *paroimia* von *para ton oimon* herleitet: neben dem ersten Wort, fußend auf dessen Bedeutung, gehe ein zweites, unausgesprochenes einher, neben dem ersten Sinn ein zweiter, so dass das

Sprichwort zuerst das bedeutet, was es offen zur Schau trägt, und erst an zweiter Stelle auf das verweist, worauf man es anwenden kann.<sup>372</sup>

Als ein Subgenus der Allegorie neben Rätsel und Fabel verstanden, wird das Sprichwort oft als Texttropus charakterisiert, etwa bei Melanchthon und Minturno; als allegorisch in einem weiteren Sinne gilt es auch dann, wenn es Worttropen wie Metapher oder Metonymie aufweist.<sup>373</sup> Franck benutzt zwar nicht den Begriff Allegorie, urteilt aber, Sprichwörter seien „mit einer figur vnd Tropo in ein summ begriffen“.<sup>374</sup> J. Agricola verwendet mitunter als Synonym für Sprichwort die Begriffe „eyn Deutsche Metaphora“<sup>375</sup> oder „eyn Deutsche Hiperbole“ (Nr. 603) und stellt fest, dass „mir Deutschen vil figuren haben“ (Nr. 510). Im Sprichwort überschneiden sich die Konzepte der Metapher und der Allegorie; noch in der *Copia verborum* (1512) führt auch Erasmus Proverbien unter diesen beiden Rubriken.<sup>376</sup> Dies muss auf den ersten Blick überraschen, denn in der differenzierten parömiologischen Theoriebildung, welche die *Adagiorum Chiliades* in Form umfangreicher Einleitungstexte ab 1508 begleitet, setzt Erasmus sich vom zeitgenössischen poetologischen Konsens ab: Indem er Figurativität – ebenso wie didaktischen Nutzen – als *conditio sine qua non* von Proverbialität zurückweist und bei seiner abstrakten Definition des Sprichworts als „celebre dictum“ nicht berücksichtigt. Den exemplarischen Beweis liefert ihm das *Adagium Ne quid nimis*, das „nemo non ponit inter adagia, nihil tamen habet integumentum“.<sup>377</sup> Nachfolgend räumt Erasmus jedoch zunächst ein, dass die meisten Sprichwörter metaphorisch seien: „Quanquam haud inficias iuerim maximam adagiorum partem aliqua metaphoraie specie fucatam esse“, um anschließend zu betonen, dass gerade die besten unter ihnen sich durch die Verbindung von

<sup>368</sup> Zur Binnendiskussion dieses Begriffs sowie zur Kontroverse um die konkurrierenden Konzepte Bildlichkeit, Bildhaftigkeit, übertragene Bedeutung, Metaphorizität und verwandter Begrifflichkeiten aus phraseologischer Sicht vgl. Harald Burger: Zur Konfusion um die semantischen Merkmale von Phraseologismen. In: *Europhras* 88. *Phraséologie contrastive (Collection Recherches Germaniques 2)*. Hg. von Gertrud Gréciano. Straßburg 1989. S. 17-29; Peter Grzybek: Prolegomena zur Bildhaftigkeit von Sprichwörtern. In: *Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher*. Hg. von Anne Hartmann und Christoph Veldhues. Dortmund 1998. S. 133-152.

<sup>369</sup> Vgl. Röhrich/Mieder: *Sprichwort*, S. 52-54; BäSSLER: *Sprichwortbild*, S. 33. Der Metapher im Sprichwort ist jedoch zumindest als Indiz für Sprichwörtlichkeit erhöhte Bedeutung beizumessen. In einem nicht-bildlichen Kontext gibt das metaphorische Sprichwort seine Proverbialität eindeutiger zu erkennen als das nicht-metaphorische.

<sup>370</sup> Vgl. Kleinschmidt: *Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit*. In: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*. Hg. von Walter Haug. Stuttgart 1979, S. 388-404, S. 391 u. 399; BäSSLER: *Sprichwortbild*, S. 31.

<sup>371</sup> Scaliger: *Poetices libri septem*, 2,3, Kap. 83, 139b, S. 538, Z. 23f.

<sup>372</sup> Ebd., S. 540, Z. 11-18 u. S. 541.

<sup>373</sup> Vgl. BäSSLER: *Sprichwortbild*, S. 31.

<sup>374</sup> Franck: *Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesatz vnd Lere]* S. 9.

<sup>375</sup> Agricola: *Die Sprichwörtersammlungen*, Bd.1, Nr. 154, 418, 570.

<sup>376</sup> Vgl. BäSSLER: *Sprichwortbild*, S. 32.

<sup>377</sup> ASD 2,1 [Pr. 1], S. 46, Z. 31f.

figurativem Redeschmuck und Nützlichkeit auszeichneten: „Tum optimas fateor eas, quae pariter et translationis pigmento delectent et sententiae prosint vtilitate.“<sup>378</sup>

Die ästhetische Wertschätzung des rhetorisch kunstvollen, figurativen Ausdrucks im Sprichwort behält Erasmus bei, auch wenn sie sich nicht mehr unmittelbar in der sachlichen, stark verallgemeinernden Abstraktion seiner Definition niederschlägt. Diese Wertschätzung spricht auch aus dem Umstand, dass er den *Chiliades* in den Prolegomena einen langen Abschnitt voranstellt, der der ausführlichen Besprechung von „figuris proverbialibus“ gewidmet ist.<sup>379</sup> Es scheint so, als drücke sich in der Inkohärenz der formalen Beurteilung des Sprichworts durch Erasmus auch der Zwiespalt des Sprichworttheoretikers aus, der zugleich ein begnadeter Sprichwortconnaissanceur und Sprachliebhaber feinsten Sensoriums ist. Die beiden letzteren dürften den Theoretiker bei dessen langjähriger Sammeltätigkeit ein ums andere Mal überstimmt haben. –

Insgesamt herrscht in der humanistischen Sprichworttheorie deutlich die Tendenz vor, Sprichwörter als Form der uneigentlichen Rede einzustufen und ihnen Figurativität als gattungstheoretisches Wesensmerkmal zuzuweisen – auch wenn sich dabei bisweilen, wie im Falle Francks, parömiographische Praxis und selbstgetroffene theoretische Vorgaben nicht decken.

### III.2.3 Obscuritas

Sprichwörter verlangen nach humanistischem Konzept zu ihrem Verständnis Emendation und Kommentar, insbesondere deshalb, weil ihre Bedeutung nicht unmittelbar einsichtig, ihr Sinn oft obskur ist. Bei Erasmus' Wesensbestimmung des Sprichworts spielt die Qualität der *obscuritas* eine zentrale Rolle. In der Dedikationsepistel der ersten Ausgabe der *Adagiorum Collectanea* von 1500, gerichtet an den jungen Lord Mountjoy, William Blount, wird sie viermal als Merkmal des Sprichwörtlichen erwähnt, einmal sogar als „adagiorum natura“<sup>380</sup> bezeichnet. *Obscuritas* als Wesenskriterium des Sprichworts hat Tradition: Bei der Rekapitulation gängiger Sprichwörterdefinitionen in den Prolegomena der *Chiliades* verweist Erasmus auf einen „apud Graecos scriptores“ geläufigen Definitionstyp, demzufolge es die Eigenart des Sprichwörtlichen sei, eine sachliche Evidenz durch die – zumeist metaphorische – proverbiale Sprachbildlichkeit zu verdunkeln und damit, ästhetisch attraktiv, zu verrätseln („Prouerbiū est sermo rem manifestam obscuritate tegens“).<sup>381</sup>

Laut Erasmus resultiert die *obscuritas* eines Sprichworts hauptsächlich aus dessen Metaphorizität<sup>382</sup> und gedrängter Kürze<sup>383</sup>. Insbesondere eine dem Rezipienten unbekannt Metapher wirkt wie ein semantischer Sperriegel, der ihm das Sprichwort zum Rätsel macht und dessen Sinn verdunkelt. Künstlich provoziert wird *obscuritas* durch Formen der nichtkontextualisierten „proverbialen Allusion“<sup>384</sup>, welche die Kenntnis des Proverbiums und seiner Bedeutung als Bedingung des Textverständnisses voraussetzt.

*Obscuritas* von Sprichwörtern resultiert nach dem Verständnis Erasmus' auch aus historischen Tradierungsprozessen. Einerseits aus fehlerhafter Überlieferung durch Schreiber und Kommentatoren, andererseits aus dem Wandel kultureller Wissensbestände, der dazu führt, dass proverbiale Bildlichkeit

<sup>378</sup> Ebd., Z. 38-40.

<sup>379</sup> ASD 2,1 [Pr. 13: De figuribus proverbialibus], S. 68-82.

<sup>380</sup> Ep 126, 243.

<sup>381</sup> ASD 2,1 [Pr. 1], S. 45f., Z. 7-13.

<sup>382</sup> Ep 126, 165f.: „etiam obscuritatis dedita opera aspergentes, adhibita aut metaphora aut aenygmata aut alio id genus schemate.“

<sup>383</sup> Ebd., 106-108: „vtpote qui non ignorarent saepenumero fieri vt duobus verbis comprehensum adagium multum tenebrarum adferret“.

<sup>384</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 35.

nicht eigentlich verblasst, sondern sich verdunkelt.<sup>385</sup> Vor allem die in humanistischen Sammlungen ‚wiedergeborenen‘ antiken Sprichwörter erweisen sich in dieser Hinsicht als fremd und somit verstärkt erklärungsbedürftig. Doch auch das volkssprachliche Proverbium weist die Qualität der *obscuritas* auf. Wenn Franck integumentalmetaphorisch formuliert, in den „alten Teutschen Latiner Griechen vnd Hebreer Sprichwörtern“ stecke ein „verborgner geheym“, sie seien ein „verschlossen kasten“ und „verborgen grifflin“,<sup>386</sup> hebt er damit Änigmatizität als eine universale Eigenschaft von Sprichwörtern hervor, die maßgeblich aus der proverbialen Sprachbildlichkeit resultiert.

Bemerkenswerterweise findet die Qualität der *obscuritas* jedoch nicht explizit Eingang in Erasmus' Definition des Sprichworts; stattdessen begegnet hier der Begriff der *novitas*. Die *novitas* der erasmischen Sprichwörterdefinition ist allerdings nicht zu verstehen als Neuheit im Sinne genieästhetischer Innovation oder Originalität, sie stellt keinen Gegenbegriff dar zu den ebenfalls von Erasmus als Wesensmerkmale des Sprichworts genannten Eigenschaften des hohen Alters und der Traditionalität.

Erasmus nimmt mit seiner sprichwortorientierten Bestimmung der *novitas* das proverbiale Merkmal des „seltzamen“<sup>387</sup> in den Blick, das auch Franck hervorhebt. Verantwortlich für diese ‚Seltsamkeit‘ (*novitas*) sei neben Übertreibung, Ambiguität und dialektalen Ausdrücken vor allem die *obscuritas* – und hier maßgeblich die obskure Metaphorizität – des Sprichworts, gibt Erasmus im dritten Abschnitt der sprichworttheoretischen Prolegomena zu den *Chiliades* an.<sup>388</sup> *Obscuritas* als Eigenschaft des Spruchguts geht damit in vielen Fällen in der proverbialen Kategorie der *novitas* auf, die Erasmus zum strukturellen Kernbegriff seiner Sprichwortbestimmung erhebt; hiermit befasst sich das folgende Kapitel.

Obwohl *obscuritas* den Vorgaben klassischer Rhetorik zufolge einerseits ein eklatantes *vitium* darstellt und auch die Rätselhaftigkeit des Sprichworts in den philologischen Fallbeispielen des Erasmus oft als ungewolltes Resultat von Unkenntnis markiert wird, erkennt die humanistische Sprichworttheorie ihr andererseits ein bestimmtes ästhetisches Wirkungspotential zu, das sich künstlerisch-literarisch nutzbar machen lässt. Die obskure Metapher und ihre Wirkung der *novitas* lassen sich demnach unter anderem gezielt dazu einsetzen, Altbekanntes einer temporären Verfremdung zu unterziehen. Die notwendige Entschlüsselung beteiligt den Rezipienten an der Sinnbildung und kann auf diesem Wege (Wieder-)Erkennen herbeiführen, zumindest aber als *captatio benevolentiae* der Ermüdung des Lesers entgegenwirken: „obscuritate demum ipsa lectorem oscitantem expergefaciāt.“<sup>389</sup>

Das Besondere jener ‚Neuheit‘, die Erasmus zum Spezifikum des Adagiums erklärt, gründet in ihrer Assoziation mit der Eigenschaft des *scitum*. Die Verbindung dieser beiden Qualitäten markiert das innovative Charakteristikum der Parömiologie des Rotterdamer Humanisten, indem sie das Proprium des erasmischen Adagiums bildet: *scita novitas*.

### III.2.4 *Scita novitas* als Proprium des erasmischen Adagiums

Erasmus geht es bei seiner Bestimmung des Sprichwortes nicht um die – zumeist durch den tropischen Charakter bedingte – Originalität einer Wendung im Sinne ihrer sprachlichen Neuartigkeit. Hierdurch wären Adagien qualitativ nicht von klischierten Allgemeinplätzen zu unterscheiden, die Erasmus gerade nicht in seinen Sammlungsbestand aufnehmen möchte. Dem ersten Wortsinn nach verstandene *novitas*

<sup>385</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 39.

<sup>386</sup> Franck: Sprichwörter, S. 7-9. *grifflin* von mhd. *grif*, Umfang, und von mhd. *griffel* zu lat. *graphium*; vgl. auch mhd. *griffelaere*, tief eingreifen, die Wahrheit aufdecken.

<sup>387</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>388</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 3: Quibus ex rebus accedit novitas paroemiae], S. 48-50.

<sup>389</sup> Ep 126, 44.

würde dabei zudem genau in jene Widersinnigkeit führen, die Scaliger der erasmischen Definition unterstellt und derentwegen er sie für absurd erklärt: Wie soll eine Wendung per definitionem verbreitet und berühmt, zugleich aber stets neuartig sein können? Der Ausdruck verliere seine Neuartigkeit in dem Moment, wo er das werde, was die Definition von ihm verlange zu sein – ein Sprichwort: *celebre dictum*. Erasmus' Bestimmung des Sprichworts als „ein berühmter Spruch, der durch eine geschickt formulierte Neuerung herausragt“ (*celebre dictum scita quapiam novitate insigne*) sei folglich unsinnig.

Erstens trifft diese Definition wegen des Merkmals der Berühmtheit genauso auf jede Sentenz zu. Zweitens: Wie könnte ein Sprichwort „neu“ sein, wenn es doch zugleich *tritum* (geläufig)<sup>390</sup> sein muß? [...] Drittens: Ein Sprichwort wird aufhören, ein Sprichwort zu sein, wenn es mit der Zeit seine Neuheit verliert.<sup>391</sup>

Die erasmische Definition erscheint auf einen ersten – und auf den ersten Wortsinn fixierten – Blick tatsächlich widersprüchlich. Klärt man die mehrdeutigen Kernbegriffe *scitum* und *novitas* jedoch im Horizont des erasmischen Denkens, löst sich der Widerspruch auf und entlarvt Scaligers literale Lesart als bewusste Polemik.

#### CICERONIANISMUS-STREIT UND HUMANISTISCHE BILDUNGSPROGRAMMATIK

Scaligers demonstratives Unverständnis angesichts der erasmischen Sprichwörtertheorie und seine Invektiven gegen die Position des Rotterdamer Gelehrten erwachsen aus dem übergeordneten Zusammenhang eines Richtungsstreits humanistischer Bildungsprogramm-*matik*, in dem Erasmus und sein jüngerer italienischer Kontrahent, insbesondere hinsichtlich ihrer jeweiligen Auffassung vom richtigen Umgang mit dem Schrift- und Geistesgut der Antike, gegensätzliche Standpunkte einnehmen. Ausgetragen wird dieser Streit in Zusammenhang mit der Debatte um den sogenannten Ciceronianismus, der von einigen, insbesondere italienischen, Humanisten befürworteten kompromisslosen Nachahmung des Lateins Ciceros.

Scaliger tritt auf als Vertreter eines strikten Ciceronianismus, den Erasmus im *Ciceronianus* von 1528 verwirft. Während Scaliger auf einer puristischen Bewahrung und Restauration des ciceronianischen Lateins als unantastbares, normatives Kulturideal besteht, tritt Erasmus ein für eine Renaissance der klassischen Kultur und Bildung auf der Grundlage eines lebendigen, beweglichen Lateins, das als organisches Instrument und internationale Verkehrssprache des kultivierten Geistes dessen Entwicklung mitvollzieht. Erasmus kämpft auf dem Feld der ‚Bildungspolitik‘ seiner Zeit einen doppelten Kampf, der, ebenso gläubig wie vernunftgeleitet, auf einen versachlichenden Ausgleich abzielt: Einerseits wendet sich der Rotterdamer gegen scholastische Verbildung und den Ungeist gewisser Teile des kirchlichen Schulbetriebs, andererseits gegen Borniertheiten innerhalb der humanistischen Bewegung, wie sie einige hartgesottene Ciceronianer an den Tag legen.

Die erasmische Kritik am gelehrten Ciceronianismus des 16. Jahrhunderts verbindet, grundiert von einem klugen Pragmatismus, theologische, pädagogische und literarisch-stilistische Argumente. Ihren Kern bilden religiöse und moralische Vorbehalte: Erasmus verwirft die pedantische Imitation Ciceros als literarische Idolatrie und als Rückschritt zum Heidentum. Die Unfähigkeit zur angemessenen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und zur Wiedergabe der zentralen christlichen Glaubensinhalte disqualifiziert das vorchristliche Latein Ciceros in seiner penibel kopierten Form in den Augen des Rotterdamers als Sprache des Christentums. Da Cicero keine Worte dafür bereitstellte, mussten seine striktesten Adepten die Diskussion christlicher Lehre vermeiden oder sich mit paganen Lehnbegriffen

<sup>390</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 2: Quid paroemiae proprium et quatenus], S. 46f., Z. 49-56.

<sup>391</sup> J. C. Scaliger: *Poetices libri septem*, 2,3, Kap. 83, 139b, S. 538, Z. 12-18 u. S. 539.

behelfen: „the term Jupiter Maximus for God the Father, Apollo for Jesus Christ, divi for saints.“<sup>392</sup> Kardinal Pietro Bembo warnt gar seinen Kurienkollegen Jacopo Sadoletto davor, sich nicht den Stil durch die Lektüre der Paulinischen Briefe verderben zu lassen. Gegen einen derart übersteigerten Klassizismus verteidigt Erasmus die wegen ihres vermeintlich barbarischen Stils von den Ciceronianern geschmähten mittelalterlichen Theologen: die Ausdrucksweise der Thomisten und Scotisten sei wenigstens dem behandelten Gegenstand angemessen.<sup>393</sup>

Für Erasmus, selbst ein feiner Stilist eigener Güte, wenn auch in der schieren sprachlichen Brillanz sicher nicht unübertroffen von humanistischen Rivalen, hat auch bei der Rede Effektivität Vorrang vor Glanz, Gehalt vor Gepränge, Demut vor Virtuosität. Den Ciceronianern wirft er vor, stilistische Perfektion zum fehlleitenden Selbstzweck zu verabsolutieren. Erasmus pocht auf das *aptum* als Grundlage jedes guten Stils noch vor *auctoritas* und *ornatus*. Entsprechend argumentiert er, dass Cicero selber, wäre er ein Zeitgenosse und Christ, die christliche Terminologie benutzen, anstatt früherer lateinischer Autoren die christlichen Quellen zitieren und eben jenes fundamentale Stilprinzip beherzigen würde: die Ausrichtung des Stils nach dem Gedanken, nicht umgekehrt. Die ungebührliche sklavische Überhöhung des ciceronianischen Stils trage nicht unerheblich zu einer Pervertierung des Geschmacks und des Verstandes bei. Das Schlimmste sei, dass viele mehr Ehrgeiz und Stolz daran setzten, ein Ciceronianer zu werden als ein Christ zu sein. Zu den von Erasmus am heftigsten kritisierten Auswirkungen des Ciceronianismus zählt folgerichtig die Eliminierung christlicher Autoren aus den Studien-Curricula. Daneben wendet sich der Rotterdamer entschieden gegen eine Herabsetzung des Griechischen als Kultursprache. Latein erachtet er zwar als die (Zukunfts-)Sprache des internationalen geistigen Verkehrs, die es zu fördern gelte – ohne jedoch dabei blind zu werden für die Originalquellen und Kulturreichtümer außerhalb der Latinitas. Ein reines Nachäffen Ciceros jedenfalls führe zu einer toten Sprache, begraben unter stilistisch unattraktivem Formalismus, anstatt zu einem zeitgemäßen, inhaltsadäquaten Mittel intellektueller Verständigung und literarischer Arbeit. Nach Ansicht des Erasmus lässt sich das hierzu nötige Latein nur über dessen natürlichen, sprich aktualisierenden und gegenwartstauglichen Gebrauch gewinnen.

In der hochmütigen Überautorisierung Ciceros, die sich selbst das Gewand eines vermeintlich perfektionierten Humanismus überstreift, erkennt Erasmus schließlich eine Abkehr von elementaren humanistischen Zielen – der Beseitigung von Unwissen, Borniertheit und Vorurteil, der Befreiung des individuellen Urteilsvermögens von den Fesseln falscher und willkürlicher Autoritäten. Zwar will Erasmus das Vulgärlatein verbessern und scholastische Terminologien durch klassischere Formen ersetzen; sein Hauptanliegen bleibt jedoch eine Besserung der

manners and morals of his times by a clearer understanding of Christian principles and doctrines as well as by a knowledge of the best of customs of the ancient classical world.<sup>394</sup>

Zu diesen – wenigstens zeitweilig verwirklichten – Errungenschaften der Antike zählen, betrachtet man die römische Zivilisation, Friede, Duldung freier Religionsausübung, eine gewisse Meinungsfreiheit, eine universale Sprache, ein europaweiter intellektueller Austausch, die Kultivierung literarischer Bildung und literarischen Könnens auf Basis einer breiten Auswahl lateinischer und griechischer Autoren sowie eine generelle Förderung des Schulwesens. Der extreme ciceronianische Klassizismus hingegen scheint seinen Gegnern nicht dazu angetan, diese schon einmal erreichten zivilisatorischen Erfolge zu wiederholen oder gar auszubauen. Er erreiche vielmehr das genaue Gegenteil, befindet Erasmus. Vor allem anderen missachte der Ciceronianismus die entscheidende Rolle, die das Christentum auch bei der Lösung

---

<sup>392</sup> Erasmus von Rotterdam: *Ciceronianus* or A dialogue on the best style of speaking. Übers. von Izora Scott, Einl. von Paul Monroe. New York 1908, S. 9.

<sup>393</sup> Vgl. ebd.

<sup>394</sup> Ebd.

sozialer Probleme spiele. Gänzlich ignoriere er in diesem Zusammenhang die elementare Bedeutung, die eine bessere Kenntnis sowie ein verbessertes Verständnis der biblischen und patristischen Schriften als unerlässliche Grundlage für dringende religiöse und moralische Reformen besäßen.<sup>395</sup> –

Zwar finden sich Erasmus und Scaliger geeint in dem prinzipiellen Bestreben, eine ‚Wiedergeburt‘ der klassischen Literatur und Geisteswelt zu erreichen. Jedoch unterscheiden sie sich dabei in der Wahl ihrer Mittel ebenso wie hinsichtlich der zugrundegelegten Zielvorstellung kultureller Praxis. Während das ciceronianische Programm Scaligers auf eine Reaktivierung und künstliche Konservierung antiker Formen für einen begrenzten Kreis eingeweihter Gelehrter hinausläuft, schlägt Erasmus den entgegengesetzten Weg ein. Eines seiner obersten Ziele ist es, das klassische Latein und dessen Kulturwelt, die unter den Trümmern der Zeit zu verschwinden droht, durch einen über die Grenzen gelehrter Zirkel hinaus ausgeweiteten, natürlichen Gebrauch zu erneuern und zu revitalisieren. Erasmus will die klassische Antike nicht in einem musealen Gebrauch weniger Eingeweihter hegen, sondern ihr möglichst viele Schüler gewinnen und diese in geistige Schätze einweihen, von deren nicht zu überschätzendem Nutzen er überzeugt ist.

Dies soll gelingen nicht durch eine schmälernde Zurichtung des Lehrgegenstandes auf die veränderten Bildungsvoraussetzungen zeitgenössischer Adressatenkreise hin, sondern durch eine umfassende Wiederentdeckung, Rekontextualisierung und möglichst weite Verbreitung des Vorbildhaften. Hierzu setzt Erasmus weder auf eine Hermetisierung des Wissens, um es vermeintlich rein zu bewahren, noch auf dessen Verflachung, um es anschlussfähig zu machen. Entscheidend wirksam wird auch hier das erasmische Grundbestreben einer Synthese von Antike und Christentum, und zwar in Gestalt des übergeordneten, integrierenden Einheitsgedankens christlicher Geschichtsphilosophie, in dem dieses Bestreben bei Erasmus wurzelt. Aus dieser theologischen Perspektive heraus kann Erasmus das Verhältnis der Zeitalter von der Antike bis zu seiner Zeit als organischen Zusammenhang denken. Insbesondere die als Propädeutik des Christentums bewertete Antike, die hierdurch zu einem Element der christlichen Heilsgeschichte wird, erfährt durch diese Apologie eine immense Aufwertung und Sinnbestätigung (vgl. III.2.5).

Erst diese Hermeneutik der Kontinuität ermöglicht es dem christlichen Geist der Frühen Neuzeit, die Schätze einer nur vermeintlich epochal und paradigmatisch abgeschnittenen Vergangenheit zu heben. Deren angestrebte synthetisierende Wiedergewinnung bedeutet selbstverständlich auch einen Selektions- und Anpassungsprozess; insbesondere insofern die antiken Geistesgüter prinzipiell vom Primat des christlichen Standpunktes gefiltert und in ihrer Erscheinung bestimmt werden. Tragend ist dabei jedoch eine systematische Komplementarität in Theorie und Praxis. Der geschichtliche Sinn ist bei Erasmus keine Einbahnstraße. Die für einander geöffneten Paradigmen ergänzen und korrigieren sich wechselseitig. Anschaulich macht dies die Art und Weise, wie er Aktualisierungen der antiken Lehre vornimmt. Die Substanz des tradierten Denkens bleibt dabei unangetastet, Erasmus bemüht sich in erster Linie darum, epochenübergreifende Verbindungen aufzuzeigen, Gegenwart und Vergangenheit durch ein Netz sinn- und lehrreicher Bezüge miteinander zu verflechten. Diese wichtige Aufgabe der Rekontextualisierung übernehmen oft umfangreiche Kommentare, die insbesondere bei den *Adagia* einen Großteil des Gesamttextes ausmachen. Hier zeichnet Erasmus die Reise und Wandlungen der proverbialen Mikrotexte durch die Zeiten und Kontexte nach, um beispielsweise, wie in den *Sileni*, politische Zeitkritik mit antiken Konstellationen in Verbindung zu bringen und dabei durch bibelexegetische Typologie zu begründen und auszulegen. In diesem Sinne ist von einer Renaissance der Antike als Leitidee des erasmischen Bildungsideals zu sprechen: nicht als bloße Wiederholung, noch als modernistisch projizierte Blütenlese des Vergangenen, sondern als quellenbasiert rekontextualisierende Ver-Gegenwärtigung auf dem tragenden Grund christlicher Geschichtshermeneutik.

---

<sup>395</sup> Vgl. ebd., S. 10.

Die zeitgenössische Kultur sollte vom Geist der wiedergewonnenen Klassik durchdrungen und erhöht werden. Die neue Welt sollte nach dem Willen des Erasmus von der alten lernen, anstatt sie endgültig zum Artefakt zu machen. Der hiermit verbundene ehrgeizige Plan eines

latin réellement quotidien qui ne serait ni le jargon scolastique, ni la langue particulière de Cicéron, mais un latin composite, adapté à tous les besoins modernes, jamais parlé auparavant<sup>396</sup>

ist gescheitert; die darauf zielenden hohen Hoffnungen seines Schöpfers haben sich – kaum überraschend – nicht erfüllt. Dennoch hat die Bildungsoffensive des Erasmus, zu der auch eine ganze Reihe von ausdrücklichen Erziehungs- und Lernhandbüchern wie das *Enchiridion* (1503), die *Institutio principis Christiani* (1515) oder *De civilitate morum puerilium* (1530) zählen, beträchtliche Wirkung entfaltet – und dies insbesondere mithilfe und in Gestalt seiner *Adagia*. Konzeptionell ausgestattet mit wesentlichen Aufgaben pädagogischer *utilitas*, verstanden als Schlüssel zum Studium der Antike sowie als Instrument der lateinischen Spracherneuerung und damit ein wichtiges Werkzeug der angestrebten Kulturrenaissance, soll das gelehrte Adagium nach dem Willen seines (Neu-)Schöpfers mithilfe der *Adagia* wieder zu jener hohen Verbreitung und Wirkung gelangen, die den Proverbien laut Erasmus in der Antike noch eigen war und so auch allgemein der Entfremdung der *celebria dicta* von ihren kulturellen Wissenskontexten entgegenwirken.

Das Bildungsvorhaben, das Erasmus mit seinen *Adagia* verfolgt, liegt dabei auf derselben Linie wie das entschiedene Eintreten des Rotterdammers für ein verbessertes Zugänglichmachen der Heiligen Schrift durch Übertragung in die Volkssprachen, wie es besonders die *Paraclesis* dokumentiert.<sup>397</sup> Es repräsentiert einen bildungspragmatischen Ansatz, der eine entschränkende Popularisierung des Wissens nicht durch dessen Verdünnung, sondern umgekehrt durch die Ausdehnung des Vorbildhaften zum Horizont eines vergrößerten Kreises von Gebildeten anstrebt. Es geht Erasmus darum, nicht das Wissen in seiner Substanz populär, sondern ‚das Volk‘ substantiell wissend zu machen; im Falle der *Adagia* durch eine „vulgarisation de mots non vulgaires“<sup>398</sup>. Das Sprichwort – und mit ihm das Beste der antiken Geisteswelt, als deren Speerspitze Erasmus das Proverbiale versteht – soll nicht dem Gelehrtentum als exklusives Privileg zurückgewonnen werden, sondern, in der intellektuell angereicherten Form des Adagiums, durch eine möglichst große Verbreitung Wissensstandards und Bildungsniveau mit entsprechender Breitenwirkung anheben. Denn genau hierin bestehe ja eine hervorstechende Eigenart des Sprichworts: „vti celebratum sit vulgoque iactatum.“<sup>399</sup>

Um das pädagogische Wirken des Erasmus nicht in ein falsches Licht zu rücken, dürfen in diesem Zusammenhang allerdings die sozialgeschichtlichen Koordinaten nicht vergessen werden, innerhalb deren sich der Autor der *Adagia* bewegt. Erasmus war kein sozialreformatorischer und –utopischer Volksaufklärer moderner Prägung. Wenn er auch den Kreis der Gebildeten vergrößern wollte, so stellte er deswegen keineswegs die bestehende Gesellschaftshierarchie als solche schon in Frage. Sein Werk richtet sich bewusst in erster Linie an einen nach wie vor klein gedachten Adressatenkreis: diejenigen, die zu seiner Zeit überhaupt Bildungsmöglichkeiten besaßen. Deren Bildung, die Bildung der Gelehrten zuallererst, wollte er verbessern.

Die erasmische Idee einer gleichzeitig qualitativ verbesserten und in ihrem Wirkungsgrad verbreiteten Schule des Vorbildhaften *ex fontibus*, seinerzeit gewagt und modern, wirkt im Horizont heutiger (Aus-)Bildungspolitik wie ein verdrehter Traum. Der Jagd nach internationalisierten Minimalstandards, die ihr Latein am liebsten als Geschichtsballast über Bord wirft, bevor sie noch damit am Ende ist, kann man eine solche Bildungs-Welt der oberen Messlatte wahrlich nicht mehr zumuten; beileibe nicht nur

<sup>396</sup> Jacques Chomarat: Grammaire et rhétorique chez Érasme. Bd. 2, S. 776.

<sup>397</sup> Vgl. Par, 15. Siehe Kap. II.2.2.

<sup>398</sup> Beuermann: Renouveau, S. 345.

<sup>399</sup> ASD 2,1 [2: Quid paroemiae proprium et quatenus], S. 46, Z. 50.

aufgrund des geschichtlichen Abstandes. Da hier weder Maschinen noch Profit direkt produziert werden, ist auch der Sinn des ganzen Unterfangens kaum noch zu vermitteln. Das bekannte Sprichwort kann getrost als elitäre Übertreibung in die Geschichte eingehen – Verkehrtsein bedarf keineswegs des Gelehrtsseins.

Wissen ist Macht und Status: Bei der Frage nach der richtigen Wissensverteilung und den geeigneten Mitteln dazu geht es auch um die Wahrung von Privilegien innerhalb des Wissenschaftsbetriebes. Zu einer Zeit, wo der Gelehrtenstand höchste gesellschaftliche Reputation mit sich brachte und die höheren Materien des Geistes die weihevollste Angelegenheit einiger Weniger waren, macht sich das Bestreben des Erasmus, Obskurantismen beiseite zu räumen und für eine breitere Basis kundiger Schüler zu sorgen nicht nur Freunde. So verteidigt Scaliger mit dem vermeintlich richtigen Latein zugleich unausgesprochen auch das Wissensmonopol der Gelehrten. Diese autoritative Deutungshoheit, die auch in der Lufthoheit über das gelehrte Zitat zum Tragen kommt, droht der ‚Barbar aus dem Norden‘ aufzuweichen, indem er die Wissensgemeinschaft verbreitern und namentlich der studierenden Jugend mit seinen *Adagia* einen Schatz von Kenntnissen in Reichweite stellen will, von deren Nutzen sie bisher abgeschnitten war – durch bloße Unkenntnis ebenso wie durch die nur von philologischen Spezialisten zu überwindenden Barrieren der Fremdsprache und der sinnverdunkelnden Verrätselung, die das sprachlich-historische Integument des Adagiums über die in ihm konservierten Wissensbestände schlägt. Dieser Hintergrund dürfte – gepaart mit persönlicher Missgunst und Animosität angesichts des großen Erfolgs des ‚barbarischen‘ Rivalen – eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben bei der gereizten Eifersucht, mit der Scaliger und andere, vornehmlich italienische, Humanisten die Sprache Ciceros gegen die drohende erasmische Korruption meinten verteidigen zu müssen.

In den geschilderten grundlegenden kulturtheoretischen und bildungspragmatischen Differenzen wurzelnd, bildet die von Scaliger angetriebene Auseinandersetzung um den Charakter des Sprichwörtlichen einen Kristallisationspunkt des skizzierten humanistischen Bildungsstreits. Erasmus misst dem Sprichwörtlichen ein literarisch-kulturelles Gewicht bei, das Scaliger ihm abspricht. Der Holländer versteht seine *Adagia* als eine Sammlung kostbarer Worte, die in der umfassend aufbereiteten Form, die ihnen das *Adagia*-Projekt gibt, hinsichtlich Anspruch und intendierter Wirkung deutlich über den landläufigen Auffassungen von Wert und Nutzen des Sprichwörtlichen liegen.

Eine entscheidende Rolle spielt dabei auch, dass Erasmus nicht einfach gängige parömiologische Ansätze übernimmt, sondern sie innovativ weiterentwickelt und umformt.

Dies schlägt sich unmittelbar in der Konzeption seiner *Adagia* nieder. Zwar ist der Begriff bekannt; Erasmus selber spricht gelegentlich von den „adagii“<sup>400</sup> der Alten, mit denen er sich beschäftigt. Er sammelt sie jedoch nicht nur, sondern reichert sie an und transformiert sein Material. Was davon in seinen Sammlungen, insbesondere den *Chiliades* ab 1508, erscheint, ist in den meisten Fällen etwas Neues geworden. Das „Adagium“ des Erasmus, philologisch-philologisch ausgearbeitet, enzyklopädisch verdichtet und essayistisch ausgreifend, zugleich wissenschaftlich und literarisch, ist ein Format, das es vor ihm nicht gibt: „Erasmus crée les adages.“<sup>401</sup> Dazu gehört auch jene von Erasmus anvisierte emphatische Schlüsselfunktion der Adagien, die, von großem Gewicht insbesondere für die erasmische Kulturhermeneutik und Bildungsprogrammatisierung, nicht mehr auf einen herkömmlichen, am isolierten proverbialen Mikrotext orientierten Sprichwörterbegriff wie den Scaligers (*proverbium est oratio vulgata allegorica*)<sup>402</sup> gebracht werden kann. Zu dem theoretisierenden Rahmen, den die parömiologischen Prolegomena den *Adagia* geben, tritt als Hauptbestandteil des einzelnen Adagiums die umfassende philologische, literarhistorische und literarische Kontextualisierung der behandelten

---

<sup>400</sup> Vgl. ebd., Z. 52.

<sup>401</sup> Beuermann: *Renouveau*, S. 345.

<sup>402</sup> *Poetices libri septem*, 2,3, Kap. 83, 139b, S. 538, Z. 23f.



Sprichwörter, die in den teilweise langen essayistischen Erläuterungen zu den einzelnen Lemmata stattfindet. Diese Ausführungen dienen der abstrakten Information und Belehrung, mehr noch jedoch als konkrete, beispielreiche Gebrauchsanweisung. Indem Erasmus Entwicklung und Varianten des jeweiligen Sprichwortes, die namhafte Benutzer ihm gegeben haben, quer durch die gräko-lateinische Literatur nachzeichnet, markiert er einen proverbialen „intertexte avant la lettre“<sup>403</sup>, der den Lesern insbesondere auch eine lebendige Sprichwörterpraxis ermöglichen, sie zu einem geistreichen Sprichwörtergebrauch animieren soll: die philologisch-essayistische Erarbeitung des Materials erfüllt dabei ganz im Sinne des Erasmus auch den Zweck eines Zitatenshandbuchs.

Die gesteigerte Verfügbarkeit der zu Adagien ausgearbeiteten, wertvollen und doch weithin in Vergessenheit geratenen *celebria dicta* soll dazu beitragen, ihnen den Umlauf und die Reichweite gewöhnlicher Redewendungen zu erschließen – und damit an die von Erasmus projizierte goldene Sprichwörterzeit der Antike anzuknüpfen, als die proverbiale Weisheit kostbares Allgemeingut gewesen sei, das von Mund zu Mund ging:

Eaque non aliter quam de tripode prolata passim arripiebantur perque omnium ora volitabant, cationibus vulgaribus celebrabantur, pro templorum foribus inscripta visitabantur perque omnem Graeciam marmoribus atque in aes incisa publicis monumentis seruabantur.<sup>404</sup>

#### REGENERATIVE BRILLANZ DES PROVERBIALEN

Um dauerhaft präsent zu bleiben, um sich durch Popularisierung und ständigen Gebrauch nicht abzunutzen, bedarf das Adagium jedoch einer Qualität, die ihm eine bleibende, regenerative ‚Neuheit‘ sicherstellt und es gleichzeitig von bloß populärem Spruchgut abhebt. Da weder ein Ursprung in sakraler Weisheit noch hohes Alter alleine ausreichen, proverbiale Vitalität zu gewährleisten, muss eine entscheidende Eigenschaft hinzutreten: diejenige Qualität des Adagiums, die Erasmus als *scita novitas* bezeichnet. Erasmus versteht das *scitum* als das entscheidende Merkmal jener spezifischen ‚Neuheit‘, die das Proprium des Sprichworts ausmacht. Der Begriff ist mehrdeutig, denn in ihm finden zum einen mehrere Entwicklungsstufen und Sinnhorizonte der erasmischen Parömiologie zusammen, zum anderen bleiben in ihm verschiedene der sukzessiven Funktions- und Gebrauchsschwerpunkte, welche die Sprichwörter in ihrer Geschichte durchlaufen haben, latent. Der Gedanke kultureller Formierung im Sinne philologischer Erudition ist dabei, allein schon über den Sinnbezug auf die Genealogie der Parömien, eine der offensichtlichsten Bedeutungskomponenten. Das Konzept des *scitum*, wörtlich auf dem Adjektiv *scitus* fußend, lässt sich nicht leicht auf einen einzelnen Begriff bringen. Es beinhaltet eine Kombination der Qualitäten geistreich, sinnreich, geschickt, fein, findig, geschmackvoll, klug und gebildet. Für *novitas* drängen sich – insbesondere dem modernen Leser – die Bedeutungen Neuheit und Originalität auf. Das erasmische Sprichwörterkriterium der *scita novitas* meint jedoch etwas anderes als die Addition von modern verstandener Erudition und Originalität.

In der *Institutio oratoria* Quintilians, die Erasmus ausgiebig heranzieht, bezeichnet *novitas* eine Bereicherung des Ausdrucks um die Originalität des Unerwarteten, die aus Analogie, Vergleich oder Gleichnis (*similitudo*)<sup>405</sup> resultiert:

<sup>403</sup> Beuermann: Renouvellement, S. 353.

<sup>404</sup> ASD 2,9 [Collectanea: Dedikationsepistel an Lord Mountjoy] S. 42, Z. 146-150.

<sup>405</sup> Dieser Begriff weist eine recht weite Bedeutungsspanne auf, die mehrere verwandte rhetorische Termini umfasst. Im dritten Buch des *Ecclesiastes* von 1535, ASD 5,5, S. 160, Z. 145 definiert Erasmus, der dazu neigt, seine rhetorische Begriffsbildung auf fließende Übergänge hin anzulegen: „Similitudo vero siue collatio est explicata metaphora.“ Nach einigen Beispielen nähert er auch die Termini *imago* und *parabola* – oder *collatio* bzw. *similitudo* – einander an: „Imago minimum differt a similitudine, quum sit similitudinis species.“ Nachfolgend erläutert Erasmus: „Nam similitudo adhibetur ad ornatum, ad voluptatem, ad persuadendum, ad euidenciam, ad grauitatem, et ab omni genere rerum asciscitur. Imago

similitudinis genus ornat orationem facitque sublimem, floridam, iucundam, mirabilem. nam quo quaeque longius petita est, hoc plus adfert novitatis atque inexpectata magis est.<sup>406</sup>

In der Dedikationsepistel der *Collectanea* hebt Erasmus als Charakteristikum der Parömie ihre auffällige Ungewöhnlichkeit hervor; damit eine Parömie entstehe, sei eine irgendwie geartete Merk-Würdigkeit der Formulierung vonnöten, am häufigsten erreicht durch Metapher, Allegorie, Rätselhaftigkeit oder anmutige Prägnanz. Dazu müsse eine apophthegmatische Sinnhaftigkeit und Finesse treten, die sich vom Gewöhnlichen absetze:

Ergo duo quaedam ad hoc requiri videntur, vt paroemia sit: Alterum, vt aliqua re sit insignita clausula, aut translatione vt *Contra stimulum calces* (que maxima turba est), aut allegoria vt *Dionysius Corinthi* et *Fuimus Troes*, aut aenigmate vt *Dimidium plus toto*, aut alia quavis figura, aut breuitate denique lepida commodaque, si simplex sit figura, vt *Suum cuique pulchrum*. Alterum, vt ea iam in frequentem omnium sermonem abierit aut theatro excepta aut a sapientis alicuius apophthegmate nata [...].<sup>407</sup>

Sprachliche Ungewöhnlichkeit und figurative Raffinesse einer Wendung – der erste Teil der angeführten Passage aus den *Collectanea* gibt eine grundlegende Bedeutungsbestimmung der erasmischen *novitas*. Hinzu tritt das *scitum*, das hier nicht als Begriff, wohl aber durch den Verweis auf apophthegmatische<sup>408</sup> Weisheitsschöpfung eingeführt wird. Terminologisch genauer formuliert Erasmus dann in den Prolegomena der *Chiliades*, wo er das *scitum* als eines der beiden wesentlichen Charakteristika, die „peculiariter ad prouerbii rationem pertinent“, im Anschluss an seine Sprichwortdefinition anführt. Es bildet die funktionale Ergänzung zur ebenfalls sprichwortkonstituierenden, an erster Stelle genannten ‚Volksläufigkeit‘ einer Wendung (*celebratum sit vulgoque iactatum*) – die adagiennotwendige zweite Seite der Medaille bloßer Popularität. Das *scitum* einer Wendung Sorge dafür, „vt aliqua ceu nota discernatur a sermone communi.“ Die Überschneidung, die sich hier zunächst mit dem Begriff der *novitas* ergibt, hebt Erasmus auf, indem er das *scitum* im Folgenden näher spezifiziert. Ebenso wie die *novitas* dient es dazu, das Proverbiale vom „sermone communi“ zu unterscheiden. Während sich das Konzept der *novitas* jedoch in erster Linie auf die sprachliche Form bezieht, betrifft das *scitum* die (geschichtliche) intellektuelle Herkunft und den Inhalt des Spruchguts. Dabei erhebt Erasmus das *scitum* gar zum entscheidenden Kriterium seiner Sammlungsstrategie. Weder Volksläufigkeit (*celebritas*) noch rhetorischer Schliff (*novitas*) eines Ausdrucks qualifiziere ihn schon für die *Adagia*, sondern ein ehrwürdiges Alter und gelehrtes (Weisheits-)Wissen. Diese kulturelle und epistemische Autorität ist es, die das *scitum* begrifflich fixiert und damit gleichzeitig den anvisierten Begriff der *novitas* sowohl gegen bloße Geläufigkeit als auch gegen bloß rhetorische Originalität abgrenzt:

Neque enim protinus, quod populari sermone tritum sit aut figura nouatum in hunc catalogum adlegimus, sed quod antiquitate pariter et eruditione commendetur: id enim scitum appellamus.<sup>409</sup>

Zum Alterskriterium hatte Erasmus bereits in der Dedikationsepistel der *Collectanea* angemerkt, mit den Adagien verhalte es sich nicht anders als mit Wein; auch ihr Wert wachse mit zunehmender Reife: „ab aetate precium accipiunt.“<sup>410</sup>

Altertümliche Weisheitsgehalte, Beglaubigung durch die Tradition und raffiniertes sprachliches *figmentum* bilden die wesentlichen Elemente der erasmischen Sprichwörternorm. Das Konzept der *scita*

---

tantum ab animantis forma ducitur, et ad rem vel amplificandam vel oculis subiiciendam facit, vt si hominem rapacem ac virulentum depingas, similem iubato draconi [...]“ (ebd., Z. 156-161).

<sup>406</sup> 8,3,74.

<sup>407</sup> ASD 2,9 [Collectanea: Dedikationsepistel], S. 44, Z. 183-189.

<sup>408</sup> Den Apophthegmata – anekdotische, geistreiche Sprüche – widmet Erasmus 1531 eine eigene Auslese mit diesem Titel. Sie basiert zu weiten Teilen auf der Apophthegmata-Sammlung des Plutarch. Im einleitenden Brief seines Bandes definiert Erasmus: „Apophthegmata, hoc est egregie dicta [...]. Sunt illa quidem scitu dignissima [...]“, ASD 4,4, S. 37, Z. 8-11.

<sup>409</sup> Wie die vorangehenden, nicht eigens ausgewiesenen Stellen aus: ASD 2,1 [2: Quid paroemiae proprium et quatenus], S. 46f., Z. 49-56.

<sup>410</sup> ASD 2,9 [Collectanea: Dedikationsepistel], S. 38, Z. 48.

*novitas* umfasst allerdings noch weitere Gesichtspunkte, die essentiell sind für Sprichwörterverständnis und Denken des Erasmus.

Aufgrund seines sakralen Weisheitsursprungs „proche de la nature essentielle de la *lingua*“ ist das Adagium seiner Anlage nach nicht eigentlich originell, sondern ursprünglich, „naïf“ [...] plutôt qu'original.“<sup>411</sup>

Auf seinem Weg durch die Geschichte wirkt die *scita novitas* des hochwertigen Spruchguts einer Erosion seiner Strahlkraft entgegen. Dabei erklären die bisher eingeführten Kriterien noch nicht hinreichend die von Scaliger als paradox gerügte *novitas* des *celebre dictum*, die den Kern der erasmischen Sprichwortdefinition ausmacht. Eine wichtige Rolle für seine Überzeugung, dass das Proverbiale desto ‚neuer‘ werde, je mehr es in Gebrauch sei, spielen seine Sprachkonzeption und die damit verbundene Auffassung von der kulturellen Dynamik der Adagien. Der Rotterdamer Humanist geht davon aus, dass eine Sprache im Gebrauch mit den geänderten Bedingungen der geschichtlichen Lebenswirklichkeit mitwächst. Durch diese beständige Erneuerung sei sie in der Lage, sich Veränderungen anzupassen und die Aktualität zu artikulieren. Erasmus sieht dabei insbesondere, wie erwähnt, die Möglichkeit, Latein als Bildungssprache der Gegenwart zu aktualisieren und auch in Zukunft lebendig zu halten. Die allgemeine performative Erneuerungskraft von Sprache prägt Erasmus zufolge auch und in besonderem Maße das Proverbiale in seiner Eigenschaft als sprachlich-gedankliche Primär- und Kondensationsform. In diesem Zusammenhang versteht Erasmus *novitas* weniger als Innovation, denn vielmehr und wesentlich als die Qualität regenerativer Erneuerung, die das antike Erbe wieder belebt und vital bleiben lässt, indem sie seinen Ausdruck stets rezeptionsfähig erhält.

Auch wenn Sprichwörter nach Auffassung des Erasmus nicht zwingend figurativ sein müssen, wie er anhand des berühmten *Ne quid nimis* sowie eines weiteren Beispiels hervorhebt<sup>412</sup>, gründet dabei der Effekt transhistorischer Vitalität, den er der *scita novitas* beimisst, entscheidend in der formalen Sprachqualität, der Materialität des betreffenden Spruchguts. Sie ist der Garant dafür, dass Wiederholung und fortwährender Gebrauch den sprachlichen Weisheitsgefäßen und ihrem Gehalt nicht nur nichts anhaben können, sondern sie immer wieder zum glänzen bringen, als seien sie neu. Diesen Umstand hebt Erasmus durch Silenmetaphorik ins Bild, indem er das Spruchgut bevorzugt als „gemmae“ oder „gemmulae“<sup>413</sup> bezeichnet, die es bei den besten Autoren zu sammeln gebe. Hierdurch wird neben der herausragenden Kostbarkeit die besondere Langlebigkeit, ja Unzerstörbarkeit des Proverbialen unterstrichen. Im einleitenden Brief zu den *Parabolae sive similia* (1514) greift Erasmus ebenfalls auf dieses Bild zurück und prägt eine vielzitierte Formel, wenn er seine Sammlung als „plurimas in vno libello gemmas“<sup>414</sup> definiert.

Darüber hinaus weist dieses Bildfeld noch zwei weitere Bedeutungsebenen auf, die silentypische Züge tragen. Zum einen findet sich darin mit dem Gegensatz von (äußerer) Gestalt und (innerem) Wert die zentrale Struktur der Silenfigur wieder. Auf den ersten Blick etwas weniger offensichtlich – denn Edelsteine sind nicht als hässlich zu bezeichnen – besteht die Opposition hier in der Diskrepanz von Kleinheit bei gleichzeitiger großer Kostbarkeit. Sodann begegnet mit der erasmischen Gold- und Edelsteinmetaphorik das Bild einer werthaltigen Materialität, deren Gestalt ihren Glanz und Wert erst im Gebrauch zeigt – übertragen auf die Proverbien: Sinnentfaltung durch Applikation. Ebenso wie die Silenstatuetten geöffnet werden müssen, um ihre Schätze preiszugeben, Rohdiamanten geschliffen und in Gold eingefasst, realisiert sich die Sinnhaftigkeit der Adagien erst in ihrer kontextualisierenden Anwendung, auf die Erasmus mit seinen *Adagia* hinarbeitet. Den hohen, für die Adagien entscheidenden Geisteswert, auf den die Goldsymbolik verweist, hebt Erasmus an anderer Stelle hervor, wenn er die

<sup>411</sup> Beuermann: Renouvellement, S. 347.

<sup>412</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 1], S. 46, Z. 30-34.

<sup>413</sup> Vgl. bspw. ASD 2,1 [Pr. 11: Quatenus utendum adagiis], S. 66, Z. 428-430.

<sup>414</sup> ASD 1,5, S. 88, Z. 17.

Bildtradition andeutet, aus der er schöpft: „in den mystischen Schriften“ bezeichne das Gold „die Weisheit“. (Ench, 117)

Der Parcours durch Geschichte und Variantenbildung des Spruchguts, den Erasmus in den Artikeln der *Adagia* anhand von prominenten Anwendungsbeispielen nachzeichnet, konkretisiert die Bedeutungsmöglichkeiten der gesammelten sprachlich-gedanklichen Kostbarkeiten. Die historisierende Genealogie der „gemmae“ verzeichnet neben den jeweiligen Bedeutungsverschiebungen der einzelnen Proverbien auch die verschiedenen Charakteristika und Funktionen, welche die Adagien im Laufe ihrer (Gebrauchs-) Geschichte entwickeln.

In der von höchster spiritueller Autorität hergeleiteten, Autorität und Legitimität der Adagien wiederum begründenden Zentralfunktion des Sprichwörtlichen, Weisheit zu transportieren, sind diese Charakteristika und Funktionen verzahnt und koexistent. Die Weisheitsdimension des Proverbialen verwirklicht sich gemäß der erasmischen Parömiologie als Doppelnatur. Sie tritt auf als die Projektion eines zweifachen Ursprungs, der sowohl in übergeschichtlich offenbarter Transzendenz als auch in geschichtlicher, kulturell-rhetorischer Formierung liegt. Die Adagien sind das Produkt und Amalgam beider Quellen, deren Elemente sich in ihnen überlagern. Sie bergen divine *scientia*, gleichzeitig ist ihre Form geschichtlicher Evolution unterworfen. Ihre Wahrheit und Autorität, ihr gesamter Sinn erwachsen ebenso aus transzendtem Fundament, wie sie auch das Ergebnis von Tradition und Rezeption sind. Die Sinnhaftigkeit der Adagien ist damit zugleich von ungeteilter epistemischer Substantialität und eine ‚geteilte‘ Wahrheit der Verbreitung, die sich durch Wiederholung kanonisch erneuern muss. Das erasmische Adagium vereint mit seinem Konzept der *scita novitas* göttlich vermittelte Einsicht mit praktischer Weisheit und *eruditio*; seine genealogische Entwicklung seit den kultischen Ursprüngen bezeugt die überlagernden Verschiebungen von „sens révélé à l'agrément spirituel“.<sup>415</sup>

Von der strukturellen Mehrschichtigkeit des Spruchgutes, verbunden mit dem geschichtlichen Wandel seiner Funktionen, deren verblasste Elemente in der Sukzession stets latent bleiben, rührt die Ambiguität und Komplexität des *scitum* her, dem die skizzierte Vielschichtigkeit der Adagien gebündelt eingeschrieben ist. Das *scitum* changiert zwischen Numinosem, Erudition, Scharfsinn und Witz; sein Ausdruck umfasst einen nuancierten Facettenreichtum von Scherz und Ernst und Weisheitspathos. Daraus resultiert eine weite Amplitude sprachlicher Charakteristika, durch die sich die Adagien auszeichnen: konzise, rätselhaft dunkle bis scherzhaft-derbe Formgebung und die rhetorischen Qualitäten des gelehrten Geistesblitzes; auf der Inhaltsseite das spannungsreiche Aufeinanderbezogen-sein, Auseinanderhervorgehen und Sichüberlagern von Geistigem und Geistlichem, intellektuellem Witz und (göttlicher) Weisheit.

Die *scita novitas* als Proprium der Adagien erscheint in diesem Zusammenhang als eine spezielle ‚Originalität‘, die sich durch Gebrauch nicht abnutzt, sondern erneuert, als ein Sinn, der in der Verbreitung nicht vulgär wird, sondern erst in der Anwendung entsteht und brilliert, eine Herkunft, die in der Entwicklung bewahrt und prägend wird, anstatt sich zu verlieren. Erasmus verleiht dieser in der Zeit stehenden Zeitlosigkeit der Adagien in den *Parabola*e Ausdruck anhand der bereits erwähnten Juwelenmetaphorik. Ruhend, isoliert, bloß analytisch betrachtet seien die Sprachbrillanten erloschen; eingearbeitet in den Stoff der Rede jedoch begannen sie, Funken zu versprühen:

Ut usu, non tractatione splendescant, ac tum demum geminam ostendant gratiam, cum gemmarum instar commode inserta orationi videantur; separata frigent ac minutula leviaeque quaequam esse videntur.<sup>416</sup>

Das Adagium als transkontextuelles Wortjuwel, Intertext *avant la lettre*, „a donc besoin d'une voix et d'une histoire, d'un sujet et d'un discours: l'usage redonne vie, l'application donne un sens.“<sup>417</sup>

<sup>415</sup> Beuermann: Renouveau, S. 352.

<sup>416</sup> ASD 1,5, S. 32, Z. 24-27.

<sup>417</sup> Beuermann: Renouveau, S. 348.

Mit großer rhetorischer Wucht rückt Erasmus an einer Stelle der Widmungsepistel der *Collectanea*, im Unterschied zu den meisten anderen seiner parömiologischen Grundsatzbestimmungen, den rhetorischen Wert der Parömien in den Vordergrund, nicht ihren im Numinosen wurzelnden Weisheitsgehalt. Das Sprichwörtliche wird hier in erster Linie präsentiert als der Brilliantenschmuck verfeinerter Redekunst:

Quid enim aequae conducit ad orationem vel lepida quadam festiuitate venustandam vel eruditis iocis exhilarandam vel urbanitatis sale condiendam vel translationum gemmulis quibusdam distinguendam vel sententiarum luminibus illustrandam vel allegoriarum et allusionum flosculis variandam vel antiquitatis illecebris aspergendam, quam huiusmodi paroemiarum diuitem copiosamque suppellectilem et tanquam penum quendam extractum domique repositum habere?<sup>418</sup>

Hierin liegt das Indiz einer jener erwähnten geschichtlichen Funktionsverschiebungen des Proverbialen, die Erasmus registriert und die noch zu besprechen sein wird. Zunächst ist jedoch auf einen weiteren, damit verknüpften Gesichtspunkt hinzuweisen, den Erasmus ebenfalls markiert: das komische Potential des Spruchguts, das dem Esprit menschlicher Sprichwortschöpfer entspringt, aber auch schon in der ursprünglichen Nähe der Adagien zum Kultischen angelegt ist. Sowohl das Spirituelle als auch das Geistreiche bedient sich des Lachens, Signatur der Weisheit, um Erkenntnis und Erbauung herbeizuführen. Das *ridiculum*<sup>419</sup> der Parömien verbindet sich dabei oft mit *obscuritas*, die, insbesondere bei den ältesten, nicht selten von einer Nähe zu den Orakelsprüchen herrührt. Die hermetische Sprache, die überraschende Ungewöhnlichkeit und Rätselhaftigkeit der Metaphorik verhüllt, wie ein silenischer Schleier, „une évidence lumineuse pour l'esprit qui en perce le mystère“.<sup>420</sup> Diese häufig anzutreffende Eigenart des Proverbialen hat in der parömiologischen Tradition zu der verbreiteten, von Erasmus referierten Charakterisierung des Sprichworts als „sermo rem manifestam obscuritate tegens“<sup>421</sup> geführt. Als Beispiele hierfür können das Adagium *De lana caprina (rixari)*<sup>422</sup> oder die bekanntesten der zahlreichen in die *Adagia* aufgenommenen pythagoreischen Symbola dienen: *Ignem ne gladio fodito* [Stochere nicht mit dem Schwert im Feuer], *Cor ne edito* [Iss kein Herz] und *A fabis abstineto* [enthalte dich der Bohnen].<sup>423</sup> Diese und andere<sup>424</sup> Symbola können ihre Herkunft aus dem Bereich kultureller Tabus und (ritueller) diätetischer Vorschriften nicht verhehlen, wurden aber schon in der Antike meist in übertragenem Sinne aufgefasst.<sup>425</sup>

Wie gesehen sind nach Auffassung des Erasmus Archaik und Weisheitsgehalt der Parömien entstehungsgeschichtlich untrennbar miteinander verbunden. Die Sinnhaftigkeit der Adagien wird in seinen Augen jedoch nicht schon durch die bloße Autorität hohen Alters garantiert. Entscheidend ist die geschichtsphilosophische Annahme, dass in den alten Zeiten, in der goldenen Ära der Adagien, das Göttliche sich den Menschen noch direkt mitgeteilt habe – unter der Gestalt proverbial kondensiert versprachlichter, dem Wortsinne nach spiritueller, Wissensfragmente. Wichtiges Element der paganen Antike, bleibt die Archiv- und Vehikelfunktion der Parömien, die sie zu Gefäßen der göttlichen Wahrheit macht, bei ihrer Christianisierung strukturell unverändert. Mit dem Fortschreiten der Geschichte löst sich jedoch das privilegierte Band der Ursprungsnähe, das die Parömien zu anerkannten Zeugen göttlicher Weisheitsoffenbarung machte. In dem Maße, wie sich das Bewusstsein ihrer Spiritualität abschwächt, gewinnt ihre sprachmateriale Komponente an funktioneller Bedeutung. Der im parömiologischen Kriterium der *novitas* enthaltene Aspekt rhetorisch-figurativer Kunstfertigkeit rückt in den Vordergrund. Es findet eine funktionale Verschiebung statt von Spiritualität zu Esprit, von Wahrheit

<sup>418</sup> ASD 2,9, S. 38, Z. 32-38.

<sup>419</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 3: Quibus ex rebus accedit novitas paroemiae], S. 50, Z. 118.

<sup>420</sup> Beuermann: Renouveau, S. 349.

<sup>421</sup> ASD 2,1 [Pr. 1], S. 45f., Z. 7-13.

<sup>422</sup> ASD 2,1, 253: um die Ziegenwolle (des Kaisers Bart) streiten.

<sup>423</sup> VI-VIII, ASD 2,1, S. 94-99.

<sup>424</sup> Vgl. XXVIII-XXX, ASD 2,1, S. 108.

<sup>425</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 166f.

zu Witz, vom Numinosen zu Ratio und Rhetorik. Hierauf deutet die oben angeführte Passage aus der Widmungsepistel der *Collectanea* mit ihrer Rede vom proverbialen Brilliantenschmuck des Ausdrucks hin. Gleichzeitig erzeugt der Prozess der Verbreitung und Tradierung des Proverbialen, der das Spruchgut wie Blätter durch die Zeiten hindurch im Rezeptionsbewusstsein weg vom Stamm der Weisheit treibt, aus dem sie erwachsen, eine neue Qualität proverbialer Wahrheit: die Wahrheit der Wiederholung, die Autorität der Tradition. Ihr transzendenter Sinnhorizont erhält einen pragmatischen Charakter – von der offenbarten Wahrheit verlagert sich die Wahrnehmung auf eine Wahrheit des Gebrauchs, hervorgerufen und beglaubigt durch Tradition und Wiederholung. Man kann davon sprechen, dass die transzendente Evidenz nicht einfach durch eine Wahrheit geschichtlicher Wiederholung ersetzt, sondern durch den „consensus de l'histoire“<sup>426</sup> erneuert wird. Das Adagium ist eine Figuration dieser zugleich überzeitlichen und zeitlichen Wahrheit, deren diachrone Dimension das erasmische Denken, von den mythischen Ursprüngen bis zur zeitgenössischen Gesellschaft, immer mit einschließt, wenn es im Proverbialen eine geistige und kommunikative Universalität erkennt, welche die Menschen durch die Zeitalter hindurch, über Landesgrenzen und den Wandel kulturellen Ausdrucks hinweg miteinander verbindet. Die *Adagia* zielen auf das Mit-Teilen von Sinn, ohne ihn durch die Verbreitung gewöhnlich werden zu lassen, sollen Popularität und Erbaulichkeit erreichen durch das Lachen, ohne ihre Erudition zu verlieren; sie sollen einen kulturellen Intertext und eine geistige Kommunikationsgemeinschaft stiften, indem sie deren geschichtliche Quellen sichern und damit den durch Ursprung und Kontinuität der Tradition verbürgten Sinn. Hierdurch wird das Adagium auch zum Emblem eines „humanisme joyeux et expansif, conciliant l'héritage antique et l'actualité de l'usage.“<sup>427</sup> Die Entwicklungsgeschichte der Adagien, die Erasmus in seinen Sammlungen dokumentiert, zeichnet die funktionalen Verschiebungen des Spruchguts von der Konservierung offenbarten Sinns hin zur Produktion rhetorischer Finesse nach. Die Mehrzahl der frühneuzeitlichen Sprichwortnutzer erkennt dabei in den proverbialen „gemmae“ nicht mehr in erster Linie einen epistemischen Selbst-, sondern einen Kunstwert sprachlicher Qualität und einen Tauschwert der Referenz und Autorität.

Wie ist abschließend Scaligers Vorwurf zu bewerten, die *novitas* des *celebre dictum* und damit der Kern der erasmischen Sprichwortdefinition sei paradox? Eine wichtige Rolle für Erasmus' Überzeugung, dass das Proverbiale desto ‚neuer‘ werde, je mehr es in Gebrauch sei, spielen seine Sprachkonzeption und die damit verbundene Auffassung von der kulturellen Dynamik der Adagien. Der Rotterdamer Humanist geht davon aus, dass eine Sprache im Gebrauch mit den geänderten Bedingungen der geschichtlichen Lebenswirklichkeit mitwächst. Durch diese beständige Erneuerung sei sie in der Lage, sich Veränderungen anzupassen und die Aktualität zu artikulieren. Erasmus sieht dabei insbesondere, wie erwähnt, die Möglichkeit, Latein als Bildungssprache der Gegenwart zu aktualisieren und auch in Zukunft lebendig zu halten. Die allgemeine performative Erneuerungskraft von Sprache prägt Erasmus zufolge auch und in besonderem Maße das Proverbiale in seiner Eigenschaft als sprachlich-gedankliche Primär- und Kondensationsform. In diesem Zusammenhang versteht Erasmus *novitas* weniger als Innovation, denn vielmehr und wesentlich als die Qualität regenerativer Erneuerung, die das antike Erbe wieder belebt und vital bleiben lässt, indem sie seinen Ausdruck stets rezeptionsfähig erhält.

Das von Scaliger monierte vorgebliche Paradox der erasmischen *scita novitas* erweist sich somit als – begrifflich zwar erläuterungsbedürftiges, in sich jedoch schlüssiges – Konzept, das jene produktive Spannung terminologisch ausschreibt, aus der sich die erneuerungsfähige Vitalität und Memorabilität des Proverbialen ergibt, die auch Erasmus für seine *Adagia* erstrebt. Die Merk-Würdigkeit und Regenerativität der Adagien resultiert aus der Komplementarität ihrer drei bestimmenden Formierungskräfte: erstens der unzeitlichen, invarianten Idealität des Sinnursprungs in göttlicher

---

<sup>426</sup> Beuermann: *Renouveau*, S. 352.

<sup>427</sup> Ebd.

*scientia*, zweitens der Realisierung, Aktualisierung und Erzeugung des (potentiellen) Sinns durch die Integration in historisch konkrete Kontexte, drittens der kulturellen Evolution des Ausdrucks.

*Novitas* im erasmischen Sinn, als *scita novitas*, meint deswegen in erster Linie jene Synthese- und Entwicklungsleistung des Adagiums, die darin besteht, transzendenten Sinn mythischen Ursprungs in die Zeit zu bringen und den damit verbundenen Ausdruckswandel zur eigenen Bedingung zu machen. Diese *novitas* ist nicht archäologisierend, sondern „renaissante“<sup>428</sup> – durch ihre kontextualisierende Varianz entsteht sie in der Gebrauchspraxis immer wieder aufs Neue als eine wandlungsfähige Originalität der Anwendung und erneuernde Wiederholung. Sie repräsentiert damit etwas deutlich anderes als jene durch Altern und identische Wiederholung aufgehobene Neuheit des historisch Einmaligen, die Scaliger polemisch gegen den erasmischen Begriff in Stellung bringt. Gerade dasjenige, was die Originalität nach der propagierten Ansicht des italienischen Humanisten zerstört, ist das Lebenselixier der Adagien des Erasmus: „l'abus' nécessaire à leur renouvellement“<sup>429</sup>, das Ausbringen der Kostbarkeiten in den Boden der täglichen Geschichte, das Werfen der Perlen in die alltägliche Sprachpraxis.

#### SCHREIBVERSCHIEBUNGEN. VON DER NOVITAS ZUR NOVITÄTS-POESIE

Auf dem rhetorischem Geschick geistreicher sprachlicher Verdichtung fußend ist die erasmische *novitas* sprachbasiert. Als eine tendentiell ornamentale Steigerung der Sprachform zielt sie zeichentheoretisch jedoch nicht auf das System der Sprache selber: Erasmus hält mit seinem Konzept der *novitas* an der allegorischen Hermeneutik des ‚höheren Sinns‘ jenseits der Zeichenmaterialität fest, die zu diesem Zweck nur Mittel bleibt. Damit ist ein deutlicher Unterschied gesetzt zu jener sprachalchemistischen, Ausdrucksformen der modernen Dichtung vorbereitenden *novità*, die erst der literarische Manierismus als concettistische Stilvorgabe des Künstlichen, Extremen, Asianischen einführen wird. ‚Novität‘ avanciert zum Prinzip einer Kunst, die das bloße „*insolito*, [das] Ungewöhnliche, [das] *disordinato*“<sup>430</sup> um der ingeniösen Preziosität, die Expressivität um ihrer faszinierenden selbst willen sucht und *acutezza* in sprachpoietische *fallacia* wie das Rätsel des *jeu de paulme* münden lässt<sup>431</sup> – so dass in zunehmendem Maße nicht mehr der Text auf eine verborgene Deutung, sondern das sprachliche Integument auf seine eigene semiotische Qualität hin auszulegen ist.

Am Vorabend solcher „Erfindung, verkehrt in sich selbst“, wie Giovan Battista Andreini 1622 sein manieristisches Theaterstück *La Centaura* nennt und in Schlagweite des Aufbruchs zu einer anti-attizistischen Textwelt sophistischer *meraviglia*, wie sie Mitte des 17. Jahrhunderts vor allem Emanuele Tesauro im *Cannochiale aristotelico* (1654) systematisiert, beschreitet Erasmus noch einmal den entgegengesetzten Weg.<sup>432</sup>

Aus den kataklysmischen Verkehrungen, die durch die Risse der erodierenden und zersplitternden metaphysischen Weltordnung brechen und durch die der Rotterdamer Gelehrte sein Zeitalter in einen Strudel silenischer Perversion von „*vocabula*“ und „*opiniones*“<sup>433</sup> gestürzt sieht, versucht Erasmus das taumelnde Weltbild auf das feste Ufer antiker Klarheit und christlicher Ordnungssubstanz zu retten. Dem falschen Meinen und Sprechen, dem umwertenden Bildersturm seines Zeitalters der verkehrten Silene versucht er durch die Formierungskraft einer in transzendentem Sinn ankernden Sprache Herr zu werden und dabei, synthetisierend aus den primären Quellen der versprachlichten Wahrheit schöpfend,

<sup>428</sup> Ebd., S. 346.

<sup>429</sup> Ebd., S. 352]

<sup>430</sup> Hocke: Manierismus, S. 218.

<sup>431</sup> Dieses Rätsel bildet als „Énigme en prophétie“ respektive „Von einer Ballenspielerischer Rhäters“ das jeweilige Schlusskapitel von *Gargantua* und *Geschichtklitterung*.

<sup>432</sup> Vgl. hierzu die noch immer grundlegenden Darstellungen Hockes: Manierismus, S. 133-136.

<sup>433</sup> SA, 775A: Deinde ex praeposteris opinionibus praepostera rerum vocabula. Vgl. LT, 29, S. 60f.

Denken und Sprechen aus den tradierten Vorbildern für die Gegenwart und Zukunft adaptiv zu revitalisieren. Zeugnis davon legt die explizite Bildungsintention der *Chiliades* ab, die das Werk deutlich stärker prägt als die ebenfalls zweifellos darin erkennbaren enzyklopädischen und kulturarchivarischen Interessen ihres Autors.

Mit seinem Werk, den *Chiliades* im besonderen, knüpft Erasmus die sich lösenden Sinnfäden der alten Welt noch einmal zusammen; er knüpft einen Ariadnefaden gegen die wachsende Verwirrung und Zerfaserung, indem er die neue noch einmal mit der alten Welt verbindet, die neue Welt der alten verpflichtend. Dem Sturm, der die alte Ordnung der Dinge, Worte und Zeichen aus ihrer Verankerung lösen wird, von seinen Nachfolgern willentlich entfesselt, kann die Leitschnur des Erasmus nicht standhalten. Der Zerreißprobe ist ihre eigene Geschichtlichkeit als Muster des Übergangs bereits eingeschrieben. Symptomatisch steht der erasmische Versuch, mit den Prinzipien einer in Topoi geordneten Darstellungslogik die aufkommende Krise dieser Prinzipien zu bewältigen gegen das nachfolgende bewusste Unterlaufen dieser Prinzipien durch Paralogismen und Pararhetorik, durch das artistische Spiel mit Oxymora, Katachresen, Hyperbeln, Ellipsen oder Oppositions-Metaphern eines Rabelais, massiv gesteigert dann bei Fischart und im europäischen Manierismus vor allem des 17. Jahrhunderts.<sup>434</sup>

Der hier entstehende expressive Asianismus lässt sich mit dem Stilregister in Verbindung bringen, das Gottfried Benn später als die Erfindung Nietzsches beschreibt und den „expressiven Stil“ nennt – final, tragisch, Symptom metaphysischer Dekadenz, ein „Stil, bei dem es nur noch auf Faszination und Ausdrucksprägung ankommt“ und „Inhalte nur noch Euphorisationen für Kunstausübung sind“. Damit zelebrierte eine „monoman“ gewordene Sprache sich selbst, die „nichts will (und kann) als phosphoreszieren, luziferieren, hinreißen, betäuben“: Es handele sich um „Krisenstil“.<sup>435</sup>

Auch das der Wende zur Neuzeit vorlaufende Bestreben des Erasmus, das Auseinander-driftende zusammenzuhalten, verdankt sich einem schon aufgekommenen Schwellen-bewusstsein, steht in der Flucht des Wendepunkts, ist selbst Signatur einer Krise und damit auch Dokument des Übergangs. Die neue Zeit bringt auch ihre eigene *novitas* hervor. Sie hat bereits begonnen mit Pico della Mirandola, den Tesauro als Stilmuster lobt und mit Giordano Brunos Aufstand gegen den Klassizismus der Spätrenaissance: Wer nur nach den Regeln großer klassischer Kunst dichte, sei ein „Affe fremder Muse“. Klassizisten seien Konformisten, tatsächlich „nichts anderes als Würmer“.<sup>436</sup> – „Neues“ müsse man schreiben, fordert Benn, „ohne Konformismus und Klassizität.“<sup>437</sup>

### III.2.5 Utilitas: Didaxe und (praktische) Weisheit

Mit der Frage nach der Lehrhaftigkeit des Sprichwörtlichen verbindet sich eine der größten Kontroversen innerhalb der Parömiologie. Das Spannungsfeld dieses Streits wird in der Moderne abgesteckt durch Positionen wie diejenige F. Seilers auf der einen Seite, derzufolge in Didaxe die Grundfunktion des Sprichwörtlichen besteht, sowie durch eine grundsätzliche Negation jeglicher didaktischer Funktion des Sprichworts auf der anderen Seite, wie sie sich in der Auffassung A. Jolles' manifestiert: Im Sprichwort werde der Brunnen immer erst dann zugeschüttet, wenn das Kind bereits ertrunken sei.<sup>438</sup> Als recht konsensfähig hat sich in der jüngeren Vergangenheit eine diesbezügliche

<sup>434</sup> Vgl. Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 51.

<sup>435</sup> Gottfried Benn: Ausgewählte Briefe. Wiesbaden 1957, S. 203f.

<sup>436</sup> Giordano Bruno: Von den heroischen Leidenschaften. Übers. u. hg. von Christiane Bacmeister. Hamburg 1989, Teil I, Dialog 1, S. 27f. Vgl. Hocke: Manierismus, S. 132; 134.

<sup>437</sup> Benn: Briefe, S. 181.

<sup>438</sup> Siehe hierzu Seiler: Deutsche Sprichwörterkunde. München: Beck 1922, S. 2 und André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen 1974, S. 151, 158f.



theoretische Mittelstellung erwiesen, derzufolge Sprichwörter sich durch kontextabhängige Polyfunktionalität auszeichnen.<sup>439</sup> Die Tendenz der neuzeitlichen Parömiologie geht jedoch insgesamt klar dahin, Lehrhaftigkeit als das ausschlaggebende Wesenskriterium des Sprichwörtlichen zu favorisieren.

Unbestreitbar ist die Funktion des Sprichwörtlichen, Lehre(n) zu transportieren, grundlegend; sie ist dort, wo sprichwörtliches Textmaterial vorkommt, durchgängig zu beobachten. In der modernen Sprichwörterforschung wird dieser Bedeutungsdimension jedoch oft Priorität vor allen anderen Funktionsaspekten, wenn nicht Exklusivität, zuerkannt. Dies ist in dreierlei Hinsicht problematisch.

Zum einen erschöpft sich die Rolle des Proverbialen in den untersuchten frühneuzeitlichen Texten keineswegs in reiner Didaxe. Zum anderen gilt es, anhand der Quellen einen maßgeblichen historischen Begriff dessen zu präzisieren, was für die betrachteten frühneuzeitlichen Textzusammenhänge unter Lehre, Wissen und Weisheit zu verstehen ist. Hierin, dies ist der dritte Punkt, liegt die Schwäche vieler einschlägiger Abhandlungen: Was dort unter den Termini Weisheit und Lehre firmiert, ist oft sehr weit entfernt vom frühneuzeitlichen Verständnis dieser Begriffe, das es hier in seiner Relevanz für den Bereich des Sprichwörtlichen zu kennzeichnen gilt.

In der Bewertung der Funktion des Sprichworts mutet Erasmus' Konzeption geradezu modern an, wenn er in Abgrenzung zu antiken Positionen urteilt, Proverbien könnten didaktisch sein, müssten es aber nicht.<sup>440</sup> Allerdings konzidiert auch Erasmus, das Sprichwort sei die älteste Form der Lehre.<sup>441</sup> Zu berücksichtigen ist hierbei die Tendenz der frühneuzeitlichen humanistischen Parömiologie zu einer spezifischen geschichtsphilosophischen Interpretation des Proverbialen: Im Horizont der zeitgenössisch wirkungsmächtigen Idee der *philosophia perennis* oder, in der Terminologie Pico della Mirandas, *prisca philosophia*, gelten Sprichwörter – wegen ihrer ‚Ursprungsnähe‘ insbesondere die antiken Exemplare – als atomisierte Überreste jener in der Renaissance so oft beschworenen überzeitlichen theophilosophischen Universalweisheit, die unter den Trümmern der menschlichen Kulturgeschichte begraben liege. Sprichwörter gelten dabei als hocheffektives, zeitenüberdauerndes kulturelles Archiv. Gerade in ihrem flüchtigsten Aggregatzustand seien sie besonders langlebig, als gesprochenes Wort, das „omnium ora volitaba[t]“<sup>442</sup>, besäßen sie eine Gestalt, die der Zeit widerstehe, so dass

quod in literis intercidit, quod titulis, quod colossis, quod marmoribus seruari non potuit, prouerbio seruatur incolume.<sup>443</sup>

Der Begriff *philosophia perennis* findet zwar erst ab 1540 durch Augustinus Steuchus' Werk *De perenni philosophia* Verbreitung, von dem 1542 in Basel eine Ausgabe erscheint, die von Sebastian Franck mit herausgegeben wird. Der zugrundeliegende Gedanke hatte aber bereits zuvor durch einflussreiche Denker wie Ficino und Pico, insbesondere durch Ficanos neuplatonisch-hermetische *Idea*-Lehre, starke Wirkung auf die humanistischen Kreise ausgeübt. Das Konzept einer wesenhaft einheitlichen Theophilosophie, deren diachrone Erscheinungen in der transhistorischen Kontinuität einer gemeinsamen divinen Wahrheitssubstanz und epistemischen Quelle aufgehoben sind, entsteht in der Spätantike; von den Kirchenvätern, namentlich Augustinus und Clemens von Alexandria, wird es christlich gedeutet und tradiert. Starken Einfluss übt dabei das Hermes Trismegistos zugeschriebene *Corpus Hermeticum* aus, das bereits von der christlichen Gnosis des dritten und vierten Jahrhunderts rezipiert wird. Dem Mittelalter waren Auszüge des Konvoluts außer durch Lactanz vor allem durch Augustinus und Clemens von Alexandria bekannt.<sup>444</sup> Von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit stand

<sup>439</sup> Vgl. Mathilde Hain: Das Sprichwort, S. 15.

<sup>440</sup> Siehe hierzu ASD 2,1, S. 46, Z. 24-40.

<sup>441</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 5: Commendatio proverbiorum a dignitate], S. 58, Z. 253f.: „Quodsi quem mouet antiquitatis autoritas, nullum doctrinae genus antiquius fuisse videtur quam paroemiarum.“

<sup>442</sup> ASD 2,9 [Collectanea, Dedikationsepistel an Lord Mountjoy], S. 42, Z. 147.

<sup>443</sup> ASD 2,1 [Pr. 7: Ad persuadendum conducere proverbia], S. 63, Z. 352-354.

<sup>444</sup> Lactanz: *Divinae Institutiones* I, 6: PL 6, 138-148; *De ira Dei*, XI: PL 7, 110-113; Augustinus: *De civitate Dei* VIII, 23-26: PL 41, 247-255; Clemens: *Stromata* VI, 4: PG 9, 251-258.

der Name Hermes Trismegistos für eine synkretistische Mythengestalt, in der eine Verkörperung des griechischen Gottes Hermes mit Thoth oder Theuth, dem ägyptischen Gott der Weisheit und der Schrift verschmolz. Thoth gleichgesetzt, wurden die ihm zugeschriebenen philosophischen, astrologischen, magischen und alchemistischen Schriften, als deren sagenhafter, jedoch realer Verfasser er galt, als Zeugnisse uralter Weisheit geschätzt und frühestens auf die Zeit des Moses datiert.<sup>445</sup> Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts führten textkritische Erwägungen Isaac Casaubon (*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, 1614) zu dem Schluss, dass das *Corpus Hermeticum* hellenistischen Ursprungs sein müsse und nicht wesentlich früher als im zweiten Jahrhundert entstanden sein könne. Casaubon interpretiert die Textsammlung daraufhin als christliche Fälschung, die der Heidenmission gedient habe. Grundlegend für den Renaissance-Neuplatonismus und die Vorstellung der *philosophia perennis* wird Ficinos lateinische Übersetzung des *Corpus Hermeticum*, durch die, 1471 gedruckt unter dem Titel *Pimander*, zum ersten Mal der vollständige Text der griechischen Traktatsammlung zugänglich wird. In der Vorrede an Cosimo de Medici, den Auftraggeber der Übersetzung, konstruiert Ficino eine Genealogie von sechs Urvätern der Theologie, durch die die „wunderbare Ordnung“ (*mirus ordo*) der „prisca theologia“ errichtet worden sei – ausgehend vom ersten Philosophen, Priester und König und darum ‚dreimal größten‘ (*trismegistos*) Hermes, vollendet vom „göttlichen Platon“.

Dieser [Hermes/Merkur] stand nämlich in Scharfsinn und Gelehrsamkeit allen Philosophen voran. Als Priester hat er zudem die Grundlagen für ein heiligmäßiges Leben gelegt und übertraf in der Verehrung des Göttlichen sämtliche Priester. Schließlich übernahm er die Königswürde und verdunkelte durch seine Gesetzgebung und Taten den Ruhm der größten Könige. Daher wurde er zurecht der dreimal Größte genannt. Als erster unter den Philosophen wandte er sich von Naturkunde und Mathematik der Erkenntnis des Göttlichen zu. Als Erster diskutierte er voller Weisheit über die Herrlichkeit Gottes, die Ordnung der Dämonen und die Wandlungen der Seele. Daher nennt man ihn den ersten Theologen. Ihm folgte Orpheus, der in der ursprünglichen Theologie den zweiten Platz einnimmt. In die Mysterien des Orpheus wurde Aglaophemus eingeweiht. Aglaophemus folgte in der Theologie Pythagoras nach, diesem wiederum Philolaos, der Lehrer unseres göttlichen Platon. Daher gibt es eine übereinstimmende Lehre ursprünglicher Theologie, deren wunderbare Ordnung diese sechs Theologen gestiftet haben, ausgehend von Merkur, vollendet durch den göttlichen Platon.<sup>446</sup>

Damit integriert Ficino die antiken Quellen in eine Tradition ursprünglicher und ungeteilter Theophilosophie, die bereits wesentliche Elemente des Christentums vorweggenommen habe, bevor sie später verdunkelt und in verschiedene Disziplinen zersplittert worden sei. Ficinos eigenes Werk mit seinen medizinischen, magischen und theologischen Schriften ist von hier aus auch lesbar als der Versuch, die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen.

Steuchus fasst den Begriff *philosophia perennis* ausgehend von der christlichen Theologie und Philosophie, deren Substanz universal sei, wesentlich identisch von Eden bis ins Heute der Renaissance, der gesamten Menschheit gemein und bekannt. Sein Entwurf ähnelt Picos Konzept der identischen Herkunft und daraus resultierenden Kontinuität aller theologischen und philosophischen Systeme. Beiden liegt der Gedanke zugrunde, dass christlich-jüdische Lehre und spirituell ausgerichtete pagane Philosophie sich aus derselben göttlichen Quelle speisen und dieselben essentiellen Wahrheiten transportieren. Hierin begegnet als fundierende Folie die Kontinuität einer Denkweise, die auf die Alte Kirche, maßgeblich auf die jüdische und christliche Apologetik der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und das patristische Schrifttum, zurückgeht. Sie führt bis hin zur großen erasmischen Synthese von Antike und Christentum, in deren Horizont Erasmus das Christentum als *philosophia Christi* auffasst. Wirkungsmächtig geworden ist diese Tradition insbesondere durch die beiden großen Alexandriner Origenes und Clemens, von denen namentlich letzterer die alte Gleichsetzung des Christentums mit der *vera philosophia* wirksam erneuerte. Bei diesen beiden sowie bei Eusebius und von hier aus dann auch

<sup>445</sup> Vgl. den platonischen Theuth/Thoth-Mythos im Phaidros, 274e-275e, hierzu Kap. II.4.3.

