

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien
15

R. Oldenbourg Verlag München 1989

Tradition, Norm, Innovation

Soziales und literarisches Traditionsverhalten
in der Frühzeit der deutschen Aufklärung

Herausgegeben von
Wilfried Barner
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1989

Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der

Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von

Horst Fuhrmann

in Verbindung mit

Knut Borchardt, Lothar Gall, Alfred Herrhausen, Karl Leyser, Christian Meier,
Horst Niemeyer, Arnulf Schlüter, Rudolf Smend, Rudolf Vierhaus und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich Forschungsstipendien und alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Wilfried Barner (Tübingen) war – zusammen mit Professor Dr. Hartmut Boockmann (Göttingen) und Professor Dr. John C. G. Röhl (Sussex/England) – Stipendiat des Historischen Kollegs im siebten Kollegjahr (1986/87). Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Wilfried Barner aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in Deutschland vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges“ vom 18. bis 21. März 1987 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches
Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung /
hrsg. von Wilfried Barner. Unter Mitarb. von Elisabeth
Müller-Luckner. – München: Oldenbourg, 1989
(Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien; 15)
ISBN 3-486-54771-2

NE: Barner, Wilfried [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):
Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1989 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München
ISBN 3-486-54771-2

Inhalt

Einleitung	IX
<i>Wilfried Barner</i>	
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer	XXV
I. Reich und europäische Politik	
<i>Michael Stolleis</i>	
Tradition und Innovation in der Reichspublizistik nach 1648	1
Kommentar: <i>Adalbert Wichert</i>	14
Diskussionsbericht	16
<i>Karl Otmar Freiherr von Aretin</i>	
Die Türkenkriege als Traditionselement des katholischen Europa	19
Kommentar: <i>Michael Stolleis</i>	30
Diskussionsbericht	32
II. Literaturmodelle und Reformen	
<i>Gonthier-Louis Fink</i>	
Vom universalen zum nationalen Literaturmodell im deutsch-französi- schen Konkurrenzkampf (1680–1770)	33
Kommentar: <i>Thomas Anz</i>	68
Diskussionsbericht	69
<i>Thomas Anz</i>	
Literarische Norm und Autonomie. Individualitätsspielräume in der mo- dernisierten Literaturgesellschaft des 18. Jahrhunderts	71
Kommentar: <i>Wilhelm Voßkamp</i>	88
Diskussionsbericht	90
<i>Karl S. Guthke</i>	
Die Entdeckung des Ich in der Lyrik. Von der Nachahmung zum Aus- druck der Affekte	93
Kommentar: <i>Wolfgang Martens</i>	121
Diskussionsbericht	123
<i>Roland Krebs</i>	
Modernität und Traditionalität in Gottscheds Theaterreform	125
Kommentar: <i>Georg Braungart</i>	145
Diskussionsbericht	147

III. Literarisch-soziale Spiegelungen

Alan Menhennet

Vom „Friedewünschenden Teutschland“ zum „Bedrängten Deutschland“. Die Schicksale der „deutschen“ Tradition in der deutschen Literatur vom Barock bis zur Aufklärung	149
Kommentar: <i>Gottbardt Frühsorge</i>	161
Diskussionsbericht	164

Gottbardt Frühsorge

„Landleben“: Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis. Entwicklungs- phasen literarisierter Lebenspraxis	165
Kommentar: <i>Wolfgang Zorn</i>	183
Diskussionsbericht	186

Bengt Algot Sørensen

Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur	189
Kommentar: <i>Ulrich Herrmann</i>	209
Diskussionsbericht	211

Wolfgang Martens

Frommer Widerspruch. Pietistische Parodien auf Oden der frühen Aufklä- rungszeit	213
Kommentar: <i>Karl S. Guthke</i>	228
Diskussionsbericht	230

IV. Bildung und Wissenschaft

Ulrich Herrmann

„Kinderzucht“ oder „Pädagogik“. Traditionelle Normierungen der Erzie- hung und Unterweisung und die innovative pädagogische Lebensalter- Konzeption in der Pädagogischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts ...	233
Kommentar: <i>Christian Begemann</i>	246
Diskussionsbericht	249

Laetitia Boehm

Die deutschen Universitäten im Sozialgefüge des absolutistischen Fürsten- staates. Zwischen scholastischer Tradition, normativer Wissenschafts- organisation, adeligen und bürgerlichen Bildungsansprüchen	251
Kommentar: <i>Karl Otmar Freiherr von Aretin</i>	274
Diskussionsbericht	275

Notker Hammerstein

Der Wandel der Wissenschafts-Hierarchie und das bürgerliche Selbstbe- wußtsein. Anmerkungen zur aufgeklärten Universitäts-Landschaft	277
Kommentar: <i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	291
Diskussionsbericht	294

Wilhelm Schmidt-Biggemann

In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus . . .	297
Kommentar: <i>Notker Hammerstein</i>	311
Diskussionsbericht	313

V. Rückgriff und Vorgriff der Kunst

Werner Busch

Chodowieckis Darstellung der Gefühle und der Wandel des Bildbegriffes nach der Mitte des 18. Jahrhunderts	315
Kommentar: <i>Conrad Wiedemann</i>	344
Diskussionsbericht	346
Bericht über die Abschlußdiskussion	347
Register	353

Einleitung

Die Kategorie der ‚*Tradition*‘ beginnt sich seit einigen Jahren in den historischen Wissenschaften, auch in Teilbereichen der Sozialwissenschaften, aus ideologischen und methodologischen Blockierungen zu lösen. Im kulturellen, wirtschaftlichen, politischen Leben läßt sich nachgerade eine Konjunktur des Sichberufens auf Tradition beobachten. Das mag bereits wieder skeptisch stimmen. Vielleicht handelt es sich, auch in der wissenschaftlichen Neuorientierung, nur um eine Zwischenphase. Zu verlockend sind die Möglichkeiten, den mit einer langen Geschichte beladenen Begriff für je neue Zwecke zu okkupieren¹.

Diese Geschichte, die in der frühen Neuzeit ihren ersten Höhepunkt mit der Reformation fand, ist vielfältig handfeste Gegenwart. Seit mit epochaler Symptomatik und zugleich mit unabsehbarer Folgewirkung dem kirchlichen Traditionsbegriff das biblische Schriftprinzip als ein ‚ursprüngliches‘ entgegengesetzt wurde², hat sich der Begriff kaum mehr aus der strikten Dichotomisierung befreien können. Tradition als das Wertvolle, Bewährte, Verbürgte steht gegen Tradition als das Versteinerte, Unproduktive, bloß dem jeweiligen status quo Dienende. Die religiöse und die gesellschaftspolitische Dimension, beides in kaum verhüllter polemischer Konnotation, bleiben dem

¹ Eine einschlägige Darstellung der Begriffsgeschichte – geschweige denn ein umfassender, methodenkritischer Überblick zur Traditionenforschung – existiert bisher nicht. Die beiden großen begriffsgeschichtlichen Unternehmen (*Ritter/Gründer*, Historisches Wörterbuch der Philosophie und *Brunner/Conzel/Koselleck*, Geschichtliche Grundbegriffe) sind bei den Lemmata „Tradition“ oder „Überlieferung“ noch nicht angelangt. Die Artikel in den großen Enzyklopädien sind ganz unzureichend. Wichtige Beobachtungen zur Begriffsgeschichte, besonders aus theologischer Sicht, bei *Walter Magaß*, Hermeneutik, Rhetorik und Semiotik. Studien zur Rezeptionsgeschichte der Bibel (Diss. Konstanz 1985) 131 ff.

Im folgenden stütze ich mich verschiedentlich auf zwei eigene Arbeiten: Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Methodologie der Rezeptionsforschung, in: *Gunter Grimm* (Hrsg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke (Stuttgart 1975) 85 ff. (mit 379 ff.); im folgenden zitiert: *Barner*, Wirkungsgeschichte und Tradition; Über das Negieren von Tradition. Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland, in: *Reinhard Herzog* u. *Reinhard Koselleck* (Hrsg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII, München 1987) 3 ff.; im folgenden zitiert: *Barner*, Über das Negieren von Tradition. Zur aktuellen „Besinnung auf die Tradition“ auch *Jürgen Kocka*, Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 8, München 1987).

² Aus der Fülle der Publikationen hier nur wenige orientierende Titel: *Oscar Cullmann*, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem (Zürich 1954); *Yves Marie-Joseph Congar*, La tradition et les traditions (Paris 1960); *Peter Lengsfeld*, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1960); *Karl Rahner* u. *Joseph Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung (Freiburg i.B. 1965); *Janas Kopas* (Hrsg.), Interpreting tradition. The art of theological reflection (Chico, Calif. 1984).

Schlagwort³ eingeschrieben – mag man dies als Hypothek fassen oder auch als nützliches Klärungspotential. Lessings emphatischer Apostrophe an Luther: „Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst“⁴, korrespondiert recht genau das – nicht nur – gegen den neuen politisch-sozialen Traditionalismus seiner Epoche gerichtete Marxsche Diktum: „Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirn der Lebenden.“⁵

Gewiß hat sich in den avancierten christlichen Theologien längst eine Annäherung im Sinne einer notwendigen, aber ‚dynamischen‘ Traditionsorientierung vollzogen⁶. Die Position der Traditionalisten indes ist stark geblieben. Gewiß sind die kompromißlose marxistische Verdammung des (bürgerlichen) Traditionsbegriffs und seine Substitution durch den (zuletzt ebenso bürgerlichen, aber weniger belasteten) ‚Erbe‘-Begriff⁷ schon fast Vergangenheit. Und doch artikulieren sich bereits wieder Bedenken gegen eine allzu pluralistische Öffnung zur Tradition, zur nicht nur als ‚fortschrittlich‘ interpretierten.

Theologie und Erbe-Debatte erinnern daran, daß ‚Tradition‘ alles andere als nur eine gewissermaßen technische, kommunikationstheoretisch eingrenzbare Größe darstellt. Sie ist eine anthropologische Kategorie. Die einschlägige Begriffsgeschichte, von ihrer Frühphase im römischen Recht an, repräsentiert hiervon nur Aspekte, vermittelt gelegentliche Durchblicke⁸. Tradition ist notwendige Voraussetzung allen sozialen Handelns. Sie hat in ihren Inhalten (*traditum*) immer vorgängig kollektiven Charakter – worin sie sich von der ‚Gewohnheit‘ abgrenzt, die sich auch rein individuell herauszubilden vermag. Tradition im Sinne des Weitergebens (als *actus tradendi*) geschieht prinzipiell durch Institutionen (Familie, Schule, religiöse Gruppen usw.), die ihrerseits die wichtigsten Garanten für traditionale Kontinuität bilden. Damit ist sie in die Diachronie gespannt, doch jeweils nicht amorph – als alles, was sich ‚erhalten‘ hat –, sondern als bestimmte, ausgewählte Struktur. Das beliebte singularische Reden von ‚der‘ Tradition (oft genug nur nachlässig für eine diffuse ‚Vergangenheit‘ schlechthin gesetzt) verdeckt allzu leicht, daß Tradition immer bereichsspezifisch und immer intern hierarchisiert ist.

³ Zu den spezifischen Merkmalen des Schlagworts als eines Kampfworts (hier mit dem Oppositionsbegriff ‚Fortschritt‘) vgl. Wilfried Barner, Rhetorische Aspekte der Schlagwortanalyse, an Texten der Aufklärung, in: Karl Hyldgaard-Jensen (Hrsg.), Linguistische und literaturwissenschaftliche Analyse von deutschen Gebrauchstexten (Kopenhagen 1977) 104 ff.

⁴ Ausgabe Lachmann-Muncker, Bd. 13, 102.

⁵ Der 18te Brumaire des Louis Napoleon, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 8 (Berlin-Ost 1960) 115.

⁶ Etwa bei Arthur M. Allchin, The living presence of the past. The dynamic of Christian tradition (New York, N.Y. 1981); auch bei den meisten in Anm. 2 genannten Titeln.

⁷ Wichtige bereits vermittelnde Position: Günter Hartung, Thomas Höhle u. Hans Georg Werner (Hrsg.), Erworbene Tradition. Studien zu Werken der sozialistischen deutschen Literatur (Berlin u. Weimar 1977); umfassende Bibliographie: Günter Schwenk (Hrsg.), Erbe – Tradition – Kultur. Auswahlbibliographie zur Erbethorie und Erbeforschung in der DDR von 1947 bis Dezember 1983 (Halle/Saale 1985); neuester Stand im knappen Überblick: Walter Schmidt, Das Erbe- und Traditionsverständnis in der Geschichte der DDR (Berlin-Ost 1986).

⁸ Barner, Wirkungsgeschichte und Tradition, 87 ff.

Am deutlichsten erweist sich dies beim Teilphänomen Kanon⁹, in dem mitunter eine bestimmte Tradition modellhaft faßbar wird (etwa als Text-Kanon). Kanonbildung wird sich in der Regel nicht ‚egalitär‘ vollziehen, sondern mit zentralen und mit weniger zentralen, mit Leittexten und mit nachgeordneten Texten, die in der Traditionsgeschichte unter bestimmten Bedingungen auch ‚aufsteigen‘ oder in die Apokryphik absinken können. Nur mit Hilfe solcher internen Hierarchisierungen, die im Prinzip ständig durch externe Einwirkungen in Frage gestellt sein mögen, ist überhaupt Traditionswandel denkbar: mit den beiden Grundtypen Traditionsumbau und Traditionsbruch und mit zahllosen Mischformen. Position innerhalb der traditionellen Hierarchie bedeutet Wertigkeit, Geltungsstärke. Aber sie wirkt nicht als gleichbleibende, dem Gegenstand oder der Vorstellung sozusagen ‚anhaltende‘ Qualität, sondern als Funktion im Hinblick auf die zugehörige Gruppe, Institution, Gesellschaft. Der ‚Erbe‘-Begriff, als Ersatz für einen als kompromittiert empfundenen Traditionsbegriff, sollte gerade dieses indizieren: das nicht Beliebige des Überlieferten, sondern das Verpflichtende des als werthaft Erkannten.

Geschichtswissenschaften, Theologie, Jurisprudenz, Sozialwissenschaften sind seit langem mit derlei Traditionsphänomenen befaßt und benennen sie auch mit einschlägiger Traditionsterminologie. Zu einer ausgearbeiteten Methodik – gar über Fächergrenzen hinaus – ist es ebensowenig gekommen wie zu einer präzisen Nomenklatur¹⁰. Kirchengeschichte und Dogmatik haben dabei, nicht zuletzt wegen des hohen kirchenpolitischen Stellenwerts, besonders viel distinktive Energie eingesetzt¹¹, namentlich etwa zum Thema ‚Traditionsbildung im Neuen Testament‘¹². Doch eine religiöse Ausprägung traditionaler Verpflichtung läßt Verallgemeinerungen nur sehr eingeschränkt zu. Dies gilt auch für christlich inspirierte philosophische Reflexionen über Tradition¹³, selbst wenn sie noch so sehr das ‚Dynamische‘, ‚Lebendige‘ gegen ältere Erstarrungen in den Vordergrund rücken. Viel Appellativ-Bekennnishaftes ist mit im Spiel.

In nicht wenigen Bereichen der Sozialwissenschaften herrscht immer noch ein Traditionsbegriff, der im Sinne der angesprochenen Dichotomie ganz auf die ‚traditionalistische‘ Achse ausgerichtet ist. Als Modelle dienen vorzugsweise einfache, archaische

⁹ Vgl. Artikel „Kanon“ in: *Joachim Ritter u. Karlfried Gründer* (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Basel/Stuttgart 1976) 688 ff.

¹⁰ Vergleichende methodologische Studien hierzu sind ein dringendes Desiderat. Für den Bereich der Sozialwissenschaften scharf kritisch *Edward Shils*, *Tradition* (Chicago, Ill. 1981).

¹¹ Exempli gratia: *Henri Holstein*, *La tradition dans l'Église* (Paris 1960); *Walter Kasper*, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Freiburg/Basel/Wien 1962); *Willy Rordorf u. André Schneider*, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* (Bern u. Frankfurt a. M. 1983).

¹² Vgl. die riesenhafte Bibliographie bei *Paul Gerhard Müller*, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament* (Freiburg/Basel/Wien 1982).

¹³ Etwa *Josef Pieper*, *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (München 1970); *August Brunner*, *Erkenntnis und Überlieferung* (München 1986).

oder auch differenzierte fernöstliche Gesellschaften¹⁴. Sofern bei der Analyse moderner westlicher Sozialphänomene nicht ohnehin „Blindheit“ gegenüber Tradition charakteristisch ist¹⁵, fungiert sie allenfalls als Kontrastkategorie. Wichtige Ansätze zur differentiellen Erfassung von Traditionserscheinungen in der Wissenssoziologie¹⁶ sind noch durchaus nicht Gemeingut der Forschung geworden. Im übrigen hat der wieder steigende Einfluß Max Webers mit dazu beigetragen, daß sein ganz konventioneller Traditionsbegriff¹⁷ – zugespitzt erkennbar in seinem „traditionalen Herrschaftstyp“¹⁸ – auch in den Geschichtswissenschaften recht fest verankert ist. Kritische Konzepte, die Tradition nicht einfach als ‚vorhanden‘ oder ‚entstanden‘ voraussetzen, sondern gezielt nach Bedingungen dieses Entstehens fragen, ja sogar mit dem ‚Machen‘ von Tradition operieren, scheinen sich vor allem in angelsächsischen Ländern zu regen: etwa „the invention of tradition“ von Eric Hobsbawm und Terence Ranger¹⁹.

In den Kunst- und Literaturwissenschaften hat das Fragen nach Tradition schon deshalb fast von Beginn an eine Rolle gespielt, weil der Kunstcharakter der Werke, ihre Geschaffenheit oder Gemachtheit, zumindest für die älteren Epochen manifest auf ‚handwerkliche‘ Traditionen verwies: solche der Verskunst, der Wortwahl, der Motive, der Gattungen usw. Zwar haben immanentistische Gegenbewegungen seit dem Ersten Weltkrieg sich wiederholt einem ausufernden interpretatorischen Traditionalismus (als Teil des Positivismus gefaßt) zu widersetzen versucht²⁰. Gleichwohl erreichte gerade Traditionsforschung weltweit Konjunktur – es sei nur an Ikonographie und Toposforschung als an zwei herausragende Beispiele erinnert²¹. In ihren schlechten, bald serienhaft hergestellten wissenschaftlichen Produkten – bei den Meistern wie Ernst Robert Curtius nur sehr eingeschränkt – tendierte diese Richtung zur Isolation

¹⁴ Positionen sehr verschiedener Schulen: *Arthur R. Cohen*, *Attitude change and social influence* (New York/London 1964); *Wolfgang Zapf* (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels* (Köln/Berlin 1969); *S. N. Eisenstadt*, *Tradition, change, and modernity* (New York, N.Y. 1973); *H. T. Wilson*, *Tradition and innovation. The idea of civilization as culture and its significance* (London, Boston, Melbourne, Henley 1984).

¹⁵ *Shils* (wie Anm. 10) 7–10. Vgl. *Barner*, Über das Negieren von Tradition, 12.

¹⁶ *Peter L. Berger/Thomas Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M. 1969; engl. zuerst 1966) mit dem wichtigen Kapitel über „Sedimentbildung und Tradition“ u. a.

¹⁷ Vgl. *Wilhelm Hennis*, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks* (Tübingen 1987): etwa modellhaft 73 ff. zur ländlichen Arbeitsverfassung Ostelbiens als „Fundus“.

¹⁸ *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie* (1922) 2 Bde. (Köln/Berlin 1964), dort Bd. 1, 167 ff. Ähnlich einseitig fixiert und wissenschaftsgeschichtlich folgenreich *David Riesman*, *Die einsame Masse* (Hamburg 1958; engl. zuerst 1950) 26 ff.

¹⁹ Das exemplarische Untersuchungsfeld bilden vor allem regionale und koloniale Erscheinungen der britischen Geschichte: *Eric Hobsbawm u. Terence Ranger* (Hrsg.), *The invention of tradition* (Cambridge usw. 1983); wichtig Hobsbawms Einführung S. 1 ff.

²⁰ Hierzu mein im Rahmen des Historischen Kollegs gehaltener Vortrag über „Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft?“ (1. Juni 1987, erscheint in den „Schriften des Historischen Kollegs“).

²¹ Die Verdienste dieser bedeutenden Forschungsrichtungen seien hier in keiner Weise geschmälert. Gemeint sind die Hunderte von Aufsätzen und Monographien (in Kunst- wie Literaturwissenschaft) vom Typus ‚Die Tradition des Schlangemotivs von ... bis‘.

der tausend aufgezeigten Einzeltraditionen (Motive, Sinnschemata, Stile usw.), zur Entfernung vom eigentlich wichtigen Einzelwerk, zur ahistorischen Beliebtheit.

Unter solchen Hypothesen hat zumindest literaturwissenschaftliche Traditionsforschung noch immer zu leiden – ganz abgesehen von jenen konfessionell-gesellschaftspolitischen ‚Besetzungen‘, die dem Traditionsbegriff bis in die Gegenwart hinein eigentümlich sind. Herder hat als einer der ersten versucht²², aus seiner Beschäftigung mit den Überlieferungen der Völker heraus die Kategorie der Tradition als eine des Lebens, des Schöpferischen, ja der gesellschaftlichen Notwendigkeit neu zu begründen. Noch der Artikel ‚Tradition‘ in der *Encyclopédie* (1763) zeigt die fast übermächtige Tradition der kirchenkritischen und konfessionspolemischen Traditionsdebatte. Die sich herausbildenden historischen Wissenschaften, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sind dann Herders Vorstoß offenbar²³ nicht gefolgt. Zu mächtig scheint der Sog der alt-neuen Restaurationsbewegungen gewesen zu sein, die nun den Traditionsbegriff erneut okkupierten, etwa nach dem Muster ‚preussische Tradition‘, ‚militärische Tradition‘ oder auch der charakteristischen Leerformel von der ‚guten alten Tradition‘.

Mit einer gewissen Systematik, die schließlich auch für die modernen Sozialwissenschaften modellbildend geworden ist, hat dann vor allem die Volkskunde des 19. Jahrhunderts eine differenzierende, typologisierende Kategorik rings um ‚Tradition‘ aufgebaut (Brauchtum etc.; aus der Volkskunde der letzten Jahrzehnte stammen im übrigen einige der besten methodenkritischen Beiträge zum Traditionsproblem)²⁴. So erhält denn auch immer deutlicher *Innovation* als zentraler Gegenbegriff kategorialen Rang, insbesondere im Sinne des Aufkommens neuer oder auch des Wiederaufnehmens alter Bräuche²⁵. Sehr bezeichnend ist hierbei die analogische Nähe zur Biologie, wo *Innovation* bekanntlich terminologischen Status besitzt (Verjüngung einer Pflanze durch Sprosse). Der Aufstieg des Terminus *Innovation* in der Wirtschaftstheorie²⁶ hat schließlich dazu beigetragen, daß auf immer breiteren Feldern der Sozialwissenschaften, zum Teil auch der historischen Wissenschaften, Tradition und *Innovation* (neben ‚Neuerung‘ und dem noch generellen ‚Wandel‘²⁷) als polare Komplementärbegriffe aneinanderrücken.

²² Zuerst in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774).

²³ Dieser Eindruck beruht auf gelegentlichen Stichproben aus Arbeiten von der Klassischen Philologie bis zur Germanistik, von der Rechtshistorie bis zur Archäologie. Gruppierungen wie die ‚Römische Schule‘ der katholischen Kirchengeschichte und Dogmatik (hierzu die Arbeit von Kasper, wie Anm. 11) entstammen einem anderen Kontext. Eine umfassende wissenschaftsgeschichtliche Studie zur Traditionsauffassung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheint zu fehlen.

²⁴ Hermann Bausinger, Kritik der Tradition – Anmerkungen zur Situation der Volkskunde, in: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969) 232 ff.; vgl. auch Hermann Bausinger/Wolfgang Brückner (Hrsg.), Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem (Berlin 1969).

²⁵ Knapp orientierend über die Begriffsgeschichte von ‚Innovation‘ der einschlägige Artikel bei Ritter/Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (wie Anm. 9) 391 ff.

²⁶ Vor allem unter dem Eindruck von Joseph Schumpeters Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung (seit 1912).

²⁷ In solchen Oppositionen (vgl. etwa die in Anm. 14 genannten Titel) wird ‚Tradition‘ besonders ausgeprägt ins ‚Statische‘ verwiesen.

Damit jedoch zeigt sich auf der terminologischen Ebene erneut die Gefahr einer blockhaft-singularischen Traditionsvorstellung. In der Perspektive auf Neuerung hin werden Traditionsphänomene allzu rasch ins Statische abgedrängt (der ‚Prozeß‘ des *tradere* selbst wird ausgeblendet). Und aus dem Blick verschwindet allzu leicht die interne Hierarchie aller Tradition (und damit gerade die Bedingung der Möglichkeit von Traditionswandel). Schließlich eine hermeneutische Grunderinnerung: Traditionen existieren nicht an und für sich, sondern nur insofern sich Individuen oder Gruppen zu ihnen *verhalten*²⁸, im Hinblick auf sie *handeln*.

Hans-Georg Gadamer hat sich in diesem Sinne um eine „Rehabilitierung“²⁹ von Tradition bemüht, da sie gar nicht nur das „durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte“ sei, sondern Bewahrung „ein Verhalten aus Freiheit“ darstelle³⁰. Hier vollzieht sich, in apologetischer Absicht, eine Umkehrung der Vorzeichen, mit der sich historisch konkret nicht arbeiten läßt. Erst eine vielfältig erprobte Typologie, die sich von der Fixierung auf den traditionalistischen oder den „Freiheits“-Pol löst, kann dem Prozeßcharakter³¹ sowohl des Überliefers als auch des je und je neuen Traditionshandelns gerecht werden.

Dies betrifft nun in herausragender Weise die *Künste*. Zu ihrem Wesen gehört es gerade, daß jedes einzelne Werk in einer – stets neu zu bestimmenden – produktiven Spannung zu vorfindlichen Traditionen steht³²: zu faktisch-handwerklichen oder auch zu regulativ ausformulierten (für die Literatur älterer Epochen etwa in Poetiken). Ein Werk, das Traditionen lediglich ‚einlösen‘, ‚erfüllen‘ würde und nichts weiter, wäre ohne ästhetisches Interesse. Hingegen stehen für den Sozial-, Rechts- oder Kirchenhistoriker die überindividuellen Prozesse, allenfalls eine einzelne große, prägende ‚Gestalt‘, im Vordergrund. Auch der Literaturhistoriker analysiert, mehr oder weniger explizit auf Traditionen reflektierend, Strömungen, Moden, ‚Systeme‘. Doch sie alle besitzen ihre Spezifität letztlich nur im Hinblick auf die literarischen Werke. Zugespißt formuliert: Das so gewonnene historische Wissen ist Hilfswissen für das Erkennen des einzelnen, individuellen, je neuen Werks – das seinerseits wiederum muster- und traditionsbildend werden mag für andere Werke³³.

²⁸ Dieser Begriff ist nicht mißzuverstehen im Sinne des Behaviourismus, sondern des dialogischen Umgangs im Kontext kollektiver Verhaltensweisen, aber der prinzipiellen Möglichkeit des individuellen, auch kreativen Abweichens. Zum Handlungsbegriff *Karlheinz Stierle*, *Text als Handlung* (München 1975).

²⁹ *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 31972) 261 ff.; charakteristisch hier das Zusammenspannen von „Autorität und Tradition“.

³⁰ A. a. O., 264 und 266.

³¹ Für die geschichtliche Dimension und im Hinblick auf die Gefahr substantialistischer Verkenning ist dieser Prozeßcharakter fundamental; vgl. die Erörterung verschiedener Typen bei *Karl-Georg Faber* und *Christian Meier* (Hrsg.), *Historische Prozesse* (Beiträge zur Historik 2, München 1978).

³² Diese Spannung ist konstitutiv für das, was *Jauff* rezeptionstheoretisch „ästhetische Distanz“ nennt, zuerst in: *Hans Robert Jauff*, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (Konstanz 1967); vgl. jetzt auch *Jauff*, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (Frankfurt a. M. 1982) 660 ff.

³³ Zum wichtigen Typus der Traditions- und Regeldurchbrechung, die selbst traditionsbildend wird, vgl. *Pierre Bourdieu*, *Zur Soziologie der symbolischen Formen* (Frankfurt a. M. 1970) 103 ff.

Es stellt sich die Frage, ob dasjenige, was sich für Produktion, Vermittlung und Rezeption künstlerischer Werke jeweils in Traditionen repräsentiert, nicht ebenso gut als *Norm* gefaßt werden könnte. Ohne Zweifel werden in Traditionen, die diese Bezeichnung verdienen, immer auch Normen manifest, im genauen Sinn der sozialen Handlungsnorm mit postulativem Charakter, spezifischer Reichweite, Geltungsstärke u. dgl.³⁴ Insonderheit sind alle Kanondebatten immer zugleich Normdebatten. Auch im Bereich der Literatur läßt sich vieles Eigentümliche nach dem Schema von ‚Norm und Abweichung‘ bestimmen³⁵. Insofern bleibt Norm konstitutiver Mittelbegriff zwischen Tradition und Innovation. Wann immer es darum geht, das qualitativ Differente im Vorher und Nachher begrifflich zu fassen, muß versucht werden, es auf latente oder manifeste Normen zu beziehen. Normenwandel unterliegt prinzipiell der gleichen Kategorik wie Traditionswechsel.

Doch künstlerische Tradition, literarische zumal, ist schon mit ihrer Kette der ‚Muster‘ (*exempla*) immer auch etwas qualitativ anderes als die Normtradition sozialen Handelns. Gewiß gibt es auch dort ‚Muster‘, Vorbilder, ja ‚Helden‘. Sie sind Muster im Hinblick auf das *agere* im sozialen Zusammenhang. Hingegen ist das Ensemble antiker und neuerer Muster, das etwa ein Autor des 16., 17. oder 18. Jahrhunderts – komplementär zur normativen Literaturtheorie – vor Augen hat, Arsenal im Hinblick auf ein Machen, Herstellen, *facere*³⁶. Und selbst als die normative Regelpoetik längst ihre Hegemonie eingebüßt hat, entsteht etwa mit *Wilhelm Meisters Lehrjahre* unter vielfältiger Integration von Traditionen ein Werk, das seinerseits, als neues ‚Muster‘, bedeutende Tradition stiftet³⁷. Nicht dieses bekannte dialektische Modell als solches steht hier im Vordergrund des Interesses, sondern die spezifische, ja notwendige Spielfreiheit gegenüber Traditionen, die Literatur bei aller Traditionsgegründetheit auszeichnet.

Hier laufen die beiden bestimmenden Problemlinien des Kolloquiums zusammen. Der knappe kritische Rückblick auf Traditionen der Traditionsforschung mag zumindest eine Hauptkonsequenz plausibel gemacht haben: den Versuch, aus den zu lange schon dominierenden Verkürzungen der Traditionsvorstellung (Statik, Singularik, Isolationismus, Substantialismus) herauszufinden zur Rekonstruktion differenzierter historischer Modelle des Traditionsverhaltens. Dabei wird als Prämisse in Erinnerung gerufen, daß Tradition stets etwas *für* jemanden (ein Individuum, eine Gruppe, eine Zeitgenossenschaft) Vorfindliches ist, etwas, das *von* jemandem (auch einer Institution) *an* jemanden überliefert wird. Erst aus dieser pragmatischen Konstellation heraus wird interpretierbar, daß Traditionsverhalten zugleich normgeleitetes Zukunftshandeln darstellt, im ‚repräsentativen‘ Fall selbst traditionsbildend wirkt.

³⁴ Über die verschiedenen Normbegriffe im Hinblick auf Literatur s. *Harald Fricke*, Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur (München 1981) 63 ff.

³⁵ Wie vorige Anmerkung.

³⁶ Der klassische Begriff des *imitari* erhält erst im Kontext der ‚Literaturtheorie‘ dieses Implikat des ‚Machens‘, und zwar in der (oft verkannten) Trias mit *praecepta* (oder *doctrina*) und *exempla*; vgl. *Wilfried Barner*, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen (Tübingen 1970) 59 ff.

³⁷ Von der ‚Gattungs‘-Problematik des ‚Bildungsromans‘, von dem dabei waltenden produktiven Mißverständnis u. dgl. kann hier nicht gehandelt werden.

Die andere Konsequenz wurde durch den besonderen Kontext des Historischen Kollegs ermöglicht: gerade im Zusammenwirken von Vertretern verschiedener historischer Fächer so etwas wie eine Differentialdiagnostik epochalen Traditionsverhaltens in Gang zu bringen – mit besonderem Augenmerk für die Eigenart des Literarischen. Ein solcher wiederholter Blick über die Zäune verspricht auch, durch die Einsicht in Bereichsspezifisches, genauere Erkenntnis von Phänomenen wie traditionalem ‚Überhang‘ oder ‚Vorgriff‘.

Dabei ist „soziales und literarisches Traditionsverhalten“ selbstredend als Abbreviatur zu verstehen. Jeder Autor, jeder bildende Künstler steht mit seinem Werk immer schon in einem – wie auch immer – traditionsgeprägten sozialen Handlungszusammenhang. Er partizipiert an ethischen Wertvorstellungen seiner Gruppe, gar seiner Epoche, wird durch Marktphänomene geprägt, von denen er sich kaum *per viam negationis* zu dispensieren vermag. Aber im Hervorbringen eines literarischen Werks ist, zumindest in hochentwickelten Literaturen, stets auch ein Moment spezifischer Freiheit der Traditionswahl wirksam.