<sup>446</sup> Ficino: *Pimander*. Ausgabe Paris 1505 ([diglib.hab.de/drucke/64-9-quod-2/start.htm?image=00000004](http://diglib.hab.de/drucke/64-9-quod-2/start.htm?image=00000004)).

in der lateinischen Patristik ist ‚Philosophie‘ der christliche Glaube.<sup>447</sup>

Nicht als eigentliche Konkurrenz zum Begriff der Didaxe, sondern als grundlegendere Wesensbestimmung des Sprichworts versteht sich in diesem Sinne Erasmus' Hinweis auf den Ursprung des Sprichworts in philosophischer Weisheit und göttlicher Wahrheit sowie auf die Ähnlichkeit der Adagien mit den Riten alter Religionen.<sup>448</sup> Einziges Moment von Philosophie und Religion ist ihr Anspruch, auf *sapientia* zu basieren; „hier ‚Weltweisheit‘, dort göttliche Weisheit“<sup>449</sup> zu transportieren. Die Parömien des Altertums gelten Erasmus im Anschluss an die aristotelische Sprichwörterkonzeption als „reliquias priscae illius philosophiae“ und damit als substantielle Abbreviatur und Vorwegnahme der gesamten antiken Philosophie.<sup>450</sup> Elemente der *prisca philosophia* und *sapientia*, ist ihr Ursprung nicht menschliche *doxa*, nicht dieses oder jenes historische Lehrgebäude der Philosophie. Zumindest ein Teil der Parömien könne vielmehr als, nach antiker Auffassung, göttlich inspiriert gelten; wenigstens insofern die Orakelsprüche „veterum illorum sapientum“ nichts anderes als Sprichwörter seien. Erasmus weist wiederholt auf die genealogische Verbindung von Orakelsprüchen und Adagien hin und führt einzelne Proverbien, insbesondere hinsichtlich ihrer *obscuritas*, entstehungsgeschichtlich auf dunkle Orakelweisheit zurück. Vom göttlichen Dreifuß aus seien sie in Umlauf gelangt und, im antiken Griechenland als Inschriften der „publicis monumentis“ in Marmor und Bronze verewigt, als Adagien schließlich allgemein geläufig geworden.<sup>451</sup> Aus dieser Herkunft „coelitus delapsa“ erwächst dem Proverbialen in den Augen der Antike – und des Erasmus – ein Großteil jenes Höchstmaßes an Wert, Ansehen und Würde, dem der ganze fünfte Abschnitt der Prolegomena der *Chiliades* (*Commendatio proverbiorum a dignitate*) gewidmet ist:

Quodsi quem mouet antiquitatis autoritas, nullum doctrinae genus antiquius fuisse videtur quam paroemiarum. In his ceu symbolis tota ferme priscorum philosophia continebatur. Quid aliud veterum illorum sapientum oracula quam proueria? Quibus tantum honoris habitum est olim, vt non ab homine profecta, sed coelitus delapsa viderentur. *E coelo*, inquit Iuuenalis, *descendit Γνωθι σεαυτόν*, id est *Nosce teipsum*. Proinde pro foribus templorum veluti digna diis inscribebantur passimque columnis ac marmoribus insculpta visebantur tanquam immortalis digna memoria.<sup>452</sup>

Die Archaik des Proverbialen fungiert dabei prinzipiell als einer der wichtigsten Bürgen für den hohen Wert und die Unverfälschtheit proverbial archivierten Gehalts. Sie ist der wichtigste Faktor der frühneuzeitlich hoch angesetzten epistemischen und rhetorischen Autorität des Sprichwörtlichen und legitimiert essentiell seinen Wahrheitsanspruch. Denn wie die erasmische Sprichwörterkonzeption exemplarisch zeigt, gelten hohes Alter und Weisheitswert der Sprichwörter in der Parömiologie der Frühen Neuzeit als auf das Engste miteinander verknüpft. Als das goldene Zeitalter des Proverbialen erscheint die archaische Antike – eine Zeit, in der sich das Göttliche dem Menschen noch direkt, mittels transzendent inspirierter (Orakel-)Sprichwörter mitgeteilt habe, die mit sakraler Weihe konserviert und emphatisch-breit tradiert worden seien. Im archaischen Sprichwort, privilegiert durch seine größere geschichtliche Nähe zur „göttlichen Uroffenbarung“<sup>453</sup>, Kondensat transzendent fundierter *prisca philosophia*, verbinden sich nach Auffassung der christlichen humanistischen Parömiologie göttliche und menschliche Weisheit in heilspropädeutischer Weise. So knüpft Erasmus in seiner hohen Einschätzung der antiken Denkleistung und Spiritualität, die er zentral in den Proverbien dieses Überlieferungskontextes aufsucht, an Positionen der Alten Kirche wie die des Clemens von Alexandria an. Die heidnische Philosophie ist demnach zu verstehen als „eine den Griechen von Gott verliehene

<sup>447</sup> Vgl. Erasmus: *Ausgewählte Schriften* 1, [Einleitung] S. 25; Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 4. Aufl. Bern, München 1963, S. 217-219.

<sup>448</sup> Vgl. Bässler: *Sprichwortbild*, S. 40.

<sup>449</sup> Ebd.

<sup>450</sup> ASD 2,1 [Pr. 6: *Ad quot res utilis paroemiarum cognitio*], S. 60, Z. 275.

<sup>451</sup> Vgl. Ep 126, 166-170.

<sup>452</sup> ASD 2,1 [Pr. 5], S. 58 u. 60, Z. 253-260.

<sup>453</sup> Bässler: *Sprichwortbild*, S. 41.

Propädeutik“; ein Gedanke, der ebenso „wie das platonisierende Christentum des Origenes [...] von den kirchlichen Autoritäten zwar abgelehnt [wurde], aber eine fortzeugende Kraft bewahrt [hat].“<sup>454</sup>

Als Exempel hierfür ist die Legitimierung zu nennen, die Erasmus im *Enchiridion* der mythologischen Seelenlehre Platons zuteil werden lässt, wenn er davon spricht, dass der griechische Philosoph „durch göttliche Eingebung um alles das gewußt hat“ (Ench, 113), was er im *Timaios* (69c-d) von der Ordnung der menschlichen Geistes- und Seelenvermögen schreibt. Ganz allgemein stellt Erasmus an einer Stelle der *Paraclesis* fest, als Einleitungsschrift seiner Edition des Neuen Testaments sicher von besonderem programmatischem Gewicht, zwar habe niemand „endgültiger, niemand wirksamer als Christus überliefert“, dennoch könne man „viel in den Büchern der Heiden finden, was mit seiner [Christi, T.L.] Lehre übereinstimmt.“ (Par, 23-25) Weiter bekräftigt wird die Kontinuitätsthese dadurch, dass neben Erasmus, der sich theologisch ausführlich mit Origenes auseinandersetzt und ausdrücklich an dessen pneumatologische Anthropologie anknüpft – verstanden allerdings als Fortsetzung der Paulinischen Lehre – auch ein weitgehend anders ausgerichteteter frühneuzeitlicher Theologe wie Sebastian Franck noch nachhaltig von der Denktradition des Origenes beeinflusst ist.

Es erschließt sich aus diesen Zusammenhängen, dass Wahrheitswert und Autorität der Adagien für Erasmus keine rein philologisch-rhetorische Kategorie ausmachen, die sich exklusiv vom Prestige einer als kanonisch eingestuften Kulturepoche herleiten ließe. Das hohe Alter der Adagien fasst Erasmus nicht als Selbstwert auf, sondern beurteilt es in seiner soteriologischen Bedeutung. Die *Adagia* sind, wenn auch auf den ersten Blick weniger offensichtlich als andere, dezidiert theologische Werke des Erasmus, integriert in die übergeordnete Perspektive einer *militia spiritualis*, deren Idee Erasmus im Rückgriff auf die reiche, in der antiken Philosophie wurzelnde Tradition dieses Gedankens zum Modell einer christlichen Ritterschaft formt und bereits ein Jahrzehnt zuvor im *Enchiridion* prägnant entwickelt. Hier wie dort ist der bestimmende Gedanke des erasmischen Ansatzes nicht Bruch, sondern Kontinuität: (heils)geschichtliche Kontinuität von paganer Spiritualität und Weisheit und christlicher Offenbarung ebenso wie systematische Komplementarität, Stetigkeit und Einheit von *eruditio* und *pietas*. Entsprechend erblickt Erasmus in den Adagien eine Evidenz substantiell göttlicher Weisheit und Wahrheit, die sich in den Sprichwörtern Salomos ankündigt, in den rätselhaften pythagoreischen Symbola verbirgt, die den sokratischen Dämon inspiriert und sich über diesen Weg dem platonischen Denken eingeschrieben hat.<sup>455</sup>

Die mit dem Numinosen assoziierte Weisheitsfunktion der Sprichwörter macht das wichtigste Element der privilegierten *utilitas* aus, die Erasmus den Proverbien zuordnet. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass die Poetologien der Frühen Neuzeit prinzipiell vom Wirkungsgedanken ausgehen. Von ihrer Wirkung her wird Dichtung beurteilt; im Namen ihres Nutzens, insbesondere des projizierten moralischen *prodesse*, wird sie topisch verteidigt. Topische Dichtungsapologetik, deren Hauptmoment und -argument das durch Dichtung entbundene *utile* ist, nimmt folgerichtig in den zeitgenössischen Poetologien breiten Raum ein. Mit diesem Argument wird Dichtung legitimiert gegenüber dem, seit der von den Vorsokratikern entwickelten und von Platon resümierten Abwertung der Dichtung als ‚Lüge‘, immer wieder wiederholten, religiös aufgeladenen Vorwurf der Nutzlosigkeit, schädlichen Unwahrheit und verderblichen – mit den Effekten der *acedia* verbundenen – Müßigkeit. Nicht zufällig unterstellt auch Erasmus seine *Paraclesis* einleitend dem Wunsch, er möge in ihr eine Beredsamkeit erlangen, die „weit über die des Cicero hinausgeht“ und dabei „weniger geziert“, dafür jedoch „um so wirksamer“ ist.<sup>456</sup>

<sup>454</sup> Curtius: Europäische Literatur, S. 218f.

<sup>455</sup> Vgl. Beuermann: *Renouveau*, S. 351.

<sup>456</sup> Par, 2f.: „eloquentiam [...] multo magis efficacem.“

Erasmus hebt den außerordentlichen Nutzen, den die Kenntnis und Beherrschung von Sprichwörtern in sich berge, in den Prolegomena der *Chiliades* im Anschluss an die Erläuterung ihrer *commendatio a dignitate* hervor. Dieser Nutzen, betont er, stehe der Wertschätzung, die den Proverbien einst im Altertum zuteil wurde, in nichts nach. Erasmus nennt vier Bereiche, in denen Sprichwörterkompetenz vornehmlich ihre *utilitas* entfalte. Mit den Nutzenanwendungen des Proverbialen illustriert er dabei zugleich den konkreten Nutzen parömiologischer Studien und liefert damit auch konkrete legitimatorische Argumente für den Sinn und Zweck seines Sammlungsprojektes. Der vierfache Hauptnutzen von praktisch angewandter Sprichwörterbeherrschung entfalte sich

ad philosophiam, ad persuadendum, ad decus et gratiam orationis, ad intelligendos optimos quosque autores.<sup>457</sup>

Zwei der vier genannten Punkte betreffen den Bereich Rhetorik und Stilistik, einer ist philologisch orientiert. Nach Auffassung des Erasmus steigert kompetente Sprichwörterverwendung die stilistische Qualität der Rede, indem sie ihr Glanz und Anmut verleiht: *decus et gratiam*. Zudem, und dies auch mit Hilfe dieser proverbial erhöhten *eloquentia*, trügen Sprichwörter zur Überzeugungskraft sprachlicher Äußerungen bei.

Zwei Gesichtspunkte, die Erasmus hiermit anschneidet, verdienen besondere Aufmerksamkeit. Zum einen ist festzuhalten, dass mit dem *ad persuadendum* ein instrumenteller Funktionsaspekt des proverbialen *utile* im Sinne des skizzierten wirkungspoetologischen Gedankens festgeschrieben wird. Zum anderen ruft Erasmus hiermit eine für die frühneuzeitliche Parömiologie zentrale Wesens- und Wirkungsqualität des Sprichwörtlichen auf: seine epistemische und ästhetisch-rhetorische *auctoritas* (vgl. III.2.6).

Verbunden mit der autoritativen Vorbildhaftigkeit sprichwörtlicher Rede- und Textelemente konturiert sich der von Erasmus letztgenannte Hauptnutzen von Sprichwörterkompetenz als philologische Notwendigkeit im Horizont des humanistischen Bildungsanliegens. Essentielle Textgehalte gerade der „*optimi autores*“ seien parömiologisch kodiert; zugleich jedoch führe die *obscuritas* des Sprichwörtermaterials, insbesondere dessen enigmatisch dunkle Bildlichkeit oder schlichte zeitgenössische Unbekanntheit, zu Verständnisschwierigkeiten (vgl. III.2.3). Hieraus ergibt sich, dass Sprichwörterbeherrschung eine exegetische Kernkompetenz, zumal bei der Beschäftigung mit klassischen Autoren, darstellt. Erasmus kommt somit auf eine der Hauptintentionen seiner Sprichwörteransammlungen zu sprechen: Studium und an der antiken Klassik orientierte Bildung, zu denen seine *Adagia* einen Beitrag leisten wollen – inhaltlich durch die selbst wieder archivierend wirkende Vermittlung von – in Schlüsselfunktionen parömiologisch – archivierten kulturellen Wissensbeständen, wie auch philologisch-pragmatisch durch einen quellenkritischen Beitrag zur verbesserten Erschließung der vorbildhaften klassisch-antiken Textzeugen (vgl. II.2.2).

#### AD PHILOSOPHIAM. SPIRITUELLE ARCHIV- UND VEHIKELFUNKTION DER PARÖMIEN

Besonderes Gewicht legt Erasmus jedoch bei der Bestimmung der Nützlichkeit von Sprichwörtern auf das erstgenannte *ad philosophiam*. Der Begriff Philosophie bezeichnet in diesem Zusammenhang zwar auch konkrete historische Ausformungen der „*philosophiae scientia*“<sup>458</sup> im Sinne philosophischer Schulen und bezieht sich auch auf die *artes* der *litterae*; in erster Line jedoch meint er eine Weisheit, die universaler ist als thomistisch gedachte Disziplinen der *philosophia theoretica*.

<sup>457</sup> ASD 2,1 [Pr. 6], S. 60, Z. 271f.

<sup>458</sup> Ebd., Z. 273f.

Der erasmische Philosophiebegriff ist Ausdruck jenes Leitgedankens einer Kontinuität von propädeutisch verstandenen antiken Weisheitslehren und Christentum, mit dem der Rotterdamer Humanist ebenso an eine Denktradition der alten Kirche anknüpft, wie an das darauf fußende, im frühneuzeitlichen Humanismus einflussreiche Konzept einer perennialen (Theo-)Philosophie, das mitunter auch Gedanken der natürlichen Theologie integriert. Erasmus befindet sich hier auf einer Linie mit Ficinos systematischem Ansatz, die christliche Lehre durch (neu-)platonische Theorie zu untermauern. Mit vielen spätantiken Neuplatonikern und auch mit Pico della Mirandola teilte Ficino die Überzeugung, dass es in der Metaphysik, der Kosmologie und der Anthropologie universelle, erkannte oder offenbarte, Wahrheiten gibt. Demnach können manche philosophische und religiöse Lehren aus verschiedenen Epochen und Kulturräumen in bestimmten Kernaussagen übereinstimmen. Bezeichnet werden solche Wissensfragmente mit Begriffen wie ‚alte Weisheit‘, ihre nichtchristlichen Verkünder als ‚alte Theologen‘ (*prisci theologi*).

In diesem Sinne spricht auch Erasmus von der parömialen *vetusta sapientia*. Die erasmische *philosophia Christi* greift die skizzierten geistesgeschichtlichen Hintergründe auf und entwickelt sie zu einem ganzheitlichen Leitkonzept christlicher *docta pietas*. Symptomatisch steht hierfür bereits die Begrifflichkeit des Kompositums *philosophia Christi* oder *Christiana* mit seiner auch terminologisch durchgeführten Synthese- und Integrationsleistung.

Erasmus beruft sich für seine Klassifizierung der Sprichwörter als spezifische Artikulations- und Überlieferungsgestalt von Philosophie rechtfertigend an erster Stelle auf Aristoteles. Dessen parömiologisches Urteil entnimmt er einem Kommentar des Synesius, demzufolge der Stagirit Parömien betrachtet als Überreste der untergegangenen „*priscae philosophiae*“. Funken jener „*vetustae sapientiae*“, erwiesen sie sich bei eingehender Betrachtung als wahrhafter und scharfsinniger, als es die nachfolgenden Philosophen gewesen seien:

Aristoteles apud Synesium existimat nihil aliud esse paroemias quam reliquias priscae illius philosophiae maximis rerum humanarum cladibus extinctae. Easque servatas esse partim ob compendium brevitatemque partem ob festiuitatem ac leporem, ideoque non segniter nec oscitanter, sed pressius ac penitius inspiciendas.<sup>459</sup>

Plutarch ginge, so Erasmus, in dieselbe Richtung, wenn er in *De audiendis poetis* die Adagien als dem kultischen Brauchtum der Alten verwandt bezeichne, deren „*sacra mysteria*“ das Göttliche durch die bescheidensten, beinahe lächerlichen Zeremonien zu verkünden pflegten:

Plutarchus item in commentario, cui titulum fecit Quo pacto sint audiendi poetae, veterum adagia simillima putat sacrorum mysteriis, in quibus maximae quaequam res ac diuinae minutulis et in speciem pene ridiculis ceremoniis significari solent.<sup>460</sup>

Mit dem Hiatus zwischen oft niederer äußerer (Sprach-)Gestalt und tendentiell erlesenem (Weisheits-)Gehalt der Sprichwörter kommt Erasmus dabei auf einen wichtigen Faktor dessen zu sprechen, was sich in der Perspektive der frühneuzeitlichen Parömiologie als die charakteristische Silenhaftigkeit des Proverbialen beschreiben lässt. Vgl. hierzu Kap. III.3.

Kondensierter Ausdruck der auf das Christentum propädeutisch hingebundenen paganen Weisheit, bergen die tradierten Sprichwörter als „*igniculi [...] vetustae sapientiae*“<sup>461</sup> nach Auffassung des Erasmus die in Rätsel, obskure Bildlichkeit und Leerstellen gehüllten Funken einer Wahrheit in sich, welche die Philosophen, und auch die namhaftesten unter ihnen, selbst mit Hilfe langer Abhandlungen kaum zur Sprache zu bringen vermochten. So fasse das Hesiodische *Dimidium plus toto* den gesamten *Gorgias* sowie die politischen Schriften Platons in ihrem Versuch zusammen, mit vielen Argumenten darzulegen, dass es besser sei, ein Unrecht zu erleiden, als es zuzufügen. Kein anderer ethischer Lehrsatz der Philosophen sei der richtigen Lebensführung so zuträglich wie diese drei kondensierenden Worte;

<sup>459</sup> ASD 2,1, S. 60, Z. 274-280.

<sup>460</sup> Ebd., Z. 280-283; vgl. Plutarch: *Moralia*, 35f-36b.

<sup>461</sup> ASD 2,1, S. 60, Z. 278f.

darüber hinaus, und dies ist jener entscheidende synthetisierende Argumentationsschritt, der das erasmische Denken von Grund auf prägt, offenbare die Quintessenz dieser Parömie die größte Verwandtschaft zur christlichen Religion.

Quod autem vnquam dogma proditum est a philosophis vel ad recte instituendam vitam salubris vel Christianae religioni vicinius? At rem tantam videlicet tantillum prouerbiolum complectitur [...] *Dimidium plus toto*.<sup>462</sup>

Diese Stelle liefert mit ihrer Denkbewegung ein musterhaftes Beispiel des erasmischen ‚Bibelhumanismus‘ und Entwurfs einer *philosophia Christiana*, in der sich an der Antike und dem sokratisch vermittelten Ideal der Kalokagathie orientierte, ganzheitlich-ethische Bildung mit christlicher Frömmigkeit verbindet. Findet er bereits in der Formel des *Dimidium plus toto* die – Erasmus zufolge durch Sokrates eröffnete<sup>463</sup> – christliche Barmherzigkeitslehre vorgeprägt, intensiviert Erasmus die Parallelisierung von parömiäl archivierter ethischer Weisheit des Altertums und christlichem Ethos mit einer zweiten proverbialen Spur. Diese führt zur christlichen Grundtugend der *caritas* und von hier aus bis zum Caput-corporis-Gedanken der mystischen Leibes-Einheit und Gemeinschaft „*unus spiritus et una caro*“<sup>464</sup> des Menschen und der Welt mit Gott. Das Seinsganze und seine (Heils-)Geschichte denkt Erasmus dabei auf der Grundlage des neuplatonisch geprägten, thomasisch vermittelten Exitus-reditus-Schemas:

Postremo, vt cum summa rerum creatarum sit in Deo, Deus vicissim in omnibus, omnium vniuersitas velut in unum redigatur.<sup>465</sup>

Das Sprichwort, das Erasmus hier christlich ausdeutet, ist die Wendung *communes res amicorum*, die er mit Cicero, Timaios und Aulus Gellius dem Pythagoras zuschreibt.<sup>466</sup> Bei genauer Betrachtung, so Erasmus, würde man entdecken, dass in diesem kurzen Spruch – *Freundesgut, gemeinsam Gut*, abgewandelt auch: *Freundschaft ist Gleichheit (amicitia aequalitas)*<sup>467</sup> – das höchste Glück des Menschen begriffen sei.<sup>468</sup> Weil keines berühmter und heilbringender sei, eröffnet Erasmus mit diesem Sprichwort in der Fassung *amicorum communia omnia* die *Chiliades*, gleichsam um die gesamte Adagiensammlung unter ein gutes Omen zu stellen.<sup>469</sup> Um was gehe es Platon in seinen zahlreichen Schriften, so die rhetorische Frage des Erasmus, wenn nicht um eine Anleitung zu Gemeinschaft (*communitas*) und Freundschaft? Würden die Sterblichen sich nur darin üben, wäre sogleich Krieg, Hass und Bosheit ein Ende gesetzt; das Dasein wäre mit einem Mal vom gesamten „Heer der Übel“ befreit. Nichts anderes aber verkünde Christus durch das Gebot der „*charitas*“, die zu nichts anderem anhalte, als dass „*omnium omnia sint communia*“.<sup>470</sup> Die Idee von Freundschaft und Gemeinschaft universalisiert und sakralisiert Erasmus nachdrücklich, indem er darin das Band erkennt, das sowohl die drei Personen der Trinität verbinde, als auch die Grundsituation der menschlichen Gottesebenbildlichkeit bilde.

Videlicet, vt amicitia coagmentati cum Christo glutino nimirum eodem, quo ille cum Patre cohaeret, absolutissimam illam communionem quoad licet imitantes, per quam ille et Pater idem sunt, nos item idem cum illo simus et, vt ait Paulus, *unus spiritus et vna caro* cum Deo efficiamur, iamque amicitiae iure omnia illi nobiscum, omnia nobis cum illo sint communia.<sup>471</sup>

Argumentativ bezieht sich Erasmus dabei indirekt auf eine Schlussfolgerung, die Sokrates aus dem in Rede stehenden Sprichwort gezogen haben soll – nämlich,

<sup>462</sup> Ebd., Z. 289-292.

<sup>463</sup> Vgl. Beuermann: *Renouveau*, S. 350.

<sup>464</sup> ASD 2,1, S. 61, Z. 307.

<sup>465</sup> Ebd., S. 62, Z. 313-315.

<sup>466</sup> Ebd., *Amicorum communia omnia* (1), S. 86, Z. 731-738.

<sup>467</sup> Vgl. Edition und Übersetzung dieses Adagiums in Erasmus: *Ausgewählte Schriften* 7, S. 360f.

<sup>468</sup> Vgl. ASD 2,1 [Pr. 6], S. 60, Z. 295-297.

<sup>469</sup> Vgl. ebd., *Amicorum communia omnia* (1), S. 84, Z. 685-687.

<sup>470</sup> ASD 2,1 [Pr. 6], S. 60f., Z. 297-304.

<sup>471</sup> Ebd., S. 61, Z. 304-309.

daß ein guter Mensch alles besitzt, genau wie die Götter. Den Göttern, sagt er, gehört alles. Die guten Menschen sind Freunde der Götter. Unter Freunden ist jeder Besitz gemeinsam. Also besitzt ein guter Mensch alles.<sup>472</sup>

Im Medium dieser radikalen Freundschaft sieht Erasmus weiterhin die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander gestiftet: als die Einheit des einen mystischen Leibes, „eiusdem capitis membra“<sup>473</sup> wir seien. Propädeutische Äquivalente dieser christlichen Lehre findet Erasmus dabei in der Antike vorformuliert. Das starke Vertretensein einer entsprechenden prinzipiellen geistigen Orientierung sucht Erasmus zu belegen, indem er das Freundschafts-Sprichwort bei einer Reihe wichtiger Autoren des Altertums nachweist, unter anderem bei Euripides und Aristoteles.<sup>474</sup> Die herausragenden Zeugen sind ihm jedoch Pythagoras sowie, an erster Stelle, Platon. Pythagoras habe nicht nur diese Sentenz geprägt, sondern ein Zönobium im Vollsinn des Wortes eingeführt: eine Lebens- und Gütergemeinschaft der Art, „wie sie Christus unter den Christen verwirklicht sehen will.“<sup>475</sup> Platon benutze die Wendung im fünften Buch der *Nomoi*, um zu beweisen,

daß die Grundlage für Glück und Gedeihen eines Staates die Gütergemeinschaft sei: *Der vollkommenste Staat, die vollkommenste Verfassung und die besten Gesetze sind dort, wo der alte Spruch, daß der Freunde Besitz in Wahrheit ein gemeinsamer ist, soweit wie möglich in die Tat umgesetzt wird.*<sup>476</sup>

Es sei erstaunlich, wie hart die Christen diesen platonische Idee von „communitas“ verurteilten, „obwohl kein heidnischer Philosoph je etwas gesagt hat, das so sehr dem Geiste Christi entspricht.“<sup>477</sup> Den sechsten Abschnitt der Prolegomena zu den *Chiliades* abschließend resümiert Erasmus die zuvor exemplarisch dargestellte, herausragende pädagogische, kulturformierend-enzklopädische und methodische *utilitas* der tradierten Sprichwörter im Bereich der Weisheit, das heißt insbesondere im Hinblick auf ein Studium der Philosophie, das zum geistigen Erwerb philosophischer Kenntnisse und Kompetenzen führt. Programmatisch betont ist hierbei wiederum die Zusammengehörigkeit von *philosophia* und *theologia*. Damit markiert Erasmus die hervorragenden Früchte der Philosophie als Weg zur Weisheit des christlichen Gottes. Der silenischen Charakteristik der Sprichwörter gemäß steht dabei die Größe ihres nur immateriell wirksamen Nutzens in umgekehrtem Verhältnis zu Größe und ästhetischem Glanz ihrer sprachlichen Physis: „Vides quantum philosophiae vel theologiae magis oceanum nobis paroemia tantilla aperuit.“<sup>478</sup>

Als potentielle Fragmente der *philosophia perennis* eingestuft, in den Rang von Artefakten – wenn auch vermitteltler – diviner Wahrheit erhoben, ausgestattet mit religiöser Weihe und Autorität, gelten Sprichwörter der frühneuzeitlichen Parömiologie als ein Schatz poetisch geformter hoher Weisheit – der studiert werden kann und muss, damit er seine oft verrätselten Güter preisgibt, den es in der Praxis zu benutzen gilt, damit er seinen Sinn aktualisiert entfalten kann und der auf diese Weise selber wieder hermeneutischer Schlüssel wird für den größeren Zusammenhang von Bildungsreichtümern, denen er entstammt.

Wie himmelweit modernes und humanistisches Sprichwortverständnis in dieser Hinsicht

<sup>472</sup> Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: Amicorum communia omnia (1), S. 358f. Bei der Zuschreibung an Sokrates handelt es sich möglicherweise um einen Irrtum, wie die Herausgeberin Theresia Payr zu dieser Stelle erläutert; schließlich zitiere Erasmus selber diese Schlussfolgerung „in den Apophthegmata korrekt als Ausspruch des Kynikers Diogenes“ (S. 359, Anm. 1). Es ist jedoch auch gut denkbar – und es wäre angesichts seines sonstigen geschickten Umgangs mit Quellen auch nicht völlig überraschend –, dass Erasmus dieser Schnitzer nicht ganz unabsichtlich unterlaufen ist. Denn zum einen dürfte ihm daran gelegen gewesen sein, Sokrates als herausragende Autorität in der exponierten Position am Beginn der *Chiliades* zu inthronisieren. Zum anderen passt die einführende Berufung auf Sokrates besser zum ethisch-theologischen Thema des Adagiums; sie stellt den direkten Bezug her zur platonischen Philosophie und damit zu einem der wichtigsten Elemente der erasmischen Argumentation, die hierdurch, zumindest innerhalb der Textgrenzen des fraglichen Adagiums, beträchtlich an Stringenz gewinnt.

<sup>473</sup> ASD 2,1 [Pr. 6], S. 61, Z. 310.

<sup>474</sup> Vgl. ebd., Ad. 1, S. 84.

<sup>475</sup> Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: Amicorum communia omnia (1), S. 362f.

<sup>476</sup> Ebd., S. 358-361.

<sup>477</sup> Ebd., S. 360f.

<sup>478</sup> ASD 2,1 [Pr. 6], S. 62, Z. 315f.



auseinanderklaffen, lässt sich am beiderseitigen, vordergründig übereinstimmenden Rekurs auf den Weisheitsbegriff verdeutlichen. Es stehen sich in diesem Rückgriff gänzlich verschiedene Begriffskonzeptionen gegenüber. Das, was in der aktuellen Parömiologie unter der Bezeichnung ‚proverbiale Weisheit‘ firmiert, ist ein prinzipiell säkular gedachter Gehalt: Das Kondensat kollektiver empirischer Erfahrung, Klugheitsregeln, die als pragmatische Ethik allenfalls den Status quo der Dinge abstrahieren, Lebensweisheiten, deren didaktischer Impetus sich auf ein Arrangement mit den Gegebenheiten bestehender Sprach- und Kulturgemeinschaften beschränkt.<sup>479</sup>

Das Sprichwort präsentiert sich in der Gegenwart nicht nur als von jeder transzendenten Wahrheit und Legitimität entkleidet; seine generelle Wertschätzung ist gegenüber derjenigen, die es in der Frühen Neuzeit genoß, drastisch abgesackt. Seine Formelhaftigkeit ist in moderner, der Originalität individuellen Ausdrucks verpflichteter Stilistik verpönt, in der Literatur der Moderne wird das Sprichwort zum Stigma bäuerlichen Milieus. Abseits der Residuen parömiologischer Liebhaberei und jenseits von schlichtem Desinteresse weht dem Proverbialen von seiten der schriftlichen Hochkultur ein mitunter scharfer Wind entgegen; sein behaupteter Weisheitsgehalt ist verdächtig geworden:

Würde jemand apodiktisch behaupten, „Volkswisheit“ in Sprichwörtern sei nichts anderes als sprachlich prägnant gefaßte Lebenstrivialitäten, so wäre ihm schwerlich zu widersprechen.<sup>480</sup>

In der Frühen Neuzeit hingegen genießt das Sprichwort emphatische, extreme Wertschätzung. Die humanistische Parömiologie leistet nachgerade eine Apotheose des Proverbialen, indem sie das Sprichwort als Weisheitsrede mit dem originären Quell aller Weisheit assoziiert: Gott und der göttlichen Offenbarung. Denn es wird „alle weißheyt alleyn von Gott gegeben“.<sup>481</sup>

Für das Christentum ist die Verbindung von göttlicher Offenbarung und Sprichwörterweisheit unmittelbar über die Bibel gegeben. Als die drei Hauptquellen proverbial vermittelter diviner Wahrheit und Weisheit nennt Erasmus das *Buch der Sprichwörter Salomons*, das *Buch Kohelet* und *Jesus Sirach*<sup>482</sup>. Anlässlich einer Anzahl biblischer Sprichwörter, die er als Beleg anführt, wendet sich Erasmus an den Leser:

Wenn sie dir begegnen, kommt dir niemals in den Sinn, daß diese Art der Rede nicht nur kraftvoll ist, sondern vielmehr etwas Göttliches hat und dem Himmlischen verwandt ist?<sup>483</sup>

Die Parömiographen der Reformationszeit, Agricola und allen voran Franck, folgen Erasmus in der Divinisierung des Sprichworts. Franck rückt die archaischen Proverbien in unmittelbare Nähe zum Evangelium; er steigert und legitimiert ihren Wahrheitsanspruch entscheidend, indem er den Status evangelistischer Unfehlbarkeit auf sie überträgt:

der sprichwörter durch erfahrung von vnsern ältern auff vns kommen ingedenck sein, die als das Heilig Euangelium nit fehlen.<sup>484</sup>

Das Sprichwort erscheint in diesem Licht als ‚Wahrwort‘, als „ain alts wares wort“<sup>485</sup>, dem eine besondere *vis veritatis* eignet. Durch sein ehrwürdiges Alter, das die Qualitäten Ursprünglichkeit,

<sup>479</sup> Siehe hierzu bspw. Bausinger: Formen der „Volkspoesie“, S. 95; Seiler: Das deutsche Sprichwort, S. 3; Hain: Das Sprichwort, S. 20; Jolles: Einfache Formen, S. 156; Röhrich/Mieder: Sprichwort, S. 6.

<sup>480</sup> Iso Camartin: „Volkswisheit“ in Sprichwörtern. In: Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation 3. Hg. von Aleida Assmann. München 1991, S. 131-138, hier S. 136.

<sup>481</sup> Agricola: Die Sprichwörtersammlungen, Bd. 1, Nr. 265.

<sup>482</sup> Bezeichnenderweise stellt Sebastian Franck seiner Sprichwörtersammlung programmatisch eine Stelle aus Jesus Sirach voran: „Richt dich nach den Sprichwörtern der Weisen. Die vernünfftigen geben sich auff die Sprichwörter.“ (Sprichwörter, S. 4)

<sup>483</sup> Zit.n. Bässler: Sprichwortbild, S. 50.

<sup>484</sup> Franck: Sprichwörter, S. 163; siehe aber auch S. 269 sowie insbes. S. 343, 357, 392 und 398. Vgl. hierzu auch Jan-Dirk Müller: Buchstabe, Geist, Subjekt: Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck. In: MLN (Modern Language Notes) 106, Nr. 3 (1991), S. 648-674, hier S. 656.

<sup>485</sup> Agricola: Sprichwörtersammlungen, Bd. 2, Nr. 211.

Unverfälschtheit, Wahrhaftigkeit impliziert, scheint es gerade dem Bestreben mancher Reformatoren entgegenzukommen, den

Urgrund einer unverfälschten christlichen Weisheit und göttlichen Offenbarung wieder freizulegen, welche durch die Theologie der Vergangenheit verdorben und verschüttet schienen.<sup>486</sup>

Wo der Ursprung des Sprichworts als göttlich gilt, reduziert sich die Rolle des Parömiographen auf die eines Vermittlers und Exegeten der providentiellen Weisheit; gleichzeitig wird seine Autorität in dem Maße durch transzendente *auctoritas* fundiert, wie das Sprichwort vom Rang eines menschlichen Erfahrungssatzes oder einer Klugheitsregel des praktischen Lebens zum göttlich inspirierten Wort aufsteigt.

Vor diesem Hintergrund heben Bebel, Agricola und Franck die Funktion der Sprichwörter hervor, als moralphilosophische *praecepta* und *leges* der richtigen praktischen Lebensführung innerhalb einer Gemeinschaft zu dienen. Bebel adelt die deutschen Sprichwörter kulturpatriotisch zur singulär über die verschriftlichten antiken Hochkulturen der Griechen und Römer herausragenden kulturellen Leistung der alten Germanen, mit der jene illiteraten „maiores nostri“<sup>487</sup> die zeitgenössischen Deutschen beerbt hätten. Sie bildeten als ursprünglich orale Gesetze und Vorschriften der Lebensführung den „moralischen Natur- und Urzustand“<sup>488</sup> der vorliterarischen germanischen Kultur ab. Dem Gegensatz von Oralität und Literarität entspricht innerhalb dieser geschichtsphilosophischen Logik die Opposition von ursprünglicher Integrität und sophistischer Korruption. Der funktionale Status der Sprichwörter als Lehre und Gesetz erfährt bei Agricola und Franck eine transkulturelle Universalisierung in Filiation zu antiken Vorbildern.<sup>489</sup> Allerdings findet sich bei Agricola, ebenso wie bei Bebel und Franck, auch eine kulturpatriotische und naturrechtliche Signatur:

So findet man auch nach warheyt trewe und bestandt bey den Deutschen mehr denn bey allen nation auff erden, welches yhnen auch zeugenuß gibt der Römer Cornelius Tecitus. Daß bey den Deutschen mehr glaub und trewe on geschriben recht denn bey den Römern, die mit gesetzen und geschribnen rechten yhr regiment gefasset und geordnet hetten.<sup>490</sup>

Dieser sprach- und nationalitätspatriotische Aspekt, der sich auch auf die Sprichwörtertheorie erstreckt – „Hie sihe aber wie allenthalb wo die Latini Greci oder Hebrei ein sprichwort haben, haben wir zehen“ heißt es bei Franck<sup>491</sup> – lässt sich neben den genannten Autoren auch bei Thomas Murner beobachten und darüber hinaus bis weit ins 17. Jahrhundert zu Schottelius verfolgen.<sup>492</sup> Als Topos germanischer Prägnanz, der ein natürlicher Zug zum Proverbialen angeboren sei, schlägt er auch bei Erasmus durch: „verum hoc prouerbiosum orationis genus [...] vel proprium germanumque ac peculiare semper fuit.“<sup>493</sup> Dahinter steht auch hier erkennbar jene im frühneuzeitlichen Humanismus nicht selten aufscheinende, im vorigen angeklungene Idee einer germanotypischen ehrlichen Schlichtheit, Sachlichkeit und Unverbildetheit, die an die Stelle weitschweifigen, tendentiell trügerischen Raffinements verbal verknappte Aufrichtigkeit und die Tatsachenwahrheit des Handelns setze. In diese Richtung zielt Erasmus nicht ohne Koketterie, wenn er im Vorwort zur zweiten Ausgabe der *Adagiorum Chiliades* (1513) angibt:

Ego quicquid est simpliciter fatebor. Decet hominem Germanum ingenue tum facere tum dicere.<sup>494</sup>

<sup>486</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 51.

<sup>487</sup> Heinrich Bebel: Proverbia Germanica. Bearbeitet von W[illem] H. D. Suringar. Leiden 1879. Nachdruck Hildesheim 1969, [Vorrede] S. 3-7, hier S. 6f.

<sup>488</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 42.

<sup>489</sup> Vgl. Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesatz vnd Lere] S. 9.

<sup>490</sup> Agricola: Sprichwörtersammlungen, Bd. 1, Nr. 78.

<sup>491</sup> Franck: Sprichwörter, S. 265.

<sup>492</sup> Vgl. hierzu Kühlmann: Auslegungsinteresse in der Sprichwortsammlung Sebastian Francks, S. 121f., Anm. 10.

<sup>493</sup> Ep 126, 157-159.

<sup>494</sup> Ep 269, 37-39.

Im zweiten Abschnitt der Vorrede zu seiner Sprichwörterammlung, betitelt „Warzu die sprichwortter dienen“, unterstreicht Agricola jedoch zusammenfassend die transkulturelle, zugleich zeitlose und archaische Universalität des Sprichwörtlichen. Den Bereich des Proverbialen dehnt er dabei auch auf die formelhafte Versprachlichung von „gesetz und recht“ aus:

Von anbegynn der welt haben die weisen leute alle gesetze und rechte ynn kurtze wort verfasst auff das man sie leichtlich behalten kunde.<sup>495</sup>

Franck schließlich präzisiert den Status des Sprichworts als *lex* und *praeceptum*, indem er diese von Bebel und Agricola verhandelte Denkfigur auf den „vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere“ zuspitzt. Der Unterschied des Sprichworts von Lehre und Gesetz erscheint bei Franck lediglich als eine Differenz der ästhetischen Formgebung, von der die sonstige Identität des Status unangetastet bleibt. Der Unterschied bestehe nur in der *brevitas* und figurativen *obscuritas* des Sprichworts:

Vnd hat von von Leren vnnnd Gsatzen disen vnderscheydt, Daß Gsatz vnd Lere mit vil Worten außgfalten den menschen werden fürtragen. Aber die rechten natürlichen Sprichwörter sind abkürtzt vnd seltsam gefunden mit einer figur vnnnd Tropo in ein summ begriffen.<sup>496</sup>

Es ist zu betonen, dass sich die Charakterisierung des Sprichwortes als *lex* hierbei keineswegs ausschließlich auf das vermeintlich gesonderte Spruchgenre der Rechtssprichwörter bezieht. Gerade Franck unterscheidet in seiner Sammlung nicht erkennbar zwischen *regulae iuris* und sonstigen Formen von Spruchgut.<sup>497</sup>

### III.2.6 Auctoritas

Die volkssprachliche Literatur der Frühen Neuzeit steht in einem engen Traditionszusammenhang mit der Schriftkultur der griechisch-römischen Antike. Im Horizont ihrer an antiken Vorbildern orientierten rhetorischen Durchformung erweisen sich proverbiale Mikrotexte als wichtige Gestaltungsmittel in unterschiedlichen Bereichen der Textkonstituierung. Beispielhaft genannt sei hier neben einem proverbialen Mechanismus der Textformierung, wie ihn die (narrative) metaphorische Inversion von Sprichwörtern darstellt, der Bereich der Rezeptionssteuerung.<sup>498</sup> Sprichwörter sind in diesem Zusammenhang an vielen Stellen auch, ebenso wie die ubiquitären

Quellenberufungen, Wahrheitsbeteuerungen und topischen Wendungen, [...] als Formen der Rückbindung an und Rechtfertigung vor der lateinischen Tradition<sup>499</sup>

zu bewerten. Sie dienen dabei im Horizont humanistischer Konzeptionen, entlang der Richtschnur des antiken Paradigmas von *imitatio veterum*, *aemulatio* und *emendatio*, der Legitimierung einer Autorität, die gleichzeitig formalästhetisch und inhaltsbezogen, rhetorischer und intellektueller Natur ist. Die intellektuell-epistemische Autorität, die dem Spruchgut prinzipiell beigemessen wird, realisiert sich dabei stets aus dem theologischen Deutungsrahmen heraus, der die Literatur der Frühen Neuzeit bindet.

Aus der überreichen Fülle von Beispielen autoritativer Sprichwörterverwendung in der frühneuzeitlichen Literatur sei hier lediglich eines herausgegriffen. Am Schluss von Hans Sachs' Fastnachtspiel *Eulenspiegel*

<sup>495</sup> Agricola: Sprichwörterammlungen, Bd. 1, [Warzu die sprichwortter dienen] S. 4.

<sup>496</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>497</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 44.

<sup>498</sup> Zur metaphorischen Inversion siehe Kap. IV. Zum Aspekt der parömiäl fundierten Rezeptionssteuerung im Bereich des höfischen Romans vgl. Silvia Reuekamp: Sprichwort und Sentenz im narrativen Kon-text. Ein Beitrag zur Poetik des höfischen Romans. Berlin, New York 2007, S. 44-91.

<sup>499</sup> Reuekamp: Sprichwort und Sentenz, S. 2.

mit dem blauen Hosentuch und dem Bauern fasst und erläutert der geprellte Bauer die moralisierende Lehre des Stückes komprimiert mit Hilfe von drei Sprichwörtern.

Ey, sol ich nit von unglueck sagen? | Ich wirt zu meim Schaden geschlagen. | War ist das alt sprichwort, das ret: | Wer mit haylosen lewtn umb get, | Dem get es auch haylos der masen, | Er mus ain federn hinter im lasen; | Wie mir den icz auch ist geschehen. | Doch thuet ain altes sprichwort jehen, | Das alles, was unrecht ist gspunen, | Das kumbt zu seiner zeit ant sunen. | Der gleich ain sprichwort sagen thuet: | Kain glueck sey pey unrechtem guet. | Daher kumb mir auch der unfal [...].<sup>500</sup>

Dem massiert auftretenden Proverbialen wird nicht nur rückwirkend die Deutungshoheit über die Ereignisse der Handlungsebene zuteil; in ihm als ‚autoritärem‘ und letztem Wort wird die Erfahrungsweisheit des konkreten Anlasses auf eine übergeordnete intellektuell-moralische Ebene transponiert oder zumindest rückgebunden.

Diese grundlegende Dimension der Sprichwörterverwendung ist umso bedeutender, als sich erst auf der Folie dieses Grundmusters bewusste Abweichungen signifikant konturieren und in ihrer Sinnhaftigkeit fassen lassen. Hierher gehört etwa die poetische Diskussion proverbialer Autorität in Parodie und (Meta-)Satire (vgl. III.2.9).

### III.2.7 Enzyklopädie und kulturelle Formierung

Erasmus von Rotterdam hat als einer der größten Gelehrten und Theologen seiner Zeit, als „der letzte große lateinische Schriftsteller“ und unbestrittenes Haupt der humanistischen Bewegung nördlich der Alpen mit seinem Werk das geistige Profil der Frühen Neuzeit in entscheidender Weise geprägt.<sup>501</sup> Als ein übergeordnetes Ziel und Prinzip des erasmischen Denkens erweist sich das Bestreben, „to get back to the sources, and thus establish a continuity between the classical world and his own“.<sup>502</sup> Charakteristisch und von nicht zu überschätzender Bedeutung für seinen wirkungsmächtigen Ansatz ist dabei die Tatsache, dass Erasmus nicht auf eine einseitige, bloß retrospektiv und archivarisch ausgerichtete Buchgelehrsamkeit abzielte, sondern dass

his whole output, and in this the Adages is no exception, aimed at a synthesis between classical thought and Christianity.<sup>503</sup>

In dieser übergeordneten Perspektive der Verbindung einer Renaissance antiker Klassik und zeitgenössischen Christentums zu einem christlichen Humanismus wurzelt auch ein Großteil der innovativen Kraft und Modernität des erasmischen Entwurfs. Das Sprichwörtliche nimmt innerhalb dieses Denk- und Schaffenshorizontes bei Erasmus insofern eine privilegierte Stellung ein, als es ihm sowohl in inhaltlicher als auch stilistisch-ästhetischer sowie didaktisch-pragmatischer Hinsicht in besonderer Weise geeignet scheint, jenen angestrebten, für seine Gegenwart und Zukunft gleichermaßen produktiven Brückenschlag zwischen den Kulturepochen zu leisten.

Die zu ‚Essays‘ ausgeweiteten lateinischen Übersetzungen, Interpretationen, Anwendungsvorschläge und Belegnachweise der aufgeführten Sprichwörter, die von 1515 an die Form der *Adagiorum Chiliades* bestimmen, machen das Werk auch zu einem Forum der persönlichen Anschauungen des Erasmus und zu einem Instrument seiner subjektiv perspektivierten, satirischen Zeitkritik. In diesen oftmals breiten Kommentaren parallelisiert und synthetisiert Erasmus als vorbildlich erachtete Partien der intellektuellen Welt der griechisch-römischen Antike mit der christlichen Lehre<sup>504</sup>; in einem Atemzug mit

<sup>500</sup> Elf Fastnachtspiele aus den Jahren 1557 bis 1560 von Hans Sachs. Hg. von Edmund Goetze. Halle a. S. 1887, S. 48.

<sup>501</sup> Franz Josef Worstbrock: Erasmus von Rotterdam: II. Werk. In: Deutscher Humanismus 1480-1520. Verfasserlexikon. Hg. von ders., Bd. 1. Berlin, New York 2008, Sp. 670.

<sup>502</sup> Mann Phillips: Adages, S. 9.

<sup>503</sup> Ebd.

<sup>504</sup> Markant und symptomatisch greifbar wird dies etwa, wenn Erasmus an exponierter Stelle in den SA Christus selber zu einem „mirificus quidam Silenus“ (SA, 771D) erklärt. Bereits Erasmus' editorische Tätigkeit gibt einen Hinweis auf die

zahlreichen Stellen aus lateinischen und griechischen Kirchenvätern liefert und diskutiert er *praecepta* und *exempla* antiker Rhetorik und Philosophie von Homer über Cicero, Seneca, Platon, Horaz und Plutarch bis Quintilian.

Die Autoren des klassischen Altertums sind dabei nahezu vollständig vertreten. Sie bilden die primäre Quelle der erasmischen *Adagien*, wenn auch teilweise über den Umweg von Mittelstexten wie den ‚Tischgesprächen‘ (*Deipnosophistai*) des Athenaios. Erasmus verfährt bei der Angabe seiner Quellen in der Regel sorgfältig und macht kenntlich, ob eine Referenz direkter oder indirekter Natur ist; beispielsweise wenn Pindar aus Plutarch, Menander aus Strabon oder verschiedene Autoren aus Aulus Gellius zitiert werden. In einigen Fällen er sich falscher Autorzuschreibungen bewusst; so bei den Dramen Senecas und der unter dem Namen Plutarchs tradierten Sprichwörtersammlung. Es gibt jedoch auch eine nicht unerhebliche Anzahl von Stellen, an denen Erasmus die Quelle, die er gerade benutzt, gänzlich verschweigt.

Die mengenmäßige Spitze der Referenzen halten Cicero mit fast 900, Homer, Aristophanes und Plutarch mit jeweils etwa 600 und Platon mit über 400 Zitaten.<sup>505</sup> Die Bibel zieht Erasmus häufig, aber nicht systematisch heran; dagegen fehlen die christlichen Dichter Iuvencus, Paulinus von Nola, Sedulius und Venantius Fortunatus vollständig, lediglich Prudenz wird einmal angeführt.<sup>506</sup> Ebenso vollständig fehlt, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen Thomas von Aquins, das lateinische Mittelalter. Das Ausblenden dieses (sprachlichen) Kulturfeldes entspricht seiner Geringschätzung seitens Erasmus' – bringt er einmal eine Stelle aus diesem Bereich, so geschieht dies ohne Namensnennung und vornehmlich, um die Absurdität mittelalterlich-scholastischer Interpretationsmethoden und Beweisverfahren darzutun,<sup>507</sup> oder aber aus der Notwendigkeit heraus, die allgemein verbreitete metrische Fassung eines bekannten Sprichworts anzugeben.<sup>508</sup> Einige Autoren der Renaissance erachtet Erasmus wieder für würdig, neben denen der Antike zu stehen; er nennt oder zitiert unter anderem Thomas Linacre, Nicolaus Perottus und Poliziano.

Durch die eigene Textarbeit demonstriert Erasmus dabei die anempfohlene innovative Adaption der vorbildlichen Quellen; eine Schaffensleistung, die, im Horizont der zeitgenössisch verbindlichen horazschen Poetik verankert, sich der *imitatio* und *aemulatio veterum* verpflichtet weiß.

Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass Erasmus zwar die unter seinen humanistisch gebildeten Zeitgenossen verbreitete außerordentliche Wertschätzung Ciceros teilt, sich aber gleichzeitig gegen das gängige Urteil seiner Kollegen wendet, man habe unter allen römischen Schriftstellern nur diesen einen als stilistische Autorität zu akzeptieren und nachzuahmen. In seinem 1528 erschienenen *Ciceronianus* distanziert er sich von einer aus seiner Sicht sklavischen, pedantisch-epigonalen Imitation des Meisters und propagiert demgegenüber eine persönliche, lebendige und zeitnahe Ausdrucksweise, um die Gefahr klassizistischer Erstarrung abzuwenden.<sup>509</sup>

Schon in den *Antibarbari* verteidigt Erasmus die pagane Literatur gegen die zeitgenössischen Angriffe religiös verbrämter Bildungsfeindlichkeit und erklärt sie zur Grundlage der christlichen Bildung;<sup>510</sup> im *Ciceronianus* erhebt er gegen die übertriebene und ausschließliche – seiner Sicht nach an Idolatrie grenzende – Ausrichtung an der antiken Kultur selbst den Vorwurf des Paganismus.

---

Stoßrichtung seines Denkens – umfasst sie doch die klassischen Autoren und die Kirchenväter, Cicero ebenso wie das Neue Testament.

<sup>505</sup> Vgl. Mann Phillips: *Adages*, S. 394-403.

<sup>506</sup> Vgl. Ad. 1951, ASD 2,4.

<sup>507</sup> Vgl. Ad. 1778, ASD 2,4. Im LT sind einige der schärfsten Spitzen gegen die Schultheologie mittelalterlicher Prägung gerichtet; vgl. 63, 64, S. 179-193.

<sup>508</sup> Vgl. Ad. 404, ASD 2,1.

<sup>509</sup> Vgl. Erasmus: *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive De optimo dicendi genere*. In: *Ausgewählte Schriften* 7. S. 2-355.

<sup>510</sup> ASD 1,1, S. 84, Z. 28-46. Erasmus diagnostiziert hier im Rahmen der humanistischen Idee von der Perfektibilität des Menschen durch Erziehung und Bildung eine wechselseitige Abhängigkeit von *caritas* und *scientia*. Die humane Bildung sei auf natürliche Weise in der Antike geoffenbart und durch die christliche Offenbarung vollendet worden. Barbarischer Bildungsfeind sei nicht der rohe Ungebildete, sondern der tyrannisch Verbildete in Mönchsorden und Schulen.

In der Bildungsprogrammatis der *Adagia* treffen sich philologische, philosophisch-religiöse, didaktische und ethische Intentionen. Philologie ist Erasmus nie Selbstzweck, jedoch auch stets mehr als eine Magd der Theologie; hinter seiner Abneigung gegen das ‚barbarische‘ Latein des Spätmittelalters steht die Überzeugung, dass der Verfall der Sprache Ausdruck geistigen Verfalls sei. Entsprechend sind seine Bemühungen, die Sprache aus dem Geist der Antike zu neuer Schönheit zu führen, verbunden mit der Hoffnung, dass mit der Anhebung des Sprachniveaus und der Verbreitung der *bonae literae* eine geistige, sittliche und religiöse Vervollkommnung einhergehe. Im bereits erwähnten Widmungsschreiben an Lord Mountjoy legt Erasmus den Wert von Sprichwörtern als Ausdruck uralter Lebensweisheit, ihre Beliebtheit bei allen großen Autoren von Homer bis Poliziano und insbesondere ihre Bedeutung als rhetorisches Kunstmittel dar, das dem Stil Eleganz und der Argumentation Autorität verleihe:

Quid enim probabilius quam quod nemo non dicit? Quem tot aetatum, tot nationum consensus non permoueat?<sup>511</sup>

Dem traditionellen Einwand, rhetorische Kunstfertigkeit vertrage sich nicht mit der *humilitas* christlicher Lehre, begegnet er mit dem legitimierenden Hinweis auf die entsprechende Praxis kultureller und religiöser Autoritäten: Auch Philosophen und Propheten, Apostel und Kirchenväter hätten Sprichwörter in reichem Maße verwendet – der Herr selber habe in Bildern und Gleichnissen gesprochen.<sup>512</sup>

Die Tatsache, dass das Sprichwort von Erasmus in einem Atemzug mit Bildern und Gleichnissen genannt wird, ist vor dem Hintergrund der zeitgenössisch maßgeblichen Rhetoriken und Poetiken nicht überraschend. Das Sprichwort firmiert dort zumeist als ein Subgenus der Allegorie und wird als Metapher, Fabel und Rätsel verwandt klassifiziert; hierin sind die Poetiken des 16. Jahrhunderts antiken Vorbildern wie etwa den Rhetoriken des Aristoteles oder Quintilians verpflichtet.<sup>513</sup> Die *Elementa rhetorica* (1519), Philipp Melanchthons im 16. Jahrhundert wirkungsmächtige, wesentlich an Aristoteles orientierte Rhetorik, behandeln als Formen der Allegorie neben Rätsel, Ironie, Sprichwort und Fabel – Tierfabel und mythologische Erzählung – sogar bildliche Darstellungen. Bei gleichzeitiger Distanzierung von der traditionellen Allegorese macht Melanchthon die Allegorie damit zu einer „Integration nahezu aller Arten des mittelbaren Ausdrucks“, deren

poetologisches Bezugsfeld [...] nur indirekt noch mit bibelhermeneutischer Tradition zusammenhängt. Der ästhetische Schmuckwert des allegorischen Ausdrucks als ‚blumen wort‘ rückt in der Einschätzung von Autoren und Rezipienten frühneuzeitlich ganz entschieden in den Vordergrund.<sup>514</sup>

Die Allegorie wird somit „nun weit über den biblischen Bezugsrahmen hinaus für die sprachliche Erfassung von Wirklichkeit wirksam.“<sup>515</sup>

Sprichwörter sind die gleichzeitig fragmentarische und kondensierte Überlieferungsgestalt der *doctrina* und *exempla* einer als „autoritäres Wort“<sup>516</sup> verstandenen Antike – die atomisierte Quintessenz ihrer normativ gedachten *res*. Die Kompilation des Proverbialen tritt somit auf als Kompendium von Weisheit und Wissen(schaft), als illustrative Enzyklopädie normativer kultureller, intellektueller, ethischer und religiöser Gehalte; eine Enzyklopädie, deren Gebrauchswert sich im Horizont von *imitatio auctorum* und *aemulatio veterum* realisiert<sup>517</sup>. Erasmus wendet sich in der ersten Ausgabe der *Adagiorum Chiliades*

<sup>511</sup> Ep 126, 57-59.

<sup>512</sup> Vgl. Erasmus: Ausgewählte Schriften 7: *Adagia selecta*, [Einleitung] S. 14.

<sup>513</sup> Vgl. hierzu Bässler: Sprichwortbild, S. 31.

<sup>514</sup> Erich Kleinschmidt: Denkform im geschichtlichen Prozeß, S. 391.

<sup>515</sup> Ebd.

<sup>516</sup> Bachtin: Ästhetik des Wortes, S. 229: Das „autoritäre Wort“ bestimmt Bachtin als „innerlich überzeugendes Wort“, das „die Grundlagen unserer ideologischen Beziehung zur Welt und unseres Verhaltens zu bestimmen“ bestrebt ist.

<sup>517</sup> Der Nachahmung als *imitatio auctorum* und *aemulatio veterum* kommt dabei nicht allein ein systematischer Rang innerhalb der renaissancehumanistisch überlieferten antiken rhetoriktheoretischen Trias *doctrina – exempla – imitatio* zu. Vielmehr noch hat sie den Status eines kultur- und literatur-theoretischen Fundierungsprinzips: Sie ist es, in welcher der Gedanke der ‚Tradition‘ eine substantielle Grundlegung erfährt. Vgl. hierzu Theodor Verweyen: Sie werden lachen: die Antike...Traditionsbezüge zwischen früher Neuzeit und Moderne am Beispiel des Apophthegmas. In: Archiv für

von 1508 hinsichtlich der Nutzenanwendung seines Werkes explizit an die studierende Jugend und die *mediocriter literati*, die gebildeten Laien<sup>518</sup>, denen seine Sammlung die akkumulierte antike Weisheit durch die Erschließung der antiken Quellen zugänglich machen will. Er unterstreicht seine didaktisch-pädagogischen Absichten ebenso wie die enzyklopädische Gebrauchsfunktion der *Adagien* dadurch, dass er „mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit“ in der Regel alle griechischen Zitate ins Lateinische übersetzt<sup>519</sup> und durch das alphabetische Sprichwort- und Sachregister die Verwendung der *Chiliades* als Nachschlagewerk erleichtert.

### III.2.8 Szenographie und poetische Verdichtung

Eine weitere Funktionsdimension des Sprichwörtlichen lässt sich ausgehend von Umberto Ecos Begriff der Szenographie fassen.<sup>520</sup>

Durch die variante Integration von Proverbien in verschiedenste Kontexte, bei der sich ihre Form und ihr Sinn je nach Adaption dynamisch verändert, die sie als mikrotextuelle Elemente jedoch – von der expliziten Wiederholung im wörtlichen Zitat bis hin zur nur mehr indirekten Allusion – latent hält und potentiell erkennbar bleiben lässt, bildet sich ein proverbial formierter Intertext aus. Dieser „virtuelle Text“ verblasst und zerfällt nicht durch den häufigen, heterogenen Gebrauch seiner Elemente, sondern speist sich im Gegenteil aus der weiten Verbreitung und Geläufigkeit seines Materials.

Sprichwörter können dabei auch den Charakter einer „kondensierten Geschichte annehmen“<sup>521</sup> – entweder als Nukleus, wie bei der narrativen Variante der metaphorischen Inversion, oder als „Schwundstufe“<sup>522</sup> von Schwank, Fabel, Märchen, Fazetie oder anderer Narrative. So wird etwa die Eulenspiegelfigur selber ebenso sprichwörtlich<sup>523</sup> wie ihre literarischen Taten, wobei selten klar zu entscheiden ist, ob die Schwänke des Hermann Bote zugeschriebenen *Ulenpiegel* jeweils der Ausgangspunkt von Sprichwörterbildung und literarischer Bearbeitung sind oder aber selber bereits eine Adaption geläufigen Spruchguts, literarischer Vorlagen oder vorgängig mündlich tradiert Versionen des populären Stoffes darstellen.<sup>524</sup> Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist der Aspekt proverbialer Bindung und Steuerung dieser als literarisch potenziertes intertextuelles Bezugssystem textübergreifenden Erzählwelt; eine Eigenschaft, die sowohl Eulenspiegel-Figur als auch -Text mit ihren wechselseitigen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten verdeutlichen.<sup>525</sup>

Es lassen sich einige parömiologische Forschungsergebnisse, die Silvia Reuvekamp in ihrer bereits erwähnten Arbeit an der Poetik des höfischen Romans entwickelt hat, auf den hier behandelten Gegenstandsbereich übertragen. Zu nennen sind insbesondere drei Funktionsaspekte des Sprichwörtlichen.

---

Kulturgeschichte. Bd. 85. Hg. von Helmut Neuhaus. Köln u.a. 2003, S. 553-575, hier S. 557.

<sup>518</sup> Ep 2773, 22.

<sup>519</sup> Vorrede zur Editio princeps der *Adagiorum Chiliades*, der Aldine von 1508 ; Ep 211, 60-63: „Graeca quae citamus, omnia ferme Latine reddidimus, haud nescii cum praeter veterum consuetudinem id esse, tum ad orationis nitorem inutile. Sed nostri temporis habuimus rationem.“

<sup>520</sup> Vgl. Umberto Eco: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten. München 1990, S.100, wo Eco Szenographie als einen „virtuellen Text oder eine kondensierte Geschichte“ charakterisiert.

<sup>521</sup> Ebd.

<sup>522</sup> Vgl. hierzu etwa Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S.61.

<sup>523</sup> Man denke nur an die heute noch geläufige Redewendung nach dem Muster *Eulenspiegelpossen treiben* oder an die Bezeichnung *Eulenspiegelei*.

<sup>524</sup> Vgl. hierzu Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 60-63.

<sup>525</sup> Hans Sachs etwa verfasst eine Vielzahl von Schwänken und Fastnachtspielen, in denen die Eulenspiegel-gestalt eine Hauptrolle spielt. Erwähnt seien hier lediglich die Schwänke *Eulenspiegels Testament*, *Eulenspiegel auf dem Henkersteg*, *Eulenspiegel auf dem Seil*, *Eulenspiegel mit der Katze*, *Eulenspiegels Disputation mit einem Bischof* sowie die Fastnachtspiele *Eulenspiegel mit dem blauen Hosentuch*, *Eulenspiegel mit der Kellerin* und *Eulenspiegel mit den Blinden*.

Erstens die „Steigerung der Komplexität“ des Trägertextes und seine „semantische Verdichtung“ in „poetischen Verfahren indirekten oder mehrdeutigen Sprechens“, die der Gebrauch der Mikrotex te über die Grenzen spezieller Verwendungszusammenhänge hinweg entbindet. Als Kondensat von Sinn, Stoff und Form transportiert das Sprichwörtliche „mehr Bedeutung und Wissen, als an der sprachlichen Oberfläche realisiert ist“<sup>526</sup>; als intertextuell-szenographisch wirksame Wiedergebrauchsrede tragen Sprichwörter dabei zur Literarizität eines Textes bei. Zweitens werden Sprichwörter gezielt eingesetzt, um poetische Innovation und originelle Bedeutung zu generieren. Beide speisen sich wesentlich aus der produktiven Spannung von Wiederholung und Varianz, aus den „Widersprüchen und Friktionen, die sich [...] zwischen üblicher Verwendung und neuer Kontextualisierung ergeben.“<sup>527</sup> Drittens liegt in der (aktualisierenden) Übernahme sprichwörtlichen Materials aus bereits bestehenden Textzusammenhängen und Gattungstraditionen ein Moment poetischer Selbstreflexivität: Die intertextuelle Integration der Mikrotex te „vergegenwärtigt und diskutiert [...] die poetischen Techniken der Gattung im Umgang mit literarischen Kleinformen.“<sup>528</sup> –

Sprichwörter verklammern Welt und Text, Bedeutung und Körper in besonderer Weise, nämlich im Horizont und in der Sinn-Dimension eines übergeordneten szenographisch dichten Rahmens: Das Zusammenwirken von fragmentarischem Charakter und Kondensationsfunktion erzeugt in der aktualisierenden Rekombination der bedeutungs- und welthaltigen Textmoleküle nicht allein semantische Verdichtung sowie, neben dem hermeneutischen, auch ästhetischen qualitativen Zugewinn. Gerade durch seine verkürzte, leerstellenreiche Referenz auf Muster des Realen, durch die synchrone Aktivierung textueller und lebensweltlicher Rahmungen schafft das Sprichwörtliche, einen Rezeptionshintergrund adäquaten Wissens vorausgesetzt, intellektuell und imaginativ potenzierte Szenarien. Diese Hybriden aus Bedeutung und Anschauung zeichnen sich aus durch eine ästhetische Intensität, die auf der Verschmelzung von kulturellem, Text- und Weltwissen mit der Bildmacht proverbialer Figuralität beruht. Sie speist sich aus dem Umschlagen von Wort zu Bild, Idee zu Sache und zurück.

Es wäre in diesem Zusammenhang auch die Frage zu klären, wie sich die Verwendung von Sprichwörtern in mediengeschichtlicher Hinsicht an der Schnittstelle von Oralität und Schriftlichkeit positioniert. Eine mögliche Teilfunktion des Sprichwörtlichen und seiner spezifischen Rolle im Rahmen von „Sprichwortbilder-Büchern“<sup>529</sup> wie etwa Brants *Narrenschiff* könnte darin liegen, ein sinnlich-szenographisches Intensitätsmoment zu garantieren, das von seiner Herkunft und Wirkung her der oralen literarischen Praxis verwandt ist. Insofern käme den Sprichwörter (-Bildern) die Aufgabe zu, innerhalb einer zunehmend ausschließlich schriftlichen Kultur als textuelle Szenographien einen schriftkulturellen Ersatz für die Plastizität der mündlichen Vortrags- und Aufführungssituation zu liefern.<sup>530</sup> Gleichzeitig wären durch sie dem Text selber orale Strukturen eingeschrieben, welche dort wiederum durch die Bildbeigaben eine vor diesem Hintergrund zu beleuchtende spezielle Text-Bild-Relation eingingen.

Eine Behandlung dieser Thematik ist angesichts ihres Schwerpunkts von der vorliegenden Untersuchung nicht zu leisten.

---

<sup>526</sup> Reuvekamp: Sprichwort und Sentenz, S. 167.

<sup>527</sup> Ebd., S. 168.

<sup>528</sup> Ebd.

<sup>529</sup> Bässler: Sprichwortbild, passim.

<sup>530</sup> Einen Hinweis hierauf kann man in der Modernität der Publikationspraxis Sebastian Brants sehen, der gerade deshalb als „Prototyp des neuen ‚Schriftstellers‘ und ‚Publizisten‘“ gelten kann, „weil er von Anfang an seine Hauptwerke für den Druck bestimmte. Handschriftliche Verbreitung oder gar Rezitation waren für ihn bereits Sekundärphänomene.“ (NS, [Einleitung Joachim Knapes] S. 18)



### III.2.9 Moralistischer Spiegel, Satire und satirische Selbstbespiegelung

Die Darstellung und Geißelung des närrischen *mundus inversus* ist in der frühneuzeitlichen Narren-, Schwank- und grobianischen Literatur, in Fastnachtspiel, Flugblattschriften und Fazetien, von Brants *Narrenschiff* über den *Ulenspiegel*, von Murners *Schelmzunft*<sup>531</sup> und *Narrenbeschwörung* über Erasmus' *Lob der Torheit* und Rabelais' *Gargantua* bis hin zu Pieter Bruegels d. Ä. *Niederländischen Sprichwörtern* und *Kinderspielen* in Text und Bild zentral durch Sprichwörter kodiert. Dabei entwickelt das Sprichwörtliche in diesen Werken eine Ambivalenz, genauer, eine Dreiwertigkeit.

Sprichwörter dienen dieser Literatur als Instrument der autoritativen, pointierten Darstellung von Lauf und Wesen der Welt. Sie üben also erstens eine moralistische Spiegelfunktion aus. Gleichzeitig werden die (über-)anschaulich, häufig proverbial, literarisierten und kondensierten Reflexionen der Wirklichkeit, zweitens, gängigerweise einer – zumindest als apologetischer Topos behaupteten – übergeordneten moralischen Nutzenanwendung unterstellt. Symptomatisch für dieses moralistisch-moralisierende Funktionsparadigma steht das grobianische Schwelgen im Derben, Obszönen, Scham-, Sitt- und Zügellosen – das sich selbst jedoch überall als das bloß drastische Mittel zum guten Zweck präsentiert, indem es sich auf das erzieherisch-lehrhafte Handlungsgebot des *widerspil* beruft, mit dem die geschilderten Verkehrungen wieder aufzuheben seien. Dabei müssen die verwendeten Sprichwörter keineswegs explizit belehrend sein, um zu einer scharfen Waffe moralisierender Satire und Zeitkritik geschmiedet zu werden, wie etwa Erasmus' *Adagien* oder Brants *Narrenschiff* eindrucksvoll beweisen.

Drittens aber wird das Proverbiale nicht nur als satirisches Werkzeug eingesetzt, das als beständig vorausgesetzte Sinnordnungen reflektiert und bestätigt, sondern es wird selber – und mit ihm sein ideelles Bezugssystem – zum Ziel der satirisch-kritischen Überprüfung innerhalb einer künstlerischen Versuchsanordnung. Diese kann so weit gehen, ein Sprichwort – zumindest vordergründig – zu falsifizieren und damit seine positive Autorität – vorläufig – zu suspendieren.<sup>532</sup> Zwar können das Sprichwörtliche und sein Status meistens, zumindest im genannten Beispiel der 18. *Ulenspiegel*-Historie, die Anklagebank über intellektuelle Umwege schließlich rehabilitiert verlassen. Dieser Erfolg ist jedoch ein Pyrrhussieg, denn der satirische Zweifel ist nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Auf hintergründige Weise wird hier die Kontextabhängigkeit und damit die Relativität des Proverbialen demonstriert, die Komplexität von Wahrheit aufgezeigt, sowie die Tatsache, dass diese sich mitnichten in Form eines Merksatzes ein für alle Mal universell besitzen lässt, als Erkenntnis gegen bornierte Lehr- und (Sprich-)Wortgläubigkeit gewendet.

Eine vergleichbare Wendung nimmt die Vorrede zur *Schelmzunft*, wenn Murner dort ein Sprichwort bitter mit dem Lauf der Welt konterkariert, dessen tatsächliche Schlechtigkeit das ‚Wahrwort‘ Lügen straft:

Ain fründ verrat den andern fründ | von eltern lernen das die kind | Des sprichworts hab ich oft gelacht | das ain krä kain härzen macht.<sup>533</sup>

Gänzlich suspekt wird die normative Autorität des Sprichwörtlichen, seine Rolle ambivalent, im Mund der personifizierten Torheit, deren (Eigen-)Lob Erasmus im *Laus Stultitiae* anstimmt; ein Enkomion, das sich nicht bruchlos als Ironie lesen lässt. Erasmus häuft und durchmischt populäre

<sup>531</sup> Sigle: SZ. Sofern nichts anders angegeben, wird M. Spaniers Ausgabe Berlin, Leipzig 1925 benutzt.

<sup>532</sup> Vgl. die nur scheinbar gelungene Sprichwort-Falsifizierung in der 18. Hist. des *Ulenspiegel*. Nur scheinbar insofern, als sich die ‚Widerlegung‘ des Bibelspruchwortes einer unlauteren Versuchsanordnung verdankt. Siehe Kap. IV.4.

<sup>533</sup> Thomas Murner: *Schelmzunft*. Schriften zur deutschen Literatur für die Görresgesellschaft, Bd. 3. Hg. von Günther Müller. Augsburg, Köln 1926. „härze“ entspricht wohl schwz. „Hetze“ (Elster), „macht“ hat hier die Bedeutung von „zeugen“. M. Spaniers Ausgabe, S. 46 bietet das Sprichwort in der Form „das ein kreyg kein tulen [Dohle, T.L.] macht“. Während das Sprichwort suggeriert, dass sich grundlegende (schlechte) Charaktereigenschaften nicht verheimlichen lassen, insistiert Murner darauf, dass gerade dies in Wirklichkeit hervorragend funktioniert und dass durch Verstellung und Verleumdung fataler Schaden entsteht.

Sprichwörterweisheiten, Sentenzen kanonischer Autoren, Bibelzitate und schultheologische (Schein-)Schlüsse in manipulativer Weise derart, dass sie durch ihre schiere, chaotische Masse allein verdächtig werden müssen. Er nutzt den persuasiven Glanz ihres rhetorischen Schiffs, um sie schließlich in eine Aporie von Wahrheit und Täuschung, Schein und Sein zu führen, die der Verfasstheit der menschlichen „vitae fabula“ (LT,29, S. 64) entspricht. Im 29. Abschnitt, in dem es bezeichnenderweise um die Geburt der Lebensklugheit aus dem Geiste der Torheit geht, gewährt Stultitia Einblick in die Funktionsweise ihrer poetischen Performanz und liefert zugleich den passenden Schlüssel zu einem (ihrer Verkehrslogik) angemessenen Werk- und Weltverständnis, indem sie auf die Silenhaftigkeit der Welt verweist:

Zunächst steht fest, daß alles auf Erden zwei Seiten hat, zwei ganz verschiedene Seiten, wie die Silene, von denen Alkibiades spricht. Was von außen Tod ist, wird Leben, von innen gesehen, und umgekehrt; was schön ist, wird unschön, was reich, wird arm [...] kurz, alles ist plötzlich vertauscht, sobald man den Silen aufschließt. (LT,29, S.61)

### III.3 Privilegierter Sprachsilen: das Sprichwort als der buchstäbliche Körper der Weisheit

Einen Hiatus innerhalb der humanistischen Sprichworttheorie scheint die Inkongruenz zwischen gedanklichem Gehalt und Sprachgestalt des Sprichworts zu ergeben. Die zu Simplizität neigende konkrete Anschaulichkeit, die Inkorporation sinnlich-derber, grober und obszöner Elemente auf der Ausdrucksseite, kurz, die *humilitas* der proverbialen Sprachkörper scheint sie als Träger hoher Weisheit zu disqualifizieren. Ein Widerspruch, der in der allegorischen Konzeption des Sprichworts als Silen aufgehoben wird. Die ‚Silene des Alkibiades‘ sind der humanistischen Rhetorik, wie das Beispiel Picos zeigt, als Chiffre zur Darstellung oppositiver Dualität nicht unbekannt. Die Verbreitung des Bildmodells dokumentiert beispielsweise auch Jacob Cats Emblem buch *Silenus Alcibiadis sive Proteus* (Abb. 11) von 1618, dessen Titel sich allerdings bereits auf das Silen-Adagium des Erasmus bezieht. Es wäre jedoch verfehlt, „die Silene des Alkibiades zu den mittelalterlichen und auch noch humanistischen Topoi“ zu zählen.<sup>534</sup> Sie den „gängigen Chiffren“ und „humanistischen Topoi“ zuzuordnen, wäre übertrieben; für die unterstellte Tradierung über die mittelalterliche Rhetorik und Literatur gibt es keine Belege.<sup>535</sup> Die einschlägigen Quellenzusammenhänge deuten vielmehr darauf hin, dass die ‚Silene des Alkibiades‘ durch die frühneuzeitliche Wiedererschließung Platons und den direkten Bezug auf das *Symposion* Eingang in die humanistische Gelehrtenkultur gefunden haben.

In den *Sileni* entwickelt Erasmus den Gegensatz von Sein und Schein zum einen anhand der Opposition guter und schlechter Silene, zum anderen in Analogie zur binär-antithetischen Binnenstruktur der Silenfigur. Den Prototypen des ‚Silenus bonus‘ erkennt Erasmus in Sokrates. Sein spiegelbildliches Gegenstück bildet der immer zahlreicher auftretende Typus des ‚Silenus malus‘, der bei äußerem Prunk innerlich durch und durch verdorben ist. Als zeitgenössische Exempel schlechten Silentums nennt Erasmus „Pseudo-Gelehrte, Reiche, eine Nobilität, die nur auf Abstammung pocht, Tyrannen und hohe Geistlichkeit.“<sup>536</sup>

Ausgehend von der allegorischen Argumentationsfigur der *Sileni Alcibiadis* lassen sich verschiedene binäre Oppositionen bilden: Außen und Innen, Sichtbares und Unsichtbares, Hässlichkeit und Schönheit, Böses und Gutes. Unter dem Signum der Verkehrung verbinden sich diese Oppositionen in der Figur des Silens zu einer inhärenten Antithese. Nicht nur gute und schlechte Silene stehen einander spiegelbildlich gegenüber, auch die zwei Seiten eines Silens sind in konträrer Komplementarität aufeinander bezogen.

<sup>534</sup> Gerhart Schröder: Weisheit und Gelächter. Zum Begriff der Weisheit in der frühen Neuzeit. In: Weisheit. Hg. von A. Assmann (1991), S. 501–512, hier S. 505.

<sup>535</sup> Ebd., S. 504.

<sup>536</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 55.

Eine spezifische Anwendung des platonischen Bildes vom Silen begegnet in der Querelle zwischen Rhetorik und Philosophie, die Ermolao Barbaro und Pico della Mirandola Ende des 15. Jahrhunderts austragen. Anknüpfend an diese Denkfigur hebt Erasmus unter den Formen allegorischen Sprechens die sprichwörtliche Rede hervor – als die paradigmatische Form der Versprachlichung von ‚Weisheit‘ in silenischem Gewand, unter dem im Unterschied zur bloß scheinhaft schönen Rhetorik tiefer Sinn verborgen liegt. Daher stelle das Sprichwörtliche auch nicht das Proprium der etatmäßigen Redekunst, sondern der Versprachlichung von Weisheit, Prophetie und Theologie:

verum hoc prouerbiosum orationis genus non oratoribus, sed sapientibus, prophætis, theologis vel proprium germanumque ac peculiare semper fuit.<sup>537</sup>

Den idealtypischen Fall einer solcherart silenischen, proverbialen Redeweise stellt für Erasmus diejenige des Sokrates dar; sie wird von ihm in den *Sileni Alcibiadis* als simpel beschrieben, „nach dem Volke riechend“.<sup>538</sup> Übereinstimmungen hierzu finden sich in der Sichtweise Agricolas. Er reiht Sokrates in die Reihe der Parömioteten ein; die Rohheit des sprichwörtlichen Ausdrucks („Dieweil ich sprichwoertter schreib so kann ich nit allwege seiden spinnen. Es muß auch grob mit under gehen“)<sup>539</sup> erscheint auch bei ihm gerechtfertigt durch den großen Gehalt, der sich hinter der anspruchslosen sprachlichen Hülle verbirgt: „Also ist auch eynes weisen red kurtze, gewiß unnd rundt aber sie gildt vil und hatt vil hinder sich“ (Nr. 429).

Erasmus koppelt an den Gegensatz von philosophischer und rhetorischer Redeweise weitere Antithesen: die von Kürze und Länge, von Prägnanz und Geschwätzigkeit.<sup>540</sup> Die *copia verborum* der Rhetorik sieht sich von der Breviloquenz des Sprichworts darin übertroffen, dass letztere im Gegensatz zu ersterer mehr Sein als Schein bietet. Wie bereits gesehen findet sich dieser Gedankengang auch bei Bebel, der die mangelnde rhetorische Eleganz des Sprichworts durch dessen unverfälschte Ehrlichkeit und naturwüchsige Wahrhaftigkeit kompensiert sieht. Agricola verschärft die silenische Doppeltheit des Sprichworts zu einer Antithese von Lüge und Wahrheit. Die *brevitas* des Proverbialen wird „zum untrüglichen Indiz für dessen Wahrheitscharakter.“<sup>541</sup>

Seine silenische Figuralität rückt das Sprichwort in die Nähe derjenigen Texte und Genres, für welche dieselbe silenische Struktur konstitutiv ist. Erasmus hebt als exemplarische Referenz die Heilige Schrift hervor, deren Oberfläche lächerlich und unbedeutend anmute, während das Herz der Allegorie mit göttlicher Weisheit angefüllt sei.<sup>542</sup> Auch unter ‚formalen‘ Gesichtspunkten stellt das Sprichwort also seine unbedingte Affinität zur göttlichen Offenbarung unter Beweis.

Obwohl Erasmus Sprichwörter nie direkt als Silen bezeichnet, lässt sich auf Basis der erasmischen Sprachtheorie seine Sicht auf die sprichwörtliche Rede mit Daniel Kinney resümieren: „Every proverb, in short, is a Silenus figure in its own right.“<sup>543</sup>

Wenn auch prinzipiell jedes Sprichwort im Sinne Erasmus' als silenische Figur bezeichnet werden kann, so trifft diese Feststellung in erhöhtem Maße auf die metaphorischen Sprichwörter zu –

denn sie verkörpern am augenfälligsten jene Gegensätze von lächerlicher Oberfläche groben, derben Stils bei gleichzeitiger „tiefer Weisheit“, von konkreter Anschaulichkeit mit dahinterstehendem abstrakten Gedanken, von Form und Inhalt, von Außen und Innen, von literaler und übertragener Bedeutung.<sup>544</sup>

<sup>537</sup> Ep 126, 157-159. Zu den hier anklingenden kulturpatriotischen und naturrechtlichen Akzenten frühneuzeitlicher Sprichwörtertheorie vgl. III.2.5.

<sup>538</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 56.

<sup>539</sup> Agricola: Die Sprichwörter Sammlungen, Bd. 1, Nr. 677.

<sup>540</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 56.

<sup>541</sup> Ebd.

<sup>542</sup> Vgl. ebd., S. 57.

<sup>543</sup> Daniel Kinney: Erasmus' Adagia: midwife to the rebirth of learning. In: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 11 (1981). S. 169-192, hier S. 189.

<sup>544</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 57.