Es ist eine Lizenz, die den literarischen Autor – durchaus etwa dem Philosophen vergleichbar – nicht selten über Jahrhunderte zu ‚Mustern‘ zurückgreifen oder solche aus ganz verschiedenen Epochen im neuen, individuellen Werk synthetisieren läßt. Hier ist der Literaturhistoriker, insofern er sich Traditionsphänomenen zuwendet, zunächst mit den gleichen Fragen nach der Kollektivität des Überlieferten konfrontiert wie der Kirchen-, Bildungs- oder Verfassungshistoriker³⁸. In der notwendigen Konzentration auf das unverwechselbare, den geschichtlichen Moment immer schon (zum *Prae* wie zum *Post* hin) übersteigende Einzelwerk befindet er sich vor einer ideographischen Aufgabe besonderer Art. Es muß ihm alles daran gelegen sein, das Werk als Hervorbringung eines sich zu Traditionen verhaltenden Autors, oder eine charakteristische Gruppe von Werken in der jeweiligen traditionellen Konstellation, so vieldimensional als möglich zu rekonstruieren. Doch ineins hiermit muß jenes traditions-transzendierende innovatorische Moment erkennbar werden, durch welches das einzelne Werk – auch Gemälde oder Musikstück – der Nachwelt (oder auch schon den Zeitgenossen) als herausragend, als immer wieder „ästhetischen Genuß“³⁹ vermittelnd erscheint.

Beide Hauptziele der Grundfragestellung: Rekonstruktion von differenzierten Modellen des Traditionsverhaltens und fächerübergreifender Vergleich traditionaler Eigengesetzlichkeiten in einzelnen Bereichen des sozialen Handelns, setzen zunächst eine strikte arbeitsökonomische Begrenzung auf einen *Zeitraum* voraus. Die Entscheidung für die Jahrzehnte „vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des Sie-

³⁸ Zur neueren, komplementären „Wiederentdeckung des Individuellen“ besonders in der ‚Erfahrungshistorie‘ vgl. Dieter Langewiesche, Sozialgeschichte und Politische Geschichte, in: Wolfgang Schieder und Volker Sellin (Hrsg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 1 (Göttingen 1986) 21 ff.

³⁹ Die Historizität dieses „Genusses“ ist durch die rezeptionsästhetische Diskussion neu ins Blickfeld gerückt (vgl. hierzu zusammenfassend Jauß, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, wie Anm. 32); sie bleibt eines der wichtigsten Probleme künftiger literarischer Traditionenforschung (vgl. Barner, Wirkungsgeschichte und Tradition, wie Anm. 1).

benjährigen Krieges“ (so die ursprüngliche Angabe im Untertitel des Kolloquiums) hat mehrere Gründe⁴⁰. Unter dem Gesichtspunkt von Tradition und Innovation gehören sie alle einer spezifischen Spannung zwischen dem Noch und dem Schon zu⁴¹. Für die politische und Sozialgeschichte ebenso wie für die Künste kennzeichnet diese Jahrzehnte noch ein Eingebundensein in alte, zum Teil jahrhundertealte Ordnungen (Reich, Ständestaat usw., aber auch etwa humanistisch-gelehrte Dichtungstradition). Sie sind ‚vorrevolutionär‘ in jenem doppelten Sinne, daß sie von der Französischen Revolution noch durch eine markante Spanne getrennt sind, daß jedoch vieles die Revolution Vorbereitende (nicht zuletzt vom avancierten englischen Bürgertum her) bereits erkennbar sich regt.

Für die Untersuchung von Typen des Traditionsverhaltens erweist sich der Zeitraum solchermaßen nicht nur als reizvoll, sondern als im präzisen Sinne paradigmatisch. Er umgreift in Politik und Gesellschaft, Bildungswesen und Philosophie, Religion und Theologie, nicht zuletzt in Kunst und Literatur, charakteristische Erscheinungen der ‚Ablösung‘ und des ‚Übergangs‘ ebenso wie der Herausbildung neuer ‚Systeme‘. Steht die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zunächst noch wesentlich im Zeichen einer Erholung von den Folgen des Dreißigjährigen Krieges, und einer weiteren Festigung der Territorialstaatlichkeit, so haben sich am Ende, im Rahmen einer europäischen Neuordnung, einzelne herausragende Modelle aufgeklärt-absolutistischer Herrschaft etabliert, allen voran das preußische⁴².

Mit der allmählichen Schwächung der französischen Hegemonialposition in vielen, auch kulturellen Bereichen und mit der zunehmenden Attraktivität bürgerlicher Er rungenschaften Englands ist, komplementär zum deutlicheren Sich-Artikulieren der Mittelschichten, auch ein neues Bewußtsein von nationaler Gemeinsamkeit, wenn nicht gar von der Notwendigkeit einer politischen Einigung entstanden. Philosophie und Literatur haben hier – am ehesten vergleichbar mit Italien – bekanntermaßen antizipatorisch und programmatisch eine herausragende Rolle gespielt. Ist am Ausgang des 17. Jahrhunderts die deutsche Literatur noch in einem reizvoll-verwirrenden, pluralistischen Nebeneinander von Wirkungskonzeptionen und Stilarten zwischen ‚Spätbarock‘ und ‚Frühaufklärung‘ begriffen, so werden in den ersten Gesängen von Klopstocks *Messias* (1748 ff.) und in Lessings *Miß Sara Sampson* (1755) Exempel des nationalen Durchbruchs zu einer ‚originalen‘ deutschen Literatur gefeiert. *Minna von Barnhelm*, von Lessing auf das Jahr des Friedensschlusses (1763) datiert, wird dann für Goethe – und für viele nach ihm – zur ersten „aus dem bedeutenden Leben gegriffenen“ Theaterproduktion, von „vollkommenem norddeutschen Nationalgehalt“⁴³.

⁴⁰ Der weiteste zeitliche Rahmen ist durch das Projekt vorgegeben, an dem ich als Stipendiat des Historischen Kollegs arbeite: *Catena aurea*. Zu Theorie und Geschichte literarischen Traditionsverhaltens von der frühen Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.

⁴¹ Die nachfolgenden Stichworte sollen keine Epochencharakteristik in nuce geben, sondern lediglich Orientierung im Hinblick auf das Kolloquiumsthema.

⁴² Der Terminus „aufgeklärt-absolutistisch“ ist hier mit jener Einschränkung verwendet, die sich aus den neueren Fragen auch nach den Grenzen der ‚Aufgeklärtheit‘ ergibt; vgl. *Ernst Hinrichs* (Hrsg.), *Absolutismus* (Frankfurt a. M. 1986).

⁴³ Die berühmte, bis heute in fast allen Literaturgeschichten wieder und wieder zitierte Formulierung steht im 7. Buch von *Dichtung und Wahrheit*.

Diesen epochemachenden Werken des nationalen ‚Durchbruches‘ voraus aber liegen weitausgreifende, jeweils zum ‚System‘ tendierende, programmatische ‚Reformen‘ mit ausgeprägt pädagogischem Impetus und der Tendenz zur Negierung nicht nur des Älteren, Erstarren, sondern auch zeitgenössisch konkurrierender Unternehmungen. Erinnert sei an die Reformen Christian Weises, an Thomasius und Leibniz, an die Schweizer Bodmer und Breitinger und schließlich an den – explizit auf Wolffs ‚System‘ aufbauenden – Reformers Gottsched. Halle und dann Göttingen entwickeln Anspruch und Anziehungskraft als ausgesprochene ‚Reformuniversitäten‘. Die Kategorie der ‚Reform‘ mag hier nicht überdehnt werden. Doch die Einsicht und der Wille, in der langen Rekreatiionsphase nach dem Großen Krieg (namentlich auch mit dem Blick zu den entwickelteren westlichen Nachbarländern) auf breiter Front ‚Verbesserungen‘⁴⁴ des kulturellen, gesellschaftlichen Lebens realisieren zu sollen, gehört zweifellos zu den dominierenden Merkmalen des Epochenbewußtseins. Auch die Schaffung des neuen preußischen Staatsmodells trägt solche Züge bewußter ‚Reform‘ (von den verschiedenen innerpreußischen Bereichsreformen – Rechtsreform, Schulreform usw. – nicht zu reden).

In all ihrer Diversität kennzeichnet diese Reformen ein ausgeprägtes Empfinden für den Verpflichtungscharakter bestimmter Traditionen: sei es der dynastisch-landesherrlichen Autorität, der religiösen Überlieferungen bis hin zur neuen protestantischen Orthodoxie, der spätmittelalterlich-humanistischen Universitätsinstitutionen, der Ontologie der literarischen Gattungen u. dgl. Mancher Impuls leitet sich aus Bewegungen schon des 17. Jahrhunderts her, die selbst durchaus mehr-als-reformerische Züge tragen, etwa Pietismus oder das individual-utilitaristische „*politicus*“-Konzept⁴⁵.

Bei der Frage, wie sich die Zeitgenossen solche Prozesse ihrer Gegenwart selbst gedeutet, ja wie sie ihre Legitimationen formuliert haben, sind die Reflexionen auf das ‚Menschliche‘, auf ‚Natur‘, auf ‚Perfektibilität‘ und ‚Fortschritt‘ selbstverständlich unübergebar. Für jede Analyse von Phänomenen des Traditionsverhaltens in dieser Epoche scheint gewissermaßen die Zeitgenossenschaft selbst schon die entscheidenden Kategorien an die Hand gegeben zu haben⁴⁶. Nicht zufällig wird gerade in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts, von Frankreich ausgehend, jenes Problem-Modell der „*Querelle des Anciens et des Modernes*“ formuliert, in dem sich die Auseinandersetzung mit einem der immer noch mächtigsten Traditionsbereiche, der Antike, kristallisiert.

Es bildet sich, von der Renaissance betont abgesetzt, ein neuartiges Neuzeitlichkeits-Bewußtsein heraus, das schließlich zur wichtigen Stütze jener These wird, erst mit dem 18. Jahrhundert setze die eigentliche ‚Neuzeit‘, die eigentliche ‚Moderne‘

⁴⁴ So der einschlägige, von den Zeitgenossen bevorzugte Zentralbegriff.

⁴⁵ Es fehlt noch an Analysen, die dieses ‚Mehr-als-Reformerische‘ im Zeitkontext des 17. Jahrhunderts, zugleich jedoch im Vorblick auf die Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts auch typologisch zu erfassen suchen.

⁴⁶ Charakteristisch ist hier das, was man den Glauben an die ‚Lematisierbarkeit‘ der Erkenntnisfortschritte nennen könnte – so, wie er etwa in der *Encyclopédie* erkennbar wird.

ein⁴⁷. Auf nicht wenigen für die Traditionsproblematik besonders einschlägigen Feldern hat sich namentlich die Orientierungsgröße ‚Aufklärung‘ seit etwa zwei Jahrzehnten zu einer Art Parade-Feld entwickelt⁴⁸. In bezeichnender Synchronie hiermit gehen Grundsatzerörterungen der expandierenden ‚Modernisierung‘-Forschung⁴⁹ mit Vorliebe auf Erscheinungen des 18. Jahrhunderts ein, da sie sich dort im Ursprungsbe-
reich des eigentlich modernen Modernitäts-Bewußtseins glauben⁵⁰. Bedenklich ist hierbei der Trend, jene bequeme, aber unfruchtbare Dichotomisierung der Komple-
mentärgrößen zu ‚Tradition‘ nun auch auf ‚Modernisierung‘ auszudehnen und solcher-
maßen festzuschreiben. In der beliebten Antithese von ‚traditional‘ und ‚modern‘⁵¹
rückt Tradition erneut zu etwas Blockhaft-Statistischem zusammen, das einer differen-
tiellen geschichtlichen Erkenntnis von Traditionsphänomenen, besonders von Tradi-
tionsprozessen, gerade entgegensteht.

Für die Erforschung unseres Zeitraums, etwa seiner ‚bürgerlichen‘ Bestrebungen, bedeutet dies noch allzu oft, daß etwa die konkrete Anknüpfung an ‚bürgerliche‘ Er-
rungenschaften und Traditionen des 16. Jahrhunderts weitgehend aus dem Blick ge-
rät⁵². In der Literatur, namentlich der deutschen, erscheint ‚das‘ 17. Jahrhundert oder
‚das‘ Barock noch viel zu häufig als bloß gegenbildliches, statisches Konstrukt⁵³, ohne
die traditionellen Tiefendimensionen gerade im Hinblick auf das 18. Jahrhundert be-
wußt zu machen. Freilich bleibt zu bedenken, ob nicht zumindest in der literarischen
Entwicklung Deutschlands Momente eines Traditions-Bruchs zwischen 17. und 18.
Jahrhundert zu diagnostizieren sind. So ostentativ etwa Gottsched immer wieder ver-
ehrend auf Opitz hindeutet – das ‚hohe‘ schlesische Trauerspiel als eine der heute an-
erkanntesten ‚Leistungen‘ der deutschen Barockdichtung vermag er fast nur noch als
Perversion, als krankhafte Verirrung des Geschmacks anzusehen⁵⁴. Auch institutionell

⁴⁷ Zusammenfassend Reinhard Koselleck, Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: Herzog u. Koselleck (Hrsg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (wie Anm. 1) 269 ff.

⁴⁸ Vgl. die Überblicke bei Peter Pütz, Die deutsche Aufklärung (Darmstadt 1978); ders. (Hrsg.), Erforschung der deutschen Aufklärung (Königstein/Ts. 1980), dort besonders Willi Oelmüller, Aufklärung als Prozeß von Traditionskritik und Traditionsbewahrung (59 ff.).

⁴⁹ Auf sie kann an dieser Stelle nur summarisch Bezug genommen werden. Eine methodenkritische Untersuchung im Hinblick auf das ‚Einspannen‘ des 18. Jahrhunderts ist Desiderat.

⁵⁰ Im Zusammenhang der Begriffsgeschichte erhellend Hans Ulrich Gumbrecht, Artikel ‚Modern, Modernität, Moderne‘, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4 (Stuttgart 1978) 93 ff.

⁵¹ Vgl. etwa die tabellarische Zusammenstellung bei Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte (Göttingen 1975) 14 ff.

⁵² Hierzu mehrere Beiträge in Rudolf Vierhaus (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung (Heidelberg 1981).

⁵³ Dies hat – mit zirkulärer Wirkung – zugleich seine Gründe in der fachlichen Spezialisierung. Für nicht wenige, die sich mit Literatur der Aufklärung noch gerade befassen (und von dort an bis zur Gegenwart), gilt die des Barock als Reservat jenseits einer Linie spezieller Wissensvoraussetzungen.

⁵⁴ Dies freilich mit Differenzierungen. Hauptziel der Kritik ist, neben dem „wäßrigen“ Weise, der „schwülstige“ Lohenstein (als Repräsentant des ‚Spätbarock‘, nach verbreiteter Periodisierung); der ‚hochbarocke‘ Gryphius tritt dahinter schon zurück.

führt vom 17. Jahrhundert zum Theater Lessings kaum etwas, dem man den Status einer ‚Tradition‘ zuerkennen möchte⁵⁵.

Dies bedeutet durchaus nicht, daß dem „Ausgang des 17. Jahrhunderts“, im Untertitel des Kolloquiumsthemas, ein scharfer Zäsurcharakter zugesprochen wird. Gemeint ist das ‚mittlere Nachfeld‘ des Dreißigjährigen Krieges, mit den Folgen des Scheiterns der Reichsreform, mit Stärkung der absolutistischen Territorialregime, Festschreibung der Konfessionsgegensätze, allmählicher Erholung des Handels, Aufstieg einzelner Berufsgruppen der nichtadeligen (‚gelehrten‘, ‚bürgerlichen‘) Mittelschichten – doch bei einzelnen Phänomenen selbst der literarischen Entwicklung⁵⁶ ist ein Zurückgehen bis zu der eindeutigeren Zäsur um 1648 gewiß sinnvoll. Die ‚galante‘ Bewegung etwa, neuerdings gerade in ihrem reformerisch-moralischen Impetus wieder höher bewertet⁵⁷, knüpft deutlich an Bestrebungen der 70er und 80er Jahre an (besonders „politicus“-Ideal) und reicht in ihren poetischen Wirkungen bis weit in die Gottsched-Zeit hinein.

Der solchermaßen bewußt weiträumigen, gleitenden Begrenzung nach rückwärts steht mit dem „Ende des Siebenjährigen Krieges“ (im Untertitel des Kolloquiums) ein vergleichsweise markantes Datum gegenüber. In der allgemeinen Geschichtsschreibung hat es sich, gerade auch unter dem Gesichtspunkt der Neukonstitution des europäischen Machtgefüges, bis heute offenkundig bewährt⁵⁸. Im 19. Jahrhundert wurde es auch für die deutsche Literaturgeschichte – im Zeichen der Dominanz der politischen Zäsuren – wie selbstverständlich zur Periodisierung verwendet⁵⁹. Unter dem Einfluß der Ideen- und Stilgeschichte (‚Aufklärung‘, ‚Empfindsamkeit‘, ‚literarisches Rokoko‘ usw.) oder der Orientierung an prägenden Gestalten (Gottsched-Zeit‘, ‚Lessing-Zeit‘ usw.) ist diese Markierung der politischen Geschichte längst in den Hintergrund getreten, ja gewissermaßen ‚verschlungen‘ worden⁶⁰. Genau analog zu ‚Barock‘ oder

⁵⁵ Entscheidendes, nicht nur innerliterarisch zu erklärendes Faktum ist der Niedergang des Schultheaters, das das hohe Trauerspiel getragen hatte. Im Bereich des Romans etwa zeigen sich Lektüre-Kontinuitäten bis in die frühe Goethezeit.

⁵⁶ So beim ‚hohen‘ Trauerspiel, das mit Gryphius' *Leo Armenius* (entstanden 1646/47) unter ausdrücklichem Bezug auf die aktuelle Situation (in der Vorrede) neu einsetzt.

⁵⁷ Vor allem in der Gestalt des vielgelesenen Romanautors Christian Friedrich Hunold/Menantes (1681–1721); vgl. zur Orientierung über den wichtigsten Bereich *Herbert Singer*, *Der galante Roman* (Stuttgart 1966).

⁵⁸ Vgl. *Rudolf Vierhaus*, *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648–1763)* (Göttingen 1978; *Deutsche Geschichte*, hrsg. v. *Joachim Leuschner*, Bd. 6).

⁵⁹ Schon bei Gervinus, dann aber auch bei Goedeke, Hettner, Scherer und in manchen monographischen Studien; personenbezogen wurde gerne auch – in der Zeitspanne ungefähr analog – die Formel „von Opitz bis Klopstock“ verwendet.

⁶⁰ Unter den vielen Gesamtdarstellungen seien hier nur erwähnt *Rolf Grimminger*, *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789* (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 3, München 1980); oder, repräsentativ für die DDR, *Kollektiv für Literaturgeschichte im VEB Volk und Wissen* (Hrsg.), *Aufklärung. Erläuterungen zur deutschen Literatur* (Berlin-Ost 1977). Überblick über die verschiedenen zeitlichen Situierungen von ‚Aufklärung‘, mit ihren ‚Vorläufern‘ im 17. Jahrhundert, bei *Wilfried Barner*, *Gunter Grimm*, *Helmuth Kiesel*, *Martin Kramer*, *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung* (München 1987) 88 ff.

„17. Jahrhundert“, mit Überspielung der (nicht nur) politischen Zäsur 1648, haben sich ‚Aufklärung‘ oder ‚18. Jahrhundert‘ – auch in der europäischen Perspektive⁶¹ – bei der Großperiodisierung durchgesetzt.

Die Bedeutung des Zäsurierungsproblems soll im Hinblick auf das Kolloquiumsthema nicht überbewertet werden. Leitend war zunächst die Praktikabilität des politischen Datums. Doch auch für die Ideen-, Bildungs- und Literaturgeschichte der 60er Jahre ist wiederholt an markante Ereignisse erinnert worden: an das Erscheinen von Rousseaus *Émile* (1762), von Voltaire's *Traité sur la tolérance* (1763), Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), Lessings *Laokoon* (1766), den Tod Gottscheds (1766) und die Gründung des Hamburger ‚Deutschen Nationaltheaters‘ im gleichen Jahr, das Erscheinen von Wielands *Agathon* (1766/67), schließlich das ‚nationale‘ Symbol *Minna von Barnhelm* (Uraufführung 1768).

Dies alles besitzt für die Problemstellung des Kolloquiums Gewicht, schon insofern, als es aus der ‚Vorbereitung‘, dem ‚Übergang‘ unzweifelhaft herausführt in die Setzung neuer Traditionen. Gleichwohl läßt sich fragen, ob es, so gesehen, nicht konsequenter gewesen wäre, die Zeitgrenze in die 70er, ja 80er Jahre zu verlegen, die jedenfalls für die deutsche Literatur – und nicht nur sie – mit Geniebewegung, Göttinger Hain, Sturm und Drang die vielberedete ‚Ersatzrevolution‘ gebracht haben. Gerade dieses ‚Revolutionäre‘, das sich den verschiedenen ‚Reformen‘ gegenüber bis ins programmatische Negieren von Tradition steigerte⁶², gab den Ausschlag, die Zeitgrenze früher anzusetzen. Es hätte eintreten können, daß die zunehmend ‚rasante‘ Dynamik der 70er Jahre oder gar die Vorbereitung der als ‚klassisch‘ geltenden Positionen in den 80er Jahren durch ihre eigentümliche Faszination das Frühere, vor allem die ‚Reformen‘, allzusehr in den Schatten treten ließen⁶³. Um die differentielle Erkenntnis gerade des ‚Vorrevolutionären‘ war es zu tun, um die Möglichkeit, für dieses Untersuchungsfeld der ‚Übergänge‘ und der ‚Reformen‘ von den immer noch vorwaltenden statisch-blockhaften Konnotationen des Traditionsbegriffs sich zu lösen.

Bei der Entscheidung für die Grenzziehung in den 60er Jahren – mit der selbstverständlichen Lizenz des Blicks darüber hinaus – war also, zugegebenermaßen, die Perspektive des Literaturhistorikers mit ausschlaggebend. Sie traf in diesem Falle mit einer eingeführten Markierung der allgemeinen, besonders der politischen Geschichte überein. Arbeitsökonomie war der andere Gesichtspunkt: die Erwartung, innerhalb eines etwas eingegrenzten Zeitraums, also nicht ‚der‘ Aufklärung oder gar ‚des‘ 18. Jahrhunderts, sondern der ‚Frühzeit‘ der deutschen Aufklärung, ein präzises Beobachten und Vergleichen zu erleichtern.

⁶¹ So im Rahmen des ‚Neuen Handbuchs der Literaturwissenschaft‘ die drei Bände ‚Europäische Aufklärung‘: Bd. 1, hrsg. v. Walter Hinck (Frankfurt a. M. 1974); Bd. 2, hrsg. v. Heinz-Joachim Müllenbrock (Frankfurt a. M. 1984); Bd. 3, hrsg. v. Jürgen von Stackelberg (Frankfurt a. M. 1980).

⁶² Hierzu, am Beispiel Gottfried August Bürgers, *Barner*, Über das Negieren von Tradition, bes. 22 ff.

⁶³ Der entscheidende Kodifikator wurde Goethe mit seiner Sicht auf die „literarische Epoche, in der ich geboren bin“; vgl. *Barner*, Über das Negieren von Tradition, 3 ff.

Der gleiche Gesichtspunkt hat schließlich zur Beschränkung auf „Deutschland“, d. h. die deutschsprachigen Territorien, geführt. Gegengründe liegen auf der Hand: der europäische Konnex der Machtpolitik wie der Aufklärungsideen oder etwa der führenden literarischen Gattungen, die Abhängigkeit vieler deutscher Entwicklungen gerade von der Vorreiterschaft Englands und Frankreichs (und der Niederlande)⁶⁴. Bei dem Versuch, Traditionsphänomene im vorsichtigen Vergleich zwischen unterschiedlichen Bereichen des geschichtlichen Lebens dieser Zeitspanne zu analysieren, blieb eine Konzentration auf die deutschen Verhältnisse – mit möglichst zahlreichen komparativen Ausblicken – unausweichlich. Die charakteristischen Gegensätze zwischen katholischen und protestantischen Territorien, zwischen Süd und Nord, zwischen Hof, Stadt und Land brachten überdies genügend Notwendigkeiten des Differenzierens mit sich⁶⁵.

Die vielleicht reizvollste, aber wohl auch schwierigste Aufgabe stellte sich mit dem Versuch, Erscheinungen des Traditionsverhaltens aus der Perspektive recht verschiedener historischer Disziplinen nicht nur additiv-isolierend nebeneinander zu betrachten, sondern in einem zumindest zweiten Schritt vergleichend zwischen den Bereichen vorzugehen: politische Geschichte, Rechtsgeschichte, Sozialgeschichte, Bildungsgeschichte, Universitätsgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Philosophiegeschichte, Kunstgeschichte, Literaturgeschichte⁶⁶. Zwar haben sich die Möglichkeiten des ‚interdisziplinären‘ Austauschs⁶⁷ für den Bereich des 18. Jahrhunderts während der letzten anderthalb Jahrzehnte entschieden verbessert; dieser Zeitraum hat sich nachgerade zu einem bevorzugten Demonstrationsfeld auch methodologisch neuartiger Unternehmungen entwickelt⁶⁸.

Dies bot günstige Voraussetzungen für den Versuch, in der lange Zeit von starren Fronten und eingefahrenen Sackgassen geprägten Traditionenforschung einige exemplarische Schritte im Sinne der eingangs skizzierten Problemstellung zu tun. Das Thema des Kolloquiums rekurrierte nicht auf einen klaren, zwischen den Disziplinen allgemein bekannten ‚Forschungsstand‘, erläuterte sich solchermaßen nicht von selbst.

⁶⁴ Auf das Problem des „deutschen Sonderwegs“ im 18. Jahrhundert soll hier nicht eingegangen werden, es hat in den Diskussionen des Kolloquiums eine Rolle gespielt (dazu unten).

⁶⁵ Wie ‚kleinteilig‘ und ‚phänomengesättigt‘ unsere Kenntnis mittlerweile geworden ist, zeigt eindrucksvoll allein schon für die Epoche Friedrichs II. Jürgen Ziehm (Hrsg.), *Panorama der Friedericianischen Zeit. Friedrich der Große und seine Epoche. Ein Handbuch* (Bremen 1985).

⁶⁶ Daß Theologie, auch etwa Musikgeschichte, nicht beteiligt waren, hatte ausschließlich arbeitspraktische Gründe.

⁶⁷ Hiermit ist nicht in erster Linie die innerphilologische Komparatistik gemeint (die nur sehr eingeschränkt den Anspruch auf ‚Interdisziplinarität‘ erheben kann), sondern zunächst der Austausch zwischen den verschiedenen historischen Fächern, eventuell auch mit einzelnen Sozialwissenschaften (gerade zum Thema ‚Traditionsverhalten‘, ‚Innovation‘, ‚Modernisierung‘ usw.).

⁶⁸ Besondere Verdienste haben sich auf diesem Feld die Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und in engem Zusammenhang mit ihr die Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts sowie die Lessing Akademie erworben. Daß auch das Historische Kolleg in München bereit war, ein solches Unternehmen zum 18. Jahrhundert zu fördern, vermerke ich mit besonderer Dankbarkeit.

Aus diesem Grund wurde im Vorfeld des Kolloquiums an die Teilnehmer ein etwas umfangreicheres Exposé verschickt, das Erläuterungen zum Traditionsbegriff, zum gewählten Zeitraum (vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges) und zum methodischen Vorgehen (einschließlich ausgewählter Fragestellungen) enthielt⁶⁹.

Das Angebot an Beiträgen wie auch die Diskussionen des Kolloquiums selbst zeigten ein Doppeltes. Es gibt ein deutliches Bedürfnis, von verkrusteten, isolierenden Traditionsvorstellungen wegzukommen, hin zu solchen, die an der Vielfalt – auch Heterogenität und ‚Ungleichzeitigkeit‘ – historischer Prozesse gebildet sind. Und es gibt eine Bereitschaft, hierüber zwischen den Disziplinen in einen neuen Dialog einzutreten, auch mit den Kunst- und Literaturwissenschaften, in denen die spezifische traditionale ‚Spielfreiheit‘ der künstlerischen Werke ihr Eingebundensein in soziale Vorprägungen immer zugleich transzendiert.

Etwa die Hälfte der Beiträge entstammten, meiner eigenen Fachzugehörigkeit entsprechend, dem Bereich der Literaturgeschichte. Doch waren die Themen überwiegend so ausgewählt, daß sich mehrfach wie von selbst der Durchblick auf Nachbarfelder ergab. Die Abfolge war mit einer Ausnahme (die Vorlagen von Herrmann und Martens wurden umgestellt) die gleiche wie in der vorliegenden Publikation. Der Wortlaut ist zum Teil leicht überarbeitet. Mein kurzes Einführungsreferat habe ich zusammen mit den Hauptgedanken des zur Einladung versandten Exposés in diese „Einleitung“ eingearbeitet.

Die schriftlichen Vorlagen wurden einige Zeit vor der Tagung an alle Teilnehmer in kopierter Form versandt. Sie brauchten während des Kolloquiums selbst nur noch einmal kurz von ihren Verfassern vorgestellt zu werden. Ein „Kommentator“ eröffnete dann mit einem vorbereiteten Text die Diskussion. Auch diese „Kommentare“ sind hier abgedruckt.

Die Leitung der Sitzungen – die in den freundlicherweise zur Verfügung gestellten Räumen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in der Residenz stattfanden – übernahmen je für einen Halbttag Rudolf Vierhaus, Renate von Heydebrand, Walter Müller-Seidel und (am Schlußtag) ich selbst. Die Diskussionen wurden nur in Stichworten protokolliert. Die Berichte sind bewußt knapp gehalten. Georg Braungart verfaßte sie für (in der Reihenfolge dieses Bandes) die Beiträge von: Fink, Anz, Guthke, Krebs, Menhennet, Frühsorge, Martens, Busch; Stephan Lindner für: Stolleis, von Aretin, Sørensen, Herrmann, Boehm, Hammerstein, Schmidt-Biggemann sowie für die Abschlusßdiskussion. Beiden Mitarbeitern sei hier für ihre Mühe herzlich gedankt.

Die Bereitwilligkeit der Kolloquiumsteilnehmer, sich einer – von einzelnen zunächst auch mit Skepsis betrachteten – Problemstellung in ungewohnter Fächerkombination zu widmen, verdient besonders erwähnt zu werden. Es war für mich eine überaus positive Erfahrung, wie rasch es vom anfangs interessierten, nachfragenden Zuhören zu einem intensiven Austausch überging, der auch in der Sache weiterbrachte und Spaß bereitete.

⁶⁹ Die Hauptpunkte sind in diese ‚Einleitung‘ eingegangen.

Daß im Rahmen der Kolloquien erstmals ein Thema mit ausgeprägt „literarischen“ Schwerpunkten behandelt werden konnte, ist der Großzügigkeit der Stiftung Historisches Kolleg zuzuschreiben: insonderheit ihrem Kuratorium unter dem Vorsitz von Horst Fuhrmann, der den für ein Jahr als Stipendiaten eingeladenen Literaturwissenschaftler mit Nachsicht als „bunten Vogel“ apostrophierte. Ich danke für mannigfache Hilfe während der gesamten, dicht angefüllten Zeit am Historischen Kolleg: dem Geschäftsführer Georg Kalmer, der Sekretärin Elsa Lang sowie Stephan Lindner, der mir mit Sachkompetenz und Findigkeit zur Seite stand.

Last, rather first: Elisabeth Müller-Luckner, die Assistentin des Kollegs. Der eingeladene Kollegiat bemühte sie schon für das Kolloquium, als er noch gar nicht in München war. Sie hat mit ihrer großen Erfahrung, mit Takt und sanfter Zähigkeit Entscheidendes zum Gelingen beigetragen. Sie hat sich nicht nur um das rechtzeitige Eintreffen der Vorlagen gekümmert, sondern auch mit geschickter Hand um Redaktion und Drucklegung des Bandes.

Tübingen, im Juli 1988

Wilfried Barner

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Dr. Thomas Anz, München
Prof. Dr. Dr. h.c. Karl Otmar Freiherr von Aretin, Mainz
Prof. Dr. Wilfried Barner, Tübingen (Stipendiat des Historischen Kollegs 1986/87)
Dr. Christian Begemann, München
Prof. Dr. Laetitia Boehm, München
Dr. Georg Braungart, Tübingen
Prof. Dr. Werner Busch, Bochum
Prof. Dr. Gonthier-Louis Fink, Strasbourg
Prof. Dr. Gotthardt Frühsorge, Wolfenbüttel
Prof. Dr. Karl S. Guthke, Cambridge/Mass.
Prof. Dr. Notker Hammerstein, Frankfurt am Main
Prof. Dr. Ulrich Herrmann, Tübingen
Prof. Dr. Renate von Heydebrand, München
Prof. Dr. Roland Krebs, Reims
Stephan Lindner, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Wolfgang Martens, München
Prof. Dr. Alan Menhennet, Newcastle-upon-Tyne
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Walter Müller-Seidel, München
Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin
Prof. Dr. Bengt Algot Sørensen, Odense
Prof. Dr. Michael Stolleis, Frankfurt am Main
Prof. Dr. Rudolf Vierhaus, Göttingen
Prof. Dr. Wilhelm Voßkamp, Bielefeld
Dr. Adalbert Wichert, Königsbrunn
Prof. Dr. Conrad Wiedemann, Gießen
Prof. Dr. Wolfgang Zorn, München

I. Reich und europäische Politik

Michael Stolleis

Tradition und Innovation in der Reichspublizistik nach 1648

I

Juristenausbildung und Juristenpraxis haben scheinbar seit jeher eine Tendenz zum Traditionalismus, zur Bewahrung des Status quo und, wenn er gestört wird, zu dessen „Wiederherstellung“. Die Bindung an die extern gesetzte Norm, die Betrachtung der Welt als „Fall“, der im nachhinein an der Norm zu messen ist, und generell die Position der Juristen als Hüter von Recht und Ordnung stellen sie gleichsam naturhaft auf die Seite von Tradition und Norm. Entsprechend schwerfällig reagieren sie mit ihren Ausbildungsprogrammen auf Veränderungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

An diesem populären Juristenbild ist zwar vieles, aber nicht alles, richtig. Es ist geprägt von den juristischen Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts und verdeckt deshalb die wichtige Tatsache, daß der wissenschaftlich ausgebildete Jurist vom 13. bis zum 18. Jahrhundert als Prototyp des Innovators, als großer Veränderer, als Feind des Hergebrachten, als schlechter Christ¹ und Fürstendiener galt. Die Zerschlagung mittelalterlicher Rechtszustände und ihre Ersetzung durch den sog. „modernen“, säkularisierten Staat ist sein Werk. Entsprechend verhaßt war der Jurist bei allen traditionalistisch-altständischen bzw. orthodox kirchlichen Kräften, bei den Zünften und beim Adel, soweit sich dieser durch den bürgerlichen, leistungsorientierten Aufsteiger bedroht fühlte.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Ambivalenz eines Juristenbildes, das im 17. und 18. Jahrhundert deutlich von der Tradition zur Innovation inklinierte. Es ist zu vermuten, daß sich diese Ambivalenz in der juristischen Literatur selbst zeigt, speziell in derjenigen des öffentlichen Rechts; denn diese diente auf der einen Seite der Einübung des Herkömmlichen in methodischer und inhaltlicher Hinsicht, sie vermittelte die sog. Juristentugenden, und sie behandelte Kaiser und Reich

¹ *Maximilian Herberger*, Juristen, böse Christen, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. II (1978) Sp. 481–484.

im hergebrachten Sinn, während sie auf der anderen Seite gerade die Wege der Modernisierung, Egalisierung und Vereinheitlichung zersplitterter Rechtszustände sowie der Rationalisierung des Verwaltungsapparates ebneten half. Daß traditionelle und innovative Elemente nebeneinander erscheinen, und zwar nicht als konkurrierende Strömungen, sondern als Doppelaspekt einzelner Werke und Personen, ist die hier zugrunde gelegte Arbeitshypothese.

Wenn von öffentlich-rechtlicher Literatur die Rede ist, dann wird ein weiterer Literaturbegriff verwendet, der erheblich mehr umfaßt als der heutige Begriff von „Literatur“. Es besteht wohl Einigkeit darüber, daß die Sphärentrennung von „schöner“ und „häßlicher“ Literatur nicht in das 17. und 18. Jahrhundert verlagert werden darf. Wissenschaftliche Literatur und Dichtung waren damals zwar nicht ununterscheidbar, aber ihre Distanz war ohne Zweifel viel geringer als heute, man denke nur an die gelehrte Kommentierung barocker Dichtung, an die politische Satire, das Staatsdrama, den politischen Roman, an Emblematik, universitäre, höfische und bürgerliche Gelegenheitsdichtung sowie an die in mehrere Disziplinen, vor allem aber in die forensische Jurisprudenz hineinreichende „Barockrhetorik“².

Innerhalb der öffentlich-rechtlichen Literatur muß freilich wiederum das Feld verkleinert werden, weil anders ein Überblick nicht zu gewinnen ist. Seit etwa 1600 waren Schriften mit dem Zusatz „ex iure publico“ o.ä. erschienen, und sie bildeten in kurzer Zeit eine wahre Flut, in der sämtliche denkbaren Gattungen vertreten waren. Es gab Urkunden-, Akten- und Gesetzessammlungen, Kommentare zu den sog. Reichsfundamentalgesetzen, Dissertationes, Disputationes oder Exercitationes zu einzelnen Themen, die wiederum nach kurzer Zeit zu handlichen Sammlungen zusammengefügt wurden. Aus diesen Sammlungen wiederum entstanden Lehrbücher, Repetitorien und Definitionensammlungen, juristische Wörterbücher, Formularbücher und Verwaltungshandbücher³. Nicht zu vergessen sind die klassischen Monographien zu Einzelfragen, das Gutachen und die entsprechenden Gutachtensammlungen, sei es von einzelnen Autoren oder von ganzen Fakultäten im Rahmen ihrer Spruchstätigkeit.

Aus diesem Reichtum sollen im folgenden die Lehrbücher des öffentlichen Rechts herausgegriffen werden, speziell diejenigen, die unter dem Standardtitel „ius publicum Imperii Romano-Germanici“ eine Gesamtdarstellung von Kaiser und Reich bieten. Dies ist das Feld der sog. Reichspublizistik. Ihre Lehrbücher bildeten bis zum Ende des Reichs den didaktischen Grundbestand des öffentlichen Rechts, sie bestimmten die publizistische Kultur der Universitäten und den Standard der Ausbildung. An ih-

² Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen* (Tübingen 1970); Conrad Wiedemann, *Barockdichtung in Deutschland*, in: Barbara Könnker/Conrad Wiedemann, *Deutsche Literatur in Humanismus und Barock* (Frankfurt 1973) 177 ff.; Volker Sinemus, *Poetik und Rhetorik im frühmodernen deutschen Staat* (Göttingen 1978); Wilhelm Kühlmann, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters* (Tübingen 1982); beispielhaft ders., *Der Fall Papinian. Ein Konfliktmodell absolutistischer Politik im akademischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Daphnis* 11 (1982) 223–252.

³ Nachweise im einzelnen in Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. I: *Reichspublizistik und Policywissenschaft. 1600–1800* (München 1988).

nen müßte sich jene eingangs skizzierte Ambivalenz zwischen Tradition und Innovation zeigen lassen, weniger an den normativ mehr oder weniger vorgegebenen *Inhalten* von Kaiser und Reich, Kurfürsten, Fürsten, Grafen und Herren, Freien Reichsstädten und schließlich den Untertanen als in der tastenden Suche nach einem plausiblen *Lehrschema*, nach einem *methodischen Kanon*, der für das neue Fach erst einmal in der Menge einander widersprechender Tendenzen gefunden, mehrheitlich akzeptiert und durch stete Wiederholung eingeübt werden mußte.

II

Um die Entwicklungen vom ausgehenden 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts in ihrer Bedeutung einschätzen zu können, bedarf es eines summarischen Rückblicks auf die Anfänge des Faches „ius publicum“ als Universitätsfach. Die Anfänge werden um 1600 sichtbar, und sie wachsen aus drei Wurzeln.

1. Der Universitätsunterricht im „ius publicum“ taucht im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts an mehreren Orten gleichzeitig auf, nämlich in Altdorf, Jena, Gießen und Straßburg, bald darauf auch in Marburg und Tübingen, Greifswald und Erfurt. Schnell bilden sich Querverbindungen, so zwischen Jena und Straßburg, oder man liefert sich heftige Kämpfe, wie etwa Hermann Vultejus in Marburg mit Gottfried Antonius und seinen Schülern in Gießen, Kämpfe, in denen sofort eine stärker „reichsständische“ und eine stärker „kaiserliche“ Grundlinie sichtbar werden. Trotz dieser politischen Unterschiede ist man sich aber über die methodische Richtung einig, nämlich über die Abwendung vom römischen Recht und überhaupt von der „zivilistischen“ Perspektive, über die Hinwendung zu den genuinen Quellen des ius publicum imperii, also zu den Reichsfundamentalgesetzen der Goldenen Bulle, der Reichsabschiede seit 1495, dem Augsburger Religionsfrieden, den Wahlkapitulationen ab 1519, den Ordnungen von Reichskammergericht und Reichshofrat.

Aus diesen Quellen des ius publicum sei nun, so heißt es, das neue Fach zu lehren. Allenfalls dort, wo Lücken auftreten, dürfe man auf das (ungeschriebene) Reichsherkommen, auf allgemeine Rechtsgedanken des *römischen Rechts* oder auf Prinzipien der *prudentia civilis* („Politik“) zurückgreifen.

Damit ist bereits angedeutet, aus welchen drei Wurzeln das öffentliche Recht entstanden ist. Die historisch älteste Wurzel findet sich in der Lehre von der prudentia civilis in der Artistenfakultät. Seit Thomas von Aquin diene die aristotelische Politik als Grundlage des Unterrichts in praktischer Philosophie, den auch die Juristen als Propädeutikum zu besuchen hatten, um über die Grundlagen von Ethik, Oikonomia und Politik informiert zu sein⁴.

⁴ Hans Maier, Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Dieter Oberndörfer (Hg.), Wissenschaftliche Politik (Freiburg 1962) 59.

Die zweite Wurzel ist das römische Recht und das Kirchenrecht, also jene beiden Rechtsmassen, die – neben dem Lehenrecht – an den Juristischen Fakultäten gelehrt wurden und deren Normen als geistlich-weltliche Einheit das gesamte private und öffentliche Rechtsleben zu ordnen beanspruchten⁵. Daß dieser Anspruch im Falle der Reichsverfassung immer weniger eingelöst werden konnte, ließ die Lücke entstehen, in die das neue *ius publicum imperii* hineinstieß.

Die dritte Wurzel liegt deshalb in der Reichsverfassung selbst, in den Reichsfundamentalgesetzen und in dem Druck, der von den ungelösten Fragen der Reichsverfassung ausging. Der Religionskonflikt verschärfte sich im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges durch eine Serie von Fällen – „Donauwörth“ ist nur einer von ihnen – so sehr, daß wichtige Reichsorgane stillgelegt wurden und die Protestanten aufs höchste alarmiert waren. In dieser Situation waren die Goldene Bulle, der Augsburger Religionsfriede und ein paritätisch besetztes Reichskammergericht gewissermaßen die letzten juristischen Notanker. Die Hinwendung zum Verfassungsrecht des Reichs um 1600 war also nicht etwa eine geistesgeschichtliche Wendung zu mehr „Realismus“, sondern sie ergab sich zwingend aus der politischen Lage⁶.

2. Den drei Wurzeln des Faches *ius publicum* entsprachen drei Schichten von Normen, die – in unterschiedlichen Stärkeverhältnissen – bis zum Ende des alten Reiches bestimmend blieben. Die Normen der *prudentia civilis* waren keine Rechtsnormen, sondern entstammten der allgemeinen Sittenlehre, der pragmatischen „Politik“ sowie der Theologie. Die Verbindlichkeit des *römischen Rechts* beruhte auf seinem Ansehen als „Kaiserrecht“, gleichviel ob angeblich durch Kaisergesetz eingeführt oder allmählich durch die Praxis akzeptiert („*usu sensim receptum*“), und auf seiner Allgegenwart als quasinaturrechtliches Argumentationsarsenal einer schriftlich fixierten Vernunft („*ratio scripta*“). Die dritte Normschicht wird vom *Reichsverfassungsrecht* gebildet, eben jenen *leges fundamentales*, ergänzt um „Reichsherkommen“ und die seit dem Augsburger Religionsfrieden ausgebildeten Leitgedanken des Staatskirchenrechts.

Diesen drei Normschichten lassen sich nun auch entsprechende Aufbauschemata der Lehrbücher zuordnen. Das liegt nahe; denn die „*prudentia civilis*“, das römische Recht und das Reichsverfassungsrecht trugen gleichsam ihre Gliederungsprinzipien „in sich“, und es wird sich zeigen, welches dieser Prinzipien in der Dialektik von Tradition und Innovation während des 17. und 18. Jahrhunderts herrschend wurde.

Der in der aristotelischen „Politik“ zugrunde gelegte Aufbau begann mit dem Menschen als *animal sociale* und stieg dann über die Familie zu den größeren Einheiten der politischen Ordnung auf, ordnete die Gemeinwesen nach ihren drei guten und drei perversierten Regierungsformen, erörterte die Mittel zur Erhaltung der inneren und der äußeren Ordnung einschließlich des Kriegswesens und kam am Ende auf Staatskrankheiten und den Untergang von Staaten zu sprechen. Dieser Grundriß hatte sich im Entwicklungsprozeß des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Aristotelis-

⁵ Helmut Coing (Hg.), Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Bd. I (Mittelalter, 1100–1500) (München 1973) m. w. Nachw.

⁶ Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Göttingen 1983).

mus mit den scholastischen Fragstücken (nomen, genus & differentia specifica, causa finalis, accidentia, effectus, divisio, cognata, opposita) zu einem überaus komplizierten Ganzen verbunden. Je nach den Interessen des Autors konnte dies nun als „scholastisches“, abstraktes Lehrschema gehandhabt oder mit konkretem historisch-politischem Material aufgefüllt werden.

Das Aufbauprinzip der vom römischen Recht geprägten Lehrbücher des *ius publicum* war ganz anderer Art. Es leitete sich von Justinians Institutionen her, wo es hieß: „Omne autem ius, quo utimur, vel ad *personas* pertinet vel ad *res* vel ad *actiones*“ (Inst. 1.2.12). Die entsprechenden „Institutiones iuris publici“ behandelten deshalb zunächst die „Personen“, vom Kaiser bis herunter zum letzten Hintersassen, dann die „Sachen“, vom Reichsgebiet über die Territorien einschließlich aller öffentlichen Sachenrechte, schließlich den „Rechtsschutz“, d. h. die Reichs- und Territorialgerichtsbarkeit, ja unter einer weit verstandenen „*iurisdictio*“ sogar die gesamte Reichs- und Landesverwaltung.

Das dritte und schließlich wichtigste Aufbauprinzip entstammte dem *antiken Organismusgedanken*, es verstand das Reich als „politischen Körper“ und setzte die Körpermetapher, beginnend mit dem *Caput* und weiterschreitend zu den *Membra*, in einzelne Rangstufen um: Kaiser, römischer König, Kaiserin, Kaiserwahl und Königswahl, Stellvertretung des Kaisers im Vikariat, Kurfürsten, Fürsten, Erzbischöfe, Bischöfe, Prälaten, Grafen, Barone, Freie Reichsstädte, Korporationen (Universitäten), schließlich Untertanen und Fremde. Diese Ordnung zeichnete sich bereits in den ersten großen *Urkunden- und Aktensammlungen* ab, wie sie im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert publiziert worden waren (Simon Schard, Marquard Freher, Michael Lundorp, Melchior Goldast). Ihr folgten dann auch die Sammlungen öffentlich-rechtlicher *Dissertationen* und *Disputationen*, deren bekannteste von Dominikus Arumaeus in Jena (1616–1623) traditionell als Grundstein des öffentlichen Rechts überhaupt gilt⁷. Diese Sammlungen pflegten mit dem Reich und seiner Titulatur einzusetzen, sie erörtern seine Herkunft aus Rom, das umstrittene Thema der *Translatio Imperii*, gehen dann zum Kaiser als Haupt des Ganzen über und steigen Stufe für Stufe abwärts bis zu den Regalien und Privilegien, zu Jagdrecht und Münzwesen, Zöllen, Steuern und allen anderen Arten von Abgaben.

Wenige Jahre später entstanden aus diesen Dissertationensammlungen die ersten großen *Lehrbücher*, in Jena aus dem Umkreis des Arumaeus vor allem das große Werk des Johannes Limnaeus „*iuris publici Imperii Romano-Germanici libri IX*“ (1629–1634) und parallel hierzu in Gießen das kaiserlich gesinnte Werk von Dietrich Reinking (1619, 5. Aufl. 1651)⁸. Die mit den Namen Limnaeus und Reinking gekennzeichneten „Schulen“ der Reichspublizistik unterschieden sich zwar politisch, waren aber methodisch einig, das Reichsverfassungsrecht müsse aus dem konkreten verfassungsrechtlichen Material entwickelt werden, und es finde seine natürliche Ordnung in jener „*Caput & Membra*“-Formel, die auch im Curialstil, in der Reichskanzlei in

⁷ Dominikus Arumaeus, *Discursus academici de iure publico*, 5 Bde. (Jena 1616–1623).

⁸ Dietrich Reinking, *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico* (Gießen 1619).

Mainz und in den Reichsabschieden Verwendung fand. Limnaeus formulierte diese, im engeren Sinne „reichspublizistische“ Linie 1629, wenn er sagte, wer wirkliche Kenntnis des „Reichs und seiner Glieder“ erwerben wolle, solle Bartolus und Baldus beiseite legen (sc. das römische Recht) und das Recht der Reichsverfassung selbst studieren⁹. Darin lag nicht nur eine politische Sicherung der Reichsstände gegen einen damals befürchteten habsburgischen Absolutismus und eine methodische Wendung zu einem historischen „Positivismus“, sondern auch die Begrenzung des universalistischen „römischen“ Reichsgedankens auf den nationalen Rahmen. Es ist die Zeit des Reichspatriotismus und der Gründung der Sprachgesellschaften. Die Pflege der „teutschen Haupt-Sprache“ (Schottelius) ging Hand in Hand mit der Kommentierung der deutschsprachigen Fundamentalgesetze; dem Kampf gegen aliamodisches Wesen entsprach die Bevorzugung der nationalen Rechtsquellen.

3. Drei verschiedene Lehrtraditionen, die *politikwissenschaftliche*, die *römischrechtliche* und die *reichspublizistische*, standen sich also in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf dem Feld des öffentlichen Rechts in unterschiedlicher Stärke gegenüber. Wo die neue Reichspublizistik noch nicht recht Fuß gefaßt hatte, wurde das alte Personae-Res-Actiones-Schema des römischen Rechts gelehrt, wo es dominierende Vertreter der „Politik“ wie Hermann Conring in Helmstedt gab, wurde das Reichsverfassungsrecht im Rahmen aristotelischer Politiken untergebracht oder – wenn es sich als zu sperrig erwies – in Form von Anhängen beigegeben. Ein gutes frühes Beispiel hierfür ist die „Politik“ von Georg Schönborner (1609, 4. Aufl. 1628)¹⁰, des väterlichen Freunds von Andreas Gryphius. Im übrigen setzten die Reichspublizisten, die mehr und mehr mit dem Anspruch auftraten, die Vertreter des politisch wichtigsten, „vornehmsten“ Fachs zu sein, auf das „Caput & Membra“-Schema. Sie wurden dabei auch von der Verfassungsentwicklung selbst unterstützt; denn der Westfälische Friede von 1648, die neue Reichshofratsordnung und der Jüngste Reichsabschied (1653/54) sowie die Wahlkapitulation von 1653 hatten das positivrechtliche Material nochmals vermehrt. Im Grunde war nur noch die flexiblere Reichspublizistik mit dem „Caput & Membra“-Schema in der Lage, dieses Material angemessen zu verarbeiten.

Dabei verlaufen die Schicksale der beiden konkurrierenden Modelle, des politologischen und des römischrechtlichen, durchaus unterschiedlich. Das politologische wird juristisch umgeprägt und mündet schließlich über die Zwischenstation des *ius publicum universale* am Ende des 18. Jahrhunderts in die „Allgemeine Staats(rechts)-lehre“, während das römischrechtliche Modell trotz verschiedener Vermittlungsversuche schon in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts endgültig abgestorben war.

a) Seit Melanchthons Initiative von 1530, die Lehre des Aristoteles „in politicis“ wiederzubeleben, war das Fach „Politik“ vor allem im protestantischen Neuaristotelismus aufgeblüht und zur herrschenden Doktrin geworden. Die Mediziner-Politologen Henning Arnisaeus und Hermann Conring führten es in Helmstedt zum Höhepunkt,

⁹ Johannes Limnaeus, *Juris publici Imperii Romano-Germanici libri IX*, 3 Bde. (Straßburg 1629–1634) Lib. I, Cap. III.

¹⁰ Georg Schönborner, *Politicorum libri septem* (Liegnitz 1609).

wobei insbesondere Conring in den Jahrzehnten zwischen 1650 und 1670 systematisch alle denkbaren Fragestellungen abgeschritten war, dabei aber auch die Aussagekraft seines Fachs gewissermaßen erschöpft hatte. Als Gutachter verwendete er das Instrumentarium der historisch-kritischen Reichspublizistik und kleidete seine dort gewonnenen Ergebnisse nur noch gelegentlich in das scholastische Schema¹¹. Immer weniger überzeugte es, die politische Wirklichkeit nach Nomen, Genus und den verschiedenen Causae abzufragen. Der Vorwurf inhaltsleeren Pedantismus' und Schematismus' der Schulfuchserie und Begriffsgläubigkeit, der von Jena und Halle aus gegen den Aristotelismus erhoben wurde, traf besonders das Fach „Politik“, denn seit die Lehre von der Staatsräson die interessegeleitete Machtpolitik legitimierte, schien die normative Bändigung der Politik durch die Mittel der praktischen Philosophie immer weniger aussichtsreich. Die Theologie hatte insoweit ohnehin schon abgedankt. Einzige die Verrechtlichung der Politik versprach hier Erfolg. Die schwindende Bindungswirkung von Theologie und praktischer Philosophie auf der einen Seite und der Aufstieg der juristischen Disziplinen Völkerrecht und Naturrecht auf der anderen bedingten sich also gegenseitig. Seit sich die Staaten offen zur Machtpolitik nach wechselnden Interessen bekannten, mußten festere Strukturen geschaffen werden, um völliger Regellosigkeit vorzubeugen. Aus dem Zusammenbruch der alten, normativen Ordnungssysteme stieg das Recht als theologisch und ethisch neutralisierte Ordnungsmacht empor. Dieser Vorgang ist sogar einigermaßen präzise datierbar, und zwar auf das Erscheinen von Grotius' Natur- und Völkerrecht im Jahre 1625; die Zeitgenossen waren sich einig, daß hiermit eine neue Epoche des rechtstheoretischen Denkens beginne.

Zwei Generationen später präsentierte sich das Naturrecht als etablierte Disziplin. Von 1661 an wurden in schneller Folge Lehrstühle hierfür errichtet¹², und bald zeichnete sich ab, daß die Inhalte der alten „Politik“ juridifiziert, im Gewand des Naturrechts wiederkehrten. Die „Politik“ wanderte gewissermaßen von der Artistenfakultät in die „modernere“ Juristische Fakultät. Der erste, der sich rühmte, das „ius publicum universale“ als „nova disciplina“ von der Politik getrennt und als juristisches Fach separat vorgetragen zu haben, war der Niederländer Ulric Huber (1636–1694). Unter dem Einfluß seines bedeutenden Buches¹³ versuchte der Gießener Johann Nikolaus Hert (1651–1710) Entsprechendes zu leisten, indem er einen unter dem Einfluß Conrings geplanten Kommentar zu Aristoteles' „Politik“ in eine juristische „Allgemeine Staatslehre“ umformte¹⁴. 1710 erschien dann mit Just Henning Boehmers „Introductio in ius publicum universale“ das klassische Werk dieser Gattung, die sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts an allen Hochschulen ausbreitete¹⁵. Ihr Grundanliegen war, naturrechtliche Sätze des öffentlichen Rechts in systematischer

¹¹ Michael Stolleis (Hg.), Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk (Berlin 1983).

¹² Eckart Klein, Samuel Pufendorf und die Anfänge der Naturrechtslehre, in: Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Heidelberg 1986) Bd. I, 414.

¹³ Ulric Huber, De iure civitatis libri tres (Franeker 1672, 3. Aufl. 1694).

¹⁴ Johann Nikolaus Hertius, Specimen prudentiae civilis, Gießen 1689 (= Elementa prudentiae civilis, Gießen 1690).

¹⁵ Just Henning Boehmer, Introductio in ius publicum universale (Halle und Magdeburg 1710).

Form vorzulegen, um dem positiven Recht einen kritischen Spiegel entgegenzuhalten, um Lücken des positiven Rechts zu füllen und um dem Gesetzgeber eine rechtspolitische Leitlinie zu geben. Insofern war das *ius publicum universale* – unter den geistigen Bedingungen der Aufklärung – das ideale Fach für die Verbindung von Rechtstheorie und Rechtspolitik im Territorialstaat. Die aristotelische „Politik“, an sich das Traditionsfach *par excellence*, stand damit, gleichsam verjüngt, auf der Seite der Innovation.

b) Das *römischrechtliche Schema* der *Personae-Res-Actiones* dagegen wurde stufenweise aus dem öffentlichen Recht verdrängt, und zwar in dem Maße, in dem das Zutrauen schwand, man könne im römischen Recht Lösungen für aktuelle Streitfragen der Reichsverfassung finden. Schon der erste Versuch, durch Zusammenstellung aller staatsrechtlichen Sätze des spätantiken römischen Rechts brauchbare „*Institutiones iuris publici*“ zu schaffen (Nikolaus Vigelius, 1576), mußte als gescheitert gelten, und er ist nicht mehr wiederholt worden. Um 1600 begann dann auf breiter Front die Kritik am römischen Recht, soweit es das öffentliche Recht betraf, und schon bald erstreckte sich die Aversion der Reichspublizisten nicht nur auf die römischen Rechtsquellen, sondern auch auf das damit verbundene Institutionenschema. Die getrennte Behandlung der „Personen“ und „Sachen“ erwies sich mehr und mehr als ungeeignet, die wachsenden Stoffmassen aufzunehmen und verständlich zu gliedern.

Gleichwohl hielt sich das Schema mit einer gewissen Zähigkeit. So versuchte z.B. Johann Friedrich Rhetius (1633–1704) in Frankfurt/O., sich in der Rechtsquellenfrage vom römischen Recht zu lösen, aber dennoch das römischrechtliche Institutionenschema für den Gesamtaufbau beizubehalten, möglicherweise einfach deshalb, weil die Studenten daran gewöhnt waren und er ihnen so den Einstieg in das öffentliche Recht erleichtern konnte¹⁶. Nach diesem Prinzip verfuhr dann auch Philipp Reichard Vitriarius (1647–1720), der zunächst in Genf ab 1673, dann ab 1682 in Leiden öffentliches Recht lehrte. Durch ihn und seinen Sohn Johann Jakob Vitriarius (1679–1745), der ab 1719 als Nachfolger antrat, wurde Leiden einer der wichtigsten ausländischen Anziehungspunkte für deutsche Studenten. Vitriarius' „*Institutiones iuris publici*“ wuchsen mit den Auflagen¹⁷ und wurden dann durch den Professor an der Lüneburger Ritterakademie, Johann Friedrich Pfeffinger (1667–1730), zu einem vierbändigen umfassenden Materialwerk, dem bekannten „*Vitriarius illustratus*“ ausgebaut¹⁸. So nützlich es zum Nachschlagen sein mochte – Pütter meinte, es ersetze eine ganze Bibliothek –, so formlos und unsystematisch war es aufgequollen und als Lehrbuch unbrauchbar geworden.

Der ab 1698 mehrfach ausgesprochene Protest des Thomasius-Schülers Gottlieb Gerhard Titius gegen das Verfahren des Vitriarius war insofern überfällig¹⁹. Er richtete sich im weiteren Sinn gegen die „zivilistische“ bzw. „romanistische“ Auffassung und

¹⁶ Johann Friedrich Rhetius, *Institutiones iuris publici* (Frankfurt 1683).

¹⁷ Philipp Reichard Vitriarius, *Institutiones iuris publici* (Leiden 1683, 2. Aufl. 1686).

¹⁸ Johann Friedrich Pfeffinger, *Vitriarius illustratus, seu institutiones iuris publici* (Freiburg 1691, zuletzt 4 Bde., Gotha 1731–1739).

¹⁹ Gottlieb Gerhard Titius, *Specimen Iuris Publici Romano-Germanici* (Leipzig 1698, 2. Aufl. 1705).

Gliederung des öffentlichen Rechts überhaupt. Daß Titius selbst das herrschende Aufbauprinzip nach „Caput & Membra“ umdrehte und von den untersten Reichsständen nach oben bis zum Kaiser aufstieg, um erst dann das Reich, die Reichskreise, Reichstag und Reichsgerichtsbarkeit darzustellen, isolierte ihn wiederum innerhalb der eigentlichen Reichspublizistik. Darüber hinaus wurde sein Werk wegen der, wie Johann Jakob Moser sagte, „allzu starken Einmischung der Philosophie und des allgemeinen Staatsrechts in die Lehre des teutschen Staatsrechts“ kritisiert. Dennoch: nach Titius' scharfer Absage an das römisch-rechtliche Schema war die Frage im wesentlichen erledigt. Während des ganzen 18. Jahrhunderts ist kein Lehrbuch des öffentlichen Rechts mehr erschienen, das nach Personae-Res-Actiones aufgebaut gewesen wäre.

c) Etwa um das Jahr 1700 also gab es nach einer rund hundertjährigen Entwicklung des *ius publicum* ein ziemlich verbindliches Aufbauschema für die Darstellung des Stoffes. Von dessen ungeheurer Ausdehnung läßt sich allerdings heute kaum noch eine Vorstellung geben. Johann Jakob Moser, der etwa sechzig Jahre seines Lebens ohne Unterbrechung – fünf Jahre Haft ausgenommen – gesammelt und publiziert hat, hinterließ uns über 500 Bände gedruckten Materials, wobei er die Territorialstaatsrechte noch nicht einmal vollständig erfaßt hatte²⁰. Alle Kriege und Friedensschlüsse des 18. Jahrhunderts, alle Reichshofratsconclusa und Entscheidungen des Reichskammergerichts vermehrten den Stoff weiter.

Den durchschnittlichen Lernbedürfnissen an den Universitäten war deshalb nicht anders Rechnung zu tragen als durch stärkste Straffung der Grundlinien und durch Reduktion der Vielfalt. Hierfür erwies sich der Dreischritt vom *Kaiser* zum *Reich* und vom *Reich* zum *Territorium* als unverzichtbar. Relevante Abweichungen gab es im 18. Jahrhundert kaum mehr²¹; die Vorzüge dieser Ordnung waren zu offensichtlich: Die Vorrangstellung des Kaisers entsprach dem im 18. Jahrhundert wieder deutlich verstärkten Reichspatriotismus, speziell in jenen Gebieten, die hierdurch dem sich seit 1740 abzeichnenden Dualismus von Preußen und Österreich durch Betonung des umfassenden und die kleinen Stände schützenden „Reichs“ entgegensetzen wollten. Diese Vorrangstellung entsprach auch dem Zeremoniell, das seinerseits wieder in der psychischen Grundbefindlichkeit der Zeit und den metaphorischen Gewohnheiten vom Vorrang des Kopfs vor dem Leib, des lenkenden Willens vor der gelenkten Materie, der besonderen Sakralität der Spitze vor dem profanen Ganzen Rechnung trug²².

²⁰ Adolf Laufs, Johann Jacob Moser, in: Michael Stolleis (Hg.), Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert (Frankfurt 1987) m. w. Nachw.

²¹ Johann Stephan Pütter, *Elementa iuris publici Germanici* (Göttingen 1754) variierte das Schema in origineller Weise, indem er zunächst die Prinzipien des öffentlichen Rechts, die Form des Reichs und die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern des Reichs darstellte und hieran anschließend das Reich und die Territorien als Ganzes vorstellte (*Systema Imperii*). Auf dieser Grundlage konnte er dann die Reichsverwaltung und ihre Institutionen sowie eine nach Hoheitsrechten gegliederte Darstellung der Staatstätigkeiten anschließen. Vgl. dazu Christian Link, Johann Stephan Pütter, in: Staatsdenker (Anm. 20).

²² Julius Bernhard von Rohr, Einleitung zur Ceremonialwissenschaft der grossen Herren (Berlin 1729).

Das gleiche gilt für den Vorrang des Reichs vor den Territorien, der sich ganz „selbstverständlich“ aus der aristotelischen Präferenz des Ganzen vor dem Teil sowie daraus ergab, daß der reichsrechtliche Überbau zugleich auch einen Vor-Rang bedeutete. Die Reduzierung der Reichsgewalt durch den Westfälischen Frieden hatte diesen „Selbstverständlichkeiten“ nichts anhaben können, sie hatte sie im Gegenteil eher konserviert; denn der Zeremonialvorrang des Kaisers war dort bestätigt, das Reich als übergeordnetes „systema civitatum“ anerkannt worden²³. Die Teile waren weitgehend freigesetzt, aber eben nicht ganz: ihr Bündnisrecht nach außen blieb eingeschränkt durch die Pflicht zur Rücksichtnahme auf Kaiser und Reich.

Da die Reichsverfassung sich zwischen 1648/1654 und 1806 normativ nicht mehr wesentlich veränderte, blieb auch die Reichspublizistik in der Spur der *Tradition*, und zwar nicht nur bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges, sondern bis 1806, ja in gleichbleibender Methodik und verwandelter äußerer Form bis in die Darstellung des Rheinbundes und des Deutschen Bundes während des Vormärz hinein. Folgt man den z.T. bitteren, z.T. belustigten Urteilen des späten 18. Jahrhunderts über die Reichsverfassung als altertümlichen „gothischen Bau“ mit Schnörkeln und Zierat aus „barbarischen“ Zeiten, über die „wankende Reichsruine“, und hört man in Auerbachs Keller singen „Das liebe heilige römische Reich / wie hält's nur noch zusammen?“, dann liegt es nahe, sich die Reichspublizistik des 18. Jahrhunderts als ein von Spinnweben überzogenes, dem Untergang geweihtes Fach vorzustellen. Ihre Vertreter mußten praxisferne, antiquarisch gelehrte Perücken gewesen sein, die sich an ihr Fach klammerten, um nicht ihre Professorenstellen zu verlieren, und denen im Grunde bewußt war, daß sie im Gegensatz zu den modernen Tendenzen der Zeit standen.

III

Mit den Realitäten des 18. Jahrhunderts sind diese Vorstellungen allerdings nicht vereinbar. Reichshistorie und Reichspublizistik waren in Halle und Göttingen die am meisten attraktiven Fächer, auf ihnen beruhte der Glanz der beiden Reformuniversitäten. Die Publizisten bezogen die höchsten Gehälter, sie lehrten die „Kavaliersfächer“ und konnten wegen des höheren Anteils in ihren Vorlesungen auch höhere Gebühren verlangen. Sie bewiesen als Gutachter und Ratgeber in Staatssachen durchaus weltläufige Gewandtheit und Gegenwartsbezogenheit. Es gehört zum Gemeingut der allgemeinen Universitätsgeschichte und der Geschichte der Rechtswissenschaft, daß die Gründung der Universität Halle (1694) für die Staatswissenschaften einen Entwicklungsschub bedeutete²⁴. Der Göttinger Professor Michaelis meinte sogar, wäre das öffentliche Recht „nicht in Halle so gelehrt worden als man es vorhin in Deutschland eben nicht gewohnt war, so würde schwerlich Brandenburg seine alte Dependenz von

²³ Bernd Roeck, *Reichssystem und Reichsherkommen* (Wiesbaden 1984).

²⁴ Notker Hammerstein, *Jus und Historie* (Göttingen 1972) m. w. Nachw.

Oesterreich in wenigen Jahren so abgeschüttelt haben, und ein eigener unabhängiger Staat geworden sein“²⁵. Eine Generation später war es dann Göttingen, das seinen bekannten Ruf „als die erfolgreichste, typischste, moderne, gewissermaßen als *die* epochemachende Universität“ nicht zuletzt den staatswissenschaftlichen Fächern verdankte²⁶.