Die spiegelbildliche Verteilung von Weisheit und Torheit auf die Dichotomie von Ausdruck und Inhalt, Gesagtem und Gemeintem, von sprachlicher Bedeutung und idealem Sinn des Sprichworts schreibt als Weg der wahren Exegese den Vollzug einer Inversion vor. Die grundlegende Opposition von Torheit und Weisheit begegnet in der silenischen Gestalt des Sprichworts als Inversion der Relevanz von Sichtbarem und Unsichtbarem für dessen Wahrheit: Erst der unsichtbare Sinn stellt die sichtbare Täuschung wieder vom Kopf auf die Füße. Ein Narr ist folglich derjenige, der die scheinbar gewichtigere, weil offensichtliche, Oberfläche des Sprichworts für dessen eigentlichen Sinn hält, der Weise jedoch durchdringt das närrisch anmutende sprachbildliche Integument, um *per visibilia ad invisibilia* zur eigentlichen, idealen Sinnhaftigkeit des Proverbialen zu gelangen. Unter dem Blick eines adäquaten Verständnisses verkehrt sich Äußeres in Inneres, Törichtes in Weises, Schein in Sein. Implizit weist auch Franck ausdrücklich auf die Notwendigkeit eines solcherart gegenstandsadäquaten Verständnisses hin, wenn er als konstitutives Merkmal des Sprichworts dessen allegorischen Geheimnischarakter herausstreicht – dass „da mehr etwa anders verstanden dann geredt wirt.“<sup>545</sup>

#### IV Parömiiale Textstrukturen – parömiiale Textsteuerung in frühneuzeitlicher Schwank- und Narrenliteratur: der Straßburger *Ulenspiegel* von 1515

*Und wie an disteln kein trauben wachst, also wenig komt etwas guts von einem distelmenschen.*

— Paracelsus, *Astronomia Magna*

In einem Aufsatz, der dem *Sprichwörtlichen im Dil Ulenspiegel von 1515* gewidmet ist, veröffentlicht W. Mieder 1989 eine quantitative Sprichwörteranalyse der ältesten vollständig erhaltenen *Ulenspiegel*-Ausgabe.<sup>546</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Straßburger Text „111 Sprichwörter und Redensarten“ als „direktes Zitat“ enthalte oder durch „Anspielung“ evoziere. Ziehe man davon diejenigen sprichwörtlichen Texte ab, die eine paraphrasierende Wiederholung desselben Sprichwörtermotivs darstellen, so ergebe sich eine Anzahl von 89 unterschiedlichen Belegen. Von den 95 Historien wiesen „35 oder 36,8%“ überhaupt kein sprichwörtliches Material auf. Überrascht konstatiert Mieder, „mit dieser niedrigen Zahl an volkstümlichen Sprichwörtern und Redensarten“<sup>547</sup> sei der *Ulenspiegel* im Vergleich zur moralisch-didaktischen und satirischen Literatur des 16. Jahrhunderts, das er mit F. Seiler

<sup>545</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>546</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 59-85. Seit Peter Honegger: *Ulenspiegel*. Ein Beitrag zur Druckgeschichte und zur Verfasserfrage. Neumünster 1973, hat sich die Forschung in weiten Teilen auf Hermann Bote als Autor des *Ulenspiegel* geeinigt. Die Quellenlage lässt insgesamt jedoch keinen gesicherten Autorennachweis zu, so dass sich Botes Verfasserschaft auf eine „mit guten Gründen zu vermutende“ reduziert. (Brigitte Derendorf: Ein „Niederdeutscher“ in Basel. Vielleicht auch ein Beitrag zur Eulenspiegelforschung. In: *Niederdeutsches Wort* 31 (1991), S. 131-144, hier S. 28) Zur umfangreichen Kontroverse um Autorschaft, Druckgeschichte und Datierung der (hochdeutschen) Editio princeps des *Ulenspiegel* vgl. unter anderem auch, in chronologischer Reihenfolge: Dr. Thomas Murners *Ulenspiegel*. Hg. von Johann Martin Lappenberg. Leipzig 1854; Wilhelm Scherer: Die Anfänge des deutschen Prosaromans und Jörg Wickram von Colmar. Eine Kritik. Straßburg 1877; Karl Goedeke: Grundriß zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen. Bd. 1. Dresden 1884; Christoph Walther: Zur Geschichte des Volksbuches vom Eulenspiegel. In: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 19 (1893), S. 1-79; Hermann Knust: Till Eulenspiegel. Abdruck der Ausgabe vom Jahre 1515. Halle a. S. 1896 [Einleitung]; Friedrich Brie: *Eulenspiegel in England*. Berlin 1903 (Palaestra 27); Heinrich Lemcke: *Der hochdeutsche Eulenspiegel*. Diss. Freiburg 1908; Edward Schröder: Geleitwort für die Faksimile-Ausgabe des Straßburger Eulenspiegel v. J. 1515. Leipzig 1910; Eduard Kadlec: *Untersuchungen zum Volksbuch von Ulenspiegel*. Prag 1916; Willy Krogmann: *Ulenspiegel*. Kritische Textausgabe. In: *Drucke des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 11. Neumünster 1952; ders.: Die niederdeutschen Ausgaben des ‚Ulenspiegel‘. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (1956), H. 78, S. 235-301; Lindow: US [Nachwort]; Lutz Mackensen: *Zur Entstehung des Volksbuches vom Eulenspiegel* (1936). In: *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807-1977*. Hg. von Werner Wunderlich. München 1979, S. 28-56; Jürgen Schulz-Grobert: *Das Straßburger Eulenspiegelbuch. Studien zu entstehungsgeschichtlichen Voraussetzungen der ältesten Drucküberlieferung*. Tübingen 1999.

<sup>547</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 59-63.

zu Recht als Blütezeit des Sprichwortes bezeichnet,<sup>548</sup> nachgerade sprichwortarm. Die entsprechenden Werke Brants, Fischarts, Murners, Sachs', Paulis und anderer zeichneten sich gegenüber dem *Ulenspiegel* durch ihren Sprichwortreichtum aus; insbesondere durch ein weitaus größeres Kontingent an explizit als Zitat erscheinenden sprichwörtlichen Texten. Diesen Befund spitzt Mieder schlussfolgernd zu der These zu, die beobachtete Diskrepanz liege im „unterschiedlichen Zweck“<sup>549</sup> zweier grundlegend verschiedener Textsorten begründet:

Didaktik und Predigt gegenüber Unterhaltung und Schwank – zwei Aspekte eines Zeitalters, die sich wie die zwei Seiten einer Medaille ergänzen.<sup>550</sup>

Der Dichotomie von Didaxe und Unterhaltung entsprächen kontradiktorische Autorintentionen, die eine konträre Funktionalisierung des Sprichwörtlichen im Werkhorizont bedingten: Die „erwähnten moralischen und satirischen Autoren“ verfolgten „hauptsächlich eine lehrhafte Tendenz, Sprichwörter seien für sie „bedenkenlos akzeptierte Volksweisheit“; sie reihten „daher ein Sprichwort an das andere.“ Im *Ulenspiegel* hingegen würden „Sprichwörter *kritisch* beleuchtet“ – „und wer dem tradierten und fixierten Sprichwortgut so kritisch gegenübersteht, wird natürlich kaum eine hohe Sprichwörterfrequenz anstreben.“<sup>551</sup>

Abgesehen davon, dass Mieders statistisches Ergebnis zu revidieren ist, sind derartige Zahlenspiele für sich genommen sehr wenig aussagekräftig hinsichtlich der literarischen Bedeutung des Sprichwörtlichen im *Ulenspiegel*. Sie sind hier zudem eingebettet in Prämissen, die am Text und seiner Gattungsspezifika vorbeigehen. Die Formel ‚Sprichwortreichtum gleich Didaxe‘ ist zu schematisch. Ihre im Umkehrschluss vollzogene Ausweitung zu der These, im *Ulenspiegel* werde „nichts gelehrt und möglicherweise auch nichts gelernt“, sondern „nur das Alltagsleben [...] aufgezeigt“, wobei Eulenspiegel „Sprichwörter nicht als Tugend- sondern als Klugheitsregel“ benutze, ist in dieser reduktionistischen Vereinfachung schlicht verfehlt.<sup>552</sup> Den folgenden Untersuchungen können die kritisierten Thesen als problemorientierender Kontrapunkt dienen.

In der Forschungsliteratur zum *Ulenspiegel* wird immer wieder darauf hingewiesen, dass das ‚Sprachspiel‘ des Protagonisten ein markantes Charakteristikum der Historien darstellt, dass besonders jene „Wortwitzgeschichten“ kennzeichnend für Eulenspiegel seien, in denen er eine Metapher durch wortwörtliches Verstehen ad absurdum führt.<sup>553</sup>

Die Analysen dieser Kategorie laufen jedoch meist lediglich auf Variationen der oft zitierten Anmerkung Goethes hinaus: „Alle Hauptspäße des Buches beruhen darauf, daß alle Menschen *figürlich* sprechen und Eulenspiegel es *eigentlich* nimmt.“<sup>554</sup> Diese Feststellung ist zweifelsohne zutreffend, bedarf jedoch einer genaueren Erläuterung. Denn sie liefert zwar den Schlüssel zum Verständnis wesentlicher Bedeutungsaspekte des *Ulenspiegel*, stellt aber in sich kaum mehr dar als eine deskriptive Notiz. Sie soll an dieser Stelle daher den Ausgangspunkt bilden für eine intensivere Untersuchung der Schwänke des Schwankbuches im Lichte der in ihr angelegten analytischen Perspektive. Dabei wird sich zum einen zeigen, dass der Zusammenhang von Sprech- und Handlungsstrategien von zentraler Bedeutung ist für Form und Funktionsweise dieser Texte. Zum anderen wird sich erweisen, in welcher radikaler Weise Eulenspiegel mit Sprache und Welt, welche Rolle er selbst ‚spielt‘ – und somit schließlich ersichtlich

<sup>548</sup> Vgl. Seiler: Deutsche Sprichwörterkunde, S. 51.

<sup>549</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 60.

<sup>550</sup> Ebd., S. 70.

<sup>551</sup> Ebd., S. 60; 65 (Kursivdruck im Original); 60.

<sup>552</sup> Ebd., S. 69; 67. Mieder übernimmt in der zweiten Stelle eine Formulierung Georg Bollenbecks: Till Eulenspiegel. Der dauerhafte Schwankheld. Zum Verhältnis von Produktions- und Rezeptionsgeschichte. Stuttgart 1985, S. 115.

<sup>553</sup> Lutz Mackensen: Zur Entstehung des Volksbuches vom Eulenspiegel. In: Eulenspiegel-Interpretationen. Hg. von W. Wunderlich, S. 28–56, hier S. 32.

<sup>554</sup> Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen. Berliner Ausgabe 1965-1978, Bd. 18, S. 630. In: Werke. Ausgewählt von Mathias Bertram. Berlin 2004 (Digitale Bibliothek 4).

werden, welchen Status Sprichwörter in Verbindung mit der symbolischen und präsentischen Semantik der Eulenspiegel-Figur haben.

Als Spezifikum Eulenspiegels gilt gemeinhin sein „Wörtlichnehmen“<sup>555</sup> von Metaphern, seine „Realisierung von Sprachbildlichkeit“.<sup>556</sup> Er verstößt also gegen implizite Regeln erfolgreicher Alltagskommunikation und verhindert ihr Gelingen, indem er sich der hierzu notwendigen kommunikativen Kooperation verweigert und so den erforderlichen sprachlichen Minimalkonsens zwischen Sender und Empfänger zunichte macht. In der 64. Hist. beispielsweise begegnet gleich eine ganze Reihe solcher bewusst herbeigeführter ‚Missverständnisse‘, etwa wenn der Kaufmann, bei dem Eulenspiegel sich verdingt, seinem Knecht befiehlt: „Far fürt an denn liechten Galgen!“ (64,184) – woraufhin dieser den erhaltenen Befehl wörtlich in die Tat umsetzt.

Diese – zunächst bewusst technisch – formulierte Beschreibung des Eulenspiegelhaften als bloßer „Dienst nach Vorschrift“<sup>557</sup> ist, wie sich zeigen wird, nicht nur strukturell unzureichend. Worüber sie beispielsweise noch keinen Aufschluss gibt, ist das in diesem Zusammenhang Wesentliche: das Warum und die Bedeutung von Eulenspiegels (Sprach-) Handlungen. Ist Eulenspiegel ein Sprachkritiker? Ein Klassenkämpfer, Sinnbild der plebejisch-bäuerlichen Opposition, ein resignierter Außenseiter oder ein konservativer Spaßvogel? Zyniker, rationaler Aufklärer oder Analerotiker?<sup>558</sup> Fast alle dieser in der Eulenspiegelforschung diskutierten Ansätze können sich berechtigterweise auf Elemente des Straßburger Textes berufen, keiner jedoch vermag für sich genommen dessen Komplexität und bereits skizzierter Mehrsinnigkeit gerecht zu werden. Es ist unbestreitbar, dass Eulenspiegels Streiche komisch sind und dass die Schwänke des Volksbuches durchaus darauf angelegt sind zu unterhalten; „umb ein frölich Gemüt zu machen in schweren Zeiten“ (S. 7), wie in der Vorrede zum *Ulenpiegel* heißt. Ihr Humor ist jedoch keineswegs seichter Natur, ebensowenig wie sich ihre Bedeutung in Divertissement als Selbstzweck erschöpft. Eulenspiegel ist nicht bloß ein lustiger Spaßvogel, und seine Streiche – ebenso wie die Texte selbst – alles andere als harmlos. Dabei realisiert sich das komische, kritische und in spezifischer Weise didaktische Potential dieses Werkes als Verzahnung seiner Struktur und Sinnebenen. Im Zentrum steht hierbei wiederum das ‚Wörtlichnehmen‘ – jedoch in einer Form und Weise, die eingehenderer Erläuterung bedarf.

#### **IV.1 Eulenspiegelei – metaphorische Inversion als narratives Prinzip des *Ulenpiegel***

Das Spezifikum der literarischen Eulenspiegelgestalt sowie das Strukturprinzip der Episoden des Straßburger *Ulenpiegel* lassen sich mit Hilfe eines Konzepts der metaphorischen Inversion des Sprichworts, wie es von Bässler ausführlich entwickelt worden ist, weitaus besser erfassen, als dies mit den konkurrierenden Termini der wörtlich verstandenen, konkretisierten, naturalisierten oder realisierten Metapher möglich wäre.<sup>559</sup> Unter dem poetischen Phänomen der metaphorischen Inversion von Sprichwörtern

ist kurzgefaßt zu verstehen, daß die im Sprichwort bereits klischierte oder automatisierte Metapher wieder reaktiviert und neu ins Bewußtsein gerufen wird. Es ist ein Spiel mit den Sinnengewichten der übertragenen und literalen Bedeutung.<sup>560</sup>

<sup>555</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 66.

<sup>556</sup> Röhrich: Eulenspiegels „lustige Streiche“, S. 22.

<sup>557</sup> Dieter Arendt: Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft. Stuttgart 1978, S. 76.

<sup>558</sup> Vgl. zu diesem stichwortartigen Überblick über virulente Interpretationsmodelle Peter Rusterholz: Till Eulenspiegel als Sprachkritiker. In: Eulenspiegel-Interpretationen. Hg. von W. Wunderlich, S. 242–251, hier S. 243.

<sup>559</sup> Siehe hierzu Bässler: Sprichwortbild; im folgenden bes. S. 1-4 u. 12-24.

<sup>560</sup> Ebd., S. 1.

Bässler geht davon aus, dass man an einer Wendung wie *jemanden ins Bockshorn jagen* üblicherweise nur die konventionalisierte übertragene Bedeutung versteht, während die an der Metapher verblasste literale Bedeutung nicht mehr im Sprachbewusstsein gegenwärtig ist.<sup>561</sup> Die metaphorische Inversion

kehrt nun diese Gewichte der Sinnebenen von der Priorität der übertragenen Bedeutung zugunsten der literalen um, die sie demonstrativ in den Vordergrund rückt.<sup>562</sup>

Unterschieden werden dabei zwei grundlegende Varianten, in denen die metaphorische Inversion auftritt:

Zum einen piktorial, als Sprichwortbild: Die Metapher wird ikonisch ins graphische Bild gebannt; dann knabbert etwa ein großer Narr an einem kleinen oder eine Mutter schüttet ihr Kind aus einem Badezuber mitsamt dem Wasser aus [wie bspw. in Pieter Bruegels d. Ä. Gemälde *Die niederländischen Sprichwörter* von 1559, T.L.]. Zum anderen in einer narrativen Variante: Die Metapher wird in eine Erzählung bzw. eine Handlung ‚aufgelöst‘.<sup>563</sup>

Die zweite Variante, das „narrative Gegenstück zum Sprichwortbilder-Buch“ und zur „Pictura-Poesis-Literatur“<sup>564</sup> ist es, welche als einheitsbildendes Strukturelement über die Grenzen des Einzelschwanks hinaus die poetische Verfasstheit des *Ulenspiegel* maßgeblich mit determiniert. Sie wird ergänzt durch die piktoriale Form der metaphorischen Inversion, die hier ebenfalls begegnet: In den beigegebenen Holzschnitten. Wenn Eulenspiegel seine Opfer mit seinen Handlungen betrügt und obendrein – oft auch eben indem er sie – wortwörtlich verarscht und beschleißt, so ist dies immer auch als (narrative) bildliche Realisierung der Redensart *jemanden beschleiben* im Sinne von ‚jemanden betrügen‘ zu verstehen. Die vielen Holzschnitte (etwa zu Hist. 2, 16, 46, 69, 81), die Eulenspiegel beim Defäkieren oder aber das Resultat dieser Tätigkeit zeigen, wiederholen die Inszenierung der literal fixierten Bildgehalte derselben Redewendung in einem anderen Zeichensystem und heben so nochmals hervor, dass Eulenspiegel seine Umwelt an der Nase herum führt.

Ein Vorteil des Konzepts der metaphorischen Inversion gegenüber den statischen Begriffen der realisierten, naturalisierten oder konkretisierten Metapher liegt darin, dass es die für die ästhetische Struktur sowie deren Sinnhorizont entscheidende doppelte Bewegung der Umkehrung erfasst:

Die metaphorische Inversion ist eine Kippfigur, die zum einen im Prozeß der Produktion aus einem übertragen verstandenen Sprachbild ein reales Bild bzw. eine Handlung konstruiert, die zum anderen im Prozeß der Rezeption vom Betrachter/Leser eine Rückübersetzung des literal Inszenierten verlangt, um wieder an den Hintersinn des Dargestellten zu gelangen. Die metaphorische Inversion wiederholt auf der semiotischen Ebene des sprachlichen Zeichens die inversiven Sprünge und Taten des mächtigen satirischen Motivkomplexes von der verkehrten Welt.<sup>565</sup>

Sie setzt damit gleichzeitig jene Differenz wirkungsvoll in Szene, die den zentralen Ausgangs- und Zielpunkt des Eulenspiegelschen (Sprach-)Handelns bildet: Die Opposition von Sagen und Meinen, den Widerstreit von Bedeutung und Sinn.

Innerhalb der verschiedenen Kontroversen, welche die *Ulenspiegel*-Forschung prägen, sticht die Frage heraus, was das einheitsstiftende Prinzip des Schwankbuchs sei. Zum Kriterium der Einheit wird dabei – abgesehen von umstrittenen Faktoren wie akrostichischer Ordnung, topographischer Gliederung

<sup>561</sup> Auf eine Problematisierung der hier impliziten Theorie einer Genese von Sprichwörtlichkeit durch Transformation von ‚konkreter Bedeutung‘ in sprichwörtliche Bildlichkeit im Rahmen historischer Idiomatisierungsprozesse – als deren Ergebnis gerade an der Schwelle vom Spätmittelalter zur Neuzeit ursprünglich ‚real‘ bedeutende Ausdrücke zunehmend metaphorisiert und damit heterosituativ geworden seien – kann hier ebenso verzichtet werden wie auf eine Diskussion des sehr weitgefassten Metaphernbegriffs. Vgl. hierzu Röhrich: Sprichwörtliche Redensarten in bildlichen Zeugnissen, S. 101.

<sup>562</sup> Bässer: Sprichwortbild, S. 1.

<sup>563</sup> Ebd. Es gibt eine ganze Reihe von motivischen Parallelen zwischen Bruegels Gemälde und dem *Ulenspiegel*. Inwieweit es sich dabei um explizite Bezugnahmen auf einzelne Historien des *Ulenspiegel* handelt, kann hier nicht eigens untersucht werden. Angesichts der zum Teil ziemlich eindeutigen motivischen Affinitäten und der großen (sprichwörtlichen) Popularität des *Ulenspiegel* spricht jedoch nichts gegen die Vermutung, Bruegel habe in sein Sprichwörterbild absichtlich „proverbale Eulenspiegel-Reminiszenzen“ (Bässer: Sprichwortbild, S. 244, vgl. auch S. 261) eingearbeitet.

<sup>564</sup> Ebd., S. 6f.

<sup>565</sup> Ebd., S. 18.

(Reiseroute), Organisation als Ständespiegel – immer wieder die Figur des Protagonisten erklärt. Der Konsens hört jedoch da auf, wo die Auslegung der Figur Eulenspiegel beginnt. Deren Bewertung hat seit jeher die Rezeption polarisiert und die verschiedensten interpretatorischen Urteile hervorgebracht. In der Tat scheint auf den ersten Blick das einzig Konsistente der Eulenspiegelgestalt ihre Uneinheitlichkeit zu sein, ihr polyvalentes Schillern. Ist Eulenspiegel das kritische Sprachrohr der Unterdrückten, ein harmloser Spaßmacher oder die personifizierte Negativität, ein durch und durch boshafter Schalk?<sup>566</sup> Ein Grund für das starke Schwanken der Bewertungen liegt zweifellos darin, dass im *Ulenpiegel* – was ungewöhnlich ist für die Literatur jener Zeit – die Ebene des expliziten auktorialen Kommentars fast gänzlich fehlt. Der Erzähler des *Ulenpiegel* bleibt als solcher praktisch unsichtbar, kommentiert das Wesen und die Taten Eulenspiegels nicht, formuliert keine moralische Nutzenanwendung gegen oder mit ihm und überlässt die Bewertung dem Rezipienten.

Durch alle Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit hindurch, welche die Eulenspiegel-Figur prägt, bleibt ihr wesentliches Typikum erkennbar: Ihr besonderes Verhältnis zur und Verfahren mit Sprache und – darin vermittelt – ihr außer-gewöhnlicher Bezug zur Welt. In der 56. Hist. erkennt der übertölpelte Gerber den Schalk<sup>567</sup>, als dieser sich bereits aus dem Staub gemacht hat, an der Signatur seiner Tat: „Ich habs dafür, das es unser nüwer Knecht Ulenpiegel sei gewesen, wann er pfeget alles das zu thun, als man ihn heisset“ (56, 163).

Das ‚Wörtlichnehmen‘ notiert auch eine in der Eulenspiegelforschung vielzitierte Stelle aus Paulis *Schimpf und Ernst* als Signatur Eulenspiegels:

Also sein vil menschen, die thun mit fleisz, was man sie heiszt, und wie man sie heiszt. Das sol nit alwegen sein, man sol ein ding thun nach der meinung und dem willen des gebieters. Der verirten und seltsamen historien findestu in dem Ulenpiegel, der thet was man im hiesz.<sup>568</sup>

Dieses spezifische Sprachhandeln wird in der Forschung vielfach sehr unscharf als Sprach-, Wort-, oder Mutterwitz, Wortspiel oder Wortverdrehung beschrieben.<sup>569</sup> Wenngleich hierin sehr richtig das komisch-spielerische Moment des Eulenspiegelschen Wirkens hervorgehoben ist, so bleiben diese Begriffe doch unzulänglich. Eulenspiegel ist vor allem kein Wortverdrehen. Seine „besondere Kunst des

<sup>566</sup> Die Tendenz, in Eulenspiegel ein teuflisches Prinzip der „Freude am Bösen“ zu erkennen, hat in der Forschung insbesondere im Laufe der letzten gut 30 Jahre an Popularität gewonnen. Vgl. hierzu bes. Werner Röcke: Der Egoismus des Schalks. „Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenpiegel geboren uß dem Land zu Brunßwick“ (Straßburg 1515). In: Till Eulenspiegel in Geschichte und Gegenwart. Hg. von Thomas Cramer. Bern u.a. 1978. S. 29–60 und ders.: Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter. München 1987; Bernd Ulrich Hucker: Till Eulenspiegel – Zur Geschichte eines Nationalhelden. In: Till Eulenspiegel. Beiträge zur Forschung und Katalog der Ausstellung vom 6.10.1980–30.1.1981. Braunschweig 1980.

<sup>567</sup> „Schalck“ bzw. „schalckheit“ oder „schalckhaftigkeit“ ist die im Straßburger Text am häufigsten auf Eulenspiegel und sein Wirken angewandte Bezeichnung (vgl. bspw. H. 2, 4, 29, 32, 44, 55, 62, 84, 92; ein vollständigerer Nachweis von Belegstellen findet sich bei Wolfgang Virmond: Eulenspiegel und seine Interpreten. Hg. von Bernd Ulrich Hucker. Berlin 1981, S. 61). Anschließend an die im Mittelalter verbreitete Bedeutung von „schalck“ ist dieser Begriff auch noch in der Frühen Neuzeit prinzipiell extrem negativ konnotiert, wie Geiler von Kaisersbergs Definition symptomatisch belegt: „Der heisset ein schalck (homo nihili) den man dannen oder neben usz schaltet, der nüt wert, noch nynen zu nüt ist, weder zu syeden, noch zu broten, ein unmensch, ein ding das man neben usz schaltet, das ist ein schalck und heiszt im latin nequam, quasi nequicquam, ad nihil utilis“ (DWB 8, 2071). Die Bedeutung „mutwilliger, loser mensch, der harmlosen spott, heitere possen, neckereien treibt“ hat „allgemeine verbreitung [...] jedenfalls erst in der classischen zeit gewonnen“ (DWB 8, 2073), in der Goethezeit also, während im „früheren nhd. die herrschende“ Bedeutung von ‚Schalk‘ gewesen sei: „mensch mit knechtssinn, von knechtisch böser art, arglistiger, ungetreuer mensch“ (DWB 8, 2069). Ob das Wort bereits um 1500 eine entscheidende Positivierung bzw. Verharmlosung seiner Bedeutung erfuhr, erscheint sehr zweifelhaft; Werner Hilsbergs: Der Aufbau des „Eulenspiegel“-Volksbuchs von 1515. Ein Beitrag zum Wesen der deutschen Schwankliteratur. Diss. Hamburg 1933, S. 21f. dahingehende Behauptung scheint sich im Kern einem Missverständnis der angeführten Stellen des DWB zu verdanken: „Dieses Wort ‚Schalk‘ wandelte sich nun gerade um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert aus der Bedeutung eines arglistigen, ungetreuen Menschen von knechtischer Art und knechtischem Sinn zu der uns jetzt im allgemeinen geläufigen Bedeutung eines mutwilligen losen Menschen, der mehr oder minder harmlosen Spott und Neckereien treibt, eines Menschen, der, wie Goethe sagt, ‚mit Heiterkeit und Schadenfreude jemand einen Possen spielt.‘“ Wenn überhaupt, dann scheint eine solche Umwertung am ehesten im Kompositum „Schalckßnarr“ (H. 14 u. 62) greifbar zu sein. Überaus aufschlussreich im Hinblick auf die spezifische Ambivalenz der Eulenspiegelgestalt ist hierbei die Kombination der Konzepte ‚Schalk‘- und ‚Narrentum‘. Vgl. hierzu Kap. V.5.

<sup>568</sup> Johannes Pauli: Schimpf und Ernst. Hg. von Johannes Bolte. Berlin 1924, Bd. 1, Nr. 605.

<sup>569</sup> Vgl. hierzu Bässler: Sprichwortbild, S. 233.



Gehorsams<sup>570</sup> besteht nicht in einer aktiven Pervertierung wörtlicher Bedeutungen, sondern im Gegenteil in deren Akzentuierung: in einem „umwerfenden Einverständnis“<sup>571</sup>, welches Sprachklischees als existentielle Stereotype und somit als Seinsvergessenheit aufdeckt, nicht Sprache als solche prinzipiell kritisiert und ad absurdum führt, sondern die in ihrer *Verwendung* je schon latente Vernichtungsarbeit inszeniert. Gerade die radikale Vordergründigkeit seines Einverständnisses mit dem (sprachlichen) Lauf der Welt, sein positivistischer Paroxysmus des Bestehenden lässt dieses an der Differenz zu seinen Fundamenten und somit durch sich selbst scheitern. Inwieweit dies die Annahme einer grundlegenden Verkehrtheit der gegenwärtigen Welt impliziert, die es wiederum zu verkehren gilt, um sie gut und wahr zu machen, wird noch genauer zu erweisen sein.

Eulenspiegels hyperrealer Gestus kompromittiert eine – nur noch weltliche – Bedeutung, die sich aus der Verantwortung des – metaphysischen – Sinns gestohlen hat. Indem er die lasterhafte Welt einseitig überpräsentiert, repräsentiert er ihre fundamentale Einseitigkeit; indem er das Sagen der Welt bestätigt, überwindet er es auf das hin, was in dessen profaner Scheinweisheit je schon eine Leerstelle des Mangels bildet: die göttliche Wahrheit.

Der Begriff des Wörtlichnehmens ist vor diesem Hintergrund weitaus geeigneter zur Charakterisierung der Handlungsstrategie Eulenspiegels als die erwähnten Konkurrenztermini, birgt jedoch gegenüber dem Konzept der metaphorischen Inversion des Sprichworts zwei definitorische Defizite in sich.

Das eine besteht darin, dass der Terminus ‚Wörtlichnehmen‘ suggeriert, erst auf einen expliziten verbalen Auftrag oder Befehl hin setze der Schalk die in diesen enthaltenen Metaphern literal um – „tatsächlich jedoch realisiert Eulenspiegel auch Metaphern aus bloßer Eigeninitiative, ohne dass er jeglichen verbalen Anstoß von außen erhielt.“<sup>572</sup>

Zum anderen berücksichtigt das Konzept des Wörtlichnehmens nicht die überragende Bedeutung des Sprichwörtlichen für die ästhetische Struktur des *Ulenspiegel*, seine zentrale funktionale Stellung innerhalb der Organisation des Textes. Denn es erweist sich, dass in sämtlichen Schwänken des Straßburger Textes Sprichwörter metaphorisch invertiert und narrativiert werden.<sup>573</sup> Die metaphorische Inversion des Sprichworts kann daher als das zentrale „strukturbildende narrative Prinzip“ und – in erzähltechnischer Hinsicht – somit als das „einheitsstiftende Moment“<sup>574</sup> des Schwankbuchs bezeichnet werden. Auf die Gefahr einseitiger analytischer Vereinnahmung hin erscheint es vor diesem Hintergrund durchaus nicht verfehlt, den *Ulenspiegel* in Analogie zur Gattung der „Sprichwortbilder-Bücher“ als „Sprichwörter-Schwankbuch“<sup>575</sup> zu klassifizieren.

Im Lichte dieser Perspektive wird offenkundig, dass kaum ein Urteil weniger auf den *Ulenspiegel* zutrifft, als dieses: dass „das Volksbuch über Till Eulenspiegel so sprichwortarm ist.“<sup>576</sup> Gedeihen kann eine solche Fehleinschätzung nur auf Basis eines anachronistischen und damit unsachgerechten Sprichwörterbegriffs. Um die zentrale Rolle des Proverbialen im *Ulenspiegel* erfassen zu können, nimmt die vorliegende Untersuchung einen phänomenalen Gegenstandsbereich des Sprichwörtlichen in den Blick, wie er theoretisch durch den im vorigen erläuterten weitgefassten humanistischen Sprichwörterbegriff abgesteckt wird. Wenn davon die Rede ist, dass Eulenspiegel Sprichwörter metaphorisch invertiert, so ist damit unter anderem auch die bildliche Realisierung von Einwortmetaphern, stehenden Redewendungen und insbesondere auch Flüchen gemeint. Dass der

<sup>570</sup> Röcke: Der Egoismus des Schalks, S. 53.

<sup>571</sup> Mit diesem Begriff charakterisiert W. F. Haug die List des braven Soldaten Schwejk. Vgl. W. F. Haug: Bestimmte Negation. „Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk“ und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1973.

<sup>572</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 234.

<sup>573</sup> Einen guten Überblick über die (möglichen) sprichwörtlichen Motive jeder einzelnen Historie bietet Bässler: Sprichwortbild, S. 335-343.

<sup>574</sup> Ebd.

<sup>575</sup> Ebd., S. 236.

<sup>576</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 60.

*Ulenspiegel* jenes um 1500 gängige, offene Sprichwörterverständnis mitträgt, bestätigt exemplarisch die 39. Historie. In dieser Episode bildet den ersten Ausgangspunkt der Eulenspiegelerei der vom Schmied in eine stereotype Wendung gekleidete Arbeitsauftrag: „Wann der Knecht mit den Bälgen blasen solt, so sprach er: ‚Haho, folge mit den Bälgen.‘“ Diesen persönlichen Lieblingspruch des Schmieds bezeichnet der Erzähler ausdrücklich als proverbial: „Und derselb Schmid het ein Sprichwort, wann der Knecht...“ (39,117).<sup>577</sup>

#### IV.1.1 Textindizien und narrative Auslöser der metaphorischen Inversion

Die im *Ulenspiegel* begegnenden Inszenierungen proverbialer Motive lassen sich einteilen in eine explizite und eine implizite, alludierende Variante: ‚Ausgelöst‘ wird die metaphorische Inversion entweder ‚per Auftrag‘ – also durch, meist vom Dialogpartner gegebene, metaphorische Stichwörter – oder durch Eulenspiegels aktiven Rekurs auf einen oder mehrere im Rahmen der Narration nicht ausdrücklich genannten sprichwörtlichen Text. Im letzteren Falle ist das zugrundeliegende proverbiale Motiv schwerer zu erkennen, vor allem wenn es sich dabei um eines dem heutigen Leser nicht mehr geläufiges handelt. Es gibt jedoch eine Reihe von textuellen Strukturen, die den Rekurs auf einen sprichwörtlichen Text indizieren.

Erstens die „exponierte Distribution“<sup>578</sup> des relevanten proverbialen Motivs: So kann, wie beispielsweise in Hist. 73 („die sagt, wie Ulenspiegel in einer Stat [...] Stein sähet. Darumb er angesprochen ward und er antwort, er sägt Schälck“; 73,212), bereits die Kapitelüberschrift<sup>579</sup> den sprichwörtlichen Text enthalten (*Schälke* oder *Narren säen*<sup>580</sup>). Bisweilen nimmt das Sprichwort auch eine Anfangs- oder Endstellung innerhalb des narrativen Geschehens ein; den Auftakt zur Handlung von Hist. 18 etwa bildet das Sprichwort „Trüw gibt Brot“<sup>581</sup> (18,55). Eine weitere Form exponierter Distribution liegt vor, wenn das proverbiale Motiv im Holzschnitt dargestellt ist. So hebt die Illustration zur 30. Hist. gegenüber anderen narrativen Elementen – Eulenspiegel gießt Milch in drei Kessel, gibt den Auftrag, Lindenholz zu suchen etc. – bezeichnenderweise exklusiv das Sprichwort *jemanden den Pelz waschen* hervor. Bereits der Titelholzschnitt verquickt ein „charadeartiges Namensrebus des Schalks“ (Eule und Spiegel) mit einem „Sprichwortbild“: Eulenspiegel reitet auf einem Pferd, von dem es in Hist. 21 heißt, es sei ein „val Pferd“ (21,63).<sup>582</sup> *Ein fahles Pferd reiten* aber war eine bekannte Redensart, die „denjenigen, auf die sie angewandt wurde, als Lügner, Betrüger und Schmeichler“ kennzeichnete.<sup>583</sup>

Zweitens die formelhafte Wiederholung<sup>584</sup> eines Motivs: In Hist. 30 beispielsweise wird der zentrale proverbiale Text *Pelz waschen* in nur geringfügiger Variation siebenmal und damit nahezu penetrant wieder aufgegriffen (30, 89-91); eine Frequenz, deren Höhe sich in diesem Fall schwerlich nur als textstruktureller Niederschlag der medialen Besonderheiten einer oralen Rezeptions- oder (Re-)Produktionssituation erklären lässt.

Ein weiteres Indiz für metaphorische Inversion ist das „kuriose, abseitige Detail oder die Gezwungenheit bzw. Künstlichkeit einer Handlung“<sup>585</sup>. Hierfür liefert die 83. Hist. ein gutes Beispiel: Derselben Wirtin,

<sup>577</sup> Siehe hierzu auch Kap. III.2.

<sup>578</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 237.

<sup>579</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 237 weist alleine 37 sprichwörterhaltige Historientitel nach – Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 65 erkennt nur zehn.

<sup>580</sup> Belegt unter anderem in Murners *Narrenbeschwörung*. Vgl. hierzu DSL 3, 934.

<sup>581</sup> Vgl. DSL 1, 1311.

<sup>582</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 238.

<sup>583</sup> Ebd. Vgl. hierzu die vier ‚messianischen Wehen‘, welche durch die vier Reiter der Apokalypse versinnbildlicht werden. Das vierte, „fahle Pferd“, trägt den „Tod“, es kündigt von Pest und Massensterben (Offb 6,8; siehe auch Sach 1,7-15 u. 6,1-8).

<sup>584</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 38-41.

<sup>585</sup> Ebd., S. 241.

die er in der vorangehenden Episode um ihren geliebten Hund gebracht hatte, macht Eulenspiegel in Verkleidung seine Aufwartung und fragt sie, „ob sie nit etwas gehört hät von Ulenspiegeln“ (83, 239). Dabei drapiert er sich – wie im dazugehörigen Holzschnitt abgebildet – absichtlich auf einem Rad und erfüllt damit der Wirtin, die hofft, „es würt ihm [Eulenspiegel] auch schälklichen gon“ unmittelbar bildlich ihren Wunsch nach Genugtuung: „Fraw, daz ist beschehen, er ligt uff dem Rad“ (83, 240). Eine große Zahl der vielen Details im *Ulenspiegel*, die zufällig oder randständig wirken, können eine metaphorische Inversion entbinden und finden hierin ihre poetisch-funktionale Motivation. Dabei wird der Vorgang der narrativen Piktualisierung – hierin besteht ein Gegensatz zu dem in der Forschung gängigen Konzept des Wörtlichnehmens – oftmals eben nicht offen vor den Augen des Lesers durch explizite Elemente der *histoire* in Gang gesetzt, sondern beruht auf proverbialen Subtexten.

Ausgehend von der literarischen Formierungstechnik der metaphorischen Inversion, von der sowohl Motivik als auch Handlungsstruktur der Historien über weite Strecken abhängen, gewinnt der gesamte *Ulenspiegel*-Text, analog zur literarisch typisierenden Artifizialität der Eulenspiegel-Figur, einen Charakter poetischer Konstruiertheit, der die Unterstellung mimetischer Kausalität und Psychologie desavouiert.

Charakteristisch für eine Vielzahl von *Ulenspiegel*-Schwänken ist folgende narrative Faktur: Eulenspiegel kommt in einem Ort an, wo er nicht bekannt ist oder nicht erkannt wird, und verdingt sich bei einem Handwerksmeister als Knecht. Er erhält bildhaft formulierte Aufträge – in Fachjargon, umgangssprachlichen Wendungen, sprichwörtlichen Redensarten, übertragener Rede –, die er literal ausführt, damit erheblichen (Sach-)Schaden anrichtet und daraufhin fortgejagt wird oder selber vorsorglich das weite sucht. In der nächsten Ortschaft wiederholt sich dasselbe Muster; hierin liegt auch eine vordergründige narrative Motivierung der Reisetätigkeit Eulenspiegels. Diese ‚Handwerkerschwänke‘ gelten insbesondere der älteren philologischen *Ulenspiegel*-Forschung – wohl aufgrund der Einheitlichkeit ihres narrativen Musters – vielfach als die ‚echten‘ Eulenspiegel-Episoden und ihre Typik als das Kriterium, nach dem sich der eigentliche Grundstock authentischer Historien von nachträglichen ‚Zusatzgeschichten‘ abgrenzen ließe.<sup>586</sup> Das narrative Konstruktionsprinzip der metaphorischen Inversion nötigt dabei zu einer Differenzierung des interpretatorischen Urteils: Eulenspiegel als Knecht unter einem Meister im Handwerkermilieu zeigt ihn nicht nur als Opfer der frühneuzeitlichen ‚kapitalistischen‘ Wirtschaftsverhältnisse oder als deren Zerstörer und Kritiker,<sup>587</sup> es bringt ihn zuallererst einmal in die narrative Konstellation, solche Aufträge entgegenzunehmen, die er dann in gewohnter Weise interpretieren kann.<sup>588</sup> Die Aufträge, mit denen Eulenspiegel konfrontiert wird, weisen dabei verschiedene sprachliche Formen auf.

Zum einen ergehen an den Schalk explizite – wenngleich bildhafte – Aufforderungen, eine bestimmte Arbeit zu erledigen: in Hist. 64 z.B. der Befehl „Richt den Wagen zu und schmier den“ – „da beschmiert Ulenspiegel den Wagen innen unnd ussen unnd am allermeisten, da man sitzen solt“ (64, 183f.).

Oftmals jedoch nutzt Eulenspiegel auch den imperativischen Gestus von Flüchen, Zurechtweisungen und Beleidigungen als literale ‚Arbeitsanweisung‘: ebenfalls in Hist. 64 die Verwünschung „Far fürt an denn liechten Galgen!“ (64, 184) – dieses Motiv illustriert der dazugehörige Holzschnitt – oder in der 20. Episode die derbe Redensart: „Gang an Galgen und hol Dieb harein“<sup>589</sup> (20,61). Am Schluss von Hist. 20

<sup>586</sup> Vgl. hierzu bspw. Edward Schröder: Geleitwort für die Faksimile-Ausgabe des Straßburger Eulenspiegel v. J. 1515. Leipzig 1910 u. ders.: Untersuchungen zum Volksbuch von Eulenspiegel. Nach dem unvollendeten Manuskript von etwa 1936. Hg. von Bernd Ulrich Hucker und Wolfgang Virmond. Göttingen 1988; Mackensen: Zur Entstehung des Volksbuches vom Eulenspiegel.

<sup>587</sup> Vgl. hierzu Hans Wiswe: Sozialgeschichtliches um Till Eulenspiegel [I u. II]. In: Eulenspiegel-Interpretationen. Hg. von W. Wunderlich, S. 156-174 u. 175-181; Röcke: Der Egoismus des Schalks; W. F. Haug: Die Einübung bürgerlicher Verkehrsformen bei Eulenspiegel. In: Eulenspiegel-Interpretationen, S. 201–224; Barbara Könneker: Das Volksbuch von Eulenspiegel. In: Eulenspiegel-Interpretationen, S. 108–130.

<sup>588</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 245.

<sup>589</sup> Lindow: US, S. 61 gibt an, die Bedeutung dieser Formel sei in etwa: „Scher dich zum Teufel“.

pariert Eulenspiegel den verbalen Angriff „Gang mir nur uß den Ougen,du bist ein Schalck“ mit dem Argument, es sei ihm das oft angetragen worden, er könne dieser Bitte aber nicht nachkommen, denn er säße seinem Gegenüber nicht in den Augen – und wenn, „so müst ich Euch uß den Nasenlöchern kriechen, wan Ihr die Ougen zuthäten“ (20,62).

Als den Höhepunkt solchen Gehorsams und als sublimen narrative Konsequenz der literarischen Existenz des Schalks kann man die injuriöse Anbahnung von Eulenspiegels Ableben werten. Die Verwünschung des Abts „Gang mir uß meinem Closter und louff zu dem Teuffel, war du wilt“ (89,255) setzt Eulenspiegel postwendend wörtlich-körperlich in die Tat um, wie der letzte Satz dieses Schwanks sowie die darauffolgenden Episoden belegen: „Also [Hervorhebung T.L.] kam er geen Mollen, da ward er mit Kranckheit umbgeben, das er kurtz darnach starb“ (ebd.). Insofern hiermit durch die Logik der metaphorischen Inversion der Tod des Schalks ‚motiviert‘ und damit gleichzeitig das Ende des Schwankbuchs eingeleitet wird, kann man in erzählungsstruktureller und –typologischer Hinsicht durchaus davon sprechen, dass der „Zwang, das Muster der metaphorischen Inversion zu befolgen [...] sogar bis in die narrative Struktur der Gesamtkomposition des Schwankbuchs“ hineinreicht.<sup>590</sup>

Eine weitere Form des Anlasses für die Eulenspiegelei bilden ironische oder spöttische Bemerkungen, die der Schalk kontert, indem er sich gänzlich unironisch dumm stellt und sein Gegenüber realiter in jene Grube tappen lässt, die dieses buchstäblich gegraben hatte. Eulenspiegel reflektiert unmittelbar die ihm begegnende Dummheit, indem er sie ver-körpert, er schlägt seine Opfer mit deren eigenen Waffen, indem er ihre Unzulänglichkeiten performativ spiegelt. In der 19. Hist. fragt Eulenspiegel seinen Bäckermeister, was er backen solle, worauf er die Antwort bekommt: „Was pfligt man zu bachen? Eulen oder Merkatzen“ (19,58). Dieses Beispiel gewährt einen Einblick in die Komplexität und Mehrdeutigkeit des Eulenspiegelschen Handelns: Der Schalk realisiert hier wie anderswo das Gesagte unter Abstraktion vom gemeinten Sinn und erzeugt damit eine unverbindliche und unspezifische Komik, die sich als ‚Wortwitz‘ beschreiben lässt. Insofern jedoch sein ‚Wörtlichnehmen‘ im vorliegenden Falle gleichzeitig eine spezielle proverbiale Metapher invertiert – denn die Wendung *Eulen und Meerkatzen backen* als solche ist ein sprichwörtliches Motiv –, scheint sich seine Handlung, erzähltechnisch betrachtet, in erster Linie der konsequenten Anwendung eines literarischen Strukturmusters zu verdanken und damit der Dominanz ästhetischer Gestaltungsinteressen. Seine Tat entbindet aber über ihre ‚buchstäbliche‘, poetisch-funktionale Dimension, hinaus, oder besser: erst in der Durchdringung mit dieser Dimension, auch symbolisch-moralischen Sinn. Ebenso wie der Bäcker der 19. Hist. werden auch die anderen Personen, die Eulenspiegel mit Spott und Ironie gegenüberreten, als lasterhaft charakterisiert. In Hist. 43 etwa wird der Schuhmacher, der Eulenspiegel den Auftrag erteilt „Schneid zu, groß und klein, wie der Schweinhirt uß dem Dorff treibet“ (43, 126) gleich eingangs als arbeitsscheu beschrieben: „da waz ein Schuchmacher, der gieng vil lieber uff den Marckt schleichen, wann daz er arbeit“ (ebd.); von dem Gerber der 56. Hist. heißt es, er „hietet sich niergen für und tranck den Tag und gieng des Abens vol zu Beth“ (56, 163).

Wenn Eulenspiegel nun diesen Figuren übel mitspielt, ist sein Handeln für den Leser nicht nur komisch, sondern auch moralisch bedeutsam: Eulenspiegels Taten erscheinen als Strafe und erhalten damit einen allgemeinen moralischen Sinn, der über bloße Scherzfunktion hinausgeht. Wenn Eulenspiegel tatsächlich Eulen und Meerkatzen backt, dann vergilt er damit einerseits eine konkrete Überheblichkeit des Bäckers, nimmt dadurch aber gleichzeitig nicht nur Bezug auf dessen grundlegende sittliche Makelhaftigkeit, sondern erteilt auf einer höheren, symbolisch vermittelten Reflexionsebene den ‚verkehrten‘ Weltverhältnissen insgesamt einen spiegelbildlichen Tadel. Die im erwähnten Falle

---

<sup>590</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 245.

auftretende Spiegelbildlichkeit ließe sich wiederum durch ein Sprichwort fassen: *Alte Affen thun Meerkatzen gern einen Gefallen.*<sup>591</sup>

Die insbesondere in der und durch die metaphorische Inversion erzeugte bildliche Intensität des Eulenspiegelschen Handelns ermöglicht und fordert jedoch zusätzlich, als Rezeptionsmöglichkeit dieser hervorstechenden Qualität, ein ästhetischen Erleben ‚diesseits‘ hermeneutischer Sinnhaftigkeit. Eulenspiegels buchstäbliche Verkörperungen inszenieren einen Textkörper, der an und für sich sinn-voll wird, indem er sinnenfällig ist; ihnen eignet jene ‚Bedeutungsebene‘, die hier als präsentischer Sinn bezeichnet wird (vgl. IV.2).

Wenn der Begriff des Wörtlichnehmens, wie es in der Forschung zumeist der Fall ist, suggeriert, Eulenspiegel reagiere ausschließlich auf metaphorisches Sprechen innerhalb des Erzählszusammenhangs, so greift dies zu kurz. Denn in vielen Historien inszeniert Eulenspiegel nicht dialogische Stichworte, sondern latente sprichwörtliche Gehalte – gewissermaßen aus Eigeninitiative<sup>592</sup>. Vielfach erhält dabei der Gesamtzusammenhang des Schwanks in und durch Eulenspiegels sprichwörteralludierendes Handeln einen Sinnhorizont übergeordneter proverbialer Bedeutung. Wie sich ‚Dienst nach Vorschrift‘ und ‚aktive‘ Sprichwörterinszenierung ergänzen können, verdeutlicht die 89. Episode. Eulenspiegel ist alt und krank geworden, hat „alle Land umb louffen“ (89,253) und entschließt sich, sein Leben in einem Kloster zu beschließen. Soweit die narrative Exposition, die deshalb sehr interessant ist, weil hier zum ersten Mal eine Entwicklung Eulenspiegels suggeriert wird, seine Bekehrung zu Konformität und Sittsamkeit: eine „Galgenruw“ (ebd.) habe ihn angekommen. Die folgende Handlung steht jedoch in scharfem – und sehr komischem – Kontrast zum betulich-salbungsvollen Auftakt. Innerhalb der Erzählung setzt Eulenspiegel zwei Aufträge des Abts allzu wörtlich in die Tat um („du solt nit jederman in lassen, den driten oder den fierden laß kum in“; „du solt die Münich nachts in die Metten zählen“: Eulenspiegel sabotiert die Holzstiege am Eingang der Kirche, so dass die Mönche sich alle Knochen brechen und er sie besser zählen kann). Ausgehend von dieser Widerlegung des initialen narrativen Entwurfs inszeniert und bestätigt der Gesamtzusammenhang des Schwanks somit ein Sprichwort, das ungenannt blieb: *Alte Schelcke kan man nicht fromm machen.*<sup>593</sup>

Solche Anspielungen aufzulösen, bleibt dem Rezipienten überlassen. Eignet dem alludierenden narrativen Sprichwortbild aufgrund seiner Struktur im Vergleich zur expliziten Variante ohnehin größere Änigmatizität, gestaltet sich die Aufgabe der Entschlüsselung mit wachsendem zeitlichen und kulturellen Abstand zunehmend schwieriger. Werden die unterlegten Motive nicht entschlüsselt, müssen Eulenspiegels Taten zwangsläufig erratisch wirken und zu naturalisierenden Fehlschlüssen einladen.

#### **IV.1.2 Schalkhaft jenseits von Gut und Böse: literarische Kausalität der Eulenspiegel- Figur**

Zwei Erkenntnisse gilt es festzuhalten: Erstens bildet die metaphorische Inversion des Sprichworts das literarische Strukturprinzip, das *histoire*, Symbolbedeutung und präsentische Effekte des Narrativs integriert. Zweitens ergibt sich hieraus eine dreifache Antwort auf die Frage nach dem Warum der Taten Eulenspiegels, eine Einsicht in den Mechanismus ihrer scheinbar grundlosen Stereotypik. Zum einen erlangt Eulenspiegels Handeln symbolisch-moralische Bedeutsamkeit im Horizont christlicher Lehre. Zum anderen sind seine Taten ästhetisch-strukturell motiviert – sie verdanken sich dem narrativen Muster der metaphorischen Inversion des Sprichworts, Proprium des literarisch konstruierten Typus

<sup>591</sup> DSL 1, 34.

<sup>592</sup> Vgl. Bässler: Sprichwortbild, S. 247.

<sup>593</sup> DSL 4, 79. Dieser Ausspruch ist auch für Luther belegt. Vgl. hierzu DSL 2, 819, Nr. 18. Zu diesem Kontext gehören weitere Wendungen wie *je älter Schalk, je grösser List* (DSL 4, 82).

Eulenspiegel, das sich immer wieder selbst gebiert. Es wird hieraus ersichtlich, wie sehr sich die Eulenspiegel-Gestalt von einem realistisch angelegten Charakter unterscheidet und unterscheiden soll. Die Konstruktivität der Eulenspiegel-Figur liefert auch die dritte Teilantwort: In ihr verbindet sich das Prinzip der ‚Schalkhaftigkeit‘ mit dem des ‚Narrentums‘, so dass sie eine ambivalente Synthese von (unmittelbarer) ‚Bösartigkeit‘ und (symbolischer) Gerechtigkeit, (weltweiser) Torheit und (göttlicher) Weisheit bildet. Daran lässt die Darstellung der ‚Persönlichkeit‘ des Protagonisten keinen Zweifel aufkommen (vgl. V.5 – V.7). Das ambivalente Eulenspiegelprinzip ist zwar daraufhin angelegt, im Horizont der *Rezeption* zum Gegenstand übergeordneter moralisch-didaktischer, theologischer, kulturpsychologischer, sozialgeschichtlicher und literarhistorischer Sinnschöpfung und Argumentation zu werden – im Horizont seiner Wirksamkeit auf der *Figurenebene* liefert es keine Begründung außer seiner literarischen Funktionsweise und behandelt damit Gut und Böse im außermoralischen Sinne. Das Schwankbuch ist in dieser Hinsicht verblüffend einfach organisiert: Der Schalk ist schalkhaftig, weil er ein Schalk ist.

Vor diesem Hintergrund ist es daher prekär, von einer genuinen „Schadenfreude“ Eulenspiegels zu sprechen oder von einem „Egoismus des Schalks“<sup>594</sup>. Dies sind Eigenschaften eines Menschen, nicht eines literarischen Typus; sie betreffen immer nur den Rezipienten, nicht jedoch die narrativ-ästhetische Organisation des *Ulenspiegel* – eigentlich schadenfroh ist nur der Leser, nicht Eulenspiegel.

Es ist in diesem Kontext höchst signifikant, dass Eulenspiegel kaum Kapital aus seinen Anschlägen zieht. Er geht zwar berechnend vor, kalkuliert sein Vorgehen jedoch eben nicht auf – materiellen – Gewinn.<sup>595</sup>

Die fundamentale (narrative) Grundlosigkeit als ‚Motivation‘ von Eulenspiegels Treiben, dessen nicht rechnende und damit reale Motivlosigkeit; kurz, Eulenspiegels *prinzipielle* Schalkhaftigkeit, seine *literarische* Typik als ausschlaggebender Zug seines Wesens hat in der Forschung vielfach für Verwirrung gesorgt. Denn schon dieser Aspekt entrückt die Eulenspiegel-Figur dem Bereich der Alltagswirklichkeit und den Kriterien allgemeinemenschlicher Kasuistik; Eulenspiegels zentrale Sinnhaftigkeit ist damit auch den Erklärungsmöglichkeiten sozialhistorischer Kategorien entzogen.

Angesichts der prononcierten Stilisiertheit des ‚Volksbuches‘ und seines Titelhelden, ja gerade aufgrund des Ineinanders von plasmatischer *delectatio*, symbolischer Didaxe und phantasmatischer Identifikation, das sie entbinden, ist eine klare Unterscheidung vom ästhetischem Sinn der *histoire* einerseits, den Deutungsmöglichkeiten der Rezeption andererseits, essentiell, um verzerrende Rückprojektionen zu vermeiden.

Der Aspekt der ‚literarischen Kausalität‘ des Eulenspiegelschen Wirkens wird akzentuiert von denjenigen Situationen, in denen der Schalk einen Unschuldigen zum Opfer seiner Anschläge macht. In der 88. Hist., die „sagt, wie ein Buer Ulenspiegel uff ein Karren setzt, der Flumen gen Lübeck uff den Marckt füren wolt, die er bescheiß“ (88, 251), wird der Bauer vom Erzähler ausdrücklich als „frum“, „gut“, „alt“ und gebrechlich und „arm“ (88, 251f.) bezeichnet. Während Eulenspiegel sich verstellt, ihn belügt, materiell schwer schädigt, obendrein auch noch denunziert und dabei ungeschoren davonkommt, hat sich der Bauer offensichtlich nichts als sein Mitleid zuschulden kommen lassen. Eulenspiegel ‚muss‘ jedoch so handeln – denn erstens ist er ein Schalk, zweitens besteht der zentrale ästhetische Sinn seiner literarischen Existenz, und dies unabhängig vom moralischen Status des narrativen Anlasses, in der buchstäblich-bildlichen Einlösung sprichwörtlicher Texte: In diesem Falle der Wendungen *mit einem Schalk über-/beladen sein* bzw. *man sol kein schalck auffladen, man kompt jren nicht ab ohn schaden* –

<sup>594</sup> Vgl. hierzu insbesondere den gleichnamigen Aufsatz Röckes von 1978 sowie Röcke: Die Freude am Bösen. München 1987.

<sup>595</sup> Es wirkt angesichts dieser Tatsache nahezu absurd, in Eulenspiegel den Protagonisten des frühbürgerlichen Kapitalismus und „Meister des Tauschvertrags“ (W. F. Haug: Die Einübung bürgerlicher Verkehrsformen bei Eulenspiegel, S. 210) erkennen zu wollen. Dass dies nur als marxistischer Widersinn in die Eulenspiegel-Figur hineingelesen werden kann, scheint Haug selbst zu erkennen und rettet die Deplatziertheit seiner ideologischen These in holpriger Dialektik: „Als der paradoxe Fall des besitzlosen Privateigentümers ist er [Eulenspiegel] der plebejische Bürger [...]“ (ebd., S. 215). Dies wäre in der Tat paradox.

in denen unmissverständlich das Bibelwort *wer mit Toren verkehrt, dem geht es übel* (Spr 13, 20) nachhallt – sowie der proverbialen Formel *jemanden bescheißen*.<sup>596</sup> Diese ästhetische Funktion Eulenspiegels erfüllt nicht den Tatbestand der Unmoral, denn sie ist wesentlich amoralisch.

Wie sich diese Dimension – drittens – in einer für das Schwankbuch charakteristischen Weise mit moralischer Abstraktion und symbolischer Reflexion zu spannungsreicher ästhetischer und semantischer Vielwertigkeit verbindet, veranschaulicht dieselbe Historie. Der Bauer gibt an, ein „Schalck“ habe ihm „den Schaden gethon“ (88, 252), was eindeutig der Wahrheit entspricht. Eulenspiegels daran anschließender Kommentar jedoch ist charakteristisch für die performative Doppeldeutigkeit seines Wesens, für seine dialektische Performanz von Wahrheit. Wenn er erwidert, „der Schalck wär wol Schlahens wert“ (ebd.), dann ist das zwar ein übergeordnetes moralisierendes Urteil, gleichsam von souveräner Warte aus gefällt; zugleich jedoch ein selbstreflexiver Schuldspruch, der jede Neutralität bzw. Souveränität aufhebt. Eulenspiegels Wahrheit ist wesentlich ein kritischer Vorgang des Sichtbarmachens durch einen Akt negativer Erkenntnis: Indem er durch seine Verkörperungen des Lasterhaften die Unvollkommenheit des Irdischen als Wahrheit der Welt bis zu einem Paroxysmus von Anschaulichkeit treibt, lässt er als dessen Mangel und Überwindung die spiegelbildliche Verkehrung der verkehrten Welt in göttlicher Perfektion sichtbar werden. Er selbst bildet den Spiegel beider Bereiche und markiert so ihre Grenze, ihre Krisis. Eulenspiegel tritt auf als der Inbegriff von Schalk, als der Erzschalk selbst, indem er die Schalkhaftigkeit der Welt in Vollendung repräsentiert. Indem die Schalkhaftigkeit in ihm jedoch selbstreflexiv wird, ist Eulenspiegel nicht bloß Darsteller, sondern Demonstrationsobjekt, nicht nur Schalk, sondern weiser Narr. Die Selbstreflexion der eigenen weltlichen Torheit ist das Signum der ‚nährischen‘ Weisheit: Nur indem sie sich selbst überwindet, widersteht sie der Gefahr, hoffärtig zu werden; um die trennende Grenze zwischen *mundus inversus* und göttlicher Wahrheit nicht nur sichtbar, sondern zu einer Schwelle werden zu lassen, muss sie sich beständig selbst verneinen, verlachen, ent-täuschen.

Dieses Abstraktions- und Reflexionsniveau ist als ästhetische Struktur in der Figurenebene verankert. Es wird maßgeblich etabliert und mitgetragen vom symbolischen Gehalt der Eulenspiegel-Gestalt, nicht zuletzt aber auch dadurch, dass diese ausdrücklich auf ihren eigenen Status reflektiert: Bezeichnenderweise werden die meisten Eulenspiegeleien eingeleitet durch eine Reflexions-Formel nach dem Muster „da gedacht er ...“ (18, 55). Insbesondere jedoch kommt Eulenspiegel in einer Vielzahl von Historien zu einer nur geringfügig variierten Selbsterkenntnis:

„LieberHergot“, sprach Ulenspiegel, „ist daz nit ein groß Wunder? Ich thu alles, daz man mich heißt, noch kan ich niergen Danck verdienen. Daz betrügt mich nit. Ich bin in einer unglückhafftigen Stunden geboren.“ (64, 185f.)<sup>597</sup>

Indem Eulenspiegel seinen eigenen Status reflektiert, lässt er auch den Text als solchen zugleich selbstreferentiell werden und symbolisch über seine unmittelbare Ereignisgeschichte hinausweisen. So zeichnen sich insbesondere diejenigen metaphorischen Inversionen Eulenspiegels, die aus einer expliziten verbalen ‚Aufforderung‘ seines Gegenübers resultieren, zumeist durch eine gewisse erzähltechnische Offenlegung des Verfahrens aus. Exemplarisch hierfür ist eine Passage der 43. Hist. Der stereotypen Beteuerung Eulenspiegels, er tue ja nur, was ihm aufgetragen worden sei, begegnet der Schumacher mit der Erkenntnis: „Du thust nach den Worten, nit nach der Meinung“ (43, 128). Hiermit ist in der Tat zumindest das formale Prinzip der Eulenspiegelei explizit ausgesprochen. Gerade die Tatsache, dass der Schumacher selber durch seine Erkenntnis nicht klüger geworden ist, sondern seinen Fehler ebenso stereotyp wiederholt wie Eulenspiegel seine Replik, ermöglicht dem Leser einen

<sup>596</sup> Vgl. US, H. 15, S. 47: „Ich bin uberladen gewesen mit einem Schalck“; H. 45, S. 133: „Ich hon allweg gehört, wer mit Schalckblüten beladen ist, der sol den Schlupff [Schlinge, Strick (um den Hals), T.L.] abschneiden und sie lassen gon“; H. 52, S. 153: „Er vernam wol, das er mit einer Schalckheit beladen waß“; Fischart: Eulenspiegel reimweis, 84, V. 11547f.: „Aber man sol kein schalck auffladen | Man kompt jren nicht ab ohn schaden“.

<sup>597</sup> Vgl. bspw. auch H. 11, 19, 23, 37, 39, 43, 45, 51, 54, 62, 66, 74, 76, 89.

distanzierenden Schritt hin auf jenen Horizont kritischer Erkenntnisarbeit, der auf subtile Weise symbolisch vermittelt durch die vermeintlich harmlose Oberfläche des *Ulenspiegel* hindurchscheint.

## IV.2 Präsenzeffekte grobianischer Körper-Zeichen und parömialer Textbildung

Die Gewissheit, dass es um 1500 „keine Belletristik per se [gab]“, dass jede Form von Literatur eingebunden war „in erziehlige, informierende, bildungserhöhende und sozialisierende Kommunikation schlechthin, unter religiösem und didaktischem Vorzeichen“ bildet die Grundlage für ein angemessenes Verständnis der frühneuzeitlichen Literatur. Von hier aus erst wird auch die funktionale Bedeutung einsichtig, die dem Proverbialen als konstitutivem Strukturmoment dieser Texte zukommt.<sup>598</sup>

Eine Berücksichtigung des kulturpoetischen Werkkontextes erübrigt folglich ebenfalls, hinsichtlich frühneuzeitlicher ‚Unterhaltungsliteratur‘ eine Ästhetik des Komischen gegen didaktische Autorintentionen ausspielen zu wollen.

Um poetische Funktion und Bedeutung des Sprichwörtlichen im *Ulenspiegel* differenzierter erfassen zu können, erscheint es sinnvoll, schematisch drei Strukturebenen zu unterscheiden: erstens diskursive Formierung, zweitens symbolische Bedeutung und drittens präsentische Effekte des Narrativs.

Die erste Kategorie erfasst die sprachliche Funktionsweise des Proverbialen, während die zweite abhebt auf die sinnbildliche Zeichenhaftigkeit der *histoire*. Hierbei kommt der narrativen Inszenierung des metaphorischen Potentials sprichwörtlicher Elemente besondere Bedeutung zu. Die Textsymbolik steht in Kontinuität zur Symbolsprache der zeitgenössischen Kulturwelt, die auf theologischen Deutungsmustern beruht. Auf dieser Ebene sind der Exempel- und Gleichnischarakter des Textes und damit auch seine didaktische Dimension angesiedelt.

Als ‚Präsenzeffekte‘ sollen hier zum einen eine thematische Qualität, zum anderen eine parömial gesteuerte Struktur des Textes gelten. Ihr Zusammenspiel steigert nachhaltig die faszinative Unmittelbarkeit der ‚Ausdrucksseite‘ gegenüber der intellektual übertragenden Sinnfunktion. Der Text erzeugt dichte Bilder, die sich gegen eine bloße Durchdringung als hermeneutisches Zeichen sperren. Der Präsenzbegriff weist Überschneidungen mit der von Poststrukturalismus und Dekonstruktion aufgebrachten „Exteriorität des Signifikanten“<sup>599</sup> auf, dient hier jedoch nicht als Paraphrase einer „Materialität der Kommunikation“.<sup>600</sup>

Das angesprochene ‚präsenzhaltige‘ Sujet besteht in der massiven inszenatorischen Körperhaltigkeit des *Ulenspiegel*, die auf Grobianik, Skatologischem und Obszönem, der Überpräsenz des Körperlichen im *Ulenspiegel* schlechthin beruht. Hierdurch entsteht eine sich verselbständigende Anschaulichkeit, die zwar ihre symbolischen Sinn nicht verliert, jedoch davon zu unterscheiden ist.

Bei dem poetischen Verfahren, das den *Ulenspiegel* durchgängig narrativ prägt, seine anschauliche Plastizität um einen Mehrwert ästhetischer Intensität erhöht und damit eine immanente Sinnhaftigkeit der Signifikantenebene ‚diesseits‘ des Bezeichneten generiert, handelt es sich um die metaphorische Inversion des Sprichworts.

Beide Elemente – ‚körperhaltiges‘ Sujet und parömiale Steuerung der Narration – verbinden, ergänzen und bedingen sich. Die metaphorische Inversion findet zwar oft unabhängig vom Thema des Körpers statt, sie erzeugt jedoch prinzipiell eine ästhetische Qualität des Textes, die sich aufgrund ihrer prononciert sinnlichen Wirkdimension als präsentisch bezeichnen lässt. Andererseits erfährt die

<sup>598</sup> Ingeborg Spriewald: Zum Stellenwert des spätmittelalterlichen Autors: Hermann Bote im Vergleich zu Dichtern seiner Zeit. In: Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig. 1488–1988. Hg. von Herbert Blume und Eberhard Rohse. Tübingen 1991, S. 43-56, hier S. 45.

<sup>599</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt a. M. 2004, S. 25. Gumbrecht zitiert hier eine Formulierung J. Derridas.

<sup>600</sup> Ebd., S. 32.



sprachliche Überzeichnung realer Körperlichkeit im *Ulenpiegel* vielfach erst durch die Anwendung der Technik der metaphorischen Inversion eine besondere literarische Intensität: Beide Elemente zusammen produzieren Formen von Präsenz; für beide gilt, dass sich gerade in ihrer Durchdringung mit der symbolischen Dimension des Textes poetische Potentiale konstituieren, die nicht mehr in hermeneutischer Sinnfunktion aufgehen.

„Präsenz“ ist allgemein nicht zu verstehen als Kontradiktion von Sinn und Gegenbegriff zu Hermeneutik; ihr eignet vielmehr eine eigene Sinnhaftigkeit, die mit der hermeneutischen Sinnschicht nicht identisch ist und zu dieser in ein Spannungsverhältnis dynamischer Parallelität und Interferenz tritt. Im folgenden wird zunächst der Präsenzbegriff in Anlehnung an das von H. U. Gumbrecht entwickelte Präsenzkonzept grundlegend näher bestimmt, um in einem zweiten Schritt die für den *Ulenpiegel* maßgeblichen Formen von Präsenz spezifizieren zu können.<sup>601</sup> Zunächst geht es um den Präsenzgehalt des Skatologischen im *Ulenpiegel*.

Die von Eulenspiegel hinterlassenen Exkreme, sein symbolisches *Hic fuit*, sind unter anderem Träger religiös-didaktischen Sinns: Sie dienen einer allegorischen Lesart als Hinweis auf *vanitas*, Vergänglichkeit alles Irdischen, auf Sterblichkeit als die fundamentalste Wahrheit des kreatürlichen Menschseins. Die poetische Funktion des Skatologischen ist hiermit jedoch keineswegs erschöpft. Nicht der hermeneutische Gemeinplatz von der Pluralität möglicher interpretatorischer Urteile soll in diesem Kontext geltend gemacht werden. Vielmehr geht es um eine Sinndimension des poetischen Ausdrucks jenseits, besser: neben, den Möglichkeiten hermeneutisch interpretativen Zugriffs. Die ästhetische Wirkung des literarisch inszenierten Körperlichen ist auch und insbesondere ein nicht-abstraktiver, ein sinnlicher Sinn. Ohne dass der Rezipient symbolische Entschlüsselungsarbeit leistet, wird die literarisch kodierte Körperlichkeit für ihn sinnhaft, indem sie unmittelbar sinnfällig wird. Die Bezeichnungsfunktion des Literarischen weicht einer Kategorie ästhetischen Erlebens. Hierin gründet ein großer Teil der Faszination, die vom *Ulenpiegel* ausgeht: Ein wesentlicher Bestandteil seiner Komik. Die Komik des Kots im *Ulenpiegel* lässt sich als somatische Komik beschreiben: Sie entzündet sich an der literarischen Darstellung des Körperlichen und entfaltet sich, imaginativ vermittelt, als sinnlich umfassende *delectatio*. Man kann Eulenspiegels Haufenbildungen in einigen Historien berechtigterweise im Horizont christlicher Lehre als symbolische Strafmaßnahme gegen menschliche *hoffart* lesen (vgl. Kap. 5.6.1.), man muss diese abstraktive Übertragung jedoch nicht leisten, um sich daran herzhaft erfreuen zu können. Die Herkunft dieser Freude soll hier nicht psychoanalytisch ausgedeutet werden. Sie mag sich zu weiten Teilen aus kulturpsychologischen Tabubrüchen<sup>602</sup> speisen; interessant ist diese Form der *delectatio* im Rahmen der behandelten Fragestellung hinsichtlich der ästhetischen Qualität ihres Gegenstandes, ihrer Stimulation durch bestimmte Mittel des literarischen Diskurses.

Hiermit ist keinesfalls eine Form vorrationaler, „gedankenloser“ Lektüre angesprochen. Die im *Ulenpiegel* als eine von mehreren Sinnebenen entbundenen Präsenzeffekte sind nicht gleichzusetzen

---

<sup>601</sup> Seit dem Ende der 1980er Jahre hat sich ein literaturwissenschaftliches Forschungsfeld verbreitert, das sich mit der Materialität des sprachlichen Zeichens, allgemeiner mit dem Zusammenhang von Körperlichkeit und Texten, auseinandersetzt. Die Resultate ihres Zusammen- und Widerspiels werden als Präsenz- oder Gegenwartseffekte diskutiert, in jüngerer Zeit etwa von Richard Shusterman: *Vor der Interpretation*. Hg. von Peter Engelmann, übers. von Barbara Reiter. Wien 1996; Dieter Mersch: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. Habil. Darmstadt 2000. München 2002; ders.: *Posthermeneutik*. Berlin 2010; *Wider die Repräsentation. Präsenz/z Erzählen in Literatur, Film und Bildender Kunst*. Hg. von Tanja Prokić u.a. Frankfurt a. M., Berlin u.a. 2011.

<sup>602</sup> Röhrich: *Till Eulenspiegels „lustige Streiche“?* In: *Eulenspiegel-Jahrbuch 21 (1981)*, S. 17–30, hier S. 23, ist der Ansicht, das „Wesen der Komik und des Lachens“ sei im *Ulenpiegel* wie in anderen Werken der Schwank- und Witzliteratur „vor allem in fiktiven Normverletzungen oder in einem Zusammenstoß von Normbereichen“ zu sehen. Dass hierin eine Quelle der *delectatio* des Rezipienten besteht, ist nicht von der Hand zu weisen. Wagt sich die weiterführende These, dass „die komische Wirkung der Fäkalkomik [...] auf der Wiedererschließung verloren gegangener frühkindlicher Lustquellen im Leser“ beruhe (ebd., S. 26 unter Berufung auf Johannes Mathias Merkel: *Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fastnachtsspiel*. Diss. Freiburg i. Br. 1971, S. 198) freudianisch jedoch bereits sehr weit vor, verfehlt die anschließende Interpretation der Eulenspiegelgestalt anhand psychoanalytischer Kategorien eindeutig ihr Ziel: das Werk sei „im Sinne Freuds [...] noch der ‚Anaphase‘ und noch nicht der ‚Genitalphase‘ zuzuordnen“ (S. 27).

mit einer Negation hermeneutischer Sinngehalte und umgekehrt. Das ‚präsentische‘ ästhetische Erleben ist mit H. U. Gumbrecht vielmehr zu charakterisieren „als ein Oszillieren (und mitunter auch als Interferenz) zwischen ‚Präsenzeffekten‘ und ‚Sinneffekten““. <sup>603</sup> ‚Präsenz‘ ist grundlegend als räumliche Kategorie im Sinne von Anwesenheit zu verstehen; sie impliziert räumliche Substanz <sup>604</sup> als Dimension ihrer ontischen Erscheinung und gibt als Modus ihrer Rezeption die Bezugnahme auf Räumliches vor. Schematisch lässt sich Präsenz in Opposition zum Sinn als hermeneutisch erschlossenem Wissen bestimmen. Zur besseren Anschaulichkeit soll hier, auf Kosten einer gewissen Simplifizierung, im Anschluss an Gumbrecht das relevante „hermeneutische Feld“ als Weltsicht des cartesianischen *cogito* beschrieben werden. <sup>605</sup> Die an Descartes anschließende neuzeitlichen Metaphysik konzipiert das Wesen der menschlichen Existenz ontologisch als Subjekt und dieses als rein geistige Substanz (*res cogitans*), während die empirische Welt, das material-dingliche Seiende (*res extensae*), seinem ontologischem Status nach bloße Akzidenz ist. Der Ort des Subjekts in der und sein Verhältnis zur Welt lassen sich metaphorisch als Schnittpunkt zweier Achsen beschreiben: Auf der horizontalen stehen sich körperloses, substantielles Denk-Ding und materielle, akzidentielle Dingwelt als Subjekt und Objekt gegenüber; das eigentliche Verhältnis des Subjekts zu den Dingen der Welt besteht in der Notwendigkeit, diese auszulegen – die vertikale Achse steht

für den Akt der Weltinterpretation, durch den das Subjekt die Oberfläche der Welt durchdringt, um Wissen und Wahrheit als ihre zugrundeliegenden Bedeutungen herauszuholen. <sup>606</sup>

Dem Substanz-Akzidenz-Dualismus entspricht eine epistemische Hierarchie der Wirklichkeitsebenen. Insofern Wahrheit und Sein der Welt in einem – letzten Endes göttlichen – geistigen Prinzip bestehen, kommt ihrer materialen Erscheinung bloß Zeichenfunktion hinsichtlich dieses idealen Gehalts zu. Die Dinge als Signifikanten des Buchs der Schöpfung sind auf das transzendente Signifikat hingeordnet; ihr materiales Dingsein ist im Rahmen hermeneutischen Weltbezugs epistemisch und ontologisch nur relevant als Hülle und Träger des geistigen Sinns. Das Verhältnis der Dinge zu ihrem Sinn ist hierdurch als Repräsentation bestimmt. Die Alltagssprache verdeutlicht die Virulenz dieses hermeneutischen Paradigmas: Indem die Welt Dinge einen ‚tieferen‘ Sinn in sich beschließen, verweisen sie auf ‚höhere‘ Wahrheit; ihr Sinn besteht in einem Jenseits ihres realen Daseins. Im Prozess der Bezeichnung dieses Signifikats löscht sich ihre konkret-sinnliche Erscheinungsform epistemisch selbst aus: Sie wird gleichsam durchgestrichen durch die Substanz des abstrakten Sinns. Die körperliche Verfasstheit der Welt erscheint im Rahmen dieses Paradigmas nicht schon an sich sinnvoll, sondern nur bedeutsam. Der hermeneutische Weltsinn ist Bedeutung, seine Dimension diejenige körperloser Zeitlichkeit.

Im Rahmen des epistemischen Präsenzparadigmas hingegen erscheint eben der von der Hermeneutik ausgeklammerte Welt-Körper als sinnhafte Substanz; nicht als Verweis auf einen außer ihm liegenden begrifflich vermittelten Sinn, sondern als unmittelbar wahrnehmbare Einlösung seines somatisch-ästhetischen Selbstsinns. Der hermeneutischen Weltaneignung durch interpretatorische Begriffe tritt als epistemische Option die Weltaneignung durch den menschlichen Körper und seine Sinne entgegen. <sup>607</sup> In einem Erkenntnishorizont, der die Dinge von ihrer Zeichenfunktion entbindet, leisten diese nicht mehr Repräsentation – ihre schiere plastische Gegenwärtigkeit selbst, ihre Präsenz, wird als ‚räumliche Sinnhaftigkeit‘ zu dem im Realen beheimateten und ins Reale wirkenden Ausgangs- und Zielpunkt einer selbstreferentiellen Sinnbewegung. Der ‚sinnliche Sinn‘ der Präsenz der Dinge ist wesentlich Wirkung: ästhetische Intensität.

---

<sup>603</sup> Gumbrecht: Diesseits der Hermeneutik, S. 18.

<sup>604</sup> Der Begriff Substanz wird hier in der reduzierten Bedeutung von sinnlich erfahrbarem, materialem Dingsein verwendet.

<sup>605</sup> Gumbrecht: Diesseits der Hermeneutik, S. 45.

<sup>606</sup> Ebd.

<sup>607</sup> Vgl. ebd., S. 55, 57.

Wenn nun von Präsenz und somatischem Sinn in bezug auf den *Ulenspiegel* die Rede ist, so müssen diese Begriffe einer einschränkenden näheren Bestimmung unterzogen werden. Denn der bisher entwickelte Präsenzbegriff, gleichwohl notwendige theoretische Grundlage, impliziert die unmittelbare physische Anwesenheit, die „Greifbarkeit“<sup>608</sup> realer körperlicher Dinge. Als solcher kann er zwar Phänomene theatraler Aufführungssituationen erfassen – das Gumbrechtsche Präsenzkonzzept als allgemeines Paradigma verdankt sich denn auch in weiten Teilen der übertragenden Erweiterung einer ‚präsenzkulturellen‘ Deutung der spezifischen Theatersituation<sup>609</sup> –, lässt sich aber nicht ohne weiteres auf einen literarisch-diskursiven Gegenstand anwenden.

Körperlichkeit erscheint im *Ulenspiegel* poetisch vermittelt, Präsenz ist dort eine Kategorie literarischer Inszenierung. Ein entscheidender Unterschied dieser Form der Präsenz im Gegensatz zu derjenigen der realen Theatersituation besteht mithin darin, dass ihre ästhetische Intensität nicht auf physischer Unmittelbarkeit basiert, sondern auf imaginativer Vermittlung, welche die äußeren Zeichen für inneren Sinn zu einem inneren Erleben der äußeren Zeichen werden lässt. Es ist daher notwendig, die Struktur dieser literarisch produzierten Präsenz medien-spezifisch zu differenzieren: Die zusätzliche Ebene der Referenz ist zu berücksichtigen und gleichzeitig von derjenigen der Inszenierung des Referenten zu unterscheiden. So beruht das Präsentische der grobianischen Realitätsüberzeichnung im *Ulenspiegel* sowohl auf einer Referenzialisierung realer Körperlichkeit als auch auf deren Transformation in einen literarischen Diskurs, der dem Rezipienten die imaginative Faszination des Gegenständlichen in einem nicht völlig verlesbaren Zeichenzusammenhang bewahrt. Gestützt durch die freisetzende, ‚invertierende‘ Überführung der proverbial gebundenen Metaphorizität aus der semantischen Immaterialität in die imaginativ kompakte Anschaulichkeit von Texttableaux, entwickelt sich neben dem lesenden oder hörenden semantischen Verstehen eine Ebene des Blicks. Er richtet sich auf ein

kompaktes Zeichen, das sich nicht in Signifikant und Signifikat auflösen lässt. Diese Fusion ist verantwortlich für Unübersetzbarkeit [...].<sup>610</sup>

Der Buchstabentext gewinnt momentweise etwas vom „Geheimnis der Objekte“ zurück, das die semantisierende Semiose verschwinden lässt.<sup>611</sup> Gegen die und neben der Sinnschicht einer nach aristotelischen Konzept semantisch als Zeigen funktionalisierten Rede, dem *legein* im Dienste des *delein*, entsteht im Text eine Ebene, auf der das ‚sophistische‘ Zeigen des Zeigens unmittelbar bedeutungsvoll, als Präsenz wirksam wird: die plasmatische Macht der Sprache, welche ihren Sinn unmittelbar als und durch die Wirkung der „plasmatischen Potenz der Einbildungskraft“<sup>612</sup> entfaltet.

Als kultur- und literarhistorischen Kontext ist dabei eine in der Frühen Neuzeit dezidiert stattfindende kritische Revision antiker und mittelalterlicher Wissens- und Weisheitskonzepte relevant, die insbesondere eine Auseinandersetzung mit der durch Cicero und Seneca geprägten Definition von Weisheit als Einsicht in die Natur des Menschlichen und Göttlichen – *sapientia est rerum*

<sup>608</sup> Ebd., S. 77. Vgl. auch ebd., S. 33: „Was uns ‚präsent‘ ist, befindet sich (ganz im Sinne der lateinischen Form *prae-esse*) vor uns, in Reichweite unseres Körpers und für diesen greifbar.“

<sup>609</sup> Siehe hierzu Gumbrecht: Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz. Über Musik, Libretto und Inszenierung. In: Ästhetik der Inszenierung. Hg. von Josef Früchtl und Jörg Zimmermann. Frankfurt a. M. 2001, S. 63–76, hier S. 69: „In den Jahrhunderten unserer modernen Kultur, die sich dominant als Sinnkultur verstanden und konstituiert hat, ist Theater zu der einen Form von Literatur geworden, die sich auf Körper – statt auf Wörter, Buchstaben, Bücher – als Bezeichnendes verlässt. Diese Funktion genau macht den Als-ob-Status der Körper auf der modernen Bühne aus. Die physische Präsenz der Schauspieler-Körper wird durch ihre Zeichenfunktion gleichsam durchgestrichen. Für Präsenzkultur hingegen kann es Theater in diesem Sinn nicht geben, weil dort Verkörperung (die Strukturierung einer Substanz durch Form) der Normalfall ist – und eben nicht die kulturelle Ausnahme.“

<sup>610</sup> A. Assmann: Die Sprache der Dinge, S. 241.

<sup>611</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1980, [Zweite Lese] 72, S. 121.

<sup>612</sup> G. Schröder: Weisheit und Gelächter, S. 509.

*humanarum divinarumque scientia* – mit sich bringt.<sup>613</sup> Das sprunghafte Zunehmen der Schriften zur Weisheit im Zeitraum vom 14. bis zum 17. Jahrhundert markiert

eine neue Virulenz des Problems des Wissens. Es fällt zusammen mit dem Fragwürdigwerden einer Tradition des Verständnisses des Wissens, innerhalb derer auch der Begriff der Weisheit für ein Jahrtausend seine prinzipiell stabile Definition gefunden hatte.<sup>614</sup>

Dies führte zwangsläufig im Rahmen einer generellen metatheoretischen Reproblematisierung des Phänomens Sprache auch zu einer Kritik der traditionellen Hermeneutik der ‚Tiefe‘:

So lockert sich mit den neuen Begriffen des Möglichen und der Hypothese die Beziehung zwischen ‚ta onta‘ und ‚ta phainomena‘, sie wird zunehmend nicht mehr durch Begriffe wie ‚analogia‘ oder ‚affinitas‘ bestimmt, und eben in dem Maß konstituiert sich der Bereich der ‚phainomena‘ als eigener Bereich, der zumindest provisorisch unabhängig von ‚ta onta‘ gedacht werden kann. Parallel dazu verändert sich auch die Auffassung der Sprache: gegen die symbolische Sprachkonzeption setzt sich die Konzeption der Sprache als System willkürlicher Zeichen durch.<sup>615</sup>

Die frühneuzeitliche Literatur steht unter dem Einfluss dieser Entwicklung, die mitursächlich ist für das Entstehen innovativer Formen ästhetischer Spannung und Mehrwertigkeit.

Das literarisch vermittelte ‚präsentische‘ Erleben konstituiert sich auf Basis der textuellen „Produktion von Präsenz“<sup>616</sup> einerseits, als deren spezifische Sinnbildung andererseits. Die präsentische Dimension des Rezeptionsprozesses besteht darin, dass die poetische Vermitteltheit sich selber aufhebt: Die ästhetische Intensität der Darstellung bewirkt die unmittelbare sinnliche Gegenwärtigkeit des poetischen Gegenstandes für den Rezipienten. Das Bezeichnende wird zum Präsenten und zum Auslöser einer nicht mehr diskursiven *delectatio* : zum ‚ästhetischen Erleben‘ als Gegenpol zu hermeneutischem Weltverhältnis und abstrakter Sinnkonstitution. Die strikte Schranke, die der hermeneutische Dualismus von materieller Oberfläche und intelligibler Tiefe im Semiotischen errichtet, wird in der plasmatischen Intensität der Textwirkung durchlässig.

Hierbei kommt dem Sprichwörtlichen im *Ulenspiegel* zentrale Bedeutung zu. Das Schwankbuch ist geprägt durch ein bestimmtes poetisches Verfahren, welches als primärer Generator der hier anvisierten Form von Präsenz fungiert: Eulenspiegels Technik des ‚Wörtlichnehmens‘, welches sich als „metaphorische Inversion“<sup>617</sup> von Sprache schlechthin beschreiben lässt, im *Ulenspiegel* jedoch primär und explizit auf Sprichwörtern basiert. Indem dieses Verfahren das literal fixierte figurative Potential des Sprichwörtlichen in Szene setzt, werden die Schwänke des *Ulenspiegel* in weiten Teilen zu dramatisierten Sprichwort-Bildern, zu narrativ in Bewegung gesetzten proverbialen *tableaux vivants*. Hierdurch wird piktoriale Intensität produziert – im Sinne von *producere* : ‚vorführen‘, ‚nach vorne treten‘, ‚auftreten lassen‘ – und damit eine Form ästhetischer Präsenz, die sich ihrem Wesen nach als extrem intensivierte Bildlichkeit, als sinnliche Plastizität charakterisieren lässt.