1. Das „öffentliche Recht“ hatte sich, verzögert durch den Dreißigjährigen Krieg, von der Mitte des 17. Jahrhunderts an in voller Breite auf den protestantischen Universitäten durchgesetzt, und es konnte dort am Ausgang des Jahrhunderts als etabliert gelten. Auf den katholischen Universitäten vollzieht sich dies mit erheblicher, z. T. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts währendender Verzögerung²⁷.

Wo es etabliert war, hatte es durchweg auch seine römisch-rechtlichen und politischen Ursprünge und Einteilungsschemata abgestreift. Die Zuwendung zu den Quellen des positiven Reichsverfassungsrechts war allgemein, und diese Quellen wiederum ordneten sich aus den genannten Gründen gleichsam „selbstverständlich“ nach einem aus dem Stoff entwickelten Schema. Die in Halle und Göttingen nun verstärkt einsetzende Pflege der Historie als Propädeutikum des Staatsrechts, als Kursus „richtiger Ordnung“ der Rechtsquellen und als Instrument der (historischen) Kritik am geltenden Recht steigerte die „Wissenschaftlichkeit“ der Argumentationsweise im öffentlichen Recht ganz wesentlich. Legendäre Genealogien, phantasievolle Etymologien oder historisch unhaltbare Konstruktionen – etwa zur Entstehung der Reichskreise – verfielen ebenso der Kritik wie die Legitimation von Rechtstiteln durch gefälschte Urkunden oder durch Datierung in „unvordenkliche Zeiten“. Hinter die nun durch die Urkundenlehre, Chronologie und den ideellen Maßstab „objektiver“ Darstellung gesetzten Maßstäbe konnte nicht mehr zurückgegangen werden.

2. In der Zeit zwischen 1680 und 1750 vollzieht sich auch die Durchsetzung des neuzeitlichen rationalen Naturrechts als Universitätsfach. Nachdem Samuel Pufendorf damit 1661 in Heidelberg begonnen hatte, wurden in den achtziger und neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts an allen wichtigeren Universitäten Lehrstühle für Natur- und Völkerrecht eingerichtet. Da das Naturrecht nicht nur eine allgemeine Rechtslehre bot, sondern den gesamten theoretischen Unterbau der Staatsgewalt gleichsam auf dem Reißbrett aus obersten Prinzipien neu entwarf und systematische Konsequenzen bis herunter zu den Details des Polizeiwesens zog, war die Reichspublizistik einem starken Druck ausgesetzt. Dem von ihr gelehrt, historisch gewordenen positiven Reichsrecht in seiner ganzen Zufälligkeit und Verworrenheit stand nunmehr das reine, von empirischen Elementen befreite „System“ gegenüber, meist in der Form des sog. *ius publicum universale*, das sich als besonderer staatsrechtlicher Zweig des Naturrechts ausgebildet hatte.

²⁵ Johann David Michaelis, *Raisonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland*, Bd. 1 (Frankfurt und Leipzig 1768) 87.

²⁶ Hammerstein (Anm. 24), 309.

²⁷ Michael Stolleis, *Reformation und öffentliches Recht*, in: *Der Staat* 24 (1985) 51–74.

Die darin liegende Spannung führte ab etwa 1720 zu drei verschiedenen Lösungsmöglichkeiten, die hier nur angedeutet werden können. Die eine Richtung beharrte auf dem positiven Reichsverfassungsrecht, wies alle naturrechtliche Spekulation von sich, betonte das „punctum iuris“ und fuhr in der ohnehin angelegten Tendenz zu breiter Stoffsammlung und -ordnung fort. Herausragender Vertreter dieser Richtung ist Johann Jakob Moser. Die zweite Richtung lehrte Naturrecht bzw. ius publicum universale unter souveräner Übergehung des positivrechtlichen Details, meist mit dem Impetus, dadurch langfristig zu einer Harmonisierung der Rechtszustände beizutragen bzw. – nach 1750 – den Absolutismus durch Einführung von ersten Ansätzen zu Gewaltenteilung und Menschen- und Bürgerrechten zu domestizieren (J. H. Boehmer, H. G. Scheidemantel). Die dritte Richtung versuchte, die Systematisierungskraft des Naturrechts auf den positivrechtlichen Stoff selbst zu übertragen, um ihn sowohl pädagogisch besser fassen zu können als auch um die Versprechungen des Naturrechts (Klarheit, Rationalität) am Stoff selbst einzulösen. Der Göttinger Professor Johann Stephan Pütter hat dies aufgrund seiner eminenten systematischen Begabung vor allen anderen geleistet.

3. Das dritte und wohl wichtigste Element der „Innovation“ besteht darin, daß die „Publizisten“ sich in besonderem Maße als aufgeschlossen für den „aufgeklärten Absolutismus“ erweisen. Sie sind inneruniversitär Vertreter eines neuen Fachs, haben engste Kontakte mit der Politik und fühlen sich in besonderem Maße berufen, als Bannerträger des Fortschritts zu wirken, Überkommenes zu vereinheitlichen, die vielfältig gestufte ständische Welt in einen einheitlichen Untertanenverband zu überführen und die Effektivität der Staatsgewalt auf allen Ebenen durchzusetzen. Der Staat als wohl-eingerichtete Maschine mit ineinandergreifenden Rädchen, *einem* Befehl folgend, war das Leitbild der Generationen zwischen 1680 und 1740²⁸. Die Option für den Absolutismus richtete sich gegen Stände, Zünfte, hergebrachte Rechte, Privilegien und Adelsvorrechte. Ökonomisch sollte der absolute Staat die Wirtschaft ankurbeln, die Bevölkerung vermehren, die kultivierbare Fläche vergrößern, das Geld im Lande behalten und Arbeitsplätze schaffen. Kulturell wurden Wissenschafts- und Kunstförderung erwartet, Akademiegründungen, Preisausschreiben, vorbildliche Architektur usw.²⁹

Die Vertreter des öffentlichen Rechts waren allerdings auch diejenigen, die von den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts an zunächst vorsichtig, dann immer deutlicher auf eine Begrenzung absolutistischer Herrschaftsmacht zugunsten „bürgerlicher Freiheiten“ hinarbeiteten. Je mehr die Schattenseiten einer allzu großen Machtanhäufung beim Fürsten zutage traten, desto dringender wurden solche Begrenzungen. Im positiven Recht konnten die alten Bindungen an die sog. „Fundamentalgesetze“ angemahnt

²⁸ Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats* (Berlin 1986).

²⁹ Ulrich Scheuner, *Die Kunst als Staatsaufgabe im 19. Jahrhundert*, in: Ekkehard Mai – Stephan Waetzold (Hg.), *Kunstverwaltung, Bau- und Denkmal-Politik im Kaiserreich*, Bd. 1 (Berlin 1981) 13 ff. m. Nachw. zum 18. Jahrhundert.

werden, im Naturrecht fanden sich Konstruktionselemente einer vorstaatlichen und unantastbaren Freiheit des Individuums, und bald enthielten die Lehrbücher erste Kataloge unverfügbarer Menschen- und Bürgerrechte³⁰. Dies ist jedoch eine Entwicklung, die über den hier gesetzten zeitlichen Rahmen hinausreicht und die schließlich in die Forderungen des Frühkonstitutionalismus nach 1800 mündet.

Faßt man zusammen, was „Tradition“ und „Innovation“ in der Reichspublizistik nach 1648 bedeuten können, so zeigt sich, daß das Festhalten am Reichsgedanken, die Ausbildung eines festen Lehrbuchschemas und unermüdliche Anhäufung des Stoffs auf der einen Seite durchaus vereinbar waren mit Strategien der Innovation in bezug auf gesteigerte Wissenschaftlichkeit, auf eine modernisierende Durchdringung und Systematisierung des Rechtsstoffes durch engen Kontakt mit dem Naturrecht sowie mit einer auf „Fortschritt“ und „Aufklärung“ zielenden Option für den Absolutismus.

Tradition und *Innovation* sind bei der Reichspublizistik also offenbar ineinander verschränkt. Die Verwendung dieser Worte ohne Beachtung des Kontextes führt zu Fehlschlüssen. Nur im Rahmen genau fixierter Fragestellungen sind soziales und literarisches Traditionsverhalten als sinnvolle Chiffren verwendbar. Aber selbst hier sind „Tradition“ und „Innovation“ ohne präzisierende Zusätze noch zu grobe Instrumente: so ist die Hinwendung eines ganzen Fachs zur Reichshistorie, wie man dies in Halle und Göttingen beobachten kann, vordergründig ein traditionaler, rückwärtsgewendeter Zug, während in Wahrheit gerade die Historisierung des Fachs einen Modernisierungsschub im Sinne größerer Praxismähe und stärkeren Realismus im Umgang mit der Reichsverfassung bedeutete. Ebenso konnte das traditionale Festhalten an dem einmal durchgesetzten Schema von „Caput & Membra“ durchaus parallel laufen mit großer Aufgeschlossenheit für neue Inhalte oder für die Bedürfnisse der Praxis. Schließlich lehrten die scheinbar so „traditionalistischen“ Reichspublizisten gleichzeitig durchaus moderne Fächer wie Naturrecht, allgemeines Staatsrecht (*ius publicum universale*) und Staatenkunde bzw. Statistik, sie konnten traditional denken in bezug auf das *Reich* und innovativ im Sinne des aufgeklärten Absolutismus in bezug auf ihr eigenes *Territorium*. Christian Thomasius in Halle ist hierfür das wichtigste Beispiel.

Es dürfte sich also empfehlen, bei der Zuordnung bestimmter Phänomene zu Tradition oder Innovation die Bezugsebene zu bestimmen und darauf zu achten, was bestimmte Veränderungen im Aufbau der Lehrbücher, in der Anordnung der einzelnen Disziplinen im Studienplan sowie die einzelnen inhaltlichen Aussagen zu Kaiser, Reich und Territorialstaatsrecht jeweils „bedeuteten“. Das Bild ist nicht einheitlich, aber es dürfte sich im Ergebnis doch zeigen, daß trotz eines unverkennbaren Vergreisungs- und Erstarrungsprozesses der Reichsverfassung im 18. Jahrhundert die Reichspublizistik als wissenschaftliche Disziplin eine Reihe innovativer Züge aufwies, die – zusammengekommen – erklären, warum gerade die staatswissenschaftlichen Fächer jenen entschieden „Modernitätsanspruch“ erheben konnten.

³⁰ Diethelm Klippel, Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts (Paderborn 1976).

Kommentar zum Beitrag M. Stolleis

Adalbert Wichert

1. Ich versuche einmal, grob zu vereinfachen:

Dann könnte ein Fazit lauten: Michael Stolleis zeigt eine paradoxe Zeiterfahrung der Aufklärung exemplarisch anhand der Reichspublizistik: Das Paradox lautet dann: Ein neues Fach und neue Methoden entstehen in der Absicht, sich des veralteten Reichs anzunehmen.

2. Wichtig scheint mir die Betrachtung des Zentralbegriffs im Referat von Stolleis: Reichspublizistik oder öffentlich-rechtliche Literatur. Zu fragen ist, ob das Entstehen einer Wissenschaft des öffentlichen Rechts zu tun hat mit dem Entstehen einer bürgerlichen, staatskritischen Öffentlichkeit? Es liegt nahe, die neue Wissenschaft des *ius publicum imperii* als Gegensatz zu den „*arcana imperii*“ zu sehen. Die zeitgenössische Übersetzung des Begriffs Öffentliches Recht bedeutet nämlich zugleich öffentlich zugängliches, wie: die Angelegenheiten aller betreffendes Recht.

Die neue Wissenschaft wurde deshalb auch verstanden als die Fachgrenzen der Jurisprudenz öffnende neue Allgemeinwissenschaft, wie in einem Kommentar von 1715 zum Ausdruck kommt: „Die Lehre vom Staats-Recht des Deutschen Reiches ... ist so weitläufig, daß es zugleich alle andern Rechte und Wissenschaften in sich faßt, indem sie mit selbigem die Moral, oder Sitten-Lehre, das Natürliche und Völker-Recht, die Historie, Genealogie, Geographie, Heraldik und was mehr dahin gehört verknüpft.“

3. Stolleis hat die Entstehung der Reichspublizistik beschrieben als Suche nach einem „methodischen Kanon“. Zur Verfügung standen – wollte man über das Reich sprechen – drei Diskursordnungen: Das Erstaunliche der Entwicklung scheint darin zu liegen, daß der am *Corpus Juris* orientierte eigentlich juristische Diskurs rasch als ordnendes Prinzip ausschied. Das neue Fach entledigte sich damit weitgehend der juristischen Tradition und ihrer Begriffe. Statt dessen adaptierte es ein nicht spannungsloses Gegeneinander positivistisch-historischer und politologischer Methoden, die außerhalb der Jurisprudenz entstanden waren.

4. Damit komme ich zur Eingangsfrage des Referats nach dem Bild des Juristen als Innovator oder Traditionalist. Man könnte behaupten, die innovative Kraft der Reichspublizistik liege darin, daß sie vermochte, sich anzueignen, was anderswo entwickelt war, was die zünftige Jurisprudenz aber lange Zeit mißachtet hatte:

– Die Ablösung des mittelalterlichen Reichs-Mythos durch seine historische Betrachtung hatte bereits der italienische Humanismus des 15. Jahrhunderts angeboten. Er wies nach, daß die Konstantinische Schenkungsurkunde eine Fälschung sei. Damit entfiel die Rechtsgrundlage für die Ableitung des deutschen Reichs aus dem *Imperium Romanum* und für die Verbindlichkeit des Römischen Rechts.

– An die Stelle des *Corpus Juris* sollte nach humanistischer Vorstellung auf breiter Textgrundlage aus Recht, Philosophie und Dichtung ein logisches Begriffssystem treten, ein Weg, den die Zunft nicht mitzugehen bereit war, hatte sie doch das Römische Recht zu einem praktikablen Instrumentarium entwickelt.

Als sich humanistische Jurisprudenz vor allem durch die Lehren des Hugo Grotius

doch Geltung verschaffen konnte, waren die deutschen Juristenfakultäten nicht beteiligt. Im 17. Jahrhundert (Kiel war die Ausnahme) richteten nur die wenig angesehenen Artistenfakultäten Lehrstühle für Natur- und Völkerrecht ein. Man konnte damals wohl unterscheiden zwischen zwei Arten von Rechtsgelehrten: den „zünftigen“ der Juristenfakultäten und den anderen, Medizinern etwa wie Arnisaeus und Conring, Praktikern in politischen Ämtern oder Angehörigen der Artistenfakultät.

Verständlicherweise mochte man sich nicht. Das Beispiel Pufendorfs könnte das verdeutlichen: die juristische Doktorenwürde lehnte er aus Verachtung für die Juristenfakultät ebenso ab wie den Heidelberger Lehrstuhl für römisches Recht. Von Lehrstühlen der Artistenfakultät aus stritt er mit der Zunft, bis er der Universität den Rücken kehrte.

Mir scheint, innovativ ist die Jurisprudenz des 16.–18. Jahrhunderts gerade dort, wo sie sich von der scheinbar weltfremden Artistenfakultät befruchten lassen kann. Thomasius war der Ansicht, daß „unser Studium Juris auch deswegen in ziemliche decadence kömmt/weil unsere Studiosi Juris gemeiniglich die Philosophie gantz hindansetzen“.

5. Als innovativ könnte nun der Jurist bezeichnet werden, der Humanist und Jurist, Literat und Jurist zugleich ist, eine Verbindung, die die Zunft mit dem Spottnamen „poeta“ belegte. Man kann dabei an Andreas Alciatus, an Sebastian Brant oder an Hugo Grotius denken, dessen poetisches Gesamtwerk ca. hundert Titel umfaßt. Man denke an Gryphius, Harsdörffer, Hoffmannswaldau, Logau, Lohenstein, Moscherosch, Schottel oder Stieler und viele andere. Sie alle verkörpern den Typ des schöpferischen juristischen Beamten, der sich dadurch legitimiert, daß er mit neuen Ideen, die er in der Bibliothek und am Schreibpult entwickelt, auf die Probleme seines Staatswesens reagiert.

6. Zum Beispiel Lohenstein, der seine Aufgabe, zwischen den Interessen Breslaus und Wien zu vermitteln, nicht nur als Diplomat, sondern auch als Dichter erfüllte: Ein Reyen des Trauerspiels ‚Sophonisbe‘ endet mit dem Kniefall der Welt vor Margareta Theresia von Spanien und Kaiser Leopold, deren Verlobung wegen der drohenden Wiederherstellung der habsburgischen Universalmonarchie von den Reichsständen argwöhnisch verfolgt worden war. Der Schlußreyen führt die vier Monarchien im Wettstreit vor. Das römische Reich wird Sieger, erhält den Preis aber erst, wenn Deutschland Reichssitz sein und Habsburg den Thron besteigen werde. Abschließend huldigen die Kontinente der ewigen Herrschaft Österreichs. Lohenstein schließt sich also der kaisertreuen Reichspublizistik an, indem er die heilsgeschichtliche römische Reichsidee zu bekräftigen scheint. Kontext des Dramas und biblische Grundlage legen aber eine andere Deutung nahe: Im Buch Daniel geht es um vier an Macht zunehmende, an Qualität abnehmende Reiche, denen die Substanzen einer Statue entsprechen. Das überall siegende Römerreich – davon handelt ja das Drama – entspräche demnach den Füßen, die nicht mehr aus Gold, Silber oder Bronze, sondern nur mehr aus einer instabilen Mischung von Eisen und Ton bestehen. Wörtlich: „Wenn du das Eisen mit Ton vermischt gesehen hast, so heißt das: Sie werden sich zwar durch Heiraten miteinander verbinden; doch das eine wird nicht am anderen haften, wie sich Eisen nicht mit Ton verbindet“ (Daniel 2,43).

Wenn Lohenstein das Habsburgerreich in Analogie zum Römerreich setzt, dann überträgt er auch dessen Kehrseiten: Machtpolitik und Untergang Roms, wie Dido in ihrer Vision gegen die Ideologie von der *Roma aeterna* voraussagt.

Wenn Lohenstein den Hinweis bei Daniel, das letzte Reich werde geteilt sein und Vereinigungsversuche durch Heiraten machten es eher noch brüchiger, assoziiert mit der aktuellen habsburgischen Verlobung, dann wird hinter der panegyrischen Fassade sein Vorbehalt gegen eine habsburgische Universalmonarchie und sein Plädoyer für ein auf Deutschland begrenztes Reich erkennbar.

Sein „Arminius“-Roman verhindert geradezu die Identifikation von Deutschem Reich und Römerreich. Konfrontiert sind: Machiavellismus und absolute Monarchie auf seiten Roms, Recht, Vertragstreue und Volkssouveränität auf seiten Germaniens. Der positive Held, Arminius, seit dem Humanismus Symbolfigur für einen Rom-unabhängigen, auf der eigenen Identität der deutschen Geschichte beruhenden Reichsbegriff, erhält deutlich die Züge Kaiser Leopolds, sein Gegner, Kaiser Augustus, die Züge Ludwigs XIV.

Lohensteins patriotisches Reichskonzept ist also auch hier wieder mehrdeutig:

- Er stellt Leopold als idealen Herrscher dar,
- in der Auseinandersetzung mit Frankreich stellt er sich loyal neben den Kaiser.

Aber: Durch die Identifikation Leopolds nicht mehr mit Augustus, sondern mit Arminius unterstützt er einen von der Romtradition abgeschnittenen Reichsbegriff. Das heißt verfassungspolitisch: Betonung des Wahlkaisertums und die Begründung der Reichsverfassung auf das bei den Germanen gerühmte Prinzip der Volkssouveränität, eine Position also, die der von Limnäus entspricht.

Lohenstein bietet also Beispiele dafür, wie bereits im 17. Jahrhundert bei prinzipiellem Festhalten an der Tradition des Reiches mit aller Vorsicht literarisch innovative verfassungsrechtliche Positionen formuliert werden konnten.

Diskussionsbericht zum Beitrag M. Stolleis

Gefragt nach dem Zusammenhang von Höflings- und Juristenkritik (*Boehm*), antwortete *Stolleis*, daß sie nicht voneinander zu trennen seien, aber im 18. Jahrhundert aufgrund der Professionalisierung der Juristen nicht mehr identisch miteinander gewesen seien. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie gegenüber der Jurisprudenz meinte er auf Fragen *Schmidt-Biggemanns*, daß die Linie der an Thomas und Scotus orientierten spanischen Spätscholastiker nach dem frühen 17. Jahrhundert abriß beziehungsweise über Grotius vermittelt wurde. Dies hatte wohl konfessionelle Gründe, da das *ius publicum* bis Mitte des 18. Jahrhunderts protestantisch war. Aber sie boten dem *ius publicum* auch nicht die gesuchten Lösungen, so daß man sich lieber an die konkrete Reichsverfassung hielt. Selbst im Naturrecht erwies sich die moderne Linie Grotius-Pufendorf als stärker. Das Auftauchen des Ramismus, einer „philosophischen Mode“ des späten 16. Jahrhunderts, bei Thomasius hielt er für untypisch. Allgemein zum Verhältnis von Philosophie und Jurisprudenz bemerkte er

noch, daß das Naturrecht und das *ius publicum universale*, nicht aber die strikt juristisch orientierte Reichspublizistik mit ihren Lehrbüchern direkten Kontakt zur Philosophie suchten. Zur Frage nach der Verbindung von Reichshistorie und Reichspublizistik (*Fink*), sagte er, daß die Reichshistorie, entgegen äußerem Anschein ein Modernisierungsfach, auch mit Legenden aufräumte und dadurch zur Erkenntnis der realen Grundlage der Reichsverfassung beitrug. Sie habe sich dann aber aus ihrer dienenden Funktion gegenüber der Jurisprudenz gelöst.

Auf die kulturgeschichtliche Bedeutung der Jurisprudenz machte *Wiedemann* aufmerksam. Identisch mit dem Kulturträger, gestaltete sie die frühe Neuzeit. Um 1750 äußerte sich das – Kulturträger und Juristen standen gegeneinander. Es sei auch für den größeren Kolloquiumsrahmen wichtig, daß die Juristen die „Vertreter der Norm der Moderne, der weltlichen Gesetze“ waren und daß sie mit ihrem Wissen um das Beunruhigungspotential in der deutschen Tradition, nämlich die Situation des Reiches, innovativ wirkten. Die in *Wicherts* Kommentar angesprochene Verbindung von Schriftsteller und Reichspublizistik war ihm nicht klar. Es sei aber sicher, daß die großen Kulturtheoretiker der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich nicht mehr an die Reichspublizistik hielten, sondern – und dies war innovativ – an die aus Frankreich kommende Nationalgenie- und Nationalcharakteridee.

Auch zu *Wicherts* Kommentar Stellung nehmend, bezweifelte *Stolleis*, daß vor allem humanistisch gebildete, mit der Artistenfakultät verbundene Juristen die schöpferischen gewesen wären. Modernisierend für den Verstaatlichungsprozeß waren die reinen Fachjuristen, die das Instrumentarium beherrschten; die „schöpferische“ Leistung von Humanisten wie Lohenstein waren auf dem Gebiet der Jurisprudenz eher kümmerlich. Mit der Ausnahme von Grotius interessierte die Verbindung von Reichspublizistik und Germanistik (als Lehre vom germanischen Recht) unter dem von *Wiedemann* genannten Gesichtspunkt, nicht aber für die spezifische Leistung der Verstaatlichung. *Wichert* betonte demgegenüber, daß er mit „schöpferischer Jurist“ einen weiteren Begriff im Sinn hatte, der auch schon das Anlegen von Sammlungen von Akten meinte (vgl. Andreas Gryphius als Syndicus der Glogauer Landstände). *Von Heydebrand* fragte, ob die Rollentheorie (d. h. der Akteur verhält sich gemäß Bedürfnis und Situation) nicht die widersprüchlichen Momente in der Brust des Reichspublizisten erklären könne. *Stolleis* bejahte dies mit dem Hinweis, daß sie sich bezüglich des Reiches konservierend verhielten, bezüglich der Territorialstaaten aber modernisierend.

Karl Otmar Freiherr von Aretin

Die Türkenkriege als Traditionselement des katholischen Europa

Die Türkenkriege gehen auf eine lange, insofern katholische Tradition zurück, als hier Papst und Kaiser, später Spanien und Venedig in einer idealisierten Verbindung standen. Der Kampf gegen das Osmanische Reich war immer mehr als ein Krieg gegen einen anderen Feind. Das hat sowohl räumliche – das Mittelmeer war nun einmal der Bedrohung durch die Türken und durch die Schiffe der Barbaresken ausgesetzt – wie ideelle Gründe: Die Johanniter, wie später der toskanische Stephansorden, sahen ihre Aufgabe in der Bekämpfung der Ungläubigen und der Befreiung von Christensklaven.

Die Verbindung von Türkenkrieg und Kreuzzugsidee schwang noch zweihundert Jahre später mit, als man in Wien 1883 daran ging, das Türkenjahr 1683 zu feiern. Wie selbstverständlich begann Onno Klopp sein großes Werk „Das Jahr 1683 und der folgende Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz 1699“ mit einem Zitat Gregors VII. vom 1. März 1074 aus seinem Kreuzzugsaufruf. Schon die Königswahlen des 15. Jahrhunderts für die Habsburger Friedrich III. und Maximilian standen für ihn unter dem Zeichen der Türkenbedrohung. Die Habsburger als Römische Kaiser hatten das Abendland zu schützen. So viel Onno Klopp auch auf das Römische Kaisertum abstellt, so ist doch in seiner Sicht in diesem Kampf auch die historische Sendung des Vielvölkerstaates Österreich-Ungarn mit eingeschlossen. Eine der wesentlichen Aufgaben des entstehenden Vielvölkerstaates war nach Klopp der Schutz, den der Doppeladler den kleinen Völkern bot, die anders schutzlos den Osmanen ausgeliefert gewesen wären¹. Ebenso klar war es für Klopp, daß Papst und Kaiser, das heißt die alten katholischen Universalstände, den siegreichen Kampf anführten.

Seit der Eroberung Konstantinopels 1453 waren es die Päpste, die das Abendland immer wieder zum Kreuzzug gegen die Ungläubigen aufriefen. Ein Erfolg war ihnen damit nicht beschieden, aber sie galten als die ständigen Mahner. Im Zeitalter der Glaubensspaltung hatte das Problem der Verteidigung des Abendlandes gegen die Türken immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. Wenn es auch sicher übertrieben ist, die Bedrohung durch die Türken, wie der amerikanische Historiker Stephen Fi-

¹ Onno Klopp, *Das Jahr 1683 und der folgende Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz 1699* (1883) 19.

scher Galati meint, für den Sieg der neuen Lehre verantwortlich zu machen, so spielte sie sicher eine wichtige Rolle². Hielt sie doch König Ferdinand I. wie seinen Bruder Karl V. immer wieder davon ab, gegen die neue Lehre vorzugehen.

Es gelang allerdings den Päpsten fast nie, und wenn, dann nur für kurze Zeit, alle christlichen Völker in diesem Kampf zu einen. Als sich Frankreich der übermächtigen Bedrohung durch das Reich Kaiser Karls V. ausgesetzt sah, scheute sich Franz I. nicht, ein Bündnis mit dem Erbfeind der Christenheit einzugehen. Dieses Bündnis begründete eine lange nachwirkende, die Bedrohung Frankreichs durch das Haus Habsburg überdauernde, politische Tradition. Ludwig XIV. spielte, wie wir sehen werden, auch nach dem Sprengen der habsburgischen Stellung im Westfälischen und Pyrenäenfrieden mit den Türken gegen den Kaiser zusammen.

In diesem politischen Zusammenspiel zeigte sich der Wandel der politischen Interessen als das eigentlich neue Element der europäischen Politik. Nicht mehr Kreuzzugsideen oder ideelle Vorstellungen bestimmten die Politik, sondern Machtfragen, und hier war das Osmanische Reich gegen den Kaiser ein idealer Verbündeter, bedrohte es doch ebenso die österreichischen Erblände wie die Küsten des Mittelmeeres. Papst und Kaiser, die mittelalterlichen Universalmächte, wurden an den Rand gedrängt. Weder gelang es dem Papst, die mittelalterliche Kreuzzugsidee im 16. Jahrhundert wieder zu beleben, noch stand der Kaiser als derjenige da, der das Abendland zum Kampf mit den Ungläubigen führte. Der Kampf wurde vielmehr in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von der neuen Weltmacht Spanien angeführt. Bei der Seeschlacht von Lepanto 1571 nahm zwar ein kleines päpstliches Geschwader teil, der Kaiser war daran nicht beteiligt. Die Führung des katholischen Europa war auf den „katholischen König“ übergegangen. Der strahlende Sieg von Lepanto wurde so etwas wie der sichtbare Triumph der nachtridentinischen *ecclesia triumphans*. In Rom, Warschau, Ingolstadt und vielen katholischen Städten entstanden Kirchen mit dem Namen Sta. Maria Vittoria Gloriosa, die dieses Ereignis verherrlichten. Gemälde von Tizian und Tintoretto geben das Triumphgefühl wieder, das damals das katholische Europa durchzog. Daß zwischen dem Triumphgefühl, das dieser Sieg auslöste, und seiner geringen militärischen Bedeutung eine erhebliche Diskrepanz bestand, störte damals niemand³. Es war der lange ersehnte Sieg. Venedig sah sich in der Rolle des Siegers. Das später bei einem Brand zerstörte Kolossalgemälde Tintoretts von der Seeschlacht von Lepanto im Dogenpalast war ein Ausdruck dieses Triumphgefühls. Lepanto, das weder militärisch noch politisch große Auswirkungen hatte, verlieh das Gefühl von der Überlegenheit der venezianischen Flotte über die Flotten der Türken und Barbaresken. Es stellte sich allerdings bald heraus, daß die politischen Gegensätze über das Triumphgefühl siegten.

² *Stephen Fischer Galati*, *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555* (Harvard Historical Monographie XLIII, Cambridge, Mass. 1959) 117.

³ *Fernand Braudel*, *Bilan du Bataille*, in: *G. Benzoni* (Hrsg.), *Il mediterraneo nella seconda meta del 500 alla livee di Lepanto* (Firenze 1974).

Die Bedrohung durch die Türken führte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Reich dazu, daß der Streit um die konfessionellen Gegensätze am Reichstag nicht ernstere Formen annahm. Es gelang Rudolf II., anders als seinem Vater und Großvater, die protestantischen Religionsbeschwerden mit Hinweis auf die Türkengefahr zu neutralisieren⁴. Das Verhältnis von Türkengefahr und Religionsquerelen hatte sich umgekehrt. Hatten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Protestanten jede für sie negative Behandlung der Religionsfrage durch die Tatsache zu verhindern gewußt, daß der Kaiser Hilfe gegen die Türken brauchte, so stand nach 1570 die Türkengefahr so im Vordergrund der Beratungen, daß es dem Kaiser jedesmal gelang, die Behandlung der von den Protestanten vorgebrachten Religionsbeschwerden zu verhindern. Der offene Krieg mit den Türken 1593–1606 wurde im Reich als ein Abwehrkampf gegen eine tödliche Bedrohung angesehen. Insofern konnte Rudolf II. die Unterstützung des Reiches gewinnen. Papst Klemens VIII. wollte auch diesem Krieg den Charakter eines Kreuzzugs gegen die Ungläubigen geben, doch hatte er damit keinen Erfolg⁵. Allerdings stellte sich damals eine Reihe italienischer Fürsten dem Kaiser zur Verfügung⁶. Nie mehr später geschah dies in diesem Ausmaß. Der Herzog von Mantua mußte sogar den Hohn der Zeitgenossen hinnehmen, die zwischen seinem kriegerischen Auftreten und seinen Taten eine peinliche Diskrepanz sahen⁷. Die Erfolge dieses Krieges waren aber zu gering, um dem Ansehen des Kaisers neuen Glanz zu verleihen. Vielleicht war auch der schrullige Rudolf II. nicht der richtige Mann für eine solche Rolle.

Andererseits war es Rudolf II. mit dem Türkenkrieg gelungen, in Reichsitalien eine vorher ungekannte Begeisterung für Kaiser und Reich zu erwecken. Der Türkenkrieg steht am Beginn einer Reorganisation Reichsitaliens. Kaiser und Reich, die bis dahin in Italien kaum ein Ansehen besaßen und deutlich hinter Spanien zurücktraten, gewannen in diesem Krieg starke Sympathien⁸. Dem Kaiser gelang es sogar, in Italien erhebliche Gelder für den Krieg zu mobilisieren.

Mit dem Ende des Krieges zerbrach die bis dahin gewährte Einheit des Reiches. Schon 1607 kam kein Reichsschluß, das heißt keine Schlußerklärung des Reichstages, zustande. Der Gegensatz der Konfessionen brach auf. Das Reich schlitterte in den Dreißigjährigen Krieg.

⁴ Darauf hat *Winfried Schulze* in seinem Buch, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert* (1978) 32, hingewiesen.

⁵ Vgl. *Ludwig Pastor*, *Geschichte der Päpste*, Bd. 11, 198 ff., 228 f.

⁶ Vgl. *Peter Bartl*, *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und Osmanischem Reich. Zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert* (1974), der die aktive, wenn auch wenig erfolgreiche Teilnahme Vincenzo I. von Mantua S. 75 beschreibt und von der Unterstützung Großherzog Ferdinand I. von Toskana, S. 67 f. und des Herzogs Ranuccio von Parma berichtet S. 77.

⁷ Vgl. *Bartl* (wie Anm. 6) 75.

⁸ Hierher gehört die ganze Problematik der Mission Garzweilers. Vgl. *Karl Otmar von Aretin*, *Das Reich. Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806* (1986) 111 ff.

Nach dem Westfälischen Frieden war die Stellung von Papst und Kaiser schwer erschüttert. Durch seinen Protest gegen den Abschluß des Westfälischen Friedens hatte sich Papst Innozenz X. selbst aus der internationalen Politik ausgeschlossen⁹. Kaiser Ferdinand III. und später sein Nachfolger Leopold I. konnten sich nur halten, indem sie ihre Regierung nach den Bestimmungen des Westfälischen Friedens ausrichteten. Der mit dem Pyrenäenfrieden 1659 besiegelte Niedergang Spaniens ließ auch von dort für die katholische Sache nichts Gutes erwarten. Zum ersten Mal war bei diesem Frieden zwischen zwei katholischen Mächten, als Folge des päpstlichen Protestes gegen den Westfälischen Frieden, kein päpstlicher Vertreter zugelassen¹⁰.

Mit dem Frankreich Richelieus und später Ludwigs XIV. trat eine Macht neuen Stils auf. Der Kampf gegen die beiden habsburgischen Linien hatte in Frankreich neue Kräfte freigemacht. Im Dreißigjährigen Krieg hatte die Bedrohung durch das Osmanische Reich keine Rolle gespielt. Die Türken waren gegen die Perser anderweitig beschäftigt.

Während man in Münster und Osnabrück verhandelte, war der Türkenkrieg 1645 an einer anderen Stelle ausgebrochen. Nicht Ungarn oder Wien war sein Ziel, sondern Kandia, das heute Kreta genannt wird. Die besonderen Verhältnisse brachten es mit sich, daß Venedig, dem die Insel gehörte, zunächst allein stand. Spanien war in der Endphase der großen Auseinandersetzung mit Frankreich ebensowenig in der Lage, Venedig zu Hilfe zu kommen, wie der Kaiser. Der Papst hatte seine internationale Reputation eingebüßt. Nicht nur, daß sein Vertreter in Münster und Osnabrück die Verhandlungen zu blockieren gesucht hatte. Der Nachfolger Urbans VIII., Innozenz X., hatte die internationale Lage auch ausgesucht, um den Farnese die päpstlichen Lehen Castro-Ronciglione zu entreißen¹¹. Castro mit allen seinen Kirchen wurde dem Erdboden gleichgemacht. Für Venedig war weit und breit keine Hilfe auszumachen, als vor Kreta die gefürchtete türkische Landungsflotte auftauchte. Nur der Malteser- und der St. Stephansorden schickten ein paar Schiffe zu Hilfe¹². Der Aufruf der Signoria zu einem allgemeinen Kreuzzug gegen die Ungläubigen verhallte bei den Großmächten ungehört. Die von Innozenz X. zustandegebrachte „Heilige Liga von 1645“ bestand nur aus Schiffen italienischer Fürsten und zerstob so schnell, wie sie zusammengekommen war.

Der 24 Jahre (bis 1669) währende Kampf um Kreta, in dem Venedig seine Kraft erschöpfte, hat trotzdem für unser Thema eine wichtige Funktion: Er hielt in einer Zeit, in der das schon als Anachronismus anzusehen ist, die Kreuzzugs-idee wach. Der

⁹ Vgl. *Pastor* (wie Anm. 5) Bd. XIV/1 (1960) 95 f., 99 ff., der das erst 1650 veröffentlichte, auf den 26. November 1648 zurückdatierte Protestbrevé verteidigt.

¹⁰ Vgl. ebenda 360.

¹¹ Zum Castrokrieg vgl. *Georg Lutz*, Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII., in *Reinhard Elze* (u. a. Hrsg.), Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte (1976) 92 ff.

¹² Zu den Maltesern und Stephansrittern in dieser Zeit vgl. *Ekkehard Eickhoff*, Venedig, Wien und die Osmanen (1970) 130 ff. Zu den Stephansrittern vgl. *G. Guarnieri*, I Cavalieri di Santo Stefano nella storia della Marina Italiana (1562–1859) (Pisa 1960) 205–213.

Kampf um Kreta, an dem auch am Ende ein französisches Geschwader teilnahm, vermittelte, wenn auch nur für kurze Zeit, die Illusion der Einheit der Christenheit gegen die Ungläubigen. Papst und Kaiser und die unter der Kreuzzugsfahne geeinte Christenheit, das heißt eine völlig mittelalterliche Idee, schien für kurze Zeit noch einmal Realität zu werden.

Noch deutlicher wurde dies im Türkenkrieg 1663/64. Als die Türken sich gegen Norden aufmachten, war das Ansehen der alten Universalmächte Papst und Kaiser noch auf einem Tiefpunkt. Anspruch und Wirklichkeit standen in keinem Verhältnis mehr zueinander.

Die Wende trat ein mit dem Türkenkrieg 1663/64, an dem im Kontingent des Rheinbundes auch französische Truppen teilnahmen. Montecuccolis Sieg bei St. Gotthard am 1. August 1664 trieb nicht nur die zum Marsch auf Wien angetretenen Türken zurück, mit diesem Sieg über eine überlegene türkische Armee bekam auch die Kaiseridee neuen Glanz. Alle christlichen Völker hatten sich beteiligt. Es war Montecuccoli selber, der 1670 dem von ihm verehrten Kaiser Leopold I., auf die neue Lage gestützt, einen Kreuzzug zur Befreiung Jerusalems vorschlug. „Und wessen Waffen wären geheiligt, sich für die Befreiung des Grabes Christi in Bewegung zu setzen. Und wem würde es mehr geziemen, die Gedeimütigten aufzurichten, die Tyrannen vom Throne zu stoßen und die Welt im gerechten Gleichgewicht zu halten als dem Ersten und Größten unter den Menschen, der nur Gott gegenüber geringer und zweiter ist.“¹³ Das ganze Heilige Römische Reich ergriff damals Kreuzzugsbegeisterung.

In dieser Begeisterung kam sogar der Gedanke auf, Leopold I. werde nach der Eroberung Konstantinopels die zwei römischen Reiche wieder vereinen. „Montecuccoli gab durch seine Schriften einen wesentlichen Anstoß zur Erneuerung der Kaiseridee und des Kaisertums.“¹⁴ Die Begeisterung für eine Erneuerung des römischen Kaisergedankens war aber keineswegs auf Montecuccoli beschränkt. Sie ergriff damals in erster Linie italienische Autoren, wie überhaupt unter Leopold I. der Reichsgedanke und die Kaiseridee in Reichsitalien eine bemerkenswerte Renaissance erlebten. Die italienischen Hofhistoriographen Leopolds I. Gualdo Priorato, Girolamo Branchi und insbesondere Gioan Battista Comazzi wiesen ganz bewußt auf die altrömische Kaiseridee hin, deren Erneuerung sie von Leopold I. erwarteten¹⁵. Der eigentliche Verkünder einer Erneuerung des Römischen Reiches unter Kaisern aus dem Hause Österreich wurde der wortgewaltige Prediger Abraham a Santa Clara. Er verkündete in vielen Variationen zwischen 1675 und 1709 die Lehre von der Auserwähltheit des Hau-

¹³ Aus Montecuccolis, *Della Guerra col Turco in Ungheria anno 1670*, zitiert nach *Georg Wagner*, *Das Türkenjahr 1664*, eine europäische Bewährung. Raimund Montecuccoli, die Schlacht von St. Gotthard-Mogersdorf und der Friede von Eisenburg (Eisenstadt 1964) 494.

¹⁴ Ebenda 511.

¹⁵ *Gioan Battista Comazzi*, *Istoria di Leopoldo Primo*, 2 Bde. (Wien 1686/88). Sie erschien unter dem erweiterten Titel „*Istoria di Leopoldo primo, Imperadore de Romani CXXII*“ 1689 und 1697 in Wien und in einer deutschen Übersetzung 1690 in Augsburg unter dem Titel „Immergrünender Kayserlicher Lorbeer-Crantz, oder Heldentaten Kayzers Leopolds des Grossen“. Vgl. dazu *Anna Coreth*, *Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit* (1950) 53, 73 ff.

ses Österreich. In seiner Schrift „Auf, auf ihr Christen“ rief er zur Fortsetzung des Kampfes auf. Es stand für diesen Prediger und seinen Kaiser Leopold I. außer Zweifel, daß dieser Kampf ein Triumph der allein seligmachenden katholischen Kirche sei.

In den Türkenkriegen wurde der Grund für den barocken „Reichsstil“ gelegt, der sich in Österreich in den gewaltigen Klosteranlagen von Göttweig, Melk oder Klosterneuburg, um nur diese zu nennen, manifestierte. Dieser Reichsstil des Barock griff weit in das Reich, insbesondere in den katholischen Reichsteil der geistlichen Fürsten aus. Türkenkrieg, Kreuzzugs-idee und Kaiserideologie gingen hier eine an vielen Dekengemälden nachzuweisende Verbindung ein.

Während Montecuccoli den Traum von der Überwindung der konstantinischen Teilung in ein Ost- und Westrom träumte, war Papst Alexander VII. realistischer. Er hoffte, Ludwig XIV. für den Gedanken zu erwärmen, mit der Eroberung Konstantinopels den oströmischen Kaisertitel für sich zu gewinnen. Mit dieser Idee war nun freilich ein Ludwig XIV. nicht zu beeindrucken, der mit dem Überfall auf Holland 1672 den Weg der Eroberungskriege für die Großmacht Frankreich beschritt.

Halten wir hier einen Augenblick inne. Zur selben Zeit, als im absolutistischen Frankreich die Grundlagen für eine moderne Verwaltung gelegt wurden, auf der seine Großmachtstellung beruhte, dachte man in Wien und Rom in den Kategorien der mittelalterlichen Ordnung eines west- und oströmischen Kaisertums. Der römische Kaiser war durch die Ordnung des Westfälischen Friedens auf den Rang eines deutschen Wahlkönigs mit stark beschränkten Rechten herabgestuft worden. In der hier im einzelnen nicht nachzuzeichnenden Entwicklung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war es Leopold I. durch strikte Einhaltung des Westfälischen Friedens, Ausnützung der in dieser Ordnung bestehenden Möglichkeiten und durch das die Eroberungsgelüste Ludwigs XIV. geweckte Sicherheitsbedürfnis vieler Reichsfürsten jedoch gelungen, seine Stellung im Reich auszubauen. Sie beruhte auf den geistlichen Fürsten und den kleinen Reichsständen, deren Existenz durch den Kaiser garantiert wurde. Das verbürgte zwar Einfluß, aber keinen Zuwachs an politischer Macht. In diesem System lebte insofern die katholische Tradition des Reiches weiter, als geistliche Fürsten und der Kaiser die Katholizität des Reiches verbürgten. In der entstehenden modernen Welt, für das Frankreich zum Vorbild wurde, war dieses auf Einfluß, aber nicht auf Macht beruhende System ein Anachronismus. Nicht einmal im Ansatz waren hier moderne Verwaltungsstrukturen zu entdecken. Mehr schlecht als recht konnte der Kaiser das Reich vor den Eroberungsgelüsten Ludwigs XIV. schützen, die mit der Besetzung Straßburgs 1681 einen Höhepunkt erreichten. In dieses System paßten weder Montecuccolis Spekulationen von der Eroberung Ostroms noch die Ideen Alexanders VII., Ludwig XIV. für die Idee eines oströmischen Kaisertums zu gewinnen. Der Kaiser hatte zwar im Reich an Ansehen gewonnen, aber die Kaiseridee blieb weiter in ihrem Anspruch dem mittelalterlichen Denken verhaftet.

Diese Kaiseridee fand im katholischen Deutschland der geistlichen Fürsten jedoch durchaus einen Widerhall, wie sich u. a. in der barocken Baukunst nachweisen läßt. Demgegenüber setzte sich das protestantische Deutschland ab, das an der Wende des 17. zum 18. Jahrhundert eine Reichsrechtslehre auf dem Boden einer sehr nüchternen Bestandsaufnahme entwickelte. Rom, die römische Kaiseridee und die katholische

Welt mit ihren Triumphen über die Ungläubigen hatten darin, wie wir sehen werden, keinen Platz.

Im Denken des Kaiserhofes trat mit dem Türkenkrieg von 1683–99 eine Wende ein. Der Marsch der türkischen Armee auf Wien unter Kara Mustafa kam für den Kaiser völlig überraschend, der sich 1683 auf einen weiteren Kampf gegen Ludwig XIV. vorbereitete¹⁶. Der im ganzen Reich Empörung auslösende Raub Straßburgs durch Ludwig XIV. 1681 sollte so rückgängig gemacht werden. Die überraschend aus Oberungarn vordringende riesige Armee Kara Mustafas stellte den Kaiser vor eine überaus schwierige Lage. Die von Karl von Lothringen geführte kaiserliche Armee war viel zu schwach, um Kara Mustafa aufhalten zu können, der auch ungehindert bis Wien gelangen konnte.

Es war Papst Klemens XI., der als erster den vollen Umfang der Gefahr begriff. Er war es, der gegen alle Quertreibereien Ludwigs XIV. die Annäherung zwischen Polen und dem Kaiser herbeiführte¹⁷. Was die zum Katholizismus übergetretene Königin Christine von Schweden im Sommer 1683 schrieb, gibt die Stimmung dieser Tage gut wieder: „Wien kann sich nicht mehr retten als nur durch ein Wunder, ähnlich dem des Roten Meeres. Wenn es verloren ist, wer wird dem Sieger widerstehen können.“¹⁸ Aber das Wunder geschah. Am 12. September 1683 brachte die vereinigte polnisch-kaiserliche Armee den Türken unter Kara Mustafa eine vernichtende Niederlage bei. Das katholische Europa, Papst, Kaiser, der König von Polen und Spanien hatten Europa vor einer Katastrophe gerettet.

Es muß zwar offen bleiben, wie weit Kara Mustafa nach der Einnahme von Wien gelangt wäre. Sachsen und Bayern hatten sich unmittelbar bedroht gefühlt. Der überraschend vollständige Sieg, dessen Beute noch heute Kernstück der Heeresmuseen in Wien, Warschau und Ingolstadt ist, brachte eine völlig neue Situation hervor: Das Christentum und hier, wie bei Lepanto, der Katholizismus hatten triumphiert. Papst und Kaiser waren die Beschützer des Abendlandes. Aus den Türkenkriegen unter Prinz Eugen, dem Türkenlouis und dem „Blauen König“ Max Emanuel ging die Großmacht Österreich hervor. Die Kaiserkrone, eigentlich ein Relikt aus längst vergangenen Zeiten, strahlte in neuem Glanz, vor dem das Ansehen des allerchristlichsten Königs ein ziemlich jämmerliches Aussehen gewann.

Die Nachricht von der Befreiung Wiens brachte in allen katholischen Ländern mit Ausnahme Frankreichs einen unbeschreiblichen Jubel hervor, der nur mit dem zu vergleichen ist, was sich nach dem Eintreffen der Siegesnachricht von der Seeschlacht von Lepanto abspielte. In Rom und Venedig kam es zu antifranzösischen Kundgebungen. Ludwig XIV. wurde als der „allerchristlichste Türke“ verhöhnt. Von dieser Ansehenseinbuße hat er sich nicht mehr erholt.

¹⁶ Vgl. *Ekkehard Eickhoff*, Venedig, Wien und die Osmanen-Umbrüche in Südosteuropa 1645–1700 (München 1970) 365 ff., wo er sehr eingehend schildert, wie lange Leopold I. 1682/83 nicht auf die von den Türken ausgehende Bedrohung reagierte.

¹⁷ Vgl. *Pastor* (wie Anm. 5) Bd. XIV (1960) 734 ff.

¹⁸ Zitat nach ebenda 795.

Für Innozenz XI. war es eine überaus schmerzliche Erfahrung, daß auch die Befreiung Wiens die katholischen Mächte nicht gegen den Erbfeind einigen konnte. Auch seine erneute Vision, Ludwig XIV. möge sich nach der Eroberung Konstantinopels mit der Krone des oströmischen Kaisers krönen, verfiel in Paris nicht, wo man an den Eroberungszielen im Norden und Osten Frankreichs festhielt¹⁹. So begann sich der Triumph von Kaiser und Papst, also der universalkatholischen Einrichtungen, unmerklich zu wandeln.

Der Kaiser eroberte sich in den folgenden Jahren ein Königreich in Ungarn. Er erstarkte als Herrscher der Großmacht Österreich, nicht als römischer Kaiser. Als solcher blieb er in die Bestimmungen des Westfälischen Friedens eingebunden. Die Großmacht Österreich, die sich unter Joseph I. im spanischen Erbfolgekrieg im Bündnis mit England und Holland ihrem französischen Rivalen gewachsen zeigte, begann, den Gesetzen einer europäischen Großmacht zu folgen. Sichtbarstes Zeichen dieser Entwicklung war die Proklamation Ungarns zum erblichen Königreich im Hause Habsburg 1687²⁰.

Österreich war nach dem Spanischen Erbfolgekrieg mit den Niederlanden und den italienischen Besitzungen zu einer achtungsgebietenden Macht aufgestiegen²¹. In Ungarn hatte der Feldzug von 1715–18 zum Frieden von Passarowitz geführt. In diesem Krieg, der zunächst mit einem Angriff der Türken auf die venezianischen Besitzungen auf der Peloponnes begonnen hatte, war die Machtstellung Österreichs auf dem Balkan endgültig gefestigt worden. Das Osmanische Reich stellte keine Bedrohung mehr dar. Der Versuch Papst Innozenz' XI., auch diesen Krieg zu einem Kreuzzug gegen die Ungläubigen zu erklären, war durch den Überfall Spaniens auf Sizilien gescheitert. In Wien vermutete man ein Zusammenspiel des Papstes mit dem spanischen Minister Kardinal Alberoni, der dieses Abenteuer in Szene gesetzt hatte. Die Beziehungen zwischen Rom und Wien waren auf Jahre hinaus gestört²². Der eigentliche Verlierer dieses Krieges war Venedig, das seine Positionen in Griechenland aufgeben mußte.

Die Erfolge in Ungarn, zusammen mit dem Landgewinn des Spanischen Erbfolgekrieges ließen es den Seemächten nach 1720 geraten erscheinen, ein weiteres Ausgreifen Österreichs zu verhindern. Auf den verschiedenen Kongressen zwischen 1720 und 1735 zwangen sie daher den Kaiser auf den Plan, nach dem Aussterben der Medici und der Farnese, Toskana und Parma-Piacenza als erledigte Reichslehen einzuziehen,

¹⁹ Vgl. ebenda 801.

²⁰ Zum Problem des Aufstiegs Österreichs zur Großmacht und sein Verhältnis zum Kaisertum vgl. R. Gherardi, *Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento. Il „buon ordine“ di Luigi Ferdinando Marsili* (Annali dell'Istituto storico germanico Monografia 2, Bologna 1980) 83 f. und O. Redlich, *Weltmacht des Barock, Österreich in der Zeit Kaiser Leopold I.* (Wien 1961) 420.

²¹ Vgl. dazu O. Redlich, *Das Werden einer Großmacht, Österreich von 1700–1740* (1938) 232 ff.

²² Vgl. von Aretin, *Das Reich*, 135 ff. Die Arbeit von N. Huber, *Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tod Papst Klemens XI. (1714–21)*, in: *Archiv für österreichische Geschichte* (1967) behandelt nur die Mission des Nuntius G. Spinolas. Der hier geschilderte Konflikt S. 108–47 wird allein nach den vatikanischen Akten dargestellt, und die aufschlußreichen Berichte des kaiserlichen Gesandten in Rom, Johann Wenzel Graf Gallas, die wichtiges Material enthalten, werden nicht herangezogen.

zu verzichten. Toskana kam 1737 an Lothringen, das österreichische Neapel an den Infanten Karl, Parma-Piacenza im Frieden von Aachen 1748 an den Infanten Philipp. Die Rückkehr der Spanier nach Italien, die Karl VI. unter allen Umständen hatte vermeiden wollen, wurde damit Tatsache. Die Anerkennung von Toskana und Parma-Piacenza als Reichslehen war dagegen nur ein geringer Trost.

In diesen Verhandlungen war die Großmacht Österreich gegenüber dem Amt des Kaisers immer stärker in den Vordergrund getreten. Mit Sorge und Mißtrauen beobachtete man im Reich diese Entwicklung, die sich schon im Spanischen Erbfolgekrieg abgezeichnet hatte, und die damit zusammenhängende Verwicklung des Reiches in die Politik der Großmächte. Die Wahl des Wittelsbachers Karl Albert zu Kaiser Karl VII. im Januar 1742, die als Wahl eines ständischen Kaisers propagiert wurde, war mit der Hoffnung verknüpft, sich aus diesen internationalen Verwicklungen lösen zu können. Karl VII., der ein Schattenkaiser von Frankreichs Gnaden wurde und der noch vor seiner Wahl im Nymphenburger Vertrag vom 28. Mai 1741 Reichsitalien den spanischen Eroberungsgelüsten preisgegeben hatte, konnte diese Rolle eines auf das Reich ausgerichteten Kaisers nicht spielen²³. Seine Nachfolger aus dem Hause Lothringen waren alle in erster Linie Herrscher Österreichs. Das Kaisertum spielte nur eine Nebenrolle. Der durch die Siege über die Ungläubigen der Kaiserkrone zugewachsene Glanz verblaßte, ohne daß die Kaiseridee einen neuen Inhalt gefunden hätte.

Davon völlig unabhängig entstand, ausgehend von Samuel Pufendorfs 1667 zum ersten Mal veröffentlichter Schrift „*Severini Monzambano Veronensis de statu imperii Germanici*“, die sogenannte Reichspublizistik, die bald auf allen protestantischen Universitäten gelehrt wurde²⁴. In der Reichspublizistik wurde insbesondere die 1694 gegründete Universität Halle und ihr Lehrer Christian Thomasius führend. Halle war von Kaiser Leopold I. in der Gründungsurkunde die Behandlung der Reichspublizistik besonders aufgetragen worden. Nach 1720 folgten auch einige katholische Universitäten, wie Würzburg, später Ingolstadt oder Wien, doch vermochte keine die Rolle in der Vertretung der Reichspublizistik wie Halle und später Göttingen zu spielen²⁵.

Johann Jacob Moser versuchte in der Mitte des 18. Jahrhunderts in seinem schließlich über 70 Bände umfassenden Werk eine systematische Beschreibung der Reichsverfassung. Später wurden die 1737 gegründete Universität Göttingen und der dort

²³ Vgl. *Karl Otmar von Aretin*, Karl VII. als Kaiser Reichsitaliens, in: *Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Festschrift Hermann Weber (1987) 491–495.

²⁴ Vgl. dazu *Bernd Röck*, Reichssystem und Reichsherkommen, *Die Diskussion über die Staatlichkeit des Reiches in der politischen Publizistik des 17. und 18. Jahrhunderts* (1984) 20 ff. und *Notker Hammerstein*, *Jus publicum Romano Germanicum*, in: *Diritto e potere nella storia europea*, atti del quarto congresso internazionale Societa italiana di Storia del diritto, in onore di Bruno paradisi (Firenze 1982) 727 ff.

²⁵ Vgl. dazu *Notker Hammerstein*, *Aufklärung und katholisches Reich*, *Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im 18. Jahrhundert* (1977) 247 f., 254 ff. u. ö. Zu Würzburg vgl. ebenda 41–73. *Ders.*, *Jus publicum Romano-Germanicum*, 733 ff.

lehrende Stephan Pütter führend in der Behandlung der Reichspublizistik. Diese stand in einer am Ende des 16. Jahrhunderts beginnenden Tradition einer Reichsrechtswissenschaft. Auch sie war fast ausschließlich von Protestanten vertreten worden, wobei die Lutheraner mehr prokaiserlich argumentierten, während die Calvinisten eine aristokratische Deutung bevorzugten²⁶. Prokaiserlich hieß freilich nicht, daß man sich an die Deutung angeschlossen hätte, die wir im Zusammenhang mit den Türkenkriegen gesehen haben. Hier war der Kaiser in erster Linie deutscher König. Von einer Verbindung mit Rom war hier schon deshalb keine Rede, weil man alle mit dem Papsttum vorhandenen Bindungen leugnete. So wandte man sich gegen die Bezeichnung „Heiliges Römisches Reich“, die im offiziellen Schriftverkehr der Reichskanzlei bis 1806 verwendet wurde. Das Wort „heilig“ wurde zum Beispiel in Zedlers Universallexikon mit dem Hinweis abgelehnt, daß sich daraus ein Anspruch der Päpste auf das Reich ableiten ließe²⁷. Diese Entwicklung ging so weit, daß Stephan Pütter 1776 von der mittelalterlichen religiös bestimmten Reichsidee schreiben konnte, sie sei ein „Wahn, der jetzt kaum mehr einer Widerlegung bedarf; von dem aber kaum glaublich ist, wie er nur hat entstehen können und was er für unabsehbare Folgen nach sich gezogen“²⁸. Andererseits wirkte die Reichspublizistik auf die Tätigkeit der Reichsbehörden in Wien zurück. Der Reichshofrat und die Reichsvizekanzlei waren Schaltstellen des Reichsrechts und der Reichspolitik, in denen beides nicht nach mittelalterlichen Begriffen, sondern pragmatisch nach den Erkenntnissen der Reichspublizistik betrieben wurde, ohne daß man den Anspruch der „Kaiserlegende“ aufgegeben hätte²⁹. Als 1749 der kaiserlich russische Gesandte in Paris den Vortritt vor dem kaiserlichen Gesandten beanspruchte, entwarf der damit befaßte Reichshofrat ein Gutachten, das ohne jeden Abstrich von der Herkunft und Anciennität des weströmischen Kaisers, der *renovatio imperii* durch Karl den Großen und Otto den Großen, ausging³⁰. Andererseits entsprach das in Göttingen gelehrt Reichsrecht erheblich stärker der Wiener Praxis als das von bayerischen Interessen bestimmte der Universität Ingolstadt³¹. Reichsidee und Kaiserideologie hatten sich getrennt. In dem Versuch der Reichspublizistik, die Reichsverfassung durch eine systematische Beschreibung praktikabel zu machen, steckt im Ansatz etwas Vergleichbares zu der Ausbildung einer geordneten Verwaltung in Frankreich durch Ludwig XIV. Zwar gelang es nie, im Reich Ansätze einer Verwaltungsstruktur zu etablieren, aber der Versuch, das ganze höchst komplizierte System der Reichsverfassung durch Systematisierung und Beschreibung zu erschließen, kann in Parallele gesehen werden zu den überall in Europa feststellbaren Tendenzen, die Staaten zu reorganisieren. Daß hierbei die mittelalterli-

²⁶ Von einer reichen Literatur abgesehen, bietet der Artikel Reichspublizistik im HRG Bd. 3 (1986) Sp. 720–27 einen guten Überblick mit reichen Literaturangaben. Grundlegend der einleitende Artikel von *Michael Stolleis*, Reichspublizistik – Politik – Naturrecht im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Michael Stolleis* (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert* (1977) 15–22.

²⁷ *Zedler*, Bd. 31 (1742) 7 ff.

²⁸ *Stephan Pütter*, *Litteratur des Teutschen Staatsrechts*, Teil 1 (Göttingen 1776) 35.

²⁹ Vgl. *Hammerstein*, *Aufklärung*, 245.

³⁰ Vgl. *Johann Jacob Moser*, *Neues Teutsches Staatsrecht*, Bd. XIV (1771) 248.

³¹ *Hammerstein*, *Aufklärung*, 259.

che Kaiseridee gegenüber diesen Tendenzen auch im katholischen Bereich an Glanz verlor, kann nicht verwundern. Man hielt zwar an dem Kaiser fest, aber von der mittelalterlichen Kaiseridee war so gut wie nichts übriggeblieben. Hingegen gab es eine von einer intensiven Beschäftigung mit der Materie ausgehende Begeisterung für die Reichsverfassung. Sie schlug sich in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts in einer vorwiegend von protestantischen Fürsten getragenen Reichsreformbewegung nieder.

Ich komme zum Schluß. Der Türkenkrieg als Kreuzzug gegen die Ungläubigen gab der alten mittelalterlichen Kaiseridee neuen Glanz. Papst und Kaiser als Repräsentanten einer katholischen Welt spielten zu einer Zeit ihre alte Rolle, als rings um sie herum ein Europa der Großmächte entstand, das ganz anderen Gesetzen folgte. In diese katholische Welt gehörte auch Venedig, das als einzige italienische Macht bis ins 18. Jahrhundert hinein eine Rolle unter den europäischen Mächten spielen konnte. Das Auffallende an diesen Mächten war, daß sie in der Kreuzzugs-idee ein Vehikel zur Erneuerung ihrer alten Einrichtungen fanden und nicht in der Lage waren, den alten Ideen neue Inhalte zu geben. Trotz Glaubensspaltung, dem Aufstieg Frankreichs und Englands zu Machtstaaten neuer Prägung und dem Machtverlust des Kaisers im Westfälischen Frieden wurde in Rom und Wien in Begriffen wie Ostrom und Weströmisches Reich gedacht. Dies wandelte sich nach 1683. Nach dem Sieg am Kahlenberg, der Eroberung Ofens 1686 und den weiteren Erfolgen in Ungarn trat die entstehende Großmacht Österreich mehr und mehr in den Vordergrund.

Wir haben danach eine Entwicklung, in der drei Linien parallel liefen. Die Kaiseridee, in der der Katholizismus am Ende des 17. Jahrhunderts im Kampf gegen die Ungläubigen neuen Glanz gewann, trat 1683 und noch eindeutiger 1720 hinter der neuen Großmacht Österreich zurück. Gleichzeitig verselbständigte sich die Reichsidee in der vorwiegend von Protestanten geprägten Reichspublizistik. Mit Kaiser Karl VII. starb auch die Möglichkeit einer innerdeutschen Wiederbelebung des Kaisergedankens. Dieser konnte weder am Ende des 17. noch im 18. Jahrhundert eine dem modernen Leben aufgeschlossene Form entwickeln. Die Erinnerung an die Türkenkriege als Traditionselement des katholischen Europa erstarrte zu reinen Versatzstücken. Sie führte nicht zu einer tragfähigen Grundlage, auf der das Reich im Wettstreit mit dem Europa der Großmächte hätte bestehen können. Das Ende des Reiches war daher auch das Ende einer bestimmten Form europäischer Staatlichkeit, von der Venedig ein Teil war.

Kommentar zum Beitrag K. O. Frhr. v. Aretin

Michael Stolleis

Die unschuldig wirkende Vokabel „Traditionselement“ gibt Rätsel auf. Die Seeschlacht von Lepanto (1572) und die Befreiung Wiens von den Türken (1683) waren gewiß spektakuläre Ereignisse, und sie haben weitreichende Wirkungen entfaltet. Sie waren Scheitelpunkte eines historischen Prozesses, nämlich der mitteleuropäischen Reaktion auf den vom 16. bis zum 18. Jahrhundert auf die Südostflanke des Reiches ausgeübten türkischen Druck.

Aber inwiefern ist diese Reaktion in Form der „Türkenkriege“ ein Traditionselement? An welche Tradition oder Kontinuität ist hier gedacht? Denkbar wäre zunächst, eine bestimmte machtpolitische und geopolitische Konfliktsituation, die sich jahrhundertlang immer wieder erneuerte, als Traditionselement anzusehen. Das würde die mittelalterlichen Kreuzzüge gegen die Sarazenen und die Türkenkriege der frühen Neuzeit in eine Kontinuitätslinie rücken, obwohl die Vergleichbarkeit der Phänomene recht begrenzt ist. In diesem Sinne könnte man auch den bis ins 20. Jahrhundert reichenden Spannungszustand zwischen Frankreich und Deutschland an der Rheingrenze, den schwedischen Konflikt mit Polen und Rußland um die Ostsee im 17. Jahrhundert, den russisch-amerikanischen Gegensatz im 20. Jahrhundert als „Traditionselement“ bezeichnen. Aber damit ist nur ein anspruchsvolleres Wort eingesetzt, um die zeitliche Dauer der politischen und kriegेरischen Disharmonien zu beschreiben.

In einem auf die Binnenstruktur von Europa bezogenen Kontext gewinnt die Verwendung des Wortes „Traditionselement“ eine andere Bedeutung. Der von außen wirkende Druck hätte in diesem Sinn ein im Innern traditionell wirksames Disziplinierungs- und Lenkungsmittel des katholischen Europa erzeugt, ein Mittel, um die katholischen Mächte Europas auf eine von Habsburg bestimmte politische Linie zu zwingen. Das wirkt plausibel; denn in der Tat hat man in Wien immer wieder versucht, die Kräfte des Reichs und Europas über die Türkenabwehr zu aktivieren und zu bündeln. Ob dadurch allerdings die Türkenkriege zu Traditionselementen des katholischen Europa wurden, muß man wohl gerade nach der Lektüre des Beitrags von Aretin noch einmal überdenken:

Das „katholische Europa“ stellt im 17. Jahrhundert keine wirklich handlungsfähige politische Einheit dar. Die Hegemonialmacht Frankreich scheut sich nicht, mit den Türken zu paktieren, um auf Habsburg von zwei Seiten Druck auszuüben. Die Politik der Höfe in Wien und Madrid ist nicht koordiniert. Der päpstliche universalistische Anspruch erweist sich als Illusion; das Papsttum ist im 17. Jahrhundert nicht mehr in der Lage, die drei großen katholischen Mächte Spanien, Frankreich und Österreich zur Union gegen die Türken zu zwingen. Religiöse Gemeinsamkeit und Großmachtpolitik decken sich also nicht mehr. Das „katholische Europa“ ist in politischer Hinsicht mehr Erinnerung und uneingelöster Anspruch als politische Realität.

Entsprechendes gilt für die zweite universale Ordnungsmacht Europas, das Kaisertum. Auch das Kaisertum war nicht mehr in der Lage, das katholische Europa hinter

seiner Fahne zu versammeln. Es war seit 1648 in der Reichsverfassung nahezu entmachtet, und es war deshalb nur konsequent, daß von 1683 an nicht das Kaisertum, sondern Österreich als neue Großmacht aufstieg, selbst wenn barocke Panegyrik aus der Befreiung Wiens einen Sieg des Kaisertums zu machen suchte.

Wenn aber die machtpolitischen und dynastischen Interessen stärker waren als die christlichen Gemeinsamkeiten, wenn es nicht mehr gelang, die katholische Idee zum gestaltenden Element der europäischen Politik zu machen, dann muß man die im Titel enthaltene These verneinen: die Türkenkriege waren kein „Traditionselement des katholischen Europa“, da sich Europa als uneinig erwies, da es dem Papst nicht mehr gelang, die Führung zu ergreifen und da auch der Kaiser als politischer Träger der europäischen Universalidee keinen ernsthaften Machtfaktor mehr darstellte.