Die materiale, sprich literale, Hülle des silenischen Sprichworts erfährt eine prononcierte Akzentuierung gegenüber seiner übertragenen abstrakten Bedeutung; das Wort wird in Eulenspiegels wortwörtlichem Handeln gewissermaßen Fleisch, Wort-Körper: Als imaginative Inszenierung des Körperlichen entbindet es Komik und sinnliches Vergnügen. Eulenspiegels Handeln avanciert dabei zum doppelten Sinn-*bild*: einerseits zum symbolischen Verweis auf seine abstrakte Bedeutung, andererseits zum Selbstsinn der von ihm entbundenen ästhetischen Intensität. –

Wie das Beispiel des Skatologischen zeigt, findet die hier vorgenommene – als Mittel der Analyse notwendige – idealtypische Unterscheidung von Sinn- und Funktionsebenen keine Entsprechung in der literarischen Realität. Vielmehr durchdringen sich diese Ebenen dort zu komplexer

---

<sup>613</sup> Vgl. ebd., S. 501f.

<sup>614</sup> Ebd., S. 501.

<sup>615</sup> Ebd., S. 502.

<sup>616</sup> Vgl. hierzu Gumbrecht: Diesseits der Hermeneutik, S. 32f.

<sup>617</sup> Bässler: Sprichwortbild, insbes. S. 12-14 u. 228-230.

Rezeptionsmöglichkeit, wobei insbesondere das Verhältnis zwischen Präsenz und hermeneutischem Sinn gekennzeichnet ist als eines der graduellen Verschiebung, nicht der Exklusion. Die komplexe Struktur- und Sinnschichtung des *Ulenspiegel* zeichnet sich dadurch aus, dass sich ‚buchstäblicher‘, ‚symbolischer‘ und ‚präsentischer‘ Sinn durchdringen, Konkurrenz machen, ergänzen.

### IV.3 Eulenspiegel-Intertext. Proverbiale Mobilität einer literarischen Gestalt

*Ulenspiegel*, Eulenspiegel-Figur und proverbiales Material stehen in einem wechselseitigen Verweis- und Abhängigkeitszusammenhang, in dem die kausale Impulsrichtung zwischen den drei Elementen wechselt. Vier Konstellationen lassen sich unterscheiden.

Die auffälligste, bei unbekannteren Wendungen ohne hinweisende Einleitungsformel trotzdem nicht immer leicht zu erkennende, ist das explizite Zitat sprichwörtlicher Wendungen. Vielfach handelt es sich bei den *Ulenspiegel*-Historien jedoch um Texte, die auf ein Sprichwort oder eine Redensart anspielen oder diese inszenieren, ohne sie direkt zu zitieren. Der 30. Hist. beispielsweise, die „sagt, wie Ulenspiegel zu Sangerhusen, im Land zu Düringen, den Frauwen die Beltz wusch“ (30,89), liegt, neben weiteren alludierenden Verweisen auf die zahlreichen Sprichwortbildungen zum Lemma ‚Pelz‘, offensichtlich die Redensart *jemandem den Pelz waschen* – im Sinne von ‚gründlich die Meinung sagen, einen Verweis geben‘<sup>618</sup> – zugrunde.

Im Anschluss an die 30. Hist. lässt sich schließlich auch die dritte für den *Ulenspiegel* relevante Form der Bezugnahme auf sprichwörtliches Material erkennen. Im DSL findet sich unter dem Eintrag *Wer die Wahrheit sagt, der kan kein Herberg vberkommen* die auf das Jahr 1572 zurückgehende Erläuterung

„Wie Vlenspiegel auch einst klagt vnd sprach: wer jetzt die Wahrheit sagt, fleisst sich des rechten wie die frommen, der han kein herberg nirgends bekommen.“ „Wie das Sprichwort lautet.“<sup>619</sup>

Dieses Beispiel macht stellvertretend für andere deutlich, dass viele sprichwörtliche Texte zwar einen expliziten Bezug zum Protagonisten des *Ulenspiegel* herstellen, jedoch häufig keinen direkten, kongruenten Bezug zu den Historien aufweisen. Das erwähnte Sagwort legt Eulenspiegel ein Sprichwort als autoritative didaktische Zeitkritik in den Mund, während die alludierende Inszenierung dieser Wendung im *Ulenspiegel* gemäß dem Kontext der 30. Hist. unter anderen Vorzeichen als denen expliziter Didaxe steht. Die Szenerie der 30. Hist. deutet vielmehr auf eine kritische Reflexion auf die scheinbar universelle Gültigkeit sprichwörtlicher Weisheiten und ihres absoluten Wahrheitsanspruches hin, indem das Sprichwort dort vordergründig Lügen gestraft wird – denn die Wirtin empfängt Eulenspiegel mit den Worten: „Die herberge ich gern und bin ihn sunderlich günstig, denen, die die Wahrheit sagen“ (30, 89). W. Hofmann hat genügend Material sammeln können, um ein ganzes Kapitel über Eulenspiegel im rheinischen Sagwort zusammenstellen zu können, betont jedoch zu recht, dass die Mehrzahl der Texte sich nicht auf direkte Weise aus den Historien des Schwankbuches herleiten.<sup>620</sup>

Diese mengenmäßig stark vertretene Variante von Eulenspiegel-Sprichwörtern verdankt sich einem Prozess der literarischen Kristallisation: Die Eulenspiegelgestalt wird im Laufe des Rezeptionsprozesses zu einem von seinem unmittelbaren Werkkontext unabhängigen Motiv, an dem sich verschiedenste fremde literarische Stoff- und Motivkomplexe anlagern, und dabei im besonderen auch zu einem „Sprichworthelden“<sup>621</sup>, auf den Wellerismen wie *Men mott mar net blöd sin, sät Ulespiegel, du schnitt he sech der Kok [Kuchen] half duer*<sup>622</sup> sowie zahllose andere Sprichwörter und Redensarten übertragen

<sup>618</sup> Vgl. hierzu DSL 3, 1205-1208, hier bes. Nr. 43 u. 45.

<sup>619</sup> DSL 4, 1762: Simon Pauli: Postilla. Magdeburg 1572. Bd. 2, Blatt 207a.

<sup>620</sup> Winfried Hofmann: Das rheinische Sagwort. Ein Beitrag zur Sprichwörterkunde. Siegburg 1959, S. 159-164.

<sup>621</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 60.

<sup>622</sup> Ebd., S. 161.

werden können. Das Verhältnis zwischen Sprichwort und Erzählung kann hin solchen Fällen als „Scheinkausalität“<sup>623</sup> bezeichnet werden.

Andere Sprichwörter suggerieren über Motivähnlichkeit hingegen eine enge genealogische Verzahnung mit konkreten Historien des Werks *Ulenspiegel*. So verzeichnet Wander unter acht den *Ulenspiegel* betreffenden Einträgen einen Text, der scheinbar direkt von der 34. Hist. – Eulenspiegels Romreise – abgeleitet ist. Diese Episode schließt mit dem Satz „Und bleib Ulenspiegel vor als nach und ward von der Römischen Fahrt nit vil gebessert“ (34,103). Der erwähnte Eintrag Wanders lautet „Eulenspiegel ist auch zu Rom gewesen, hat mit dem Bapst geredt, ist doch ein Spottvogel wiederkommen“<sup>624</sup>. Solche Sujetidentität im Schnittpunkt der Genres Erzählung und Sprichwort werden von der Parömiologie gemeinhin als Ergebnis einer chronologischen Abhängigkeitsalternative gedeutet: dependente Nachzeitigkeit der Erzählung und Ursprünglichkeit des Sprichworts oder umgekehrt. Demzufolge kann entweder eine redensartliche Kurzform zu einer ganzen Erzählung ausgeweitet, oder aber eine längere Erzählung wie Sage, Anekdote, Fabel, Schwank oder Märchen im Überlieferungsprozess zu Sag- und Sprichwörtern kondensiert werden. So konserviere das Sagwort *Dat's baschen Tobak, säd' de Düwel, as de Jäger em in't Mûl schâten harr, un spîgt de Hagelküern ût*, von dem sich die noch heute geläufige Redensart *Das ist starker Tobak* herleite, in nuce einen ehemals wahrscheinlich als eigenständige Erzählung verbreiteten Teufelsschwank.<sup>625</sup>

Die parömiologische Entwicklungstheorie erkennt somit in redensartigen Texten wie dem oben erwähnten Eintrag Wanders, die über ihr Sujet einen Bezug zum *Ulenspiegel* herstellen, entweder die „sprichwörtliche Schwundstufe eines Schwankes“<sup>626</sup>, oder aber dessen Ursprung. So begegnet Röhrich zufolge der Schwank von der Katze im Sack (55,160f.) im *Ulenspiegel* zum ersten Mal; aller Wahrscheinlichkeit nach leiteten sich von dieser Historie ebenso die bekannte Redensart *Die Katze im Sack kaufen* her wie die Wendung *Die Katze aus dem Sack lassen*.<sup>627</sup> Die hiermit postulierte strikte Verbindlichkeit der genealogischen Alternative sowie die suggerierte Eindeutigkeit dieser Chronologie ist insbesondere im Falle des *Ulenspiegel* nicht unumstritten. Insbesondere die Schwundstufentheorie stößt auf Widerspruch:

Tatsächlich spricht nichts für eine Schwundstufentheorie und die Vorgängigkeit des Narrativen. Das System der Folklore ist nur äußerst ökonomisch. Es nutzt ein und dasselbe Sujet zur Ausbildung verschiedener Genera. D.h. es kann, wo es notwendig ist, identische Sujets in unterschiedliche Ausprägungen ausbilden, muß es aber nicht. Damit ist nicht die Identität das Entscheidende (oder die Frage der Entstehungschronologie), sondern die unterschiedlichen Funktionswerte.<sup>628</sup>

Bässler verschärft seine Kritik zu der These, im *Ulenspiegel* gehe nicht nur stets das Sprichwort der Erzählung voran – jenes bilde vielmehr die Basis, auf welcher sich diese erst konstituiere. Wenn Eulenspiegel in der 55. Hist. also eine Katze in ein Hasenfell einnäht, um sie als Hasen zu verkaufen, so sei dieser Schwank nicht der Ursprung einer neuen, sondern basiere auf der Verwendung der bereits bekannten Redensart *die Katze im Sack (ver)kaufen*. Es sei darauf hingewiesen, dass die hier im Anschluss an Röhrich und Mieder vorgestellte ‚Entwicklungstheorie‘ entgegen der Kritik Bässlers prinzipiell durchaus Gültigkeit beanspruchen kann – sofern hierunter eine Möglichkeit der genetischen Relation verschiedener ‚volkstümlicher‘ Genera unter anderen verstanden wird, nicht jedoch deren exklusives und notwendiges Verhältnis. Im Falle des *Ulenspiegel* spricht allerdings vieles dafür, dass die Episoden jeweils auf schon bekannte Sprichwörter Bezug nehmen. –

<sup>623</sup> Vgl. zu diesem Begriff Röhrich: Sprichwörtliche Redensarten in bildlichen Zeugnissen. In: Ergebnisse der Sprichwörterforschung. Hg. von Wolfgang Mieder. Bern 1978, S. 87–107, hier S. 133.

<sup>624</sup> DSL 1, 905.

<sup>625</sup> Siehe hierzu Röhrich: Sprichwörtliche Redensarten in bildlichen Zeugnissen, S. 121–133.

<sup>626</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 61.

<sup>627</sup> Röhrich: Sprichwörtliche Redensarten in bildlichen Zeugnissen, S. 122f.

<sup>628</sup> Bässler: Sprichwortbild, S. 232.

Nicht zuletzt dokumentiert die skizzierte Metaproverbialität des *Ulenspiegel* und seines Titelhelden die ungeheure Popularität von Werk und Protagonist. Allein aus dem 16. Jahrhundert sind fast 30 deutsche Drucke verzeichnet, an denen die namhaftesten Verleger beteiligt waren; unmittelbar nach Erscheinen des Straßburger *Ulenspiegel* erfolgten Übersetzungen unter anderem ins Flämische, Englische, Französische und Polnische.

Wie kaum einem zweiten Werk der deutschen Literatur ist dem Eulenspiegel-Buch seit seinem Erscheinen dauerhafter Erfolg beschieden. Nach dem gegenwärtigen Arbeitsstand der Eulenspiegel-Bibliographie können allein die deutschsprachigen Drucke in der Zeit von 1510 bis 1830 auf etwa 80 Ausgaben, die in mindestens einem Exemplar nachweisbar sind, geschätzt werden. Insgesamt liegt das Eulenspiegel-Buch heute in mehr als 30 Sprachen übersetzt in über 650 Ausgaben vor. Davon sind mehr als 350 in deutscher Sprache erschienen. Etwa 250 Jugendbuchbearbeitungen gibt es. Kein anderer literarischer Stoff des Spätmittelalters wird von Literatur, Malerei, Bildhauerei, Film, Oper, Schauspiel, Ballett, Puppenspiel [...] so oft bearbeitet und umgewandelt wie der Eulenspiegel.<sup>629</sup>

Die Nachhaltigkeit dieser Popularität wird vielleicht am besten verdeutlicht durch die Tatsache, dass der literarische Eulenspiegel und das Spezifikum seiner Taten zum allgemeinen Begriff eines Gestus, und dieser wiederum als *Eulenspiegelei* ebenso sprichwörtlich geworden ist wie die gängige Redensart *Eulenspiegelpossen treiben*.<sup>630</sup> Dieser Prozess zeichnet sich bereits im 16. Jahrhundert ab, worauf das 72. Kapitel von Fischarts *Eulenspiegel reimenweis* hinweist:

Der Eulenspiegel vnd sein Orden | Ist der Welt so anmütig worden | Daß alles, was er redt vnd that | Sie  
täglich für ein Sprichwort hat [...].<sup>631</sup>

#### IV.4. Sprichwortprobe

Wieviel Wahrheit an einer Sache sei, läßt sich [...] am besten dadurch ermitteln, daß man sie gründlich lächerlich macht und nachsieht, wieviel Spaß sie verträgt. Denn Wahrheit ist eine spottfeste Angelegenheit, die aus jeder Ironisierung um so frischer hervorgeht. Was keiner Satire standhält, ist falsch.<sup>632</sup>

Sloterdijks Beschreibung der diogenischen Wahrheitstaupe durch einen Akt „Fröhlicher Wissenschaft“, die sich konstituiert, „indem sie die ernste Wissenschaft auf den Arm nimmt“<sup>633</sup>, ließe sich als Motto über die 18. Historie setzen.

Eine Analogie zwischen Eulenspiegel und Diogenes von Sinope zu postulieren, erscheint insofern gewagt, als dieser Vergleich sich auf keine expliziten Textbelege des Straßburger *Ulenspiegel* berufen kann. Als kynisch läßt sich aber zweifellos Eulenspiegels Gestus radikaler Frechheit bezeichnen, sein öffentlich inszenierter Bruch von Tabus, seine bewusste Umkehrung und relativierende Infragestellung jeder geltenden Meinung und Norm im Modus topischer Weltverkehrung; und damit auch seine spezifische Form der Weisheits- und Wahrheitsfindung, wie dieses Kapitel noch eingehender erweisen wird. Darüber hinaus wird der Vergleich auch durch die *Ulenspiegel*-Rezeption gedeckt. Fischart arbeitet auf verschiedene Weise in seiner *Ulenspiegel*-Adaption Eulenspiegels Affinität zu Diogenes heraus, etwa indem er im Prolog zum *Eulenspiegel reimenweis* den Protagonisten als „Diogenischen Spottvogel“ (Ein abred, S. 23) bezeichnet und am Ende die „sondre weiß“ (98, V. 13208) von Eulenspiegels „wunderlich

<sup>629</sup> Werner Wunderlich: Till Eulenspiegel. München 1984, S. 86.

<sup>630</sup> Als ein Beispiel für die in der Gegenwart immer noch andauernde Popularität der Eulenspiegel-Figur und ihres motivischen Symbolgehaltes sei hier etwa das zeitgenössische Satiremagazin *Eulenspiegel* genannt, welches in seinem Logo zudem eindeutige Bezüge zum ikonographischen Bildprogramm des literarischen Eulenspiegel herstellt.

<sup>631</sup> Johann Fischart: Eulenspiegel reimenweis, 72, V. 10063-10066. Bässler: Sprichwortbild, S. 243 wertet Fischarts „Behauptung, die Figur Eulenspiegel bilde den authentischen Ursprung der Sprichwörter“ als „Pseudo-Sprichwörterätiologie [...], die sich der literarischen Tradition der menippeischen Satire verdankt.“

<sup>632</sup> Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, Bd. 2, S. 527f.

<sup>633</sup> Ebd., S. 527.

[...] begräbnu<sup>e</sup>ß“ (98, V. 13246f.) mit dem Bestattungswunsch des Diogenes vergleicht. Die Verwandtschaft von Eulenspiegel und Diogenes streicht Fischart in diesem Zusammenhang auch explizit heraus, indem er letzteren als „Eulenspiglich Diogenes“ und „den Eulenspieglichs Philosophum“ apostrophiert. Fischart begründet dies mit der verwandten „art“ und Lehre der beiden:

Hie dieser Mann hett viel die art | Des Eulenspiegels wie man erfahrt | Der auch deßhalben wolte lähnen | die Leut von Narrheit abzugwenen. (98, V. 13242-13245)

Eulenspiegel wird bei Fischart auch piktorial in bezeichnender Weise einer ‚kynischen Weihe‘ unterzogen: Im Holzschnitt zur Tauf-Episode (1, S. 31) wird das am Boden liegende Taufbündel von einem Hund symbolträchtig ‚markiert‘. Hunde tauchen zudem noch in den Holzschnitten zu etlichen weiteren Episoden auf, was in dieser Häufung besonders deshalb auffällt, weil der Hund in den meisten Fällen kein Element der Handlung darstellt.<sup>634</sup> Vor diesem Hintergrund wirkt es kaum wie ein Zufall, dass es in der 18. Hist. ausgerechnet ein Hund ist, der bei Eulenspiegels inszenierter ‚Falsifizierung‘ des Sprichworts eine signifikante Rolle spielt, die zudem durch den dazugehörigen Holzschnitt hervorgehoben wird. Doch der – gerade auch im literalen Wortsinne – kynische Motivkomplex dieser Historie birgt noch eine weitere Raffinesse, die ihre Handlung um eine weitere, proverbiale Inszenierungsebene potenziert. Neben und mit dem explizit erwähnten Sprichwort, welches auf der Ebene der *histoire* das Substrat für Eulenspiegels narrative Versuchsanordnung bildet, von der im Folgenden vorrangig die Rede sein wird, inszeniert der Text latent und als übergeordneten Rahmen ein zweites, nur alludiertes Sprichwort: *Schälke und Hunde vertragen sich nicht*.<sup>635</sup> Das scheinbare Scheitern des ersten Sprichworts ist in der narrativen Bestätigung des zweiten aufgehoben. Auch dies, die kunst- und humorvolle Schichtung doppelter, sprichwortbasierter Sinnböden, indiziert das kynische „lachen“ (18, 56) des Schalks. –

Die 18. Historie „sagt, wie Ulenspiegel Brot kouff nach dem Sprichwort [...]: ‚Wer Brot hat, dem gibt man Brot‘“ (18, 55). Das ‚Experiment‘, das Eulenspiegel in dieser Historie arrangiert, führt in gedrängter Form die bisher besprochenen Bedeutungsdimensionen des Textes zusammen; es veranschaulicht das Charakteristische des Eulenspiegelschen Gestus in ebenso exemplarischer Weise, wie die besondere Rolle und Bedeutung des Sprichwörtlichen im und für den Straßburger *Ulenspiegel*-Text.

Das Sprichwort, auf das die 18. Historie ausdrücklich Bezug nimmt, ist dem Bibelwort „Denn wer hat, dem wird gegeben“ (Mt. 13,12) nachgebildet. Wie die als kurze Inhaltsangabe fungierende Historienüberschrift vermuten lässt, erfolgt in dieser Episode eine explizite Auseinandersetzung mit dem erwähnten Sprichwort und dessen religiösem Gehalt. Entscheidende Bedeutung erlangt dabei die Art und Weise dieser Auseinandersetzung – zum eigentlichen Thema der Historie wird Eulenspiegels Gestus, seine spezifisch sinnhafte Inszenierung des biblischen Sprichworts.

Eulenspiegel stellt es auf die wörtliche Probe: er kauft Brot, begibt sich damit auf den Markt und wartet unter Zurschaustellung eines naiven Glaubens an den buchstäblichen Sinn des Sprichwortes auf die reale Erfüllung von dessen zweitem Halbsatz. Das Gegenteil geschieht; zunächst entwendet ein Hund ihm ein Brot, bevor eine Sau mit ihren Ferkel ihn schließlich auch um den Rest seiner Ware bringt. Folglich stellt der Schalk fest: „Nun sihe ich offenbar, das die Wort falsch seind“ (55, 56).

Hierin besteht jedoch keineswegs die Schlussweisheit der Historie im Sinne eines *fabula docet*. Dies indiziert bereits Eulenspiegels selbstreflexives „lachen“ (18, 56), mit dem er seine ‚Erkenntnis‘ kundtut. Es wäre ein Irrtum zu meinen, dass Eulenspiegel das Sprichwort „bzw. die ‚traditionsorientierte Sprachgläubigkeit‘“<sup>636</sup> schlicht widerlegt. Eulenspiegel widerlegt nicht das Sprichwort als solches, sondern hinterfragt mit der Radikalität kynischer Respektlosigkeit seinen Anspruch universaler

<sup>634</sup> Vgl. bspw. Eulenspiegel reimenweis: Kap. 5, 9, 10, 25, 49, 53, 84.

<sup>635</sup> DSL 4, 83.

<sup>636</sup> Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 74. Mieder zitiert hier Bollenbeck: Till Eulenspiegel, S. 116.



Wahrhaftigkeit, untersucht, ob es tatsächlich ein exemplarisches Gefäß „ewiger vnnnd zeitlicher Weißheytt“<sup>637</sup> ist. Gerade die Einfachheit der Antwort, die sein Fragen scheinbar unzweideutig zutage fördert, kennzeichnet diese Antwort als falsch angesichts der Komplexität der Wahrheit, die sie verschweigt; sie ist das Resultat eines bewusst manipulativen Fragens.

Eulenspiegel abstrahiert durch seine literale Inszenierung nicht bloß in der für ihn typischen Weise bewusst vom übertragenen Sinn des Sprichworts, sondern auch vom biblischen Kontext, auf den es referiert. In beiden Hinsichten präsentiert er nur die Hälfte eines Ganzen und damit eine Halbwahrheit. Auf die Halbheit seiner ‚Wahrheitstat‘ deutet bereits der sprechende Name der Ortschaft hin, die wohl nicht zufällig den Schauplatz der 18. Hist. abgibt; auf deren *nomen est omen* macht Eulenspiegel selbst aufmerksam: „O Halberstat, Halberstat, der Nam von der dan“ (18, 56).<sup>638</sup>

Das beim Wort genommene Sprichwort kann sein Wort nicht halten – denn Eulenspiegel hat sowohl die Hälfte der Sprichwörter- als auch der Bibelweisheit unterschlagen. Grundsätzlich machen Sprichwörter selbst auf ihre je nur relative Gültigkeit aufmerksam, indem viele von ihnen sich nicht nur in ihrer Bedeutung konterkarieren, sondern exakt widersprechen. *Erst wäg's, dann wag's*, aber: *Frisch gewagt ist halb gewonnen*. – *Jung gefreit hat niemand gereut*, aber: *Heute gefreit, morgen gereut*. Für fast jedes dieser kontradiktorischen Paare lässt sich ein ausgleichendes Sprichwort finden, das die Widersprüche in sich aufnimmt, ohne sie jedoch zu harmonisieren: *Wagen gewinnt, wagen verliert* und *Des Menschen Freien, sein Verderben oder Gedeihen*.<sup>639</sup> Stanislaw J. Lec hat diesen Sachverhalt auf eine Sentenz gebracht: *Sprichworte widersprechen sich. Und das ist eben Volksweisheit*.

Auch zum Sprichwort *Wer Brot hat, dem gibt man Brot* gibt es Varianten, welche die manipulative Einseitigkeit von Eulenspiegels experimentellem Arrangement verdeutlichen; etwa *We nicht heft, den bit de Kummer* oder *Der aber nicht hat, von dem hett iederman gern*.<sup>640</sup> Diese Redensarten aber stellen einen direkten Bezug her zum zweiten Halbsatz des Bibelwortes, von dem sich das durch Eulenspiegel für seine Probe absichtlich dekontextualisierte Sprichwort herleitet.

Im Matthäusevangelium folgt auf den Vers „Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben“ der Nachsatz „wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat“ (Mt 13,12). Geht man stillschweigend davon aus, dass ‚Brot‘ symbolisch für ‚Wohlstand‘ steht, so findet sich als Ergebnis der Sprichwortprobe zwar nicht der literale Sinn des ‚halben‘ Sprichworts, dafür aber um so deutlicher das vollständige Bibelwort bestätigt. Da Eulenspiegel *eigentlich* arm ist, so könnte man argumentieren, ist es nur folgerichtig, dass sein scheinbarer Reichtum sich in nichts auflöst. Reichtum als die ‚Weisheit der Welt‘ wird von Eulenspiegel anhand des Sprichwortes widerlegt. Eine genauere Untersuchung des Bibelkontextes macht jedoch offensichtlich, dass sich der Sinn des Sprichwortsexperiments nicht in dieser vordergründigen Bedeutung erschöpft, nicht eine weltweite Klugheitsregel etabliert, sondern eben die Maßstäbe profaner Kasuistik, derzufolge Reichtum als ‚Weisheit der Welt‘ erscheint, in der Konfrontation mit der göttlichen Offenbarung auf die Wahrheit des Glaubens hin überschreitet. In der betreffenden Stelle des Evangeliums heißt es nicht, „wer nichts“, sondern „wer *nicht* hat“. Das „Haben“ bezieht sich nicht auf materielle Güter, sondern auf den Glauben, mit dem die Gnade verbunden ist, „die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen“ (Mt 13,11). Diese Gnade aber ist eine Gabe, ein Geschenk Gottes: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse [...]“ (Ebd.). Schon durch sein Vorgehen bei der Beschaffung seines „Überflusses“ macht Eulenspiegel deutlich, dass das Sprichwort eine unlautere, die göttliche Weisheit nicht nur verzerrende, sondern sogar ausschließende Säkularisierung darstellt: sein Brot wird ihm nicht gegeben, er muss es sich kaufen. Er

<sup>637</sup> Franck: Sprichwörter [Titelblatt].

<sup>638</sup> Hiezu gibt Lindow: US, S. 56 an: „Es ist wohl zu lesen *dat* statt *dan* und zu deuten *Halber-s-tat*, der Name beruht auf *Tatsachen*, besteht zu recht.“

<sup>639</sup> Seiler: Das deutsche Sprichwort, S. 57.

<sup>640</sup> Zit. n. Mieder: Sprichwort – Wahrwort, S. 74.

konstruiert dadurch absichtlich einen weltlichen Heilskontext nach Menschensinn, inszeniert also einen repräsentativen Akt menschlicher *hoffart*.<sup>641</sup>

Eulenspiegel veranschaulicht, dass Sprache und Sprichwörter niemals durch sich selbst vollständig wahr sind; sie können Wirklichkeit nicht adäquat abbilden, viel weniger noch aber an sich substantielle Gefäße der Heilswahrheit sein. Dasselbe gilt natürlich auch für die Sprüche der Bibel selbst. Genau darauf macht Jesus die Jünger in der Fortsetzung seiner Rede aufmerksam: dass der Logos sich nicht in Menschensprache erschöpft, dass das absolute Wort sich in Sprache ankündigt, seine Wahrheit jedoch jenseits sprachlicher Ausdrucks-möglichkeiten liegt.

Deshalb rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen, weil sie hören und doch nicht hören und nichts verstehen. An ihnen erfüllt sich die Weissagung Jesajas: *Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; | sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. | Denn das Herz dieses Volkes ist hart geworden, | und mit ihren Ohren hören sie nur schwer, | und ihre Augen halten sie geschlossen, | [...] | damit sie mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, | damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile.* (Mt 13,13-15)

Der *Ulenspiegel*-Text macht über den direkten Bezug zu dieser Bibelstelle auf seine eigene Gleichnishaftigkeit aufmerksam. Der Prophezeiung Jesajas gemäß inszeniert sich Eulenspiegel als ein für die göttliche Wahrheit ‚Tauber‘, als ein dieser Wahrheit im Herzen Abtrünniger, rein Sprach- und Sprichwortgläubiger, der das Menschenwort hört, seinen höheren Sinn jedoch nicht versteht: „Da gedacht er: ‚Du hast oft gehört, wer Brot hat, dem gibt man Brot!‘ Und koufft für zwen Schilling Brot [...]“ (18, 55)

Was Eulenspiegel hier als die eigentliche Wahrheit von Sprichwörtern als solchen enthüllt, ist ihre grundlegende Relativität und Kontextabhängigkeit, die mit der Relativität jeglicher Ordnung der endlichen menschlichen Wirklichkeit korrespondiert. Das alte Sprichwort *ein Sprichwort, ein Wahrwort* ist an sich stets zugleich wahr und falsch. In Sprichwörtern inszeniert Eulenspiegel die verbalisierte Menschenwahrheit selbst als Schwank, als defizitäre *doxa*; er lässt sie im Sinne Nietzsches als bewegliches Heer von Metaphern erkennbar werden. Das heißt jedoch nicht, Eulenspiegel akzeptiere nur die Sprache, die sich an konkreter Erfahrung bewährt, er destruiere „deshalb radikal metaphorisches und allegorisches Sprechen“<sup>642</sup>. Nicht die Tatsache, dass Sprache etwa mehrdeutig ist, figurativ gebraucht werden kann und in ihr häufig Sagen und Meinen auseinanderklaffen, bezeichnet den eigentlichen Missstand. Eulenspiegel trachtet nicht danach, poetisches Sprechen abzuschaffen. Er leugnet nicht Möglichkeit und Notwendigkeit, sich in menschlicher Sprache zu verständigen; er ist kein Sprachzerstörer und auch kein Sprach-, sondern Menschenkritiker. Auch in der 18. Hist. richtet er sein Handeln nicht gegen das Sprichwort als solches, sondern veranschaulicht am eigenen Leib, dass dessen Wahrheit nicht von diesem selbst, sondern von seiner Verwendung abhängt, dass seine Wahrheit oder Falschheit eine Möglichkeit ist, die als Aufgabe an den Benutzer ergeht.

Wozu Eulenspiegel seine Mitmenschen auffordert, ist, sich der anmaßenden Annahme zu entledigen, den Sinn der Welt in Sprache, Sprichwörtern und starren Daseinsformen bereits ein für allemal vermessen zu haben und auf diese Weise endgültig zu besitzen. Wie jede Überzeugung, ja, selbst der Glaube an Gott, kommt naive (Sprich)Wörtergläubigkeit einer *hoffart* des Geistes gleich, einem Verlust wahrer Gläubigkeit – wenn sie nie vom Zweifel erfasst wird. Gerade in der 18. Hist. wird greifbar, wie umfassend Eulenspiegel jede Form falscher Frömmigkeit ad absurdum führt. Die eigentliche *hoffart* besteht dabei in der vermessenen Selbstgewissheit des vermessenden Menschen, welche Erasmus in seinem *Lob der Torheit* in der Gestalt jener Philosophen anprangert, die über die selbtherrlichen und fruchtlosen Winkelzüge ihres beschränkten Verstandes den Blick für das Wesentliche verloren haben:

<sup>641</sup> Es ist offensichtlich, dass der sinnbildliche Gehalt der 18. Hist. durch die Verwendung des Brot-Motives bewusst auf christliche Symbolik zugespitzt wird: ‚Brot‘ als ‚das tägliche Brot‘, als Pars pro toto für die (materielle) Lebensgrundlage alles irdischen Daseins, und insbesondere natürlich als ‚Leib Christi‘.

<sup>642</sup> Rusterholz: Till Eulenspiegel als Sprachkritiker, S. 243.

Sie [die Philosophen, T.L.] rühmen sich, allein weise zu sein; alle andern seien flatternde Schemen. Und doch, wie köstlich phantasierend auch sie, wenn sie ihre zahllosen Welten bauen, wenn sie Sonne, Mond und Sterne mitsamt den Sphären auf Daumenbreite oder Fadendicke ausmessen, wenn sie den Blitz, den Wind, die Finsternisse und andere unerklärliche Erscheinungen erklären, ohne zu stocken, als hätten sie der Natur beim Weltbau als Geheimschreiber gedient oder eben noch im Rat der Götter gesessen – und dabei macht sich die Natur über sie samt ihren Mutmaßungen von Herzen lustig.<sup>643</sup>

Dieses Verdikt des Erasmus richtet sich keineswegs gegen die Philosophie, sondern ihre selbsternannten Amtsinhaber, gegen den sterilen Intellektualismus, den selbstbezüglichen Formalismus und die pseudowissenschaftliche Haarspalterei, in denen die Spätscholastik zu erstarren drohte.

Diese ideengeschichtlichen Hintergründe werden mit aufgerufen, wenn Eulenspiegel exemplarisch die Universitätsprofessoren von Prag und Erfurt bloßstellt (Hist. 28 und 29) und sie ebenso wie den Doktor der 15. Hist. für ihren Weisheitsdünkel bestraft. Nur im Akzeptieren der beschränkten menschlichen Wesensart – nach Erasmus der menschlichen Torheit – hat der Mensch Anteil an der göttlichen Weisheit. Vor diesem Hintergrund wird in U. Eco's *Der Name der Rose* die Manifestation des Teufels durch veränderte Vorzeichen beschrieben:

[...] der Teufel ist nicht der Fürst der Materie, der Teufel ist die Anmaßung des Geistes, der Glaube ohne ein Lächeln, die Wahrheit, die niemals vom Zweifel erfaßt wird.<sup>644</sup>

Dieser Gefahr entgeht Eulenspiegel – durch sein kynisches Lachen. Die „Fröhlichkeit“ seiner Analyse indiziert selbstreflexive Distanz ebenso wie eine Radikalität, der so lange nichts heilig ist, wie es nicht ‚versucht‘ worden ist. Seine Wissenschaft ist Frage, nicht These, sie schafft Erkenntnis auf Kosten dogmatischer Überzeugung. Sie nimmt auch die christliche Theologie und deren Deutungsmuster erst dann ernst, wenn sie diese, sie reflektierend, gründlich verspottet hat. Die ideale Lehre wird dabei in ihrem Kern ebensowenig ad absurdum geführt wie die Sprichwörter als solche. Eulenspiegel ist kein Ketzer, sondern er inszeniert Blasphemie, um den höheren Sinn von seinem (un)heiligen Ernst zu kurieren, ihn durch Ent-täuschung zu bewahrheiten und ihm durch den aufrichtigen Spott des kynischen Spiels mehr Substanz zu gewinnen.

Aus diesen Zusammenhängen wird ersichtlich, warum Eulenspiegel gerade Sprichwörter inszenieren und auf die Probe stellen muss: Weil sie gerade um 1500 allgemein verbreitete Weisheitswährungen sind, gerade weil sich in ihnen der Anspruch universaler epistemischer, sogar göttlich offenbarter, *auctoritas* kondensiert. Dieser Anspruch wird im Medium des Scheins – nicht zum Schein – auf die kynische Zerreißprobe gestellt.

Gleichwohl entsteht dabei ein Ungleichgewicht zwischen Lehrhaftigkeit und sinnenfälliger Unterhaltung. Ebensowenig, wie sich *delectatio* im *Ulenspiegel* vom *prodesse* trennen lässt, gehen Sinn und sinnlicher Gehalt der Eulenspiegelei in Lehrhaftigkeit auf.

Am Ende der 18. Hist. wird das Bibelwort bestätigt und mit ihm exemplarisch die Gültigkeit des christlichen Deutungszusammenhangs, in dem der *Ulenspiegel* steht. Das abgeleitete Sprichwort jedoch gerät in eine signifikante Spannung zu dem didaktisch-theologischen Verweiskontext, in dem es gründet; die buchstäblich-dingliche Inszenierungswirklichkeit des silenischen Weisheitskörpers gewinnt einen präsentischen Vorsprung, den die Bedeutungsübertragung nicht mehr vollständig aufholen kann.

---

<sup>643</sup> Erasmus: LT, 52, S. 129.

<sup>644</sup> Umberto Eco: *Der Name der Rose*. München 1984, S. 607.

## V Silenische Schreibweisen in Leittexten frühneuzeitlicher Scherz- und Weisheitsliteratur: Ulenspiegel, Narrenschiff, Gargantua, Geschichtklitterung

### WANN SPOTTWEIß ICH WAS LEHREN KANN

Der Vers, den Fischart seiner Eulenspiegel-Figur als Selbstbeteuerung gegenüber dem Leser in den Mund legt, bringt das Ineinander von Unterhaltung und Belehrung als regulative Normvorgabe frühneuzeitlicher Literatur auf den Punkt.<sup>645</sup> Besonders die scherzhafte Literatur steht unter Legitimationsdruck – wo gelacht werden soll, sind die Autoren mit besonderem Eifer darauf bedacht, die gebotene Unterhaltung zur nützlichen, vor allem melancholievertreibenden, seelischen Erbauung zu erklären und sich auf weitergehende moralisch-didaktische Intentionen zu verpflichten. Kurtzweil lautet im 16. Jahrhundert, vom *Ulenspiegel* über Wickrams *Rollwagenbüchlein* und Freys *Gartengesellschaft* bis zu Montanus' *Wegkürtzer*, das Zauberwort der Unterhaltungslegitimatorik, dem standardmäßig erzieherische Besserungsabsichten – Lernen, Sitten, Gottesfurcht – beigelegt werden. Exemplarisch formuliert Caspar Scheidt:

Doch daß mans leß mit solchem bscheidt | Daß nutz auch sey bey süßigkeit: | Daß alles gschriben sey zur lehr | Vnd man darin such Gottes ehr.<sup>646</sup>

Praktisch kein komisches Werk der Epoche kommt ohne solche Beteuerungsformeln in Titel, Vorrede, Widmungsepistel, Leserapostrophe oder sonstigen Paratexten aus. Es wäre daher grundverkehrt, die frühneuzeitliche Narren- und Weisheitsdichtung als pure Unterhaltungsliteratur im Sinne heutiger Trivalliteratur einzuordnen, als eine Kunstform, deren Wesensmerkmal eben im Verzicht auf lehrhafte Ansprüche („Predigt“) bestünde. Die Unterstellung einer strikten Antithese von schwankhafter Unterhaltungs- und theologisch fundierter Nutzfunktion geht am Charakter einer Literatur vorbei, für deren Selbstverständnis und Legitimation die berühmte Horazsche Maxime von der (möglichen) Doppelfunktion der Dichtung, zu nützen und zu erfreuen („simul et iucunda et idonea dicere vitae“), immer wieder als normative Herleitungsformel dient.<sup>647</sup>

So sehr das scherzgewandete *prodesse* grundsätzlich als Konstituens des poetologischen Programms ernstzunehmen ist, so klar ist allerdings auch zu erkennen, dass – nicht nur – avancierte Autoren wie Fischart und Rabelais die didaktische Norm zunehmend als Gestus behandeln und wie ein Stilmittel inszenieren. Darauf deutet im *Eulenspiegel reimenweis* schon der Umstand hin, dass die didaktische Argumentation ausgerechnet der Eulenspiegel-Gestalt überlassen wird. Rabelais' pseudoallegorische Scheinhermeneutik des Silens nimmt mit hochgezogenen Augenbrauen eine Lehrhaftigkeit für sich in Anspruch, die sie im selben Atemzug karikiert; Fischart unterläuft eine einfach-übertragende Nutzenanwendung auch durch die Anreicherung seiner Eulenspiegel-Figur mit mehrdeutigen Mythologemen, durch ihre mehrfache Brechung als „Diogenischen Spottvogel“<sup>648</sup> und Eselsreiter auf dem „Sileni Pferd“<sup>649</sup> (vgl. VI), so dass die Irreduzibilität des Schalkhaften zur ersten Gewissheit wird:

Aber wie sehr ich jmmer wehr | So wachsen sie [die Schälcke, T.L.] nur jmmer mehr: | Wie die vielköpffig Wasserschläng | Die schwerlich Hercules bezwang | Dann wo er thet ein Kopff erlegen | Da wuchsen zween Köpff flugß dargegen. (V. 147-152)

<sup>645</sup> Eulenspiegel reimenweis. In: Sämtliche Werke, Bd. 2. Hg. von Ulrich Seelbach u.a. Stuttgart 2002, [Eulenspiegel zum Leser], V. 205f.: „Sonder ich bin begnugt daran | Wann spottweiß ich was lehren kann.“

<sup>646</sup> Grobianus, [Beschluß] S. 241.

<sup>647</sup> Quintus Horatius Flaccus: *Ars Poetica*. Übers. und hg. von Eckart Schäfer. Stuttgart 2011, V. 333f.: „Aut prodesse volunt aut delectare poetae | aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.“

<sup>648</sup> Eulenspiegel reimenweis, [Ein abred] S. 23.

<sup>649</sup> Ebd., [Eulenspiegel zum Leser] V. 254.

Über das Eulen-Motiv, dessen namentlich ausgewiesener, emblematischer Träger er ist, wird Eulenspiegel von Fischart zum „Schiltjung“ (V. 69) der Minerva befördert. Minerva, Göttin der Weisheit und Hüterin des Wissens, die von ihrem griechischen Pendant Athene auch die Eule, genauer den Steinkauz (*Athene noctua*), als Symboltier übernommen hat, erfährt dabei eine Deutung ins Zwielfichtige.<sup>650</sup> Ihre Weisheit setzt Fischart kurzerhand mit einer vorteilspragmatischen „Klugheit“ gleich, die sich auf „trug“ zu Gerissenheit und List reimt: Zur Göttin der Schalkhaftigkeit gerät Minerva –

So der klugheit Patronin ist | Mit Eulen allzeit ist gerüst<sup>e</sup> | Darmit sie dann will zeigen an | Daß schalckhafft sey ein kluger Mann: | Dann klug on trug vnd weiß on fleiß | Erlangt sehr selten seinen preiß. (V. 53-58)

Was Fischart unausgesprochen lässt, ist hier nicht minder wichtig: Minerva wird nicht nur als Weisheitsgöttin verehrt, sondern auch als Patronin der Dichter und der Lehrer. Mit der skizzierten sprachtricksenden Neuinterpretation der göttlichen Weisheit hat Fischart programmatisch unter Beweis gestellt, dass er deren fleißiger Schüler zu bleiben gedenkt. Der didaktische Textgestus wird damit durchgängig auf einen doppelten Boden gestellt, den Fischart ihm nicht selten ganz entzieht. –

Die Poesie<sup>651</sup> des 16. Jahrhunderts, insbesondere die lateinische, steht ganz unter dem Gesetz der im Humanismus überlieferten klassischen Rhetorik. Analog zum antiken Orator soll auch der frühneuzeitliche Poet sein Publikum zugleich erfreuen (*delectare*), erschüttern (*movere*) und vor allem belehren (*docere*). Wie die Rede wird auch die Dichtung ganz von ihrer Wirkung her begriffen und beurteilt, weshalb die Technik der Rhetorik ohne weiteres auf sie übertragbar war. Wegen der moralischen Bewertung, die bei der Darstellung menschlicher Handlungen zumindest implizit immer zum Ausdruck kommen soll, gilt die Poesie als „die große Lehrmeisterin der Moral“; oft wird sie sogar der Moralphilosophie zugerechnet, denn

in der moralischen Unterweisung oder allgemeiner: in der Vermittlung einer tieferen Lebenswahrheit, im „docere“ [...] sieht man die eigentliche Leistung, den letzten Sinn aller poetischen Bemühung.<sup>652</sup>

Diese Auffassung von Sinn und Zweck der Literatur ist nicht nur konstitutiv für die gelehrte lateinische Schriftkultur, sondern wird ausdrücklich auch für volkssprachliche Dichtung als verbindlich erachtet. Hans Sachs etwa gibt an, er schreibe seine Werke „zu lieb deß guten unnd haß deß bösen“<sup>653</sup>. Die herrschende Kunstdoktrin, deren wichtigste normative Referenz im deutschen Humanismus die Werke Erasmus' darstellen, forderte vom Dichter das *prodesse*, von seiner Dichtung das *utile*. Erst durch ihren theologisch fundierten, „moralischen Endzweck“<sup>654</sup> ist Dichtung in der Frühen Neuzeit überhaupt legitimiert:

Nur wenn sie einen Nutzen erbrachte, konnte die Poesie ja auch von der religiösen Anklage des eitlen Tuns, die immer wieder gegen sie erhoben wurde, freigesprochen werden. Das ist auch der Grund, weshalb alle Verteidigung der Dichtkunst und auch jede Rechtfertigung eines einzelnen Werkes auf dem jeweils zu bewirkenden Nutzen insistiert.<sup>655</sup>

*Delectatio* soll Mittel, nicht Selbstzweck sein; Aufgabe des ‚Schimpfes‘ ist der Ernst. Dem Ergötzen kommt in erster Linie die wirkungspragmatische Funktion zu, den beabsichtigten Nutzeffekt höherer (religiöser) Einsicht und moralischer Besserung zu katalysieren. Durch die „poetische Behandlung soll

<sup>650</sup> Zur antiken Herkunft des Eulen-Motivs vgl. RE 6, 1064-1071, bes. 1068ff.

<sup>651</sup> Der Begriff Poesie wird hier und im Folgenden der humanistischen Kunstkonzeption entsprechend nicht gattungsspezifisch, sondern zur Bezeichnung sprachlicher Kunst im weiten Sinne verwendet; er umfasst also Dichtung jeder Art und erstreckt sich auch auf Teilgebiete der Rhetorik, insofern deren Verfahren als konstitutiv für die poetische Formierung von Rede galten.

<sup>652</sup> Heinz-Günter Schmitz: *Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars locandi im 16. Jahrhundert*. Hildesheim, New York 1972, S. 29.

<sup>653</sup> Hans Sachs: *Sämtliche Werke*. Hg. von A. v. Keller u. E. Goetze. Tübingen 1870-1908. Bd. 6, S. 7. Quellenangabe nach Schmitz: *Physiologie*, S. 29.

<sup>654</sup> Schmitz: *Physiologie*, S. 30.

<sup>655</sup> Ebd., S. 29.

der moralische Sinn eines Stoffes deutlicher herausmodelliert werden.“<sup>656</sup> Vom Standpunkt der dichtungsbestimmenden Rhetorik aus gedacht, tragen zur Ergötzung primär Verfahren der Verbildlichung, Ausschmückung, Verdeutlichung bei, *variatio* und die *modi dilatandi*.<sup>657</sup> Sie „entsteht aus dem exemplarisch-metaphorischen, dem uneigentlichen Sprechen, aus dem Spiel.“<sup>658</sup>

## V.1 Scherz mit der Wahrheit

Starke Wirkung entfaltet in humanistischen Poetologien ein ludischer Literaturbegriff, der sich dadurch legitimiert, dass er auf einen *Scherz mit der Wahrheit* abzielt:

Das Als-Ob der Exempel, der Gleichnisse, Fabeln, Komödien, Novellen, der gesamten Poesie ist, gemessen am Ernst des Lebens und der einen realen Wirklichkeit, nichts anderes als ein Scherzspiel (*lusus*), das letztlich nur durch die in ihm gleichnishaft aufscheinende tiefere Wahrheit gerechtfertigt erscheint.<sup>659</sup>

„Scherzkunst“ bezeichnet im engeren Sinne Kurztexte geistreichen Witzes, die dem humanistischen Stilideal der *facetudo* entsprechen und der literarischen Kleinstgattung der Fasetie zugerechnet werden. Darüber hinaus jedoch umfasst der Begriff die gattungsübergreifende Wirkungspragmatik frühneuzeitlicher – humanistisch gebildeter – Dichtung, lehrhafte Inhalte durch eine – maßvoll – erheiternde sprachliche ‚Verpackung‘ effektiver zu vermitteln. Die Tendenz der zeitgenössischen Poetologie, *ars iocandi* nicht in erster Linie als literarische Gattungsform, sondern als Formierungsideal eines weiten Textspektrums zu begreifen, lässt sich schon daran ablesen, dass sie nicht trennscharf unterscheidet zwischen der Fasetie und anderen Kurzformen wie Apophthegma, Priamel und Schwank. Beliebt ist vielmehr der Oberbegriff „histori“ für diese und andere kurze ‚Geschichten‘.

Moraltheologischer Rechtfertigung bedarf insbesondere der *simulatio*-Charakter der Dichtung, der ihr, ausgehend von Platons berühmtem Verdikt gegen die Dichter, seit der Antike den Vorwurf der Lügenhaftigkeit eingebracht hat. Figurativität und fiktionaler Schein der poetischen Rede, die Uneigentlichkeit des exemplarischen, ‚scherzhaften‘ Sprechens treten vordergründig in Opposition zur christlichen Forderung nach lehrhaftem Ernst und unbedingter Wahrhaftigkeit. Da der schriftlichen Offenbarung, insbesondere den biblischen Gleichnissen, Parabeln und Exempeln, dieselbe poetische Qualität wie dem Fiktum der Kunst eignet, ist die christliche Schriftexegese in ihrer langen Geschichte immer wieder bemüht, die biblische Fabel und damit die figürliche Redeweise überhaupt gegenüber Täuschung, Verstellung und Lüge abzugrenzen.<sup>660</sup> In der Frühen Neuzeit begegnen dabei vornehmlich exegetische Topoi, die in der Tradition der augustinischen Lehre stehen.

Augustinus ist der erste christliche Denker, von dem eine umfassende und systematische Auseinandersetzung mit der Lüge überliefert ist. Ihm widmet er mit *De mendacio* und *Contra mendacium ad consentium* zwei eigene Schriften; auch in der Auslegung von Psalm 5 kommt er ausführlich auf das Thema zu sprechen. Grundsätzlich verurteilt Augustinus jede Form von Lüge. Lügen sagen, was nicht ist, sie setzen sich der Wahrheit feindlich entgegen und töten so die Seele. Selbst in Lebensgefahr stellt die Lüge die schlechtere Wahl dar, denn sie bevorzugt das Wohl des Körpers vor dem der Seele. Augustinus unterscheidet acht Arten von Lüge, davon zwei, die keine schwere Schuld auf den Lügner laden: Scherz- und Nutzlüge. Selbst diese jedoch „tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut ut prosimus

---

<sup>656</sup> Ebd., S. 30.

<sup>657</sup> Ein frühneuzeitliches Konzept liefert Erasmus. In *De duplici copia verborum ac rerum* (1512), als Lehrbuch an den Schulen weitverbreitet war, gibt er eine umfassende Darstellung der verschiedenen poetisch-rhetorischen Ausdrucksmöglichkeiten und Stilmittel, der *colores rhetorici*. Vgl. ASD 1,6.

<sup>658</sup> Schmitz: Physiologie, S. 32.

<sup>659</sup> Ebd.

<sup>660</sup> Vgl. ebd., S. 208.

mentimur.“<sup>661</sup> Ausgehend von der augustinischen Lehre hat in der christlichen Tradition die Unterscheidung dreier Arten von Lüge – Nutzlüge, Scherzlüge und eigentliche Lüge oder ‚Schadlüge‘ – Verbreitung gefunden, die Thomas von Aquin bündig fasst:

Primum autem horum dicitur officiosum; secundum, iocosum; tertium, perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta dividitur.<sup>662</sup>

Etwas anderes als eine eigentliche Lüge und unter bestimmten Umständen erlaubt sei hingegen das Verschweigen oder Zurückhalten von Wahrheit, um dadurch Nutzen zu stiften. In diesem Sinne deutet Augustinus Jesu Worte in Joh 12,13: „Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen.“ Ein solches Zurückhalten von Wahrheit sei nicht zu tadeln, „falsum autem dicere, non invenitur concessum esse perfectis.“<sup>663</sup>

Zudem grenzt Augustinus eine bestimmte Klasse des menschlichen Fiktum, begründet durch das *finxit* der Emmausgeschichte, von der Lüge ab. Wenn Erdichtetes einen Sinn habe, welcher der Wahrheit diene, sei es keine Lüge, sondern „*figura veritatis*“.<sup>664</sup> Diese Figuralität – zugleich Verhüllung und Transparenz – von Wahrheit berührt sich mit dem Bereich der minder schweren Lügenhaftigkeit des *prodesse* und *iocari*. Als nutzbringende Verschleierung unterscheidet Augustinus sie von der echten Lüge, die in böser Absicht täusche und damit vorsätzlich auf Schaden ausgehe.

Zu den ‚Wahrheitsfiguren‘ zählt Augustinus – aufgrund ihrer Analogie zu den Gleichnissen der Bibel – die Formen der uneigentlichen Rede. Zum apologetischen Grundsatzkriterium wird damit hier wie durchgängig bis in die Neuzeit die Kongruenz zur Heiligen Schrift. Das legitimatorische Muster einer *figura veritatis* erkennt die exegetische Tradition bis ins 16. Jahrhundert im Anschluss an Augustinus im Verhalten Jesu in der Emmausgeschichte: Anhand der *simulatio Christi* – Jesus gibt sich nicht zu erkennen und „tat, als wolle er weitergehen“ (Lk 24,28) – wird eine Differenzierung des Simulationsbegriffes vollzogen; ohne eine Unterscheidung von absichtlich schädigender, verwerflicher Verstellung und moralisch zu rechtfertigender Nutzlüge (*mendacium officiosum*) hätte Christus als sündiger Lügner gelten müssen.<sup>665</sup> Nach Melanchthon, der Augustinus' Gedanken aufgreift, handelt es sich beim Verhalten Christi nicht um eine „*simulatio insidiosa*“ und damit um eine Lüge, sondern um eine ‚künstliche‘, bloß vorgetäuschte und nutzbringende Verstellung aus lauterer Motiven, die im vorliegenden Fall auch dem Zweck tieferer Einsicht dient.<sup>666</sup>

Ebenso wie Augustinus nimmt Melanchthon diese Evangelienstelle zum Anlass, analog zur *simulatio Christi* auch jene Art der Verstellung und Täuschung, wie sie in rhetorischen Figuren, Metaphern und Exempeln, in (Er)Dichtung schlechthin, vorliegt, zu rechtfertigen. Melanchthon unterscheidet hierzu zwei Sorten von *simulatio*, echte, verwerfliche Hinterlist und *simulatio figurata*, die bloß simulierte Simulation: „*Est duplex simulatio, alia figurata et officiosa; alia insidiosa, quae fit animo nocendi.*“ Das Genus der fingierten *simulatio* bildet der weitgefaste Bereich von „*figurae*“ – Rede, Handlungen, Dinge, Haltungen –, die täuschen, um zu nützen, beispielsweise, indem sie etwas verbergen, das nicht notwendigerweise preisgegeben werden muss. Damit erfüllen solche nützlichen Scheintäuschungen nicht den Tatbestand der Lüge, wie Melanchthon im Anschluss an Augustinus ausführt:

Occultare aliquid, quod non necesse est dici, non est mendacium. [...] Quia mendacium est dicere aliquid contrarium veritati, vel occultare hoc, quod necesse erat dicere.<sup>667</sup>

<sup>661</sup> Augustinus: Enarrationes in Psalmos, V,7: PL 36, 86.

<sup>662</sup> Summa Theologiae IIa-IIae, q. 110 a. 2 s. c.

<sup>663</sup> Augustinus: Enarrationes in Psalmos, V,7: PL 36, 86.

<sup>664</sup> Augustinus: Quaestiones Evangeliorum II, 51: PL 35, 1362.

<sup>665</sup> Martin Luther: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar [= WA], Bd. 43, S. 456 kennzeichnet das *mendacium officiosum* als „ehrbare und fromme Lüge“ und merkt an, man „sollte sie besser Liebespflicht nennen“.

<sup>666</sup> Melanchthon: Postillae Melanthonianae. In: Corpus Reformatorum, Bd. 24 (1856). Hg. von K. G. Bretschneider und H. E. Bindseil. Nachdr. New York, London 1963, Sp. 711.

<sup>667</sup> Ebd., 711.

Die Verstellung der *figurae* ist lediglich Mimikry auf der Ebene der äußerlich wahrnehmbaren Erscheinung, keine irreführende moralische Verderbtheit. Denn das Fiktum ihrer Gestalt soll lediglich als Mittel dazu dienen, ihren guten Zweck, sogar die Wahrheit selbst, zu ermöglichen oder zu erleichtern, indem es zum guten Kern der Sache hinführt, im Guten bestärkt oder schwer zu Ertragendes abmildert:

[...] Sunt figurae, quibus aliquando magis perducimur ad rem, et veritatem ipsam; et sunt alicuius boni gestus assumptio, vel mitigatio alicuius acerbitatis.<sup>668</sup>

Die Nützlichkeit dieser *figurae* rechtfertigt sie und grenzt sie von der Lüge ab: „Haec non sunt mendacia, sed figurae utilitatis causa usurpatae.“<sup>669</sup> Um die *utilitas* der erlaubten Verstellung zu veranschaulichen, bedient sich Melanchthon unter anderem des topischen Bildes vom Arzt, der in wohlwollender Absicht und lediglich zur Beförderung des guten Zwecks den Kranken täusche, wenn er die ekelerregende Bitterkeit der Medizin im beigemischten Wohlgeschmack des Trankes verberge. Es ist aufschlussreich, dass Melanchthon dieses Bild sinngleich ebenfalls bei der Analyse der zuvor besprochenen *simulatio Christi* einsetzt. Damit signalisiert er in der Differenzierung der verschiedenen Gesichtspunkte und konkreten Fallbeispiele ihre kategoriale Zusammengehörigkeit; gleichzeitig wird hierdurch demonstrativ die Rückbindung jedes Einzelglieds an die Heilige Schrift als Sinnhorizont und Quelle der Legitimität des Vorgebrachten in den Blick gerückt.

Wenngleich von Melanchthon in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt, so darf doch mit Fug und Recht seinem Argument der *figurae* auch die Poesie mit ihrer „parabolischen, die Wahrheit zugleich verstellenden wie enthüllenden Redeweise“<sup>670</sup> unterstellt werden. Auch sie wird vom Verdacht der lügenhaften Täuschung dann freigesprochen, wenn sie nur eine „Verkleidung der Wahrheit“<sup>671</sup> darstellt; wenn das erdichtete ‚Scheinen‘ des Schimpfs lediglich dem Ernst der Lehre zu hellerem Widerschein verhilft.

Nicht immer werden entsprechende Formen der Poesie allerdings als spezifische *figurae veritatis* klassifiziert; oftmals werden sie auch der Kategorie Scherzlüge zugeordnet. In augustinischer Tradition kennzeichnet Luther die *mendacia iocosa* oder *ridicula* als nicht-eigentliche Lügen<sup>672</sup> und enthebt die „gutt lecherlich böselein“<sup>673</sup> ausdrücklich des moralischen Vorwurfs.

Die Daseinsberechtigung von Dichtung ist aus christlich-humanistischer Sicht zweifach begründet: A posteriori durch die dem Poetischen eigene moralisch-epistemische Nutzwirkung, prinzipiell und normativ ausschlaggebend jedoch durch die formale Präfiguration des ‚Erdichteten‘ in der Bibel. Eigentliche Legitimität und moralische Autorität bezieht die ‚dissimulative‘ Poesie aus der Analogie zur Überlieferungsgestalt der christlichen Offenbarung, zur allegorischen Textur der Heiligen Schrift und dem Charakter der biblisch berichteten Ereignisse. Paradigmatisch entwickelt diese Argumentation der lutherische Pfarrer M. Konrad Porta im *Lügen vnd Lästerteuffel*, eine Schrift aus dem zweiten Teil des von Sigmund Feyerabend zusammengestellten *Theatrum Diabolorum* (1569). Porta verbindet die augustinische Lügenlehre mit ihrer lutherischen Rezeption zur Unterscheidung von *Mendacia perniciosae*, *officiosae* und *iocosa*. Nutz- und Scherzlügen seien nicht verboten und auch keine Lügen im strengen Sinne, sondern *dissimulationes aut occultationes*, „höfliches vertuschen oder verschweigen“. Zu den *officiosae* zählt Porta

Figuras, Figürliche oder verblumete Reden | [...] Fabeln, Apologos, Parabeln | oder Gleichnissen damit man die Wahrheit desto | klarer vnd verstendlicher machen wil vmb<sup>674</sup> der | Jugend und Einfältigen willen, daß sie feine Lehre vnd Warnung

<sup>668</sup> Ebd., 722.

<sup>669</sup> Ebd., 723.

<sup>670</sup> Schmitz: Physiologie, S. 209.

<sup>671</sup> Ebd., S. 213.

<sup>672</sup> Vgl. WA 1, 510.

<sup>673</sup> WA, Tischreden [= TR] 1, Nr. 2842b; siehe hierzu auch Nr. 1044 sowie TR 3, Nr. 2842a.

<sup>674</sup> Der folgende Satz findet sich nahezu wörtlich in Luthers Äsop-Vorrede (WA 50, 454).



vnter der lieblichen gestalt der | Fabeln gleich wie in einer Mumerey oder Spiel | desto lieber können mercken vnnd fester behalten.

Entscheidend für die Legitimität der uneigentlichen Redemittel, die etwas anderes sagen als sie meinen, ist, dass „derselben gar viel auch in der Bibel | vnd Heiligen Schrifft [stehen]“. Mit der ‚Entschuldung‘ rhetorisch-poetischer Redeformierung verbindet sich, ausgehend vom Gedanken der nutzhaften *simulatio figurata* Christi, eine grundlegende Legitimation von Fiktion.

Ja der HERR Christus selber hat viel Para=|beln vnd Gleichniß gebrauchet. Darumb können | sie nicht den schädlichen oder verdamlichen Lügen | gleich seyn oder auch nicht gleichen Namen ha=|ben: Wie Doctor Lutherus auch der meynung ist | uber das 1. Cap. Exod.<sup>675</sup> [...] | Die Lügen damit man schertz und narret | sind nicht rechte Lügen. Denn man weiß, daß dem Ne=|hesten kein Schaden darauß erfolget.<sup>676</sup>

Eine strikte funktionalistische Trennung von Textgattungen – im Sinne von Unterhaltungskontra didaktische Literatur beispielsweise – gibt es wie gesehen in der Frühen Neuzeit noch nicht. Wesentliche Aspekte des zeitgenössischen Literaturverständnisses, die die frühneuzeitlichen Schreibweisen der Scherz- und Weisheitsliteratur bestimmen, bündeln sich im erasmischen Exempelbegriff.

## V.2 Kompilierender Exempelcharakter frühneuzeitlicher Literatur

Rhetorisch betrachtet stellen Exempel nach Erasmus eine Form der Erweiterung von Rede durch Satzfiguren dar: Als Bespiegelung und Erläuterung des vorliegenden Gegenstandes durch „illustrierende und reflektierende Einschübe“ zählen sie zur *egressio*, einem der *modi dilatandi*.<sup>677</sup> Die Kategorie Exempel umfasst eine Vielzahl – aus dem Blickwinkel moderner Gattungspoetik beurteilt – verschiedenster Textsorten. Erasmus nennt unter anderem das *exemplum fabulosum*, Parabel, Sentenz, Apolog und das Sprichwort; darüber hinaus aber auch Traumerzählungen (*somnia*), theologische Allegorien (*allegoriae theologicae*) sowie frei erfundene Erzählungen (*fictae narrationes*).<sup>678</sup> Obwohl die von Erasmus aufgezählten Exempelformen ihrer ästhetischen Struktur nach grundverschieden sind, lassen sie sich innerhalb seiner funktional gegliederten Systematik unter dem einen Oberbegriff des Exempels versammeln – denn ihnen allen eignet derselbe Gebrauchswert, dieselbe Zweckbestimmung:

Sie sind argumenta, testimonia, Beweismittel und sollen die Richtigkeit einer Lehre, einer Wahrheit durch Konkretisierung oder aber durch Verallgemeinerung bekräftigen. Wie im mittelalterlichen Gerichtsverfahren die Zahl der Eideshelfer den Ausschlag gab, so erhöht sich die Beweiskraft einer Aussage mit der Zahl der exempla und Autoritätszeugnisse.<sup>679</sup>

Die Sinnreferenz, welche der Dichtung gattungsübergreifend exemplarische Funktion verleiht, ist die christliche Offenbarungswahrheit. Über ihre ästhetische, als untrennbar mit dem idealen Sinngehalt verbunden gedachte, Analogizität zur Heiligen Schrift erhält Poesie Exempelcharakter und damit Legitimität; über ihren Exempelcharakter bezieht und transportiert sie die Autorität der christlichen Wahrheit sowie deren moralisches Telos. Insofern Erasmus sowohl die christliche als auch die heidnisch-antike Überlieferung vorzugsweise unter dem Aspekt des Exempels betrachtet, ist in seinem Exempelkonzept jene kulturtheoretische Synthese zwischen Antike und Christentum repräsentiert, die das geistige Fundament des christlichen Humanismus bildete. ‚Heidnische‘ und christliche Literatur gelten Erasmus beide als große „Exempelsammlungen“ zu „einer einzigen Philosophie, der

<sup>675</sup> Im folgenden bezieht sich Porta auf Luthers Predigten über das 2. Buch Mose (vgl. WA 16, 15 u. 523).

<sup>676</sup> *Theatrum Diabolorum*. Frankfurt a. M.: Peter Schmid/Sigmund Feyerabend 1587/88, Ander Theyl, 9, 156.

<sup>677</sup> Schmitz: Physiologie, S. 31.

<sup>678</sup> Siehe hierzu LB 1, 82-84; 90-93.

<sup>679</sup> Schmitz: Physiologie, S. 33.

christlichen“.<sup>680</sup> Dem Selbstverständnis der Literatur des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, sowohl der lateinischen wie der volkssprachlichen, wird ein rein formalästhetischer Gattungsbegriff nicht gerecht. Einer modernen Gattungspoetik müssen die in jener Zeit begegnenden großen Sammlungen von Erzählgut in ihrer heterogenen Formenvielfalt beliebig und zusammenhanglos erscheinen. Das Neben- und Ineinander von Sprichwort-, Novellen-, Schwank- und Fazetiensammlung verdankt sich jedoch keinem eigentlichen Mangel kompositorischer Prinzipien; vielmehr sind solche Akkumulationen formal sehr unterschiedlich gestalteten Stoffmaterials

von anderen Ordnungsprinzipien als von denen der Gattung her konzipiert und stellen im Grunde ebenfalls nichts anderes dar als Sammlungen von Exempeln [...], Sammlungen von Beispielfällen für bestimmte menschliche Grundwahrheiten, von Variationen über menschliche Grundthemen und –motive, auch dann, wenn Thema oder Lehre nicht [...] expressis verbis genannt werden.<sup>681</sup>

Die Literatur des 16. Jahrhunderts breitet ungeheure Stoffmassen aus, erschließt ihrem Rezipienten eine sich erweiternde Welt in nominalistischer Wirklichkeitsfülle, will dabei aber kein totes Wissen vermitteln. Indem sich die Dichtung in den Erscheinungen der Welt ergeht, stellt sie diese dem Menschen „als Exempel hin und hält ihm so einen Spiegel vor.“ Der Adressat weiß, dass alles etwas für ihn bedeutet, dass „alles letztlich auf ihn bezogen ist, dass er selbst im Mittelpunkt der Welt steht.“<sup>682</sup> Zugrunde liegt hier der mittelalterliche Gedanke der *analogia entis*, demzufolge alles Irdisch-Vergängliche Zeichencharakter besitzt und über seine geheime *similitudo* mit dem unsichtbaren Transzendenten den Blick des wahrhaft Sehenden auf die ewigen göttlichen Wahrheiten lenkt. Die Dominanz von Naturbildern – honigsammelnde Bienen, Schale und Kern – innerhalb der theoretischen Konzeption des Verhältnisses zwischen ästhetischem Gewand der Kunst und abstrakter Lehre wurzelt in derselben Denkfigur: Das Vorhandensein ‚natürlicher‘ Analogien stellt demnach eine zusätzliche Bestätigung und Rechtfertigung dar für den bildhaften Ausdruck der Kunst, für figürlich-exemplarisches Sprechen und Denken an sich. Die Formen menschlicher τέχνη erhalten Bedeutung und Legitimation, insofern sie im gottgeschaffenen *ordo* der Schöpfung präfiguriert sind.

Gleichnishafte Zeichenfunktion hinsichtlich der göttlichen Wahrheit kommt somit den Dingen und Geschehnissen beider Bereiche zu, denen des menschlichen Schaffens insgesamt, der ‚Kunst‘ (τέχνη) ebenso wie denen der ‚Natur‘ (φύσις), der göttlichen Kreation erster Ordnung;<sup>683</sup> beide können und sollen folglich zur exemplifizierenden Verdeutlichung dieser Wahrheit herangezogen werden. Nach den Predigtlehren der damaligen Zeit können Exempel daher ebenso gut aus den *res naturales et artificiales* wie auch aus *aliquae gesta conficta et fabulosa* gewonnen werden.<sup>684</sup>

Die Gewandfunktion des künstlerischen Wortes ist dabei dialektisch gedacht: Gerade durch die ästhetisch intensiv wirksame Einkleidung der Wahrheit als ‚Lüge‘, durch ihre vergnügenbringende Verfremdung wird die Erkenntnis und Aneignung eben dieser Wahrheit befördert.<sup>685</sup> Das Scheinen des Worts wird zu einer Figuration der Wahrheit, ein ‚beispielhafter‘ Weg zu seinem Sein. Der didaktische

---

<sup>680</sup> Ebd.

<sup>681</sup> Ebd., S. 34.

<sup>682</sup> Ebd., S. 36.

<sup>683</sup> *Téchne* verstanden als das ins Reale wirkende Können des Menschen insgesamt schließt den Bereich der ‚Technik‘ mit ein, insofern künstlerische und künstliche Produktion des Menschen derselben Seinsform (*natura naturata*) zugeordnet werden.

<sup>684</sup> Vgl. hierzu die *Ars predicandi* des Dominikaners Jacobus de Fusignano. Von Joh. Ch. Surgant wird dieser Punkt unverändert in sein *Manuale Curatorum* von 1502 übernommen. - Zu diesen Angaben vgl. Schmitz: *Physiologie*, S. 195.

<sup>685</sup> Vgl. hierzu WA 50, 453: „Denn wir sehen, das die jungen Kindern und jungen Leuten mit Fabeln und Merlin leichtlich bewegt und also mit lust und liebe zur Kunst und Weisheit geführt würden, welche lust und liebe desto grösser wird, wenn ein Esopus oder dergleichen Larva oder Fastnachtsputz fůrgestellet wird, der solche Kunst ausrede oder fůrbringe, das sie deste mehr drauffmercken und gleich mit lachen annemen und behalten [...] Darumb haben solche weise hohe Leute die Fabeln eticht und lassen ein Thier mit dem anderen reden, Als solten sie sagen, Wolan, es wil niemand die Warheit hören noch leiden und man kan doch der Warheit nicht emberen, so wollen wir sie schmůcken und unter einer lůstigen Lügenfarbe und lieblichen Fabeln kleiden“.

Nutzen der poetisch induzierten *delectatio* liegt hier offen zutage, „denn die Wahrheit ist das unleidlichste Ding auf Erden.“<sup>686</sup>

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in den Predigttheorien seit dem 13. und 14. Jahrhundert immer wieder, insbesondere für die Volkspredigt, der Gebrauch von Exempeln ausdrücklich empfohlen wird. Die Ver- und Bebilderung des Wortes in der Predigt geht dabei einerseits konform mit den Regeln der überlieferten Rhetorik, deren hochentwickelte Technik sich die christliche Verkündigung seit jeher zunutze gemacht hatte; andererseits ist sie durch das ‚Stilmuster‘ der biblischen Gleichnisse und anderer poetischer Formen des biblischen Apologs gerechtfertigt, in denen Gott selber sein Wort in gleichnishafte Bilder hüllt. Auch den weltlichen Exempelformen kommt somit primär der Status von Gleichnissen im Dienste transzendenter Wahrheit zu; sie weisen als verfremdender endlicher ‚Spiegel‘ auf das Aufgehobensein irdischer Defizienz in der unendlichen göttlichen Vollkommenheit hin und tragen somit im Diesseits zur Lösung menschlicher Dilemmata bei.

Es besteht in der Frühen Neuzeit eine grundlegende normative Kontinuität zwischen weltlicher und geistlicher Kunst, die sich in der Exempelfunktion von Literatur deutlich manifestiert. In der Tradition der mittelalterlichen Exempelsammlungen und der zu Predigtzwecken angelegten Exempelmagazine, stehen – zumindest formal – auch noch die lateinischen Fazetien-Sammlungen ebenso wie die deutschen Schwank- und Exempelbücher von Pauli bis Kirchhof.<sup>687</sup> Zwar bildet bei dieser Form der Literatur der pädagogisch-theologische Nutzen im Gegensatz zum Predigtexempel nicht mehr die unmittelbare und alleinige *raison d'être*; sie bleibt jedoch in Bedeutung, Intention und Legitimität an geistliche Ästhetik und theologisches Telos gebunden. Auch wenn im Laufe des 16. Jahrhunderts in der unterhaltenden Literatur die Elemente expliziter Lehrhaftigkeit zurücktreten und die Legitimationsrhetorik sich längst zu einem reflexhaft aufgerufenen, literarisierten Formenarsenal verfestigt hat – zumindest der normative poetologische Anspruch an jede Form von Literatur bleibt jedoch theologisch fundiert und fordert auch von Historien, Fabeln, Apologen, Fazetien und Schwänken, dass sie über ihren konkreten Inhalt hinaus aufs Allgemeine zielen, dass sie über eine in Lachen einmündende Anschauung der Wirklichkeit hin zu tieferer, letzten Endes religiöser, Erkenntnis führen.<sup>688</sup> Auch der *Ulenspiegel* und andere volkssprachliche Schwankzyklen, wie etwa *Klaus Narr*, *Salomo und Markolf*, *der Pfarrer vom Kalenberg*, können somit als Exempelsammlung zumindest in zweierlei Hinsicht gelten: Zum einen unter formalem Aspekt – indem sie Erzählgut verschiedenster Herkunft und Prägung kompilieren sowie heterogene Erzähltypen und –gattungen samt deren Misch- und Übergangsformen amalgamieren. Zum anderen hinsichtlich ihrer Gebrauchsfunktion – Geschichten aus diesen Zyklen werden von theologischer Seite häufig als Exempel zu verschiedenen Zwecken eingesetzt, wobei insbesondere bei reformatorischen Autoren ihre Instrumentalisierung als Negativexempel im Vordergrund steht. Inwiefern der *Ulenspiegel* seine (negative) Exempelfunktion selbstreflexiv aufgreift, explizit in komisch-gegenbildliche Spannung zu den stets latenten religiösen Inhalten setzt und literarisch inszeniert, behandeln die Kapitel V.5 – V.7.1. Inwieweit nicht scharfe Trennung, sondern ein spannungsreiches Ineinander von *docere* und *delectare* bis in anerkannte Formen liturgischer Praxis hinein prägend wirkte und so Korridore der Kontinuität von Theologie, weltlicher Kunst und Liturgie herstellte, mag die Tatsache verdeutlichen, dass ein hochanerkannter Prediger wie Geiler von Kaisersberg in seinen Predigten eine Vielzahl populärer Schwänke und Fazetien verarbeitete und einen ganzen Predigtzyklus basierend auf *Ulenspiegel*-Historien verfasste. Wie sehr dabei jedoch im Urteil vieler Zeitgenossen nicht allein normatives Ideal und

<sup>686</sup> WA, 50, 454. Zu diesem Thema gibt es eine Vielzahl sprichwörtlicher Bildungen (vgl. DSL 4, 1747-1764), etwa die schon bei Franck belegte proverbiale Wendung „Der die warheyt sagt, kann kein herberg vberkommen“ (DSL 4, 1747). Eine narrative Inszenierung dieses Sprichworts erfolgt im *Ulenspiegel* in den H. 30 und 85. Hierzu ausführlicher Kap. IV.3. Eine sinnliche Wendung, Terenz zugeschrieben, flicht Brant in die Vorrede zum NS ein: „Wie wol Terencius spricht das | Wer worheit sag verdienet haß.“ (V. 73f.)

<sup>687</sup> Vgl. Schmitz: *Physiologie*, S. 35.

<sup>688</sup> Vgl. ebd.

poetische Wirklichkeit spannungsreich auseinandertraten, sondern wie ambivalent sich die christliche, insbesondere die reformatorische, Lehre im Spiegel ihrer Praxis präsentierte, verdeutlicht ebenfalls das Beispiel Geilers. In seinen berühmten Volkspredigten übte er zwar scharfe Kritik am Zustand der Kirche und der Verweltlichung des Klerus – diese Kritik aber setzte er gerade dadurch effektiv in Szene, dass er seine Predigten mit Elementen derben Humors ausstattete und damit durchaus eben jene Profanität bediente, die er geißelte.

Gerade das Bemühen um eine Grenzziehung zwischen geheiligtem Mittel und profanem Zweck dürfte dabei in der Praxis mitunter zur Durchlässigkeit der beabsichtigten kategorialen Schranke und zu einer situativen Aufhebung der bezweckten Sinnhierarchie beigetragen haben. Die Linie der Kritik an *scurrilitas* und *risus praeter modum*, an den Verweltlichungstendenzen gerade des spätmittelalterlichen ‚Massenmediums‘ Volkspredigt, in die Geiler sich mit seinen zeitgenössischen Verdikten gegen die ‚Ostermärlein‘ einreicht, reicht dabei über die Kirchenväter bis auf Seneca zurück.<sup>689</sup> Bernhard von Clairvaux hatte bereits im 12. Jahrhundert in flammenden Reden und Appellen gegen die sich üppig entfaltende höfische Kultur und den gottlosen Intellektualismus der Theologen geeifert. In der an Eugen III. gerichteten Schrift *De Consideratione* warnt er vor der *otiositas*, der „Mutter der Flausen und Stiefmutter der Tugenden“; in dem vom Gotteswort geheiligten Mund des Priesters seien Scherze und Possen nichts als Gotteslästerung.<sup>690</sup> Hauptangriffspunkt in Predigtlehren der Frühen Neuzeit wie auch schon im Mittelalter waren Possenreißerei (*scurrilitas*) und rhetorische Kunststücke auf der Kanzel; angesichts der teilweise krassen Derbheit und Obszönität, die exemplarisch-erbauliche Elemente der Predigten oft annahm, wird der Priester in nahezu allen einschlägigen Traktaten dazu ermahnt, anstößige Ausdrucksweise zu vermeiden und sich nicht zu einem alleine dem Beifall des Pöbels verpflichteten *histrion* oder *ioculator* zu erniedrigen, der durch seinen Auftritt den Gottesdienst entweiht. Wie schmal der Grat zwischen religiöser Erbauung und vulgärer Komik in der Realität wohl gewesen ist, wie unverwandt sich Theorie und Praxis zumindest im Blick zeitgenössischer Kritiker gegenüberstanden, lässt sich auch am Brauch des *risus paschalis* verdeutlichen. Nicht selten müssen Kanzelscherz und Frühjahrsjubeln zu einem frivolen Gaudium epischen Ausmaßes ausgeartet sein, so dass der behauptete liturgische Sinnbezug in eine schwere Zerreißprobe gedrängt wurde. Angesichts der historischen Wirklichkeit des ‚Osterlachens‘ wirkt die theologische Rechtfertigung dieser ursprünglich heidnischen Tradition durch das *laetamini* der Auferstehungsbotschaft oder auch durch das *dum fabularentur*<sup>691</sup> der Ostermontagsperikope wie ein nachträglich legalisierendes Etikett – ein Alibi.

Die 13. Historie des *Ulenspiegel*, in der Eulenspiegel als „Meßner“ ein „Osterspil“ (13,39) inszeniert, das in einer vulgären Farce endet, darf wohl auch als realsatirischer Seitenhieb auf die profanen Blüten der zeitgenössischen Liturgie gewertet werden.

Insbesondere für die reformatorische Kritik an den Verweltlichungstendenzen der katholischen Kirche bildete der *risus paschalis* dann auch einen zentralen Stein des Anstoßes, den einige ihrer Vertreter zum Anlass nehmen, das gesamte katholische Predigtwesen in Bausch und Bogen zu verdammen.<sup>692</sup> In den Auswüchsen des Osterlachens sahen die Reformatoren ein Symptom für den allgemeinen sittlichen Verfall und den „teuflischen Unernst der alten Kirche“.<sup>693</sup> Die reformatorische Kritik lehnt dabei nicht Dichtung an sich ab; auch sie hält grundsätzlich an der Auffassung von deren moralischem und religiösem Nutzen fest. Die Kontroverse zielt vielmehr darauf ab, ‚gute‘ Dichtung von ‚schlechter‘ sowie deren ‚richtige‘ Verwendung von ‚falscher‘ zu sondern. Bestimmte Formen von Poesie und ihres

---

<sup>689</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 200.

<sup>690</sup> Bernhard von Clairvaux: *De consideratione* II, 13: PL 182, 756: „Fugienda proinde otiositas, mater nugarum, noverca virtutum.“

<sup>691</sup> Auch Boccaccio bezieht sich bei seiner Verteidigung der ‚Fabel‘ gegen religiöse Kritik auf diese Bibelstelle. Vgl. hierzu Schmitz: *Physiologie*, S. 45f.

<sup>692</sup> Vgl. Schmitz: *Physiologie*, S. 197.

<sup>693</sup> Ebd., S. 198.

Gebrauchs, die geeignet erscheinen, ethische Besserung und metaphysische Einsicht zu befördern, werden von denjenigen abgegrenzt, durch welche die christliche Lehre nicht erhellt, sondern verhindert werde.

Den normgebenden Hintergrund bildet hierbei ein Ideal ‚heiligen Ernstes‘, eine vordergründig paradoxal anmutende, spannungsreiche Gleichzeitigkeit des Abstehens von törichtem Leichtsinns ebenso wie von verneinender Schwermut: Die Forderung nach „ernster freundlichkeit und freundlichem ernst“, in deren Erfüllung Luther die einzig wahre christliche Lebenshaltung verwirklicht sah.<sup>694</sup> Es komme darauf an, falsche Weltfreude durch echte und tiefe Freude über Christi Erlösungstat abzulösen, einem richtigen Verständnis der Osterfreude gemäß die sich heuchlerisch als *eutrapelia* tarnenden *levitates des risus paschalis* durch einen gläubigen *risus filii* (Gen 17,17-19) zu ersetzen; erst hierdurch würden die Menschen zu wahren Söhnen und zukünftigen Erben Abrahams.<sup>695</sup>

#### DIÄTETISCHE ARS IOCANDI: SCHERZKUNST ALS MEDICINA ANIMI

So vage, widersprüchlich und praktisch dehnbar sich dieses Konzept ausnimmt, so zwiespältig präsentiert sich das reformatorische Urteil über Dichtung als Mittel und Weg wahrer Frömmigkeit bei seiner Konkretisierung. Kritisiert und für den liturgischen Gebrauch abgelehnt wurden von reformatorischer Seite Legenden, Allegorien, Sagen und Märchen. Possenreißerei, Zoten und Schwänke, alle „leichtfertige, lose lecherliche teydinge, damit man die Zeyt verleuret und bessers verseumet“<sup>696</sup> werden von Luther als „narrenteydinge“<sup>697</sup> gebrandmarkt; nach Ansicht vieler Reformatoren sollten sie nicht nur aus der Kirche, sondern auch aus dem christlichen Alltag verbannt werden. Die normative Klassifizierung gestaltete sich hierbei jedoch keineswegs als trennscharfe kategoriale Abgrenzung. Vor dem Hintergrund nicht klar konturierter, im überwölbenden Exempelkonzept aufgehender Gattungsbegriffe und einer primär wirkungsorientierten moralischen Beurteilung von Literatur ergeben sich zwangsläufig – nicht nur – poetologische Überschneidungen zwischen ‚zulässigen‘ und ‚unzulässigen‘ Formen<sup>698</sup>; als wesentliches Kriterium für deren Legitimität erweist sich nicht nicht schon der künstlerische Stoff als solcher, nicht nur dessen Ausgestaltung, sondern insbesondere die Kunst seiner Auslegung. Die ästhetisch-didaktische Ambivalenz des Exempels bietet Spielraum für theoretische Kontroversen und schlägt sich in vordergründig widersprüchlichen legitimatorischen Urteilen nieder. Sie reflektiert sich in konzeptionellen Spannungen sowie einer ambivalenten Gebrauchspraxis.

Denn nicht nur billigte die protestantische Theologie ausdrücklich Gleichnisse, Parabeln, Anekdoten und überhaupt jedes Exempel aus Natur und Geschichte, sofern es ernsthaft-didaktischen Charakter zu haben und die christliche Lehre zu transportieren schien. Auch die einerseits explizit als *libri pestiferi* verteufelten einschlägigen „Narrenteydinge“, von der protestantischen Apologetik in eine Linie gerückt mit den als ‚Teufelsfabeln, -scherzen und -zoten‘ bezeichneten Lehren der Papstkirche – wobei die

<sup>694</sup> Siehe hierzu Luthers Auslegung von Eph 5, 4 in der Fastenpostille von 1525 (WA 17, 2, 208): „das eyne ernste freundlichkeit und eyn freundlicher ernst sey“.

<sup>695</sup> Musterbildend für alle spätere protestantische Polemik gegen das katholische Predigt- und Ostermärlein findet sich diese Argumentation in Oekolampads Schrift *De risu paschali* von 1518.

<sup>696</sup> WA, Bd. 17, 2, S. 208.

<sup>697</sup> „Narrenteydinge‘ sind die fabeln und merlin und ander geschwetz, Der die Kriechen sonderlich fur andern vol sind und geschickt dazu solche ertichten, wie bey uns sind die merlin [...]. Item wie die lotterbuben sprüche haben. Item wie die weltliche lieder etliche auch schandbar, etliche von losen, unnützen sachen gesungen werden. Hie hören her der Pfaff vom kalenberge, Dietrich von bern und des dinges unzehlich viel. Und sonderlich ist das unchristlich, wo man solche narrenteyding treybt ynn der gemeyne, da man zu samen kompt Gotts wort zu hören“ (WA, 17, 2, 208).