Im Rahmen des Gesamtthemas ist mit dem Wort „Tradition“ nur eines der drei Stichworte aufgegriffen worden. Es sei daher erlaubt, noch einige Bemerkungen zu den innovatorischen und normativen Wirkungen der Türkenkriege anzuschließen.

Die türkische Expansion auf dem Balkan und in Richtung Österreich-Ungarn beschränkte sich keineswegs auf den militärischen Aspekt, sondern brachte intensive Berührungen in den Bereichen der Kunst, der Kultur und der Religion. Das türkische Element ist durch diese Kriege an Europa herangerückt und hat die heute noch spürbaren engen Wechselbeziehungen hervorgebracht. Der „edle Türke“ ist eines der beliebtesten Motive der Opern- und Theaterliteratur des 18. Jahrhunderts, die Diskussion um die Ideale der Humanität und der religiösen Toleranz bedient sich türkischer Vorbilder, es gibt eine wahre Türkenmode (Kaffee, türkische Kostüme, architektonische Zitate usw.). Insofern wäre das Thema „Die Türkenkriege als Innovationselement“, geistes- und kulturgeschichtlich verstanden, durchaus sinnvoll gewesen.

Ein weiterer innovatorischer Aspekt kommt hinzu. Die Türkenkriege haben erhebliche Auswirkungen auf die Militär- und Verwaltungsstruktur der betroffenen Territorien gehabt. Sie haben den ohnehin wirksamen Kräften der „Staatsbildung“ weiteren Auftrieb gegeben¹. Der Ausbau der „Landesdefension“, des (Kriegs-)Steuerwesens und der Militärverwaltung sind durch die Türkengefahr wesentlich beschleunigt worden. Ebenso wurde auf der Ebene des Reichs in vielfältiger Weise mit der Türkengefahr Politik gemacht. Kaiser und Reichsstände setzten sich durch Beschwörung dieser Gefahr oder durch Verweigerung der Türkenhilfe gegenseitig unter Druck. Den protestantischen Reichsständen insbesondere bot sich die vielfach genutzte Chance, Zugeständnisse in konfessioneller Hinsicht zu erwirken. Der Kaiser versuchte mehrfach, die Türkenhilfe in eine dauerhafte Geldquelle zu verwandeln. So sind z. B. aus einem von Kaiser Rudolph II. bei Georg Obrecht in Straßburg bestellten Gutachten wichtige

¹ *Winfried Schulze*, Landesdefension und Staatsbildung. Studien zum Kriegswesen des innerösterreichischen Territorialstaates (1564–1619) (1973); *ders.* Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung (1978); *ders.* Die deutschen Landesdefensionen im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Johannes Kunisch* (Hrsg.), Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der Neuzeit (1986).

Anregungen für eine moderne Landesstatistik, Finanzpolitik und Verwaltungskunde hervorgegangen².

Die von den Türkenkriegen ausgelösten militärtechnischen, politischen, administrativen und kulturellen Impulse sind äußerst vielfältig, während ihre Bedeutung als „Traditionselement des katholischen Europa“ im 17. und 18. Jahrhundert eher im Schwinden begriffen war. Nachdem die Leiden dieser Kriege vorüber sind, können deshalb die bleibenden Aspekte gegenseitiger Befruchtung der Kulturen um so unbefangener gewürdigt werden.

Diskussionsbericht zum Beitrag K. O. Frhr. v. Aretin

Auf den Kommentar von *Stolleis* antwortend, gab der Referent zu, daß wichtige Momente der Innovation und der Norm in der knapp gehaltenen Vorlage fehlten. Er bestand aber darauf, daß mit den Türkenkriegen der Kaiser als Kaiser wiedererstarkte. *Hammerstein* meinte vermittelnd, daß sowohl Kaiser als auch das Haus Habsburg gewannen. Lepanto hatte aber nichts mit der Türkengefahr zu tun und war ein Sieg Spaniens; jedoch seien die Türkenkriege als Traditionselement innovativ genutzt worden, was sich z. B. im Katholischen als Bauprogramm niederschlug. *Frühsorge* wies darauf hin, daß die Zeitgenossen spätestens nach 1683 keine Dichotomie von Kaiser/Reich und Haus Habsburg sahen. Nach 1680 setzte eine Welle der Selbstdarstellung der katholischen Stände in der Baukunst und in den bildenden Künsten ein, und in deren Kaiserprogramm waren Kaiseridee und Habsburg identisch. *Fink* argumentierte, daß man die Belagerung Wiens und den Raub Straßburgs nicht vergleichen könne, da bei letzterem kein Reichspatriotismus erkennbar war und es, abgesehen vom Oberrhein, kaum zu Reaktionen kam. Anders war es dagegen bei der Belagerung Wiens. *Von Aretin* bestand auf dem Vergleich.

Von Heydebrand meinte zu *Stolleis*, daß man nicht „allenfalls ideologisch“ sagen dürfe. Das ideologische Moment sei tatsächlich wirkend. Zwei Ebenen müßten diskutiert werden, die Ideologie/das ideologische Traditionsverhalten und das faktische Verhalten, die beide unter Umständen die gleiche innovative Wirkung haben. *Stolleis* wollte nicht leugnen, daß Ideologie Realitätswirkung habe, aber es gebe Ansprüche ohne allen Realitätsbezug, wie die Idee der Vereinigung der ost- und weströmischen Kaiserkrone in dieser Zeit. *Vierhaus* bemerkte, daß die Frage der Tradition nur debattierbar sei unter dem Aspekt: Welche handlungsleitende(n) Bedeutung(en) haben Traditionen unabhängig vom Erfolg? Welche Rolle können sie für das Selbstverständnis der Handelnden spielen, für ihre Zielsetzung? Bei der Innovation vermutete er ein stärkeres intentionales Element.

² *Michael Stolleis*, *Pecunia nervus rerum. Zur Staatsfinanzierung in der frühen Neuzeit* (1983) 81–83, m. w. Nachw.

II. Literaturmodelle und Reformen

Gonthier-Louis Fink

Vom universalen zum nationalen Literaturmodell im deutsch-französischen Konkurrenzkampf (1680–1770)

Während von Thomasius bis Gottsched ein universales Kultur- bzw. Literaturmodell kulturelle und literarische Vergleiche und Kritik bestimmte, zeichnete sich schon am Ende der deutschen Frühaufklärung mit J. E. Schlegel eine Neuorientierung ab, die dann bei dem jungen Herder in einen deutlichen Stilwandel auslief, in dem zugleich das Verhältnis zwischen zivilisiert und barbarisch neu gewertet wurde. Aber dieser Wandel ist innig verbunden mit dem Konkurrenzkampf mit der französischen Kritik und Literatur um die Anerkennung der deutschen Dichtkunst. Schon darum ist er in französisch-deutscher, wenn nicht europäischer Perspektive zu betrachten, zumal sowohl Thomasius wie Gottsched sich an französischen Modellen ausrichteten, und J. E. Schlegel und Herder ebenfalls Impulse aus Frankreich sowie aus England empfangen; aber anders als ihre Vorgänger reagierten sie auf den sich auf den Universalismus stützenden kulturellen und literarischen Hegemonie-, ja Absolutheitsanspruch Frankreichs, indem sie zugleich die bisher gemeinsamen Prinzipien verwarfen und der Literatur eine neue, eigenständige Orientierung gaben.

Versuchen wir darum, die Etappen dieses Wandels wenigstens in französisch-deutscher Perspektive nachzuzeichnen. Natürlich können wir selbst in dieser Beschränkung nicht alle Aspekte der komplexen Auseinandersetzung besprechen, hoffen aber in diesem vorläufigen Versuch wenigstens die bedeutendsten Momente der Entwicklung zu erfassen.

I. Das universale Literaturmodell und die Querelle des Anciens et des Modernes

Die französische Klassik, auf die sich auch Gottsched und seine Schüler beriefen, stellte zwar Griechen, Römer oder Spanier auf die Bühne, aber diese wurden trotz aller Individualisierung nicht als solche charakterisiert, sondern als Menschen, die weder wirklich einer Zeit noch einem Land angehören, und dies um so mehr, als Corneille und Racine sich auf die menschliche Vernunft und die Wahrscheinlichkeit beriefen;

die Moral der Helden war die der Autoren, die des französischen Hofadels des 17. Jahrhunderts, aber die Psychologie wollte die des Menschen schlechthin sein. So betitelte selbst La Bruyère ein Kapitel seiner *Caractères* (1688–96) „De l'homme“. Denjenigen, die fragten: „pourquoi tous les hommes ne composent pas une seule nation et n'ont point voulu parler une même langue“¹, antwortete er zwar, daß sie viel zu verschieden seien, und er wunderte sich, daß acht Personen überhaupt zusammenleben und eine Familie bilden könnten. Das heißt, er wußte um die Verschiedenheit der Menschen, doch diese war Sache des Charakters und gegebenenfalls der äußeren Umstände; auch für ihn spielten weder die Geschichte noch der Nationalcharakter eine Rolle, obwohl er dabei an seine Zeitgenossen dachte.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts lebte aber als Reaktion gegen die vielgepriesene, nie zu erreichende Vollkommenheit der Alten und die daraus abgeleitete Autorität der Vorbilder und ihrer Poetik der Streit um die Vorrangstellung der Antike wieder auf, wobei in dem Bewußtsein der geistigen Entwicklung und dadurch des Unterschieds in Religion und Regierung, in Denkart und Sitten zwischen antiken und modernen Dichtern Saint-Evremond die Frage stellte, ob die Poetik nicht dem neuen Geist Rechnung tragen müsse². Wie Perrault³ berief auch er sich zwar weiterhin auf den Universalismus, dieser wurde jedoch um die historische Dimension verkürzt. Die Regeln konnten vielleicht für alle Völker, nicht aber für alle Jahrhunderte Gültigkeit beanspruchen. Einen Gedanken Herders vorwegnehmend, plädierte Saint-Evremond dafür, die Alten nicht nachzuahmen, nicht ihre Gedanken zu übernehmen, sondern von ihnen denken zu lernen. In seinem berühmten *Parallèle des anciens et des modernes* (1688–89) führte Perrault die Metapher der Lebensalter⁴ ein, um den Fortschritt der Kultur seit der Antike zu veranschaulichen. Wenn die Griechen auch nicht mehr die Kindheit der Menschheit bezeichneten, so stellte doch das „siècle de Louis le Grand“ eine Zeit größerer Reife, ja den Beginn des Alters mit dessen größerer Erfahrung und Weisheit vor. Die wahren Alten waren also die Modernen, weil sie als letzte in der Kette der Entwicklung kamen. Parallel zum Fortschritt in der Kultur gehe der der Poesie, obgleich Perrault den Alten nicht alle Vorzüge absprach (165); die einzigen Kriterien, auf die er sich berief, waren Vernunft und Kenntnisse (113–124). Hatten die unbedingten Anbeter der Antike in den Werken der großen Griechen und Römer eine unerreichbare Vollkommenheit sehen wollen, so bekämpfte Perrault dies als Vorurteil und drehte den Spieß um: die Schüler waren über ihre Lehrer hinausgeschritten.

Boileau, der sich zum Verteidiger der Alten aufwarf und selbst in seinem konziliananten Brief an Perrault diesen davor warnte, die Vorzüge „aller anderen Nationen und

¹ Les Caractères ou les Moeurs de ce siècle (Paris. Collection des Grands classiques français et étrangers O.D.) 284.

² Sur les Anciens, in: *Saint-Evremond*, Textes choisis (Les classiques du peuple, Paris 1970) 313.

³ *Charles Perrault*, *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. Mit einer einleitenden Abhandlung von *H. R. Jaufß* (München 1964) 123. Siehe auch *H. Gillot*, *La Querelle des Anciens et des Modernes en France* (Paris 1914) 501.

⁴ *Parallèle*, 113. Fortan die Seitenzahlen in Klammern im Text nach dieser Ausgabe.

Jahrhunderte“⁵ zu verkennen, denn es habe zu allen Zeiten und in allen Nationen Menschen von Geschmack gegeben, erkannte zwar schon eine historische Dimension an, wenigstens in bezug auf den französischen Parnass⁶ und die unterschiedliche Mentalität der Völker, so daß er den Dichtern riet, nicht „unter römischen Namen“ ihre eigene Zeit zu porträtieren (169); sie sollten vielmehr „die Sitten der Jahrhunderte und der Länder“ studieren, denn „die Klimate zeitigen andere Temperamente“ (175), aber zugleich berief auch er sich in der *Art poétique* (1674) auf die Vernunft, den gesunden Menschenverstand (156) und die Natur (175) als allen Menschen gemeinsame Kriterien, so daß er die Griechen und Römer als ewig gültige Vorbilder für die Menschheit betrachtete.

Zunächst stellten also die historischen und geographischen Unterschiede die universalistische Tendenz der Klassik kaum in Frage; sie schienen nur sekundär; der Glaube, daß die Menschen letztthin zu allen Zeiten und unter allen Himmeln die gleichen seien, überwog; höchstens durch ihr Bildungsniveau unterschieden sie sich voneinander. Somit wurden die Differenzen zwischen den Völkern und ihrer Kultur durch den Glauben an den Fortschritt der Vernunft und der Bildung auf den Gegensatz von barbarisch und zivilisiert zurückgeführt. Griechen und Römer fanden zwar weiterhin ihre unbedingten Verteidiger, aber die Vertreter der Modernen, voran Perrault und Fontenelle, hatten den Vorteil, insofern sie an ein breiteres Publikum, auch an die Frauen appellierten und dem französischen Selbstbewußtsein schmeichelten. Die Blüte der französischen Kultur und Literatur unter Ludwig XIV. bewies, daß Frankreich in ausgezeichnetem Maße über die Geistesgaben und Talente verfügte, die die Griechen den Barbaren, d. h. allen anderen Völkern abgesprochen hatten. Zugleich wandelten sich die Kriterien: Grazie, Eleganz und guter Geschmack, die die französische Sprache und Dichtung auszeichneten, schienen der Antike, deren Einfachheit dagegen naiv und grob sei, zu fehlen.

Gleichzeitig triumphierte die französische Sprache, die sich durch ihre innere Logik und ihre Musikalität als besonders poetische Sprache auszuweisen schien, über das Latein. Damit war der französisch sprechenden Elite Europas, in der die Frauen und der Salon eine beträchtliche Rolle spielten, die Möglichkeit gegeben, die lateinische Gelehrtenrepublik durch eine französische *république des lettres* abzulösen.

Das Bewußtsein des Fortschritts der Vernunft, der von Volk zu Volk verschieden war, die besonderen politischen Umstände unter der Regierung Ludwigs XIV. schienen aber nicht nur die Superiorität der Modernen über die Alten zu beweisen, sondern auch die Vorrangstellung der klassischen französischen Literatur zu garantieren, die Perrault in seinem Gedicht „Le siècle de Louis le Grand“ verkündete⁷ und Voltaire etwas später in *Le Siècle de Louis XIV* (1751) bestätigte.

⁵ Boileau-Despréaux, *Ceuvres d'après l'édition de 1729* (Paris 1908) 431.

⁶ *Art Poétique*, in: *Ceuvres*, 158. Weitere Referenzen im Text in Klammern.

⁷ *Parallèle*, 165.

II. Die deutsche Frühaufklärung und der europäische Wettstreit

Wie Leibniz⁸ erkannte auch Thomasius Deutschlands kulturellen Rückstand und Frankreichs geistigen Vorsprung an, aber letzterer war nicht, wie D. Bouhours⁹ unter Hinweis auf die Klimatheorie hatte verlauten lassen, als angeborener Vorzug zu verstehen. Die „Nord-Völcker“ „mit dem groben temperament und massiv-Leibern“¹⁰ waren nicht ewig zur Geistlosigkeit verdammt. Seiner Ansicht nach hing alles und vor allem der geistige Fortschritt von der kulturellen Entwicklung und von der Erziehung ab. Darum plädierte der junge Thomasius in seiner auf deutsch gehaltenen Vorlesung für eine gezielte Nachahmung, „denn sie sind doch heut zu tage die geschicktesten Leute“, wenn er auch Bouhours Anmaßung¹¹ als „Pralerey“ (39) und nationalistisches Vorurteil entlarvte. Dabei kritisierte er sowohl die falsche Nachahmung Frankreichs wie den deutschen Grobianismus, während er die Galanterie aufwertete, die in Deutschland vor allem seit dem Alamodestreit in moralisch bürgerlicher Optik verschrien war (18); in seiner Sicht schloß sie die Politesse ein und führte zu einer „Lebens-Art nach dem guten Gebrauch der vernünftigen Welt“. Nicht weniger positiv deutete er den „bel esprit“ (14), der „Wissenschaft“ sowie „natürliches judicium“ und guten Geschmack (37) voraussetze. Er wünschte, daß „durchgehends sowohl hohes als niedern Standes, sowohl Adel als Unadel, sowohl Weibes- als Mannes-Personen (... in Deutschland sich) einen schönen Geist zu erlangen angelegen seyn liessen, welches wir ja so leicht zu wege bringen könnten, als die Frantzosen, wann wir nur rechtschaffene Lust darzu hätten“ (43). Das Ziel dieser Nachahmung, die auf dem universalistischen Glauben an die allgemeingültigen Werte des Geistes fußte, war also eine ständeübergreifende, nicht national differenzierte Kultur.

Ob Leibniz in seiner Reaktion auf die bourbonische Hegemoniepolitik voll patriotischer Entrüstung das allgemein bewunderte Vorbild Frankreich als Schein entlarvte¹² oder ob er die Deutschen anspornte, die ihnen von der Natur gegebenen Möglichkeiten zu nutzen und sich ihrer moralischen Vorteile bewußt zu werden, stets urteilte auch er nach universal gültigen Kriterien. Selbst wenn er den Unterschied zwischen welscher Falschheit und deutscher Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit betonte, handelte es sich für ihn nur um die Auswirkung der jeweiligen geistigen Entwicklung. So wurde die Sprache nicht als Ausdruck des Nationalcharakters, sondern als „ein rechter Spiegel des Verstandes“ gedeutet¹³. Leibniz wußte zwar um die nationale Verschiedenheit,

⁸ Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache (Reclam, Stuttgart 1983) 63–4, 71, 73.

⁹ Siehe *infra*.

¹⁰ Discours welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen sollte. In: *Christian Thomasius*, Deutsche Schriften (Reclam, Stuttgart 1970) 39.

¹¹ *Ibid.*, 37: „daß alle Weissheit und aller Verstand von der Welt einzig und allein bey denen Frantzosen anzutreffen sey und daß alle andere Nationes gegen die Frantzosen gerechnet den Kopff mit Gritze gefüllet hätten“.

¹² Siehe Politische Schriften I (Politische Texte, Frankfurt 1966), vor allem VII: Die Gebrechen Frankreichs (1673) und Mars Christianissimus (1683).

¹³ Unvorgreifliche Gedanken, 73.

aber diese erstreckte sich nicht auf die Kultur und die Literatur; letztere standen vielmehr im Zeichen der europäischen Gelehrtenrepublik. Den derzeitigen Vorsprung der Franzosen sah er in dem Bewußtsein, daß „auch Franzosen und Griechen und Römer einmal Barbaren gewesen“ (73) waren. Und im Glauben an den Fortschritt der Kultur und an den Wert der Erziehung stellte er der damaligen negativen deutschen Wirklichkeit die Hoffnung auf eine bessere Zukunft gegenüber.

Auch die Poetik der Frühaufklärung beruhte auf dem Prinzip des Universalismus. So verkündete J. U. v. König, daß der „allgemeine gute Geschmack des Verstandes (...) sich über alles (erstreckt) und (...) allen Völkern gemein (sei), wie die menschliche Vernunft, (...) ob er gleich an einem Orte oder zu einer Zeit, mehr oder weniger, früher oder später ausgeübet“ werde. Immer der gleiche ist er „weder an den Wechsel der Zeit und des Orts, noch an den Unterschied der Völker und der Sitten gebunden“¹⁴. Er ist „zwar einiger maßen angebohren“, aber die Erziehung muß die von der Natur vorgegebenen Fähigkeiten entwickeln helfen. In seinem *Versuch einer critischen Dichtkunst* berief sich Gottsched von der ersten (1730) bis zur letzten Ausgabe (1751) ebenfalls auf das Prinzip des Universalismus, denn „die Natur des Menschen, und seiner Seelenkräfte (sei) noch eben dieselbe, als sie seit zweytausend Jahren gewesen: folglich (müsse) der Weg, poetisch zu gefallen, noch eben derselbe seyn, den die Alten dazu so glücklich erwählet haben“¹⁵. Dies erlaubte ihm, sich sowohl auf die *Dichtkunst* des Horaz als auch auf Boileaus *Art poétique* und die Poetik des Horaz und des Aristoteles zu berufen¹⁶. Da „die Handlungen der Menschen“ seiner Meinung nach nur „in gute und böse ein(zu)theilen und die Sitten der Welt (...) nur durch diese beyden Eigenschaften unterschieden“ seien, unterscheide sich auch die Poesie nur durch die Art der Nachahmung, indem man die Menschen „entweder besser, oder schlechter vorstellen, als sie sind; oder dieselben ganz ähnlich schildern“ könne (97). Natürlich werde die Vollkommenheit nicht gleich erreicht; sie ergebe sich vielmehr als Resultat längerer individueller oder nationaler Versuche, wie Gottsched anhand von Homers *Ilias* anzeigte¹⁷. Mit Hilfe seiner Poetik hoffte er die deutsche Verspätung aufzuholen.

Zugleich war ihm damit ein leichtes Kriterium an die Hand gegeben, das ihm erlaubte, die Dichtung der verschiedenen Völker zu beurteilen und durch Vergleiche den Anteil der Deutschen herauszustreichen. Nachdem er in der *Critischen Dichtkunst*

¹⁴ Johann Ulrich von König, Untersuchung von dem guten Geschmack in der Dicht- und Redekunst (1727), in: Vom Laienurteil zum Kunstgefühl (Texte zur deutschen Geschmacksdebatte im 18. Jahrhundert, hrsg. von A. v. Bormann, Tübingen 1974) 21 ff.

¹⁵ Versuch einer critischen Dichtkunst (1751) (Darmstadt 1962) Vorrede, XI. Fortan im Text die Seitenangabe in Klammern nach dieser Ausgabe.

¹⁶ Ibid. XXIX (sowie auf Rapin, Riccoboni, Pope), da „alle Regeln, die er (Aristoteles) vorschreibt, sich auf die unveränderliche Natur des Menschen, und auf die gesunde Vernunft“ gründen (97). Desgleichen in der I. Auflage; der erste Teil des *Versuchs* wurde unverändert übernommen.

¹⁷ Ibid., 70: „es ist weder wahrscheinlich noch nöthig, daß die Poesie der ältesten Nationen eben die Zierde und Vollkommenheit gehabt haben muß, als sie nachmals bey den Griechen und Römern erlanget“, sie konnte sich nur „allmahl und stufenweise bis auf diesen Gipfel“ der Vollkommenheit erheben, wovon z. B. die *Ilias* zeugt (452). „So sind die Poesien der allerältesten Völker in der ganzen Welt beschaffen gewesen.“ (72)

die französische Klassik den deutschen Dichtern als Vorbild hingestellt und kurz darauf ein bedeutendes Übersetzungsprogramm gestartet hatte, wovon die ersten drei Bände der *Deutschen Schaubühne* zeugen, kam er 1742 zu dem Schluß, daß die Deutschen „weiter keine Hülfe der Ausländer bedürfen“ und daß er es „nicht länger für rathsam halte, ewig bey unsern Nachbarn in die Schule zu gehen, und sich unaufhörlich auf eine slavische Nachtretung ihrer Fußtapfen zu befeißten: so glaube ich, daß es nunmehr Zeit sey, unsre eigene Kräfte zu versuchen, und die freyen deutschen Geister anzustrengen; deren Kraft gewiß, wie auch in anderen Künsten und Wissenschaften, also auch in der theatralischen Dichtkunst, unsern Nachbarn gewachsen, ja überlegen seyn wird“¹⁸. Aus einer rein patriotischen Gesinnung heraus gab er nunmehr den deutschen Mustern den Vorzug, aber dabei war es ihm nicht darum zu tun, die deutsche Eigenheit herauszustellen, vielmehr darum, mit dem Blick auf die gleiche, da universale klassizistische Regelpoetik die deutschen Dichter den Franzosen als ebenbürtig zur Seite zu stellen.

Trotz seiner universalistischen These entsprachen die Übersetzungen in der *Deutschen Schaubühne* den zeitgenössischen Gepflogenheiten, indem seine Mitstreiter versuchten, den fremden Stücken „ein deutsches und einheimisches Ansehen zu geben“ (I, 12), aber diese Angleichung war rein äußerlich, indem zum Beispiel ein französischer Salon der Wahrscheinlichkeit halber in ein aristokratisches Milieu nach Prag verlegt wurde, weil „die großen Spiele unter den bürgerlichen Frauenzimmern in Deutschland noch nicht eingerissen“ waren (I, 11).

Obgleich, wie Gottsched 1751 selbst bekannte, „die Komödien eines Gryphius, Riemers, Weise mit des Moliere, und des Destouches Lustspielen nicht zu vergleichen“ seien, gäben sie doch den „Wälschen noch Engländern, (nicht) das allergeringste“ nach (87)¹⁹. In seiner patriotischen Verblendung kam er nun zu einem ähnlichen Schluß wie Bouhours für Frankreich, indem er behauptete, daß „nunmehr unsre deutsche Poesie an Kunst und Lieblichkeit des Wohlklanges, die Poesien aller Italiener, Franzosen und Spanier (übertreffe); weil wir nämlich den Reim unsrer Vorfahren, mit dem majestätischen Sylbenmaße der Griechen und Römer, vereinbaret haben“ (81).

Die Schweizer, die sich auch auf andere Gewährsleute stützten als ihre Gegner, waren im Gegensatz zu Gottsched der Ansicht, daß die „unendliche Verschiedenheit der besonderen Absichten (...) ein Systema der Regeln des guten Geschmacks unmöglich machen“²⁰, wünschten jedoch, daß die „Überlegung der Empfindung des poetischen Geschmacks vorgehen“ möge, damit „jedermann von einem Gedichte einerley Urtheil fällen, weil eines jeden Meinung auf den Verstand, der nicht mehr als einer ist, gegründet ist“²¹. Dennoch schrieb Breitinger in der Vorrede zu seiner *Critischen Dicht-*

¹⁸ Die Deutsche Schaubühne (1742) (Deutsche Neudrucke, Stuttgart 1972) Bd. I, 20.

¹⁹ Im Anschluß an die Querelle des Anciens et des Modernes stellt auch Gottsched den „großen Gedichten der Alten“ einige deutsche an die Seite, die zwar „nicht ganz vollkommen, doch nicht so gar zu verwerfen“ sind, wenn man sie „mit den Gedichten der Ausländer vergleicht“ (85).

²⁰ Johann Jacob Breitinger, *Critische Dichtkunst* (1740) (Deutsche Neudrucke, Stuttgart 1966) 421.

²¹ Johann Jacob Bodmer, Brief-Wechsel von der Natur des Poetischen Geschmackes (1736) (Deutsche Neudrucke, Stuttgart 1966) 3 ff.

kunst (1740), daß die Regeln des Aristoteles nicht nur „für seine Nation und sein Zeitalter“, sondern „für alle Nationen und Zeiten insgemeine brauchbar“ seien²², und Bodmer hoffte, daß „auf diese Weise die Schriften der jetzt-lebenden zu der Vollkommenheit (gelangen), die wir in den Wercken der Alten bewundern“²³. Auch die Schweizer beriefen sich also auf universal anerkannte Prinzipien. In bezug auf das Neue in der Dichtkunst und dessen Wirkung erkannte Breitinger zwar unter Hinweis auf A. Daciers Anmerkungen zur Poetik des Aristoteles (1740), daß die Begriffe sich mit der Zeit ändern, wie überhaupt das Wunderbare an die derzeitige Kenntnis der Natur gebunden sei²⁴. Während aber Dacier forderte, „ein Poet (solle) seine Erdichtungen nach der Gemüthes-Art, dem Naturell, den Gewohnheiten und Sitten seiner Zeit und seines Landes einrichten“²⁵, sah Breitinger nur den Unterschied zwischen Heiden und Christen und betonte, daß das Wunderbare in Miltons *Lost Paradise* allen christlichen Nationen gefallen könne und „nicht mit dem Lauffe der Zeit in diesem Puncten einen Abgang an Schönheiten zu befahren habe“ (127). Dennoch verlangte er, der Poet solle „den Menschen nicht bloß überhaupt und nach seiner unveränderlichen Natur“ betrachten, sondern ihn so vorstellen, wie er nach dem verschiedenen „Zustande des Gemüthes (...) wie auch nach der unendlichen Verschiedenheit der äußerlichen Umstände beschaffen“ sei, denn die Poesie sei „größtentheils eine Nachahmung der menschlichen Handlungen (...), wie diese von den Gedancken, Sitten, und Neigungen der Menschen“ herrühren (471). Der Unterschied betraf also vor allem den individuellen Charakter und die Gemütsart, nicht die durch den Nationalcharakter bedingten Sitten und die Mentalität.

Als 1740 Bodmer in der Vorrede seiner *Critischen Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie* verwundert feststellte, daß „die deutsche Nation (...) in Miltons Paradiese das hohe Ergetzen nicht gefunden“ habe, das die Engländer dabei empfanden, erklärte er dies ebensowenig mit Hilfe des Nationalcharakters; er fand vielmehr, daß „das Hertz, auf welches diese Würckung geschicht, ohne Zweifel bey den Deutschen von einer Art, wie bey den Engelländern“ sei; es war vor allem darauf zurückzuführen, daß „Schönheiten einer hohen Art“, wie sie Miltons Epos aufwies, ihnen noch „fremd und unbekannt“ waren, und daß infolge ihrer Neigung „zu philosophischen Wissenschaften und abgezogenen Wahrheiten (...) seit einiger Zeit (...) die Lustbarkeiten des Verstandes (...) ihr gantzes Gemüthe eingenommen“ hatten. Er erkannte also eine charakterlich und zeitlich bedingte Differenz an, glaubte jedoch, daß diese durch die Erziehung ausgeglichen werden könne. Darum hegte auch er „die trostreiche Hoffnung (...), daß die neue critische Dichtkunst zu diesem Ende nicht wenig beytragen werde“²⁶.

²² (IX) „die Erfahrung (zeige), daß der reine Geschmack allemahl nur bey denen Nationen allgemein geworden, welche durch die Ausübung der Weltweisheit zu critischen Untersuchungen waren vorbereitet worden“, während der „verderbte Geschmack“ sich auf „Vorurtheile“ stütze (IX-X).

²³ Brief-Wechsel, 4.

²⁴ Critische Dichtkunst, 4. und 5. Abschnitt.

²⁵ Ibid., 126-7.

²⁶ (Neudrucke, Stuttgart 1966) Vorrede des Verfassers an die deutsche Welt, 4-10.

Während Thomasius das Bürgertum zum adligen Ideal hatte emporheben wollen, während Gottsched im Blick auf die überall und zu allen Zeiten gleiche Vernunft sich an der antiken und der französischen Poetik, d. h. letztthin am aristokratischen Modell der französischen Klassik, ausrichtete, in der Hoffnung, den deutschen Adel, der durch seine Teilnahme am literarischen und kulturellen Leben Frankreichs sich der deutschen Literatur entfremdet, und das deutsche Bürgertum, das den Weg zur Lektüre noch nicht wirklich gefunden hatte, durch eine neue rationale, ständeübergreifende Literatur zu vereinen, abstrahierten die Schweizer zwar von Geburt und Stand, richteten sich aber nur an die Bildungswilligen unter Ausschluß des „gemeinen Haufens“²⁷. Die ebenfalls universalistisch ausgerichteten moralischen Wochenschriften hatten das gleiche Publikum im Auge, betonten aber das Bürgerliche, das sie als das wahre Menschliche verabsolutierten, um von dieser Sicht aus die Abweichungen des Adels und der Franzosen, die sich am falschen Vorbild der Galanterie orientierten, anzuprangern²⁸. Die Frühaufklärung versuchte zwar die Verschiedenheit der Völker auszuklammern, engte aber das universalistische Prinzip bald historisch, bald soziologisch ein, d. h. weichte es zusehends auf.

III. Das Problem des Nationalcharakters

War die französische Klassik noch universalistisch ausgerichtet, so machte sich in Frankreich am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine nationale Voreingenommenheit breit, die in Deutschland die Polemik des durch den französischen politischen und kulturellen Hegemonieanspruch und die überhandnehmende Nachahmung der französischen Sitten und Moden ausgelösten Alamodestreits noch verstärkte und dann nach 1730 auch der Debatte um die literarische Neuorientierung eine neue Wendung gab. So verkündete D. Bouhours in den *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671), daß Frankreich zur Heimat des Geistes und aller wissenschaftlichen Errungenschaften geworden sei und daß die anderen Völker im Vergleich dazu „Barbaren“ wären²⁹. Weit mehr als dieser allgemeine Ausdruck einer nationalen Verblendung sollten jedoch die Deutschen von den durch einen der Gesprächspartner vorgebrachten Äußerungen sich herausgefordert fühlen. Im Sinne des Universalismus glaubte Ariste zwar, daß der wahre Geist allgemein und in allen Ländern, wenn auch nicht zu allen Zeiten zu finden sei³⁰, aber zugleich sprach er den Deutschen als groben Nordländern den „bel esprit“ ab, der doch unerläßlich zu sein schien für eine dem

²⁷ Vgl. Breiting, *Critische Dichtkunst*, I. Bd. Vorrede und I. Abschnitt sowie Bodmer: *Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-Krafft*. (Frankfurt-Leipzig 1727) 9.

²⁸ Siehe z. B. *Der Patriot* (1724–26) (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts, Berlin 1969–70) Bd. I, 346; Bd. 3, 54; *Der Biedermann* (1728) (Deutsche Neudrucke, Stuttgart 1975) Bd. 2, 85 ff.

²⁹ (Paris 1671) 260, 4e Entretien: Le bel esprit: „on diroit que tout l'esprit et toute la science du monde soit maintenant parmi nous, et que tous les autres peuples soient barbares en comparaison des François.“

³⁰ *Entretiens*, 302, 305.