<sup>698</sup> Ein beredtes Beispiel hierfür liefert die Fabel und ihr Begriff: Einerseits die favorisierte Gattung der Reformatoren in derjenigen Ausprägung, die durch ein moralisch normatives *fabula docet* die christliche Lehre transparent macht und somit geeignet erscheint für die moralische Unterweisung in Schule und Haus, wird ihr Begriff andererseits von Luther auf die verwerflichen Formen von Dichtung ausgeweitet und ‚Fabel‘ zu einem gattungsunspezifischen Oberbegriff literarischen Narrenwerks.

‚papistischen Lügen‘ als die ärgste, weil wahrheitsheischende, Form solchen Narrenwerks galten –, erfahren andererseits eine spezifische Legitimation. Die religiöse Dichtungsapologetik flankiert das moralische mit einem diätetischen Argument: Dichtung sei ein Gegenmittel gegen die Krankheit der Melancholie, da die von ihr herbeigeführte *delectatio* beim Rezipienten eine heilende *remissio animi* bewirke. Die große Bedeutung, die im gelehrten Bewusstsein der Frühen Neuzeit, speziell im 16. Jahrhundert, Scherz und Komik, *lusus* und *ridiculum* zukommt, wovon besonders die humanistische Kultivierung der *ars iocandi* zeugt, gründet in der Anthropologie der Renaissance mit ihrem Rückgriff auf die antike Humorallehre. Von hier aus entwickelt sich das therapeutische Dichtungsargument. Demnach stehen psychische und physische Zustände und Abläufe stets in Wechselwirkung, sind Psyche und Physis so eng miteinander zu reziproker Einheit gekoppelt, dass sie als *ein* Parameter und Ausdruck menschlicher Grundbefindlichkeit erscheinen. Diesem Gedanken trägt eine Terminologie Rechnung, die von einem psychischen Geschehen als von einem physischen sprechen kann und umgekehrt.<sup>699</sup> Hieran anknüpfend denkt der frühneuzeitliche Humanismus die Nutzwirkung von Dichtung und Kunst gesamtpersonal: Geistige Erbauung ist gleichbedeutend mit körperlicher Stärkung und umgekehrt, beide zusammen ergänzen sich zu leibseelischer Gesundheit. Die ästhetische Formierung des Kunstwerks kleidet höheren Sinn in ein sinnengerechtes, humoral erquickliches Gewand, das im Verstehen aufgehoben werden soll. Damit ist auch das sinnlich-imaginative Rezeptionsvergnügen legitimatorisch markiert als erwünschte Nebenwirkung. Das Poetische bildet also, um die silenische Metaphorik zeitgenössischer Dichtungsapologie fortzuführen, eine durch kunstvollen Scherz versüßte Hülle für den Sinnkern, die es dem Adressaten erleichtert, die ‚bittere Pille‘ moralischer Lehrhaftigkeit zu schlucken. Indem Dichtung von der psychophysischen Krankheit der Melancholie heilt, wirkt sie auch der Glaubensanfechtung, der religiösen Melancholie, entgegen:

Was die Literatur betraf, so war man überzeugt, daß die durch die Lektüre von Dichtung, besonders komischer Dichtung, ausgelöste *delectatio* (bzw. der *risus*) eine Erfrischung und Erneuerung der *spiritus* („Lebensgeister“) bewirkte und die Blutbildung anregte, wodurch wiederum der dem Affekt der Traurigkeit (Melancholie) zugrunde liegende Körpersaft der schwarzen Galle (*atra bilis* oder *melancholia*) und damit auch jener Affekt zurückgedrängt wurde – was umso wichtiger war, als die schwarze Galle als Erreger zahlreicher Krankheiten wie auch als Werkzeug des Teufels, d.h. als physiologische Basis der religiösen Anfechtung galt.<sup>700</sup>

Im Hinblick auf ihre Funktion, Heilmittel gegen die Glaubensanfechtung zu sein, erteilt auch Luther den sonst von ihm scharf kritisierten literarischen ‚Narrenteydingen‘ Absolution:

Die beste Arznei wider die Anfechtung ist, daß du deine Gedanken davon abwendest, das ist, redest von anderen Dingen, von Markolfo, Eulenspiegel und dergleichen lächerlichen Possen, so sich gar nichts zu solchen Händeln weder reimen noch dienen.<sup>701</sup>

Der sanguinische Effekt der ernstesten Kunst-Scherze der literarischen Scherz-Kunst bewirkt über psychophysische Besserung schließlich auch moralische Besserung. Somit ist der Dichter nicht ‚nur‘ Künstler; durch seine Tätigkeit versieht er zugleich bis zu einem gewissen Grad das Amt eines Morallehrers und Arztes – Dichtung ist *medicina animi*, die *ars iocandi* eine *ars vivendi*.<sup>702</sup> – „Poësie“, schreibt Novalis, „ist die große Kunst der Construction der transscendentalen Gesundheit. Der Poët ist also der transscendentale Arzt“, und: „Der ächt moralische Mensch ist Dichter.“<sup>703</sup>

<sup>699</sup> Vgl. Schmitz: Physiologie, S. 91f.

<sup>700</sup> Heinz-Günter Schmitz: Sophist, Narr und Melancholievertreiber. Zum Eulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert. In: Hermann Bote. Hg. von H. Blume und E. Rohse. Tübingen 1991, S. 212-229, hier S. 224.

<sup>701</sup> WA, TR 1, 1089.

<sup>702</sup> Vgl. Schmitz: Physiologie, S. 155f.

<sup>703</sup> Schriften 2, VI, [Poësie], Nr. 42 u. 49, S. 535f.

### V.3 Silenische Integumentalpoesie

Der umrissene Vorstellungsraum frühneuzeitlicher Dichtungsauffassung bildet einen Komplex humanistisch geprägter Integumentalpoetologie. Sie manifestiert sich, sowohl zur Erfassung von Wesen, Wirkung und Lesbarkeit von Literatur, als auch in der literarischen Praxis in Bild-Topoi und Analogien, die aufgrund ihrer Integumentalmetaphorik dem Bereich silenischer Sprachästhetik zugeordnet werden können. Das verwendete Bildmaterial entstammt selbstverständlich zu großen Teilen antiker Tradition. Hierzu zählt etwa das gängige horazsche Bild der honigsammelnden Bienen: Die poetisch-scherzhaft einkleidung des literarischen Wortes, die *suavitas* und *dulcedo* der Redebumen, sollen als Lockmittel und Anreiz für die ‚Bienen‘ dienen, den Honig – sprich: die Lehre – einzusammeln.<sup>704</sup>

Ein anderes gängiges Bild ist der Hüllentopos der Schale, aus welcher der Kern der Lehre herauszulösen sei. Er findet sich bereits bei Ulrich Boner und noch bei Grimmelshausen. Er hat ebenso wie die diversen Bienenapologe seine Entsprechung im geistlichen Bereich, wo seit der Patristik die Bemühung des Exegeten um den *sensus spiritualis* in denselben Bildern ausgedrückt wird.<sup>705</sup> Diese silenische Sprachfigur begegnet in verschiedenen Variationen auch bei Franck – in einer besonders prägnanten Fassung, und gewiss nicht zufällig, zur Definition des Sprichworts als „verschlossen Kasten“, in den „alle irrdische vnd ewige weißheyt eingelegt“ ist.<sup>706</sup> Analoge Hüllenmetaphorik benutzt Franck zur Darstellung der universalen Silenhaftigkeit der Welt, deren äußerer Schein einen „tief [...] vergrabenen Schatz“<sup>707</sup> verberge. Damit erscheint die silenische Metaphorik nicht nur an herausgehobener Stelle; sie besetzt auch deutlich erkennbar eine entscheidende funktionale Position in Francks Konzept. Hiermit wird zum einen das Sprichwort als prototypische silenische Redeform markiert, zum anderen der metaphorisch operierende Sprachmechanismus, der die hermeneutische Sinnstiftung auf Umwege selbstreferentieller Verrätselung und Dechiffrierung schickt, effektiv ins Bild gesetzt.

Die integumentale Weisheitsfunktion der Sprichwörter, die sprachlich durch die silenische Gefäßmetaphorik zur Darstellung kommt, hebt Franck noch stärker hervor, indem er sie auf dem Titelblatt seiner Sprichwörtersammlung von 1541 auch graphisch kodiert. Nach Art der Figurengedichte, die in Manierismus und Barockzeitalter sehr populär werden, sind die Titelworte so gesetzt, dass sie die Kontur eines Kelches oder einer Schale mit Fuß ergeben. Die Schalenmetaphorik betont die *obscuritas* des Gegenstands, apostrophiert und gestaltet sein Äußeres tendentiell als Rätsel und den einzulösenden Kern als Geheimnis. Sie geht bisweilen einher mit einem esoterischen Weisheitsgestus, der das Integument nicht als pädagoisch-heilsamen ‚Köder‘ konzipiert und als Mittel, das den Zugang zur verborgenen Kostbarkeit erleichtert, sondern als bewusstes Hindernis. Instrument zur Abwehr unbefugten Zugriffs, gibt sich in diesem Fall die ‚Verpackung‘ schwer verdaulich statt verlockend. Auf diese Weise begründet Pico die rhetorische Verrätselung der philosophischen Rede zu einer „bittere Rinde“ ihres Gedankenschatzes mit Hilfe des platonischen Silenbildes:

Wie die Alten die Masse des Volkes durch dunkle Rätsel, durch Fabeln und undeutbare Mythen von dem Einblick in den Sinn der Mysterien zurückhielten, so taten auch wir. Die bittere Rinde unserer Worte wehrte dem Plebs die Besudelung unserer Gedanken. [...] Willst du nun, das ich dir ein deutliches Bild unserer Rede entwerfe, so sage ich: sie gleicht aufs Haar jenen Silenenstatuen, von denen Alkibiades spricht.<sup>708</sup>

Der andere der beiden genannten Topoi ist der Vergleich, mitunter auch die Gleichsetzung, von Poet und Arzt, Dichtung und Medizin. Die poetische Schönheit und Annehmlichkeit der Rede erscheint hier

<sup>704</sup> Auch frühhumanistische Übersetzer umschreiben ihre Tätigkeit mit diesem Bild. Vgl. Schmitz: Physiologie S. 38. – Eine satirisch verkehrende Anwendung dieses Bildes begegnet im NS, [Vorrede] V. 21.

<sup>705</sup> Vgl. Schmitz: Physiologie, S. 39.

<sup>706</sup> Franck: Sprichwörter, [Vom vnderscheydt vnder Sprichwörtern, Gesetz vnd Lere] S. 9.

<sup>707</sup> Franck: Paradoxa, [Vorrede] S. 16.

<sup>708</sup> Aus dem Brief Picos an Hermolao Barbaro vom 3. Juni 1485. (Ausgewählte Schriften. Übers. von Arthur Liebert. Jena, Leipzig 1905, S. 102.)

als der Zucker auf der bitteren Pille moralischer Lehrhaftigkeit. Indem er das Gemüt erfreut, sorgt dieser Zucker erst dafür, dass der Mensch die Seelenarznei überhaupt schluckt. Prototypisch nimmt sich hier folgende Passage aus der Vorrede einer Fabelsammlung des Erasmus Alberus aus; sie ist es insbesondere auch in ihrem dichtungslegitimierenden Rekurs auf die Analogie der Kommunikationsformen von Dichtung und christlicher Offenbarung:

Und solche weise zu leren [durch Fabeln und Gleichnisse, T.L.], wirdt auch darumb so sehr gelobt, weil dadurch bey dem albern Volck viel mehr ausgerichtet wirdt, dann durch strenge gebott. Denn wie die ärztze, bittere tränck oder Specerey mit zucker oder honig dem krancken eingeben, auff das er kein abschewens dafür habe, also muß man des menschen verderbten natur und unverstand mit den holdseligen Fabeln, Bildern, und Gleichnissen helfen. Und gleich wie man den Kindern, so würm im leib haben, das bitter wümmel mit honig eingibt, also muß man uns arme groben, halßstarrige Leut, mit fabeln und bildern betriegen und fangen, dann sie gehn süß ein wie zucker, unnd sind gut zu behalten. Sie sind wie ein liecht an eim dunkeln ort, Darumb sich auch heilige Leut und Propheten nit schemen, in jrer lere Gleichnissen unnd bilder zebrauchen, ja unser lieber Herr Christus (der die ewige weißheit Gottes ist) hat selbst sein heiliges Evangelium durch Gleichnissen gelert.<sup>709</sup>

Häufig wird auch der seit der Antike geläufige Vergleich des Poeten mit einem Arzt bemüht:

Dann wie die ärztze, bittere tränck oder Specerey mit zucker oder honig dem krancken eingeben, auff das er kein abschewens dafür habe, also muß an des menschen verderbter natur und unverstand mit den holdseligen Fabeln, Bildern, und Gleichnissen helfen.<sup>710</sup>

Dieser – neben anderen Quellen – ebenfalls auf Horaz zurückgehende Vergleich findet sich bei zahlreichen Schriftstellern des 16. und 17. Jahrhunderts, in ähnlicher Form etwa in Scheidts Vorrede zu seiner Übersetzung des *Grobianus*:

An g<sup>o</sup>uter underweisung ist kein mangel, aber [...] wer will solche warnung lesen: Niemand, warlich niemand [...] Wolan so mü<sup>o</sup>ß man sie wie die Artzet die pillulen mit zucker vnd gewürz bedeket den krancken darreichen vnd vnder dem schein eines süssen puelverlins auch das bitter zu irem nutz vnd gesundtheit einbringen.<sup>711</sup>

Noch ein Jahrhundert später schlägt Grimmelshausen in dieselbe Kerbe:

Daß ich aber zuzeiten etwas possierlich aufziehe, geschiehet der Zärtling halber, die keine heilsamen Pillulen können verschlucken, sie seien denn zuvor überzuckert und vergüldt; geschweige daß auch etwa die allergravitatischsten Männer, wenn sie lauter ernstliche Schriften lesen sollen, das Buch ehender hinwegzulegen pflegen, als ein anders, das bei ihnen bisweilen ein kleines Lächeln herauspresset.<sup>712</sup>

Dabei schenkt der Autor des *Simplicissimus* einem Gesichtspunkt besondere Beachtung, der nicht nur als bereits im vorigen berührtes Kennzeichen silenischer Sprachkunst von erheblichem Interesse für die vorliegende Untersuchung ist, sondern auch als Dokument der Reichweite und Kontinuität der poetologischen Figuration des Silenischen bis in die Barockliteratur.

Die bekannte silenische Integumentalmetapher, mit der Grimmelshausen das scherzhafte Äußere seiner Narration als bloße „Hülse“ beschreibt, denen der „Kern“ nützlicher Lehre innewohnt, erinnert besonders an die silenische Bildlichkeit des Prologs zu Rabelais *Gargantua*. Grimmelshausen verbindet diese Metaphorik mit einem Rezeptionshinweis, der in dieser Form bei Rabelais nicht zu finden ist, von Fischart jedoch in der *Geschichtklitterung* zur Begründung des Werks als „verwirretes ungestaltetes Muster“ (Widmung, S. 8) bereits ausgearbeitet wurde.

<sup>709</sup> Erasmus Alberus: Die Fabeln. Abdruck der Ausgabe von 1550. Hg. von Wilhelm Braune. Halle a. S. 1892, [Vorrede] S. 2. Auf sehr ähnliche Weise setzt beispielsweise auch Scheidt im *Grobianus* diese Denkfigur durch das Bild des ‚poeta medicus‘ in Szene (Widmungsschreiben, S. 86-87).

<sup>710</sup> Erasmus Alberus: Die Fabeln. Hg. von W. Braune. Halle a. S. 1892 (Neudrucke dt. Literaturwerke des 16. u. 17. Jh. 104-107), S. 2.

<sup>711</sup> Dedekind: *Grobianus*, S. 86f.

<sup>712</sup> Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: Der abenteuerliche *Simplicissimus* Teutsch. Hg. von Alfred Kellertat. München 2003, [Continuatio, I] S. 485.



Bei Grimmelshausen ist der Hinweis im Vergleich zu Fischart weniger explizit und argumentativ ausgestaltet, verdient aber nichtsdestoweniger Beachtung. Genaugenommen handelt es sich um zwei rahmende Bemerkungen, die im Zusammenhang gesehen werden müssen, da sie gemeinsam die verwendete Bildersprache thematisieren und damit literaturtheoretische Ansätze zeigen, welche die gewählten silenischen Darstellungsmuster reflektieren.

Zunächst zum zweiten Teil dieses Rahmens: Wer den verborgenen Kern der Lehre vernachlässige, der werde „dasjenig bei weitem nicht erlangen, was ich ihn zu berichten eigentlich gedacht gewesen“, mahnt Grimmelshausens Erzähler zwar. Zusätzlich weist er jedoch darauf hin, man könne mit der „Hülse“ alleine durchaus „von einer kurzweiligen Histori seine Zufriedenheit [...] erlangen“.<sup>713</sup> Es ist dies ein Hinweis auf etwas, das dem heutigen Leser wie eine Selbstverständlichkeit erscheinen mag, zu einer Zeit jedoch Beachtung verdient, wo Dichtung in erster Linie als Werkzeug des (moralisch) Nützlichen betrachtet wurde und Rechtfertigung nur fand als *ancilla* unter dem Dach der Theologie. Denn hierin liegt ein Hinweis auf eine Verschiebung hin zu einer neuen ästhetischen Autonomie der sprachlichen *poiesis* sowie der von ihr entbundenen *delectatio*. Beide werden zwar nicht im Sinne heutiger Unterhaltungskunst von ihrem zweiten Stamm, der nützlichen Lehrhaftigkeit, gekappt, jedoch erhält die Rezeptions- und Produktionsdimension des ludischen Integuments mehr Gewicht, Freiraum und Eigenständigkeit. Es geht nicht mehr nur darum, das „Fell des Satyrs“ hermeneutisch abzuziehen; je mehr die Autoren betonen, dass es ihnen im Grunde nur um die Lehre ginge, wenn sie ihre Texte „ausstaffieren“<sup>714</sup> und grobianischen „Unflat“ vorgeblich als moralistischen Spiegel einer unflätigen Welt durch „beyspilige spigelweiß und spigelweißliches beyspiel“ vorhalten,<sup>715</sup> desto mehr gewinnt faktisch die Außenseite des Silens, der (Sprach-)Körper der Weisheit an Raum und Bedeutung. Seine Rezeption aber verläuft nicht nur als abstrakter hermeneutischer Sinntransfer zwischen Sprachfigur und eigentlicher Bedeutung, sondern entbindet die Wirkungskategorie ästhetischer Intensität (vgl. IV.2).

Die andere Bemerkung, die Grimmelshausen dem Bild von Hülse und Kern voranschickt, liest sich als topische Entschuldigungsformel: Der Erzähler des *Simplicissimus* protestiert

vor aller Welt, kein Schuld zu haben, wenn sich jemand deswegen ärgert, daß ich den Simplicissimus auf diejenige Mode ausstaffiert, welche die Leute selbst erfordern, wenn man ihnen etwas Nützliches beibringen will.

Dergleichen Rechtfertigungen finden sich in nahezu jedem Werk der Scherz- und Schwankliteratur des 15. bis 17. Jahrhunderts, vom *Narrenschiff* über den *Ulenspiegel* und den *Grobianus* bis hin eben zum *Simplicissimus*. Sie sind zweifellos dem Bereich der Bescheidenheits- und Legitimationstopik zuzuordnen und dem nahezu durchgängigen „didaktischen Textgestus“<sup>716</sup> dieses Literatursegments verpflichtet; dennoch kommt hier ein Gesichtspunkt zum Tragen, der ein verändertes literarisches Sprachbewusstsein und eine poetische Neuausrichtung des literarischen Schaffens indiziert. Was sich hier andeutet, ist die frühneuzeitlich einsetzende Entwicklung eines textkonstitutiv wirksamen Bewusstseins von der selbstreferentiellen Materialität des zeichenstrukturierten Textraumes, das in einem neuen Entwerfen des Verhältnisses von Sprache und Welt gründet und zu nicht-mimetischen Textwelten führt. Die umfassende Theoretisierung und begriffliche Konzeptualisierung dieses Komplexes wird erst die neuzeitliche sprachphilosophische Literaturtheorie betreiben, als Sprachbewusstsein und literarische Praxis sprachgenerativ gesteuerter Textproduktion entfaltet er jedoch bereits frühneuzeitlich Wirkung. Am eindrucksvollsten realisiert diese Konstellation Fischarts *Geschichtklitterung*, die „wie kein zweites Werk dieser Epoche selbst im internationalen Vergleich die auszulegende Materialität der Sprache zu ihrem Anliegen macht“<sup>717</sup> und dabei deutlich über den

---

<sup>713</sup> Ebd., S. 486.

<sup>714</sup> Ebd., S. 486.

<sup>715</sup> Fischart: *Geschichtklitterung*, [Widmung] S. 8.

<sup>716</sup> Kleinschmidt: *Metaphorisierung*, S. 37.

<sup>717</sup> Ebd., S. 46f.

Bezugsautor Rabelais hinausgeht, von dessen *Gargantua und Pantagruel* Fischart entscheidende Anregungen zur potenzierten sprachmaterialen Metaphorisierung der Gattungsformen grotesker grobianischer Satire empfängt. Das frühneuzeitliche Begriffsfeld der Text-, Zeichen- und Sprachkonzepte bleibt jedoch zunächst zwangsläufig zur Bewältigung der neuen Darstellungsinteressen den tradierten Modellen der Rhetorik und allegorischen Hermeneutik verpflichtet, wie etwa im Prolog des *Gargantua* Rabelais' Rückgriff auf die selbstverständliche exegetische Texttradition des mehrfachen Schriftsinns zeigt, mit der er die silenische Struktur seines Textes erläutert. Damit überschreitet Rabelais in der Praxis allerdings bereits deutlich den Geltungsbereich dieses hermeneutischen Verfahrens; nicht zuletzt, indem er implizit die semiotische Grundsituation einer konventionalisierten Korrespondenz von Signifikant und Signifikat problematisiert.

Rabelais, Fischart und der europäische Manierismus empfangen entscheidende Impulse für ihre innovativen Darstellungsmomente, insbesondere hinsichtlich der Tendenz zu sprachmaterialer Assoziationslogik, Selbstreferentialität und „Entsinnung“<sup>718</sup>, aus einer spezifischen Tradition akademischer Scherzrhetorik. Die wirkungsstarke artifizielle Sprachkultur der spätmittelalterlichen *disputationes quodlibeticae* mit ihrer maßgeblich durch volkssprachliche ‚Barbarismen‘ erreichten ‚Verwilderung‘ des Bildungsmediums Latein sowie die begleitende, von Italien ausstrahlende Strömung der makkaronischen Dichtung stoßen die Tür zu einem Sprachraum auf, in dem Rabelais und Fischart das formale Rüstzeug für ihre erzählerischen Unternehmungen vorfinden.<sup>719</sup> Ohne die makkaronischen Vorgaben streng einzuhalten, klittert Fischart köstliche Nudelverse (*nuttelverse*) in sein Opus magnum:

Caseus und Schunckus die machen optime trinkus.<sup>720</sup>

Nos faciemus bonum Cherubin & geschirrium. [...]

Aschilles, Frosch im Bach, öpffel in der asch, Hen, hen, ehen, hasch, die Memory will mir schier in caducas gehn [...]. (22. Kap., S. 223f.)

Dann vinum saure, klinglitumm macht in aure. [...]

Nach Biren geb Potum, nach Potum eile cacotum. So satur es, totum mit Procken evome potum: Und widerkomm certa Gleser zulehren referta: Bist satt, so Spei dich matt, komm Traber, füll dich aber. (24. Kap., S. 235)

Dies ist eine Schreibart, die nicht mehr nur an hermeneutischen, moralischen und diätetischen Funktionalisierungen des *delectare* festhält. Neuartig ist, dass das ‚Unterhalten‘ – eine Kategorie, die es im heutigen Wortsinne damals nicht gab – aus seiner engen Zweckbindung gelöst, offensiv angestrebt und vornehmlich am Vorbild der „*delectare*-Technik der Rhetorik“, nicht mehr nur also an den „attizistischen Poetiken der Antike“ ausgerichtet wird. Diese neue ‚Unterhaltungs-Technik‘ bevorzugt ganz bestimmte rhetorische Figuren des sprachlich Gesuchten und gedanklich Außergewöhnlichen. Mit „Seltsamkeiten, Effekten, überraschenden, staunenerregenden Wendungen, mit dem Wunderbaren, Seltenen, Geheimnisvollen, Hintergründigen“<sup>721</sup> sollen *Concetti* und *Topici fallaci* kreierte werden, wie Tesauro sie nennt, um damit „bewußt die Prinzipien einer in Topoi geordneten Darstellungslogik“ zu unterlaufen.<sup>722</sup> Diese *maniera* hat nicht nur den Anspruch, die Konventionstopik zu durchbrechen, sondern auch die Sprachfunktion realweltlicher Abbildung hinter sich zu lassen zugunsten einer aus der poetischen Kraft ihrer Bilder neu zu erschaffenden sprachgeschöpften Welt .

<sup>718</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 39.

<sup>719</sup> Vgl. ebd., S. 38f. Zur Tradition der *disputationes quodlibeticae* und ihrem Einfluss auf den deutschen Humanismus vgl. zudem E. Kleinschmidt: Scherzrede und Narrenthematik im Heidelberger Humanistenkreis um 1500. In: Euphorion 71 (1977), S. 47-81.

<sup>720</sup> Aus der *Geschichtklitterung* zitiert nach: Die Floia und andere deutsche maccaronische Gedichte. Hg. von Carl Blümlein. Straßburg 1900, S. 17. – U. Nyssens Herausgabe der *Geschichtklitterung* nach dem Text letzter Hand von 1590, der alle weiteren Verse entnommen sind, bietet „trinck auß“ statt „trinkus“ (4. Kap., S. 74).

<sup>721</sup> Hocke: Manierismus, S. 133f.

<sup>722</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 51.

Die frühneuzeitlich prinzipiell unangetastete Verbindung von *delectare* und *docere* wird mithin in der Literatur in entscheidender Weise preisgegeben. Der *poeta doctus* des Petrarca-Humanismus, auf den sich etwa Brants Narrenschiff beruft, bekommt Konkurrenz von einem neuen Typus – nicht minder gebildet, behandelt er Dichtung nicht mehr primär als augustinische *figura veritatis* und „Lehrmeisterin der Moral“<sup>723</sup>, sondern als Poesie, der die Wahrheit zum Hindernis geworden ist: sie solle erfreuen „ohne Hindernis des Wahren“, formuliert Tesaurio.<sup>724</sup>

Was in der Blüte des europäischen Manierismus dann auf formale Erstarrungen zuläuft, ist in der gelehrten grobianischen Satire des 16. Jahrhunderts noch einer erzählerischen Fülle der *histoire* verpflichtet. Hinzu kommt, dass die sich entwickelnden narrativen Konzepte sich ihrer Theorie noch nicht voll bewusst sind. Der Theoriehorizont frühneuzeitlicher Sprachreflexivität wird im wesentlichen aufgespannt von der Beschäftigung mit der sprachewinnenden semiologischen Translation und dem Wechselbezug der verschiedenen Zeichensysteme. Es geht um die Lesbarkeit dieser Zeichensysteme einerseits, um den daraus resultierenden, als eine Form der Übersetzung verstandenen sprachlichen Entbindungsprozess andererseits. Der semiologische Vorstellungsraum wird dabei abgesteckt durch die grundlegende Naturbuch-Idee sowie die darauf fußende Signaturenlehre, die in Europa zuerst schriftlich und wirkungsmächtig Paracelsus im 16. Jahrhundert als Lehre des „*signatum signum*“ formuliert. Er verbindet damit das alte Konzept einer Wesensmanifestation durch äußere Kennzeichen, das bereits der antiken Physiognomik zugrundeliegt und in der Astrologie der Frühen Neuzeit beispielsweise bei Agrippa von Nettesheim präsent ist, mit hieroglyphischer Tradition zu einem dezidiert philosophischen und medizinischen Programm.<sup>725</sup>

Von diesen Grundlagen geht der Zugriff der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit auf die umfassend wahrgenommene Zeichenhaftigkeit des Seienden aus. Gleichwohl ist an diesem Punkt bereits, wenn auch nicht vorrangig als Produkt literaturtheoretischer Metareflexion, so doch als Darstellungsentention, ein Schreibansatz ‚moderner‘ Tendenz erkennbar, der über die Inszenierung textueller Materialität beginnt, sich „die sprachliche Produktivkraft und die darin angelegten ‚wilden‘ Semiotisierungen“ zu erschließen.<sup>726</sup>

Festzuhalten ist in jedem Fall eine frühneuzeitliche Gestaltungstendenz, die in der literarischen Praxis aus der mimetischen Relationierung von Sprache und Welt drängt, hin zu einer prononcierten Konstruktivität. Folgerichtig kommt es dabei nicht nur zu innovativen rhetorischen Formierungen der Sprache, sondern der Wortkörper selbst wird zunehmend planvoll zum Objekt der Darstellung gemacht. Das Wort offenbart eine wachsende innere Differenz, indem seine silenische Konstruktivität zunimmt. Diese konstruktive Differenz wird zuerst fassbar als die in Szene gesetzte Spannung zwischen dem Buchstaben als materialem Ausdruckszeichen und seinem abstraktiven hermeneutischen Sinn. Das Wort selber wird in dem Maße als Silenfigur lesbar, wie seine duale Struktur zur Sprache kommt, wie die Nichtidentität seiner beiden Seiten, das Außen und Innen, Figur und Wahrheit, ‚Körper‘ und ‚Geist‘ der Sprache als zwei Entitäten sichtbar, das bedeutet: als zwei Gestaltungsdimensionen realisiert und gegeneinander ausgespielt werden.

Entscheidend ist dabei das zunehmende Gestaltungsbewusstsein dafür, dass der – irreduzible – Zusammenhang der beiden Naturen denkender Sprache, versprachlichten Denkens derselben sprachlich garantierten Konstruktivität unterliegt wie ihre Differenzierung. Die semiotische Konstruktivität der Wortkörper, aufgefasst als die Außen- und Ausdrucksseite von Sprach-Silenen, prägt in herausragendem Maße ein Werk wie Fischarts *Geschichtklitterung*. Doch auch einige ‚Klassiker‘ der frühneuzeitlichen

---

<sup>723</sup> Schmitz: Physiologie, S. 29.

<sup>724</sup> Hocke: Manierismus, S. 135.

<sup>725</sup> Vgl. Paracelsus (Theophrast von Hohenheim): *Astronomia Magna*. In: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Sudhoff. Abteilung 1, Bd. 12. München, Berlin 1929, bes. S. 172-180; S. 480.

<sup>726</sup> Kleinschmidt: Metaphorisierung, S. 56. Vgl. A. Assmann: Die Sprache der Dinge, bes. S. 238f.

Narren- und Weisheitsliteratur, der Schwankbücher und grobianischen Satiren, geben bereits eine entsprechende Signatur zu erkennen, am deutlichsten der *Ulenspiegel*. Diese Literatur liefert per se funktional mehrstufigen Sinn, schon allein aufgrund der gattungskonstitutiven Dualität von Belustigung und Didaxe. Gerade ihre Komik, die sich vielfach der Inszenierungen grotesker Körperlichkeit verdankt, eignet sich dabei besonders dafür, den Rezipienten in schwelgerischer Faszination verweilen zu lassen und damit jeden höheren Verweis ins Unbestimmte aufzuschieben. Damit erlangt auch der silenische Wortkörper ein wachsendes gestalterisches Gewicht, das nicht mehr vorrangig auf seine allegorische Aufhebung drängt. Das grelle Aufleuchten der Körper im frühneuzeitlichen Grobianismus ist tatsächlich eine gedoppelte Somatik: zur realweltlichen Körperreferenz tritt die plasmatische Semiose. Bei den literarischen Inszenierungen sprachlicher Silenfiguren spielt dabei naturgemäß das Sprichwörtliche als die silenische Redeform schlechthin, als genuiner Sprachsilen, eine herausragende Rolle. Das eindrucksvollste Beispiel aus diesem Bereich, das die skizzierten Elemente in ihren Bezügen verdichtet, ist der *Ulenspiegel*. Sein Protagonist verkörpert emblematisch eine silenische Dualität, die er im Medium der metaphorischen Inversion parömiäler Sprachelemente narrativ ausagiert.

Wenn die Hülle des Sprach-Silens nur mehr scheinbar eine Wahrheit verbirgt, die jenseits liegt, und stattdessen das Innere auf eine eingekapselte Ebene des Scheins führt, wie eine Zwiebel, die keinen Sinn offenbart als die Summe ihrer abgelösten Schalen, wird die Sprache verwickelt in einen prinzipiell infiniten Prozess der exegetischen Translation. Dies geschieht in Ansätzen in der Episode des *jeu de paulme* bei Rabelais und Fischart. Die traditioneller Auslegungslogik folgende Prämisse, der metaphorische Horizont der Beschreibung des Ballspiels müsse allegorisch „auff den Lauf und die Erhaltung Göttlicher Wahrheit“ deuten, entpuppt sich als nur scheinbar angelegte Tiefenstruktur. Denn „under den gelesenen verzwickten dunckelen Worten“<sup>727</sup> verbirgt sich offensichtlich nichts als die Banalität der Oberflächenerzählung, kein „aultre sens [...] q'une description du jeu de paulme soubz obscures parolles.“<sup>728</sup> Damit erfahren die gängigen Auslegungsstrategien vom mehrfachen Schriftsinn eine Umkehrung, die sie ins Leere laufen lässt. Hervorgehoben wird diese Verkehrung noch durch die *conversio* der Handlungsrollen: Die Behauptung tieferen göttlichen Sinns legen Rabelais und Fischart Gargantua, dem riesenhaft Profanen, in den Mund, dem Mönch obliegt es, die Banalität der Wahrheit kundzutun.

#### V.4 Die Weisheitsthematik in scherzhafter Literatur der Frühen Neuzeit: Brants *Narrenschiff*

Gerade in der Narren- und Schwankliteratur, in satirischen Werken, im Grobianismus, in den scheinbar primär auf Unterhaltung hin angelegten sogenannten Volksbüchern der Frühen Neuzeit spielt die Weisheitsthematik eine, wenn nicht die, entscheidende Rolle.<sup>729</sup> Symptomatisch verdeutlicht dies

<sup>727</sup> Fischart: Geschichtklitterung, 57, S. 428.

<sup>728</sup> Rabelais: Gargantua, 58, S. 206f.

<sup>729</sup> Der Terminus ‚Volksbuch‘ ist begriffsgeschichtlich und -theoretisch ebenso problematisch wie das korrelative Konzept der ‚Volkstümlichkeit‘ und andere universalistische ‚Volks‘-Kategorien. Problematisch sind beide nicht nur aufgrund ihrer Herkunft aus romantischer Theoriebildung, ihrer späteren Anreicherung durch soziologische Implikate sowie schließlich ihrer Belastung durch den ideologischen Unrat der NS-Zeit, sondern auch hinsichtlich ihrer generellen funktionalen Tauglichkeit als literarische Kategorien. Den *Ulenspiegel* als Volksbuch zu bezeichnen, scheint – obwohl fast durchgängig in der Forschung praktiziert – ohne sachgerechte Differenzierung kaum gerechtfertigt; eine Differenzierung, die hier nur andeutungsweise im Hinblick auf die heuristische Brauchbarkeit des Begriffs geleistet werden kann. Verbreitung erfuhr der Volksbuch-Begriff durch Joseph Görres' Schrift *Die deutschen Volksbücher* von 1807, wo er als literarische Kategorie das emphatische romantische ‚Volks‘-Konzept reflektiert: Demnach sind Volksbücher Schriften unterschiedlicher Gattungen, deren gemeinsames Merkmal darin besteht, dass sich in ihnen der dichtende ‚Volksgeist‘ oder die ‚Volksseele‘ authentisch ausspricht. In der Folge verblasste die emphatische Konnotation von ‚Volk‘; der Begriff geriet vielfach zu einem Synonym pittoresk bis pejorativ gedachter Unterschichtigkeit. Erst 1936 nimmt Mackensen in einer literarhistorischen Untersuchung zum *Ulenspiegel* (Zur Entstehung des Volksbuches vom Eulenspiegel, S. 29) in berechtigter Weise prononciert Abstand von einem Begriff der „Volkstümlichkeit“, welcher einerseits der Volkskunde als omnipotenter „deus ex machina“ bei der genetischen Herleitung von Literatur des *genus humile* dient, andererseits deren

Brants ungemein erfolgreiches *Narrenschiff*, dessen Kapitel nahezu alle *wisheit* als expliziten Zentralbegriff aufweisen oder zumindest thematisch umkreisen. Entsprechend programmatisch formuliert der Autor die Intention seines Werkes in den Versen, die er der Vorrede vorausschickt (NS, S. 107):

Zu nutz vnd heylsamer ler verma=|nung vnd ertolung der wyßheit ver=|nunfft vnd güter sytten: Ouch zu ver=|achtung vnd straff der narheyt blint=|heyt yrrsal vnd dorheit aller stat vnd geschlecht der menschen

habe er das *Narrenschiff* verfasst. Dabei rekurriert Brants Weisheitsbegriff zugleich auf die *sapientia*-Konzepte der antiken Philosophie und die biblische Weisheitslehre, hier insbesondere auf die Paulinische Weisheits-, Geist- und Leibestheologie. Sowohl in seiner allgemeinen Tendenz, philosophisches Gedankengut der griechisch-römischen Antike mit der christlichen Lehre zu verbinden, als auch in der Spezifik des genannten doppelten Rekurses offenbart Brants Ansatz deutliche Parallelen zum ‚Bibelhumanismus‘ des Erasmus, wie sich in der Folge noch deutlicher zeigen wird.

Dass der christlichen Lehre innerhalb von Brants Weisheitskonzeption der Primat zukommt und die propagierte Weisheit damit ebenso wie ihre Antithese, die Torheit, eine gegenüber der antiken Philosophie veränderte, spezifische Bedeutung erhält, macht Brant am deutlichsten in Kapitel 107, indem er hier den schon in der Antike behandelten Gegensatz von *sapientia* und *stultitia* christlich im Horizont der *stultitia crucis* fasst.<sup>730</sup> Die Opposition von Weisheit und Torheit oder, nahezu synonym gebraucht, Narrheit bleibt dabei erhalten. Jedoch führt ihre christliche Neuperspektivierung zu einer spiegelbildlichen Umwertung der Bedeutungen. (Welt-)Weisheit wird zu Torheit vor Gott; die göttliche Weisheit hingegen, das „Wort vom Kreuz“, gilt der Welt als Torheit. Dieser Oppositions- und Inversionslogik folgend, stellt Brant der weltimmanenten Weisheit der *praesidia humana* die „rechte wißheyt“ gegenüber, welche die „rechte kunst“ lehrt: wie der Mensch „zu dem hymel ker“ (NS, 107, 5f.). Die rechte Weisheit, deren dezidiert christologische Natur Erasmus etwas später dann intensiv ausdeuten wird – im *Enchiridion* und der *Paraclesis* als Unterweisung in der *philosophia Christi*, in den *Sileni Alcibiadis* als gegenverkehrende Seinshermeneutik der verkehrten Weltordnung – verwirft nicht die Vernunft. Im Gegenteil – die Vernunft als das gottgegebene *lumen naturale* ist für das willensfreie Brantsche Subjekt die Voraussetzung für Glaube und Erkenntnis; sie ist sein Weg zu Gott: „das liecht | Der wißheyt dar von man gesicht [das Licht, mit dem man der Weißheit einsichtig wird, T.L.]“ (NS, 107, 59f.). Aber Vernunft und Klugheit alleine, die nicht von der christlichen Gotteswahrheit entbunden an diese gebunden sind, reichen nicht aus. So bleiben für Brant auch die höchsten Leistungen der antiken Philosophie gegenüber der christlichen „rechten Weisheit“ defizitär; selbst „Pythagoras, Plato der hoch | Socrates [...] kunden doch ergründen nie | Die rechte wißheyt funden hie“ (NS, 107, 65-73).

Hierin stimmt Brant mit der Position des erasmischen christlichen Humanismus überein. Die Synthese von Christentum und antiker Philosophie, die Erasmus' *philosophia Christi* vollzieht, hebt den Wert

---

Produktion und Rezeption einseitig der sozialen Unterschicht zuordnet: „Was dem Philologen die berühmte ‚unbekannte Handschrift‘ ist, [...] die sich als deus ex machina krönend seiner theoretischen Kombination einzufügen hat, das ist für den Volkskundler der ‚Volksmund‘. Man sollte da vorsichtiger sein. Wir wissen, daß vieles, was uns heute ‚volkstümlich‘ scheint, früher einmal Oberschichtengut war und erst nachträglich ins Volk hineingetragen worden ist. Es dürfte überhaupt schwer fallen, den Begriff der Volkstümlichkeit so zu klären, daß er für alle Zeiten, Gegenden und Traditionskreise mit gleicher Gültigkeit verwendet werden kann. [...] So bleibt es immer mißlich, mit einem Begriff – und noch dazu an entscheidender Stelle – zu arbeiten, dessen Inhalt ein nicht näher bestimmbares Vorurteil ist.“ Generell müsste der problematische Gattungsbegriff ‚Volksbuch‘ durch andere literaturwissenschaftliche Termini ersetzt werden; für einen wissenschaftlichen Begriff lassen „die Komposita mit dem Präfix Volks- ein Zuviel an Spielraum, was sie als solche diskreditiert.“ (Bässler: Sprichwortbild, S. 45; zu einem ähnlichen Resultat gelangen auch Hans Joachim Kreutzer und Jan-Dirk Müller, vgl. hierzu Kreutzer: Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik. Stuttgart 1977 und Müller: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. – Perspektiven der Forschung. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Tübingen 1985. S. 1-129.) Im Anschluss an einen Vorschlag Reinhard Tenbergs: Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Diss. Würzburg 1996, S. 29, wird der Begriff ‚Volksbuch‘ daher in der vorliegenden Arbeit lediglich in buchgeschichtlicher Bedeutung zur Bezeichnung „massenhaft verbreiteter Drucke der frühen Neuzeit“ verwendet. – Zur Problematik des Volksbuchbegriffs vgl. auch Arendt: Eulenspiegel, S. 5 sowie Schmitz: Physiologie, S. 5-17.

<sup>730</sup> Vgl. 1. Kor 1,18-31; 1. Kor 3,18-23; Erasmus: LT, 65, S. 196f.

paganer Weisheitslehren nachdrücklich hervor, indem sie sie mit der christlichen Gotteslehre parallelisiert und verbindet. Jedoch kommt der unumstrittene Primat im Horizont von Erasmus' eschatologischer Deutungsperspektive der christlichen Lehre zu, dergegenüber die *praesidia humana* der Antike – vergleichbar der Position Brants – eine dezidiert propädeutische Funktion einnehmen.<sup>731</sup>

In den Augen des christlichen Humanismus der Frühen Neuzeit tut der geschichtstheologisch bloß propädeutische Status der antiken Intelligenz und Weisheitslehre ihrer sachlichen Autorität kaum einen Abbruch. Ebenso wie Erasmus misst Brant ihr höchsten, emphatischen Wert bei. Mit Nachdruck betont dies nicht zuletzt das programmatische Schlusskapitel des *Narrenschiffs* *Der wis man* (Kap. 112). Es handelt sich hierbei um eine nahezu wörtliche Adaption des pseudovergilischen Gedichtes *Vir bonus*. Sokrates wird darin zum Muster des moralisch autonomen Subjekts erhoben, das durch sein eigenverantwortliches, willensfreies Weisheitsstreben „selb syn eygen richter ist“ (S. 509). Den Erwerb und die Kultivierung „rechter“ Weisheit inthronisiert das *Narrenschiff* als oberste Aufgabe des menschlichen Lebens. In Brants Weisheitsideal prägen sich dabei typische Grundzüge frühneuzeitlich-humanistischer Denkformierung aus, die die Weisheitsthematik der silenischen Schreibweisen bestimmen. Ein genauerer Blick auf die Brantsche Weisheitskonzeption soll darüber Aufschluss geben.

Dass Brants rezeptionsstarke Werke, insbesondere das überaus erfolgreiche *Narrenschiff*, selber wiederum das Denken und Schaffen zeitgenössischer Kollegen maßgeblich beeinflusst haben, steht außer Frage. Ein gutes Beispiel hierfür ist Thomas Murners *Narrenbeschwörung* (1512), die sich durch umfangreiche Parallelen zum und Übernahmen aus dem *Narrenschiff* auszeichnet. Den Vorlagencharakter des NS dokumentiert etwa der Umstand, dass die NB mit 64 Holzschnitten gut zwei Drittel ihres graphischen Bildprogramms unverändert aus dem NS übernimmt. Parallel hierzu integriert Murner, größtenteils allerdings variierend, die in diesem Quellenmaterial piktorial vorliegenden oder textlich – oft allusiv – damit verknüpften proverbialen Bildfelder. Als weiteres intertextuelles Detail sei die Übernahme der Brantschen Selbststilisierung zum obersten Narren herausgegriffen („Es kan nit yeder narren machen | Er heiß dann wie ich bin genant | Der narr Sebastianus Brant“; NS, [„Verwahrung“ aus dem Druck C von 1499, 38-40] S. 533), die in sehr ähnlicher Form, dort bereits zu einer Art selbstironischen Demutstoppel geronnen, sowohl in der Vorrede der *Narrenbeschwörung* wiederkehrt, als auch im „Beschluß“ des *Grobianus*. Noch ‚narrensicherer‘ als das Original formuliert die *Stultifera navis* von 1497, Jakob Lochers in enger Zusammenarbeit mit Brant erstellte lateinische Version des *Narrenschiffs*: „Als ich selbst mir etwa einen Platz suchen wollte, | merkte ich, daß ich oft [schon] auf allen möglichen Plätzen saß“.<sup>732</sup> Bei Murner heißt es:

Und hab durch wandelt manches landt, | Ee ich die rechte kunst erfandt, | Darinn ich yetz bin meister worden, | Ein narr in aller narren orden | [...] Die hat uns all Sebastian brandt | Mit im bracht im narren schiff | Und meint, es [...] | kynn nit yeder narren machen, | Er heiß dann, wie er sy genant, | Der narr Sebastianus brandt. (NB, Vorrede, 15-28)

Im „Beschluß“ des *Grobianus* bekennt der Verfasser:

Und wie Sebastianus Brant | Sich selbs ein Narren hat genant | Und sich gsetzt vornen in das Schiff | Und gsagt es hab ein sondern griff. | Weil ich dann je der letst bin worden | in disem Grobianer orden | Bitt ich mein gote gsellen all | Zum bschluß daß jn doch wol gefall | Mich in die groß Gsellschafft zu nemen | Und sich meins namens nicht beschemen. (S. 238)

Brants philosophischer Dichtungsentwurf verwirklicht Grundzüge der Idee des *poeta philosophus* oder *doctus*, die als programmatisches Konzept, angeregt von italienischen Humanisten wie Petrarca<sup>733</sup>, den Renaissance-Humanismus in Deutschland prägt. Wie andere Humanisten der Frühen Neuzeit beschreitet Brant damit Wege, die von der klerikalen metaphysischen Schulphilosophie abweichen, verbleibt dabei

<sup>731</sup> Vgl. hierzu Ernst-Wilhelm Kohls: Die Theologie des Erasmus. Bd 1. Basel 1966, S. 70f.

<sup>732</sup> Nina Hartl: Die *Stultifera navis*. Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants *Narrenschiff*. Münster u.a. 2001. Bd. 1.2, X, V. 19f., S. 35.

<sup>733</sup> Dessen Werke gibt Brant 1496 in Basel heraus.

jedoch auf der Grundlage eines ungebrochenen christlichen Fundaments. Seine Perspektive ist eine vorrangig anthropologische und ethische. Zwei implizite Leitfragen stecken den thematischen Horizont des Narrenschiffs ab: Zum einen die nach dem Wesen des Menschen und nach der wesensmäßigen Verfasstheit seines Daseins, zum anderen die Frage nach dem richtigen Handeln angesichts dieser Verfasstheit.<sup>734</sup>

Als normative poetologische Autorität und Referenz dient für Brant wie für viele andere zeitgenössische Humanisten vornehmlich die Dichtungslehre des Horaz. Ihrem *scribendi recte sapere est et principium et fons*<sup>735</sup> entsprechend verfolgt der Autor des *Narrenschiffs* mit seinem literarischen Werk das Ziel richtiger Einsicht aus den geeigneten Wissensquellen.<sup>736</sup> Angelehnt an die horazische Position, dass ethische Einsicht mit Selbstkritik und dem Bemühen um Selbsterkenntnis beginnt, macht Brant durch das Spiegel-Modell des *Narrenschiffs* Selbsterkenntnis als Weg des Menschen zum rechten Leben und damit zu Gott nachdrücklich zum zentralen Ansatz.

Als lehrhafter „narren spiegel“ des menschlichen Lebens soll das Werk die Korruptheit der menschlichen Existenz anhand eines kasuistischen Panoptikums von kapitelweisen Fallbeispielen auffangen und damit die närrische Verfasstheit des „welt gantzen louff“ abbilden (NS, Vorrede, 31, 53).<sup>737</sup> Das anonyme Negativ-(Ab)Bild typisierter menschlicher Verhaltensweisen und Lebenssituationen soll im Rezipienten ein ‚delphisches‘<sup>738</sup> Bewusstsein bewirken, indem er wie beim Lesen eines kasuistischen Handbuchs oder Beichtspiegels darauf reflektiert, welcher Fall auch ihn selber betrifft. In der Spiegelung erkennt er daraufhin sich selbst und sein eigenes Leben deutlicher.

Der typenhaften Anonymität von Akteuren und verhandelten Abstrakta der Sündhaftigkeit, welche durch die Einkleidung in das metaphorische Narrengewand bewusst herbeigeführt wird, misst Brant entscheidende psychologisch-didaktische Bedeutung bei:

Jch schrot ein kapp [schneidere eine Narrenkappe, T.L.] hie manchem man | Der sich des doch nit nymet an | Het ich in mit sym namen gñent | Er sprech ich het in nit erkent. (NS, Vorrede, 61-64)

Ähnlich äußert sich Murner in der *Geuchmat* (1519) über diesen Zweck des närrischen Integuments:

Soll ich ietz ein sündner nennen: | Er wurd mit fűsten nach mir rennen! | Aber wenn ichs narren heiű, | Schelmen, geuch vnd gickenschweiű, | So lachendt sy vnd hören zu.<sup>739</sup>

Seine Selbsterkenntnis führt den Menschen an einen Scheideweg: Er muss prinzipiell und fortwährend die Wahl treffen zwischen Narrheit und Weisheit. Im Schlüsselkapitel 107 arbeitet Brant diese Grundsituation der menschlichen Existenz im Rückgriff auf die antike Fabel von Herkules am Scheideweg heraus. Im Mittelpunkt des dazugehörigen Holzschnitts steht das pythagoräische Y. Es symbolisiert die Freiheit und zugleich Notwendigkeit der Wahl zwischen dem „rechten“ Königsweg vernunftgeleiteter Weisheit, die zu Gott, und dem „linken“ Weg der Narrheit, die ins Verderben führt: „Zűr rechten handt fyndt man die kron | Zűr lyncken hant die kappen [Narrenkappe, T.L.] ston“ (NS, Vorspruch, S. 486). Damit ist, anders ausgedrűckt, die christlich verstandene Wahl des willensfreien Subjekts zwischen Gut und Bűse gemeint.

<sup>734</sup> Auf diese Neuakzentuierung des Blickwinkels, die das Dasein des Menschen und seine ethische Natur in den Mittelpunkt der Betrachtung rűckt, lűsst sich durchaus das bekannte Wort Jules Michelets von der ‚Entdeckung der Welt‘ und der ‚Entdeckung des Menschen‘ als Innovation der Renaissance beziehen.

<sup>735</sup> Horaz: *Ars Poetica*, V. 309.

<sup>736</sup> Bei Horaz besteht diese richtige Einsicht insbesondere in der durch philosophische Bildung gewonnenen Erkenntnis des Sittlichen.

<sup>737</sup> Vgl. hierzu auch die folgenden Worte, mit denen Brant sich in der *Stultifera navis* an den Leser wendet: „Auf, auf! Schau in den Spiegel, der du den Lebenswandel | der Menschen und ihr schlimmes Ende zu kennen wűnschst! | Denn wer sich und sein Leben in diesem Buch erblickt, | wird nicht leichthin sagen, er sei redlich und gut“. (Hartl: *Stultifera navis*. Bd. 1.2, X, V. 13-16, S. 35)

<sup>738</sup> Vgl. hierzu Brants Verse über die „Hinwendung eines gewissen der Welt verfallenen Menschen zur Erkenntnis seiner selbst: ‚Erkenne dich selbst‘“ (*Conversio cuiusdam secularis hominis ad cognitionem sui ipsius: Gnoti seauton*. In: Sebastian Brant. *Kleine Texte*. 3 Bde. Hg. von Thomas Wilhelmi. Stuttgart, Bad Cannstatt 1998, Nr. 204).

<sup>739</sup> Zit.n. Murner: *Narrenbeschwűrung*. Hg. von Meier Spanier. Berlin, Leipzig 1926, [Einleitung] S. 5.

Dies ist auch die Quintessenz des – nach den Kapiteln 22 („Die ler der wisheit“) und 107 – chronologisch letzten Kernstücks der Brantschen Weisheitslehre im *Narrenschiff*: Der titelgebende „wis man“ des 112. Kapitels „verwürfft das böß vnd lobt das güt“ (V. 48). Hiermit findet sich zugleich noch einmal das bereits angesprochene hierarchisch-komplementäre Verhältnis von propädeutischer antiker Erudition und Christentum bei Brant verdeutlicht, indem der wahrheits- und moralautoritative Primat der christlichen Lehre unterstrichen wird. Brant schmälert hierdurch zwar nicht den intellektuellen und funktionalen Wert des verwendeten antiken Gedanken- und Literaturguts, verortet jedoch seine Funktion in der Kategorie des primär Ästhetisch-Rhetorischen. So können die im *Narrenschiff* sehr zahlreichen Rückgriffe auf antike Literatur und Mythologie, wie etwa die erwähnte Herkuleslegende, in der Mehrheit zwar als autoritätsverstärkende, beglaubigende *exempla* gelten; sie haben jedoch eine vorrangig illustrative, nicht metaphysisch wahrheitslegitimierende Funktion und repräsentieren dementsprechend in erster Linie poetische Autorität. Vielfach sind diese künstlerischen Gestaltungsmittel der klassischen, rhetorisch-poetischen Kategorie des Ornatus zuzuordnen.

Brants Ansatz ist bestimmt von einem christlich voluntaristischen, in spezifischer Weise vernunftoptimistischen Menschenbild. Ursache für die moralische Fehlerhaftigkeit des Menschen ist die als Konkupiszenz wirksame Beschädigung seiner Natur durch die Erbsünde. Der Mensch ist jedoch geschaffen mit freiem Willen und Vernunft. Die aktive, eigenverantwortliche Verbindung, Entwicklung und Anwendung dieser Vermögen ist das Grundprinzip der Brantschen Weisheit. Hierin besitzt der Mensch ein gottgegebenes Instrument, Einblick in die von Gott eingesetzte Weltordnung zu erlangen und sein Leben – dem eigenen Heil entgegen – zu steuern.<sup>740</sup> Die in der Vernunft gegebene Möglichkeit, Gottes Gesetz zu erkennen und zu befolgen, das Gute also durch freie Willensentscheidung anzunehmen, zum Maßstab des eigenen Handelns zu machen und damit die eigene irdische Verfangenheit selbsttätig zu überwinden, impliziert auch Möglichkeit der Verweigerung eines in diesem Sinne vernünftigen Lebens.<sup>741</sup> Diese Verweigerung verwirklicht die menschliche Konkupiszenz. Sie bedeutet die Entscheidung für das Böse und die Sünde; sie führt den Menschen ins Verderben und aufs Narrenschiff. Dies ist bei Brant der eigentliche Sinn des Begriffs „Narrheit“: Sündhaftigkeit. Er umfasst als summarischer Oberbegriff alle Arten von „blintheyt yrrsal vnd dorheyt“<sup>742</sup> (NS, Vorrede, S. 107) und stellt die spiegelbildliche Gegenposition zur Weisheit dar.

Erkennbar stehen bei der Brantschen Antithese von Weisheit und Narrheit dabei die intellektuellen (Un-)Vermögen im Vordergrund. Neben der Leitinstanz der *vernunft* korreliert *wisheit* mit Einsicht bzw. Einsichtskraft (*fürsichtikeyt*), Klugheit und Wissen (*beschydikeyt*; NS, 22, 11, 3);<sup>743</sup> den närrischen Antagonisten der Ratio hingegen bilden bei Brant, anders als noch bei Petrarca, weniger die Affekte, als vielmehr in erster Linie Uneinsichtigkeit und Dummheit, Unwissen, Verblendung und Irrtum (*blintheyt yrrsal vnd dorheyt*).<sup>744</sup>

---

<sup>740</sup> Brant kann somit als Exponent jener europäischen Denktradition gelten, die von Platon bis zur Aufklärung in der Ratio die entscheidende Möglichkeit des Menschen sieht, sich und sein Leben (mit) zu lenken.

<sup>741</sup> Die Betonung der Heilsrelevanz der moralisch freiheitlichen Selbsttätigkeit des Menschen markiert vorausseilend eine deutliche Distanz zu Luthers späterem *sola gratia*-Postulat. Umgekehrt jedoch hieraus sowie aus der punktuellen Nichterwähnung der göttlichen Gnade im *Narrenschiff* mit Barbara Könnker den Schluss ableiten zu wollen, es sei „unmöglich, von einer ungebrochenen Christlichkeit Brants zu sprechen“, ist verfehlt. Vgl. hierzu Barbara Könnker: *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*. Wiesbaden 1966, S. 125-132; das Zitat S. 126, Anm. 96.

<sup>742</sup> Den Begriff „Torheit“ verwendet Brant dabei auch im engeren Sinne von intellektueller Beschränktheit.

<sup>743</sup> Das 22. Kapitel ist bis auf seine letzten sechs Verse eine – teilweise bis in den Wortlaut übereinstimmende – Paraphrase von Spr 8.

<sup>744</sup> In diesem Konzept liegt nicht zuletzt ein Grund für den hervorragenden Stellenwert, den Humanisten wie Brant oder Erasmus der Bildung des Menschen beimessen. Ebenso wird von hier aus ersichtlich, dass es sich bei einer derart verstandenen Erudition nicht um reinen Selbstzweck handelt.



## V.5 *Sinistro fato genitus*: Zur exemplarischen Symbolik des Typus Eulenspiegel

Einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der komplexen Bedeutungspotentiale der frühneuzeitlichen Narren-, Schwank- und Weisheitsliteratur, für die nicht strikte Trennung, sondern ein signifikantes Ineinander von Unterhaltung und Exempelcharakter, Komik und Didaxe kennzeichnend ist, gibt eine exemplarische Untersuchung der symbolischen Gestaltungsdimension der Eulenspiegel-Figur an die Hand.

Mit deren Vielschichtigkeit und spezifischem Handlungssinn finden sich bereits konstitutive Elemente, im Prinzip das Sinnzentrum des Schwankbuches, im Namen ‚Ulenspiegel‘ in nuce vorgeprägt und symbolisch umfassend latent; piktorial werden sie durch die Verbindung des Titelhelden mit den emblematischen Attributen Eule und Spiegel in einer Art Namensrebus chiffriert.<sup>745</sup> Dieser symbolisch-sprachliche Komplex signalisiert mehrere komplementäre Sinndimensionen und Erklärungsmöglichkeiten.

Zunächst ist ‚Ulenspiegel‘ ein um 1500 in der Region Braunschweig offensichtlich geläufiger Familienname, der auch anderswo als Beiname vorkommt. Unsicher ist, ob der Name schon zu damaliger Zeit ‚sprechend‘ war und als Neck- oder Spottname Verwendung fand oder ob ein ehemals unbescholtener Eigenname erst durch die Popularität des literarischen Eulenspiegel untrennbar mit dessen spezifischen Attributen verknüpft wurde.<sup>746</sup>

Betrachtet man die morphologischen Segmente genauer, aus denen ‚Ulenspiegel‘ zusammengesetzt ist, wird deutlich, inwiefern dieser Name mehrfach sinnvoll ist. Eines seiner wesentlichen Bedeutungselemente ergibt sich dabei durch den Rekurs auf eine Redensart. Ulenspiegel lässt sich als Kompositum der niederdeutschen Wörter ‚ulen‘ oder ‚ul‘ und ‚speigel‘ lesen. ‚Ulen‘ heißt soviel wie ‚fegen, reinigen‘; ‚ul‘ bezeichnet einen „borstigen Handfeger“. <sup>747</sup> In Verbindung mit einer Nebenbedeutung des Wortes ‚Spiegel‘, das in der Jägersprache noch heute das Hinterteil des Wildes bezeichnet und in Norddeutschland auch als Ausdruck für die entsprechende Region des menschlichen Körpers geläufig ist, wird aus dem Namen Ulenspiegel jene Aufforderung, die durch Goethes *Götz* berühmt geworden ist, jedoch schon um 1500 sprichwörtlich war.<sup>748</sup>

Die programmatische Namensfügung markiert den Träger bereits deutlich als Kunstfigur und signalisiert zugleich die artifizielle Durchformung des narrativen Werkprogramms. Nomen est omen: Nicht nur erfährt die im Namen enthaltene Redensart in mehreren Historien ihre explizite Auf- und Ausführung, wenn Eulenspiegel sich seiner Umwelt gewissermaßen von der besten Kehrseite präsentiert (vgl. z.B. *Hist.* 2, 58, 66). Der skatologische Gestus Eulenspiegels, sein „anales Programm von Furzen bis Defäkieren“<sup>749</sup> ist das Signum des Typus Eulenspiegel. Als solches bildet es, wie gesehen, ein integrierendes Element seines ‚Wappens‘ und durchzieht als eine der performativ wirkungsvollsten Konstanten seines Verhaltens konsequenterweise das gesamte Schwankbuch.<sup>750</sup> Dabei lässt Eulenspiegel auch im übertragenen Sinne prinzipiell die „Lüt hinden zu in Arß [...] sehen“<sup>751</sup> (2, 12). Die gleichsam apotropäische Geste ist Signum der kynischen Außer-ordentlichkeit Eulenspiegels, seiner Abwehr verkehrtweltlicher Verstrickung und zugleich satirisch-symbolische Verfremdung einer metaphysisch entfremdeten Welt.

<sup>745</sup> Vgl. hierzu den Titelholzschnitt des Straßburger *Ulenspiegel*-Textes.

<sup>746</sup> Vgl. Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 51; Honegger: *Ulenspiegel*, S. 130.

<sup>747</sup> Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 51.

<sup>748</sup> Vgl. DWB 16, 2239f.: In Analogie zur Bezeichnung des Gesichts wird Spiegel „dann auch scherzhaft verwandt als Bezeichnung von culus, anus, podex, wo Wendungen wie die heute noch lebende *einem den spiegel weisen*, sowol ‚einem eine Narrheit vorhalten‘ wie auch vergrößert ‚ihm eine verächtliche Gebärde machen‘, wol mit anlassgebend waren“. Als Bezeichnung für Gesäß erscheint das Wort auch in „wissenschaftlicher Sprache“, so bei Winckelmann und Herder.

<sup>749</sup> Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 53.

<sup>750</sup> Vgl. etwa H. 10, 12, 15, 16, 34, 46, 69, 72, 77, 79, 81, 88, 92.

<sup>751</sup> Vgl. hierzu auch den proverbialen Text *In hindern spiegel sehen lan* (DSL 4, 1739).

Die Spiegelmetapher bildet den archimedischen Punkt der Eulenspiegelschen Emblematis, eine symbolische Kernfiguration des Schwankbuchs, welche in der Gestaltung der Figur des Schalksnarren und ihres Wirkens zu einem vielschichtigen Bedeutungskomplex entfaltet wird. Eulenspiegels Spiegelfunktion konstituiert sich dabei grundlegend als Schnittpunkt einer horizontalen und einer vertikalen Darstellungs- und Sinnachse.

Die horizontale Ebene bildet die menschliche Wirklichkeit, deren Erscheinungsfülle Eulenspiegel ganzheitlich repräsentiert – spiegelt. Der Universalitätscharakter der Wirklichkeitsrepräsentation, die in der Eulenspiegel-Figur begegnet, wird versinnbildlicht durch deren Proteusartigkeit; Eulenspiegel nimmt symbolisch das All des Irdischen in sich auf, indem er die Vielgestaltigkeit des Endlichen als eine scheinbar unendliche Vielheit von Rollen durchläuft. Das Wesen des Schalksnarren ist keine Summe dieser einzelnen Teile; es geht ihnen veränderungslos und vollständig voran. Eulenspiegel *ist* weder die Stimme des Plebs noch höfischer Parvenu, weder Magister noch Mönch, noch Reliquienschwindler oder Quacksalber. In allen diesen und vielen weiteren Rollen tritt er auf, in allen Bereichen findet er seine Opfer, ohne Rücksicht auf deren Herkunft oder Stand. Eulenspiegel kann alles zugleich verkörpern, ohne darin aufzugehen, denn seine Außerständlichkeit ist nur das soziale Signum einer Daseinsform, die sich im Kern als ein radikales Außerhalb von jeder bestehenden menschlichen Wirklichkeits- und Lebensordnung begreifen lässt und statt vieler Berufe nur die vielfache Ausführung einer speziellen Berufung kennt, in der alle menschlichen Rollen als Masken aufgehoben sind: „Ich bin nicht ein Handwercksgesell, sunder ich pfleg die Wahrheit zu sagen“ (30, 89). Eulenspiegels ständige Verkleidung, seine wechselnden Berufe und Funktionen sind nicht die Entwicklungen eines realistisch konzipierten Individuums, sondern vornehmlich eine narrative Konstellation, die im Medium der Figur Eulenspiegel eine facettenreiche Gesellschafts- und Wirklichkeitskritik ermöglicht. Eulenspiegels kontroverse Berührung mit den verschiedenen Fragmenten der Lebenswelt legt deren Defekte bloß; hierbei

nimmt der Schelm häufig die Umgangsform der Gesellschaft an, um mit ihr überhaupt in Kontakt treten zu können, und entlarvt als ein Spiegelbild gesellschaftlicher Verhaltensformen seine Umgebung. Auf diese Weise erscheint die Antifigur zuletzt als ein warnendes Bild, das der Gesellschaft ihr eigenes Zerrbild einprägsam vor Augen führt.<sup>752</sup>

Auf der Welthorizontalen wird Eulenspiegel zu einem Zerrspiegel des *mundus inversus* und *perversus*, zu einem Medium satirischer Stände- und Zeitkritik. Dabei dient die Schilderung der Lasterhaftigkeit seiner Interaktionspartner nicht der moralischen Rechtfertigung der Eulenspiegelgestalt als solcher. Im Gegenteil – die Kritik, die seine Taten symbolisch präsentieren, ist kein unbeteiligter Richterspruch, sondern sichtbarmachendes, „darstellendes Erkennen“<sup>753</sup>. Indem Eulenspiegel sich die Phänomene der Welt inklusive ihrer Untugenden fundamental zu eigen macht, ganzheitlich bis ins Somatische repräsentiert, selbst noch das Wort verkörpert, wird sein Körper zur – unmoralisch handelnden, amoralisch darstellenden – Demonstrationsfläche, er selbst gleichzeitig zu Instrument und Objekt der Satire, zum Spiegel und dessen Reflex.

Darauf, dass der Buchtitel *Ulen Spiegel* die Bedeutung ‚Spiegel der Dummköpfe‘ konnotiert, hat 1893 bereits Ch. Walther hingewiesen. Er machte darauf aufmerksam, dass das 1598 bei Plantin erschienene *Etymologicum Teutonicae Linguae* des Cornelius Kilianus Dufflaeus als metaphorischen Sinn des niederländischen ‚wl‘ oder ‚ul‘ die Bedeutung ‚homo stolidus et improbus‘, Dummkopf oder Schurken, angibt.<sup>754</sup> Eine Nuancierung erfährt die Idee des ‚Narrenspiegels‘ in der von J. Nemius ins Lateinische

<sup>752</sup> Michael Joseph Aichmayr: Der Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur im Kontext der europäischen Narren- und Schelmenliteratur. Göppingen 1991, S. 85.

<sup>753</sup> Klaus Heinrich: Exkurs über Eulenspiegel als Maieutiker. In: Eulenspiegel-Interpretationen. Hg. von W. Wunderlich, S. 98–107, hier S. 98.

<sup>754</sup> Christoph Walther: Zur Geschichte des Volksbuches vom Eulenspiegel. In: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 19 (1893), S. 1–79, hier S. 10. Walther relativiert allerdings die Aussagekraft dieses Belegs insofern, als er davon ausgeht, die von Dufflaeus angegebene Bedeutung von ‚wl‘ sei ein Resultat der Verbreitung des Volksbuchs.

übersetzten und von H. Borculus im Jahr 1563 gedruckten Ausgabe des *Ulenspiegel*, die den Titel trägt: *Vlularum speculum alias triumphus humanae stultitiae*. „Spiegel der Eulen“ wird hier gleichgesetzt mit einer „Triumphzug der menschlichen Dummheit“. Ferner findet sich in der erwähnten Edition der Holzschnitt einer Eule, welcher von folgender Inschrift umrahmt wird: *Memento ut sapiens fias cum ululis ululare* – auf dass Du ein Weiser werdest, denke daran, mit den Käuzen zu ‚heulen‘. Auch hier ist *ulula* zwar einerseits mit „Dummkopf“ zu übersetzen,<sup>755</sup> andererseits jedoch wird die Aufforderung zur Dummheit in Analogie zum erasmischen *Laus Stultitiae* mit jener ironischen Doppeldeutigkeit versehen, die in der paradoxalen Weisheitsstruktur der janusköpfigen erasmischen Torheit gründet.

J. Lefèbvre betont zu recht in den Attributen Eulenspiegels den Hinweis auf dessen Funktion, die Rolle des weisen Narren zu spielen: „La chouette et le miroir, ou la sagesse et la comédie, ou encore sagesse du comique.“<sup>756</sup> Es wäre hinzuzufügen: das Komische der Weisheit. Die Eule ist jedoch ein traditionell sehr ambivalentes Emblem. Am bekanntesten und einflussreichsten ist die weisheitssymbolische ‚Eule der Minerva‘ geworden, eigentlich ein Steinkauz. Einerseits das Symbol für Weisheit – in Eulenspiegels Fall insbesondere auch für das in göttlicher Wahrheit gründende Wissen um Tod und Vergänglichkeit – begegnet es andererseits auch als „Sinn-Bild des Neides, des Geitzes, der Feindseligkeit und der vorsetzlichen Unwissenheit.“<sup>757</sup> Die Eule als Symbol vereinigt in sich weise und dämonische Züge, ist zugleich ‚Weisheits-, und ‚Teufelstier‘, dient als Sinnbild aufklärerischer Vernunftideale ebenso wie als magisches Warnzeichen – analog hierzu tritt Eulenspiegel gleichzeitig auf als dämonischer Erzschalk und als ein Transzendenz vermittelnder weiser Narr; seine literarische Existenz dokumentiert das facettenreiche Gespanntsein zwischen die beiden Pole dieser Antithese, deren Ineinander den Ausdruck ‚Schalksnarr‘ zu der vielleicht treffendsten Bezeichnung Eulenspiegels macht.<sup>758</sup>

Der Ambivalenz ihrer Embleme entsprechen die literarische Ausgestaltung der Eulenspiegel-Figur und der Vielsinn ihres Handelns grundlegend. Hier soll zunächst eine durch das zitierte Epigraph proverbial vermittelte Bedeutungsnuance genauer beleuchtet werden. Das paronomasische *cum ululis ululare* evoziert unmissverständlich die Redensart *Ulula cum lupis, cum quibus esse cupis*: *Wer vnder den Wölffen ist, muss mit jnen heulen* (DSL 5, 374). Zum ist diese Anspielung natürlich als ironischer Tadel zu verstehen – eben an der Praxis, *mit den Wölfen zu heulen*. Zudem begegnet hier über das Motiv des Wolfs im Schafspelz das Thema des falschen Prophetentums. Darüber hinaus zeichnet sich jedoch noch ein weiterer Sinn ab, der ebenfalls unmittelbar Eulenspiegels Wahrheitsfunktion betrifft, dabei jedoch insbesondere auf den Eulenspiegelschen Modus der Darstellung von Wahrheit abhebt und diesen Modus als ein Prinzip dialektischer Sichtbarmachung an das Spiegelkonzept rückbindet. Denn ist Eulenspiegels Situation dadurch charakterisiert, dass er sich unter den Wölfen befindet, so muss auch seine Tätigkeit des ‚Wahr-Sagens‘ und ‚Wahr-Tuns‘ den Umständen dieser Gegebenheit Rechnung tragen, es muss sich assimilieren, um (sich) überwinden zu können.

Entlang der vertikalen Achse Welt – Gott erhalten die Gegensätze Weisheit und Torheit jeweils gegensätzlichen Sinn; sie erfahren eine doppelte spiegelbildliche Verkehrung in ihr Gegenteil. Erstens eine ‚äußere‘, korrelative: ihre Identifikation. Zweitens eine ‚innere‘: Beide tragen die antinomische

<sup>755</sup> Vgl. Peter Honegger: Eulenspiegel und die sieben Todsünden. In: Eulenspiegel-Interpretationen. Hg. von W. Wunderlich, S. 225–241, hier S. 225.

<sup>756</sup> Joël Lefebvre: *Les fols et la folie: étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*. Paris 1968, S. 282f.

<sup>757</sup> Zedler (1734), Bd. 8, S. 2135. Noch das *Grand dictionnaire universel du 19<sup>e</sup> siècle* von Larousse (1873), Bd. 9, S. 272 stellt fest: „Lorsqu' on veut humilier quelqu'un et l'accuser d'ignorance, de faiblesse ou de stupidité, on le compare à un hibou.“ Beide zit. n. Honegger: Eulenspiegel, S. 130.

<sup>758</sup> Arendt: Eulenspiegel, S. 55 macht auf einen weiteren Spiegel-Sinn des Eulensymbols aufmerksam: Daran, dass die antike Eule der Minerva zum Sinnbild der jungen Buchdruckerkunst und zum Bücherzeichen geworden ist, ließe sich die Vermutung knüpfen, „der nach Weisheit beflissene Mensch erkenne im Spiegel des Buches sich selbst.“ – Ein aufschlussreicher Hinweis auf die semantischen Schattenseiten dieses Sinnbildes findet sich in Jes. 14. In der Passage über „Die völlige Verwüstung Babels“ heißt es: „Ich mache es zum Platz für die Eulen und zu einem sumpfigen Teich, mit meinem vernichtenden Besen fege ich es hinweg – Spruch des Herrn der Heere“ (Jes 14, 23).

Spiegelung bereits in sich, erscheinen, je nachdem von welcher Seite des Spiegels aus betrachtet, als ihr jeweiliger Widerpart.

Der Weg durch die Welt hin zur Weisheit ist somit als Prozess dialektischer Ent-täuschung vorgegeben: Eulenspiegel muss die Weltweisheit in all ihrer Torheit manifestieren, muss mit den Wölfen heulen, um die Welt und sich selber auf die höhere Torheit der göttlichen Verkündigung hin zu überwinden. Das Paradox der Torheit ist dabei nur ein begriffliches, das seine Lösung in der realen Zweifelt von ‚guter‘ und ‚schlechter‘ Torheit, der Gegenüberstellung von gläubiger Gottesweisheit und hoffärtiger Menschenweisheit, findet. Dasselbe spiegelbildlich-doppelsinnige Torheitskonzept ist es, welches das scheinbar paradoxe *Lob* des Erasmus zu einer Dialektik ironischer Verurteilung und unironischer moralisch-theologischer Adhortation werden lässt.

Die Idee der wesensmäßigen Ambivalenz der Torheit prägt auch das analoge Konzept des Narrentums und ist maßgeblich verantwortlich für die in der Frühen Neuzeit zunehmend markante Zweideutigkeit der Bezeichnung Narr. ‚Narr‘ dient der Kennzeichnung eines törichten, dummen, tadelnswürdigen Menschen und ist insofern ein Schimpfwort, andererseits aber konnotiert diese Bezeichnung die besondere Weisheit des (Hof-) Narren, der im Medium sublimer Torheit höhere Wahrheit transparent macht. Kulturhistorisch greifbar werden diese Konzepte in der seit dem Spätmittelalter gängigen Unterscheidung zwischen ‚natürlichen‘ oder ‚Stocknarren‘ und den ‚künstlichen‘ oder ‚Schalksnarren‘. Als natürliche Narren „galten Geistesgestörte und Schwachsinnige, die ja oft auch körperlich entstellt waren. Demgegenüber waren die künstlichen Narren oder Schalksnarren ganz (oder halbwegs) normale Leute, die [...] Narrheit simulierten“ – etwa als professioneller Hofnarr. Charakteristische Attribute des Typus Berufsnarr weist auch der literarische Eulenspiegel auf; sie finden sich in „seiner *scurrilitas*, seiner *urbanitas* und vor allem auch in seiner Vorliebe für Sophisterei, *ambiguitas* und *simulatio*.“<sup>759</sup> Die scheinbar widersprüchlichen Züge und Funktionen Eulenspiegels reflektieren die frühneuzeitlichen Reminiszenzen und Weiterentwicklungen des realen und literarischen mittelalterlichen Narrenwesens. Die Entfaltung des Narrenkonzepts vollzieht sich dabei im Horizont tradierter christlicher Deutungszusammenhänge:

Der Narr, der Fastnachtsnarr wie der Hofnarr, wurde zunächst vor allem im Licht des alttestamentlichen Toren, des *insipiens* und des *stultus*, d.h. des törichten Gottesleugners und Sünders gesehen. Er war im symbolischen Denken des Mittelalters das abschreckende, mahnende Gegenbild wahrer christlicher Weisheit, stand für gottabgewandtes, ichbezogenes, weltliches Leben, das der *vanitas*, dem zeitlichen und ewigen Tod verfallen war.<sup>760</sup>

Positivere Züge erhält der mittelalterliche Narr dann seit dem Spätmittelalter, insbesondere im 16. Jahrhundert – in der Gestaltung als weiser Narr, aufgrund seiner „unterhaltenden und [...] kritisch belehrenden Funktion.“<sup>761</sup>

Eulenspiegel realisiert die sprichwörtliche Satiren-Metapher *jemandem den Spiegel vorhalten* an und in seiner Umwelt zweifach. Einmal ihrer übertragenen Bedeutung nach – als narratives *speculum* der verkehrten Welt –, sodann jedoch auch literal: mit seinem Hintern als Spiegel. Dabei bildet seine Verkörperung, ganz konkret sein Körper, die vertikale Achse eines symbolisch-kritischen Verweises. Wenn er seinen Mitmenschen den Hintern zeigt, „so ist das spiegelverkehrt das Medium der Satire, in dem sich die Gespiegelten (in der satirisch verkehrten Welt den Hintern für ihr Antlitz) wiedererkennen“ müssen.<sup>762</sup> Das Skatologische schlechthin offenbart sich auf dieser Ebene als Symbol für die

<sup>759</sup> Schmitz: *Sophist, Narr und Melancholievertreiber*, S. 227.

<sup>760</sup> Ebd.

<sup>761</sup> Ebd.

<sup>762</sup> Von Eulenspiegels ‚verkehrter‘ Bestattung, bei der er auf dem Bauch zu liegen kommt, heißt es bei Fischart: *Werke*, 3, S. 456: „Vnd weist das Gesaeß jr [der Welt] nun zur schandt, | Darinn sie sich nun spiegeln mag“. Ganz in der Tradition dieser bildlichen Denkfigur steht auch ein bekannter Holzschnitt, zu dessen Motiv es bspw. im *Ritter vom Thurn* (1493) ein Kapitel gibt: „Von einer Edlen Frauen die vor | eim Spiegel stund vnd in dem Spiegel | den Teuffel sahe ihr den hin=| dern zeigen.“ Ausgabe Frankfurt a. M.: Martin Lechler/Sigmund Feyerabend 1572, 39-41r.

fundamentalste Wahrheit alles Kreatürlichen: Vergänglichkeit und Tod. „Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück“ (Gen 3, 19) – das Exkrement ist die Quintessenz der zeitlichen Welt, es versinnbildlicht Anfang und Ende, die Grenzen des vom Transzendenten abgelösten Menschseins. Spiegelbildlich aufgehoben ist die absolute Relativität der Endlichkeit in der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Mit etwas Pathos formuliert: Eulenspiegels Körper wird als Fingerzeig gen Himmel sprechend. Die heillos verkehrte Welt erfährt im und durch den Narren ihre heilsnotwendige Verkehrung.

Als eine grundlegende Struktur der Spiegelung erweist sich dabei die Relation der Gegenbildlichkeit. Es ist diese Spannung der untrennbar aufeinander bezogenen Gegensätze, die im *Ulenspiegel* auf verschiedenen Ebenen forciert wird; aus dieser Spannung des spiegelbildlichen Kontrasts speist sich ein großer Teil des Sinns, der ästhetischen Faszination, der Komik des Schwankbuchs. Als gesellschafts- und kulturparodistische Spielformen einer Komik der Gegenbildlichkeit lassen sich etwa Eulenspiegels nonkonformistischer Gestus, sein antihöfischer Habitus (als „eins Buren Sun“ (Vorrede, 7) und außerständischer *landlöffer*), sein Anti-Heldentum und fortwährender Tabubruch lesen.

Eulenspiegel wird sowohl piktorial, durch den initialen Holzschnitt, als auch durch die biographische Klammer des Schwankbuchs unmissverständlich als konstanter literarischer Typus etabliert. Symptomatisch für dessen innere symbolische Vielwertigkeit und Komplexität steht die Tatsache, dass Eulenspiegels prinzipielle Außerordentlichkeit zwar auch piktorial suggeriert, dabei jedoch nicht einschränkend auf ein gängiges Rollenmuster festgelegt wird. Eulenspiegels in den Historien mehrfach als „seltzam“ bezeichnete Kleidung<sup>763</sup> deutet auf seinen Sonderstatus hin; er trägt jedoch nicht die typische Tracht des berufsmäßigen Gauklers, Spielmanns oder Hofnarren. Keine der Illustrationen stellt ihn etwa in der eselsohrigen Schellenkappe dar, die bspw. in Brants *Narrenschiff* als das ikonische Insigne des Narrentums fungiert. Wie der Titelholzschnitt zeigt auch die Mehrzahl der restlichen Illustrationen Eulenspiegel in einer anachronistischen Zatteltracht, die im 14. Jahrhundert in Mode, gegen Ende des 15. Jahrhunderts wahrscheinlich nur noch bei Landstreichern verbreitet war.<sup>764</sup>

Eulenspiegels bildliche Darstellung deutet also bereits darauf hin, dass sein Treiben, auch wenn er bisweilen in die Rolle eines Hofnarren und Gauklers schlüpft, sich nicht auf die harmlose Possenreißerei eines berufsmäßigen Spaßmachers reduziert. Kontrastiv hervorgehoben wird dies insbesondere in der 24. Hist., in der Eulenspiegel am Hof des polnischen Königs in einen Wettstreit mit dessen Narren tritt: Zum einen erscheint der polnische Narr im Gegensatz zu seinem Widersacher im dazugehörigen Holzschnitt in der typischen Narrentracht mit Eselskappe, zum anderen wird er von Eulenspiegel „mitt grober Schalckheit“ (24,71), sprich durch dessen typische Radikalität, überwunden – Eulenspiegel übertrumpft seinen Gegner im Wettstreit des ‚Nachtuns‘, indem er seinen eigenen Kot aufisst.

Die ersten drei Historien umreißen eine literarische Typik Eulenspiegels, die in allen folgenden Episoden unverändert durchgehalten wird. In den drei Schlusschwänken bestätigt sich nicht nur ihre binnenliterarische Kontinuität, sondern sie wird dort, über den konkreten narrativen Rahmen herausgehoben, als abstrahierendes Prinzip ‚des Eulenspiegelhaften‘ perpetuiert. Hierin unterscheidet sich Eulenspiegel von anderen Schwankgestalten wie dem Pfaffen Amîs:

Stand also am Anfang des ersten deutschen Schwankromans die Schilderung einer akuten Notwehrsituation, die den *wîsen* Pfaffen quasi in die Laufbahn eines Betrügers hineinzwang, so steht am Anfang des Volksbuches von *Ulenspiegel* der Bericht von der dreimaligen Taufe Tills, die nichts „erklärt“, sondern lediglich sichtbar macht, daß Eulenspiegel offenbar unter einem anderen Stern geboren wurde als alle übrigen Menschen und daher mit deren Maßstäben nicht gemessen werden kann. [...] Das heißt aber, daß Eulenspiegel bereits als *schalck* geboren wurde, von vornherein ohne bestimmte Ursache oder erkennbares Motiv darauf anlegt, seine Mitmenschen auf jede nur erdenkbare Weise zu foppen. Das zu demonstrieren ist – im Gegensatz zum *Pfaffen Amîs* – der Sinn der biographischen Einkleidung im Volksbuch.<sup>765</sup>

<sup>763</sup> Bspw. H. 63, S. 179.

<sup>764</sup> Vgl. hierzu Honegger: *Ulenspiegel*, S. 133.

<sup>765</sup> Könneker: *Das Volksbuch von Ulenspiegel*, S. 110f.

Die dreifache Taufe in der ersten Hist. symbolisiert, dass Eulenspiegel bereits ‚fertig‘, *mit allen Wassern gewaschen*<sup>766</sup>, ins Leben tritt. Im Dreischritt der auftaktbildenden Historientriade – und damit in symbolischer Vollständigkeit<sup>767</sup> – wird seine Typik sichtbar gemacht: seine außermenschliche Natur durch die Taufe in der ersten Episode, in der zweiten der skatologische Gestus als zentrale Performanz seiner Schalkheit; in der dritten Historie schließlich wird Eulenspiegels Narrentum durch das Motiv des Seiltanzes in symbolischer Verdichtung verkündet. Eulenspiegels Daseinsbereich ist das Außerhalb der konventionellen menschlichen Wirklichkeit, er selbst nicht Charakter, sondern Unperson, deren Züge symbolisch verfremdend ins Außer-Menschliche gesteigert werden – einerseits ins Dämonische, andererseits ins Messianische. Eulenspiegel erscheint als einer jener „nassen Knaben“, die Murner in der *Schelmzunft* beschreibt und die sich unter anderem dadurch auszeichnen, dass sie „den Schalk beschlossen haben; | Sy sindt mit bosem wasser gewaschen“.<sup>768</sup>

Bernd U. Hucker wertet die Ereignisse der ersten Episode – etwas einseitig – als dezidierte Diabolisierung der Eulenspiegel-Figur: Die „Ungereimtheit“, dass Eulenspiegel als neugeborenes Kind zur Taufe in das benachbarte Kirchdorf Amleben getragen wird, obwohl sein Geburtsort Kneitlingen selbst eine noch heute erhaltene Pfarrkirche besitzt, erkläre sich als Adaption einer Passage des *Hexenhammers*.

Dort wie in anderen volksreligiösen Quellen wird davor gewarnt, ein Neugeborenes über einen Steg zwischen zwei Pfarrdörfern zu tragen. Fällt es herunter, so geben die im Wasser wohnenden Dämonen statt seiner einen Wechselbalg heraus. Folglich hat der Verfasser des Buches seinen Helden als Teufelsbrut konzipiert, die den armen Eltern untergeschoben wurde.<sup>769</sup>

Die Tatsache, dass Eulenspiegels Sturz in den Schmutz ausdrücklich darauf zurückgeführt wird, dass seine Schutzbefohlene „vil Birs getruncken [hette] nach der Kindtöffe“ ist natürlich ebenso als satirischer Seitenhieb auf die Sitte des Kindelbiers zu verstehen, die bereits im 14. Jahrhundert ihrer Auswüchse wegen gesetzlich geregelt werden musste. Das „vertrincken“ des Kindes, „das dann des Kinds Vatter bezaln“ (1,10) muss, verweist auf die Redensart *etwas vertrinken*, die mittelniederdeutsch im Sinne von ‚den Wert von etwas vertrinken‘ schon 1340 bezeugt ist.<sup>770</sup> Dieses sprichwörtliche Motiv entfaltet hier eine gewisse Doppeldeutigkeit. Denn die Quittung für das nichtsnutzige Verhalten seines ‚wertlos‘ gewordenen Sohnes bekommt Eulenspiegels Vater in der zweiten Historie präsentiert: Das schalkhafte Treiben Eulenspiegels zwingt ihn, mit seiner Familie einen Ortswechsel vorzunehmen.

Das symbolische Komplement zur Diabolisierung des Protagonisten bildet, am entgegengesetzten Pol der Darstellungsbewegung der Verunmenschlichung<sup>771</sup> Eulenspiegels, die mit pseudo-messianischen Zügen versehene ‚Auferstehung‘ des ‚gefallenen‘ Schalks. Die dreifache Schilderung von Eulenspiegels ‚verkehrter‘ Bestattung (Hist. 93-95) reflektiert das initiale Stigma seiner dreifachen Taufe sowohl erzähltechnisch als auch thematisch. Auch die Grablegung des Schalks ist dreifach gestört: Seine Totenbahre wird von Schweinen umgestoßen, so dass er auf dem Bauch zu liegen, durch eine Panne bei den Funeralien im Grab dann sogar „uff die Füß zu ston“ kommt; zudem wird sein Leichnam exhumiert. Eulenspiegels Anfang und Ende bilden eine spiegelbildliche Klammer, die sein „wunderliches“

<sup>766</sup> DSL 4, 1828. Vgl. auch die Variante *er ist durch alle pfützen gezogen* (DSL 3, 1339), die ebenfalls als sprichwörtlicher Subtext evoziert wird, wenn die „Taufgöttel“ mitsamt dem Kind in die „Lachen“ (1, 10) fällt und sich beide besudeln.

<sup>767</sup> Die Zahl drei gilt traditionell als das Symbol von Dualität überwindender Synthese, von Universalität und Allheit; im Christentum und anderen Religionen repräsentiert sie die göttliche Trinität. Aristoteles bezeichnet die Triade als Zahl des Ganzen, insofern sie Anfang, Mitte und Ende hat. Verbreitet ist die Auffassung, dass einmal und zweimal Kontingenz und Möglichkeit sind, dreimal jedoch Gewissheit und Notwendigkeit bedeutet. Sprichwörtlich sind bekanntermaßen ohnehin aller guten Dinge drei.

<sup>768</sup> SZ, 23, S. 98. Vgl. auch DSL 2, 1419.

<sup>769</sup> Hucker: Till Eulenspiegel – Zur Geschichte eines Nationalhelden, S. 8.

<sup>770</sup> Vgl. hierzu H. 1, S. 10., Anm. 11.

<sup>771</sup> Eulenspiegels Zug irrealer ‚Übermenschlichkeit‘ streicht auch das wiederkehrende Motiv seiner Selbsterretung vor scheinbar unabwendbarem Verhängnis und Tod heraus. Siehe hierzu H. 25, 58.

Verkehrtsein als Wesenskonstante bezeugt. Die Schilderung seines Todes ist die symbolische Kristallisation des Prinzips Eulenspiegel, das im Medium des literarisch-literalen Denkmals folgerichtig den erzählten Tod des Protagonisten symbolisch überragt:

Mitt dem wurden sie gewar, das der Boum umbkert was unnd das er uff dem Buch lag. Da wurden sie lachen und sagten: „Er zeigt selber, das er verkert wil ligen, dem wöllen wir also thün.“ (94, 265)

Bei Ulenspiegels Begräbnis gieng es wunderlich zu. [...] Da brach das Seil entzwei, das bei den Füßen was, unnd der Boum schoß inn das Grab, das Ulenspiegel kumbt uff die Füß zu ston in dem Stock. Da sprachen sie alle, die dabeistunden: „Lassen ihn ston, wan er ist wunderlich gewesen in seinem Leben, wunderlich wil er auch sein in seinem Tod.“ (95, 266)

Wenn davon die Rede ist, dass Eulenspiegel „von Natur aus anders als alle übrigen Menschen ist“, muss, wie gesehen, berücksichtigt werden, dass es sich bei dieser ‚Natur‘ um ein literarisches Konstrukt handelt – eine Typik, die in der prägnanten Konzentration des Namens Ulenspiegel bereits als Konzept greifbar wird.<sup>772</sup> Nomen est omen – Eulenspiegels Name ist die Prohezeiung, die Sinn und Form seiner literarischen Existenz in nuce vorzeichnet. Bezeichnenderweise ist es ein Sprichwort, mit dem die ‚Wunderlichkeit‘ dieser Existenz wiederholt festgeschrieben wird: „Da sprach der Vatter: ‚Du bist freilich in einer unglückseligen Stund geboren‘ (2, 13) – *sinistro fato genitus*<sup>773</sup>.

## V.6 Das falsche Prophetentum. Eulenspiegel und die sieben Todsünden

In der 78. Hist. stellt Eulenspiegel mittels einer Wolfsattrappe einen angeberischen Wirt und dessen vorgebliche Kühnheit auf die Probe und beweist den Anwesenden, dass es dem Wirt „in den Worten [ist] als manchem in dem Sin“ (78, 228f). Abgesehen davon, dass Eulenspiegel – ebenso wie der Leser – sich hier wie anderswo schlicht amüsieren kann, tritt an dieser Stelle eine theologisch fundierte, zutiefst moraldidaktische Bedeutungsebene des Werkes hervor. Vordergründig wird der Wirt rein situationsgebunden für sein Angebertum bestraft. Bei dieser Art des Vergehens handelt es sich jedoch um einen Verstoß gegen die dem Menschen als geschaffene Kreatur geziemende *modestia*, weshalb das Verhalten des Wirtes letzten Endes exemplarisch eine Form menschlicher Hybris repräsentiert und somit einen Akt von *hovard* darstellt. *Superbia* – deutsch *hovard* oder *hoemut* – wird von Eulenspiegel im Verlaufe des Werkes an mehreren Stellen und in verschiedenen Figuren nicht nur als Hauptsünde<sup>774</sup> der zeitgenössischen Gesellschaft in spezifischer Weise vorgeführt und bestraft, sondern auch als das, was sie nach christlichem Verständnis darstellt, nämlich als eine der sieben Todsünden.

Für die Texte des *Ulenspiegel* ergibt sich in diesem Zusammenhang eine universale emblematische Sinnebene, die alle Elemente durchzieht und organisiert. Die Schwank erzählung weitet sich hinsichtlich ihrer Sinnmöglichkeit potentiell zum Gleichnis bzw. zur Allegorie. Auf dieser Bedeutungsebene werden insbesondere christlich-moralische Inhalte thematisiert und transportiert. Der Text selbst reflektiert dabei wiederholt in selbstreferentieller Weise seinen gleichnishaften Charakter und seine damit verbundene theologische Sinndimension. Besonders deutlich wird dies in der 18. Hist. Diese Episode unterzieht nicht nur das Verhältnis von göttlicher Wahrheit und menschlicher Wirklichkeit einer kritischen Beleuchtung, sondern lässt die textuellen Referenzstrukturen selbst zum Thema werden – indem sie nicht ein beliebiges Sprichwort (*Wer Brot hat, dem gibt man Brot* ; 18,55) zum Gegenstand

<sup>772</sup> Könneker: Der ‚verkehrte‘ Mensch. Narren, dörper, Schwankhelden in mittelalterlichen Texten. In: Mittelalterliche Menschenbilder. Hg. von Martina Neumeyer. Regensburg 2000. S. 147–172, hier S. 169.

<sup>773</sup> DSL 4, 947.

<sup>774</sup> Als ‚Hauptsünde der neuen Zeit‘ wird *hoffart* von vielen Autoren des ausgehenden Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit gebrandmarkt. Im Motiv des ‚Messens‘ kritisieren Brant und Erasmus aufkommende positivistische Tendenzen des Denkens ebenso als anmaßende Scheinweisheit wie die in intellektualistischen Formalismen erstarrende Spätscholastik.

kritischer Untersuchung macht, sondern eines, das von einem Bibelwort (*Wer hat, dem wird gegeben*; Matth. 13,12) abgeleitet ist; ein Vers, welcher selbst wiederum aus dem Abschnitt „Sinn und Zweck der Gleichnisse“ der „Rede über das Himmelreich“ (Mt 13,1-53) stammt.

In dem hier umrissenen Kontext kristallisieren sich grundlegende Bedeutungstendenzen des *Ulenspiegel* und seines Protagonisten an dem scheinbar randständigen Motiv des Wolfs(pelzes).

In Hist. 54 bestellt die geladene Gesellschaft anlässlich eines großen Festes zu Hofe „vil Wolffßbeltz“ (54, 158) bei dem Kürschner, dessen Knecht Eulenspiegel zu dieser Zeit ist. Grund für diese Auftragsflut ist das Ansinnen der Gäste, dass „keiner der Hinderst sein wil“ (ebd.). Eulenspiegel setzt den Auftrag seines Meisters, er solle „Wölff machen“ (ebd.), in typischer Weise in die Tat um und verdirbt auf diese Weise sowohl Material als auch Geschäft seines Herren, indem er aus den Fellen ‚echte‘ Wolfsattrappen bastelt. Er führt damit nicht nur dem Kürschner dessen gedankenlose Verwendung von Sprache vor Augen, in welcher sich stereotype Denkmuster und letzten Endes ein seinsvergessener Weltbezug spiegeln. Gleichzeitig bestraft er die dückelhafte Eitelkeit der höfischen Welt, welche Mode und schönen Schein zum Götzen ihrer Existenz erhoben hat.<sup>775</sup> Bestraft wird ebenso das gewinnsüchtige Verhalten des Kürschnermeisters, da er durch dieses nicht nur zum Diener weltlicher *superbia* geworden ist, sondern sich gleichzeitig der *avaritia* schuldig macht. Nicht umsonst wird gleich in der Eingangspassage der Episode darauf hingewiesen, dass der Kürschner „reich“ (54, 157) sei.

Der Wolf ist als Symbol insbesondere in der christlich-abendländischen Tradition zumeist hochgradig negativ konnotiert. Er wird mit dem Dämonischen in Verbindung gebracht, er gilt als Ausdruck von Sünde und Bösem allgemein, als Inkarnation des Teufels. Ein Inbegriff der satanischen Mächte, gilt auch der Wolf vielfach als ‚Teufelstier‘ und versinnbildlicht als solches die Bedrohung der Herde der Gläubigen – des Lamms – durch den feindlichen Versucher, welcher den Einfältigen blendet, vom rechten Weg abbringt und ins Verderben stürzt. In der Bergpredigt warnt Jesus vor den falschen Propheten, indem er sie als „reißende Wölfe“ in „Schafspelzen“ bezeichnet: „Hütet euch vor den falschen Propheten; sie kommen zu euch in Schafspelzen, innen aber sind sie reißende Wölfe“ (Mt 7, 15; vgl. auch 2 Petr 2,1-3; 2 Petr 1,20f.). Diese Bibelstelle verurteilt nicht nur überzeugte Irrlehrer, sondern brandmarkt zudem die Praxis des gewerblichen Prophetenschwindels, der darin besteht, sich Honorare für Orakel zahlen zu lassen, ohne von Gott zur Prophetie berufen zu sein.

Im *Ulenspiegel* weist die Symbolik des Wolfs nun zum einen darauf hin, dass das Verstricktsein in *superbia* und *avaritia* sündhafter Teufels- bzw. Götzendienst ist und somit eine Aberration vom in der göttlichen Vorsehung aufgehobenen Menschlichen darstellt. Bezeichnenderweise wird in der 54. Hist. den Menschen, die sich gleichsam in das Gewand des Teufels hüllen wollen und durch diesen Prozess der Assimilation mit dem Bösen aus der göttlichen Wahrheit heraustreten würden, die eigentliche, ‚natürliche‘ Gestalt dieses Bösen wieder vor Augen gestellt.

Wenn Eulenspiegel zu Beginn der 30. Hist. von sich behauptet, er sei kein Handwerksgeselle, sondern „pfl[e]g[e] die Wahrheit zu sagen“ (30, 88), dann erfolgt hiermit zum anderen eine Selbstreflexion auf seinem eigenen Status als ‚Wahr-Sager‘. Andererseits wird er zuweilen von Fremden explizit als Wahrsager und Weisheitskundiger in Anspruch genommen, so z.B. in der 41. Hist., die „saget, wie Ulenspiegel einem Schmid, seiner Frauwen, Knecht und Maget jeglichem ein Warheit sagt“ (41, 125). Diese Selbst- und Fremdzuschreibungen nehmen eindeutig Bezug auf die traditionelle Rollendimension des weisen (Hof-)Narren, dessen Funktion nicht nur darin besteht, ein ‚Wissender‘, ein Kundiger weltimmanenter Weisheit zu sein, sondern zudem als inspiriertes Medium höherer, göttlicher Wahrheit aufzutreten.

---

<sup>775</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass das Tragen von Pelzen, insbesondere von Pelzen wilder Tiere, im Mittelalter zu den Privilegien des Adels und der Gelehrten zählte. Entsprechende Kleidung stellte nicht nur einen immensen materiellen Wert, sondern auch ein markantes Statussymbol dar.



Eulenspiegel thematisiert dabei diesen Status explizit als Rolle und macht den Charakter existentieller Rollenhaftigkeit selbst zum Gegenstand, wodurch sich ein komplexes Vexierspiel von Sein und Schein, Wahrheit und Falschheit, täuschendem Schein und scheinbarer Täuschung, Authentizität und Inszenierung entfaltet, welches das Werk auf symbolischer, inhaltlicher und textueller Ebene durchzieht. Es ist dabei von entscheidender Bedeutung, dass Eulenspiegel die – zumeist allegorisch personifizierten – Laster, denen er begegnet, nicht bloß anprangert, indem er sie bestraft, sondern seine eigene Gestalt fast immer zur Demonstrationsfläche sündhaften Verhaltens wird – nicht selten tritt er selbst als das exakte Abbild des Lasters auf, das er bekämpft.<sup>776</sup>

Diese Doppelung der Darstellung wird besonders deutlich in einem Binnenzyklus von Episoden, welcher die Historien 30 bis 36 umfasst und in dem die bereits angesprochenen Todsünden jeweils als Kernmotiv begegnen; in der Reihenfolge: *superbia*, *luxuria*, *ira*, *gula*, *acedia*, *avaritia*, *invidia*.<sup>777</sup> So bestraft Eulenspiegel in der 35. Hist. in der Gestalt der traditionell als habsüchtige Wucherer verschrienen Juden die *avaritia*; konsequenterweise, indem er ihnen finanziellen Schaden zufügt. Er selbst jedoch, der seinen Kot als „Prophetenbeeren“ für den enormen Preis von hundert Gulden pro Stück verkauft, steht den Juden in der anvisierten Verfehlung in nichts nach. Zudem reflektiert der Schalk gleich zu Beginn der Historie die Motive für seinen nachfolgenden Coup; Motive, deren Natur selbst in der veranschlagten Sündenheptas wurzelt. Angesichts eines „jungen starcken Man“, der als fliegender Händler auf der Frankfurter Messe Bisam als Parfüm- und Arzneimittel über die Maßen teuer feilhält, kommt Eulenspiegel der Gedanke: „Ich bin auch ein fauler starcker Schelm, der nit gern werckt. Kund ich mich auch so leichtlich ernären als diser, daz diene mir gantz wol“ (35,105). Die Auffassung, Faulheit und Müßiggang seien aller Laster Anfang, war schon im 16. Jahrhundert weithin verbreitet; so heißt es im 97. Kapitel von Brants *Narrenschiff*: „Tragkeit eyn vrsach aller sünd“<sup>778</sup>.

Müßiggang führe zur Trägheit des Herzens, zur Trägheit im Dienste am Herrn und zur Trägheit im Vollbringen guter Werke, zur *acedia* also. Als deren Folgeerscheinung galt darüber hinaus – zumindest was den „Sünden katalog der damaligen Erbauungsliteratur“<sup>779</sup> angeht – nicht nur Sodomie bzw. Knabenliebe, sondern auch der Unglaube. Eulenspiegel scheint hier also im Medium seiner eigenen Gestalt auf subtile Weise eine Sünde sichtbar zu machen, welche, gemäß der bereits beschriebenen Darstellungslogik, im Umkehrschluss – und im Einklang mit der zeitgenössischen Ideologie – den Juden unterstellt wird. Zumindest aber machen sich diese schuldig, „falsche Propheten“ sein und „weissagen“ (35, 105) zu wollen, ohne dazu berufen zu sein. Hier begegnet also wieder das biblische Motiv der „falschen Propheten“, deren dissimulierte ungläubige Falschheit enthüllt und bestraft wird. Wie in der Bibel wird es in Verbindung gebracht mit dem Aspekt finanziellen Interesses. Analog dazu gestaltet sich im *Uelenspiegel* vielfach die Kritik am ‚Pfaffentum‘. Dessen Vertreter erscheinen oft als „Wölfe im Schafspelz“, welche – gerade in bezug auf ihre Lebenspraxis – nicht mehr echte Prediger des Herrn, sondern in erster Linie abtrünnige Diener des Götzen Mammon sind, denen es „wol [ist] darmit, daz sie nit mer dann Gelt überkämen“, wie es in Hist. 31 (S. 93) heißt.<sup>780</sup> An Stellen wie diesen wird erkennbar, dass im *Uelenspiegel* die christliche Lehre als permanenter Subtext präsent ist und die Bibel einen

<sup>776</sup> Man kann in dieser korrelativen ‚Wiedervergeltung‘ Anklänge an die Idee der als Talionsprinzip wirksamen göttlichen Gerechtigkeit erkennen.

<sup>777</sup> Vgl. hierzu Honegger: *Eulenspiegel und die sieben Todsünden*, bes. S. 226-236.

<sup>778</sup> Brant: NS, S. 445.

<sup>779</sup> Honegger: *Eulenspiegel und die sieben Todsünden*, S. 232.

<sup>780</sup> Dass hierbei gleichzeitig die Praktiken des finanziell motivierten Reliquienschwinds und Ablasshandels aufs Korn genommen werden, ist offensichtlich. In derselben Episode ist zudem in bezug auf die Pommerschen Priester davon die Rede, dass sie sich „me an daz Suffen halten dann an daz Predigen“ und dass der Pfarrer, der Eulenspiegel begegnet, ein „ungelerter Pfaffe“ (31, 93) sei. Kritik an der Ungelehrtheit und Trägheit der Priester – wobei letztere fast immer auch Unkeuschheit und Völlerei konnotiert – wird in ähnlich expliziter Form auch in der 63. Hist. laut. Auf eine genauere Untersuchung der Einzelheiten solcher im *Uelenspiegel* fast durchgängig zu findenden Aspekte schwanktypischer Zeit- und Ständekritik sowie der damit verbundenen ‚Gesellschaftskomik‘ muss in der vorliegenden Arbeit unter Berücksichtigung ihres thematischen Schwerpunktes verzichtet werden.

latentem Referenzpunkt bildet, dessen Gehalt im Rahmen eines komplexen Kontextes von Verweisstrukturen unter verschiedenen Vorzeichen, mitunter durchaus kritisch, aktualisiert wird. Vor dem Hintergrund christlicher Moral sowie der auf dieser letztlich basierenden zeitgenössischen Tugendlehre erhält Eulenspiegels Verhalten durch die Perspektive des Bestrafungsmotivs eine veränderte Bedeutung, welche sich aus diesen Sinnkontexten speist; gleichzeitig erschließt sich in diesem Zusammenhang die Pointe zahlreicher Historien, die auf den ersten Blick recht ‚witzlos‘ zu sein scheinen. So geriert sich Eulenspiegel in Historien wie der 35. nicht sinnlos als unmoralische Geißel seiner Mitmenschen, die ihrer Bosheit nicht nur aus purem Vergnügen die Zügel schießen lässt, sondern er vertritt auch und insbesondere die göttliche Ordnung, indem er Verstöße gegen deren Prinzipien ahndet.<sup>781</sup>

## V.7 Nürrischer Kynismus

L'habitude, qui fait de la vie un proverbe [...].

— A. de Musset, *Rolla*

Eulenspiegel ist das moderne Modell des Kynikers, ein Aufklärer der groben Richtung, der selbst vor Prügeleien nicht zurückschreckt. [...] Er steht, wie alle Kyniker, auf halbem Wege zwischen dem Unerzogenen und dem Spontanen, zwischen dem Naiven und Raffinierten, und weil er mit seinem ‚schmutzigen‘ Einverständnis so ambivalent zwischen Ehrlichkeit und Bosheit schwankt, hat es die konventionelle Moral mit ihm nicht leicht. Er beweist, daß wir oft die Wahrheit nur um den Preis der Ungezogenheit an den Tag bringen [...]. Die Wahrheit lautet oft gegen alle Konventionen, und der Kyniker spielt die Rolle eines Moralisten, der deutlich macht, daß man gegen die Moral verstoßen muß, um die Moral zu retten. Das ist die Signatur komplizierter Zeiten; so verwickelt sind die Dinge geworden, daß Moral und Amoral ineinander umschlagen. Die einen erklären Eulenspiegel, der ihnen die Zunge herausstreckt, für den Verrückten, während dieser darauf besteht, seine Mitmenschen seien verdreht und bedürften der Kur.<sup>782</sup>

In der Uneinheitlichkeit der Eulenspiegel-Figur und ihrer Taten zeichnet sich eine kontinuierliche Ambivalenz ab – die Einheitlichkeit ihrer infragestellenden Radikalität. Eulenspiegels Gestus der „Negation des Bestehenden“<sup>783</sup> offenbart dabei eine Sinn- und Wahrhaftigkeit, die sich nicht in nonkonformistischer Pose erschöpft. Seine Außenseiterexistenz vermittelt zwar die Weisheit einer Einsicht in die fundamentale Relativität menschlicher Sprach- und Wirklichkeitsordnungen, ist jedoch keine anarchistische These; sie proklamiert letzten Endes idealen Gehalt, nicht prinzipielle Vernichtung. Dabei enthüllt sie somatisch, statt diskursiv zu erziehen. Indem Eulenspiegel seiner Umwelt den Spiegel vorhält, stört er sie auf, lässt sie am eigenen Leib erfahren, „daß die Wirklichkeit [...] viel reicher und vielgestaltiger ist, als sie in ihrer Beschränktheit und Voreingenommenheit sich hätte träumen lassen.“<sup>784</sup> Seine Funktion als Schalksnarr besteht wesentlich darin, in den Denk- und Existenzklischees, Konventionen und Gewohnheiten seiner Mitmenschen die Widersprüche und den Verlust aufzudecken, der zwischen dem Sein der göttlich erlösten Wirklichkeitsfülle und ihrem alltäglichen Dasein besteht; demjenigen, was sie, den eigenen Phantasmen von Stand, Sitte, Moral und Religion gehorchend, aus ihrer Gottesebenbildlichkeit gemacht haben. Erst im Kynismus der „Antifigur“<sup>785</sup> Eulenspiegel ersteht die

<sup>781</sup> Nicht zuletzt aufgrund dieser Tendenzen wurde und wird der *Ulenspiegel* in der Forschungsliteratur vielfach recht unbedarft als schieres Dokument des ‚Wertekonservatismus‘ seines Autors abgetan.

<sup>782</sup> Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1983, Bd. 1, S. 272f; Alfred de Musset: Dichtungen. Poésies Nouvelles. Heidelberg 1960, S. 16.

<sup>783</sup> Könniker: Das Volksbuch von Ulenspiegel, S. 115.

<sup>784</sup> Ebd., S. 118.

<sup>785</sup> Aichmayr: Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur, S. 77.

Möglichkeit von Freiheit – Freiheit von Verstrickung in profanem Schein, Freiheit für eine Wahrheit, die (Schein-)Weisheit in Torheit und *hoffart* in Lachen *ent*-täuscht.

### V.7.1 Seiltanz zwischen Himmel und Erde. Der Narr als Zerrbild und Spiegel von Transzendenz und Vanitas

In ihrer Funktion als „Kristallisationsfigur negativer Verhaltensweisen“ avanciert die Gestalt Eulenspiegel zum Exempel, zu einem literarischen Medium „negativer Didaxe“<sup>786</sup>. Die Bedeutung der Narrenfigur erschöpft sich jedoch nicht in ihrem Auftritt als eine Art allegorisches Sittengemälde der Verfehlungen mit belehrender Warnfunktion. Gleichzeitig und darüber hinaus wird der Narr zur konstruktiven Orientierungsfigur innerhalb einer aus den Fugen geratenen verkehrten Welt, deren silenische Dualität er abbildet: Er trägt, bündelt, universalisiert das schillernde Kleid des Welt-Silens und verweist gleichzeitig durch seinen fingierten Paroxysmus sinnenfälliger Wirklichkeitsfülle hindurch auf das, was jenseits liegt. Der Narr hüllt sich in die Welt und streicht sie durch. Er durchmisst, versinnbildlicht im Motiv des Seiltanzes, den Horizont der Wirklichkeit; zu dieser Welt im Querschnitt bildet er eine Achse der Vertikalität, die oben und unten für das Erkennen gleichzeitig verbindet und auseinanderhält. Dieser bildlichen, fiktionalisierten Vertikalität entspricht die dialektische Topologie des Silens von Außen und Innen. Die Eulenspiegel-Gestalt ist in ihrer Funktion als Narr Träger einer Variante jener dynamischen Dualität, die Platon durch die sokratische Synthese von Eros und Silen erschafft und mit der Silen-Figur des *Symposiums* zum Ausdruck bringt. So sehr, wie Sokrates in der Welt als Narr erscheinen muss, so wenig ist der Narr Eulenspiegel als reiner Spaßmacher in dieser Welt zu Hause. Anders als Eros und mythologischer Silen ist er kein Mischwesen aus Gott und Mensch, nichtsdestoweniger tritt er auf als Mittler zwischen dem Bereich des Menschlichen und dem, was diesen Bereich überschreitet. Eulenspiegel, Eros und Silen sind in dieser Hinsicht verwandt. Die silenische Dualität des Narren ist jedoch nicht die dämonische Polarität einer zweifachen Wesenzugehörigkeit, sondern die doppelte Negativität einer zweifachen Nichtzugehörigkeit. Eulenspiegel ist weder Gott noch Mensch. Sein Horizont ist nicht die Hochzeit von Himmel und Erde, sondern das Seil, das zwischen beiden in der Mitte gespannt bleibt, eine zweigesichtige Grenze. Dadurch wird die Hybridität Eulenspiegels zu einem zweifachen Zeigen dieser Grenze, die er, von oben gesehen, unterschreitet, von unten betrachtet, überschreitet: gleich einem göttlichen Fingerzeig stößt er den Menschen mit der Nase in den Dreck auf die Erkenntnis, dass er sterblich ist und über ihm Gott, zugleich beweist der Narr, dass er kein Heiliger ist, indem er sich zur Demonstrationsfläche nur allzu menschlicher Lasterhaftigkeit macht. Eulenspiegels Mittlerfunktion ist nicht das Setzen einer positiven Lehre, sondern apophatische Deixis. Mit einem Bein in der äußeren Erscheinung der Dinge badend, den Kopf in den Wolken (vgl. US, H. 3), lenkt der Narr den Blick auf die phänomenale Hülle der Dinge und verhindert das Verweilen bei dieser Perspektive. Er richtet den Blick seiner Zuschauer zugleich nach oben und unten, ihr Erkennen damit jedoch nach innen: auf die intelligible Natur der Dinge, die der Welt-Silen unter seinem sichtbaren Schein im Kern birgt. So kann der Narr auftreten als Mittler zwischen den Wirklichkeitsebenen des Menschlichen und des Göttlichen; indem er die krisenhaften Unzulänglichkeiten der Immanenz sichtbar macht, verweist er auf die höhere Wahrheit der Transzendenz. Als ein Instrument symbolischer Repräsentation veranschaulicht er die Vanitas des Irdischen und betreibt somit eine Rückführung des Menschen zum Wesentlichen: zur Besinnung auf das eigentlich und absolut Wirkliche, das Heil der transzendenten göttlichen Wahrheit sowie zur Erkenntnis des Menschlichen, dessen Wesen und Wahrheit im Seinsfundament des Göttlichen wurzelt. Die entscheidende Forderung, welche der Narr dabei verkörpert, ist eine Paraphrase des

---

<sup>786</sup> Ebd., S. 86.

delphischen ‚Erkenne dich selbst‘: Erkenne, dass du sterblich bist und alles Irdische vergänglich. Ohne Einsicht in diese erste und letzte Bedingung menschlicher Existenz ist ein menschen- und gottgerechtes Leben unmöglich.

Das proverbiale Zentralmotiv des ‚Bescheißens‘, das den *Ulenspiegel* narrativ und piktorial durchzieht – vgl. hierzu die Holzschnitte etwa der Hist. 2, 16, 46, 69, 81 – verdichtet in seiner Doppeltheit von wortwörtlichem Handeln und übertragener Bedeutung wie kaum ein anderes das ‚Prinzip Eulenspiegel‘. Das Handeln des Schalksnarrs täuscht die Betroffenen – insofern es sie zu Betrogenen ihrer eigenen Erwartungen macht. Denn Eulenspiegel lügt nicht. So macht er in Hist. 35 die Käufer darauf aufmerksam, worum es sich bei seinen „Prophetenbeeren“ handelt: um „Treck“ (S. 106). Auch das ‚Wahrsagen‘, das die Beeren bewirken sollen, ist eine Tatsache, die sich auf den Wortsinn berufen kann. Wie versprochen sagt derjenige, der eine „in den Mund nãm und darnach in die Nasen steckt, [...] von Stund an war“ (S. 105) – und zwar die Tatsachenwahrheit, dass es sich dabei um nichts als „Leutztreck“ (S. 106) handelt. Damit bringt Eulenspiegel eine Wahrheit unters Volk, die zunächst Atem und Sprache verschlägt; symbolisch befällt sie Mund und Nase. Dann aber wird daraus Erkenntnis, die sich auch sprachlich unter den Opfern Luft macht; eine Erkenntnis, sehr viel bescheidener allerdings, als erhofft, die auf die Einsicht der Opfer hinausläuft, dass *sie* sich durch ihre hoffärtige Wissensgier selber getäuscht haben. Das skatologische Wahrheitsprinzip Eulenspiegels zielt nicht auf Täuschung, sondern auf Ent-Täuschung. Symbolisch stehen Kot und Urin für Sterblichkeit; sie verweisen den Menschen auf seine geschöpfliche Verfasstheit und damit an seinen Platz, der Demut einfordert. Die Nase im Dreck kann zum Anfang der Selbsterkenntnis werden.

Der weise Narr wird zu einem doppelten Spiegel von Weisheit: einerseits zu einem Zerrspiegel weltlicher Scheinweisheit, andererseits aber zu einem Spiegel göttlicher Weisheit; dabei vollziehen sich diese Repräsentationsbewegungen auf einer für den Narrenstatus der Eulenspiegel-Figur konstitutiven Reflexionsebene, deren zentrales Element die vom Narren zur Anschauung gebrachte Selbstreflexivität seiner eigenen Torheit ist.

Durch seine Taufe dazu bestimmt, der Welt *durch den Lack zu schauen*<sup>787</sup>, ist Eulenspiegel als Narr ein Symbol von Vielfalt und Ganzheit, eine „Figur, die alles in sich aufgenommen hat und doch von den Phänomenen der Welt distanziert ist“; eine Erscheinung, die mittels ihres „Abstandes zur Welt [...] die Relativität jeglicher Ordnung entlarvt.“<sup>788</sup>

Sowohl Taufe als auch Bestattung bzw. ‚Auferstehung‘ stellen unmittelbare Bezüge zur christlichen Lehre her. Deren motivische Verfremdung im *Ulenspiegel* lässt sich hier wie an anderer Stelle berechtigterweise ebenso als pietätvoller Spott wie als humoristisches Beispiel der umfassend durchgeführten Sittenkritik lesen. Im Medium sarkastischer Persiflage werden insbesondere Auswüchse institutioneller Kirchenpraxis angeprangert; der Tadel der entsprechenden Sozialformen erwächst dabei in erster Linie aus den bloßgestellten Schwächen der Beteiligten.

Darüber hinaus wird jedoch nicht nur offensichtlich, dass die – durchaus kritische – Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten den expliziten Gegenstand einiger Historien darstellt, sondern dass die christliche Glaubenslehre eine durchgängig konstitutive Hintergrundfolie des *Ulenspiegel* bildet, in bezug auf welche sich die Figur Eulenspiegel sowie die Bedeutung der verhandelten Ereignisse in wesentlichen Punkten erst konturiert.

Die vom Narren in der sozialen Lebenswelt artikulierte Wirklichkeitsform ist diejenige einer permanenten ‚karnevalistischen Exzentrizität‘ im Bachtinschen Sinne, eines spezifisch strukturierten Chaos. Dieses besteht in einer Umkehrung bzw. Auflösung der konventionellen Ordnungs- und Machtstrukturen. Der Karneval stellt im Rahmen ‚normaler‘ gesellschaftlicher Ordnung einen

---

<sup>787</sup> Vgl. hierzu das Sprichwort *Wenn der Lack weg ist, sieht man die Wurmstiche* (DSL 2, 1751).

<sup>788</sup> Aichmayr: Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur, S. 203.

festbegrenzten Zeitraum sanktionierter Übertretung von Normen dar. Als einer Form institutionalisierter Anarchie auf Zeit kommt ihm eine Ventilfunktion zu, welche tendenziell zur Bestätigung der bestehenden Ordnung beiträgt. Indem der Narr jedoch permanent die karnevaleske Daseinsform verkörpert, hebt er die Möglichkeit sozialer Integration auf, und es kommt zu einer prinzipiellen Konfrontation der Wirklichkeitsebenen, wobei die Gestalt des Schelmen Sinn und Legitimität der alltäglichen gesellschaftlichen Realität in ihrer Gesamtheit in Frage stellt. Im Medium von Verkleidung und Verstellung symbolisiert Eulenspiegel einerseits das Gesamt menschlicher Wirklichkeit in ihrer Vielfalt; andererseits thematisiert er sie als Ansammlung von Rollen- und Charaktermasken, als Schein. Identität als authentische Einheit von Daseinswirklichkeit und Rolle wird dabei aufgebrochen; in reflektierender Distanz zu den eigenen Masken zeigt der Narr deren Rollenhaftigkeit, wobei die „alltägliche Wirklichkeit ebenfalls als bloßes Rollenspiel entlarvt [wird]“<sup>789</sup>. Im enthierarchisierenden und normverletzenden Spiel mit den Formen des Sozialen und der Wirklichkeit bringt Eulenspiegel schließlich deren wesenhafte Relativität zur Anschauung.

Ist das grundlegende Charakteristikum jeglicher menschlicher Wirklichkeit ihre Relativität, so besteht ein wesentliches Element dieser Einsicht im Sichtbarmachen der fundamentalen Relativität von Sprache überhaupt. Die metaphysische Kritik artikuliert sich auch und insbesondere als Krisis der Sprache, welche in Gestalt eines von der Norm abweichenden, radikal spielerischen Sprachverhalten auf sich aufmerksam macht. Auf der Ebene allegorischen Textverständnisses fungiert dieses Spiel auch als ein Sichtbarmachen der Defekte menschlicher Realität.

Aus Zerfall und Subversion der bestehenden Ordnungen ergibt sich im *Ulenspiegel* eine doppelte Bewegung hin zur Idealität. Zum einen erfolgt – meist im Zuge der kritischen Beleuchtung von Verfallserscheinungen, wie das Beispiel der Sündenheptas deutlich macht – über direkten Verweis auf die christlichen Glaubensinhalte deren positive Setzung als idealer Gegenentwurf zur irdischen Realität. Parallel dazu findet eine Bewegung negativer Theologie statt. Indem das Gefüge der Wirklichkeit zu völliger Relativität aufgelöst wird, verliert es seine ideale Sinnhaftigkeit. Durch seine Verborgenheit im Realen wird das Absolute ex negativo evoziert; Gott wird da notwendig, wo er nicht zu finden ist. Die Sogwirkung der Auflösung führt hin zu dem, was im Präsenten abwesend ist; auf diese Weise modelliert sie absolute metaphysisch-religiöse Wahrheit zugleich als Leerstelle des Jetzt und als übergeordnetes Ziel der Wirklichkeitsbewegungen.

Der Narr als Mittler zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Wirklichem und Schein wird zur Orientierungshilfe im Bereich des krisenhaften Phänomenalen. In seinem Lachen vollzieht sich eine implizite Relativierung der Ordnungen; es zeugt vom Bewusstsein, dass im Blick hinter die Phänomene das Wesentliche zu suchen ist und hier der Keim zu einem Neuanfang liegt. Die Gestalt des Gauklers wird zum Leitbild, in welchem das Wesentliche als Fluchtpunkt des Daseins aufscheint und eine Rückbesinnung fordert.

Wie ein augenzwinkerndes symbolisches Ausrufezeichen hinter der Inszenierung außer-ordentlicher, zugleich auseinanderhaltender und verbindender, alles distanzierender und absorbierender Mediation – und als zeitsatirischer Seitenhieb – wirkt Eulenspiegels ‚kirchenamtliche Mittelstellung‘, die sich als Schlusspunkt seines Lebens verendgültigt: „Dan er wolt nit begraben werden von Geistlichen noch von Weltlichen, sunder von Beginen“ (95,266). Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf die Bereiche und Vertreter des Weltlichen und Geistigen kommt noch einmal unmissverständlich Eulenspiegels Position des radikalen immanenten Außerhalb zur Anschauung. Er ist, was diese Welt angeht, zutiefst unparteiisch; seine Position ist ein Un-Ort. In seiner Funktion als Schalksnarr verkörpert Eulenspiegel umso schärfer ein ganz Anderes der realen Menschenexistenz, als er, genauer, dadurch dass er mit allem in Berührung steht, alles auf sich vereint und doch nichts davon wird.

---

<sup>789</sup> Ebd., S. 194.

Die Mediation des Narren, welche die Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit auf den verschiedenen Wirklichkeitsebenen ihrer Erscheinung sichtbar hält, findet höchste symbolische Verdichtung, darin gleichzeitig Ausdruck des narrenspezifischen Außenseitertums, im Motiv des Seiltanzes. Der Holzschnitt zur vierten Hist. zeigt Eulenspiegel auf dem Seil über den sich um ihre Schuhe balgenden Dorfbewohnern. Das Seil, gleichsam eine Transfiguration des Horizonts, versinnbildlicht den eigentlichen Daseinsbereich des Schalks<sup>790</sup>. Auf diesem schmalen und fragilen Grat ‚tanzend‘, befindet sich der Schalk mitten inne zwischen Himmel und Erde. An beiden Sphären hat er Anteil, und in seinem Balanceakt scheint das prekäre Gleichgewicht einer Synthese, eine ‚Heirat von Himmel und Erde‘, als utopisches Möglichkeitsbild auf.<sup>791</sup> Prekär ist dieses Gleichgewicht, weil der Seiltänzer beständig sowohl von Sturz als auch Überhebung bedroht ist. Wenn Eulenspiegel in der 3. Hist. von seiner Mutter vom Seil gestürzt wird, offenbart sich darin sowohl die Bedrohung als auch die Bedingung des wahren Narrentums: Der Narr darf sich nicht an die Welt binden, muss jedoch auch zeitweilig auf den Boden ihrer Tatsachen zurückgeholt werden. Als wesensmäßiger Seiltänzer verkörpert der Narr das Ideal eines dynamischen Gleichgewichtes zwischen Verstrickung und Distanz. Gerade der Narr, der alle Phänomene in sich aufnimmt, steht ihnen zutiefst unbeteiligt gegenüber; gerade indem er den Urgrund von Artikulationsformen des Weltlichen in ihrem Gesamt symbolisiert, weist er über diese Welt hinaus, hin auf ihr eigentliches Geheimnis, das sich nicht in der Summe der Erscheinungen erschöpft. Der Narr *zeigt* alle irdischen Formen, er *ist* aber weder eine einzelne, noch deren Summe.

Das Spiel des Narren ist eine Distanz der Freiheit, ein Spiel auch im Schillerschen Sinne, welches Substrat und Ausdruck von Integrität und Ganzheit ist. Die Distanz fungiert zudem als Dimension der Erkenntnis, in der die Weisheit des Narren-Spiels gründet. Diese Weisheit besteht grundlegend in Selbsterkenntnis. Deren wichtigstes Ergebnis ist das Bewusstwerden der eigenen Sterblichkeit und der Vergänglichkeit alles Irdischen, woraus sich das Wissen um die Relativität allen Daseins ebenso ergibt wie ein ironisch distanzierendes bzw. gebrochenes Verhältnis zur eigenen Existenz. Diese kynische Weisheit der (Selbst-)Distanz, die sich selbst nicht ernst nimmt, und eben sehr wohl weiß, wie ihr geschieht, spricht aus Eulenspiegels Gebet:

Lieber Hergot, [...] ist daz nit ein groß Wunder? Ich thu alles, daz man mich heißt, noch kan ich niergen Danck verdienen. Daz betrüg mich nit. Ich bin in einer unglückhafftigen Stunden geboren. (64, 185f.)

### V.7.2 Das Grobianische als erste und letzte Weisheit

Die massive Präsenz grobianischer Motivik in der Literatur indiziert an der Wende zur Neuzeit einerseits Momente real-, mentalitätsgeschichtlichen und literarhistorischen Wandels. Andererseits dokumentiert der grobianische Zerrspiegel die Permanenz desjenigen kulturellen und ästhetischen Modells, dessen

<sup>790</sup> Bezeichnenderweise handelt es sich beim Seiltanz um die erste Tätigkeit in der langen Reihe beruflicher Beschäftigungen, die der Schalk aufnimmt und um die einzige, für deren Durchführung er hartnäckigen persönlichen Einsatz zeigt (vgl. H. 3). Da die Kindheitshistorien, wie gesehen, bereits den symbolischen Kerngehalt der gesamten Erscheinung Eulenspiegel zur Anschauung bringen, liegt der Schluss nahe, dass es sich beim Seiltanz nicht um Beruf, sondern Berufung, nicht um eine Rolle unter vielen, sondern um den Ausdruck des dem Narren Wesensmäßigen handelt.

<sup>791</sup> Die Vereinigung entgegengesetzter Prinzipien gehört zu den mythischen Grundformen der Artikulation des Göttlichen (vgl. II.4.5). Wenn auch sicher nicht als vorrangige Darstellungsintention, hält das Motiv des Seiltanzes jedoch Anklänge an die verbreitete mythische Vorstellung einer alle Dualität vermählenden Gottheit latent, wie sie etwa die Gnosis mit dem Vater-Mutter-Gott entwickelt, der als eine Vereinigung von Himmel und Erde sowie von Geist und Trieb gedacht wird. Dem Menschen kommt im Rahmen dieser Vorstellung eine Mittlerfunktion und somit die Bestimmung zu, die vertikale Dualität zur vertikalen Trinität zu erweitern. Auch dem Christentum ist diese Denkform keineswegs fremd. Sie begegnet einflussreich unter anderem in der Koinzidenzlehre des Cusaners, dessen Versuche, sich durch einen in Sprache und Denken durchgeführten Paroxysmus von *coincidentiae oppositorum* dem göttlichen Geheimnis zu nähern, theologiegeschichtlich sehr folgenreich wurden. Offensichtlich ist in diesem Zusammenhang jedenfalls der – wohl bewusste – Verweis auf die kanonische christliche Trinitätslehre und das zentrale messianische Moment der Menschwerdung Gottes.

Gegenbild er entwirft; er unterstreicht damit auch die Beharrungsvermögen der „urbanen Handlungsethik der Frühen Neuzeit“.<sup>792</sup> Obszönität und grober Ausdruck sind dabei keineswegs Symptom einer unterschichtigen Produktion und Rezeption, sondern „zählen [...] zum Habitus der Epoche“<sup>793</sup> und fungieren als literarisch projizierter, fiktiver Sinn- und Freiraum.

Es wäre ein Missverständnis, Norbert Elias' Zivilisationstheorem der erst mit Beginn der Neuzeit allmählich vorrückenden „Scham- und Peinlichkeitsschwelle“<sup>794</sup> übergeneralisierend und unterkomplex auf die Literatur auszuweiten – und so, unter fragwürdigen Rückschlüssen auf sozialen Status und soziale Struktur sowohl der Produzenten- als auch Rezipientenschaft dieser Literatur, Charakteristika des literarischen Körperdiskurses, die dem modernen Blick wie Bizarrerien anmuten, pauschal als Ergebnis einer regressiven Zivilisationsstufe und Obszönität generell als den zeittypischen Normalzustand einer tabulosen Epoche deuten zu wollen.<sup>795</sup> Betroffen hiervon sind sowohl gängige Beurteilungen der skatologischen Dimension frühneuzeitlicher Scherz- und Weisheitsliteratur, wie sie der *Ulenspiegel* exemplarisch dokumentiert, als auch verbreitete Muster zur Erklärung der intensiven Faszination, die schon im 16. Jahrhundert davon ausging. Zu Unrecht unterstellt etwa G. Bollenbeck dem 16. Jahrhundert eine grundsätzliche „Unbefangenheit gegenüber der Sexualität“ und postuliert eine Verspätung des „Zivilisationsschubs“ in den „sogenannten unteren Schichten“, der verantwortlich dafür sei, dass die Eulenspiegel-Gestalt sich eine „naive Nacktheit“ und „spontane Freude an Entleerungen“ habe bewahren können, die begründet seien „in der noch nicht vollzogenen Intimisierung der körperlichen Funktionen bei den einfachen Leuten.“<sup>796</sup>

In der Grobianik verbinden sich antihöfischer Gestus – als Spiegel des geschichtlichen Zerfalls ritterlicher Ideale und höfischer (Literatur-)Formen – und karikierende Didaxe, die Anprangerung einer aus den Fugen geratenen Zeit, die im Zeichen von Umkehrung und Auflösung alter Ordnungen steht, mit der Warnung vor Vanitas sowie der ästhetischen Lust an derbem Humor.

Grundlegend bleibt der Grobianismus dabei rückgebunden an christliche Deutungszusammenhänge; wie ja auch die Teufelsliteratur und andere Formen ‚monströser‘ Rügedichtung, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Bedeutung gewannen, nur aus der Verbindlichkeit des christlichen Weltbildes entstehen konnten. Ohne sie wäre die Motivik der verkehrten Welt nicht mehr satirisch entschlüsselbar gewesen.

Die Schilderung grober und obszöner Inhalte darf wie die von Schwelgerei (*luxuria*) und Monstrosität in der Frühen Neuzeit nicht einer nur moralischen Denkkategorie zugeordnet werden. Die Wurzeln derartiger Darstellungen im Rahmen einer gesellschaftskritischen Textkonzeption liegen im religiösen Vorstellungsbereich, wie ihn die spätantik-patristischen Pagankritiker und in ihrer Folge die mittelalterlichen Theologen normativ ausformuliert haben. Häßlichkeit, Unzüchtigkeit und Ausschweifung werden als Ausfluß einer gestörten Schöpfungsordnung gedacht, deren Darstellung deshalb sinnvoll dem topischen Textmodus der verkehrten Welt folgt.<sup>797</sup>

Eulenspiegels eigentliches ‚Prophetentum‘ ist eines, das jenseits der Worte liegt. Aus dem Gehalt seiner Weisheit ergibt sich bereits, dass ihre Vermittlung im starken Sinne des Wortes sinnenfällig sein muss. Diese Tendenz kündigt sich schon im Phänomen des Wörtlichnehmens an. Der in der Narren- und

---

<sup>792</sup> Kleinschmidt: Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit, S. 332.

<sup>793</sup> Ebd., S. 327.

<sup>794</sup> Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Bern, München 1969, Bd. 1, [Einleitung] S. 11.

<sup>795</sup> Die prinzipielle Annahme eines niederen sozialen Milieus als Substrat volkssprachlicher Literatur der vormodernen Zeit, zumal der unterhaltenden, ist ein Irrtum, der das im 19. Jahrhundert populär gewordene Konzept der Volkstümlichkeit durchzieht. Davon betroffen ist insbesondere der auch in der heutigen Forschung noch stark verbreitete, als Sammelbezeichnung für volkssprachliche Texte der Frühen Neuzeit sehr beliebte Begriff des Volksbuchs. Vgl. hierzu Anm. 729.

<sup>796</sup> Bollenbeck: Till Eulenspiegel, S. 134. Belege gegen die von Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Bern, München 1969, Bd. 1, S. 183 konstatierte „größere Unbefangenheit, mit der man offenbar zu dieser Zeit seine Bedürfnisse vor anderer Augen verrichtet, und mit der man auch davon spricht“ und für frühneuzeitlich greifbare Ausprägungen des Schamgefühls in allen Schichten stellt Virmond: Eulenspiegel und seine Interpreten, S. 46-49 zusammen.

<sup>797</sup> Kleinschmidt: Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit, S. 329.

Schelmenliteratur immer wieder begegnende Wesensverweis an den Menschen, der ihm seine vorgegebenen Schranken aufzeigt, stellt einen Ausdruck göttlicher Weisheit dar, da Gott den Menschen in eben dieser seiner aufgezeigten Wesensart geschaffen hat. Die Hervorhebung der eigentlichen, der metaphysischen, Wahrheit, erfolgt dabei sehr häufig über den Verweis auf den Tod. Im *Ulenspiegel* artikuliert sich dieser Verweis insbesondere durch die massiv auftretende Fäkalmotivik. Der skatologische Gestus stellt den entscheidenden Modus der Realisierung von Ent-täuschung dar. Die Kritik richtet sich dabei im Grunde immer gegen Erscheinungsformen von *hoffart*, gegen die Überhebung über Seinesgleichen und das Aufbegehren gegen Gott.

Ein gutes Beispiel hierfür liefert die 15. Hist. Indem Eulenspiegel den in hoffärtigem Weisheitsdünkel befangenen Doktor<sup>798</sup> sich selbst mit Kot besudeln lässt, konfrontiert er ihn mit dem Beweis seiner unvollkommenen menschlichen Kreatürlichkeit und Vergänglichkeit. Diese dokumentiert sich besonders offensichtlich in der kindlichen Pflegebedürftigkeit des kranken Arztes, welche in scharfem Kontrast zur Überheblichkeit des gefallenen ‚Halbgottes in Weiß‘ steht.

Die List des weisen Narren ist es, durch die sich am Doktor der 15. Hist. exemplarisch die göttliche „Botschaft vom Kreuz“ (1 Kor. 1, 18-31) des ersten Briefes an die Korinther erfüllt:

Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: *Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen | und die Klugheit der Klugen verschwinden.* [...] Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. [...] Keiner täusche sich selbst. Wenn einer unter euch meint, er sei weise in dieser Welt, dann werde er töricht, um weise zu werden. (1 Kor. 1,18- 3,18)

Die hoffärtige, ‚verkehrte‘ Menschenweisheit des Doktors, der sich „weise in dieser Welt“ (1 Kor. 3, 18) dünkt, muss sich erst offenkundig in Torheit verkehren, um in dieser Spiegelung zur Erkenntnis der eigenen Torheit zu gelangen und damit Narrenweisheit zu erlernen.<sup>799</sup> Der Bezug zur biblischen Folie ließe sich erweitern: „Die Strafe der Toren ist die Torheit selbst“ (Spr. 16, 22). Gemäß dieser spiegelbildlichen Bestrafungs- und Enttäuschungslogik vollzieht Eulenspiegel als närrischer ‚Arzt‘ die Kurierung des törichten Doktors, indem er dessen eigene – sprichwörtliche – Worte metaphorisch invertiert und damit ihren spiegelbildlichen Sinn bewahrheitet. Der Doktor selbst führt den proverbialen Text „Ich bin überladen gewesen mit einem Schalck“ (15, 47) im Munde. Der Tatsache, dass er der Spiegelfigur zufolge selber ein Schalk ist, entspricht der Schalk Eulenspiegel durch die literale Inszenierung einer Sprichwörterweisheit nach dem Muster *Man muss schälck mit schälcken fahen*.<sup>800</sup> Explizit wie selten im *Ulenspiegel* wird diese proverbial vermittelte Reflexionsfigur am Schluss der Historie offengelegt; das Lachen der Hofleute indiziert ihre Erkenntnis, die sie dem Arzt wie dem Leser präsentieren:

Da ward der Bischoff und alle Hoflüt ser lachen und sprachen: „Es ist gantz geschehen nach Euwern Worten. Ihr sagten nun, man solt sich nit mit Narren bekümeren, wann der Weiß wird dorecht bei Thoren. Aber Ihr sehent, daz einer wol durch Narren weiß würt gemacht“ (15, 47f.).

Es sind aber gerade auch die grobianische List des Narren, seine rohen Sitten, die im Rahmen negativer Didaxe in ironischer Umkehr gepriesen und so als eine Kristallisationsfigur des Schlechten vorgeführt werden. Der Narr verkörpert auch die unideale Kehrseite seiner eigenen Ambivalenz, ist Krankheit ebenso wie Arzt, zugleich wahrer und falscher Prophet; er selber wird von dem eingeholt, wovor er

<sup>798</sup> „Also het der Bischoff ein Doctor bei ihm, der dücht sich gar gelert und weiß [...] Der Doctor sprach darwider: ‚Nar bei Narren und Weiß bei Weissen. Hätten die Fürsten weiß Lüt bei ihn, so wär ihn vor die Weißheit, und so sie Narren bei ihn halten, so lernen sie Narrei‘“ (15, 45).

<sup>799</sup> In diesem Sinne deutet sich der junge Luther als ‚christlicher Narr‘ – für die weise Narrheit des Evangeliums, gegen die närrische Weisheit der Welt in Gestalt der alten Kirche streitend. Vgl. WA 6, 404, siehe auch WA 10, 1, 1, 6 und 12, 93.

<sup>800</sup> Zu diesem Sprichwort gibt es diverse Variationen (DSL 4, 79-85).



warnen. Dass auch er nur ein – typisierter – Mensch ist, macht das Schwankbuch gerade an den Stellen symbolisch unmissverständlich deutlich, an denen der Narr am intensivsten als Medium göttlicher Weisheit erscheint. So beispielsweise in Hist. 18., wenn Eulenspiegels Reichtum ausgerechnet von einem Hund (*kyon*) sowie einer Horde Schweine, den knechtischsten und unreinsten Tieren, vernichtet wird. In Hist. 94 ist es wiederum eine Sau mit ihren Ferkeln, die Eulenspiegel auf den Boden seiner irdischen Unvollkommenheit zurückholt, ihn ins „Taumeln“ bringt, indem sie sich so stark an seiner Totenbahre scheuert, „das Ulenspiegel von der Bar durmelt“ (94, 264). Der Narr ist ein weiser Tor, aber kein Heiliger; das ist der symbolische Sinn dieser sprichwörtlichen ‚Entweihungsszene‘. So, wie Eulenspiegel zuvor in der 18. Hist. gleichsam die Perlen weltlicher Weisheit vor die Säue geworfen hatte, kehrt er nun selber zurück zur Erde, das Gesicht im Staub:

*Von der Entweihung des Heiligen:* Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor, denn sie könnten sie mit ihren Füßen zertreten und sich umwenden und euch zerreißen. (Mt, 7,6)

## V.8 Silenische Anatomie

Erasmus und Sebastian Franck machen die Silenfigur zu einem „allgemein gültigen Schlüssel der Weltdeutung“.<sup>801</sup> Besonders pointiert formuliert dies Franck: „Inversus Silenus omnia. Es ist alles umgekehrt“ (14,39). Während Erasmus' Konzept vornehmlich ethisch orientiert ist, formt Francks primär schriftexegetischer Ansatz den christlichen Bezugshorizont der erasmischen Silenfigur zu einem christologischen Chiffrenmodell.

Zwei Aspekte der Figuration des Silenischen, die mit ihrer Universalisierung als Denkfigur und Darstellungsmoment zusammenhängen, verdienen besondere Aufmerksamkeit:

Erstens der bereits bei Platon thematisierte, für das Denken der Antike ungewöhnliche Bruch mit dem Ideal der Kalokagathie.<sup>802</sup> Dieser Bruch markiert unter veränderten Vorzeichen auch die frühneuzeitliche Distanz zum ganzheitlichen frühmittelalterlichen Weisheitskonzept, das noch den Bereich des sittlichen Handelns umfasst und um 1100 in einer epochalen Zäsur des abendländischen Denkens zu zerfallen beginnt. Beispielhaft zeigt sich dieser Umbruch an der Ablösung von *visio* und *ratio*, der eine Verschiebung hin zur *ratio* folgt. Weisheit, die zu Beispiel, Bild, Spruch und Sammlung als Darstellungsform neigt und Wissen, das zum begrifflichen System tendiert, treten auseinander.<sup>803</sup> Das Wissen wird aus seiner Einbindung in das Ethos der ganzheitlichen Lebensform des Weisen abgelöst. Es sucht seine Begründung in sich selbst und wird zum Ergebnis eines autonomen Erkenntnisprozesses. Der Notwendigkeit sowohl einer Verankerung in innerem Habitus als auch zu äußerer Entsprechung entkleidet, wird die Idee einer Korrelation von Innen und Außen, von Ethos und Ausdruck prinzipiell preisgegeben, zumindest aber in Frage gestellt. Der innere Wert wird allein entscheidend. Mit der Aufgabe des Konzeptes einer Korrespondenz von Sein, Handlung und Anschauung und dem Verlust ihrer ethischen Erdung gerät gleichzeitig auch die äußere, rhetorische Formierung des Wortes zunehmend

<sup>801</sup> ASD 2,5, S. 159. Vgl. auch Erasmus: LT, 29, S. 61; SA, 773A, 778F, 781A; Franck: Paradoxa, S. 16 u. 457.

<sup>802</sup> Gänzlich fremd ist der Antike der Gegensatz von innerem Wesen und äußerer Erscheinung zwar nicht, jedoch sind entsprechende Zeugnisse rar. Belege hierfür finden sich etwa bei Archilochos, der das Thema des Widerspiels von „äußerem und innerem Wert“ behandelt, oder in der Zopyros-Anekdote in Alexander von Aphrodisias' Schrift Über das Schicksal, die Cicero in den Tuskulanischen Gesprächen wiederholt. Zu diesen Quellen vgl. Müller: Schein und Sein, S. 2. – Gleichfalls kennen sowohl die heidnische Spätantike (Philostratus) als auch das frühe Christentum (Justin der Märtyrer) die Vorstellung von äußerlich hässlicher Tugend und dem Erscheinungsbild nach, „auf den ersten Blick“, schöner Wollust. Vgl. Moshe Barasch: Das Doppelgesicht der Prudentia. Zur Ikonographie der Weisheit in der Renaissance. In: Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation 3. Hg. von Aleida Assmann. München 1991, S. 407-423, hier S. 413f.

<sup>803</sup> Eine derartige schematische Gegenüberstellung von Weisheit und Wissen ist natürlich begrifflich unscharf, insofern Weisheit Wissen impliziert und Wissen sich als Weisheit darstellen kann.

unter den Verdacht der schönen Scheinhaftigkeit.<sup>804</sup>

Diese tiefgreifenden Verschiebungen, die im Laufe des Mittelalters das europäische Denken verändern, kristallisieren sich im Bereich des Literarischen auch in der Distanz der frühneuzeitlichen Figuration des Silenischen zum arthurischen Ideal der *adaequatio*, welches das traditionelle Weisheitskonzept in die Fiktion gerettet hatte.

### V.8.1 Der Buch-Körper und seine physiologische Erkenntnis

Zweitens wird, wie im vorigen angedeutet, die Kategorie des Silenischen zum literarischen und künstlerischen Gestaltungsprinzip. Umgekehrt wiederum kann sie deswegen zum neuen hermeneutischen Schlüssel und zur Lektürestrategie werden, wie es etwa Rabelais für seinen *Gargantua* in Anspruch nimmt. Einen Hinweis auf eine ähnliche Funktionalisierung der Silenfigur kann man in Platons *Symposion* selbst entdecken: Wenn Platon die silenische Verfasstheit der sokratischen Reden dadurch charakterisiert, dass sie äußerlich wie „das Fell eines übermütigen Satyrs“ anmuten, „denn von Lasteseln spricht er und von Schmieden und Schustern und Gerbern“ (221e), dann kann man dies als eine Anspielung auf seine eigenen Frühdialoge werten. Dementsprechend wäre nicht nur die dortige Aporie zu verstehen als bloße Außenseite eines zu öffnenden hermeneutischen Silens, sondern zudem als *Mise en abyme* der Silenfigur, durch die dem Werkganzen silenische Figuralität zugesprochen wird. Wenn auch deutlich verhaltener als Rabelais und Fischart, artikuliert Platon hier ein integumentales Werkverständnis, das im Buch einen Körper mit silenischer Anatomie erkennt. Rabelais, als Arzt und Anatom ein Repräsentant des neuen medizinischen Körperinteresses der Renaissance, wird diesen Körper später im *Gargantua* mit küchenschlauem analytischen Zungenschlag für den Leser sezieren und servieren. Durch Rabelais erhält auch der Topos des therapeutischen Poeten eine neue Ausrichtung.

Auf den Speiseplan des Lesers setzt er eine „boite“, die es zu öffnen gelte, um an die enthaltene Leckerei zu gelangen. Unüberhörbar schwingt hier die Redensart von der harten Nuss mit. Rabelais setzt seinen Leser jedoch nicht an den gedeckten Tisch – er schickt ihn auf die Jagd. Dazu verordnet er ihm die Weisheit des Hundes, des „philosophischsten aller Tiere“, wie – angeblich – „Platon im zweiten Buch der *Politeia* sagt“.<sup>805</sup> In Wahrheit entwickelt Sokrates dort das Gleichnis von der Auswahl der geeignetsten Schäfer- und Hirtenhunde, von dem er sich bei seinen Überlegungen zur funktionalen Gesellschaftsordnung des Idealstaates leiten lässt.<sup>806</sup> In rabelaistypischer Weise verbinden sich hier Erudition und fabulierende Fiktionalisierung mit satirischer Derbheit und Hintersinn.

Die Weisheitsschule des philosophischen Hundes ist die Jagd – auf „schöne, saftige, fette Bücher“, deren „Knochen“ es freizulegen, aufzubrechen und auszusaugen gelte. Dabei lässt Rabelais vordergründig keinen Zweifel an der übertragenen Bedeutung seiner Bildersprache aufkommen, indem er die Erklärung ziemlich deutlich mitliefert: das „substantielle Mark“ sei zu verstehen als das, was er „mit diesen Pythagoräischen Symbola meine“.<sup>807</sup> Es geht also um nicht mehr und nicht weniger als den Sinn seines Textes. Die plump wirkende Komik eines zum platonischen Philosophen geadelten Hundes ist eine Majestätsbeleidigung mit mehrfachem Hintersinn. Der Hund gilt als Begleiter des Hermes, Seelenführer in die Unterwelt, dem die Spürnase seines Gefährten als Wegweiser im Unwegsamen dient. Zugleich wird Hermes als Gott der Redekunst verehrt. Ein Hund mit philosophischer Spürnase also muss man sein, um sich in der labyrinthischen Sinn-Unterwelt des Rabelaischen Textes

<sup>804</sup> Vgl. Walter Haug: Vom Glanz der Weisheit zur Verzweiflung des Wissens. In: Weisheit. Hg. von Aleida Assmann. München 1991. S. 387-405.

<sup>805</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 39.

<sup>806</sup> Vgl. *Politeia*, 375-376a.

<sup>807</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 39.

zurechtzufinden. Durch den konkreten Bezug auf Platon reklamiert der Text dabei für sich eine hermeneutische Doppeltheit von Oberflächen- und Tiefenstruktur nach dem Muster des platonischen Dualismus von Erscheinung und Wesen.

Bemerkenswert ist die durchgängige Körperlichkeit, mit der Rabelais den gesamten Bereich des Buchwesens und der ‚Textverarbeitung‘ durch den Rezipienten ausstattet.

Mit Hilfe sprachlicher Einblendungstechnik, wie sie in avancierter Lyrik der Moderne vermehrt zum Einsatz kommt – musterhaft durchgeführt in Rimbauds *Marine* – werden sinnliche und geistige Qualitäten, das Physiologische und die Instanzen intellektueller Erfassungsleistung ineinander geblendet.<sup>808</sup> Dadurch rückt die artefaktische Gegenständlichkeit des Textes als materialer Buchkörper in den Vordergrund – der besonders die niederen Sinne anspricht. Das Buch wird zur Beute, das sinnlichen Genuss verspricht, denn es ist „saftig“ und „fett“ und also „schön“. Gerade diese antiplatonische Wendung des Schönheitsbegriffs verdeutlicht die satirische Raffinesse des Rabelaisischen Verfahrens, das den Horizont sublimer Geistigkeit mit der Grasnarbe zusammenbringt und sich den literarischen Gourmet die Lippen lecken lässt. In dem Maße, wie das Geistige genießbar wird, „erschnuppert“ und „befühlt“ werden kann, werden auch dem Körperlichen und Animalischen geistige Qualitäten zugesprochen, vorgeführt in der bestialischen Weisheit des Hundes, „la beste du monde plus philosophe“.<sup>809</sup> Es ist dabei die bissige Komik durchaus ernstzunehmen: Die Rede vom Buch ist keine reine Metaphorik und dient nicht nur der bildlichen Konkretisierung eines ansonsten durch und durch abstrahierenden Schriftbegriffes. ‚Buch‘ meint hier tatsächlich auch das, was zwischen zwei Deckeln steckt – einen ‚dicken Schinken‘, dessen ästhetische Qualität durch seinen hermeneutischen Sinn nicht aufgehoben wird.

Das hündische Philosophentum, das Rabelais seinem Leser als Lektürestategie verordnet, verlängert den Kurzschluss von Physiologie und Episteme, der im schmackhaften philosophischen Buch-Knochen stattfindet, rezeptionsästhetisch. Exegese und Erkennen verlaufen als physiologischer Prozess. Wie ein „Knochen“ wird das Buch „durch neugieriges Lesen und vielmaliges Nachdenken [aufgebrochen]“; das Verstehen des Buchsinns ist ein ‚Herausaugen des substantiellen Marks‘ – und die „verborgene Lehre“, die dabei zum Vorschein kommt, ein „Geschmack“.<sup>810</sup> Das versprochene Mysterienwissen wird zur intellektuellen Leckerei mit *haut goût*. Den Begriff des ‚guten Geschmacks‘ überdehnt Rabelais schelmisch bis in den Bereich der Moral. Mit Hilfe einer sprachlogischen *fallacia* kommt der selbsternannte „abstracteur de quinte essence“<sup>811</sup> so zu einem sehr schmeichelhaften Lektüreergebnis seines Buches: „Besonnenheit und Anstand“.<sup>812</sup>

Folgerichtig verleiht Rabelais auch dem literarischen Produktionsprozess Herz und Nieren. Dabei werden hochfahrende Deutungsversuche auf den Arm genommen – vor allem aber werden sie dem Rezipienten selber ‚angelastet‘. Denn möglicher allegorischer Hintersinn sei keinesfalls die kalkulierte Absicht des Autors. Zur Begründung ‚naturalisiert‘ Rabelais den Akt des Schreibens und den Akt des Lesens, indem er beide in Analogie zu Essen und Trinken bringt:

Quelle cause est, pourquoy autant n'en ferez de ces joyeuses et nouvelles chronicques, combien que, les dictant, n'y pensasse en plus que vous, qui par adventure beviez comme moy? Car, à la composition de ce livre seigneurial, je ne perdiz ne employay oncques plus, ny aultre temps que celluy qui estoit estably à ma réfection corporelle, sçavoir est beuvant et mangeant.

<sup>808</sup> Vgl. Hugo Friedrich: Friedrich, Hugo: Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Reinbek 1996, S. 86f., 206-211; Arthur Rimbaud: Illuminations. Hg. von Jean-Luc Steinmetz. Paris 1989, S. 88.

<sup>809</sup> Rabelais: Gargantua, [Prolog] S. 39.

<sup>810</sup> Ebd.

<sup>811</sup> Diesen Ehrenbezeichnung („Abstraktor von Quintessenz“) legt Rabelais seinem anagrammatischen Pseudonym Alcofribas Nasier im Titel des *Pantagruel* und des *Gargantua* bei: „par M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence [...]“ (Œuvres complètes, S. 209; S. 33).

<sup>812</sup> Rabelais: Gargantua, [Prolog] S. 39.

Warum nehmt ihr nicht diese lustigen und neuartigen Chroniken so wie ich, der ich bei ihrer Abfassung ebensowenig an dergleichen Dinge [die Allegorien, die man in Homers „Ilias“ und „Odyssee“ sowie Ovids „Metamorphosen“ hineingelesen habe, T.L.] dachte wie ihr, die ihr vielleicht damals auch beim Trinken saßt, genau wie ich? Denn zum Schreiben dieses herrschaftlichen Buches verwendete ich nie noch verschwendete ich mehr oder andere Zeit als jene, die zu meiner körperlichen Kräftigung vorgesehen war, also zum Essen und Trinken.<sup>813</sup>

Die literarische Arbeit ist so sehr Teil der natürlichen Körperfunktionen, dass ihr Sinn einem Autor genauso bewusst ist wie dem Körper sein Stoffwechsel, lautet die unausgesprochene Schlussfolgerung. Hierfür ruft Rabelais apodiktisch mit Homer und Ovid zwei der größten Schwergewichte antiker Literatur zu Zeugen auf. Nicht etwa die bewusste Arbeit apollinischer *ratio*, sondern den Weingeist erklärt Rabelais zum eigentlichen Genius seines Buches, das „mehr nach Wein als nach Öl“ rieche.<sup>814</sup>

Rabelais' physiologische Poetik unterstellt in satirischer Absicht eine physiogene Sinnstiftung, die unter den Bedingungen dionysischer Automatismen stattfindet. Der Schreibvorgang wird somit, ebenso wie der spiegelbildlich verlaufende Lesevorgang, zur Buch-Körper-Pflege. Beide stehen unter dem Gesichtspunkt ihrer Nahrhaftigkeit, die Rabelais, am deutlichsten im Bild des marksaugenden Hundes, zum physiohumanistischen Bildungsprogramm erklärt. Das Verfahren, das Rabelais hier parodisch anwendet, ähnelt der metaphorischen Inversion des *Ulenspiegel*. Der metaphorische Topos der geistigen Nahrung wird in artifizieller Naivität bei seinem Wortsinn genommen, er wird ‚naturalisiert‘. Der Autorenkörper nährt also einen Buchkörper, den sich der Leser einverleibt, um seinen Körper zu pflegen. Der Schluss des *Gargantua*-Prologs bekräftigt die vorgebliche hedonistisch-vitalistische Wirkabsicht des Werkes, die in körperlicher Erbauung bestehe:

Or esbaudissez-vous, mes amours, et guayement lisez le reste, tout à l'aise du corps et au profit des reins!

Und nun, meine Lieben, seid fröhlichen Gemüts und lest den Rest – ganz zum körperlichen Wohlbehagen und dem Wohle der Nieren!<sup>815</sup>

Mit dieser Exhortatio unterläuft Rabelais parodistisch den Schematismus zeitgenössisch gängiger legitimatorischer Exordialtopik, demzufolge gerade auch scherzhafte Werke stets in deutlicher Weise moralische, didaktische, diätetische Nützlichkeit zu ihrem eigentlichen und höchsten Zweck erklären. Ausdrücklicher noch als etwa die Vorrede des *Ulenspiegel* (S. 7f.) rückt der *Grobianus* die Autorabsicht ins rechte Licht in Form von Ermahnungen an den Leser. Hierzu dient das auf dem Titelblatt exponierte Motto „Liß wol diß büchlin oft vnd vil Vnd thū allzeit das widerspil“; Scheidt baut den didaktischen Textgestus noch aus, indem er dem Werk den Vortext „Das Buch zum Leser“ voranstellt, der die Rezeption auf ein lehrhaftes Ergebnis verpflichtet wissen will:

Habt jr nun allzeit vnderlon | Waß weise leut gebotten hon | So thut auch nit was ich gebeut | So werdent jr erst rechte leut. | Diß ist ein neue Fantasey | Liß frölich vnd gedenck darbey | Was dir zu thun vnd lassen sey.<sup>816</sup>

Dadurch wird die Verkehrung der Sitten, die der gesamte Text dem Leser schmackhaft macht, als fiktionales Negativexempel („Fantasey“) markiert. Die Rahmung entschärft es zum devianten ‚Als ob‘, das mit seiner Drastik nur um so wirkungsvoller der Stärkung der sittlichen Norm diene. Bei Rabelais und Fischart hingegen fehlt diese Eindeutigkeit – didaktischer und hermeneutischer – Textausrichtung. Es gibt kein *fabula docet*, im Gegenteil wird die tradierte allegorische Sinnwelt, in der auch die moraltheologischen Funktionalisierungen der Literatur ankern, spätestens in der Episode des *jeu de paulme* programmatisch in eine Aporie geführt und süffisant der Lächerlichkeit preisgegeben.

Die somatische, antiallegorische Argumentation lässt umso mehr aufhorchen, als nur wenige Zeilen zuvor der Leser energisch dazu angehalten wird, sich auf die Suche nach der „verborgenen Lehre“ zu

---

<sup>813</sup> Ebd., S. 40

<sup>814</sup> Vgl. ebd.

<sup>815</sup> Ebd., S. 41.

<sup>816</sup> Grobianus, S. 83f.

machen, sich nicht mit dem „sens littéral“ zu begnügen, sondern dasjenige „à plus hault sens interpréter“, was oberflächlich betrachtet eventuell scherzhaft klingen möchte. Zugleich will Rabelais seine Riesengeschichte dem Genre der „chroniques“ zugerechnet wissen.<sup>817</sup>

Die Inkonsistenzen haben Methode. Finten wie diese gehören zur Fiktionalisierungs-maschinerie des Rabelaisischen Textes, die die Ordnung realistischer Referenz und Bezeichnung auflöst, um aus heterogenen Welt-, Sprach- und Vorstellungselementen eine sprachpoietische Wucherung intertextueller und selbstreferentieller Künstlichkeit entstehen zu lassen. Dadurch wird die Grenze zwischen Dichtung und Wahrheit verwischt, werden Referenz und Fiktion ineinandergeschachtelt, scherzhaftes Integument und ernsthafter – sprich moralisch eindeutig brauchbarer – Sinn ununterscheidbar. Diesen Effekt unterstützt beispielsweise auch das von Rabelais häufig eingesetzte Verfahren, Namen historischer Personen und jene literarischer Gestalten, echte und erfundene Buchtitel sowohl fremder als auch eigener Provenienz, wissenschaftliche Fachbegriffe und sprichwörtliche Redewendungen miteinander zu assoziieren, im selben Atemzug zu vermengen, teilweise auch zu amalgamieren, so dass daraus ein sich verabsolutierender literarischer Kosmos entsteht, der seine Elemente auf eine spannungsgeladene Textebene referentieller Unbestimmtheit und Vielwertigkeit drängt. Der Text schiebt die Festlegung seines Sinns auf, er legt Spuren aus, die in Sackgassen widersprüchlicher Eigendynamik führen und, in ähnlicher Weise wie es später Friedrich Schlegel mit dem Verfahren der romantischen Ironie für die infinite (Selbst-)Spiegelung der poetischen Reflexion reklamiert, sich gegenseitig brechen, aufheben und fortsetzen. Rabelais, und in seiner Nachfolge Fischart, speist das Modell des mehrstufigen allegorischen Schriftsinns – hier passt die vielbemühte Metapher – in ein Kaleidoskop der kombinatorischen, imaginativen und sprachgenerativen Proliferation ein, um daraus ein Panoptikum der metaphorisierten Merkwürdigkeiten entstehen zu lassen. Der Text selber präsentiert sich in Analogie zu den Körpern der Riesen, die ihn bevölkern: als eine monströse Überdehnung von Sinn. Das Ausmaß insbesondere der sprachgenerativen Symptomatik dieses Riesenwuchses potenziert dann noch einmal deutlich Fischarts *Geschichtklitterung*. Programmatisch kündigt Rabelais diese Textgeburt an, indem er den Prolog des *Gargantua* mit dem platonischen Sokrates-Silen-Vergleich eröffnet. Fortgeführt wird die silenische Bildlichkeit durch die Metaphorik der Büchse und des Markknochens. Aber auch der rabelaische Silen ist nicht allein Entschlüsselungsfigur, sondern eine exegetische Finte, die das silenische Integument weiter hypertrophiert. Denn unter der Oberfläche des Textkörpers erhebt sich nicht die stillgestellte Klarheit eines „plus hault sens“, sondern die mehrstimmige Beweglichkeit einer wieder in den Kategorien des Körperlichen inszenierten hermeneutischen Gliedermaschine. Statt eine duale Ordnung von Oberfläche und Tiefe in sokratischer Dialektik zu eröffnen, entfesselt Rabelais' Text-Büchse der Pandora eine scherzhafte Plethora der Signifikation, ein „hieroglyphisches Spektakel“ des ex-zentrischen Sinns, in dem sich „die Phantasmagorie und der Symbolismus mit einem makabren Naturalismus“ vermischen.<sup>818</sup>

## V.8.2 Bachtins somatische Semiotik und der Rabelaische Silen

Rabelais' *Gargantua* überschreitet jene silenische Dualität, die der Prolog zum Strukturmodell des Textes ausruft. Die Überschreitung nimmt semiotische Gestalt an in der grotesken Körperlichkeit der Riesenfamilie. Die Protagonisten des *Gargantua* werden lesbar als giganteske, hypertrophe „Körper-Zeichen“<sup>819</sup> einer somatischen Semiotik, deren Zentrum sich mit Bachtin in der dynamischen

<sup>817</sup> Rabelais: *Gargantua*, [Prolog] S. 39f.

<sup>818</sup> Julia Kristeva: *Sémeiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris 1979, S. 167; 165.

<sup>819</sup> Michail Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Übers. von Gabriele Leupold. Frankfurt a. M. 1995 [= RW], [Vorwort Renate Lachmanns] S. 25.

Zweileibigkeit des grotesken Körpers und seiner semiotischen Inszenierung der Materie auffinden lässt. Bachtins an Rabelais entwickeltes Konzept der grotesken Leiblichkeit ist dazu geeignet, die Gedanken- und Bildzusammenhänge zu erhellen, die zwischen der Silenfigur und den maßlosen Körperwelten des Gargantua bestehen.<sup>820</sup> Eine Brücke zur grotesken Leiblichkeit der Riesen schlägt die hybride Körperlichkeit der mythologischen Silenfigur, insofern „die Mischung von menschlichen und tierischen Zügen eine der ältesten Varianten des Grotesken“ (RW, 357) darstellt. Das wesentliche Charakteristikum des Grotesken besteht nach Bachtin nicht in der „Übertreibung des *Negativen*“ (348), sondern in einer spezifischen und „grundlegenden Ambivalenz“ (345). Kern dieser Ambivalenz ist „eine besondere Vorstellung vom Körperganzen und den Grenzen dieses Ganzen“: die Zweileibigkeit des grotesken Körpers. Der „zweileibige Körper“ (357), den laut Bachtin im Grunde alle „grotesken Motive [...] konstruieren“ (359f.), entsteht aus der Öffnung der Grenzen zwischen Welt und Körper und zwischen verschiedenen individuellen Körpern; er eröffnet ein „Tauschgeschäft des Körpers mit der Welt“.<sup>821</sup> Welt und Körper, Körper und Körper vermischen sich in ihm zur transindividuellen Kontinuität einer entgrenzten, kollektiv-kosmischen Leiblichkeit. Diese Leiblichkeit materialisiert die existentiellen Grundbedingungen Tod und Leben zu ambivalenter Gleichzeitigkeit: der groteske Leib ist der „schwängere Tod“ (RW, 39), eine oxymorale Verflechtung von Anfang und Ende, die in ihm auseinander hervorgehen und ihn zu einem unabschließbaren Prozess körperlichen Werdens machen.

In der endlosen Kette des körperlichen Lebens markieren sie [die grotesken Motive, T.L.] die Stellen, wo ein Glied ins andere übergeht, wo das Leben des einen Körpers aus dem Tod des anderen geboren wird. Schließlich wollen wir noch anmerken, daß der groteske Körper kosmisch und universal ist. (RW, 360)

In den Ausdrucksformen des Grotesken erkennt Bachtin den universalen Normalzustand von Volkskultur, die zugleich immer Lachkultur sei. Erst in der Neuzeit, seit dem 16. Jahrhundert, habe ein neuer „Körperkanon“ die kulturelle Hegemonie errungen und dominiere als offizielles Paradigma des individuellen, abgeschlossenen Körpers das inoffizielle groteske Körperkonzept:

In diesem unübersehbaren Ozean an grotesken Körpermotiven, der alle Sprachen, Literaturen und Gestikulationssysteme überschwemmt, liegt als kleine Insel der Körperkanon von Kunst, Literatur und „zivilisierter“ Rede der Neuzeit. In der antiken Literatur war dieser Kanon niemals maßgebend. In der *offiziellen* Literatur der europäischen Völker setzte er sich im Grunde erst in den letzten 400 Jahren durch. (RW, 361)

Der Körper des neuzeitlichen Individuums bildet die kanonisierte Antithese zur grotesken Leiblichkeit,

*der fertige, streng begrenzte, nach außen verschlossene, von außen gezeigte, unvermischte und individuelle ausdrucksvolle Körper.* Alles, was absteht und vom Körper ausgeschieden wird, alle deutlichen Ausbuchtungen, Auswüchse und Verzweigungen, d.h. all das, womit der Körper über seine Grenzen hinausgeht und wo ein anderer Körper anfängt, wird abgetrennt, beseitigt, verdeckt und gemildert. Ebenso werden alle ins Körperinnere führenden Öffnungen geschlossen. Zugrunde liegt diesem Motiv die *individuelle und streng abgegrenzte Körpermasse, die undurchdringliche und glatte Fassade des Körpers.* Die *glatte Oberfläche, die Körperebene* erlangt zentrale Bedeutung als Grenze des mit anderen Körpern und der Welt nicht verschmelzenden Individuums. (RW, 361)

Der fertige Körper des neuzeitlichen Individuums beruht auf der Unverrückbarkeit seiner Grenze zur Außenwelt. Seine Abgeschlossenheit schneidet ihn ab vom „Leben der Gesellschaft“ und vom „kosmischen Ganzen“. Als vereinzelt Einleibigkeit „spricht [er] nur für sich“; sein Geschehen ist individualpsychologisch privatisiert und sein Sinn daher eindeutig:

---

<sup>820</sup> Dabei können ideologische und soziologische Implikate der Bachtinschen Karnevalisierungstheorie, die ansonsten klärungsbedürftig wären, ausgespart bleiben. Dies betrifft in erster Linie das Konzept einer universalen Volkstümlichkeit, den Begriff der ‚inoffiziellen Volks- und Lachkultur‘, den Materialismus der zugrundegelegten geschichtsphilosophischen und kosmologischen Perspektive sowie den darauf fußenden kollektivistischen Utopismus Bachtins.