Zeitgeist entsprechende Dichtung, und behauptete, daß ihre Sprache zu rau und unpoetisch sei³¹. Mit Hilfe der Klimatheorie, vor allem durch die vermeinten Vorzüge der gemäßigten Zone, die sich auf Frankreich erstreckte, glaubte Bouhours den derzeitigen französischen Hegemonieanspruch legitimieren zu können.

Die gleiche Einstellung vertrat auch d'Argens, der Freund Friedrichs II., der in den *Lettres juives* (1736) erklärte, daß die Deutschen darum weniger Dichter und Redner aufwiesen³², und als Beweis dafür führte er an, daß ihre Werke nicht in fremde Sprachen übersetzt würden (461). E. Mauvillon, der dieses Argument ebenfalls vorbrachte, führte in seinen *Lettres françoises et germaniques* (1740) des längeren aus, daß das Deutsche, das in unzählige Dialekte zerfalle, eine „barbarische“³³, ja, wie er Gracián nachsagte, „die barbarischste“ aller europäischen Sprachen (425) sei; doch nicht darum gebe es in Deutschland keine „guten Dichter“ (439), sondern weil es ihnen an „Geist“ fehle (440). Dies sei weder auf das Klima, noch auf das übermäßige Trinken zurückzuführen; sie hätten eben keinen Sinn dafür (443) und keinen Geschmack, wie auch ihre Vorliebe für Ana- und Chronogramme beweise. „En Allemagne un Homme d'esprit & un Bouffon, ne sont qu'une même chose. On y confond volontiers le Pédant avec le véritable Savant.“ (444) Wenn darüber hinaus unter den „berühmtesten Dichtern“ Deutschlands, die nur Plattheiten und Gemeinplätze von sich gegeben hätten, neben Opitz und Neukirch gar „Gottscheid“ (465) genannt wurde, kann man sich leicht vorstellen, daß letzterer dies Mauvillon nicht verzieh³⁴.

Auf diese Herausforderungen, die fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch viel Staub aufwirbelten und zu einem nicht unbedeutenden Teil die deutschen Dichter zwangen, den Fehdehandschuh aufzunehmen³⁵, antworteten die Aufklärer auf verschiedene Weise, stets jedoch bedacht, die deutsche Verspätung aufzuholen, den auch von ihnen konstatierten Notstand der deutschen Kultur, Sprache und Dichtung³⁶ zu beheben.

Zugleich aber stand diese deutsch-französische Debatte im Zeichen einer neuen Reflexion über den Nationalcharakter und den sich daraus ableitenden Nationalgeschmack. Die Unterschiede im Charakter der verschiedenen europäischen Nationen, vor allem der Deutschen und der Franzosen waren zwar seit den Kreuzzügen immer

³¹ Ibid., 87, 92, 94. Vgl. *Gonthier-Louis Fink*, Baron de Thunder-ten-tronckh und Riccaut de la Marlinière. Nationale Vorurteile in der deutschen und französischen Aufklärung, in: *Interferenzen Deutschland und Frankreich* (Düsseldorf 1983) 26 ff.

³² (Amsterdam 1736) Bd. I, 119.

³³ (Londres 1740) 428.

³⁴ Vgl. auch *Roland Krebs*, *Les Lettres françaises et germaniques de Mauvillon et leur réception en Allemagne*, in: *Dix-Huitième Siècle* 14 (1982) 383 ff.

³⁵ Vgl. *Max von Waldberg*, Eine deutsch-französische Literaturfehde, in: *Deutschkundliches. F. Panzer zum 60. Geburtstag* (Heidelberg 1930) 87–116.

³⁶ Siehe z. B. *Bodmer*, Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-Krafft, 17: „Also ist kein Wunder, daß bey unsern Poeten der Geschmack so elende ist, da sie die Philosophie, die den Verstand reinigt und erhöht, verachten oder versaumt haben.“

wieder betont und besonders im Alamodestreit zuweilen voll Aggressivität herausgestellt worden³⁷, aber mit dem universalistisch ausgerichteten Rationalismus und der klassizistischen Poetik, mit ihren für alle Völker und Zeiten gültigen Regeln, ihrer Ausrichtung auf die schöne Natur und den Menschen schlechthin hatten die Differenzen wenigstens für die hohe Dichtung vorübergehend an Bedeutung verloren. Die Konfrontation mit den Berichten der Reisenden und der Missionare, die zum Vergleich der Völker und ihrer Kulturen einluden³⁸, legte den Europäern jedoch die Relativität ihrer Vorstellungen, ihrer Kulturen und Sitten nahe und nötigte sie, über den Zusammenhang zwischen Nationalcharakter, Geschmack und Kultur nachzudenken. So hatte Saint-Evremond, der sowohl durch die Querelle des Anciens et des Modernes wie durch sein englisches Exil auf die nationalen Differenzen aufmerksam geworden war, betont, daß ein Autor bei der Darstellung früherer Jahrhunderte sowohl dem „génie national“ wie dem der Zeit Rechnung tragen müsse³⁹. Unter Berufung auf die antiken Geographen sowie auf Bodin, der schon in *De la République* (1583) den Staatsoberhäuptern geraten hatte, Edikte und Gesetze dem „Charakter der Bürger“, der „Beschaffenheit des Ortes, der Personen und der Zeit“ anzupassen⁴⁰, oder auf Barclay, der in seinem *Icon Animarum* (1614) die europäischen Nationen eingehend charakterisiert hatte⁴¹, versuchten die Staatsrechtslehrer das „ingenium“ der Völker zu erfassen. Auch die Renaissance der antiken Klimatheorie verlieh der Debatte über den Nationalcharakter einen neuen Impuls, um so mehr als die Schriftsteller glaubten, mit dessen Hilfe die Unterschiede der Nationalcharaktere wissenschaftlich begründen zu können⁴². Während Furetière in seinem *Dictionnaire universel* (1690) sich noch damit begnügt hatte, darauf hinzuweisen, daß alle Nationen einen besonderen „Charakter“ haben und sich durch besondere Tugenden und Laster auszeichnen⁴³, verstand Zedlers *Großes Universal-Lexicon* (1740) unter „Naturell“ eines Volkes zwar eben jene „Tugenden und Fehler“, erklärte aber die Verschiedenheit des „Ingeniums“ und der „Sitten“ durch das Klima; neben dieser physischen Ursache schrieb er auch der Erziehung eine nicht unbedeutende Rolle zu⁴⁴, während die *Encyclopédie* (1757) zwar vermerkte, daß der Nationalcharakter nicht bei jedem Bürger eines Staates zu erkennen

³⁷ Siehe Curt Gebauer, Quellenstudien zur Geschichte des französischen Einflusses auf Deutschland seit dem Dreißigjährigen Kriege, in: Arch. f. Kulturgesch. 9 (1911) 404–427.

³⁸ Siehe Michèle Duchet, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières (Paris 1977) 63 ff. und Wilhelm E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie (Wiesbaden 1986) 40 ff.

³⁹ Dissertation sur la tragédie de Racine intitulée Alexandre le Grand (1708), in: Textes choisis, 111 ff.

⁴⁰ Über den Staat, Auswahl, Übersetzung (Reclam, Stuttgart 1982) 96.

⁴¹ Auf ihn beriefen sich die Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, von Dubos und d'Espiard bis Herder und Goethe immer wieder.

⁴² Siehe Gonthier-Louis Fink, De Bouhours à Herder. La théorie française des climats et sa réception outre-Rhin, in: R.G. 15 (1985) 3 ff.

⁴³ Bd. I, Art. caractère; siehe auch Bd. 2, Art. génie, wo er jedoch unter „génie de la France“ noch den Schutzgeist Frankreichs versteht.

⁴⁴ Bd. 23, Sp. 1246, Art. Naturell der Völker. Siehe auch Sp. 901, Art. Nation, eine „Anzahl Bürger, die einerley Gewohnheiten, Sitten und Gesetze haben“. Von der Sprache und Literatur ist dabei nicht die Rede, aber bezeichnenderweise auch nicht von Religion.

sei, ihn aber nur durch den Einfluß des Klimas begründete, mit dem Hinweis, daß Gesetze und Regierungsform meist nicht lange genug dauerten, um den Charakter eines Volkes zu prägen. Sollte es jedoch eine gewisse Zeit hindurch unter einem despotischen Joche leben, so würde es zwangsweise faul und frivol werden⁴⁵.

Der Unterschied in den Erklärungen von Furetière einerseits, Zedler und der Encyclopédie andererseits dürfte sich durch den Einfluß des Abbé Dubos erklären, denn wie für die Klimatheorie kommt auch in dieser Beziehung seinen *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719) eine besondere Bedeutung zu, zumal er nicht nur die französische Debatte beeinflusste; auch Bodmer und Breitinger, Winckelmann, Lessing und Herder griffen auf ihn zurück. Wie die Individuen unterschieden sich ihm zufolge die Völker von einander durch ihren Charakter und ihre Sitten, was er eingehend vor allem durch die Einwirkung des Klimas begründete. So lange dieses unverändert bleibe, bleibe auch der Nationalcharakter unverändert, so daß man in den Deutschen noch die Züge der von Tacitus beschriebenen Germanen wiederfinde. Die moralischen Ursachen wie Regierungsart und Lebensgewohnheiten spielen zwar bei ihm ebenfalls eine Rolle, sind aber ihrerseits durch das Klima bedingt, auf das er letztthin alles zurückführte. Im Anschluß an die Theorie der drei Klimata glaubte auch er, daß einige Länder, vor allem Frankreich, von der Natur besonders begünstigt wurden, während andere aufgrund ihrer geographisch-klimatischen Lage Künsten und Wissenschaften einen weniger günstigen Boden böten. Doch relativiert er die klimatischen Vorzüge durch den Hinweis auf seine zyklische Geschichtsphilosophie⁴⁶, derzufolge, wie bei Vico⁴⁷, die Völker nach einer Blütezeit wieder in die Barbarei zurückfielen, so daß die geistige Hegemonie eines Volkes nie von Dauer sei.

Schon weil die *Lettres sur les Anglois et les François* (1725) des Schweizer B. L. de Muralt vor den *Réflexions* des Abbé Dubos geschrieben, aber erst danach veröffentlicht wurden, ging der ehemalige französische Offizier nicht vom Klima aus. Empirisch versuchte er vielmehr den Charakter der Engländer und der Franzosen aufgrund der Sitten, der Lebensgewohnheiten, sozialen Verhältnisse und Verfassung der beiden Völker zu erfassen. Dabei war er sich der Schwierigkeit der Verallgemeinerung bewußt. „Les hommes changent & different les uns des autres; mais la difference qu'il y a entre eux ne va pas jusques à alterer le Caractère de la Nation.“⁴⁸ Während seine Vorgänger sich meist nur auf die kulturtragende Schicht beriefen, um den Nationalcharakter zu erfassen, unterschied Muralt je nach dem Land. So betonte er für England, daß aufgrund einer gewissen Gleichheit gentry und Volk sich in dieser Hinsicht nicht unterschieden (12), während er für Frankreich die bedeutenden Persönlichkeiten von seinen Betrachtungen ausnahm und nur von der Menge sprach: „de ceux chez qui le François prévaut sur l'Homme (...), chez qui l'Homme est François; c'est là ce que j'appelle La Nation François“ (102). Zugleich wies Muralt in diesem in Frankreich

⁴⁵ (Paris 1751) Bd. 2, 666, Art. Caractère des nations. Siehe auch Bd. 7, 1757, 582, Art. Génie, das ebenfalls noch im Sinne von Schutzgeist verstanden wird.

⁴⁶ Bd. 2, 20. Kap. (Paris 1747) 309 ff.

⁴⁷ La Scienza nuova (1725–44) I. Buch, 4. Abt.

⁴⁸ Lettres sur les Anglois et les François et sur les voyages (Cologne 1725) 101.

und Deutschland vielbeachteten Modell vergleichender Völkerpsychologie auf die unterschiedliche Bedeutung der Kultur, des Theaters im Leben der beiden Völker hin.

Das größte Echo fanden jedoch auch in dieser Hinsicht Montesquieu und Voltaire, obwohl beide sich als ziemlich vorsichtig erwiesen und von einem Nationalcharakter zu sprechen vermieden, wohl weil sie diesen als eine historische, das heißt veränderliche Größe betrachteten, obgleich sie zuweilen das Naturell eines Volkes beschrieben⁴⁹. In *De l'Esprit des Lois* (1748) ging Montesquieu zwar von der letztthin gleichen Natur des Menschen aus⁵⁰, vermerkte jedoch, wie später Lessing, daß die Erde zu groß sei, um nicht zwangsweise Unterschiede in den Völkern zu bewirken (236). Die Vielfalt der Gesetze und Sitten der Völker betrachtend, suchte er das Gesetz, das diese Unterschiede begründe, und glaubte es in der Korrespondenz zwischen den durch das Klima bedingten Lebensgewohnheiten und Sitten eines Volkes, seiner Verfassung und seiner Religion zu entdecken. Dabei unterschied er zwischen den Charakteren der in den drei Klimazonen angesiedelten Völker, stellte aber vor allem Nordländer und Südländer einander gegenüber, wobei er jedoch auch den Unterschieden zwischen den Kontinenten Rechnung trug. Wichtig in unserem Betracht ist jedoch besonders der Zusammenhang zwischen Klima, Charakter, Verfassung, Erziehung und Kultur eines Volkes, denn dieser erwies sich für die Zeitgenossen als richtungsweisend.

In der Nachfolge von Dubos widmet auch d'Esquiard, der betonte, daß die Zeit in Folge der überall aufgetretenen „Revolutionen und Wechsel“ reif sei für dergleichen Betrachtungen, zuerst 1743 in seinen *Essais sur le génie et le caractère des Nations*, dann 1752 in *L'Esprit des Nations* dem „génie des Nations“ ein Kapitel. Darunter verstand er sowohl die Mentalität eines Volkes⁵¹ wie die äußere Gestalt⁵² und unterschied für letztere vier große „Zweige“ des einen Menschengeschlechts, „die Neger, die Amerikaner, die Chinesen und die Europäer“. Dann erläuterte er den Nationalcharakter verschiedener Völker in seiner physischen und geistigen Dimension, besonders durch das Klima, betonte jedoch zugleich, daß er nicht in allen Provinzen eines Landes gleich sei. Außer dem Klimawechsel spiele auch der ethnische Faktor, die Wanderung und Mischung der Völker, eine gewisse Rolle. Neben den physischen Ursachen wirkten auch die moralischen wie Verfassung, Erziehung, Sitten, ja selbst der Handel auf den Nationalcharakter ein; so veränderten die Franzosen durch ihren kulturellen Einfluß in Europa die Sitten der anderen Völker⁵³. Dennoch glaubte d'Esquiard wie Dubos, daß

⁴⁹ Vgl. *Œuvres complètes* (La Pléiade, Paris 1951) Bd. 2, 489: „Le peuple japonais a un caractère si atroce, ...“. Vgl. auch *Mes Pensées*, *ibid.*, Bd. I, 1327, wo Montesquieu das „génie d'une nation“ durch den Einfluß des Hofes und einer politisch und kulturell tonangebenden Hauptstadt geprägt sah.

⁵⁰ *Ibid.*, Bd. 2, 232. I. Buch, Kap. 1.

⁵¹ (La Haye 1752) Bd. I, 2: „Le Génie sera donc alors cet esprit qui résulte de la combinaison des coutumes & des opinions avec le temperament.“

⁵² A. a. O., Bd. I, 1: „il est pour les esprits ce que la physionomie est pour les corps. Celle-ci n'est autre chose que l'air du visage qui se forme par l'accord des traits ensemble.“

⁵³ Ganz im Sinne von Bouhours behauptet er Bd. I, 157 seinerseits: „Le Français a été partagé des graces naturelles plus abondamment qu'aucune Nation du Monde“ und „Le Français a dû s'emparer de l'Esprit exclusivement. Il laisse le Bon Sens à toutes les Nations“ (159).

der Fortschritt eines Volkes auf dem Weg der Zivilisation den Nationalcharakter nicht verändere; er erlaube nur, ihn zu vervollkommen; Vorurteile hingegen könnten ihn verfälschen⁵⁴. Durch ihren Fleiß könnten die Völker jedoch die Klimabedingungen verändern und so auf ihren Charakter einwirken.

Wie sehr diese Problematik um die Jahrhundertmitte die Geister beschäftigte, geht auch daraus hervor, daß Voltaire seinem *Essai sur l'Histoire universelle* 1756 den Titel *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* gab. Er unterschied zwar zwischen verschiedenen Menschenrassen, indem er auf einen Zusammenhang zwischen Gestalt und Geist hinwies, betonte aber zugleich, daß die Natur des Menschen von einem Ende der Erde zum andern sich im Wesentlichen gleich bleibe⁵⁵; darum glaubte auch er nur an einen beschränkten Einfluß des Klimas, sprach jedoch nicht von „génie“, vom Charakter, sondern vom Geist einer Nation, weil er in seiner universalen Kulturgeschichte auch die unter den jeweiligen historischen Umständen sich in Sitten, Gesetzen, Lebensgewohnheiten und Kultur spiegelnde Mentalität der Völker, deren veränderlichen Zeitgeist erfassen wollte.

Parallel zur Differenzierung des Nationalcharakters, deren Entwicklung oder Verfälschung ist die Diskussion über die Pervertierung der braven Wilden durch die Europäer und J. J. Rousseaus Kulturkritik im *Discours sur les sciences et les arts* (1750) zu sehen, der Künste und Wissenschaften für die Versklavung des Menschen verantwortlich machte. Um seine These zu erhärten, konfrontierte er als Beispiele der Sittenverderbnis Griechenland, Rom, Konstantinopel und China mit den frugaleren und unverdorbenen Sitten der Perser und Spartaner. Dabei wurde nicht nur der Luxus und der sogenannte gute Geschmack angeprangert, sondern auch die falsche europäische Erziehung, die nicht zur Tugend führe, sondern schlechte Philosophen und Schriftsteller hervorbringe. Der Paradigmawechsel, den schon La Fontaine angedeutet hatte⁵⁶, wurde hier verdeutlicht: hatte die Aufklärung im Zeichen des Fortschrittsgedankens und im Bewußtsein ihrer eigenen Aufgeklärtheit mitleidsvoll auf die barbarischen Völker herabgesehen, wobei, wie selbst aus dem Vergleich zwischen Frankreich und den nordischen Völkern hervorging, nicht allein die historische, sondern auch die klimatische Differenz für den Unterschied verantwortlich gemacht wurde, so wurde nun das Kriterium der Bildung und der Zivilisierung in sein Gegenteil verkehrt, indem die negative Konnotation von barbarisch und primitiv in dem Lob der Einfachheit und Echtheit ins Positive gewendet wurde, während zivilisiert als Synonym von verdorben verstanden wurde. Hatte nicht schon Tacitus die germanische Einfachheit und Redlichkeit hervorgehoben, und hatten sich die Deutschen nicht gerne in diesem Spiegel wiederzuerkennen geglaubt? Hatten Bouhours und seine Nachfolger nicht das gleiche nur mit negativem Vorzeichen bezeichnet, wenn sie von den nordischen Barbaren sprachen? Damit wurde auch das Verhältnis zwischen Frankreich und Deutschland und zum Teil das zur Antike in neuem Licht gesehen, indem Griechen und Deutsche die gleichen Tugenden der Einfachheit zu verkörpern schienen.

⁵⁴ Ibid., Bd. I, 78.

⁵⁵ *Essai sur les mœurs* (Classiques Garnier, Paris 1963) Bd. 2, 810: „Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre.“

⁵⁶ Dialogues avec un sauvage (1703) (Les classiques du peuple, Paris 1973).

Nicht nur in Frankreich, auch in England⁵⁷ und in Deutschland fand die Debatte über den Nationalcharakter ein Echo um die Jahrhundertmitte, wie nicht nur Lessings Anspielungen⁵⁸ und Zedlers *Universal-Lexicon*⁵⁹ zeigen. So bezog sich Breitingen 1740 im 2. Band der *Critischen Dichtkunst* auf die Klimatheorie, die ebenfalls eine gewisse „Verschiedenheit“ der Neigungen bedinge; er erkannte sogar den Unterschied in der Bildung einer Provinz an, aber nur in bezug auf die Mundart⁶⁰. Ein Jahr später hingegen handelte er in einem Kapitel seiner *Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter* (1741) „Von den Charactern der Nationen“ und berief sich dabei auch auf Dubos, Muralt und Voltaire. Nun erkannte er den „National-Character“ in den Sitten eines Volkes, vor allem des „bürgerlichen Standes“ und begründete die „starcke Ungleichheit unter den Nationen“ einerseits durch das Klima, „die ungleiche Beschaffenheit der Weltgegenden“, andererseits durch die „Regierung“, die größere oder geringere „Freyheit“ und schließlich die „Art der Auferziehung“⁶¹. Zugleich sah er „darinnen die ersten Triebkräfte aller allgemeinen und öffentlichen Handlungen“ (444), die die Geschichtsschreiber bloßlegen. Wie er an Beispielen von Opitz, Flemming und Haller zeigte, konnte die Beachtung dieses Unterschieds auch den „poetischen Schriften“ einen „besondern Werth“ (438) geben. Er warnte jedoch vor der Gefahr der nationalen Verblendung, denn „ein jedes Volck ist für sich selbst allzu partheylich“ (457).

Gerade dieses Problem griff 1758 J. G. Zimmermann in *Vom Nationalstolze* auf, ein Buch, das innerhalb von zehn Jahren vier Auflagen erlebte⁶² und in welchem der Schweizer Arzt auf die Bedeutung der nationalen „Denkungsart“ für das Leben der Völker hinwies. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern analysierte er nicht die Nationalcharaktere der verschiedenen Völker, wie er sie aus den Reiseberichten der Missionare und Forscher kannte; er entlarvte vielmehr ihre nationalen Vorurteile, indem er das Bild, das sie von sich und von anderen hatten, untersuchte. Letzthin wollte er – in der Sprache von heute gesagt – für die nationalen Auto- und Heterostereotype leisten, was Montesquieu für die Gesetzgebung geleistet hatte, nämlich deren psychologische Gesetze und Funktion aufdecken. Damit betrat er Neuland. Er erkannte zwar an, daß das „Klimat, (...) die Lebensart und die Auferziehung“ einen „besondern Einfluß auf unser Gemüt, auf unsre Sitten“, auf „die Fähigkeiten ganzer Nationen“⁶³ ausüben, sah aber

⁵⁷ Vgl. *David Hume*, *Essay of national characters* (1748). Siehe auch *Franz K. Stanzel*, *Schemata und Klischees der Völkerbeschreibung* in *David Humes Essay „of national characters“*, in: *Studium zur englischen und amerikanischen Sprache und Literatur*. Festschrift für H. Papajewski, hrsg. v. P. G. Buchlot u. a. (Neumünster 1974) 363 ff.

⁵⁸ Vgl. *Gonthier-Louis Fink*, *Nationalcharakter und nationale Vorurteile bei Lessing*, in: *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang* (Sonderband zum *Lessing Yearbook*, München 1984) 97 ff.

⁵⁹ Vgl. *infra*.

⁶⁰ *Critische Dichtkunst*, Vorrede, Bd. 2, 3.

⁶¹ (Reprint Frankfurt 1971), 436–47.

⁶² (Zürich 1758, 1760, Nachdruck in Wien, Zürich 1768).

⁶³ (1760), in: *Der Siebenjährige Krieg im Spiegel der zeitgenössischen Literatur* (Deutsche Literatur, Reihe Aufklärung 9) Darmstadt 1966, 45 sowie (1768) 384.

darin nur Faktoren, die nicht vom Willen der Individuen und der Nationen abhingen und die darum für seine individual- und sozialpsychologische Argumentation belanglos waren. Für ihn war vor allem der Unterschied zwischen wahrhaften Vorzügen und eingeübten Eigenschaften, d.h. „Vorurtheilen“ wichtig, obwohl beide sich positiv und negativ auswirken können, denn „jedes Gut (habe) sein Übel“⁶⁴. „Eine Nation ist hochmüthig, wenn sie sich selbst mit Unrecht große Vorzüge zuschreibt; sie ist stolz, durch das größere Bewußtsein ihres eigenen Werthes.“⁶⁵ Da „die Brille der Eigenliebe (...) bey nahe jeder Nation auf der Nase“ sitze (2), habe auch jede ihre Vorurteile; durch Erziehung und Einfluß des Milieus drängten sich diese den Bürgern eines Staates zwangsweise auf. Sie bestimmten die Begriffe von Recht, von Gut und Schön, den Wert oder Unwert aller Dinge, wobei jedoch das Relative absolut gesetzt werde. Durch historische Beispiele verwies Zimmermann auf die damit gegebene Gefahr der Abwertung des Fremden, das verlacht oder verachtet werde, nur weil es fremd sei. Nicht minder kritisierte er gerade für Deutschland die Verkennung des eigenen Wesens und die damit verbundene sklavische Nachahmung des Auslandes. Berechtigte Vorzüge sah er in der Tapferkeit der Voreltern, dem Ruhm, den eine Nation in Wissenschaften und Künsten erworben habe oder der aus der Regierungsform erstehe. Da in den neueren Zeiten der Eigennutz vorherrsche, vermerkte er mit Bedauern, daß „oft ganze Nationen fast gar keine Denkungsart“ (352) mehr hätten. In der Nachfolge von Abbt⁶⁶ glaubte er jedoch, daß Abhilfe durch Erziehung zum Patriotismus und Republikanismus geschaffen werden könnte, so wie durch die Achtung der Gelehrten und Schriftsteller des Landes, denn diese vermochten die Denkungsart zu erneuern und verschafften der Nation auch im Ausland Gehör und Achtung. Aber Zimmermann möchte die Waage halten zwischen Patriotismus und Kosmopolitismus, zwischen Liebe zu den eigenen Vorzügen und Aufgeschlossenheit gegenüber den fremden, denn dies bedeute Bereicherung und erlaube zugleich Erkenntnis der Relativität der eigenen Urteile.

Schließlich widmete auch Kant, der im Anschluß an Buffon die Klimatheorie übernahm, aber im Bewußtsein, daß das moralische Gefühl „in jedem menschlichen Busen lebt“ (836), am Universalismus festhielt, in *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) den „Nationalcharaktern“ ein ganzes Kapitel. Ohne festlegen zu wollen, ob die „Nationalunterschiede zufällig“ sind oder „von den Zeitläufen und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewissen Notwendigkeit an das Klima gebunden“ sind, ging er von den durch Reiseberichte vermittelten Beobachtungen aus und beschrieb ziemlich eingehend mit Hilfe verschiedener Vergleiche die Charaktere der einzelnen Nationen; er war sich jedoch bewußt, daß es sich dabei um grobe Verallgemeinerungen handelte, deren „Urbilder (...) nur im großen Haufen derjenigen (hervorstechen), die auf ein feineres Gefühl Anspruch machen“, d.h. in den jeweiligen Kulturträgern und daß dem ungeachtet die Individuen sich nicht betroffen fühlen müs-

⁶⁴ (1760) 44.

⁶⁵ (1768) 3. Fortan zitieren wir nach dieser Ausgabe die Seitenzahlen im Text in Klammern.

⁶⁶ Den er 1768, 371 einen „großen Geist“ nennt.

sen, wenn dabei ein „Tadel (...) auf ein Volk fallen möchte“^{66a}. Zugleich verwies er anhand der so empirisch festgestellten Unterschiede auf die verschiedenen nationalen Ausprägungen des Schönen und Erhabenen, wobei er zu dem Schluß kam, daß „die Italiener und Franzosen“ sich durch das „Gefühl des Schönen, die Deutsche(n) aber, Engländer und Spanier (...) durch das Gefühl des Erhabenen“ (868 f.) auszeichnen. Es ging ihm jedoch dabei nur darum, die Unterschiede, die die verschiedenen Gestaltungen des Schönen und Erhabenen in den Literaturen und Künsten der Kulturvölker gefunden haben, zu erklären, und nicht darum, die Künstler anzuweisen, sich in ihren Werken dem Geist ihres Volkes anzubequemen, denn die Nationalunterschiede waren in seinen Augen keine Vorteile, sondern Akzidentien der allgemeinen menschlichen Natur. Darum zog Kant auch keinerlei Schluß aus der Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Nationalcharakter und Nationalgeschmack.

Aus diesen wenigen Zeugnissen geht schon der große Unterschied zwischen Frankreich und Deutschland in der Diskussion über den Nationalcharakter hervor. In Frankreich spielte sie zuerst eine nicht unbedeutende Rolle, denn im Anschluß an die Querelle des Anciens et des Modernes ging es zunächst darum, vordergründig das Problem des Nationalcharakters als solches zu betrachten; das eigentliche Anliegen war jedoch, die eigene Superiorität, die sich auf die Klassik sowie auf die politische und kulturelle Hegemonie Frankreichs stützte, herauszustellen, wobei die anderen Nationen vor allem als Folie dienen mußten. Im Umkreis des Streites zwischen Traditionalisten und Enzyklopädisten ging es dann darum, das Gespenst der französischen Dekadenz zu bannen oder mit Montesquieu die eigenen Bestrebungen und Werte in ihrer Relativität darzustellen.

Es ist wohl kein Zufall, daß die Deutschen hingegen zunächst kaum an dieser Debatte beteiligt waren, daß fast nur Schweizer, die als Republikaner ein entwickelteres politisches Bewußtsein hatten, die Feder für sie führten. Solange die Deutschen kein Nationalbewußtsein hatten, solange sie sich als Sachsen, Preußen oder Bayern und höchstens durch den Gegensatz zu Frankreich und unter Berufung auf die Vergangenheit⁶⁷ als Deutsche fühlten, konnte das Problem des Nationalcharakters sie anscheinend nicht interessieren. Die vielberufene Kulturnation umfaßte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nur einen geringen Teil der Nation, ja, der Elite, insofern nur ein geringer Teil derselben damals an der Entwicklung der deutschen Literatur teilnahm. M. Mendelssohn charakterisierte die Haltung der deutschen Gebildeten wohl richtig, wenn er vermerkte: „Ihre Weltweisen schränken sich in den engen Bezirk der Ideen ein, die sie zwischen den Mauern der Universität ohne einen Blick auf die große Welt zu thun, erschöpfen können, und ihre Publicisten sind weder Philosophen noch

^{66a} Werke, hrsg. von W. Weischedel (Darmstadt 1968) Bd. 2, 869.

⁶⁷ Die gemeinsame Sprache spielte eine weit geringere Rolle, denn sie galt nur für die Literatur, während, wie aus zeitgenössischen Reiseberichten hervorgeht, die Norddeutschen die Süddeutschen oft nur schwer verstanden und umgekehrt.

schöne Geister.“⁶⁸ Und in bezug auf Zimmermann und Iselin fügte er hinzu: „Die einzigen freigebornen Schweizer fangen seit einiger Zeit an, uns Proben von dieser Art zu liefern“ (440). Die Zeit des Siebenjährigen Krieges bedeutete auch in Hinsicht auf den Nationalcharakter eine Wende, wovon selbst die Unterschiede in den zwischen 1758 und 1768 erschienenen Auflagen von Zimmermanns *Von dem Nationalstolze* zeugen.

IV. Nationalcharakter und Nationalgeschmack

Immer wieder wurde zwischen Dubos und Voltaire auf den Zusammenhang von Nationalcharakter, Mentalität und Kultur oder Literatur hingewiesen. Selbst Montesquieu vermerkte, daß englische und italienische Zuhörer das gleiche Musikstück verschieden aufnehmen⁶⁹. Die Anwendung des neuen Verständnisses des Nationalcharakters auf die Literatur der Völker und die Werke der Autoren konnte nicht ausbleiben, zumal schon Dubos auf den Zusammenhang zwischen dem Nationalgeschmack des Publikums und dem des Autors aufmerksam gemacht und die Dichter aufgefordert hatte, nicht nur dem Zeitgeschmack, sondern auch den Sitten und dem Glauben eines Volkes Rechnung zu tragen. Sobald der Künstler sich nicht mehr in erster Linie an die Vernunft der Leser wandte, sondern, wie Dubos ihm in seinen poetologischen Betrachtungen empfahl, es darauf anlegte, sie zu rühren, galt es, die Reaktion des nicht nur sozial, sondern auch national unterschiedlichen Publikums zu beachten, zumal Dubos zufolge das individuelle Interesse größer sei als das allgemein menschliche, weil es die Rezipienten näher berühre. Darum betonte er auch, daß jedes Volk eine natürliche Vorliebe habe für gewisse Motive, Themen, sich vor allem für Gestalten aus seiner eigenen Vergangenheit interessiere. Die Jungfrau von Orleans rühre zwangsweise die Franzosen mehr als die Engländer.

Obgleich Dubos dem Nationalgeschmack den Vorzug zu geben schien, verwarf er darum keineswegs den Universalismus⁷⁰; er wußte um das durch Antike und Christentum geprägte, allen Europäern gemeinsame Bildungsgut, wies aber für das Theater dem universalen und dem partikulären Interesse verschiedene Gattungen zu. Die Tragödie stelle den Menschen schlechthin dar. Darum erkenne ein jeder sich in den tragischen Helden wieder, ob die Handlung in Rom oder in Lacedämonien spiele, denn

⁶⁸ Ges. Schriften, hrsg. v. G. B. Mendelssohn (Leipzig 1844) Bd. 4, 1. Abt., 440, 1758 in seiner Rezension von Zimmermanns *Von dem Nationalstolze* in der Bibliothek der schönen Wissenschaften, Bd. 4, 1. St., 1758. Auch Jacob F. v. Bielfeld, *Progrès des Allemands dans les sciences, les Belles-Lettres et les arts, particulièrement dans la poésie et l'éloquence* (Amsterdam 1752) 22 ff., wirft den deutschen Autoren vor, ‚pedantisch und weltfremd‘ zu sein.

⁶⁹ A. a. O., Bd. 2, 476.