<sup>821</sup> RW, [Vorwort] 36.

der Tod ist hier nur Tod, er fällt nie mit der Geburt zusammen [...]. Alle Handlungen und Ereignisse sind eingeschlossen in den Zeitraum zwischen Geburt und Tod des einen individuellen Körpers. Diese Grenzen markieren den absoluten Anfang und das absolute Ende. Innerhalb eines Körpers können Anfang und Ende sich niemals treffen. (RW, 363)

Das Leben des grotesken Körpers hingegen ist *zoë* statt *bios*; er hat Anteil an der relativen Unsterblichkeit des „Gattungskörpers der Menschheit“,<sup>822</sup> der in den nachfolgenden Generationen geschichtlich fortlebt. Deshalb

wird im grotesken Körper durch den Tod nichts Wesentliches beendet. Der Tod betrifft ja nicht den kollektiven Körper, im Gegenteil, dieser wird in einer neuen Generation erneuert. Die Ereignisse des grotesken Körpers entwickeln sich immer an der Grenze zwischen zwei Körpern, quasi in ihrem Schnittpunkt: der eine Körper trägt seinen Tod bei, der andere seine Geburt, sie sind zusammengeschlossen zu einem zweileibigen Motiv. (RW, 363)

An Bachtins Auffassung vom physiomorphen, „sich ewig erneuernden Leben“ des ‚kollektiven Körpers‘ lässt sich Batailles Gedanke von der unsterblichen „Kontinuität des Seins“ anschließen, die an das Einzelleben gleichfalls als Ambivalenz von Leben und Tod herantritt.<sup>823</sup>

Der Tod des einen steht in Wechselbeziehung zur Geburt des anderen, die er ankündigt und deren Bedingung er ist. Das Leben geht immer aus der Zersetzung des Lebens hervor, es ist in erster Linie dem Tod verpflichtet, der ihm Platz macht; dann der Verwesung, die auf den Tod folgt und die für das ununterbrochene Auf-die-Welt-Kommen neuer Wesen die notwendigen Substanzen in Umlauf setzt.<sup>824</sup>

Leben und Sein bilden eine Polarität, deren kommutatives Prinzip der Exzess ist: „Der Exzeß, aus dem die Zeugung hervorgeht, und der Exzeß des Todes können nur der eine mit Hilfe des anderen verstanden werden.“<sup>825</sup> Der Exzess aber beruht auf Gewalt. Für die Bataillsche Version von Transindividualität verheißt der gewaltsame Tod – die essentielle Konsequenz der ‚heiligen Erotik‘ – privilegierten Zugang zur atheologischen „göttlichen Kontinuität“<sup>826</sup> des Seins, indem er die Lebensordnung des diskontinuierlichen Daseins übertritt: „Durch den gewaltsamen Tod wird die Diskontinuität eines Wesens gebrochen: Was bleibt [...] ist die *Kontinuität* des Seins, der das Opfer zurückgegeben wurde.“<sup>827</sup> Aufgrund ihrer grotesken Werdensdynamik kann der Sinn der Zweileiber des Rabelaischen Textkosmos nie zur Eindeutigkeit stillgestellt werden. Aus dem einen geht stets ein weiterer Körper hervor; „er verschlingt die Welt und läßt sich von ihr verschlingen.“<sup>828</sup> Symptomatisch hierfür stehen die Ereignisse, die zur Geburt Gargantuas führen: das Schlachtfest – ein ‚Karnevals-Chronotop‘ – und Gargamelles anschließende Kuttelorgie, die in den Gebärt umschlägt. Gargantuas Mutter „,leibt‘ Kutteln ,ein‘ und ,leibt‘ Gargantua ,aus‘.“<sup>829</sup> Der Tod der Rinder zeugt – chronologisch – das Leben des Riesenkindes. Bildlich fasst diesen Vorgang die groteske Motivik der zweifachen Körper-Öffnung: die entleibten Körper der Rinder geben ihre Gedärme preis, der geöffnete Mutterleib das Kind. „Celluy (disoit-il) a grande envie de mascher merde, qui d'icelle le sac mangeue“, lässt Grandgousier seine kuttelverschlingende Frau wissen.<sup>830</sup> Der Tod, verkörperlicht und damit vermenschlicht zu Kot, symbolische Materie des Verfalls, wird ‚verdaut‘ zu neuem Leben. Der Körper der Mutter erscheint als Durchgangsstation, in dem

<sup>822</sup> RW, 412. Eine ähnliche Konzeption sterblicher Unsterblichkeit, verstanden als Transhistorizität durch Nachkommenschaft, wurde hier bereits besprochen (vgl. S. 66). Platon entwickelt sie im *Symposion*, 208a-e. Im Gegensatz zum dort artikulierten Gedanken einer fortgezeugten Individualität macht Bachtin das Kollektiv des Volks-Körpers zur geschichtlichen Transzendenz des Einzelnen. Genau diese Thematik will er durch das Rabelaische Werk formuliert wissen: „So verschmilzt Rabelais das Thema ‚kollektiver Körper‘ mit dem Thema und der lebendigen Empfindung der historischen Unsterblichkeit des Volkes. Das Wissen des Volkes um seine historische Unsterblichkeit bildet den Kern des gesamten volkstümlich-festlichen Motivsystems.“ (RW, 366)

<sup>823</sup> Georges Bataille: Der heilige Eros. Übers. von Max Hölzer. Frankfurt a. M. u.a. 1974, S. 21.

<sup>824</sup> Ebd., S. 51.

<sup>825</sup> Ebd., S. 38.

<sup>826</sup> Ebd., S. 79.

<sup>827</sup> Ebd., S. 21.

<sup>828</sup> RW, 358.

<sup>829</sup> RW, [Vorwort] 36. Vgl. *Gargantua*, Kap. 4 u. 6.

<sup>830</sup> Rabelais: *Gargantua*, 4, S. 49: Wer hiervon den Sack frisst, der muss, sagte er, große Lust haben, Scheiße zu kauen.

sich materialisierte Lebenskraft, verkörperlichter Tod einen Moment sichtbar die Waage halten, bevor die Dinge ihren ambivalent alternierenden Lauf wieder aufnehmen. Das Riesenhafte der Rabelaischen Protagonisten, oft in ausufernden Aufzählungen oder numerischem Gigantismus ausgedrückt – so werden für das Kuttessen „troys cens soixante sept mille et quatorze“, dreihundertsiebenundsechzigtausendundvier-zehn, Rinder geschlachtet – dient als groteske Überzeichnung jeder realistischen Dimension und materialisiert damit bildhaft die Dimension des Kosmisch-Mythologischen. Der Leib der gebärenden Riesin wirkt somit wie ein universalisiertes Monument der Idee des schwangeren Todes.

Bachtin interpretiert das Erstarren des humanistischen Anthropozentrismus in der Renaissance auf der Grundlage seiner materialistischen Kosmologie: als Wiederkehr des Körpers ins Zentrum des Universums. In der „Motivsprache des Lachens“ formuliere Rabelais' Roman das vereinende Grundbestreben der Renaissance-Philosophie eines Pico della Mirandola, Pomponazzi, Porta, Patrizzi, Bruno, Campanella, Paracelsus,

den *ganzen Weltraum* mit allen Elementen und Kräften, mit Oben und Unten, im Menschen wiederzufinden und zwar im menschlichen *Körper*, der alle disparaten Kräfte und Erscheinungen des Kosmos einander annähert und in sich vereint. (RW, 410)

Gravitationszentrum eines die Horizontale des Werdens erschließenden Denkens, gruppieren sich „alle Dinge und Werte neu“ um den menschlichen Körper.

Alle Dinge der Welt haben ihren alten Platz in der Hierarchie des Weltalls verlassen und sich auf die horizontale Ebene des Werdens begeben. Sie fangen an, sich auf dieser Ebene neue Plätze zu suchen und untereinander neue Beziehungen und Nachbarschaften herzustellen. (RW, 410)

Darin klingt ein Leitgedanke der Renaissance an, wie ihn Pico della Mirandola äußert, der den Menschen als etwas Werdendes begreift, eingebunden eine universelle Korrespondenzbeziehung von Mikro- und Makrokosmos, ausgetreten aus der hierarchischen Vertikalität von oben und unten. Ein literarisches Muster der karnevalesk-grotesken Variante des physiozentrischen Werdens erblickt Bachtin in Rabelais' *Gargantua und Pantagruel* mit seinem Textprinzip der physiomorphen Umstülpung: unten statt oben, Erde statt Himmel, Hintern statt Kopf, Skatologie statt Eschatologie.<sup>831</sup>

Rabelais ist auch als Arzt und Anatom Avantgardist; er praktiziert das neue Körperinteresse der Renaissancemedizin, von dem er als Autor nicht unbeeinflusst bleibt. So kann man in der grotesken Zerstückelung und obszönen Bloßstellung des Körpers und der Verspottung des Todes auch ein Echo der öffentlichen Sezierung von Leichnamen und der aufkommenden Detailbeschreibung von Pathologien sehen.

Gemäß Bachtins Analyse der grotesken Anatomie spielen die „Ausstülpungen und Öffnungen“ des Körpers eine besondere Rolle, weil an ihnen „die Grenze zwischen zwei Körpern oder Körper und Welt überwunden wird.“ An erster Stelle sind dies Bauch und Phallus, danach die „klaffende und verschlingende Bodenlosigkeit“ (RW, 358f.) des – zum Tor ins Körperinnere aufgerissenen – Mundes, sowie der Hintern. Sie nehmen wechselnde, mitunter verselbständigte, Symbolgestalt an. Als Beispiele transformierter Phallussymbolik interpretiert Bachtin die Inszenierung der Nase in Hans Sachs' Fastnachtspiel *Der Nasentanz* und im 45. *Gargantua*-Kapitel den klösterlichen Glockenturm, dessen Schatten alleine schon fruchtbar sei.<sup>832</sup> In der Körpersymbolik des Glockenturms begegnet eine Semantisierung des Raumes, die in vergleichbarer Weise auch die Figuralität des Silens auszeichnet.

---

<sup>831</sup> Vgl. RW, [Vorwort] 35f.

<sup>832</sup> Vgl. hierzu auch Hans Sachs' gleichnamigen Schwank, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1. Leipzig 1923, S. 254f.; Rabelais: *Gargantua*, 45, S. 175.



Der schwängernde Kirchturm hat, wie alle Motive dieser Art, topographische Bedeutung, der *aufstrebende*, in den Himmel ragende Turm wird zum *Phallus* (zum *Unterleib*), der Schatten *fällt auf die Erde* (nach *unten*) und *befruchtet* die Frau (den *Unterleib*). (RW, 354)

Ebenso, wie der Kirchturm das Prinzip der Fruchtbarkeit verkörpert, also einen Gedanken und Vorstellungsbereich bildlich materialisiert, repräsentiert die räumliche Dualität des Silens die Antithetik gedanklicher Systeme. Ihrer allgemeinsten Bestimmung nach eine Figur inhaltlich nicht spezifizierter Dualität, schließt die silenische Grundopposition von innen und außen die gesamte Systematik ihrer gedanklichen Korrelate ein, von deren allgemeinsten Ordnungsebene bis zur inhaltlich bestimmtesten Konkretisierung. Je nach Kontextualisierung nimmt der Silen daher eine Fülle unterschiedlicher Inhaltskorrelate dualer Ordnungsstruktur in sich auf. Auf diese Weise kann der Silen ebenso zur Figur eines ontologischen Materie-Geist-Dualismus werden wie zu dessen ethischer Hierarchisierung, zur universalen Verkehrsfigur antinomischer Seinsbereiche ebenso wie zum selbstreferentiellen integumentalpoetischen Fiktum; er dient, insbesondere bei Erasmus, als Symbol der *stultitia crucis* und ihrer Entgegensetzung von Weisheit und Torheit ebenso wie als rhetorisierte Figur personalisierter Zeitkritik, kann ‚Urbild‘ der christlichen Leib-Seele-Komplexion werden und mythologische Persona bleiben.

### V.8.2.1 Grotteske Überschreitung. Ein horizontaler Akt der Sprache

Mit dem *extra-intra-supra*-Schema der christlichen Mystik und der platonische Synthese von Silen und Eros sind zwei Denk- und Bildmuster aus dem Kontext der frühneuzeitlichen Konstellation des Silenischen vorgestellt worden, die eine vertikale Dynamik eröffnen. Sie legen die Überschreitung der silenischen Dualität zu einer dreigliedrigen Formation als transzendenzgerichtete Vertikalität in der Silenfigur selbst an. Auch das Modell der Bachtinschen Zweileibigkeit kennt eine Form der Selbstüberschreitung, die in der Exzentrizität des grotesken Körpers gründet. Sie verbleibt jedoch in der Immanenz; es handelt sich nicht um vertikale Alterität, sondern um eine ‚chronotopische‘ Ausdehnung in Raum und Zeit. Die silenische Dualität, die den grotesken Körper als Polarität von innen und außen räumlich strukturiert und semantisiert, findet sich überschritten im ex-zentrischen Heraustreten des Körperinneren nach außen, das zu einer horizontalen Vermischungsbewegung wird. Die „Einbrüche und Erhebungen“ des Körpers, vom neuzeitlichen Körperkanon stigmatisiert und versteckt, schwingen sich auf zu den Hauptakteuren des grotesken Leibs; sie garantieren ihm eine Grenzenlosigkeit, durch die er seine eigene Übertreibung hervortreiben kann.

Daher zeigt das grotteske Motiv nicht nur das Äußere, sondern auch das Innere des Körpers: Blut, Därme, das Herz und die anderen inneren Organe. Oft mischen sich Inneres und Äußeres in einem Motiv. (RW, 359)

Bachtin nennt hier mit dem „Herz“ einen Zentralbegriff der Anthropologie. Die Vorstellung vom Herz als Zentralorgan der Innerlichkeit ist tief verwurzelt in der abendländischen Geistesgeschichte. Gemäß der biblischen Terminologie hat der Begriff Geist seine Entsprechung nicht in der ‚Seele‘, sondern im ‚Herzen‘, hebräisch *leb(ab)*, traditionsmächtig vertreten in Origenes' Identifikation von intellektueller Geisteskraft und „Herz“. Paradigmatisch gestaltet dieses Menschenbild der patristische Physiomorphismus des geistlichen inneren Menschen, „Herz“ der kirchlichen Gemeinschaft, in das die „Heilige Schrift eher [...] als auf Pergament geschrieben“ ist.<sup>833</sup> Den Sinn dieser patristischen Sentenz wird im 16. Jahrhundert Sebastian Franck spiritualistisch ‚privatisierten‘, indem er das Reich Gottes ins „Herz“ des Individuums setzt.<sup>834</sup> Das Herz, von Mystikern wie Seuse aufgefasst als Konvergenzorgan von Körper

<sup>833</sup> Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (1997), 113.

<sup>834</sup> Vgl. Kap. II.2.3 – II.3.2.

und Innerlichkeit, wird bis heute wahrgenommen nicht allein als das vitale Zentrum der menschlichen Anatomie, sondern vor allem als der Knotenpunkt personaler Identität, in dem Verstand, Wille und Gefühl zusammenlaufen, als organisches Wesensprinzip schlechthin.

Im vorliegenden Kontext kommt einem Charakteristikum der skizzierten anthropologischen Kardiologie besondere Bedeutung zu; ein Umstand, so offensichtlich, dass er leicht übersehen werden könnte: Das Herz dieses Menschenbildes ist in erster Linie metaphorisch. Genau hierzu liefern die Körperinszenierungen des Rabelaischen Textes einen Gegenentwurf. Wenn das Innere des grotesken Körpers nach außen tritt, ist dies auch ein Akt der Sprache. Blut, Gedärm und Exkremente dienen einer hermeneutischen Subversion: es sind realisierte Metaphern der Innerlichkeit. Deren übertragener – paradigmatischer – Sinn, der im Herzen kulminiert, ergießt sich in den plasmatischen Wortsinn des Syntagmas. Das Herz fällt aus seiner hermeneutischen Vertikalität auf die Ebene referentieller Bildlichkeit, syntagmatisch eingereiht in die Linearität der Buchstabenreihe, die einen Bildsinn horizontaler Ausdehnung evoziert.

Das literarische Verfahren, das Rabelais hier anwendet, ist als Form des ‚Wörtlichnehmens‘ dem Sprachhandeln Eulenspiegels verwandt. Es handelt sich um eine Variante jener metaphorischen Inversion, deren sprichwortbasierte Ausprägung die Bildlichkeit des *Ulenspiegel* steuert. Der Substitutionsautomatismus der konventionalisierten Sprachmetaphorizität, bei dem der Bildempfänger standardmäßig-unbewusst den Bildspender ersetzt, ihn ‚durchstreicht‘, wird angehalten und umgekehrt, so dass das Wort dem Sinn nach wieder nah an seinen gegenständlichen Referenten rückt.

Die Rematerialisierung übertragener Bedeutung ist ein wesentliches Instrument der Rabelaischen Sprache zur Erzeugung der grotesken Motivik. Es ist Teil einer sprachlichen Poiesis, die das Soma vor das Sema rückt. Auch für den Rabelaischen Text spielen dabei sprichwörtliche Formen eine besondere Rolle, denn sie sind wichtige Agenten der für die groteske Motivik konstitutiven ambivalenten Dialogizität der Sprache. Das Prinzip dialogischer Sprachambivalenz tritt laut Bachtin in zweifacher Weise auf: zum einen als Zeichensystematischer Sprachen- und Stilsynkretismus – im *Gargantua* durch die reibungserzeugende Mischung von klassischem Latein, mittelalterlichem Latein und Volkssprache –, zum anderen als Hybridität des Einzelwortes, in dem sich „zwei Äußerungen, zwei Redeweisen, zwei Stile, zwei Sprachen, zwei Horizonte von Sinn und Wertung vermischen.“<sup>835</sup> Der vorliegende Zusammenhang ist in erster Linie von der zweiten Form betroffen.

Das Proverbiale partizipiert als wesentliches Element ‚volkstümlicher‘ Fluch- und Lachpraxis an der profanierend-degradierenden Doppelfunktion dieser Redepraxis, Lob und Beschimpfung, Positivierung und Negativierung in einem zu sein. Damit bringt es die „alte Ambivalenz des Worts, das immer Leben und Tod wünscht“ zur Sprache und gewinnt in dreifacher Hinsicht besondere Textwirkung bei der Erzeugung des Grotesken.<sup>836</sup> Zum einen thematisch-referentiell: Die Thematik des Fluchens und der Komik ist

immer eine fast ausschließlich grotesk-leibliche. [...] Wo Menschen [...] lachen und fluchen, wimmelt ihre Rede von grotesken Körpermotiven, von koitierenden, exkrementierenden, sich überfressenden Körpern. Die Rede ist überschwemmt von Geschlechtsteilen, Bäuchen, Kot, Urin, Krankheiten, Nasen, Mündern und zerstückelten Körpern. (RW, 360f.)

Zum anderen spielen metaphorische sprichwörtliche Formen, insofern sie die latente Metaphorizität der Sprache verdichten und durch ihr silenisches Integument-Inhalt-Schema stets mitthematisieren, analog zur metaphorischen Inversion im *Ulenspiegel* eine besondere Rolle als Narrativ, das aus seiner Metaphorik Körperbilder und Körperhandeln erzeugt, die *histoire* und *discours* gestalten. Aus ihrer

<sup>835</sup> Bachtin: Die Ästhetik des Wortes. Übers. von Rainer Grübel und Sabine Reese. Hg. von Rainer Grübel. Frankfurt a. M. 1979, S. 195.

<sup>836</sup> RW, 466. Bachtin knüpft hiermit an Goethes Ambivalenzbeobachtungen zum Römischen Karneval an (vgl. Italienische Reise: Das römische Karneval, Kap. „Moccoli“. Hamburger Ausgabe, Bd. 11, S. 512-514) sowie an Freuds Theorie vom „Gegensinn der Urworte“ (Psychologische Schriften. In: Studienausgabe, Bd. 4. Frankfurt a. M. 1970, S. 227-234).

paradigmatischen Vertikalität auf die Textachse projiziert und damit syntagmatisch in Szene gesetzt, wird die metaphorisch übertragene Weisheit der bildstarken silenischen Sprachkörper zu einer Weisheit der Körper.

Durch ihren direkten Zusammenhang mit dem Materiell-Leiblichen „verkörperlichen“ sprichwörtliche Mikrotex te und andere Bestandteile der „inoffiziellen und degradierenden“ Sprachpraxis die Dinge; sie erzeugen, drittens, groteske Motive, indem sie „Körper und Welt [vermischen]“ (RW, 352). Zwei Textbeispiele sollen das Gesagte verdeutlichen.

Das erste Kapitel des *Pantagruel* führt in charakteristischer Weise die Motive des grotesken Körpers ein. Es gibt sich als Kosmogonie, die unter anderem erläutert, wie auf der Erde verschiedene Menschenrassen entstanden, indem bei ihnen durch den Verzehr von Mispeln je verschiedene Körperteile zu ungeheurer Größe anwuchsen. Rabelais erstellt ein Panorama des zu maßlosen Einzelteilen desintegrierten Körpers. Es entstehen ungeheuerliche Dickbäuche, Buckel, Nasen, Beine und Ohren. Den breitesten Raum nehmen jedoch typischerweise die Schilderungen des Riesenwuchses von Hoden und Penis ein. Die groteske Körpergenese kündigt sich an in vorausgehenden Anomalien der kosmischen Sternenbewegung,

cas bien espoventables et matières tant dures et difficiles que les Astrologues ne y peuvent mordre; aussy auroient-ilz les dens bien longues s'ilz povoient toucher jusques-là.<sup>837</sup>

Die astrologischen Anomalien sind eine Materie so „hart und schwierig, dass die Astrologen sie nicht knacken können; müssten auch gar lange Zähne haben, um daran zu reichen.“ Das groteske Motiv bis zu den Sternen reichender Zähne enthüllt sich als Resultat einer realisierten proverbialen Metapher: sich an einem Problem die Zähne ausbeißen.<sup>838</sup>

Das 15. Kapitel des *Pantagruel* handelt davon „comment Panurge enseigne une manière bien nouvelle de bastir les murailles de Paris“.<sup>839</sup> Eingeleitet wird das panurgische Bauprojekt durch eine Antikereminszenz im *genus sublimis*:

O mein Freund“, sprach Pantagruel, „weißt du auch, was Agesilaos zur Antwort gab als man ihn frug, warum die große Stadt Lakedämon nicht mit Mauern umgürtet sei? Er wies auf die so kriegserfahrenen, wohl bewaffneten tapferen Bürger und Einwohner der Stadt und sprach: ‚Das sind die Mauern der Stadt‘, um zu bedeuten, dass echte Stadtmauern aus Knochen bestünden und dass Städte und befestigte Siedlungen keine Mauer haben könnten, die sicherer und stärker wäre als die Kraft [im Original: la vertu, T.L.] ihrer Bürger und Einwohner.“<sup>840</sup>

Die Metaphorik der Mauer, die aus Kriegern besteht, dient der Verkörperlichung des Bauwerks und damit einer Vermischung von Körper und Objektwelt. „Der menschliche Körper wird zu Baumaterial, die Grenze zwischen Körper und Welt ist schon transparent“ (RW, 354). Panurge treibt die groteske Re(materi)alisierung der metaphorischen Mauer im Anschluss weiter fort, indem er weibliche und männliche Geschlechtsteile zum Baumaterial kürt. Damit verstärkt er das Element topographischer Negierung und Verkehrung – der obszöne Bereich des Unten in Gestalt des Unterleibs übertrumpft alle anderen Mächte:

Ich sehe, dass die Geschlechtsteile der Frauen hierzulande billiger zu haben sind als Steine. Daraus müsste man die Mauern errichten, indem man sie schön symmetrisch nach den Gesetzen der Baukunst anordnete [...]. Hernach müsste man sie hübsch mit Diamantstiften spicken wie den großen Turm von Bourges, und zwar mit den ganzen stracksteifen Stoßplempen, die die klösterlichen Hosenlätze bevölkern.

<sup>837</sup> Rabelais: *Pantagruel*, roy des Dipsodes, restitué à son naturel avec ses faitz et prouesses espoventables. Composez par feu M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence. [Druck von 1537; Erstveröffentlichung Lyon: Claude Nourry, wahrscheinlich 1532] In: *Œuvres complètes*, S. 217f.

<sup>838</sup> Vgl. DSL 5, 491, Nr. 172; RW, 370.

<sup>839</sup> Rabelais: *Pantagruel*, S. 275-280.

<sup>840</sup> Erasmus nimmt die patriotische Replik des Spartanerkönigs Agiselaos in seine *Apophthegmata* auf (I, Agiselaos 30f., LB 4, 98D-E); vgl. auch das Adagium *Moenia ferrae, non terrae* (ASD 2,5, 2307, S. 244), wo Erasmus auf Platon, Plutarch und Horaz als Quellen dieses „apophthegma Laconicum“ verweist.

Welcher Teufel vermöchte solches Mauerwerk niederzulegen? Kein Metall hielte dergleichen Stößen stand. Und dann, wenn die Feldschlangenlummel sich daran reiben, würdet ihr's bei Gott erleben, dass die gesegnete Frucht der Lustseuche sich in drei Teufels Namen Knall auf Fall knüppeldicke daraus ergösse. Noch dazu würde der Blitz dort nie dreinschlagen – ja warum? Sie sind alle gebenedeit oder geheiligt.

Die synekdochische Isolierung der Geschlechtsteile ist ein sprachbildlicher Mechanismus grotesker Körperzerstückelung und -hypertrophierung. Er bewirkt eine perspektivische Partialvergrößerung, wie sie auch die – oft überphallisch – verzerrten, monströs-hybriden Figurenzeichnungen der *Songes drolatiques de Pantagruel* zum Stilmittel machen; man fühlt sich an einige Gemälde von Bosch und Brueghel erinnert. Die pornographisch hyperrealisierende ‚Nahaufnahme‘ der Geschlechtsdetails depersonalisiert, sie macht den fleischlichen Teil zum absoluten Ganzen und drängt durch eine monomanische *visio* alle *ratio* und Proportion aus dem Bild. Die additive Schichtung der Geschlechtsorgane zur panurgischen Mauer ist eine vergrößernde Wiederholung desselben generischen Organs – eine bildliche Übersteigerung der unpersönlichen Fortpflanzungsfunktion. Es entsteht ein kompakter, jedes Paradigma leiblich-seelischer Ganzheitlichkeit sprengender hermaphroditischer Koloss: eine dialogische Zeugungsmaschinerie, die ihre Totalität dadurch demonstriert, dass sie als Unterleib buchstäblich in den Himmel wächst. In den materialistischen Begriffen Bachtins ausgedrückt: „Der Körper nimmt kosmische Ausmaße an, und der Kosmos wird verkörperlicht“ (RW, 381).

Die Zeugungsfunktion des Körpers ist der eigentliche „Baustein“ des Lebens gegen den Tod. Offenkundig mobilisiert die panurgische Mauer auch satirisch-moralische Motive wie den niedrigen Preis der Pariserinnen und die Triebhaftigkeit der Mönche. Sie bleiben jedoch Nebenmotive der grotesken Leiblichkeit, die durch die Literalisierung der Metapher von der Körpermauer entsteht (vgl. RW, 355). Der silenische Sprachkörper wird hier nicht im Bild aufgespalten in Integument und übertragene Bedeutung, sondern das Integument bildfüllend in seiner plasmatischen Potenz literalisiert. Das entstehende kompakte Zeichen lässt sich nicht zu abstraktem Hintersinn rationalisieren, sondern ist eine Sinnbildlichkeit, die ihren Eigensinn nach außen setzt: der Inhalt wird exzentrisch, nicht bedeutsam. Damit etabliert Rabelais auch eine aufreizende Analogie zu jener Sinn- und Wirkunmittelbarkeit, die den Bereich kultisch-religiöser Symbolik kennzeichnet.

### V.8.2.2 Obszöne Lachmaterie: skatologische Sintflut als Profanierung und Textwuchs

Exkrementen spielen eine übergroße Rolle in der grobianischen Literatur der Frühen Neuzeit. Dies trifft in besonderem Maße auch auf den *Ulenspiegel* zu. Im Kontext des weisen Narrentums, das eines der essentiellen Elemente der Eulenspiegelfigur bildet und im epistemischen Zeigegestus des zwischen Immanenz und Transzendenz balancierenden Schalks Ausdruck findet, kommt den Fäkalien auch eine symbolische Verweisfunktion als intellektualisierendes *memento mori* zu.

Das skatologische Detail ist aber selbstverständlich nie nur ein moralischer Fingerzeig; es kann und soll keineswegs vollständig dem didaktischen Textgestus dienen. In erheblichem Maße befriedigt es auch die pure Lust am Niedrigen und am Tabubruch; nicht, um zum Nachdenken anzuregen, sondern um, durch den fiktionalen Rahmen notdürftig sanktioniert, hemmungsloses Lachen zu erzeugen. Eulenspiegel spiegelt seine allzumenschliche Umwelt gerade auch dann, wenn er buchstabengetreu das tut, was jeder manchmal gerne sinngemäß täte: auf alles scheißen.

Im Unterschied zum *Ulenspiegel* gibt Rabelais' Text die moralisch-satirische Symboldimension des Skatologischen weitestgehend auf. Im *Gargantua und Pantagruel* werden die Ausscheidungen zur Dominanz des Leiblichen, zur unhintergehbaren Signatur der irrationalen Körperlichkeit, zur Transzendentalie des Lebens. Das Interesse für Fäkalien, Entleerung und deren Begleitumstände, ebenso unmäßig wie die Helden des Textes selber, dokumentiert eindrucksvoll das 13. Kapitel des *Gargantua*,

die Arschwisch-Episode. Die Exkremente werden zum

Mittler zwischen Erde und Körper, zwischen dem lebendigen, der den toten Körper, und dem toten, der den lebendigen gebiert, zur lustvoll-erniedrigenden Durchgangsstation zwischen Grab und Geburt.<sup>841</sup>

Die zügellose, allumfassende Beschmutzung kondensiert die groteske Ambivalenz von Leben und Tod und verweist damit stets auf beide Pole des Körperdramas, sie produziert jedoch keine Symbole, sondern anrühige „Lachmaterie“ (RW, 378). Es ergibt sich eine zweifache Bewegung verkehrender Profanierung.

Alles, selbst das Höchste und Erhabenste wird durch den Kontakt mit Urin und Kot erniedrigt und spöttisch ‚geerdet‘, es wird verkörperlicht und damit in den Horizont des menschlich Begreifbaren gezwungen. Bedeckt mit Kot und Urin ist selbst das Unverständlichste, Unzumutbarste, Unheimlichste auf dem besten Weg, verdaut zu werden. Alles wird, wie es das Sprichwort will, durch einen besonders derben Kakao gezogen und so dem Lachen preisgegeben.

Dem sprachlich erzwungenen Absturz in den Kot antwortet die gegenläufige narrative Bewegung, die allgemein das Paradigma des Riesenhaften bei Rabelais kennzeichnet: das Maßloswerden des Dinglich-Körperlichen, durch das es, poetisch realisiert als hyperbolische Menge, zur Figur von Unendlichkeit entgrenzt wird. Kot und Urin stinken nicht allein zum Himmel, Rabelais lässt sie, wie die panurgische Mauer, durch ihre schiere Masse bis dorthin ansteigen. Die skatologische Sintflut schwappt bis ans intellektuelle Firmament – so dass auch die höchsten Ideen nicht unbesprenkelt bleiben.

Die Profanierung, die Rabelais Text inszeniert, folgt oft dem Weg solch ‚banaler‘ sinnlicher Anschauungszusammenhänge und sprachlicher Assoziation. Die Bildlichkeit des *Gargantua und Pantagruel* ist grundsätzlich zu großen Teilen als Kohärenz von Gedankentropen zu verstehen: wo dies der Fall ist, verdankt sie sich der – teilweise literalen – Inszenierung fortgesetzter Metaphern. Hierin besteht eines der essentiell sprachgenerativen Momente des Textes. Die sprachintegumentale Groteske nährt sich jedoch auch heterotroph: Rabelais unterfüttert sie mit heterogenen Sinn- und Diskursfolien, vorzugsweise, um parodistische Effekte zu erzielen. Ein Paradebeispiel hierfür liefert das 17. Kapitel des *Gargantua*.<sup>842</sup>

Aus der Vielzahl kleinerer karikatural-satirischer Elemente wie einer Namensverspottung der Stadt Paris, der Verunglimpfung ihrer Einwohner und schmähender Seitenhiebe auf den Klerus, hier die Antoniter, sticht eine narrative Kontrafaktur als parodistisches Handlungsgerüst der Episode heraus.

Gargantua zieht sich vor der aufdringlichen Menschenmenge, die ihm folgt, auf die Türme von Notre-Dame zurück, um seinen ‚Jüngern‘ von dort oben sein „proficiat“ auszugeben. Sprachduktus, topographische Semantik des Kirchengebäudes und religiöses Vokabular lassen keinen Zweifel daran, dass diese Szenerie als die Ausgangssituation der Bergpredigt verstanden werden soll. Der biblische Subtext des Matthäusevangeliums (5-7) stellt Jesus als neuen Moses dar; sein Rückzugsort entspricht dem Sinai des Alten Bundes, auf Empfangen und begonnene Auslegung des Gesetzes folgt nun dessen christologische „Erfüllung“ (Mt 5,17). Als große Rede auf die wahre Gerechtigkeit vermittelt die Bergpredigt dabei auch einen Katechismus der Nachfolge Christi. Der messianisierte Riese Gargantua nun liefert gleichfalls ‚Erfüllung‘, er übertrifft sogar alle Erwartungen, indem er einen Katechismus seiner grotesken Leiblichkeit als Bachtinsche Lachmaterie („par rys“) unter das Volk bringt.

Also knöpfte er lächelnd seinen wunderschönen Hosenlatz auf, holte seinen Spritzwurm an die frische Luft und bepisste sie so vergnügt und munter, dass dabei zweihundertsechzigtausendvierhundertachtzehn von ihnen eroffen, Frauen und Kleinkinder nicht mitgerechnet.<sup>843</sup>

Dieses *par ris*, blasphemische Perversion – und Verdauungsprodukt – von „Wein“ (*je leur voys donner le*

---

<sup>841</sup> RW, [Vorwort] 36.

<sup>842</sup> Rabelais: *Gargantua*, S. 88-90.

<sup>843</sup> Ebd., S. 88.

vin) und Wasser, tauft die Stadt „Leucèce“ (Lutetia) wortspielerisch, pseudoetymologisch und pseudoätiologisch auf ihren neuen Namen Paris. Hinter diesem Motiv steht auch die sprichwörtliche Wendung *Sich vor Lachen ausschütten*, die bekanntermaßen einen physiologisch sehr konkreten Hintergrund hat.<sup>844</sup> Genau dies tut Gargantua. Diejenigen, die sich vor der Überschwemmung retten können, stellen folgerichtig fest, sie seien „in Lachen gebadet worden“ (*baignez par rys*).

Die wahrhaft biblischen Ausmaße der Urinflut, am deutlichsten greifbar in der hyperbolischen Anzahl der Opfer, evoziert unzweifelhaft die Sintflut der Genesis. Die Messianisierung Gargantuas knüpft jedoch auch an den neutestamentlichen Bezug auf dieses Geschehen an. Die ‚zweite Sintflut‘ der Apokalypse begleitet die endgültige Selbstoffenbarung des Menschensohnes:

Und wie es zur Zeit des Noach war, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein. Die Menschen aßen und tranken und heirateten bis zu dem Tag, an dem Noach in die Arche ging; dann kam die Flut und vernichtete alle. [...] Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem sich der Menschensohn offenbart. (Lk 17,26-30)

Eine Selbstoffenbarung betreibt auch Gargantua. Das innerste Geheimnis seines grotesken Körpers kommt zur Emanation – mit apokalyptischen Folgen. Sinnbildlich bedeckt seine Sintflut nicht allein den biblischen Subtext, sondern schwappt auch zeitsatirisch bis an die vorgeblich höchsten Pforten des weltlichen Geistes – bis zur Montagne Sainte-Geneviève, dem „höchsten Punkt der Universität“. Es verwundert zunächst, dass ausgerechnet der Ort, an dem sich die Sorbonne mit der Rabelais verhassten scholastischen Theologiefakultät befand, zum Gebirge Ararat wird, wohin einige Pariser sich vor der „Pissflut“ retten können. Der Grund dürfte die Gelegenheit zu einer weiteren komischen Brechung sein, diesmal mit selbstironischem Unterton, die sich Rabelais durch diesen Ort bietet; verbunden mit der Möglichkeit, die Kohärenz der grotesken, aber dabei topographisch stringenten, Motive nicht zugunsten satirischer Polemik aufzugeben.

Hauptakteur ist dabei nicht die Universität, sondern die sprichwörtlich garantierte, durststillende Vitalkraft der Heiligen Genoveva. Im Mittelalter die volkstümlichste Heilige Frankreichs, wurde sie zur Schutzheiligen von Paris. Über ihrem Grab auf der Genoveva-Anhöhe ließ Chlodwig die seit dem 9. Jahrhundert ihr geweihte Kirche Sainte-Geneviève errichten, die im Zuge der französischen Revolution zum heutigen Panthéon umfunktioniert wurde. Berühmt ist die Heilige Genoveva für ihre zahlreichen Heilungswunder und die mehrfache Rettung der Stadt Paris aus höchster Gefahr, so im Jahr 451 vor der Bedrohung durch die Hunnen.

Schonung erfährt ihr Heiligtum in Rabelais' Narrativ jedoch aus einem anderen Grund. Genoveva gilt nicht nur als Schutzheilige gegen Fieber, Blattern, Aussatz, Pest und Krieg – sondern auch gegen Trockenheit. Neben der klimatischen Dürre bekämpft sie die Trockenheit der Kehle – denn sie ist auch Patronin der Winzer. In dieser Funktion erscheint sie, vor allem in Frankreich, assoziiert mit dem Heiligen Markus, von dem sich ebenfalls Reliquien in Paris befinden und der unter anderem als Patron für gutes Wetter und gute Ernte verehrt wird. Verschiedene sprichwörtliche Wendungen und Bauernregeln halten diesen Bedeutungszusammenhang präsent. Die Verbindung mit dem Heiligen Markus hebt die folgende hervor: *Sainte-Geneviève ne sort point si saint Marcel ne la vient quérir*. Der Markustag, der 25. April, ist somit indirekt auch der Tag der Heiligen Genoveva, die dadurch mit dem Gelingen der Weinernte in Verbindung steht: *Gibt's an Markus Sonnenschein, so bekommt man guten Wein*.<sup>845</sup> Zu den bekanntesten Genoveva-Legenden gehört schließlich nicht zufällig jene von der wundersamen Durstlöschung. Beim Bau der Basilika St-Denis, den die Heilige leitete, ging den Bauleuten das Getränk aus. Sie ließ den Kelch holen, der sich auf ihr Gebet hin füllte und gefüllt blieb, bis der Bau vollendet war.<sup>846</sup>

<sup>844</sup> Vgl. DSL 2, 1750, Nr. 187. Die Wendung ist bereits bei Demokrit belegt.

<sup>845</sup> DSL 3, 468f., Nr. 1-7.

<sup>846</sup> Vgl. Vera Schaubert/Hanns Michael Schindler: Heilige und Patrone im Jahreslauf. München 2001; LThK, Bd. 4. Freiburg 1995.

Rabelais lässt die vom Himmel Regen Bringende also, im Horizont der grotesken Umkehrungs- und Umwertungslogik folgerichtig, auftreten als Schutzheilige der unteren, gargantuesken Wasser – und, vor allem, als Apotropäum wider den Weinmangel. Der Rabelaische Ararat ist ein Weinberg.

## VI Ritt auf dem *Sileni Pferdt*

*Als ein sprichwort ist: ihe krümer, ihe dümmer, das ist, krumer leib gibt krume sinn, krume sinn geben krumen leib.*

— Paracelsus, *Astronomia Magna*

Hiemit Ady mein Eulenmann | Nicht leidt daß man den Esel striegel | Sonder zeig eim alsbaldt dein spiegel | So wird er gleich in dich verwandelt | Vnd sieht wie schalckhafft er dann handelt. (V. 13503-13507)

Das letzte Wort in Fischarts *Eulenspiegel reimenweis* gilt dem Esel, und er soll es auch hier haben. Denn das Reittier des Silenos bestimmt, wo dessen Weg endet (Abb. 12). Die Symbiose der beiden sorgt dafür, dass die Weisheit des einen sich in den Eselohren des anderen spiegelt. Die Eselsweisheit ist bei Fischart – auch buchstäblich – eine After- und Spiegelweisheit, die das berühmte Markenzeichen der Eulenspiegel-Figur wiederholt. Literarischer Schalksnarr und mythologischer Dämon werden ineinandergeblendet, indem Fischart seinen Eulenspiegel nicht wie das Straßburger Schwankbuch auf ein Pferd, sondern auf einen spöttisch geadelten Esel setzt: das „Sileni Pferdt“ (V. 254). Mit dem Pferd, das keines ist, bildsymbolisch verdichtender ‚Träger‘ des silenischen Schalksnarrentums, ‚bastelt‘ Fischart zusammen, was vorher nicht zusammengehörte: Quellen, Bild- und Denkmuster aus Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Er schafft damit aus Mythos, Weisheitsprogrammatis und volkssprachlichem Erzählstoff eine panoptische Miniatur der frühneuzeitlichen Silenfigur, die hier zum Schlussstein werden soll.

Wenige Jahre nach Erscheinen des *Eulenspiegel reimenweis* verleiht auch Giordano Bruno in der *Kabbala des pegaseischen Pferdes* (1585) dem Esel hintersinnigen mythologischen Auftrieb (vgl. II.1). Bei Fischart wachsen dem silenischen Eseltum neben den pegaseischen noch zwei weitere Flügelpaare aus heterogenen Motivquellen.

„Poetisch flügel | Wie Pegasus“ (V. 2f.) nimmt die die Versifikation des Schwankbuchs für sich in Anspruch. Das Verstandem verbindet zwei Gedanken. Der erste ist die literaturtheoretische Übertragung des Flügelmotivs. Damit spielt Fischart nicht nur darauf an, dass die Eulenspiegelgestalt längst zum geflügelten Wort geworden ist. Der Text verschafft sich eine pseudo-ätiologische literarische Tradition, indem er sich eine illustre Genealogie erdichtet: in Vergleichen mit den Berühmtheiten der griechisch-römischen Mythologie rückt er in eine Reihe mit den Klassikern der hohen antiken Epik. Das Verfahren scheinätiologischer Vermischung gefunden-erfundener Referenzen, das sich als Plausibilisierung und Naturalisierung ausgibt und in Fiktionalisierung mündet, ist von Rabelais bekannt. Eulenspiegel begnügt sich nicht mit dem topischen Anruf der Musen, er macht sich auf zum Helikon, um ihnen handfest auf die Pelle zu rücken: „So solls euch nicht befrembden drumb | Jhr Musae daß ich zu euch kumb: | [...] Wolan jhr Musae ruckt zusammen | Jhr dörrft euch meiner nicht beschamen“ (V. 19f.; 49f.). Vom Helikon aus lässt Fischart das Pegasus-Mythologem in die Eulenspiegelgestalt einfließen. Durch den Hufschlag des Flügelpferdes sollen die beiden Quellen Aganippe und Hippokrene in dem Gebirge entstanden sein. Die ‚Rossquelle‘ (Hippokrene) steht buchstäblich am Beginn der griechischen Mythologie – jedenfalls in Hesiods *Theogonie*, die mit einer Evokation der Musen und der Rossquelle anhebt (V. 1-8). Wie die Hippokrene ist auch die andere helikonische Quelle den Musen heilig; und die

Dichter trinken daraus Genialität. So sieht sich Eulenspiegels Esel beflügelt von jener Dichterweisheit aus dem „Pegasischen brunnen“ (V. 13406), die Gottfried von Straßburg im sogenannten Literaturexkurs des *Tristan* anlässlich von Tristans Schwertleite an Heinrich von Veldeke rühmt:

von Veldeken Heinrich | der sprach ûz vollen sinnen. | wie wol sang er von minnen! | wie schône er sînen sin besneit! | ich waene, er sîne wîsheit | ûz Pegases ursprunge nam, | von dem diu wîsheit elliu kam. (V. 4724-4730)

Das Weisheitsmotiv führt schließlich zurück zur Emblematis des volkssprachlichen Straßburger Eulenspiegel. Jedoch klittert Fischart auch hier Schwankgestalt und Mythenstoff so, dass sowohl Bildspender als auch Bildempfänger umgedeutet werden. Das dritte Implantat empfangen Eulenspiegels Esel und sein Reiter von der Eule der Minerva, es sind zwielichtige „Eulenflügel“ (V. 13357). Die Eule steht als das Symboltier der griechischen Athene – und analog der römischen Minerva – traditionell für Weisheit, Wissen und Lehre. Besonders der Uhu ist jedoch auch bekannt als Unglücksbote und Todesvogel.<sup>847</sup> Die erst bei Tagesende beginnende Jagd des lichtempfindlichen Greifvogels veranlasst Hegel zu einem berühmten Wort über das ‚Eulenwesen‘ der Philosophie. Als begrifflich Ideales erst dem Realen gegenüber erscheinend, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet“ hat, könne sie nur abschließend erkennen; zum „Belehren, wie die Welt seyn soll“ – dazu komme „die Philosophie immer zu spät“: nicht darüber belehren, wie die Welt künftig sein solle:

Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.<sup>848</sup>

Fischart hingegen verwandelt die „Eulengunst“ (V. 13389) der Minerva, in der ihr „Schiltjung“ (V. 69) Eulenspiegel seines „Namens wegen“ (V. 13390) steht, in ein zwielichtiges Patronat der Schalkhaftigkeit (vgl. V). Der poetische „flug [...] zu Esel on zaum vnd ziegel“ erweist sich als dädalische „kunst“, die unter dem Gesetz des „Eulenspieglichs trug“ steht (V. 5-12). Diese sich trügerisch aufschwingende Tätigkeit sieht Fischarts Eulenspiegel gefördert durch Minerva, ihres Zeichens auch Beschützerin der Kunst, des Handwerks und Gewerbes. Sie kennzeichnet die vermittelte, zu erwartende Weisheit als silenischen Pudel, nicht als Kern. Es begegnet hier wieder die Grundfigur der Weisheitsverkehrung – hier törichte Weltweisheit, dort göttliche Wahrheit, von der Eulenspiegel nur den „schaum“ abschöpft, „Nemlich die schalckheit“:

Die sprewer von dem waren kern | Fürs wesen nur den schatt vnd traum | Von jhrer weißheit nur den schaum | Nemlich die schalckheit die allein | Hierinnen vns mocht nützlich sein | Der Welt dieselbig fürzustellen | Weil sie sie nur für weißheit zehlen: | So nimm sie auff du schandbar welt | Weil schandparkeit dir wol gefelt. (V. 13393-13401)

Die gewählte Metaphorik der Aufspaltung in Eigentliches und materiale Uneigentlichkeit oder phantasmatisches Abbild, in diesem Falle Abklatsch, ist aus dem Gang der Untersuchung bekannt; von Platon bis hin zu Fischart verleiht sie der silenischen Entgegensetzung von Schein und Sein Ausdruck. Hier benutzt Fischart sie auch dazu, ihren Hintersinn zu denunzieren. Besonders Schatten und Traum erinnern an den Wortlaut, mit dem das *Symposion* den Weisheitserwerb des über die „Schattenbilder“ (212a) aufsteigenden Erkennens charakterisiert (vgl. 175c-e; Kap. II.4), aber auch an Francks silenische Semiotik der Schatten-Zeichen (vgl. Para. 50; Kap. II.2.3). Schatten, Traum und Wahn werden wenig später bei Shakespeare zu dramatischen Leitentwürfen, „the lunatic, the lover and the poet | [...] of imagination all compact“ (V, 1, 7f.) zu Leitcharakteren nicht nur des *Mittsommernachtstraums*: „Life’s but a walking shadow.“ (Macbeth, V,5)

<sup>847</sup> Vgl. RE 6, 1064-1071.

<sup>848</sup> G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg 2009 (= Gesammelte Werke 14,1), [Vorrede] S. 16.



Integumentalmetaphorisch artikuliert sich mit der Entgegensetzung von äußerer (materieller) Gestalt und innerem (immateriellen) Gehalt der Dinge die charakteristische Denk- und Bildstruktur des Silens. Als Beschreibungsfigur dieser Dualität genommen, kann sie wie ein roter Faden durch die von oppositiven Dualismen geprägte platonisch-christliche Anthropologie bis in die Frühe Neuzeit verfolgt werden. Der auf die Transzendenz gerichtete Leib-Seele-Komplex spannt einen der großen Themenhorizonte auf, in denen sich die Figuration des Silenischen entfaltet. So lässt sich das Grundmodell des *inneren und äußeren Menschen*, das diesem Denken, begrifflich variantenreich, inhaltlich konstant, über die Jahrhunderte immer wieder Gestalt verleiht, in seiner Kontinuität auch als Kontinuität silenischer Schreibweise lesen. Rabelais schöpft ebenso wie Shakespeare, Erasmus und Franck aus dem Grundbestand dieses Denkens, das, platonisch geprägt, christlich anverwandelt und weiterentwickelt, mit den dualistischen Leitgedanken auch die spezifischen silenischen Schreibformen sowohl in immer neuen Rekursen bewahrt, als auch in traditionsreiche Adaptionen transportiert. Über die Signatur des Silenischen werden hier denkgeschichtliche Zusammenhänge und poetologische Formationen erfassbar, die in der Forschung bisher nur am Rande thematisiert worden sind.

Die Symptomatik der Silenfigur umfaßt zwei Hauptbereiche: zum einen Gegenständliches, das nach dem Muster der Silen-Statuetten des *Symposion* Platons als Träger, Hülle und Behältnis eines substantiell Anderen gedeutet wird. Dieser Bereich dualistisch strukturierter Bedeutungsträgerschaft, deren Kennzeichen es ist, intelligible Sinnhaftigkeit in materialem Integument sowohl zu verbergen als auch auszustellen, lässt sich unter den Begriff einer Weisheit der Körper fassen. Hierzu gehört etwa die *vestigium*-Lehre Bonaventuras, die Gott als lesbare Spur im Geschöpflichen findet. Der silenischen Lesbarkeit der Welt-Chiffren, deren Entschlüsselung einen ersten Schritt zu Gott führt, entspricht dabei eine Schreibweise, die das Sprechen darüber in silenische Bildlichkeit fasst. Die Weisheit der Dinge schreibt das silenische *scriptum* metaphorisch als mystischen Leib Christi aus. Das Wort, das Fleisch geworden ist, führt in den zweiten Bereich der Silenfigur ein, den Sprachkörper der Weisheit. Im untersuchten lateinischen und deutschsprachigen Textraum der europäischen Frühen Neuzeit zeigt sich, wie das Wort selber als silenischer Wortkörper gedacht und metaphorisch in Szene gesetzt wird.

Fischarts Eulenspiegel-Figur lässt unter dem Signum der Schalkhaftigkeit die Welt-Bilder silenischer Scheinhaftigkeit Revue passieren. In zweifacher Hinsicht ist sie zu einer musterhaften Sprecherfigur des Silenischen gefügt. Sie stellt als literarische Kristallisationsfigur ein panoptisches Muster des silenischen Narrativs vor, das diese Arbeit sondiert hat. Silenisch musterhaft ist sodann das Gestaltungsprinzip, nach dem Fischart das Muster bildet.

Zum ersten Punkt sollen einige zusammenfassende Konturen genügen. Den silenischen „trug“ Eulenspiegels zäumt sein „Sileni Pferd“ auf – weil es keines ist, aber dazu gemacht wird durch ein narratives Gewand, in das zugleich auch Verständnisschlüssel eingearbeitet sind, die es als trojanisches Pferd offenlegen. Pegasus ist ein Zwitterwesen wie auch der Silen. Sein Einwachsen in die Eulenspiegelgestalt indiziert am deutlichsten deren künstliche Hybridisierung, die durch die poetologisch reflexive Mobilisierung der Figur als fiktionaler Intertext („Poetisch flügel“) und als „Schildjunge“ – ein ‚halber‘ Ritter – zwielichtiger Halbweisheit ausweitet wird. Die „Eulenflügel“ der Minerva schlagen im Takt der silenischen Welt und aus der Weisheit einen „schaum“ von Klugheit und Wissen, der sich so gründlich vom sokratischen Ethos absetzt, dass er mit Schlakhaftigkeit übersetzt werden kann.

Dem Gestaltungsprinzip, das der Eulenspiegel-Figur bei Fischart ihre spezifische silenische Musterhaftigkeit verleiht, kommt man über den Spiegel näher. Fischart greift anhand der Spiegel-Metapher, die zum ‚Inventar‘ der Kunstfigur gehört, auf das vertrackte Verhältnis von Buch und Welt vor, in das er die traditionelle Vorbildfunktion der Literatur durch eine rekursive Bespiegelung von Vor- und Abbild führt, so dass daraus das berühmte „spiegelweißliche beyspiel und [...] verwirretes

ungestaltetes Muster der heut verwirrten ungestalteten Welt“ wird.<sup>849</sup> Fischart lässt die mimetisch dual geordnete Spiegelung durch die Fülle der eingefangenen diskursiven Heterogenität, durch die Wucht ihrer Bilder- und Gedankenflut, durch die poetische Fermentation ihres Sprachleibs, zerbersten. Die erzeugten Mehrfachbrechungen mögen „verwirret“ sein, zufällig und chaotisch sind sie nicht. Der Zersplitterung entspricht die energiegeladene Klitterung des diskursiven Scherbenhaufens zu neuen Mustern, deren Elemente geschichtlich und systematisch weit hergeholt sind.<sup>850</sup>

Fischarts Verwendung des Wortes ‚Muster‘ ist aufschlussreich. In der eben zitierten Schlüsselpassage dient es vorgeschobener legitimatorischer Intention, hebt jedoch in erster Linie die sprachbasierte Konstruktivität ‚redtoricher‘ Montage und lautphysiognomischer Zersetzung des Gegenstandes hervor.<sup>851</sup> Frühneuzeitliche Entwicklungstendenzen des Begriffs werden zur Überschneidung gebracht und erzeugen dadurch eine spannungsgeladene Mehrstimmigkeit, die den usuellen Wortgebrauch des 16. Jahrhunderts innovativ überschreitet. Drei Bedeutungsstränge von *Muster* ‚klittert‘ Fischart. Einmal die Herkunftsbedeutung eines materialen Probestücks, die das damals noch junge (kunst)handwerklich-merkantile Lehnwort im 15. Jahrhundert aus dem Romanischen mitbringt. Dann die bildliche Übertragung dieser Bedeutung ins ‚Vorbild‘; schließlich dessen ironische Wendung, die sich bereits im *Grobianus* zeigt („dann disz ist nur gesetzt hieher, | dasz es dir zu eim muster wer“) und später etwa durch Friedrich von Logau zum Ausdruck gebracht wird: „die welt ist garstig alt, drum trägt sie schöne muster; | damit sie scheine schön, musz flicken schneider, schuster“.<sup>852</sup> Fischarts Begriffsprägung wird somit selbst zum Muster – der komplexen Übergangssituation vom Mittelalter zur Neuzeit und ihrer intellektuellen Formierungskräfte, die in erheblichem Ausmaß als Prozess der Sprachgewinnung wirksam werden.

Das Arbeiten mit Versatzstücken charakterisiert diese frühmoderne Schwellenzeit des Bruchs und der Naht. Die Zusammenführung des Erratischen, Sinn- und Traditionsstiftung aus Hybridisierung bilden die Tektonik des frühneuzeitlichen Denkraumes, von der die heterokliten Poetik des Silens ein gewichtiges Probestück gibt. Sie ist eine *bricolage*, die bei Fischart zu Bewusstsein kommt. Die Eulenspiegel-Figur, aus den Attributen des Silenischen ‚gebastelt‘, lässt mit den einschlägigen Motiven auch den Textgestus und seinen intellektuellen Verfügungsrahmen zur Sprache kommen. Der silenischen Schalkhaftigkeit der Figur entspricht das schalkhafte Dichten Fischarts. Dies ist die vierte, unausgesprochen sprechende Komponente des silenischen „Eulemanns“.

Der untersuchte Textraum hat gezeigt, wie Konzepte silenischer Dualität als (ent)moralisierendes Darstellungsprinzip ausgeschrieben werden. Dem Textgestus des *widerspil* liefert die Silenfigur, häufig im Zusammenspiel mit grobianischen Elementen, Formen belehrender Negativität. Der moralistische Spiegelreflex führt dabei jedoch zunehmend auf sich selbst zurück. Er wird zum Faszinosum, das den semiotischen Übertragungsreflex suspendiert. Der aufgebotene Sprachkörper und die imaginative Anschaulichkeit seines Körperthemas rücken in den Vordergrund, so dass die referentialisierende Repräsentationsbeziehung von einem faszinierten „Starren“ überlagert wird, das in der Präsenz des imaginativ und sprachmaterial Produzierten verhartet (vgl. IV.2).<sup>853</sup>

Hiermit hängt der Erfolg eines literarischen Gestaltungsprinzips zusammen, dass sich in der silenischen Doppeltheit und Bildmacht proverbialer Textelemente eine Hauptquelle erschließt. Die metaphorisierte Dualität silenischer Sprachformierung ist einer der stärksten Motoren von Textbildung im Narrativ

<sup>849</sup> Geschichtklitterung, [Widmung] S. 8

<sup>850</sup> Zur Bedeutung von *klittern* siehe DWB 11, 1213. In dem Wort treffen sich mehrere Bedeutungsbereiche und Bildfelder, von denen Fischart insbesondere drei auspielt: Malerei und Schreiben (klecksen, schmieren – also Horazsches Klittern) sowie stümperhaft zurechtgewurschtelte Bastelarbeit.

<sup>851</sup> „Ich verstand diese Redtorich nicht, Theoric solt ich sagen, aber mit der Practic behelff ich mich ein wenig [...]“, *Geschichtklitterung*, 8, S. 119.

<sup>852</sup> DWB 12, 2761-2764.

<sup>853</sup> A. Assmann: Sprache der Dinge, S. 241.

frühneuzeitlicher Scherz- und Weisheitsliteratur. Die Silenfigur ‚erzählt‘ Geschichten. Die narrative Gestaltung des *Ulenspiegel* durch die metaphorische Inversion sprichwörtlicher Elemente, ebenso der Textwuchs des *Gargantua* aus der emanativen Ambivalenz seiner grotesken Körpermotive, sind Werkstücke ihrer Faktur (vgl. IV u. V.8). Für die Produktion von Erzählung aus den Faktoren silenischer Figuralität führt diese Arbeit den Begriff der „silenischen Narration“ ein. Damit ist ein bestimmendes Erzählprinzip frühneuzeitlicher Literatur benannt. –

Die doppelnaturen Silenfigur ist bereits in ihrem mythischen Ursprungsentwurf als konstruiertes Gebilde markiert. Strukturalistisch betrachtet vereint sie das Bezeichnende mit einem ‚falschen‘ Bezeichneten. Damit ist vordergründig ein klarer Unterschied gesetzt zur frühneuzeitlichen Signaturenlehre und zur antiken Physiognomik, die von einer kongruenten Manifestation der Natur oder innerer Kräfte der Dinge in äußeren Kennzeichen ausgehen. Dennoch berühren sich Silenkonzeption und *signatum signum* in einigen Punkten, die einen Ausblick auf das Fortwirken der silenischen Denkfigur in der Moderne geben.

Beide Zugriffe sind als Versuch zu verstehen, die innere Ordnungsstruktur des Seienden zu entschlüsseln und sinngebend zu übersetzen. Beiden geht es um Wesenserkenntnis, um ein Wissen darüber, was die Welt im Innersten zusammenhält. Beide differenzieren Wesen und Erscheinung zu einer Lesbarkeit des Ausdrucks auf seinen verborgenen Inhalt hin. Während die *ars signata* die Differenz als Harmonie der Entsprechung denkt, schlägt sie in der Silenfigur in Diskrepanz um; ein Missverhältnis, das im Horizont des christlichen Denkens die Verkehrungen der gestörten Schöpfungsordnung abbildet. Hierin ergibt sich eine unerwartete Nähe zum paracelsischen Naturzeichen, denn das *signum* ist natürlich, aber nicht heil. Es artikuliert nicht wie der erasmische *Silenus praeposterus* in scharfer Form die Idee der humanen Pervertierung, wohl aber den kreatürlichen Verlust übersprachlicher Schöpfungseinheit. Die *ars signata* umfasst zwei Hauptaspekte. Sie ist zum einen die *scientia*, „durch die all verborgenen ding gefunden werden“, <sup>854</sup> aber auch eine sprachgebende Rekonstruktion auf den Spuren der verlorenen adamitischen Einheit von Wesen und Namen – eine Bezeichnungskunst, durch die „die rechten namen geben [werden] einem ieg=|lichen, wie im angeboren ist“. <sup>855</sup> Die *ars signata* versteht sich als nachparadiesische Sprachlehre einer Schöpfung, die zur unerlösten Natur geworden ist. Ihre Sprache muss der Mensch neu lernen, denn aus der Hand Gottes „fiel er in die | natur.“ <sup>856</sup> Hiervon zeugt das Auseinandertreten von „form“ und „sinn“. <sup>857</sup> Die Dinge *sind* für den Menschen nicht einfach, sondern sie sind „Gezeichnetes“, das in die Zweiheit einer Repräsentationsbeziehung tritt. <sup>858</sup> Das innere Schisma erst entlässt sie als Zeichensprache. Auch die Natur des Menschen sondert, nicht anders als die „blümlin im felt“, <sup>859</sup> ihre natürliche Bezeichnung als „form“ und Leib ab. So wird der Mensch zum „signator“ – hier zu verstehen als unmittelbare Herleitung von *signum* –, zur Zeichenspezies, die durch das „signatum [...], inwendig geöffnet“, im Naturbuch liest. <sup>860</sup>

Die Nähe zum Silengedanken ist in diesem Gleichklang der Wortwahl und angesichts des entworfenen Zeichen(hohl)körpers, der geöffnet zum seinshermeneutischen Perspektiv wird, unübersehbar. <sup>861</sup> Silenfigur, Signaturenlehre und antike Physiognomik teilen den alten dualistischen Gedanken einer lesbaren Relation von Körperlichem und Geistigem. Sie stehen ideengeschichtlich miteinander in Verbindung; frühneuzeitlich konstituieren sich *signum* und *Sileni* in intellektueller Nachbarschaft. Der

<sup>854</sup> Paracelsus: Von den natürlichen Dingen I,3. In: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Sudhoff, I,2, S. 89.

<sup>855</sup> Paracelsus: *Astronomia Magna*. In: Sämtliche Werke, I,12, S. 92.

<sup>856</sup> Ebd., S. 172.

<sup>857</sup> Ebd.

<sup>858</sup> Ebd., S. 173.

<sup>859</sup> Ebd.

<sup>860</sup> Ebd. Die Terminologie ist bei Paracelsus noch schwankend. Anstelle von *signatura* verwendet er zumeist den komplexen Ausdruck *signum signatum* oder aber gleichbedeutend dessen einzelne Elemente.

<sup>861</sup> Vgl. Platon: *Symposion*, 216d; Erasmus: SA, 771E: „Jam si contingat apertum hunc Silenum propius intueri [...]“; Franck. *Paradoxa*, [Vorrede], S. 16.

Ideenstrom, von dem beide getragen werden, nimmt in der Folgezeit andere Wege, er trocknet jedoch nicht aus. Davon zeugt nicht zuletzt die Präsenz des Silen-Mythos in der Moderne (Abb. 12). Dualistische Denkfiguren wie der Silen werden an der Schwelle zur nachfolgenden Epoche, in der ‚Sattelzeit‘ des ausgehenden 18. Jahrhunderts, überformt von graduellen Ordnungsbegriffen, die die Naturforschung der Aufklärung benötigte, um ihre neuen Kräfte zu messen und die sie insbesondere im Konzept der Intensität fand.<sup>862</sup> Die silenische „Innen-Außen-Formel“<sup>863</sup> der Gestalterkenntnis steigt jedoch zu neuer Bedeutung auf in der pathographischen Physiognomik der Wendezeit vom 19. zum 20. Jahrhundert, nachhaltig gespeist aus den Denkbezirken, der Wissensgeschichte und den Bildtraditionen, die diese Arbeit als Substrat der Silenfigur nachgewiesen hat. Hierzu gehören die „im kollektiven Bewusstsein verankerten Phantasmen tierhafter Menschenkörper“,<sup>864</sup> mit deren Hilfe eine fabulierende Naturwissenschaft die am Schädel nachgemessenen und aus dem Drüsenchemismus hergeleiteten menschlichen Textgestalten von ‚Genie und Irrsinn‘ pathographisch abbildet. Das Inhumane als physiologische Visitenkarte der *humanitas* wäre ein Paradox – außerhalb der Silenfigur.

---

<sup>862</sup> Siehe hierzu E. Kleinschmidts grundlegende Darstellung der *Entdeckung der Intensität* im 18. Jahrhundert. Vgl. auch Anm. 268.

<sup>863</sup> Jutta Person: *Der pathographische Blick. Physiognomik, Atavismustheorien und Kulturkritik 1870-1930*. Würzburg 2005, S. 244.

<sup>864</sup> Ebd., S. 10.

## Abbildungsverzeichnis



[1a]

TANZENDER SILEN, ITHYPHALLISCH. Bronzestatue, Mitte 6. Jh. v. Chr. Archäologisches Museum Olympia, Inventarnr. B 5555. Foto: Hellner, DAI, Neg.-Nr. D-DAI-ATH-Olympia 5834 und 6589.

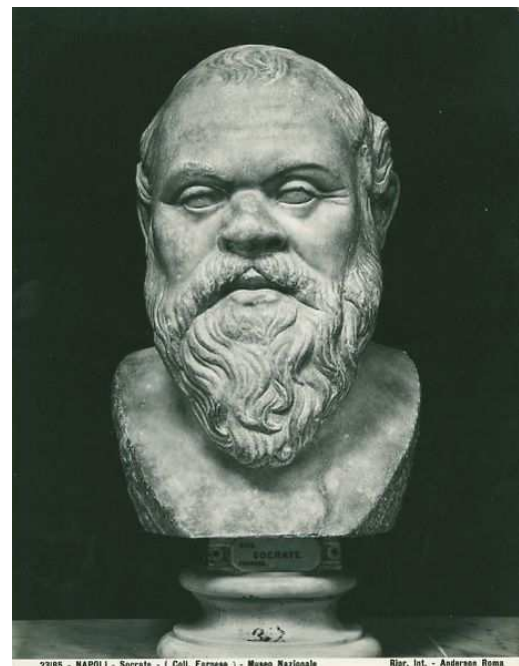


[1b]



[2]

PAPPOSILEN. Bronzestatue, 2.-3. Jh. n. Chr. Landesmuseum Württemberg. Foto: Frankenstein/Zwietasch: [museum-digital.de/bawue/index.php?t=objekt&oges=429](http://museum-digital.de/bawue/index.php?t=objekt&oges=429).



[3]

SOKRATESBÜSTE (REPLIK). Ca. 50 n. Chr., griech. Original aus dem 4. Jh. v. Chr. Archäolog. Nationalmuseum Neapel, Kollektion Farnese, Inventarnr. 23185. Quelle: [commons.wikimedia.org](https://commons.wikimedia.org).



[4]

SILENOS MIT DEM BACCHUSKNABEN (REPLIK). Lysippos, zweite Hälfte 4. Jh. v. Chr.,  
Vatikanische Museen (Braccio Nuovo).

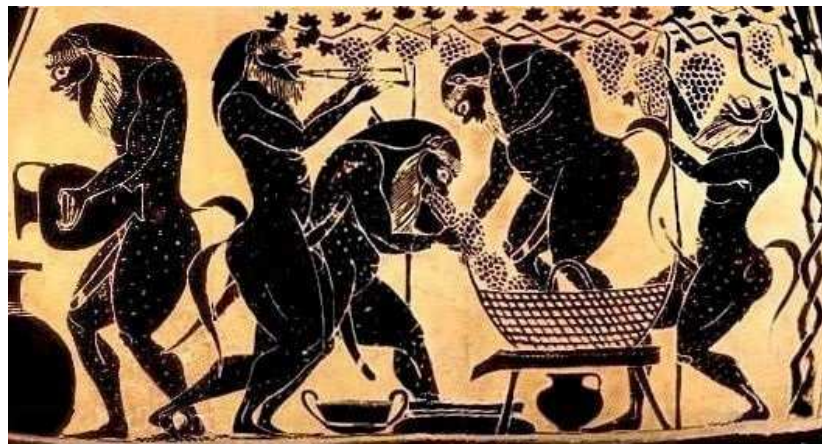
Quelle: The Warburg Institute: [warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC\\_search/record.php?record=11530](http://warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=11530).





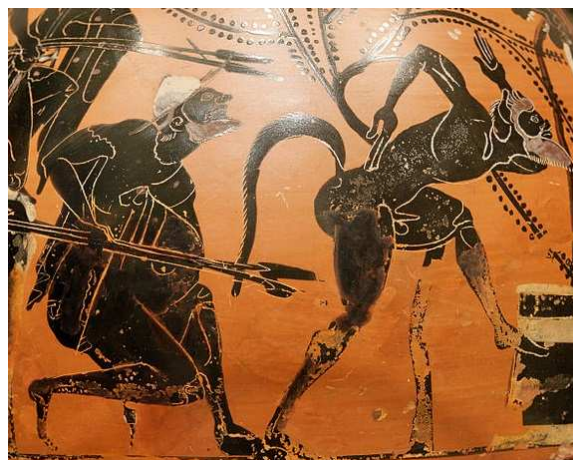
[5]

HEPHAISTOS REITET AUF EINEM ESEL ZUM OLYMP, GEFOLGT VON SILENOS. Attische Vasenmalerei, Kleitias, ca. 570-560 v. Chr. Archäolog. Nationalmuseum Florenz. Beazley Archive Nr. 300000. Quelle: theoi.com, K7.12; www.beazley.ox.ac.uk.



[6]

KELTERNDE SILENE. Attische Vasenmalerei, dem Amasis-Maler zugeschrieben, ca. 530-520 v. Chr. Martin von Wagner Museum Würzburg. Beazley Archive Nr. 310451. Quelle: theoi.com, K27.5; www.beazley.ox.ac.uk.



[7]

HÄSCHER DES MIDAS LAUERN SILENOS AUF. Attische Vasenmalerei, dem Acheloos-Maler zugeschrieben, ca. 510 v. Chr. Metropolitan Museum of Art, New York, Nr. 49.11.1 (Rückseite). Quelle: metmuseum.org; commons.wikimedia.org.



[8]

BACCHANALE MIT SILEN. Albrecht Dürer, 1494. Feder auf Papier, nach einem Kupferstich Mantegnas. Graphische Sammlung Albertina, Wien. Quelle: zeno.org/nid/20003995801.

**S**prichwörter /  
 Schöne / Weise / Herli-  
 che Clügrede / vnd Hoffsprüch /  
 Darinnen der alten vnd nachkom-  
 menen / aller Nationen vnd Sprachen grös-  
 ste vernunfft vnd klügheyt. Was auch zu  
 ewiger vnd zeitlicher Weißheyt / Tugent / Zucht /  
 Kunst / Haushaltung vnd wesen dienet / ges-  
 spürt vnd begriffen würt. Zusammen tra-  
 gen in etlich Tausent / Inn lustig  
 höflich Teutsch bekürzt / Bes-  
 schriben vnd aufge-  
 leget / Durch  
 Sebastian Francken.  
 †

Jesus Sprach.

Riche dich nach den Sprichwörtern der Weisen?  
 Die vernünfftigen geben sich auff die Sprichwörter.

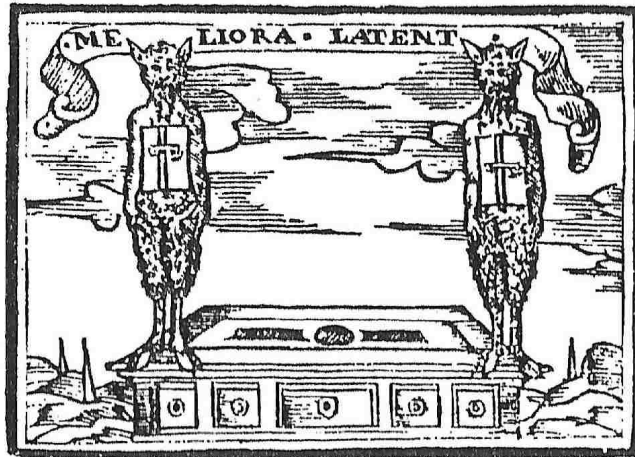
Getruckt zu Franckenfurt am Meyn /  
 Bey Christian Egenolffen.

[9]

TITELBLATT DER FRANCKSCHEN SPRICHWÖRTERSAMMLUNG VON 1541. Figuraler Satz der Titelworte zur Umrissform eines Kelches oder einer Schale mit Fuß. Quelle: Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1541. Hildesheim, Zürich, New York 1987.



MELIORA LATENT.



äußere Häß-  
lichkeit –  
innerer Wert

Alcibiades tuuo unos Silenos,  
Por defuera grosseros y espantables,  
Pero abiertos los pechos, eran llenos  
De joyas y preseas admirables:  
Tales a vezes son los hombres buenos  
A los ojos del mundo despreciables,  
Que debaxo de aquella su rudeza,  
Encubren de tesoros gran riqueza.

*Das Bessere ist verborgen*

*Alcibiades hatte einige Silene, die äußerlich grob und scheußlich aussahen, aber voller Edelsteine und köstlicher Dinge waren, wenn man ihnen die Brust öffnete. So erscheinen bisweilen auch die guten Menschen in den Augen der Welt verächtlich, doch bergen sie große Fülle an Reichtümern unter einem rauhen Äußeren.*

[10]

SILEN-STATUETTEN ALS SCHATZGEFÄßE. Sebastián de Covarrubias: *Emblemas morales*. Madrid 1610, III, Nr. 51. Quelle: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Hg. von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Stuttgart, Weimar 1996, Sp. 1275.



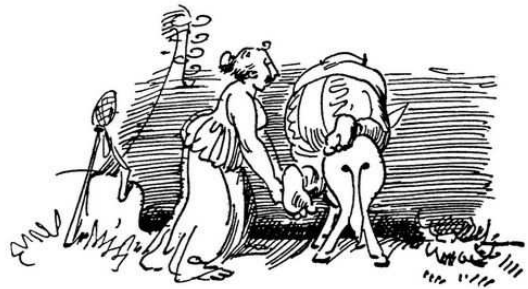
[11]

JACOB CATS: SILENUS ALCIBIADIS, SIVE PROTEUS. Frontispiz der Ausgabe Middelburg 1618.

DETAIL: Apothekerdose mit dem Titulus „Meliora latent.“ (s. Abb. 10).



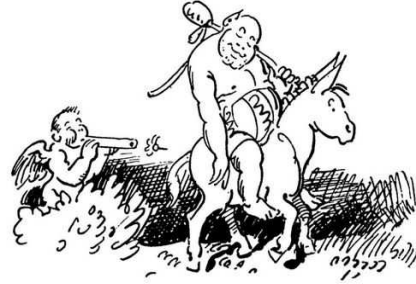
Siehe, da sitzt Silen bei der wohlgebildeten Nymphe.  
Gern entleert er den Krug, was er schon öfters getan.



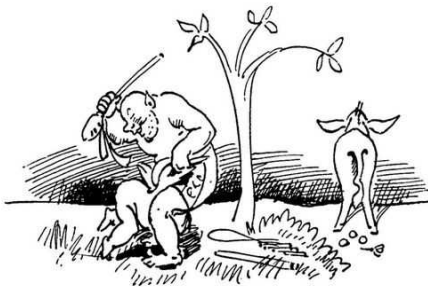
Endlich aber jedoch erklimmt er den nützlichen Esel,  
Wenn auch dieses nicht ganz ohne Beschwerde geschah.



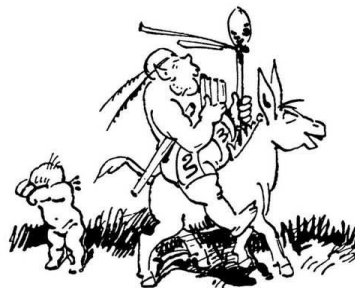
Also reitet er fort und erhebt auf Kunst keinen Anspruch;  
Bald mal sitzt er so, bald auch wieder mal so.



Schlimmer als Flötengetön ist das lautlos wirkende Pustrohr;  
Pustet man hinten, so fliegt vorne was Spitzes heraus.



Schnupp! Er hat ihn erwischt. Laut kreischt der lästige Vogel, | Übel wird es vermerkt, entrupft man dem Vogel die Feder;  
Während der handliche Stab tönend die Backe berührt. | Erstens scheint sie ihm schön, zweitens gebraucht er sie auch.



Heimwärts reitet Silen und spielt auf der lieblichen Flöte,  
Freilich verschiedenerlei, aber doch meistens düdellütt!

[12]

WILHELM BUSCH: SILEN [AUSZUG]. In: Gesamtausgabe, Bd. 4: Die Haarbeutel (1878). Hg. von Otto Nöldeke. 3. Aufl. München 1955, S. 10–16.

## Bibliographische Anmerkung

Die vorliegende Arbeit behält die Schreibweise der zitierten Quellen grundsätzlich bei. Geringfügige Modernisierungen wurden vorgenommen, insoweit dadurch das Verständnis erleichtert und eine bessere Lesbarkeit gewährleistet wird, ohne die Gestalt des Quelltextes unkenntlich zu machen. Satzschlusszeichen wurden, wo erforderlich, eingefügt, Ligaturen und Abkürzungen in der Regel aufgelöst. Die Virgel entfällt, um eine einheitliche Darstellung des Wortlautes alter Drucke und neuerer, modernisierter Editionen zu gewährleisten. Wo es das Verständnis erleichtert, steht an ihrer Stelle ein Komma.

Benutzte Literatur wird bei der Erstnennung im Fußnotenapparat mit allen wesentlichen bibliographischen Angaben aufgenommen, so dass ein unkompliziertes Nachrecherchieren möglich ist. In der Folge werden Kurztitel verwendet oder, bei häufig benutzten Werken, Abkürzungen (siehe Abkürzungsverzeichnis). Fortlaufende Verweise auf denselben Titel im Fließtext erfolgen in runden Klammern: (Textteil,Seitenzahl).

Das Literaturverzeichnis teilt alle Titel ungekürzt mit und transkribiert ihr Schriftbild weitestgehend. Die Virgel wird hier durch einen Schrägstrich / wiedergegeben. Zeilengrenzen der frühneuzeitlichen Originale erscheinen – ebenso wie bei allen Verszitäten im Text der Arbeit – als senkrechte Striche: | . Trennungszeichen sind zu einem doppelten Bindestrich = vereinheitlicht. Notgedrungen verzichtet die Wiedergabe der Titel auf eine Nachbildung der verschiedenen Kunstelemente, welche den originalen Titelseiten oft den Charakter kleiner graphischer Kunstwerke verleihen: Waagerechte Trennstriche, Zierleisten, Vignetten und Verleger-Signets des alten Druckes markiert das Zeichen | – | . Ebenso wenig können die unterschiedlichen Schriftarten und Schriftgrade sowie der gelegentlich verwendete Schwarz-rot-Druck berücksichtigt werden.

Die Aufnahme von Beiträgen aus mehrfach genannten Sammelwerken erfolgt im Literaturverzeichnis mit kurzem Quellverweis und Markierung des HERAUSGEBERNAMENS, unter dem der vollständige Eintrag des enthaltenden Bandes zu finden ist.

Um die Fußnoten in der Arbeit nicht durch URLs zu verunstalten, sind die vollständigen Links zu benutzten Digitalisaten nur im Literaturverzeichnis aufgenommen.

## Abkürzungen und Siglen

<i>Adagia</i>	Summarische Bezeichnung für das gesamte Sprichwörterwerk Erasmus von Rotterdams einschließlich der <i>Adagiorum Collectanea</i> . Vgl. Anm. 42.
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AR	archive.org (auch: openlibrary.org)
ASD	Amsterdamer Gesamtausgabe der Werke Erasmus von Rotterdams, ersch. seit 1969
DSL	K. F. W. Wander: Deutsches Sprichwörter-Lexikon
DWB	J. u. W. Grimm: Deutsches Wörterbuch (woerterbuchnetz.de/DWB)
Ench	Erasmus: Enchiridion militis Christiani. Ausgewählte Schriften, Bd. 1. Darmstadt 1995
Ep	Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Hg. von P.S. Allen u.a. Zitiert: (Briefnr., Zeile)
Hist./H.	Historie (des <i>Ulenspiegel</i> )
LB	Erasmus: Leidener Werkausgabe 1703-1706
LT	Erasmus: Morias Enkomion sive Laus Stultitiae – Lob der Torheit. Ausgew. Schriften, Bd. 2. Darmstadt 1995
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MDZ	Münchener Digitalisierungszentrum (Bayerische Staatsbib.): digitale-sammlungen.de
NB	Thomas Murner: Narrenbeschwörung. Hg. von M[eier] Spanier. Berlin, Leipzig 1926
NS	Sebastian Brant: Narrenschiff. Studienausgabe. Stuttgart 2005. Zitiert: (Kap., Vers)
Par	Erasmus: Paraclesis. In: Ausgewählte Schriften, Bd. 3. Darmstadt 1995.
PG	Patrologia Graeca [= J.P. Migne, s. PL]
PL	Patrologia Latina [= J.-P. Migne: Patrologiae cursus completus. Series Latina]: <i>Documenta Catholica Omnia</i> (documentacatholicaomnia.eu)
PP	Perseus Digital Library (Perseus Project): www.perseus.tufts.edu
Pr.	Prolegomena (der <i>Adagiorum Chiliades</i> )
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Pauly: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RW	Bachtin: Rabelais und seine Welt. Frankfurt a. M. 1995
SA / Sileni	Erasmus: Sileni Alcibiadis [SA = LB 2, Sp. 770C–782C; ASD: SA = ASD 2,5, S. 159–190]
SZ	Thomas Murner: Schelmenzunft. Hg. von M[eier] Spanier. Berlin, Leipzig 1925
TR	Luther: WA, Tischreden
US / <i>Ulenspiegel</i>	Das Eulenspiegel-Buch, durchgängig zitiert nach W. Lindows Ausgabe von 1966, im Gegensatz zur literarischen Figur „Eulenspiegel“.
WA	Weimarer Lutherausgabe: D. Martin Luthers Werke
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur

## Literaturverzeichnis

### Quellen

AGRICOLA, Johannes: Die Sprichwörter Sammlungen. Hg. von Sander L. Gilman. 2 Bde. Berlin, New York 1971.

ALCIATO, Andrea: [Emblematum Liber]

Andreae | Alciati Emblema-|tum Libellvs. | – | Parisiis, | Excudebat Christianus Wechelus, | sub scuto Basilaensi, in vico | Iacobaeo. Anno | M. D. XXXIII ([Digitalisat](#): AR).

ALLEN, P[ercy] S. (Hg.): Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. 12 Bde. Oxford 1906-1958. [= Ep]

APOLLODOR: The Library. Engl. Übers. von Sir James G. Frazer. 2 Bde. London, New York 1921. Digitalisate: [PP](#) und [AR](#).

APOLLODOR: *Bibliothekê*. Mythologische Bibliothek. Aus dem Griech. übers. v. Christian G. Moser u. Dorothea Vollbach. 2. Aufl. Leipzig 1992.

APOLLODOR: Götter und Helden der Griechen. Griechisch und deutsch. Eingel., übers. und hg. von Kai Brodersen. Darmstadt 2004.

APULEIUS, Lucius: Der goldene Esel. Übers. von August Rode. Wiesbaden 2009.

ARISTOTELES: Physik [s. PRANTL 1854].

AUGUSTINUS VON HIPPO: Contra Academicos. [PL 32, 903–958](#); Contra mendacium ad consentium. [PL 40, 517–548](#); De civitate Dei. [PL 41, 13–804](#); De Genesi ad litteram imperfectus liber. [PL 34, 219–246](#); De mendacio. [PL 40, 487–518](#); De Trinitate. [PL 42, 819–1098](#); De vera religione liber unus. [PL 34, 121–172](#); Enarrationes in Psalmos 1–79. [PL 36, 67–1027](#); Quaestiones Evangeliorum. [PL 35, 1321–1364](#); Sermones ad populum. Classis I. De Scripturis. [PL 38, 23–994](#); Soliloquia. [PL 32, 867–904](#).

AUGUSTINUS VON HIPPO: Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausg. u. übers. von Hugo Weber. Paderborn 1955.

AUGUSTINUS VON HIPPO: Bekenntnisse. Übers. u. hg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 1989.

BENN, Gottfried: Ausgewählte Briefe. Mit einem Nachwort von Max Rychner. Wiesbaden 1957.

BEBEL, Heinrich: Proverbia Germanica. Bearbeitet von W[illem] H. D. Suringar. Leiden 1879. Nachdruck Hildesheim 1969.

BERNHARD VON CLAIRVAUX: De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium. [PL 182, 727–808A](#).

BLÜMLEIN, Carl (Hg.): Die Floia und andere deutsche macaronische Gedichte. Straßburg 1900. [Digitalisat](#): AR.

BOCCACCIO, Giovanni: Genealogia deorum gentilium [s. REEDY 1978].

BONAVENTURA: Illuminationes Ecclesiae in Hexameron. In: Opera Omnia, Bd. 9. Hg. von A. C. Peltier. Paris 1867. [Digitalisat](#): AR.

BONAVENTURA: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia. Hg. von P. Aloysius u.a. Quaracchi/Florenz. [Bd. 5](#): Breviloquium; Itinerarium mentis in Deum (1891). [Bd. 8](#): De triplici Via (1898). Digitalisate: AR.

BOTE, Hermann [/ANONYMUS]: Ulenspiegel [s. LINDOW 1966]

BRANT, Sebastian: Kleine Texte. 3 Bde. Hg. von Thomas Wilhelmi. Stuttgart 1998.

BRANT, Sebastian:

[Inscripfen Titelblatt<sup>1</sup>] das Narren schyff | Ad Narra goniā[m] | Gaudeamus omnes | har noch | doctor griff | Zu<sup>o</sup> schyff Zu<sup>o</sup> schyff bruder. Eß gat / eß gat [Titelblatt<sup>2</sup>] Das Narren Schyff. | – | Gen Narragonien. | Hi sunt qui descendunt mare in nauibus | faciē[n]tes operationem in aquis multis. | Ascendū[n]t vsque ad cęlos / & descē[n]dunt vsque | ad abyssos: aia [anima] eorū[m] in malis tabescebat | Turbati sunt & moti sunt sicut ebrius: & | omnis sapientia eorū[m] deuorata est. | Psalmo .Cvi. [Basel: Johann Bergmann von Olpe 1494]

BRANT, Sebastian: Das Narrenschiff. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494. Hg. von Joachim Knape. Stuttgart 2005.

BRUNO, Giordano: Acrotismus Camoeracensis. In: Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta publicis sumptibus edita, Bd. I,1 (1879). 3 Bde., 8 Teile. Hg. von Francesco Fiorentino u.a. Neapel, Florenz 1879-1891. [= Opera latine] [Digitalisat](#): The Warburg Institute.

BRUNO, Giordano: De immenso et innumerabilibus seu De universo et mundis. In: Opera latine, I,1-I,2. Hg. von Francesco Fiorentino. Neapel 1879 und 1884. [Digitalisat](#): The Warburg Institute.

BRUNO, Giordano: Die Vertreibung der triumphierenden Bestie. Aus dem Italienischen übers. und eingel. von Paul Seliger. 2. Aufl. Berlin, Leipzig 1904. [Digitalisat](#): AR.

BRUNO, Giordano: Gesammelte Werke. Bd. 6: Kabbala, Kyllenischer Esel, Reden, Inquisitionsakten. Hg. und übers. von Ludwig Kuhlenbeck. Jena 1909.

BRUNO, Giordano: Das Aschermittwochsmahl. Übers. von Ferdinand Fellmann. Frankfurt a. M. 1969.

BRUNO, Giordano: Von den heroischen Leidenschaften. Übers. und hg. von Christiane Bacmeister. Hamburg 1989.

BUCER, Martin: Martin Bucers deutsche Schriften. Bd. 1: Frühschriften 1520–1524. Hg. von Robert Stupperich. Gütersloh 1960.

BÜCHMANN, Georg: Geflügelte Worte und Zitatenschatz. Erw. Neuausgabe mit einem Geleitwort von Fritz Martini. Stuttgart 1958.

BUSCH, Wilhelm: Silen. In: Gesamtausgabe, Bd. 4: Die Haarbeutel (1878). Hg. von Otto Nöldeke. 3. Aufl. München 1955. S. 10–18.

CASAUBON, Isaac:

Isaaci | Casavboni | De Rebus Sacris | & Ecclesiasticis | Exercitationes XVI. | Ad Cardinal. Baronij Prolegomena in | Annales, & primam  
corum | partem, de D. N. | Iesu Christi Nativitate, Vita, | Passione, Assumptione. | Ad Iacobvm. Dei Gratia, | Magna Britannia & c. Regem  
Sereniss. | Cvm Prolegomenis Avctoris, | in quibus de Baronianis Annalibus | candide disputatur. | Accessit versio Latina carum  
sententiarum & dictionum | Graecarum quarum interpretatio ab Authore in prima | editione certa consilio fuit praetermissa. | Francof.  
cutantib. Ruland. typis Ioan. Bring. | M. DC. XV. [Erstausgabe London 1614] [Digitalisat](#): MDZ.

CATS, Jacob:

Silenus | Alcibiadis, | Sive | Protevs, | Vitæ humanæ ideam, Emblemate | trifariam variato, oculis subiiciens | – | Deus nobis hæc otia  
fecit. | – | Middelbvirgi, | – | Ex Officina Typographica Iohannis | Hellenij, Anno M. DC. XVIII. | Cum Privilegio. [Digitalisat](#): AR.

CICERO, Marcus Tullius: In L. Calpurnium Pisonem. In: M. Tulli Ciceronis Orationes. Hg. von Albert Clark. Oxford 1909. [Digitalisat](#): PP.

CLEMEN, Otto (Hg.): Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Bd. 4. Leipzig 1911.

CLEMENS VON ALEXANDRIA [ALEXANDRINUS]: Stromata. [PG 9, 40–602](#).

Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in 3 Teilen. Bearb. und hg. von Carsten Colpe und Jens Holzhausen.  
Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘. Übers. und eingel. von Jens Holzhausen. Stuttgart 1997 (Clavis  
Pansophiae 7,1).

DEDEKIND, Friedrich:

Grobianus /| Von groben sitten / vnd vn<sup>e</sup>höflichen | geberden / Erstmals in Latein beschriben / durch | den wolgelerten M. Fridericum  
Dedekindum / vnd | jetzund verteutschet durch Casparum | Scheidt von Wormbs. | Hic nullus uerbis pudor, aut reuerentia mensæ, |  
Porcorum utuit gens pecuina modo. | – | Liß wol diß buchlin offt vnd vil / Vnd thu allzeit das widerspil. [Worms: Gregor Hoffmann 1551]

DEDEKIND, Friedrich: Grobianus. De morum simplicitate. Von Groben Sitten und unhöflichen Gebärdn. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt.  
Mit einem Vorwort zum Neudruck der Texte von Barbara Könniker. Darmstadt 1979.

DIADOCHUS VON PHOTIKE: De perfectione spiritualia capita centum. Gespür für Gott. 100 Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Eingel. und  
übers. von Karl Suso Frank. Einsiedeln 1982.

Eco, Umberto: Der Name der Rose. München 1984.

EISELEIN, Josef: Die Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes in alter und neuer Zeit. Donaueschingen 1838.

Epistolae obscurorum virorum. Briefe der Dunkelmänner. Übers. von Wilhelm Binder. Rev., Anm. und Nachw. von Peter Amelung. München  
1964.

ERASMUS VON ROTTERDAM:

Des. Erasmi Rote-|rodami Apologia Adver-|sus rhapsodias calumniosarum querimo-|niarum Alberti Pij quondam Carporum | principis,  
quē[m] & senem & moribundum | & ad quiduis potius accomodum ho-|mines quidam male auspicati, ad hanc il-|liberalem fabulam  
agendā [m] subornarunt. | – | Basileae In Officina | Frobeniana. Anno M. D. XXXI. In: LB 9, 1093–1196; [Digitalisat](#): MDZ.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia. Hg. von Jean Leclerc. Leiden 1703-1706. Unv. repr. Nachdr. Hildesheim  
1961-62. [= LB]

ERASMUS VON ROTTERDAM: Opus epistolarum. [s. ALLEN 1906]

ERASMUS VON ROTTERDAM: Ciceronianus or A dialogue on the best style of speaking. Übers. von Izora Scott, Einl. von Paul Monroe. New York  
1908. [Digitalisat](#): AR.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Ausgewählte Werke. Hg. von Annemarie und Hajo Holborn. München 1933.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Briefe. Übers. und hg. von Walther Köhler. Repr. Nachdr. der 3. Aufl. von Andreas Flitner (Bremen 1956). Darmstadt  
1986.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch. 8 Bde. Hg. von Werner Welzig. Darmstadt 1995. Darin:

Enchiridion militis Christiani. Übers. von Werner Welzig (Bd. 1, 1990 = Ench).

Μωρίαξ Εγκώμιον sive Laus Stultitiae. Übers. von Alfred Hartmann (Bd. 2, 1975 = LT).

Bd. 3: In Novum Testamentum Praefationes [Paraclesis, Methodus, Apologia]; Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram  
Theologiam. Übers. von Gerhard B. Winkler (1967). Bd. 5: Dialogus, Iulius exclusus e coelis; Institutio Principis Christiani. Übers. von  
Gertraud Christian (1990). Bd. 7: Adagiorum Chiliades (Adagia selecta); Dialogus cui titulus Ciceronianus sive De optimo dicendi genere.  
Übers. von Theresia Payr (1990).



ERASMUS VON ROTTERDAM: Adagia. Ausgewählt, übers. und hg. von Anton J. Gail. Lateinisch–deutsch. Stuttgart 2005.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Hg. von Jan Hendrik Waszink, Jan Trapman u.a. Amsterdam u.a. 1969–. Hg. von M. L. van Poll-van de Lisdonk, F. Heinimann u.a. 1993-2009 [= ASD]. Abt. 2: Adagia [Adagiorum Collectanea: 2,9; Adagiorum Chiliades: 2,1–2,8].

ERASMUS VON ROTTERDAM: De copia verborum ac rerum, ASD 1,6.

EURIPIDES: Der Kyklop. Ein Satyrspiel. Übers. von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin 1906 (Griechische Tragödien 3).

FICINO, Marsilio: [Corpus Hermeticum]

Contenta In Hoc Volvmine. | Pimander. | Mercurij Trismegisti liber de sapientia et pote<sup>e</sup>state dei. | Asclepius. | Eiusdem Mercurij liber de voluntate diuina. | Item | Crater Hermetis A Lazarelo Septempedano. | [Kolophon:] Pa<sup>e</sup>risiis in officina Henrici | Stephani recognitori|bus|mē[n]dasque ex of[cina eluentibus] Ioā[n]ne Solido | Cracoui | enfi. | & Volgacio Pratensi Anno domini Saluatoris | M.D.V. Calē[n]dis A P R I L I S. [Digitalisat](#): Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

FISCHART, Johann: Johann Fischarts Werke: eine Auswahl. 3 Teile. Hg. von Adolf Hauffen. Stuttgart 1893-1895 (Dt. National-Litteratur 18).

FISCHART, Johann: Flöh Hatz, Weiber Tratz. Hg. von Alois Haas. Stuttgart 1967.

FISCHART, Johann:

Affentheurlich Naupengeheurl<sup>e</sup>che Geschichtklitterung | Von Thaten vnd Rhaten der | vor kurtzen langen vnnd je weilen Vollenwolbe<sup>e</sup>schreiten Helden vnd Herren | Grandgoschier Gorgellantua vnd deß | deß Eiteldurstlichen Durchdurstlechtig<sup>e</sup>n Fürsten Panta|gruel von Durstwelten / Königen in Utopien / Jederwelt | Nullatenenten vñ[d] Nienenreich / Soldan der Neuen Kannarien / Fa umlappen / | Dipsoder / Durstling / vñ[d] Oudissen Inseln: auch Großfürsten im Finsterstall | vnd Nu bel NibelNebelland / Erbvogt auff Nichilburg / vnd Nider<sup>e</sup>herren zu Nullibingen / Nullenstein vnd Niergendheym. | Etwan von M. Frantz Rabelais Frantzosisch entworfen: | Nun aber vberschrecklich lustig in einen Teutschen Mo<sup>e</sup>del vergossen / vnd ungefährlich oben hin / wie man den Grindigen laußt / in unser | MutterLallen vber oder drunder gesetzt. Auch zu disen Truck wider auff den | Ampoß gebracht / vnd dermassen mit Pantadur<sup>e</sup>stigen Mythologien oder | Geheimnus deutungen verposselt / verschmidt und verdangelt | daß nichts ohn das Eisen Nisi dran mangelt. | Durch Huldrich Elloposcleron. | *Si laxes erepit: Si premas erumpit.* | Zu Luck entkriechts: Ein Truck entziechts. | – | Im Fischen Gilts Mischen. | Gedruckt zur Grensing im Gansserich. 1590. [Straßburg: Bernhard Jobin]

FISCHART, Johann: Geschichtklitterung. Text der Ausgabe letzter Hand von 1590. Mit einem Glossar hg. von Ute Nyssen. Darmstadt 1967.

FISCHART, Johann:

Eulenspiegel Rei<sup>e</sup>mensweiß. | Ein neue Be<sup>e</sup>schreibung vnnd Le<sup>e</sup>gendt deß kurtzweiligen Le<sup>e</sup>bens / vnd seltzamen Thaten | Thyll Eulenspiegels / mit | schönen neuwen Figuren be<sup>e</sup>zieret / vñ[d] nu zum ersten in artige Rei<sup>e</sup>men / durch J. F. G. M. gebracht / | nutzlich vnd lustig zu | lesen. | Cum Gratia & Priuilegio. | Getruckt zu Franckfurt. | [Kolophon:] Getruckt zu Franckfurt am Mayn / | durch Johannem Schmidt / in verlegung | Hieronymi Feyrabends / vnd | Bernhart Jobin. [1572]

FISCHART, Johann: Eulenspiegel reimenweis. In: Sämtliche Werke, Bd. 2. Hg. von Ulrich Seelbach u.a. Stuttgart 2002.

FRANCK, Sebastian: Paradoxa. Hg. von Siegfried Wollgast. Berlin 1966.

FRANCK, Sebastian:

Sprichwörter / | Schöne / Weise / Herrli<sup>e</sup>che Clugreden / vnnd Hoffsprüch / | Darinnen der alten vnd nachkom<sup>e</sup>menen / aller Nationen vnnd Sprachen grö<sup>e</sup>ste vernunft vnnd klughey<sup>e</sup>t. Was auch zu | ewiger vnnd zeitlicher Weißhey<sup>e</sup>t / Tugent / Zucht / | Kunst / Haushaltung vnnd wesen dienet / ge<sup>e</sup>spürt vnnd begriffen würt. Zusamentra<sup>e</sup>gen in ettlich Tausent / Inn lustig | höflich Teutsch bekürtzt / Be<sup>e</sup>schriben vnnd ausge<sup>e</sup>leget / Durch | Sebastian Francken. | – | Getruckt zu Franckenfurt am Meyn / | Bey Christian Egenolfen. [1541]

FRANCK, Sebastian: Nachdr. der Ausg. Frankfurt a. M. 1541. Hildesheim u.a. 1987 (Volkskundliche Quellen 7: Sprichwort). [Digitalisat](#) (Lizenz über VPN der Universität zu Köln): Olms / Weidmann.

FRANCK, Sebastian: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Hg. von Peter Klaus Knauer. Bd. 4: Die vier Kronbüchlein. Bd. 11: Sprichwörter. Bern u.a. 1992, 1993.

FRANZISKUS / BENEDIKT XVI.: Enzyklika Lumen Fidei. Licht des Glaubens. Leipzig 2013.

FRANZISKUS VON ASSISI: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. Hg. von Kajetan Esser. Grottaferrata 1976 (Spicilegium Bonaventurianum 13).

FREY, Jacob:

Die Garten | Gesellschaft. | Ein New hübsches vnd | schimpflichs buchlin / genant / Die | Garten Gesellschaft / darinn vil frö<sup>e</sup>llichs gesprechs / Schimpff reden / Spaywerck | vnd sunst kurtzweilig bossen / von Historien vnd | Fabulen / gefunden werden / Wie ye zu zeiten die | selben / inn den schönen Gärten / bey den külen | Brunnen / auff den grünen Wysen / bey der Ed<sup>e</sup>llen Music / Auch andern Ehrlichen geselschafft<sup>e</sup>ten (die schwarzen verdroßnen gemüter wider | zu recreieren / vnnd auff zu heben) frölich vnnd | freundlich geredt / vnd auff die ban werden ge<sup>e</sup>bracht / Allen denen / so sich solcher geselschafft<sup>e</sup>n gebrauchen. Auch andern / Jungen vnd Alten |



kurtzweilig vnd lustig zu lesen etc. Neulich durch | Jacoben Freyen / Stattschreibern zu Maurß-|münster / an vilen vnd mancherley orten / zu|samen gesucht vnd colligiert / auch | in dises Buchlin verfaßt / | vnd an tag ge|bracht. [Straßburg 1556/57]

FREY, Jacob: Jakob Freys Gartengesellschaft (1556). Hg. von Johannes Bolte. Tübingen 1896. [Digitalisat](#): AR.

FULGENTIUS RUSPENSIS: Sancti Fulgentii Ruspensis Opera. 2 Bde. Hg. von J. Fraipont. Turnhout 1968 (Corpus Christianorum. Series Latina 91 und 91A).

GOETHE, Johann Wolfgang: Werke. Ausgewählt von Mathias Bertram (CD-ROM; Digitale Bibliothek 4). Berlin 2004.

GOTTFRIED VON STRAßBURG: Tristan. Bd. 1: Text. Hg. von Karl Marold. Unv. 5. Abdr. nach dem 3., mit einem auf Grund von Friedrich Rankes Kollationen verb. krit. Apparat besorgt und mit einem erw. Nachw. vers. von Werner Schröder. Berlin, New York 2004.

GREGOR I. (der Große): Homiliae in Evangelia II: [PL 76, 1075-1312C](#).

GREGOR VON NYSSA: In Canticum Cantorum Homiliae – Homilien zum Hohelied, Bd. 1. Übers. und eingel. von Franz Dünzl. Freiburg, Basel u.a. 1994 (Fontes Christiani 16,1).

GRIMMELSHAUSEN, Hans Jakob Christoffel von:

Der Abentheurliche | SIMPLICISSIMUS | Teutsch / | Das ist: | Die Beschreibung deß Lebens eines | seltzamen Vaganten / genant Melchior | Sternfels von Fuchshaim / wo und welcher | gestalt Er nemlich in diese Welt kommen / was | er darinn gesehen / gelernet / erfahren und auß- | gestanden / auch warumb er solche wieder | freywillig quittirt. | Überauß lustig / und männiglich | nützlich zu lesen. | An Tag geben | Von German Schleifheim | von Sulsfort. | – | Monpelgart / | Gedruckt bey Johann Fillion / | Jm Jahr M DC LXIX.

GRIMMELSHAUSEN, Hans Jakob Christoffel von: Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Hg. von Alfred Kellert. 17. Aufl. München 2003.

HARSDÖRFFER, Georg Philipp:

Ars Apophthegmatica, | Das ist: | Kunstquellen | Denckwürdiger Lehrsprüche | und | ergötzlicher Hofreden; | Wie solche | Nachsinnig zu suchen / erfreulich zu finden / | anständig zugebrauchen und schicklich | zu beantworten: | in | Drey Tausend Exempeln / | aus | Hebräischen / Syrischen / Arabischen / | Persischen / Griechischen / Lateinischen / Spa-|nischen / Italianischen / Frantzosischen / Englan-|dischen / Nieder- und Hochteutschen | Scribenten / angewiesen / | und mit | Dreysig Schertz-Schreiben / | als einer besondern Beylage | vermehret / | durch | Quirinum Pegeum. | – | Nürnberg / | In Verlegung Wolffgangs deß Jung. und | Joh. Andreae Endtern / 1655.

HARSDÖRFFER, Georg Philipp: Ars Apophthegmatica. 2 Bde. Hg. von Georg Braungart. Frankfurt a. M. 1990 (Texte der Frühen Neuzeit 2).

HARTL, Nina: Die Stultifera navis. Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants Narrenschiff. 2 Bde. 1.2: Teiledition und Übersetzung. Münster u.a. 2001.

HEDERICH, Benjamin: Gründliches mythologisches Lexikon. Repr. Nachdr. des Originals von 1770. Darmstadt 1967.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg 2009 (= Gesammelte Werke 14,1).

HEIDEGGER, Martin: Gelassenheit. 10. Aufl. Pfullingen 1992.

HESIOD: Theogonie. In: Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric. Mit engl. Übers. von Hugh G. Evelyn-White. London, New York 1914. [Digitalisat](#): AR.

HOMER: Ilias. Griechisch – deutsch. Übers. von Johann Heinrich Voß ([Digitalisat](#)).

HOMER: Odyssee. Griechisch – deutsch. Übers. von Johann Heinrich Voß ([Digitalisat](#)).

HOMER: Homerische Hymnen. Griechisch und deutsch. Hg. von Anton Weiher. München 1970.

HORAZ: Ars poetica [s. SCHÄFER 2011].

HORAZ: Opera [s. KLINGNER 1970].

HUGO, Victor: Les Contemplations. Paris 1973 (Poésie Gallimard 91).

HUGO VON ST. VIKTOR: De sacramentis Christianae fidei. [PL 176, 173–618B](#).

HYGINUS MYTHOGRAPHUS: Hygini Fabulae. Hg. von Moritz Schmidt. Jena 1872. [Digitalisat](#): AR.

IRMSCHER, Johannes (Übers.): Antike Fabeln. Griechische Anfänge, Äsop, Fabeln in römischer Literatur, Phaedrus, Babrios, Romulus, Avian, Ignatios Diakonos. Berlin, Weimar 1978.

ISIDOR VON SEVILLA: De Ecclesiasticis Officiis (Corpus Christianorum, Series Latina 113); Versus (CC 113A); Chronica (CC 112); Liber Differentiarum II (CC 111A).

KLINGNER, Friedrich (Hg.): Q. Horati Flacci Opera. 5. Aufl. (2. unv. Nachdr. der 3. Aufl. Leipzig 1959). Leipzig 1970.

- KNUST, Hermann (Hg.): Till Eulenspiegel. Abdruck der Ausgabe vom Jahre 1515. Halle a. S. 1896 (Braunes Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 55/56).
- KÖRTE, Wilhelm: Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Deutschen. Nebst den Redensarten der Deutschen Zech-Brüder und Aller Praktik Großmutter, d. i. der Sprichwörter ewigem Wetter-Kalender. Leipzig 1837.
- KROGMANN, Willy: Ulenspiegel. Kritische Textausgabe. Neumünster 1952 (Drucke des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 11).
- LACTANZ: Divinae Institutiones I: De falsa religione deorum. [PL 6, 111–252A](#); De ira Dei. [PL 7, 240–320](#).
- LAPPENBERG, Johann Martin (Hg.): Dr. Thomas Murners Ulenspiegel. Leipzig 1854.
- LAURETUS, HIERONYMUS:  
 Sylva, seu potius Hortus | Floridvs | Allegoriarum | Totius Sacrae | Scripturae. | Mysticos Ejus Sensus, | & magna etiam ex parte literales complectens, syncerae Theologiae | candidatis perutilis ac necessarius, qui loco integræ Bibliothecæ cuilibet | Sacrarum literarum studioso servire poterit. | Authore F. Hieronymo Laureto | Cervariensi, Monacho Benedictino in Cænobio | Montisserati, & Abbate Monasterii S. Fælicis Guixolensis. | Cum Indice materialium & dictionum secundum Alle-|gorias S. Scripturae enodatarum locupletissimo. | Hâc Vero postremâ & ultimâ editione accebit ad marginem diligentissima adnotatio Authorum | & præcipue SS. PP. quibus singuli locis allegorias quasque explana-|rint, batenus desiderata. | – | Coloniae Agrippinae, | Apud Hermannum Demen, sub Monocerote. | Anno M. DC. LXXXI.
- LAURETUS, HIERONYMUS: Silva allegoriarum totius Sacrae Scriptura. Barcelona 1570. Fotomech. Nachdr. der 10. Ausg. Köln 1681. München 1971.
- LINDOW, Wolfgang (Hg.):  
 Ein kurzweilig lesen von Dyl | Vlenspiegel geborē[n] vß dem land zu Brunßwick. Wie | er sein leben volbracht hatt.xcvi.seiner geschichten.
- LINDOW, Wolfgang (Hg.): Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten. Stuttgart 1966. [= *US/Ulenspiegel*]
- LUKIAN VON SAMOSATA: Lucius oder der Esel. In: Lucian's Werke, Bd. 9. Übers. von August Pauly. Stuttgart 1828 ([Digitalisat](#)).
- LUTHER, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883-2009. [= WA]
- LUTHER, Martin: Sprichwörtersammlung. Hg. von Ernst Thiele. Neudruck der Weimarer Ausgabe von 1900. Leipzig 1996.
- Luther-Jahrbuch. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. Hg. von D. J. Jordan. Jahrgang 8. München 1926.
- MACKENSEN, Lutz: Zitate, Redensarten, Sprichwörter. 1. Aufl. Brugg u.a. 1973.
- MANN PHILLIPS, Margaret: Erasmus on his times. A shortened version of the 'Adages'. Cambridge 1980.
- MELANCHTHON, Philipp: Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae (1521); Loci praecipui theologici (1559). In: Melancthons Werke, Bd. 2,1-2. Hg. von Hans Engelland. Gütersloh 1952, 1953.
- MELANCHTHON, Philipp: Elementorum rhetorices libri duo. In: Corpus Reformatorum, Bd. 13 (1846). Philippi Melanthonis, opera quae supersunt omnia. Hg. von Karl Gottlieb Bretschneider und Heinrich E. Bindseil. Halle a. S., Braunschweig 1834-1860. Nachdr. New York, London 1963.
- MELANCHTHON, Philipp: Postillae Melanthonianae. In: Corpus Reformatorum, Bd. 24 (1856). Hg. von K. G. Bretschneider und H. E. Bindseil. Nachdr. New York, London 1963.
- MOLIÈRE: Œuvres complètes, Bd. 2. Hg. von Georges Couton. Paris 1972 (Bibliothèque de la Pléiade 9).
- MONTANUS, Martin:  
 Wegkürtzer. | Ein sehr schön lu-|stig vnd auß dermassen kurtz-|weilig Büchlin / der Wegkürtzer ge-|nant / darinn vil schöner lustiger vnd kurtz-|weyliger Hystorien / in Gärten / Zechen / vnnnd auff | dem Feld / sehr lustig zu lesen / geschriben /| vnd newlich zusammen gesetzt. | Durch Martinum Montanum | von Straßburg. [Straßburg 1557] [Digitalisat](#): MDZ.
- MURNER, Thomas: Von dem großen Lutherischen Narren. In: Thomas Murners Deutsche Schriften. Mit den Holzschnitten der Erstdrucke. 9 Bde. Hg. von Franz Schultz u.a., Bd. 9 (hg. von Paul Merker). Straßburg 1918.
- MURNER, Thomas: Die Schelmenzunft. Hg. von M[eier] Spanier. Berlin, Leipzig 1925 (Thomas Murners deutsche Schriften 3).
- MURNER, Thomas: Die Narrenbeschwörung. Hg. von M[eier] Spanier. Berlin, Leipzig 1926 (Thomas Murners deutsche Schriften 2).
- MURNER, Thomas: Schelmenzunft. Schriften zur deutschen Literatur für die Görresgesellschaft, Bd. 3. Hg. von Günther Müller. Augsburg, Köln 1926.
- MUSSET, Alfred de: Rolla. In: Dichtungen. Poésies Nouvelles. Franz. mit dt. Übertr. von Friedrich Schäfer. Heidelberg 1960.
- Mythographi Vaticani I et II. Hg. von Péter Kulcsár. Turnhout 1987 (Corpus Christianorum, Series Latina 91C).

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 6, Bd. 1 (1968). Begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, hg. von Volker Gerhardt. Berlin 1967–.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Nachgelassene Fragmente: Herbst 1869 – Herbst 1872. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe Colli/Montinari, Abt. 3, Bd. 3. Berlin, New York 1978.
- NONNOS VON PANOPOLIS: Die Dionysiaka des Nonnos. Deutsch von Thassilo von Scheffer. 2 Bde. München 1929-1933.
- NOVALIS: Schriften. Bd. 2 und 3: Das philosophische Werk, I/II. Hg. von Richard Samuel u.a. 3. Aufl. Darmstadt 1981-1983.
- OEKOLAMPAD, JOHANNES:  
De Risv Pa|schali, Oecolampa|dii, Ad V. Capi|tonem Theo|logvm Epi|stola A|pologe|tica. | Apvd Inclytam Germa|niae Basileam. [Froben 1518] [Digitalisat](#): MDZ.
- ORIGENES: De principiis libri IV. Vier Bücher von den Prinzipien. Hg. und übers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Lateinisch – deutsch. 1. Aufl. Darmstadt 1976
- OVID [Publius Ovidius Naso]: Metamorphosen. Lateinisch – deutsch. In deutsche Hexameter übertragen und hg. von Erich Rösch. München 1952.
- OVID: Metamorphosen. Lateinisch und deutsch. Übers. von R. Suchier ([Digitalisat](#)).
- PARACELUS: Astronomia magna [s. THEOPHRAST VON HOHENHEIM / Sudhoff (Hg.), 1929].
- PAULI, Johannes:  
Von Schimpff / vnnd ernst / vil weiser hoflicher Spruch / Historiē[n] / | Exempel / vnd Lehren / Zu Vnder|weisung vnnd Manung in allem | thun und leben der menschen. Auch | zu Kurtzweil / Schertz vnnd Fro|lichkeit des gemuts / zesamen bracht. | Jetzund New / vnd vormals der|massen nie außgangenn. | Cum Priuilegio. [Frankfurt a. M. 1545; vollständige Erstausgabe vermutl. Straßburg: Johannes Grüninger 1522] [Schimpf und Ernst. Hg. von Johannes Bolte. 2 Bde. Berlin 1924].
- PAUSANIAS: Description of Greece. Engl. Übers. von William Henry Samuel Jones u.a. 6 Bde. London, New York 1918. [Digitalisat](#): PP.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: Ausgewählte Schriften. Übers. und eingel. von Arthur Liebert. Jena, Leipzig 1905.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: De dignitate hominis. Lateinisch und deutsch. Bad Homburg u.a. 1968 (Respublica Literaria 1).
- PLATON: Platons Dialoge. Hippias I und II, Ion. Übers. und erl. von Otto Apelt. 2. Aufl. Leipzig 1921.
- PLATON: Symposion. Griechisch – deutsch. Hg. und übers. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Meiner 2000.
- PLATON: Werke in 8 Bänden. Griechischer Text aus der Edition Budé [Plato: Œuvres complètes; Société d'édition „Les Belles Lettres“, Paris], deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher u.a. Hg. und überarb. von Gunther Eigler u.a. 6., unv. Aufl. Darmstadt 2011.
- PORTA, M. KONRAD: Lugen vnd Lasterteuffel. In: [Theatrum Diabolorum, Teil 2.]  
Ander Theyl | THEATRI | Diabolorum, | Das ist: | Warhaffte eigent|liche vnd kurtze Beschreibung / | allerley gewrelicher / schrecklicher vnd abschewlicher Laster / so in diesen | letzten / schweren / vnd bösen Zeiten / an allen Orten vnd Enden fast brauchlich auch grau|samlich in Schwang gehen / Darauß ein jeder fromme Christ sonderlich zu sehen vnd fleissig zu lernen / wie daß | wir in diesem elenden vnd müheseligen Leben / nit mit Keysern / Königen / Fürsten vnd Herrn / oder anderen hohen / | gewaltigen Potentaten / sondern mit dem allermächtigesten vnd starckesten Fürsten dieser Welt / dem Teuffel / zu | kampffen vnd zu streiten [...] | vnd in Christo Jesu / vnserm einigen Heylandt / vber|winden / Victoriam, vnd das Feldt behalten. | – | 1587. | Gedruckt zu Franckfurt am Mayn / durch Peter Schmid / | [Kolophon: in verlegung Sigmund | Feyrabends. | – | Anno, | M. D. LXXXVIII.] ([Digitalisat](#))
- QUINTILIAN, Marcus Fabius: Institutio oratoria. 4 Bde. Mit engl. Übers. von Harold Edgeworth Butler. London, New York 1920-1922. [Digitalisat](#): PP.
- PRANTL, Carl (Hg.): Physikê akroasis. Aristoteles' acht Bücher Physik. Griechisch und deutsch. Leipzig 1854 ([Digitalisat](#)).
- REEDY, Jeremiah (Hg.): In defence of poetry. Genealogiae deorum gentilium liber XIV. Toronto 1978 (Toronto medieval Latin texts 8).
- RABELAIS, François:  
La vie treshor|ricque du grand Gargan|tua, pere de Pantagruel | iadis cō[m]posee par M. | Alcofribas abstrac|teur de quinte | essence. | – | Liure plein de Pantagruelisme. | – | M. D. XLII. | Dn les bend a Lyon chez Francoys | Juste, deuā[m] nostre dame de Cō[m]fort. [Erstausgabe Lyon: François Juste, vermutl. 1534/35] [Digitalisat](#) d. Aug. Lyon 1542: Bibl. nat. de France.
- RABELAIS, François:  
Pantagruel | roy des Dipsodes | restitué à son naturel | avec ses faitz et prouesses | espoventables | composez par feu M. Alcofribas | abstracteur de quinte essence. | M. D. XXXVII. [Erstausgabe Lyon: Claude Nourry, vermutl. 1532]
- RABELAIS, François: Œuvres complètes. Hg. von Guy Demerson. Paris 1973.

- RIMBAUD, Arthur: Œuvres III: Illuminations; Briefe von 1873-1891. Hg. von Jean-Luc Steinmetz. Paris 1989.
- Ritter vom Thurn. | Zuchtmeister der | Weiber vnd Jungfrauen /| Auß Biblischen vnd Weltlichen Hi-|storien / ein schöne vnd kurtze anweisung der | Jungfrauen vnd Frauen / weiß sich ein jede in | ihrem Stand halten soll. Auß dem Frantzo-|sischen neuwlich wider verdeutsch | vnd vbersehen. | – | Getruckt zu Franckfurt am Mayn /| M. D. LXXII. [Kolophon: durch Martin | Lechler / in verlegung Sigmund | Feyerabendts.] [Vorlage: GEOFFROI DE LA TOUR LANDRY: *Livre pour l'enseignement de ses filles*, auch *Livre du Chevalier de la Tour Landry* (1371/72)] ([Digitalisat](#)).
- SACHS, Hans: Elf Fastnachtspiele aus den Jahren 1557 bis 1560. Hg. von Edmund Goetze. Halle a. S. 1887.
- SACHS, Hans: Sämtliche Fabeln und Schwänke. In chronologischer Ordnung nach den Originalen hg. von Edmund Goetze und Carl Drescher. 6 Bde. (Bd. 1: 3. Aufl. bes. von Hans Lothar Marksches 1955). Halle a. S. 1894-1913 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts).
- SACHS, Hans: Hans Sachsens ausgewählte Werke. Hg. von Paul Merker und Reinhard Buchwald. 2 Bde. Leipzig 1923-1924.
- SAILER, Johann Michael: Die Weisheit auf der Gasse oder Sinn und Geist deutscher Sprichwörter. Frankfurt a. M. 1996 [1. Aufl. Augsburg 1810].
- Salomon und Markolf. Das Spruchgedicht. Hg. von Walter Hartmann. Halle a. S. 1934 (Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf, Bd. 2).
- SCALIGER, Julius Caesar: Poetices libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Bd. 2: Buch 3, Kap. 1-94. Hg. von Luc Deitz. Stuttgart 1994.
- SCHÄFER, Eckart (Hg./Übers.): Quintus Horatius Flaccus. Ars Poetica. Die Dichtkunst. Lateinisch – deutsch. Bibliogr. erg. Ausg. Stuttgart 2011.
- SCHWARZENBERG, Johann von: Das Büchlein vom Zutrinken. Hg. von Willy Scheel. Halle a. S. 1900 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, 176).
- SEUSE, Heinrich: Deutsche Schriften, Bd. 2. Aus dem Mhd. übertr. und eingel. von Walter Lehmann. Jena 1922. [Digitalisat](#): AR.
- SEUSE, Heinrich: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mhd. übertr. und hg. von Georg Hofmann. Düsseldorf 1966.
- SEUSE, Heinrich: Horologium Sapientiae. Hg. von Pius Künzle. Erste kritische Ausg. unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer. Freiburg/Schweiz 1977.
- SHAKESPEARE, William: The merchant of Venice. Hg. von John R. Brown. London 1961 (Arden edition).
- SHAKESPEARE, William: Macbeth. Hg. von Kenneth Muir. London 1963 (Arden edition).
- SHAKESPEARE, William: A midsummer night's dream. Ein Sommernachtstraum. Englisch –deutsch. Übers. und hg. von Wolfgang Franke. Stuttgart 2010.
- SIMROCK, Karl: Die deutschen Sprichwörter. Frankfurt a. M. 1846.
- SINGER, Samuel (Begr.) / LIVER, Ricarda (Hg.): Thesaurus proverborum medii aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters. Hg. vom Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. 14 Bde. (ein Registerbd.). Berlin, New York 1995-2002.
- STAUPITZ, Johann von:  
Võ[n] der Lie-|be gottes Ain Wunder | Hüpsch Vnderricht-|ung Beschriben | Durch D. J. | Staupitz | bewert vnd appro-|biert durch Do. Martinum | Luther baide Augustinerordens. [Augsburg: Schönsperger, vermutl. 1518] [Digitalisat](#): MDZ.
- STEUCHUS, Augustinus:  
Avgvstini | Stevchi Evgvbini Epi-|scopi Kisami, Apost. S. Bibliothe/|carii, viri doctissimi, | De Perenni Philosophia | Libri X. | Opus immensa non solum eruditione ac pietate refer-|tum, sed omniū quoque tam ueterum quàm recentiorum | Philosophorum quasi medullam complectens, | hincque ut lectu dignissimum, iam de-|nuò in lucem editum. | Idem de Eugubij, urbis suæ, nomine. | – | Basileae Per Nicolavm | Bryling. Et Sebastianvm Franc/|en, Anno M. D. XLII. [Erstausgabe Lyon 1540] [Digitalisat](#): MDZ.
- STRABON: Geographika, Bd. 3. Buch IX-XIII: Text und Übersetzung. Übers. und hg. von Stefan Radt. Göttingen 2004.
- THEOPHRAST VON HOHENHEIM:  
Astronomia Magna | Oder | Die ganze Philo|sophia sagax der grossen | vnd kleinen Welt / des von Gott | hocherleuchten / erfahren / vnd bewerten teutschen Phi-|losophi vnd Medici / Philippi Theophrasti Bombast /| genannt Paracelsi magni. | Darinn er lehrt des ganzen natürlichen Liechts vermõ-|gen / vnd unvermögen / auch alle Philosophische / vnd Astronomische ge-|heimnussen der grossen vnd kleinen Welt / vnd deren rechten brauch / vnd mißbrauch / Zu | dem andern / die Mysteria des himlischen Liechts / Zu dem dritten / das vermõgen des | Glaubens / Vnd zum vierdten / was die Geister durch den Menschen | wircken / etc. Vor nie in Truck außgangen. | – | Mit Rom. Keys. Maiest. gnad vnd freyheit auff Io. Jar. | M. D. LXXI. [Frankfurt: Sigmund Feyerabend]
- THEOPHRAST VON HOHENHEIM: Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Sudhoff. München, Berlin 1922–1933. 1. Abt., Bd. 2: Frühe Schriften zur Heilmittellehre (Arzneistoffe und Heilquellen) zur Begründung der tartarischen Lehre in der Pathologie,

samt dem 6., 7. und 9. Buche in der Arznei; mit einer Tafel Hohenheimischer Schriftzüge. 1. Abt., Bd. 12: Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk : Erklärung der (Nürnberg) Papstbilder, angeblich des Abtes Joachim von Fiore. München, Berlin 1929. Digitalisate: Universitätsbibliothek Braunschweig, [Bd. 2](#); [Bd. 12](#).

THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae. In: Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Rom 1882 – . Digitalisat: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org). [= Leonina]

THOMAS VON AQUIN: Super Boetium De Trinitate. In: Leonina.

THOMAS VON AQUIN: Super Psalmos. In: Leonina.

THOMASIN VON ZERCLAERE: Der Welsche Gast. Hg. von F.W. von Kries. Bd. 1: Einleitung, Überlieferung, Text, die Varianten des Prosavorworts. Bd. 4: Die Illustrationen des Welschen Gasts. Kommentar mit Analyse der Bildinhalte und den Varianten der Schriftbandtexte. Göppingen 1984-1985.

TILLEY, Morris Palmer: A dictionary of the proverbs in England in the sixteenth and seventeenth centuries. University of Michigan 1950.

VALERIANUS, Ioannes Pierius:

Hieroglyphica | sive de sacris aegy|ptiorum literis commentarii, | Ioannis Pierii Valeriani Bolzanii | Bellunensis. | – | Cum gratia & priuilegio Imp.Maiest.in | annos quinque. | Basilae. | 1556. [bei Michael Isengrin] [Digitalisat](#): AR.

WANDER, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Nach der Erstausgabe Leipzig 1867-1880. Berlin 2004 (CD-ROM; Digitale Bibliothek 62). [= DSL]

WICKRAM, Jörg [/Georg]:

Das Rollwagenbüchlein. | Ein neüws / vor vnerhorts Büchlein | darin vil guter schweck<sup>a</sup> vnd Historien begriffen | werden / so man in schiffen vñ[d] auff den rollwegen /| desgleichen in scherbcusern vñ[d] badstuben / zu lä[n]g|weiligen zeitē[n] erzellen mag / die schweren Melan|colischen gemüt<sup>e</sup> damit zu ermunderen / vor aller | meniglich sunder allen anstoß zu lesen vnd hörē[n]t | allen Kauffleuten so die Messen hin vñ[d] wider | brauchē[n] / zu einer kurtzweil an tag bracht | vnd wideruñ erneuert vñ[d] gemeert | durch Jörg Wickrañen / Statt|schreiber zu Burckhaim /| Anno 1557. [Erstausgabe Straßburg: Knobloch 1555]

WICKRAM, Jörg: Das Rollwagenbüchlein. In: Georg Wickram. Sämtliche Werke, Bd. 7. Hg. von Hans-Gert Roloff. Berlin 1967.

WICKRAM, Jörg:

Schertz mit der Warheyt. |Kurtzweilige Gespräche/| Jn Schimpff vnd Ernst Reden / Vil höf|licher / weiser Spruch / lieblicher Historien vnd Leren. | Zu vnderweisung vnd ermanung / in allem thun vnd leben der | Menschen / Mit vilen Figuren vnd Exempeln / in Freud und Schertz zeiten /| zu erfrewung des Gemuts / fürgebildet vnd zusamen bracht. |Jetzund von newem widerumb ersehen / gemehrt / vnd | inn Truck geben. | – | Mit einem zu end angehenckten Register. | – | Cum Priuilegio Imperiali nouo. | Getruckt zu Franckfort am Meyn / Bei Christian Egenolffs Erben. | Im jar M. D. LXIII. [Digitalisat](#): MDZ.

ZARNCKE, Friedrich (Hg.): Sebastian Brants Narrenschiff. Leipzig 1854.

## Forschungsliteratur

ADORNO, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Hg. von Rolf Tiedemann. 1. Aufl. Frankfurt a. M. 1980.

AICHMAYR, Michael Joseph: Der Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur im Kontext der europäischen Narren- und Schelmenliteratur. Göppingen 1991.

AICHMAYR, Michael Joseph: Die Darstellung der „Hoffart“ im Eulenspiegel. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 34 (1994). S. 91–106.

ANDERSEN, Elizabeth (Hg.): Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meißen 1995. Hg. von ders., Jens Haustein, Anne Simon u.a. Tübingen 1998.

ALTROCK, Stephanie / ZIEGLER, Hans-Joachim: Vom diener der ewigen wisheit zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses 'Exemplar'. In: U. PETERS (2001). S. 150–175.

ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.

ARENDET, Dieter: Eulenspiegel – ein Narrenspiegel der Gesellschaft. Stuttgart 1978.

ARORA, Shirley L.: The perception of proverbiality. In: Proverbium 1 (1984). S. 1–38.

ASSMANN, Aleida: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: H. U. GUMBRECHT / K. L. Pfeiffer (1988). S. 237–251.

ASSMANN, Aleida (Hg.): Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation 3. München 1991.

- BACHTIN, Michail: Die Ästhetik des Wortes. Hg. von Rainer Gröbel. Frankfurt a. M. 1979.
- BACHTIN, Michail: Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Hg. von Renate Lachmann. Frankfurt a. M. 1987.
- BAINES, Barbara: Kyd's Silenus box and the limits of perception. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10 (1980). S. 41–51.
- BARASCH, Moshe: Das Doppelgesicht der Prudentia. Zur Ikonographie der Weisheit in der Renaissance. In: A. ASSMANN (1991). S. 407–423.
- BÄSSLER, Andreas: Sprichwortbild und Sprichwortschwank. Zum illustrativen und narrativen Potential von Metaphern in der deutschsprachigen Literatur um 1500. Berlin, New York 2003 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 27).
- BÄSSLER, Andreas: Ulenspiegel und die orale Rezeption von Schwankliteratur. In: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 45 (2005). S. 13–40.
- BATAILLE, Georges: Der heilige Eros (L'Érotisme). Übers. von Max Hölzer. Frankfurt a. M. u.a. 1974.
- BATAILLON, Marcel: Érasme et l'Espagne. Paris 1937.
- BAUKE-RUEGG, Jan: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“. Melanchthons „Loci communes“ von 1521 und die Frage nach dem Proprium reformatorischer Dogmatik. Ein Lektüreversuch. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 42,3 (2000). S. 267–298.
- BAUSINGER, Hermann: Formen der „Volkspoesie“. Berlin 1968.
- BENZ, Ernst: Christus und die Silene des Alcibiadis. Wandlungen eines platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation. In: *Aus der Welt der Religion: Forschungen und Berichte* 3 (1940). Hg. von Rudolf Otto, Heinrich Frick, Gustav Mensching u.a. S. 1–31.
- BENZ, Ernst: Die Signatur der Dinge. Außen und Innen in der mystischen Kosmologie, in Schriftauslegung und Physiognomik. In: *Eranos Jahrbuch* 42. Leiden 1973. S. 517–580.
- BEUERMANN, Christine B.: Le renouvellement de l'esprit par l'adage. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 47,2 (1985). S. 343–355.
- Bibellexikon der Deutschen Bibelgesellschaft im Internet (WiBiLex): [bibelwissenschaft.de/wibilex](http://bibelwissenschaft.de/wibilex).
- BLUM, Lothar / RÖLLEKE, Heinz: „Redensarten des Volks, auf die ich immer horche“. Märchen – Sprichwort – Redensart. Zur volkspoetischen Ausgestaltung der Kinder- und Hausmärchen durch die Brüder Grimm. Stuttgart, Leipzig 1997.
- BLUME, Herbert: Zu vermeintlichen Ostfalismen im Eulenspiegelbuch und zum Problem einer niederdeutschen Vorlage der Straßburger Drucke. In: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 26 (1986). S. 31–54.
- BLUME, Herbert: Rezension: Edward Schröder, Untersuchungen zum Volksbuch von Eulenspiegel. In: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 114 (1991). S. 236–246.
- BLUME, Herbert: Hermann Bote – Autor des Eulenspiegel-Buches? Zum Stand der Forschung (Festvortrag der Jahrestagung 1993). In: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 34 (1994). S. 11–32.
- BLUME, Herbert / ROHSE, Eberhard (Hg.): Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig. 1488-1988. Tübingen 1991 (Beiträge zum Braunschweiger Bote-Kolloquium 1988).
- BÖHLER, Dietrich: Wittgenstein und Augustinus. Transzendentalpragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus. In: A. ESCHBACH / J. Trabant (1983). S. 343–369.
- BOLLENBECK, Georg: Till Eulenspiegel. Der dauerhafte Schwankheld. Zum Verhältnis von Produktions- und Rezeptionsgeschichte. Stuttgart 1985.
- BOLLENBECK, Georg: Hermann Bote – die Spannung zwischen lebensgeschichtlicher Realität und Umweltkonzept als eine Grundmotivation des Schreibens. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 57–67.
- BORRIES, Ekkehard: Zum Aufbau des Eulenspiegelbuches. In: *Niederdeutsches Wort* 28 (1988). S. 43–59.
- BOUTERWEK, Friedrich: Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts, Bd. 9. Göttingen 1812.
- BRIE, Friedrich: Eulenspiegel in England. Berlin 1903 (Palaestra 27).
- BRINKMANN, Hennig: Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter. In: *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*. Hg. von Albert Zimmermann. Berlin, New York 1971. S. 314–339.
- BUCK, August (Hg.): Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Wiesbaden 1984.
- BURGER, Harald: Zur Konfusion um die semantischen Merkmale von Phraseologismen. In: G. GRÉCIANO (1989). S. 17–29.
- CAMARTIN, Iso: „Volksweisheit“ in Sprichwörtern. In: A. ASSMANN (1991). S. 131–138.
- CAMPION, Edmund J.: Montaigne, Rabelais, and Marot as Readers of Erasmus. Lewiston u.a. 1995 (*Studies in French Literature* 22).
- CASSIRER, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. 4. Aufl. Darmstadt 1964.
- CATHOLY, Eckehard: Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters. Gestalt und Funktion. Tübingen 1961 (Hermaea 8).

- CATHOLY, Eckehard: Fastnachtspiel. Stuttgart: Metzler 1966.
- CHOMARAT, Jacques: Grammaire et rhétorique chez Érasme. 2 Bde. Paris 1981.
- CONRAD, Gerhild: Der Silen. Wandlungen einer Gestalt des griechischen Satyrspiels. Diss. Bochum 1996. Trier 1997 (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 28).
- CORDES, Gerhard: Alter Fuchs und weiser Schelm. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 18 (1978). S. 3–14.
- CRAM, David: Argumentum ad lunam: On the folk fallacy and the nature of the proverb. In: Proverbium 3 (1986). S. 9–31.
- CRAMER, Thomas (Hg.): Till Eulenspiegel in Geschichte und Gegenwart. Bern u.a. 1978 (Beiträge zur Älteren Dt. Literaturgeschichte 4).
- CURTIUS, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 4. Aufl. Bern, München 1963.
- DEMOLEN, Richard L. (Hg.): Essays on the Works of Erasmus. New Haven, London 1978.
- DERENDORF, Brigitte: Ein „Niederdeutscher“ in Basel. Vielleicht auch ein Beitrag zur Eulenspiegelforschung. In: Niederdeutsches Wort 31 (1991). S. 131–144.
- DERRIDA, Jacques: Proverb: „He that would pun...“. In: Glassary. Hg. von John P. Leavey. Lincoln, London 1986. S. 17–20.
- DERRIDA, Jacques: Platons Pharmazie. In: Dissemination. Hg. von Peter Engelmann. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Wien 1995. S. 69–190.
- DERRIDA, Jacques: Grammatologie. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a. M. 2003.
- DICKE, Gerd: Homo facetus. Vom Mittelalter eines humanistischen Ideals. In: N. McLELLAND u.a. (2008). S. 299–332.
- DUNDES, Alan: On the Structure of the Proverb. In: Proverbium 25 (1975). S. 961–973.
- ECO, Umberto: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten. München 1990.
- EGLI, Hans: Das Schlangensymbol. Geschichte – Märchen – Mythos. Freiburg 1982.
- EIKELMANN, Manfred: Autorität und ethischer Diskurs. Zur Verwendung von Sprichwort und Sentenz in Hartmann von Aues „Iwein“. In: E. ANDERSEN u.a. (1998). S. 73–100.
- ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. 2., erw. Aufl. Bern, München 1969.
- ESCHBACH, Achim / TRABANT, Jürgen (Hg.): History of semiotics. Amsterdam, Philadelphia 1983.
- ESSER, Kajetan: Die Armutsauffassung des hl. Franziskus. In: Poverty in the Middle Ages. Hg. von David Flood. Werl 1975 (Franziskanische Forschungen 27). S. 60–70.
- FASSBIND-EIGENHEER, Ruth: Eulenspiegel semiotisch – semiotische Eulenspiegeleien. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 27 (1987). S. 79–87.
- FENTEN, Sandra: Mystik und Körperlichkeit. Eine komplementär-vergleichende Lektüre von Heinrich Seuses geistlichen Schriften. Diss. Zürich 2004. Würzburg 2007.
- FERBER, Rafael: Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons *EPEKEINA TES OUSIAS*. In: Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Hg. von Damir Barbaric. Würzburg 2005. S. 149–174.
- FERBER, Rafael: Platos Idee des Guten. 2., erw. Aufl. Sankt Augustin 1989.
- FISCHER, Hanns: Zur Gattungsform des „Pfaffen Amis“. In: ZfdA 88 (1957/58). S. 291–299.
- FISCHER, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. Tübingen 1983.
- FISCHER, Hubertus: Die List der leisen Rede oder 'Sagen' und 'Meinen' im Eulenspiegel. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 27 (1987). S. 9–27.
- FIETZ, Lothar / FICHTE, Joerg O. u.a. (Hg.): Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart. Tübingen 1996.
- FLOOD, John L.: Der Prosaroman „Wigoleis vom Rade“ und die Entstehung des „Ulenspiegel“. In: ZfdA 105 (1976). S. 105–165.
- FLOOD, John L.: Offene Geheimnisse. Versteckte und verdeckte Autorschaft im Mittelalter. In: E. ANDERSEN u.a. (1998). S. 370–396.
- FOUCAULT, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Übers. von Ulrich Raulff u. Walter Seitter. 1. Aufl. Frankfurt a. M. 1983.
- FREUD, Sigmund: Psychologische Schriften. In: Studienausgabe, Bd. 4. Hg. von Alexander Mitscherlich u.a. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1970.
- FREY, Adolf: Schweizer Dichter. 2. Aufl. Leipzig 1919.
- FRIEDRICH, Hugo: Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Reinbek 1996.
- FRÜCHTL, Josef / ZIMMERMANN, Jörg (Hg.): Ästhetik der Inszenierung. Frankfurt a. M. 2001.

- FUCHS, Eduard: Thomas Murners Sprichwörter und ihre Quellen. In: Beiträge zur Deutschkunde. Festschrift für Theodor Siebs zum 60. Geburtstag. Emden 1922. S. 76–84.
- GARBER, Klaus: Literatur und Kultur im Europa der Frühen Neuzeit. Gesammelte Studien. München: Fink 2009.
- GARIN, Eugenio (Hg.): Prosatori latini del Quattrocento. Mailand, Neapel 1952.
- GEROK-REITER, Annette: Körper – Zeichen. Narrative Steuermodi körperlicher Präsenz am Beispiel von Hartmanns Erec. In: Körperkonzepte im arthurischen Roman. Hg. von Friedrich Wolfzettel. Tübingen 2007. S. 405–430.
- GOEDEKE, Karl: Grundriß zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen, Bd. 1. Dresden 1884.
- GÖRRES, Joseph: Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneybüchlein, welche theils innerer Werth, theils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. In: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Hg. von Wilhelm Schellberg. Köln 1926. S. 167–293.
- GÖTTERT, Karl-Heinz: Eile mit Weile. Herkunft und Bedeutung der Sprichwörter. Stuttgart 2005.
- GRÉCIANO, Gertrud (Hg.): Europhras 88. Phraséologie Contrastive. Straßburg 1989 (Collection Recherches Germaniques 2).
- GRIMM, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Digitalisat: woerterbuchnetz.de/DWB. [= DWB]
- GRUBMÜLLER, Klaus: Verändern und Bewahren. Zum Bewußtsein vom Text im deutschen Mittelalter. In: U. PETERS (2001). S. 8–33.
- GRUNDMANN, Herbert: Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: AKG 40 (1958). S. 1–65.
- GRZYBEK, Peter: Prolegomena zur Bildhaftigkeit von Sprichwörtern. In: Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher. Hg. von Anne Hartmann und Christoph Veldhues. Dortmund 1998. S. 133–152.
- GRZYBEK, Peter: Versuch macht klug?! Logisch-semiotische Klassifikation bekannter deutscher Sprichwörter. In: Ders. (Hg.): Die Grammatik der sprichwörtlichen Weisheit von G.L. Permjakov. Mit einer Analyse allgemein bekannter deutscher Sprichwörter. Hohengehren 2000. S. 169–199.
- GUARDINI, Romano: Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura. In: Ders.: Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963. Hg. von Hans Waltmann. Mainz 1963. S. 459–472.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: Literarische Gegenwelten, Karnevalskultur und die Epochenschwelle vom Spätmittelalter zur Renaissance. In: Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters. Hg. von ders. Heidelberg 1980. S. 95–144.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (Hg.): Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters. Begleitreihe zum GRLMA [Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters], Nr. 1. Heidelberg 1980.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz. Über Musik, Libretto und Inszenierung. In: J. FRÜCHTL / J. Zimmermann (2001). S. 63–76.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 2004.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich / PFEIFFER, Karl Ludwig (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt a. M. 1988.
- HÄRTER, Andreas: „Hic fuit“ – Versuch über eulenspiegelhafte Sprachgebärden oder Was hat Eulenspiegel mit Graffiti zu tun? In: W. WUNDERLICH (1988). S. 75–89.
- HAIN, Mathilde: Das Sprichwort. In: W. MIEDER (1978). S. 36–50.
- HARMS, Wolfgang / SPECKENBACH, Klaus (Hg.): Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion. Tübingen 1992.
- HARRIS, Nigel: The Latin and German „Etymachia“. Textual History, Edition, Commentary. Tübingen 1994 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 102).
- HAUG, Walter: Vom Glanz der Weisheit zur Verzweigung des Wissens. In: A. ASSMANN (1991). S. 387–405.
- HAUG, Walter: Rainer Warning, Friedrich Ohly und die Wiederkehr des Bösen im geistlichen Schauspiel des Mittelalters. In: H.-J. ZIEGLER (2004). S. 361–374.
- HAUG, Wolfgang Fritz: Bestimmte Negation. „Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk“ und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1973.
- HAUG, Wolfgang Fritz: Die Einübung bürgerlicher Verkehrsformen bei Eulenspiegel (1976). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 201–224.
- HEIDTMANN, Günter: Die Philosophia Christi des Erasmus. In: Evangelische Theologie 12 (1952/53). S. 187–198.



- HEINIMANN, Felix: Zu den Anfängen der humanistischen Parömiologie. In: Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss zum 80. Geburtstag. Hg. von Christoph Schäublin. Basel 1985. S. 158–182.
- HEINRICH, Klaus: Exkurs über Eulenspiegel als Maieutiker (1964). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 98–107.
- HENKEL, Arthur / SCHÖNE, Albrecht (Hg.): Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Stuttgart, Weimar 1996.
- HERRMANN, Max: Das Volksbuch von Till Eulenspiegel als theatergeschichtliche Quelle. In: Neues Archiv für Theatergeschichte, Bd. 1. Hg. von ders. Berlin 1929 (Schriften der Gesellschaft für Theatergeschichte 39). S. 1–54.
- HILDEBRANDT, Hans Hagen: Sozialkritik in der List Till Eulenspiegels. Sozialgeschichtliches zum Verständnis der Historien von Till Eulenspiegel (1971). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 187–200.
- HILSBURG, Werner: Der Aufbau des „Eulenspiegel“-Volksbuchs von 1515. Ein Beitrag zum Wesen der deutschen Schwankliteratur. Diss. Hamburg 1933.
- HOCKE, Gustav René: Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst. Hamburg 1959.
- HOFMANN, Winfried: Das rheinische Sagwort. Ein Beitrag zur Sprichwörterkunde. Siegburg 1959 (Quellen und Studien zur Volkskunde 2).
- HOFMEISTER, Wernfried: Sprichwortartige Mikrotex te als literarische Medien, dargestellt an der hochdeutschen politischen Lyrik des Mittelalters. Habil. Bochum 1995 (Studien zur Phraseologie und Parömiologie 5).
- HONEGGER, Peter: Ulenspiegel. Ein Beitrag zur Druckgeschichte und zur Verfasserfrage. Neumünster 1973.
- HONEGGER, Peter: Eulenspiegel und die sieben Todsünden (1975). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 225–241.
- HOSE, Susanne: Sprüche klopfen: Sprichwörter im Kommunikationsprozess. In: Proverbium 17 (2000). S. 133–150.
- HUCKER, Bernd Ulrich: Die neuentdeckte Erstausgabe des Eulenspiegels von 1510/11. In: Philobiblon 20,2 (1976). S. 78–120.
- HUCKER, Bernd Ulrich: Neue Eulenspiegelforschungen. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 17 (1977). S. 3–29.
- HUCKER, Bernd Ulrich: Till Eulenspiegel – Zur Geschichte eines Nationalhelden. In: Till Eulenspiegel. Beiträge zur Forschung und Katalog der Ausstellung vom 6. Oktober 1980 bis 30. Januar 1981. Bearbeitet von ders. u.a. Braunschweig 1980.
- HUCKER, Bernd Ulrich: Eulenspiegel in der Zisterzienser-Abtei Mariental. In: Das Zisterzienserkloster Mariental bei Helmstedt 1138-1988. Hg. vom Braunschweigischen Vereinigten Kloster- und Studienfonds. München 1988. S. 151–167.
- HUIZINGA, Johan: Erasmus. Deutsch von Werner Kaegi. Basel 1951.
- JAUB, Hans Robert (Hg.): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Arbeitsergebnisse 3. München 1968.
- JAUB, Hans Robert: Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur. In: Ders. (1968). S. 143–168.
- JOLLES, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen 1974 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- KADLEC, Eduard: Untersuchungen zum Volksbuch von Ulenspiegel. Prag 1916.
- KALKOFEN, Rupert: Wie nimmt er es eigentlich? – Das Wortspiel als Grundlage des Erzählens im Ulenspiegel. In: W. WUNDERLICH (1988). S. 61–73.
- KANTOROWICZ, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters [Dt. Erstausgabe auf Basis der 2. Aufl. Princeton 1966]. München 1990.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1997, [Digitalisat](#)).
- KELLNER, Beate: Verabschiedung des Humanismus – Johann Fischarts „Geschichtklitterung“. In: N. MCLELLAND u.a. (2008). S. 155–182.
- KIENING, Christian: Hybriden des Heils. Reliquie und Text des Grauen Rocks um 1512. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hg. von Peter Strohschneider. Berlin 2009. S. 371–410.
- KINDSTRAND, Jan Fredrik: The Greek Concept of Proverbs. In: Proverbia in Fabula. Essays on the Relationship of the Fable and the Proverb. Hg. von Pack Carnes. Bern u.a. 1988 (Sprichwörterforschung 10). S. 233–253.
- KINNEY, Daniel: Erasmus' Adagia: midwife to the rebirth of learning. In: Journal of Medieval and Renaissance Studies 11 (1981). S. 169–192.
- KINTZINGER, Martin: Hermann Bote als Braunschweiger Stadtschreiber. Amt und Funktion des Zolleschreibers im 15. und frühen 16. Jahrhundert. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 3–23.
- KLEINSCHMIDT, Erich (Hg.): Das Windschiff aus Schlaraffenland. Bern, München 1977.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Scherzrede und Narrenthematik im Heidelberger Humanistenkreis um 1500. Mit der Edition zweier Scherzreden des Jodocus Gallus und dem Narrenbrief des Johannes Renatus. In: Euphorion 71 (1977). S. 47–81.

- KLEINSCHMIDT, Erich: Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit. In: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Hg. von Walter Haug. Stuttgart 1979. S. 388-404.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Gelehrtentum und Volkssprache in der frühneuzeitlichen Stadt. Zur literaturgesellschaftlichen Funktion Johann Fischart's in Straßburg. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik [LiLi] 37 (1980). S. 128-147.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Stadt und Literatur in der Frühen Neuzeit. Voraussetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum. Habil. Freiburg 1980. Köln, Wien 1982.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Die Metaphorisierung der Welt. Sinn und Sprache bei François Rabelais und Johann Fischart. In: Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit. Hg. von Wolfgang Harms und Jean-Marie Valentin. Amsterdam, Atlanta 1993 (Chloe 16). S. 37-57.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Normative Selbstvergewisserung. Johann Rassers „Spil von Kinderzucht“ (1573) als Medium urbaner Repräsentation und Disziplinierung. In: H.-J. ZIEGLER (2004). S. 325-342.
- KLEINSCHMIDT, Erich: Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert. Göttingen 2004.
- KOHL, Ernst-Wilhelm: The Principal Theological Thoughts in the Enchiridion Militis Christiani. In: R. L. DEMOLEN (1978). S. 61-82.
- KÖNNEKER, Barbara: Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant – Murner – Erasmus. Wiesbaden 1966.
- KÖNNEKER, Barbara: Das Volksbuch von Ulenspiegel (1970). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 108-130.
- KÖNNEKER, Barbara: Ulenspiegel als Satire? Eine Auseinandersetzung mit einigen Beiträgen der neuesten Forschung. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 197-211.
- KÖNNEKER, Barbara: Der 'verkehrte' Mensch. Narren, dörper, Schwankhelden in mittelalterlichen Texten. In: Mittelalterliche Menschenbilder. Hg. von Martina Neumeyer. Regensburg 2000. S. 147-172.
- KREUTZER, Hans Joachim: Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik. Stuttgart 1977.
- KRISTEVA, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache. Übers. und eingel. von Reinold Werner. 1. Aufl. Frankfurt a. M. 1978.
- KRISTEVA, Julia: Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse. Paris 1979.
- KROGMANN, Willy: Zur Überlieferung des Ulenspiegels. In: Niederdeutsches Jahrbuch 67/68 (1943). S. 79-112.
- KROGMANN, Willy: „Ulenspiegel“. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 4. Hg. von Wolfgang Stammer. Berlin 1953. S. 555-570.
- KROGMANN, Willy: Die niederdeutschen Ausgaben des ‚Ulenspiegel‘. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (1956), H. 78. S. 235-301.
- KROHN, Rüdiger: Närrische Gelehrsamkeit. Eulenspiegel und die Krise der Wissenschaft. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 24 (1984). S. 11-32.
- KÜHLMANN, Wilhelm: Auslegungsinteresse und Auslegungsverfahren in der Sprichwortsammlung Sebastian Francks (1541). In: Kleinstformen der Literatur. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1994 (Fortunae vitrae 14). S. 117-131.
- KURZ, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. Göttingen 1982.
- LEBÈGUE, Raymond: Rabelais ou le dernier des érasmiens français (résumé). In: Pensée humaniste et tradition chrétienne aux 15e et 16e siècles (internationales Kolloquium 1948). Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1950. S. 339-341.
- LECLERCQ, Jean: Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge. Rom 1961.
- LEFEBVRE, Joël: Les fols et la folie: étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance. Paris 1968.
- LEMCKE, Heinrich: Der hochdeutsche Eulenspiegel. Diss. Freiburg 1908.
- LENK, Werner: Das Nürnberger Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Theorie und zur Interpretation des Fastnachtspiels als Dichtung. Berlin 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: Das wilde Denken. Aus dem Französischen übers. von Hans Naumann. Frankfurt a. M. 1968.
- Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Begr. von Michael Buchberger, hg. von Walter Kasper. 3., neu bearb. Aufl. Freiburg 1995. [= LThK]
- LINDOW, Wolfgang: Zum Verfasser des Ulenspiegel. In: Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 80 (1973). S. 31-32.
- LIVER, Ricarda: Humanistisches Interesse an antiken und mittelalterlichen Sprichwörtern. Zu Samuel Singers „Thesaurus der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters“. In: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 3,2 (1979). S. 69-74.
- MACKENSEN, Lutz: Zur Entstehung des Volksbuches vom Eulenspiegel (1936). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 28-56.

- MANN PHILLIPS, Margaret: La "Philosophia Christi" reflétée dans les "Adages" d'Érasme. In: Courants religieux et humanisme à la fin du 15e et au début du 16e siècle. Colloque de Strasbourg (1957). Paris 1959. S. 53–71.
- MANN PHILLIPS, Margaret: The 'Adages' of Erasmus. A study with translations. Cambridge 1964.
- MANN PHILLIPS, Margaret: Ways with Adages. In: R. L. DeMolen (1978). S. 51–60.
- MARKSCHIES, Christoph: Innerer Mensch. In: RAC. Hg. von Georg Schöllgen u.a., Bd. 18. Stuttgart 1998. Sp. 266–312.
- MARKSCHIES, Christoph: Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte [ZKG] 105 (1994). S. 1–17.
- MATTENKLOTT, Gert: Der übersinnliche Leib. Beiträge zu einer Metaphysik des Körpers. Reinbek 1982.
- MAURER, Wilhelm: Melancthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. In: Archiv für Reformationsgeschichte [ARG] 49 (1958). S. 89–115.
- MCLELLAND, Nicola / SCHIEWER, Hans-Jochen u.a. (Hg.): Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. 18. Anglo-German Colloquium, Hofgeismar 2003. Tübingen 2008.
- MEHLER, Ulrich: Mittelalterliches Schauspiel. Festschrift für Hansjürgen Linke zum 65. Geburtstag. Hg. von ders. und Anton H. Touber. Amsterdam, Atlanta 1994 (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 38-39).
- MERKEL, Johannes Mathias: Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fastnachtsspiel. Diss. Freiburg 1971.
- MERSCH, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. Habil. Darmstadt 2000. München 2002.
- MERSCH, Dieter: Posthermeneutik. Berlin 2010.
- MIEDER, Wolfgang (Hg.): Ergebnisse der Sprichwörterforschung. Bern 1978.
- MIEDER, Wolfgang: Sprichwörter im modernen Sprachgebrauch. In: W. MIEDER (1978). S. 213–238.
- MIEDER, Wolfgang: Antisprichwörter, Bd. 2. Wiesbaden 1985.
- MIEDER, Wolfgang: „Findet, so werdet ihr suchen!“ Die Brüder Grimm und das Sprichwort. Bern 1986.
- MIEDER, Wolfgang: Sprichwort – Wahrwort!? Studien zur Geschichte, Bedeutung und Funktion deutscher Sprichwörter. Frankfurt a. M. 1992 (Artes Populares 23).
- MIEDER, Wolfgang: „Andere Zeiten, andere Lehren“. Sprach- und kulturgeschichtliche Betrachtungen zum Sprichwort. In: Wortverbindungen – mehr oder weniger fest. Inst. für Dt. Sprache (Jahrbuch 2003). Hg. von Kathrin Steyer. Berlin 2004. S. 415–438.
- MILLER, Clarence H.: The Logic and Rhetoric of Proverbs in Erasmus's „Praise of Folly“. In: R. L. DEMOLEN (1978). S. 83–98.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. – Perspektiven der Forschung. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Tübingen 1985 (1. Sonderheft: Forschungsreferate). S. 1-129.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Buchstabe, Geist, Subjekt: Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck. In: Modern Language Notes [MLN] 106, Nr. 3 (1991). S. 648–674.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Realpräsenz und Repräsentation. Theatrale Frömmigkeit und Geistliches Spiel. In: H.-J. ZIEGLER (2004). S. 113–133.
- MÜLLER, Wolfgang G.: Das Problem von Schein und Sein in Erasmus' „Sileni Alcibiadis“ und Shakespeares „Macbeth“. In: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 15 (1991). S. 1–18.
- NILSSON, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. 2., unv. Nachdr. der 1967 ersch. 3. Aufl. München 1992.
- NUSSER, Peter: Deutsche Literatur von 1500 bis 1800. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen. Stuttgart 2002.
- OHLY, Friedrich: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977.
- ORDINE, Nuccio: Giordano Bruno und die Philosophie des Esels. München 1999.
- PAULYS Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Hg. von Georg Wissowa, Wilhelm Kroll u.a. Stuttgart-München 1893-1978.
- PERSON, Jutta: Der pathographische Blick. Physiognomik, Atavismustheorien und Kulturkritik 1870-1930. Diss. Köln 2003. Würzburg 2005.
- PERSON, Jutta: Esel. Ein Portrait. Berlin 2013.
- PETERS, Ursula (Hg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150-1450. Stuttgart, Weimar 2001.
- PFEIFFER, Rudolf: Ausgewählte Schriften. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus. Hg. von Winfried Bühler. München 1960.

- PROKIĆ, Tanja / KOLB, Anne / JAHRAUS, Oliver (Hg.): Wider die Repräsentation. Präsenz/z Erzählen in Literatur, Film und Bildender Kunst. Frankfurt a. M., Berlin u.a. 2011 (Münchener Studien zur literarischen Kultur in Deutschland 41).
- Reallexikon für Antike und Christentum. Hg. von Theodor Klauser, Georg Schöllgen u.a. Stuttgart, seit 1950. [= RAC]
- RENAUDET, Augustin: Érasme et l'Italie. Genf 1954.
- REUVEKAMP, Silvia: Sprichwort und Sentenz im narrativen Kontext. Ein Beitrag zur Poetik des höfischen Romans. Diss. Bochum 2003. Berlin, New York 2007.
- RIBHEGGE, Wilhelm: Erasmus von Rotterdam. Darmstadt 2010.
- RÖHRICH, Lutz: Sprichwörtliche Redensarten in bildlichen Zeugnissen. In: W. MIEDER (1978). S. 87–107.
- RÖHRICH, Lutz: Till Eulenspiegels „Justige Streiche“? In: Eulenspiegel-Jahrbuch 21 (1981). S. 17–30.
- RÖHRICH, Lutz / MIEDER, Wolfgang: Sprichwort. Stuttgart 1977.
- RÖCKE, Werner: Der Egoismus des Schalks. „Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel geboren uß dem Land zu Brunßwick“ (Straßburg 1515). In: T. CRAMER (1978). S. 29–60.
- RÖCKE, Werner: Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter. München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).
- RÖCKE, Werner / NEUMANN, Helga (Hg.): Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit. Mediävistisches Kolloquium. Paderborn 1999.
- RUPPRICH, Hans: Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil I: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance. 1370-1520. München 1970.
- RUSTERHOLZ, Peter: Till Eulenspiegel als Sprachkritiker (1977). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 242–251.
- SAULNIER, Verdun-L: Proverbe et paradoxe du 15e au 16e siècle. Un aspect majeur de l'antithèse: Moyen Age - Renaissance. In: Pensée humaniste et tradition chrétienne aux 15e et 16e siècles (internationales Kolloquium 1948). Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1950. S. 87–104.
- SCHAUBER, Vera / SCHINDLER, Hanns Michael: Heilige und Patrone im Jahreslauf. München 2001.
- SCHERER, Wilhelm: Die Anfänge des deutschen Prosaromans und Jörg Wickram von Colmar. Eine Kritik. Straßburg 1877 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 21).
- SCHIRNDING, Albert von: Die Weisheit der Bilder. Erfahrungen mit dem griechischen Mythos. München 1979.
- SCHLIER, Heinrich: Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit. In: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge 2. Freiburg 1964. S. 272–278.
- SCHMITZ, Heinz-Günter: Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars locandi im 16. Jahrhundert. Hildesheim, New York 1972 (Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken: Untersuchungen zu den deutschen Volksbüchern 2).
- SCHMITZ, Heinz-Günter: Sophist, Narr und Melancholievertreiber. Zum Eulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 212–229.
- SCHNELL, Rüdiger: Das Eulenspiegel-Buch in der Gattungstradition der Schwankliteratur. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 171–196.
- SCHRÖDER, Edward: Geleitwort für die Faksimile-Ausgabe des Straßburger Eulenspiegel v. J. 1515. Leipzig 1910.
- SCHRÖDER, Edward: Untersuchungen zum Volksbuch von Eulenspiegel. Nach dem unvollendeten Manuskript von etwa 1936. Hg. von Bernd Ulrich Hucker und Wolfgang Virmond. Göttingen 1988.
- SCHRÖDER, Gerhart: Weisheit und Gelächter. Zum Begriff der Weisheit in der frühen Neuzeit. In: A. ASSMANN (1991). S. 501–512.
- SCHULZ-GROBERT, Jürgen: Das Straßburger Eulenspiegelbuch. Studien zu entstehungsgeschichtlichen Voraussetzungen der ältesten Drucküberlieferung. Tübingen 1999.
- SCHWARZ, Alexander: Eulenspiegel als politischer Diskurs. Ein Versuch über das Müllern. In: W. WUNDERLICH (1988). S. 91–100.
- SCHWITZGEBEL, Bärbel: Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachiger Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1996 (Frühe Neuzeit 28).
- SEGL, Peter (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Sigmaringen 1997.
- SEILER, Friedrich: Das deutsche Sprichwort. Straßburg 1918.
- SEILER, Friedrich: Deutsche Sprichwörterkunde. Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen. München 1922.

- SEITZ, Dieter: Johann Fischarts Geschichtklitterung. Untersuchungen zur Prosastruktur und zum grobianischen Motivkomplex. Diss. Frankfurt a. M. 1970 (These 6).
- SEZNEC, Jean: Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance. München 1990.
- SHUSTERMAN, Richard: Vor der Interpretation: Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus. Hg. von Peter Engelmann, übers. von Barbara Reiter. Wien 1996.
- SICHTERMANN, Siegfried H.: Zwei wenig bekannte alte Eulenspiegel-Nachrichten. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 1 (1971). S. 30–35.
- SLOTERDIJK, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1983.
- SODMANN, Timothy: Braunschweig und der niederdeutsche Eulenspiegel. In: Niederdeutsches Wort 20 (1980). S. 209–215.
- SOLIGNAC, Aimé: Homme intérieur. In: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Bd. 7,1. Paris 1969. Sp. 650–658.
- SPIEWOK, Wolfgang: Das deutsche Fastnachtspiel. Ursprung, Funktionen, Aufführungspraxis. In Zusammenarbeit mit Ingmar Ten Venne. Greifswald 1993.
- SPRIEWALD, Ingeborg: Vom „Eulenspiegel“ zum „Simplicissimus“. Zur Genesis des Realismus in den Anfängen der deutschen Prosaerzählung. Berlin 1974.
- SPRIEWALD, Ingeborg: Zum Stellenwert des spätmittelalterlichen Autors: Hermann Bote im Vergleich zu Dichtern seiner Zeit. In: H. BLUME / E. Rohse (1991). S. 43–56.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander: Platon lesen. Stuttgart 1993.
- STEMMLER, Theo: Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter. Tübingen 1970 (Anglia, Zeitschrift für englische Philologie 15).
- STEMPEL, Wolf-Dieter: Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem. In: H. R. JAUß (1968). S. 187–205.
- TACCONELLI, Luigi: Der skatologische Witz: Eulenspiegel und Gonella. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 21 (1981). S. 32–38.
- TAYLOR, Archer: The Proverb. Cambridge, Ma. 1931.
- TENBERG, Reinhard: Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Diss. Würzburg 1996.
- TRUNZ, Erich: Deutsche Literatur zwischen Späthumanismus und Barock. Acht Studien. München Beck 1995.
- UNIVERSITÉ DE STRASBOURG: Courants religieux et humanisme à la fin du 15e et au début du 16e siècle. Colloque de Strasbourg (1957). Paris 1959.
- VERWEYEN, Theodor: Sie werden lachen: die Antike...Traditionsbezüge zwischen früher Neuzeit und Moderne am Beispiel des Apophthegmas. In: AKG 85 (2003).
- VIRMOND, Wolfgang: Materialismus aus der Alchemistenküche. In: Berliner Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik 2 (1977). S. 80–87.
- VIRMOND, Wolfgang: Eulenspiegel und seine Interpreten. Hg. von Bernd Ulrich Hucker. Berlin 1981.
- WALTHER, Christoph: Zur Geschichte des Volksbuches vom Eulenspiegel. In: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 19 (1893). S. 1–79.
- WALTER-BUSCH, Emil: Eulenspiegel – ein aktuelles Verhaltensmodell? In: W. WUNDERLICH (1988). S. 101–108.
- WARNING, Rainer: Auf der Suche nach dem Körper. Das Imaginäre des geistlichen Spiels. In: H.-J. ZIEGLER (2004). S. 343–359.
- WEINREB, Friedrich: Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung. Aus dem NI. übers. von Konrad Dietzfelbinger und Franz J. Lukassen. 2. Aufl. Weiler im Allgäu 2002.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von: Der Glaube der Hellenen. 2 Bde. Berlin 1931-32.
- WISWE, Hans: Sozialgeschichtliches um Till Eulenspiegel (1971). In: W. WUNDERLICH (1979). S. 156–174.
- WISWE, Hans: Sozialgeschichtliches um Till Eulenspiegel II (1976). Eine Nachlese. In: W. WUNDERLICH (1979). S. 175–181.
- WORSTBROCK, Franz Josef: Ausgewählte Schriften. Hg. von Susanne Köbele und Andreas Kraß. 2 Bde. Stuttgart 2004-2005.
- WORSTBROCK, Franz Josef (Hg.): Deutscher Humanismus 1480-1520. Verfasserlexikon, Bd. 1: A-K. Berlin, New York 2008.
- WUNDERLICH, Werner (Hg.): Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807-1977. München 1979.
- WUNDERLICH, Werner: Till Eulenspiegel. München 1984.
- WUNDERLICH, Werner (Hg.): Eulenspiegel heute. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichtlichkeit und Aktualität einer Schalksfigur. Neumünster 1988.
- WUNDERLICH, Werner: Eulenspiegel oder Die Lust auf Überlegenheit. In: Ders. (1988). S. 11–13.

- ZIEGLER, Hans-Joachim (Hg.): Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen 2004.
- ZIMMERMANN, Albert (Hg.): Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Berlin, New York 1971.
- ZUIDERVELD, Anton C.: Humor und Gesellschaft. Eine Soziologie des Humors und des Lachens. Aus dem Niederländischen übers. von Diethard Zils. Graz u.a. 1976.
- ZIMMERLI, Walther Ch: „...du fährst ja doch nach Lodz!“ Verhaltenserwartungen und Reziprozität als Bedingungen von Selbstüberlistung. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 44 (2004). S. 151–168.
- ZÖLLER, Sonja: Der Schalk in der entfremdeten Gesellschaft. Dil Ulenspiegel als anachronistische Figur. In: T. CRAMER (1978). S. 7–28.

# Tabellarischer Lebenslauf

## 1. Persönliche Daten

Vor- und Zuname

Thilo Leclère

Anschrift

Kreuzstr. 106  
50354 Hürth

Geburtsdatum und -ort

2.5.1978 in Köln

Staatsangehörigkeit

deutsch

Familienstand

verheiratet, zwei Kinder



## 2. Universitäre und berufliche Laufbahn

### Studium und Promotion

[WS 1998/99 –  
WS 2006/7]

Studium an der Universität zu Köln

Hauptfach: Germanistik (Deutsche Philologie)

Nebenfächer: Philosophie;  
Französisch/Romanistik  
(Romanische Philologie)

[Jan. 2007]

Abschluss:

Magister (Note 1,4), Magisterarbeit: Note 1,0

[seit Dez. 2008]

Promotion (Germanistik/Deutsche Philologie)

Thema:

Silene. Weisheit, Sprichwort, Körper – Figurationen und  
Zusammenhänge in frühneuzeitlicher Literatur

Betreuer:

Herr Prof. Dr. E. Kleinschmidt

[seit Ende 2009]

seit WS 2009/2010 zunächst Kollegiat, dann  
Hospitant der a.r.t.e.s. Forschungsschule für  
Doktoranden der Universität Köln (artes.uni-koeln.de)

## (Neben)berufliche und sonstige Tätigkeiten

[seit 4. Nov. 2013]	Beschäftigung als Honorarlehrkraft für Nachhilfe (Deutsch, Englisch, Französisch) beim Nachhilfeinstitut <i>Lernkreis Hürth</i>
[4. Feb. – 19. Juli 2013]	Lehrtätigkeit (Vertretung, 9,5 Wochenstunden) am Gymnasium Odenthal: Deutschunterricht (Stufe 10); Schauspielleitung eines stufenübergreifenden Musiktheaterstücks (rund 100 Mitwirkende)
[Anfang Nov. 2007 – in Ende Juli 2011]	Beschäftigung als Honorarlehrkraft für Nachhilfe (Deutsch, Englisch, Französisch) in freier Mitarbeit bei der <i>Schülerhilfe</i> Bensberg. 4-6 Zeitstunden pro Woche. Durchschnittliche Klassenstärke: 5 Schüler
[seit 1999, aktiv bis 2011]	Mitgliedschaft beim freien Kölner Schauspielensemble <i>nö-theater</i> (Gewinner des Kölner Theaterpreises und des Kurt-Hackenberg-Preises 2012). Bislang 14 Produktionen. Siehe noetheater.de. <ul style="list-style-type: none"><li>• Sep. 2008 Mitbegründung des Ensemble-Trägervereins <i>neo e.V.</i> in der Funktion Vorstandsmitglied und Pressereferent</li><li>• Tätigkeiten bei <i>nö-theater Köln</i> und <i>neo e.V.</i>: Schauspiel (bis 2006), Pressearbeit (bis 2011)</li></ul>
[Aug. 2004 – 2007]	(feste) freie Mitarbeit bei der Kölner Stadt-, Kultur- und Veranstaltungszeitung <i>Stadtrevue</i> im Ressort Kultur und Literatur <ul style="list-style-type: none"><li>• Tätigkeiten: Aug. 2004 – Jun. 2005 Redaktion der Lesungsseite; Veranstaltungshinweise, Rezensionen</li></ul>
[2003]	während des Studiums in Paris Mitbegründung der Literaturzeitung <i>avant-poste</i> ; Veröffentlichungen in der ersten Ausgabe (avant-poste.com)
[2001]	Mitarbeit bei der Radiowerkstatt des <i>Fördervereins Lokaler Rundfunk Köln</i> als Moderator und Redakteur des Magazins <i>Downtown</i>
[1994 – 1996]	Leiterschulung; Betreuung einer Messdienergruppe (Alter: 10-13); Mitorganisation und -betreuung einer mehrtägigen Sammelgruppenfahrt (40 Teilnehmer)



## Auslandsstudium und Praktika

[1. Urlaubssemester:  
Dez. 2001 – März 2002]

Praktikum bei der zum damaligen Zeitpunkt in Trägerschaft der UN befindlichen Radiostation *Radio For Peace International* in Ciudad Colón, Costa Rica ([rfpi.org/index.php](http://rfpi.org/index.php))

- Grundausbildung in den Bereichen Produktion und Technik; redaktionelle Tätigkeit sowie Arbeit als Moderator (Arbeits-sprachen: Englisch und Spanisch)

[2. und 3. Urlaubssemester:  
Okt. 2002 – Aug. 2003]

Auslandsstudium (Licence de *Lettres Modernes*) an der Pariser Sorbonne (Paris IV)

## Stipendien

[Apr. 2002 – Okt. 2004]

Stipendium des Cusanuswerks in der Grundförderung

[Dez. 2008 – Dez. 2012]

Promotionsstipendium des Cusanuswerks

## 3. Schulische Ausbildung

[1988 – 1997]

Liebfrauenschule Köln

Abschluss: Abitur (Note 1,2) – Leistungskurse: Dt., Frz.

## 4. besondere Kenntnisse und Sprachen

Muttersprache: Deutsch

fließend in Wort und Schrift: Französisch, Englisch

gute Kenntnisse: Latein, Spanisch

## 5. Zivildienst

[Aug. 1997 – Sep. 1998]

mobiler sozialer Hilfsdienst bei der Caritas Köln

Hürth, den 17.4.2014



Thilo Leclère