⁷⁰ *Réflexions* (Paris 1719) Bd. I, 131: „(les) Peintures de l'amour qui sont dans les écrits des anciens: elles touchent tous les peuples, elles ont touché tous les siècles, parce que le vrai fait son effet dans tous les temps & tous les pays.“

„in bezug auf die großen Leidenschaften und die großen Laster gleichen sich die Menschen aller Länder und aller Zeiten“⁷¹. Darum könne auch die Handlung in eine ferne Vergangenheit verlegt werden. Dubos verkannte nicht, daß der Nationalgeschmack und der Zeitgeist dennoch auch in der Tragödie eine Rolle spielten, aber sie sollten sich nicht hervordrängen, wie er anläßlich der zu großen Bedeutung der Galanterie und der Liebe in der klassischen französischen Tragödie erörterte. So sei verständlich, wenn englische Kunstrichter aus ihrer nationalen Sicht heraus die französische Tragödie kritisierten. Die Komödie und die Satire hingegen sollten dem Nationalgeschmack entsprechen, denn sie seien in der Wirklichkeit anzusiedeln: „ses personnages doivent ressembler par toutes sortes d'endroits au Peuple pour qui l'on la compose“ (149). Kein Wunder, daß das gebildete französische Publikum die ausländischen Komödien verworfen habe, denn das, was den Spaniern lächerlich vorkomme, sei es nicht notwendigerweise auch für die Franzosen. Ähnlich solle auch der Maler „Alter, Charakter, Geschlecht, Beruf und selbst das Vaterland seiner Gestalten“ anzeigen (76).

Wohl unter dem Einfluß von Dubos kam L. Riccoboni 1728 und 1738⁷² zu einem ähnlichen Schluß, als er den dramatischen Dichtern nahelegte, sich dem Geschmack der Nation anzubequemen, um ihr besser zu gefallen:

„On ne peut pas mettre en doute que l'attention la plus importante du Poète dramatique ne soit de plaire aux Spectateurs, et que pour y parvenir, il faut les bien connoître. Lorsque le Poète s'imagine d'avoir atteint cette connoissance, il cherche à leur présenter des images et des actions qui soient généralement goûtées de la Nation pour laquelle il écrit.“⁷³

Man sollte daraus wohl schließen dürfen, daß das Theater eines Volkes auch der Spiegel seiner Mentalität sei. Riccoboni gab zu, daß dies auch für viele Werke zuträfe, wie er an Beispielen der griechischen, römischen, italienischen, spanischen und französischen Literatur zeigte, aber zugleich wies er auf die Diskrepanz hin, die zwischen Shakespeares grausamen Stücken und dem sanften, höflichen, menschlichen Engländers bestehe (163–4), so daß doch Vorsicht in der Deutung der Nationalliteraturen geboten sei. Darum wohl ging er in seiner Darstellung der Geschichte des europäischen Theaters kaum auf diesen Zusammenhang ein.

In dem *Essai sur la poésie épique* (1733), der als Einleitung zur *Henriade* veröffentlicht wurde, warf auch Voltaire die Frage auf, ob der Geschmack wirklich allgemein sei⁷⁴, bejahte sie aber nur halb, indem er betonte, daß zwar Vernunft und Leidenschaften überall dieselben seien⁷⁵, deren Ausdruck sei jedoch verschieden, wie aus dem Un-

⁷¹ Ibid., Bd. I, 150: „Les hommes de tous les pays et de tous les siècles sont plus semblables les uns aux autres dans les grands vices et dans les grandes vertus, qu'ils ne le sont dans les coutumes, dans les usages ordinaires.“

⁷² Nachdem er diese These 1728 in seiner in Deutschland anscheinend wenig rezipierten *Histoire du Théâtre italien* (Paris) vorgetragen hatte, wiederholte er sie in seinen *Réflexions historiques et critiques sur les différens théâtres de l'Europe* (Paris 1738), auf die sich Gottsched, J. E. Schlegel und Herder bezogen.

⁷³ *Réflexions historiques*, 162 ff.

⁷⁴ *Œuvres complètes* (Paris 1864) Bd. 5, 203.

⁷⁵ Ibid.: „ce qui appartient au bon sens appartient également à toutes les nations du monde.“

terschied zwischen Europa und Asien einerseits (206), der Antike und der Moderne andererseits hervorgehe. Solange die Antike den Geschmack bestimmt habe, sei Europa als eine einheitliche literarische Republik erschienen, so daß die Differenzen übersehen werden konnten. Da sich in der Folge Sitten und Religion geändert hatten, sollte die Antike nicht mehr blind nachgeahmt werden. Aber selbst zwischen benachbarten Nationen bestehe ein Unterschied in bezug auf den Geschmack, zumal ein Volk im Laufe von drei oder vier Jahrhunderten sich ändere; der durch den Zeitgeist mitbedingte Nationalcharakter bestimme Künste und Literatur, was die Franzosen, die alles nach ihrem eigenen Maßstab beurteilten, lange vergessen hätten. Schließlich forderte er seine Leser auf, ihre Aufmerksamkeit auch den anderen Literaturen zu schenken. Dabei wies er auf die grundverschiedene Optik hin, in der die Engländer und er als Franzose Shakespeare betrachtet hatten. Dessen Stücke seien ihm zuerst als „monströse Tragödien“ vorgekommen (210); dann habe er sie als Ausdruck des dichterischen Genies zu bewundern gelernt, obwohl sie ohne Kenntnis der Regeln geschrieben worden seien. Dennoch konnte er sich auch später nicht ganz von den klassizistischen Kriterien lösen und zeigte somit, wie schwierig es war, den eigenen Standpunkt nicht zu verabsolutieren.

Nicht minder bedeutend für die deutsche Literaturkritik, vor allem für Herder in bezug auf den Zusammenhang von Dichtung und Nationalcharakter war die *Enquiry into the life and writings of Homer* (1735), denn hier zeigte Th. Blackwell, daß Homers Genie durch das Klima, die historisch-sozialen Umstände und die kraftvolle, bilderreiche Sprache der Griechen seiner Zeit begünstigt worden war. Daraus folgte, daß ein Autor nur aus seinem Milieu heraus verstanden werden könne, besonders wenn er wie Homer das Leben einer dem modernen Menschen fremd gewordenen Zeit widerspiegele⁷⁶.

Zunächst fand sowohl in Frankreich wie in Deutschland die leicht sensualistisch orientierte Poetik des Abbé Dubos weniger Anklang als die rationalistisch-universalistische eines Batteux⁷⁷. Dennoch wurde von verschiedenen Seiten immer deutlicher auf die Bedeutung des Nationalcharakters für den Geschmack und die Literatur hingewiesen.

⁷⁶ Siehe auch Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum Praelectiones* (1753), Joseph Warton, Hurd, Wood etc. René Wellek, *Geschichte der Literaturkritik* (1750–1830), übersetzt von E. u. M. Lobner (Darmstadt 1959) 131 ff.

⁷⁷ *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (Paris 1746) und *Cours de Belles Lettres ou Principes de la littérature* (Paris 1755); letzteres wurde zwar sowohl von Ramler (1756–58) wie von Johann August Schlegel (1759) übersetzt, aber von ihnen auch mit kritischen Anmerkungen versehen. Für die Auseinandersetzung mit Dubos siehe Wolfgang Bender, *Lessing, Dubos und die rhetorische Tradition*, in: *Nation und Gelehrtenrepublik*, 53 ff. sowie Alberto Martino, *Geschichte der dramatischen Theorien in Deutschland im 18. Jahrhundert* (Tübingen 1972) Bd. I (siehe Namensregister).

V. Auf dem Wege zum deutschen Literaturmodell

Der erste Deutsche, der die Konsequenzen des Nationalgeschmacks für die deutsche Literatur zog, war J. E. Schlegel in *Gedanken zur Aufnahme des dänischen Theaters* (1747), worin er sich mit Perrault, Dubos, Riccoboni und Voltaire auseinandersetzte. Hatte er in seinem *Herrmann* (1743) noch streng die Regeln der klassizistischen Poetik beachtet, so daß das Trauerspiel, M. Mendelssohn zufolge, so regelmäßig war wie eines „der besten französischen Stücke“⁷⁸, hatte er damals nur versucht, durch das nationale Sujet dem Wettstreit mit der französischen Literatur eine patriotische Note zu geben, so stellte er jetzt die universale klassizistische Poetik selbst in Frage. Nun war seine These: „Eine jede Nation schreibt einem Theater, das ihr gefallen soll, durch ihre verschiedenen Sitten auch verschiedene Regeln vor, und ein Stück, das für die eine Nation gemacht ist, wird selten den andern ganz gefallen.“⁷⁹ Dies sollte sowohl für die Komödie wie die Tragödie gelten. Waren bisher die Werke der traditionellen Gattungen einzig und allein nach ihrer Konformität mit den klassischen Regeln beurteilt worden, so opferte Schlegel den Universalismus einer nationalen Relativität auf. Er erkannte zwar an, daß es allgemeine „Thorheiten“ gebe, „worinnen alle Nationen übereinstimmen“ und deren „Vorstellung folglich allen gefalle“ (25), aber er fürchtete, daß das Allgemeine auf die Dauer den Zuschauer kalt lasse.

Im Anschluß an Dubos und die Schweizer appellierte Schlegel nicht mehr nur an die Vernunft, sondern auch an die Einbildungskraft. Dabei schloß er die individuelle Reaktion aus; nicht umsonst wurde die nationale Ausrichtung der Literatur zuerst für das Theater gefordert, weil hier noch eine Gesamtheit, ein Publikum angesprochen wurde, nicht aber bei der individuellen Lektüre. Durch eine größere Ähnlichkeit zwischen Held und Zuschauer sollte die Sympathie und Anteilnahme des letzteren geweckt werden (212). „Um einer Nation zu gefallen, (müsse) man ihr solche Charaktere vorstellen, deren Originale leichtlich bey ihr angetroffen werden, oder die sich doch sehr leicht auf ihre Sitten anwenden lassen“ (215). Aufgrund dieser Analogie konnte das Theater eine Schule der Vernunft und der Höflichkeit sein⁸⁰. An der didaktischen Funktion des Theaters hielt Schlegel also noch fest.

Damit wird die Verlagerung des poetologischen Schwerpunktes deutlich: insofern die Regelpoetik der Wirkungspoetik Platz machte, war das Publikum zum bestimmenden Faktor geworden; seine Reaktion, das heißt seinen Geschmack hatte der Dichter zu beachten. Dabei hing natürlich alles von der Zusammensetzung desselben ab. Der Erwartungshorizont desjenigen, mit dem Gottsched gerechnet hatte, war von der klassizistischen Poetik bestimmt worden; hätte sich Schlegel am gleichen Publikum ausgerichtet, so wäre er wohl dem klassisch universalen Ideal treu geblieben; er

⁷⁸ Ges. Schriften (Leipzig 1844) Bd. 4, 2. Abt., 449.

⁷⁹ *Johann Elias Schlegel*, Aesthetische und dramaturgische Schriften (Deutsche Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts, Heilbronn 1887) Bd. 26, 194. Der Herausgeber K. v. Antoniewicz betonte, daß diese Auffassung damals revolutionär war, aber sie war es nur für Deutschland.

⁸⁰ „auch den geringsten Bürger Vernunftschlüsse machen“ und „höflicher werden“ lehren, ihm zeigen, was „übel steht und was lächerlich ist“ (205).

dachte aber an eine breitere Schicht des „Mittelstandes“ (200). So fiel die nationale Neuorientierung der Literatur letztlich mit einer soziologischen zusammen, wenn auch für ihn der „Pöbel“, d.h. die unteren Stände, in dieser Beziehung keine Bedeutung hatte, zumal dieser „an allen Orten darinnen einerley“ sei (201).

Die Möglichkeit, die „Geschichte fremder Völker auf das Theater“ zu bringen (215), sollte keinesfalls ausgeschlossen werden; dies hätte für den Dichter den Vorteil, die Charaktere „mit desto größerer Freiheit auszubilden“ (216), wenn dabei auch die Forderung nach einer gewissen historischen Treue ernst genommen werden sollte und „die äußerlichen Sitten und alle Umstände“ so eingerichtet werden müßten, „wie sie wirklich dem fremden Volke zukommen“ (216). Ja, Schlegel glaubte, es müßte ein „besonderes Vergnügen für den Verstand“ sein, „die Verschiedenheit der Charaktere aller Nationen aus der Vorstellung fremder Sitten zu erkennen“ (217). Wie aber „zuverlässig“ von dem „Charakter einer Nation (urteilen), in so weit er ihren Geschmack in den Schauspielen betrifft“ (197)? Schlegel berief sich dabei allein auf die Erfahrung und schien zuweilen in einem Zirkelschluß den Nationalcharakter von der Literatur zu abstrahieren, dann wieder die gängigen nationalen Stereotype auf die Literatur zu übertragen, wenn er, obgleich ziemlich unvoreingenommen, das Theater der Franzosen und das der Engländer miteinander verglich, um so zu erklären, warum das, was den Engländern gefalle, die Franzosen schockiere und umgekehrt. Dabei stellte er die „Verwirrung“ in der Komposition der englischen Stücke, die „nur die interessantesten Punkte der Handlung“ verzeichneten, der progressiven Entwicklung der Franzosen gegenüber, die keine „Nebenwerke“ duldeten und „alles erklärt und alles umständlich erzählt haben“ wollten (195). Dann glaubte er in der Struktur der Stücke hier die „Ungeduld im Denken“ der Engländer und da das „zärtliche Gemüth der Franzosen“ wiederzuerkennen. Da der Franzose „die Liebe (...) in seinem Leben für die einzige Hauptbeschäftigung“ halte, der er „alle seine Gedanken“ aufopfere, spiele sie auch in den französischen Schauspielen eine bedeutende Rolle, während das Publikum anderer Nationen leicht dabei gelangweilt würde. Umgekehrt fänden die Engländer „in ihren Trauerspielen am meisten (an) Abbildungen der Verzweiflung, des Entschlusses zum Selbstmorde“ Gefallen (199).

Auch Schlegel orientierte sich an der Klimatheorie, wobei er jedoch nur die Dichotomie von Norden und Süden und nicht das von Frankreich propagierte Schema der drei Klimazonen übernahm, wohl weil darin Frankreich eine Sonderstellung eingeräumt wurde. Der Tradition gemäß zählte er es zu den südlichen Ländern und Deutschland sowie England zu den nordischen. Daraus ergab sich eine Verwandtschaft zwischen dem englischen und dem deutschen Nationalcharakter und ein Gegensatz zwischen diesen beiden und dem französischen sowie zwischen den entsprechenden Literaturen. In dieser Sicht warf Schlegel einerseits den Deutschen vor, „ohne Unterschied allerley Komödien aus dem Französischen übersetzt (zu) haben“⁸¹, andererseits bemängelte er, daß die deutschen Kritiker das englische Theater „nach

⁸¹ „ohne vorher zu überlegen, ob die Charakter derselben auch auf ihre Sitten sich schicken“ (224).

dem Muster des französischen“ beurteilten, weil sie auf diese Weise dessen Schönheiten verkannten und es „für schlecht, verwirrt und barbarisch“ ausgaben (196). Damit kritisierte er zugleich Gottscheds Prinzipien und Reformbestrebungen.

Deutlicher hätte der Bruch zwischen dem ehemaligen Lehrer und dem Schüler, der zuletzt den Schweizern näher stand, nicht sein können. Da aber Schlegels Essay erst 1764 in der posthumen Ausgabe seiner Werke, das heißt erst zwei Jahre vor Gottscheds Tod erschien, blieb diesem wohl diese Enttäuschung erspart. Dadurch blieb auch die Rezeption der Schlegelschen Abhandlung beschränkt. Wie aus den späteren Abhandlungen Nicolais, Lessings und Herders hervorgeht, waren diese Ideen ihnen jedoch zum großen Teil vertraut, wohl weil sie sich durch die gleichen Quellen inspirieren ließen.

Die Besinnung auf die nationalen Unterschiede lag in der Mitte des 18. Jahrhunderts gleichsam in der Luft, denn auch in den *Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters* (1749) finden wir ein Echo davon, wenn Lessing in der Vorrede sich fragt, ob es „nicht möglich sein (sollte), dasjenige fest zu setzen, was jede Nation vor der andern Vorzügliches und Eigentümliches habe“⁸²? Das hätte dem Programm einer Kulturgeschichte im Voltaireischen Sinne entsprochen. Aber erst unter Verzicht auf die Fortschrittsidee hätten die einzelnen Kulturen in ihrer Eigenheit, und nicht nur als Phasen auf dem Wege zur Aufklärung erfaßt werden können. Doch dies war der Aufklärungshistoriographie fremd, wenn sie auch der Kultur der Völker zusehends mehr Aufmerksamkeit schenkte. 1755 vermerkte er in einer Rezension, daß Rollin „das Genie jedes Volks, seine Regierungsform, seinen Gottesdienst, seine Sitten und Gebräuche kennen“ lerne⁸³. Übertragen auf die Literatur war dies Lessings Anliegen: während man bisher „die einzigen Franzosen (...) durch häufige Übersetzungen sich eigen zu machen gesucht“ habe, versprach er außer den „griechischen und römischen dramatischen Dichtern“ „die Schaubühne der Italiener, Engländer, Spanier, Holländer“ (164) vorzustellen, da „aus keiner andern Sache das Naturell eines Volkes besser zu bestimmen sei, als aus ihrer dramatischen Poesie“ (167). Aber noch war Lessings Ziel zugleich universalistisch, da er damit „den guten Geschmack allgemein zu machen“ versprach (163).

Zur gleichen Zeit wurden auch Nicolais *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland* (1755) von diesen Auffassungen geprägt, denn gleich zu Beginn betonte er den Unterschied in der deutschen und der französischen „Schreibart“⁸⁴. Und auch bei der Besprechung des ersten Bandes des *Journal étranger* ging er von dem Bewußtsein des Unterschiedes der Nationalliteraturen aus. Die Herausgeber dieses Journals behaupteten zwar, daß sie „einer jeden Nation ihr Recht (...) widerfahren lassen“ wollten (32), aber für Nicolai sah die Wirklichkeit anders aus: einerseits fanden sie die fremden Werke bewundernswürdig, weil sie „ausländisch“ (28), das hieß für sie exotisch waren, andererseits hatten die Übersetzer versucht, sie „erträglich“ zu

⁸² Ges. Werke (Berlin-Ost 1955), Bd. 3, 167.

⁸³ Ibid., 149.

⁸⁴ (Berliner Neudrucke, Berlin 1894) 9.

machen (29) und der französischen Mentalität derart anzupassen, daß sie kaum noch von dem Geist des anderen Landes zeugen konnten. Darum konnte seiner Meinung nach dieses Journal nur wenig dazu beitragen, „die Kenntniß der deutschen Litteratur in Frankreich zu verbessern“ (35). Darüber hinaus fürchtete er, daß die vorgestellten deutschen Werke „in Frankreich nicht gefallen könnten“, nicht etwa, weil sie nicht gut wären, sondern weil sie aufgrund ihrer Andersartigkeit nicht auf den französischen „Schauplatz“ paßten (35). Während Nicolai so die Diskrepanz zwischen dem deutschen und dem französischen Geschmack betonte, deutete er seinerseits auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Engländern und Deutschen hin, als er vermerkte, daß beide gegebenenfalls das unerträglich fänden, was dem Franzosen gefiele (36).

„Der ehrliche Mann“, der behauptet habe, „daß man den Charakter und die Neigungen eines Volkes am besten aus seinen Schauspielen beurtheilen könne“ (82), war niemand anders als Lessing. Daraufhin versuchte Nicolai seinerseits für Franzosen und Engländer die Analogie zwischen ihrem Nationalcharakter und ihren Komödien aufzuzeigen. In bezug auf die Deutschen betonte er, wohl im Anschluß an Riccoboni, daß man hierbei leicht zu Fehlschlüssen kommen könne: „man würde dem größten Theile (seiner) Landsleute, vermuthlich Unrecht thun, wann man ihre Sitten nach den Stücken beurtheilte“ (83), denn zu viele Hindernisse hätten sich der Entwicklung der deutschen Bühne entgegengestellt, als daß sie ein Spiegel „des Charakters der Deutschen“ (83) hätte werden können. Wie Mauvillon, Bielfeld und Zimmermann sah er eines der grundlegendsten Übel in der Abgeschlossenheit der deutschen Schriftsteller, die „aus dem Innersten ihres Cabinets“ schrieben (85), denn nicht Kenntnis der Regeln, sondern Kenntnis der Welt und der Menschen sei dem Dichter vonnöten. Darum bestritt Nicolai Gottscheds These, daß die Deutschen schon „klassische Schriftsteller hätten“ (106). Seiner Meinung nach war die deutsche „Schaubühne“ noch in „ihrer Kindheit“ (85). Aber nicht nur über Gottscheds „unzeitigen Eifer für die Ehre“ der deutschen Nation (84), auch über die patriotische Überheblichkeit der Franzosen machte er sich lustig, denn „in der Kenntniß ihrer eigenen Vollkommenheiten und in ihrer tiefen Unwissenheit der Vollkommenheiten anderer Länder“ glaubten sie noch immer Grund zu haben, „sich für die Nation zu halten, die in die Stelle der alten Griechen und Römer getreten“ sei (28).

Die Haltung von Moses Mendelssohn war der seiner Berliner Freunde ähnlich, nur war seine Stellungnahme weniger polemisch als die Lessings. Von Natur aus und infolge seiner Stellung als jüdisch-deutscher Schriftsteller war auch er kosmopolitisch und universalistisch eingestellt, wenn ihn auch zweifellos seine Erziehung und seine Bildung auf den Unterschied in Denkart und Sitten der Völker aufmerksam gemacht hatten. Es ist darum bezeichnend, daß er zuerst durch R. Lowth, der in *De sacra poesi Hebraeorum Praelectiones* (1753) die nationale Eigenart der alttestamentarischen Dichtung in ihren verschiedenen Manifestationen untersuchte, erneut auf das Problem des Nationalgeschmacks verwiesen wurde und sich aufgefordert sah, „das Genie verschiedener Völker gegen einander zu halten und zu unterscheiden“⁸⁵ und so den „ächten

⁸⁵ Rezension in: Bibl. der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 1757 und in Ges. Schriften, Bd. 4, I, 172.

orientalischen Geschmack, der in den Schriften der heiligen Dichter herrscht“ dem „feinen attischen Geschmack“ der alten Griechen und Römer gegenüberzustellen⁸⁶. Angesichts des bedeutenden Unterschieds zwischen der „einfältigen, freien und in allen Ständen gleichen Lebensart der alten Hebräer“ und dem „gekünstelten und fast unnatürlichen Leben“ seiner Zeitgenossen, kam er zu dem gleichen Schluß wie Th. Blackwell: „Wenn wir nicht unbillige Richter seyn wollen, so müssen wir sie (d. h. sowohl die Hebräer wie die Griechen und Römer) nach ihren Gewohnheiten, nach ihren Zeiten, und nach allen den Umständen beurtheilen, in welchen sie gelebt haben.“ (180) Im Jahr darauf schien er in seiner Rezension der Übersetzung von Batteux' *Cours de Belles Lettres ou Principes de la littérature* (1755) durch C. W. Ramler diese Prinzipien auch anwenden zu wollen, wenn er Batteux vorwarf, zwar „ein vollkommener Kunstrichter für seine Nation“ zu sein, aber „die vortrefflichsten Schriften der Engländer, und beinahe aller lebenden Völker, die keine Franzosen sind“, zu verkennen, und als Grundsatz aufstellte: „Man muß nicht nur die Genies seines eigenen Volks, sondern die Genies verschiedener Völker zu Rathe ziehen, wenn man zu dem allgemeinen Geschmack gelangen will.“⁸⁷

Zimmermanns *Von dem Nationalstolze*, dessen kritischer Analyse der Vorurteile Mendelssohn im wesentlichen zustimmte, scheint ihn in dieser Auffassung bestärkt zu haben, wenn er vermerkte, daß „die philosophischen Betrachtungen der Gesetze, der Sitten, Gebräuche und Regierungsformen der Völker (...) einen Theil der Weltweisheit aus(machen), in welchem die Politik, die Moral und die schönen Wissenschaften zusammenkommen, die verschiedenen Genies der Nationen zu beurtheilen, und ganze Reiche mit ihren Beherrschern vor den Richterstuhl der Vernunft zu fordern“⁸⁸. Mit anderen Worten: wie Montesquieu sah auch Mendelssohn die Wechselwirkung von Sitten, Institutionen und Nationalcharakter, nur scheint er dabei als Idealist das Klima bewußt übergangen zu haben. Doch am Ende seiner längeren Analyse, in der er auch Zimmermanns Hoffnung auf eine Erneuerung der nationalen Denkart durch Patriotismus und Republikanismus kommentarlos referierte, wertete er den Patriot gegenüber dem Lehrer der Weisheit ab; beide seien zwar „Wohlthäter der Menschheit“, aber während der Patriot sich auf den „kleinen Bezirk seiner Mitbürger“ einschränke und dabei „vielleicht einen großen Theil der übrigen Menschen in den Untergang“ stürze, schließe der Weltweise niemand aus und verschaffe der ganzen Menschheit „ewige, unvergängliche Vortheile“ (456 ff.). Das heißt, daß er als kosmopolitischer „Kunstrichter“ zwar dem Nationalgeschmack Rechnung zu tragen versuchte, um auch das fremde Kunstwerk gerecht zu beurteilen, aber als Schriftsteller die universalen Werte den nationalen vorzog⁸⁹.

⁸⁶ Ibid., 171 u. 176.

⁸⁷ In: Bibliothek der schönen Wissenschaften, 1758 und Ges. Schriften, Bd. 4, I, 365.

⁸⁸ Ibid. 1758 und Bd. 4, I, S. 440.

⁸⁹ Siehe auch die Rezension der 2. Aufl. von Zimmermanns *Vom Nationalstolze* (1760) in den *Literaturbriefen*, 1761 (Ges. Schriften, Bd. 4, 2. Abt.) 224 ff., wo er wünscht, daß Friedrich ein „Philosoph, ein Gesetzgeber, ein Freund der Künste, des Friedens, der Wissenschaften und der Menschen“ werde (227) und seine Rezension von Th. Abbt: *Vom Tode für das Vaterland* (1761) *ibid.*, 284 ff.

Als Lessing im 17. *Literaturbrief* (1759) seinerseits mit Gottsched abrechnete, ging er einen Schritt weiter, indem er letzterem vorwarf, mit seinen mangelhaften Übersetzungen ein „französisierendes“ Theater geschaffen zu haben, ohne zu untersuchen, ob dieses Theater der deutschen Denkungsart angemessen sei oder nicht⁹⁰. Ähnlich wie J.E. Schlegel schien Lessing hiermit das universalistische Prinzip zu verabschieden; in Wirklichkeit neigte auch er immer wieder bald dem universalen, bald dem nationalen Modell zu. Aber dem gewandelten Zeitgeist entsprechend entdeckte er hier Gottscheds Achillesferse und nutzte diesen Angriffspunkt polemisch aus, indem er anscheinend einfach voraussetzte, daß die Literatur eines Landes notwendig dem Nationalcharakter entsprechen müsse, wobei er dies als eine Wahrheit vortrug, die keiner besonderen Begründung mehr bedürfe. Zugleich betonte auch er, daß die Deutschen „mehr in den Geschmack der Engländer als der Franzosen einschlagen“⁹¹, ohne dies jedoch theoretisch abzusichern, und wäre es nur durch eine Anspielung auf die Klimatheorie. Statt dessen verwies er auf Parallelen zwischen der englischen Literatur und Faust, woraus wohl hervorgehen sollte, daß „das Große, das Schreckliche, das Melancholische, besser auf (die Deutschen) wirke als das Artige, das Zärtliche, das Verliebte“ (137), das hingegen, wie schon bei J. E. Schlegel, für den französischen Nationalgeschmack bezeichnend sei, wobei Lessing seinerseits wohl bewußt Zeitgeist und Nationalgeist verwechselte. Darauf gründete er dann – über J. E. Schlegel und Nicolai hinausgehend – die Umpolierung des deutschen Theaters, das sich an den Engländern, an Shakespeares Meisterstücken ausrichten sollte. In seinem anschließenden Vergleich zwischen Shakespeare und Corneille betrachtete er zwar diese Autoren, denen er Voltaire beigesellte, als stellvertretend für ihre Nation, aber zugleich beurteilte er sie nicht nach einem nationalen, sondern einem universalen Kriterium, „nach den Mustern der Alten“ (138), d.h. aufgrund eines allgemein anerkannten Modells. Eben dieser leise Widerspruch in der Argumentation ist bezeichnend für Lessings ambivalente Einstellung gegenüber dem universalen und dem nationalen Literaturmodell. Dessen ungeachtet hat gerade der 17. *Literaturbrief* ein beachtliches Echo gefunden, so daß J. E. Schlegels Ideen durch Lessings gleichlaufende Argumentation mit einiger Verspätung dennoch in Deutschland Gehör fanden, denn hier wurde nicht nur Gottscheds Stellung untergraben, sondern zugleich dem universalistischen Prinzip ein bedeutender Stoß versetzt, während der Gedanke, daß die Literatur der Spiegel des Nationalgeistes sein sollte und daß darum die Deutschen aufgrund einer ethnischen Verwandtschaft besser täten, sich an England als an Frankreich auszurichten, als neue Richtlinie zu gelten schien.

Ebenfalls in den *Literaturbriefen* setzte sich dann auch Mendelssohn 1765 mit der „bisherigen Vernachlässigung des deutschen Schauspiels“ und dessen Beziehung zum Nationalgeschmack auseinander. Im Anschluß an Dubos betonte auch er, daß „das Trauerspiel (...) kein Gemälde der Sitten aufstellen, sondern Leidenschaften erregen“ solle⁹². Es könne darum die Handlung auch in „unbekannte Örter oder Zeiten“ verle-

⁹⁰ Ges. Werke, Bd. 4, 137.

⁹¹ Ges. Werke, Bd. 4, 137. Siehe auch Bd. 3, 168 (1750).

⁹² Ges. Schriften, Bd. 4, 2, 455.

gen. Das Lustspiel hingegen sei realistischer und solle die Sitten und Charaktere des Landes spiegeln, damit der Zuschauer auch das Komische, das national bedingt sei, verstehe. In diesem Sinne deutete Mendelssohn die Komödien von Destouches und Marivaux als Zeugnisse französischer Verderbtheit. Das deutsche Theater entspreche jedoch dem Geist des Landes nicht. Die Gestalten seiner Lustspiele ähnelten vielmehr „französischen Marquis“, „so flatterhaft, so frech, so scheinverliebt“ seien sie (456), oder launischen und offenherzigen Engländern. Die Schuld daran liege nicht allein bei den Autoren. Einerseits zwingt die mangelnde Unterstützung und Zustimmung des deutschen Publikums sie, sich nach einem ausländischen Geschmack zu richten, denn „so lange wir kein Theater haben, müssen wir uns bestreben, den Beifall der Ausländer zu erlangen.“ (445) Andererseits fand Mendelssohn die deutschen Charaktere „der Comödie zu ruhig, zu kalt-vernünftig“, die deutsche „Lebensart zu einförmig und standesmäßig, unser Umgang zu steif und unsere gewöhnliche Gespräche zu leer und witzlos“. Kurz, seiner Meinung nach waren die Deutschen „mehr langweilig als lächerlich“ (456). Darum sah er die Abhilfe für den derzeitigen schlechten Zustand des deutschen Theaters nicht etwa darin, daß es der Spiegel der deutschen Sitten und Charaktere werde, sondern darin, daß ein Genie den Geschmack des deutschen Publikums nach dem seinen bilde, in dem Glauben, daß „gute Bücher und eine gute Bühne (...) den Geschmack einer Nation umbilden“ können, hatten doch Corneille und Racine „dem französischen Publico Geschmack gegeben“, genau wie Shakespeare „einen Eindruck auf das Gemüth seiner Nation gemacht (habe), der Jahrhunderte fortdauert“. Mendelssohn drehte also den Spieß um und fragte, warum „sich noch kein theatralischer Schriftsteller unter (den Deutschen) der Empfindung der Nation bemeistert“ habe⁹³.

Gerstenberg hingegen ging in den *Briefen über Merkwürdigkeiten der Litteratur* (1766–68) in der von J. E. Schlegel und Lessing angezeigten Richtung auf ein nationales Literaturmodell weiter. Übersetzungen, die das Original dem Geist der rezipierenden Nation anzugleichen suchten, verwarf er. Man sollte den ausländischen Werken ihr „air national“ lassen und sie nicht „in erborgter Tracht unter Fremden zu nationalisieren“ (96) suchen. Von einem Kunstrichter verlangte Gerstenberg einen „Geschmack, der auf kein Weltalter eingeschränkt“ sei und „für kein Volk eine bestimmte Prädilection“ habe (45), damit er den Dichtern Gerechtigkeit widerfahren lassen könne. Sein Ideal war der „Originalschriftsteller“, der im Geiste seines Vaterlandes schreibe und „der das Zujauchzen seiner Nation seinem eignen innern Werthe“⁹⁴ verdanke. Dieser könne natürlich nur aus seiner Umwelt und dem „eigentümlichen Genie (seines) Zeitalters“ (94) heraus verstanden werden. Darum warf Gerstenberg Warton vor, Spensers *Fairy Queen* mit „dem Maßstaabe der französischen Kritik“ und Virgils zu beurteilen. Anstatt sich auf Rapin, Le Bossu oder Voltaire zu berufen, sollten die britischen Kunstrichter „ihrem genuinen Nationalgeiste, dessen sie sich gewiß nicht schämen

⁹³ Ibid., 446, 331. Brief.

⁹⁴ Deutsche Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts (Heilbronn 1888–90) Bd. 29, 45.

dürfen“, folgen⁹⁵. Der Unterschied zwischen dem derzeitigen „französierten Geschmacke“ (93), der das deutsche Publikum „ausländische Genies“ zu Unrecht beneiden und „die einheimischen zu Boden“ drücken hieß (87), und Shakespeare schien ihm zu groß, um dessen „Nachahmung der schönen Natur“ verstehen zu können. Dies wäre nur möglich, wenn man „sich in das Genie des Dichters“ (90) versetzte. So führte das Bewußtsein des Unterschieds zwischen den nationalen Literaturen auch Gerstenberg zum Prinzip der Einfühlung, und verlangte zugleich, daß der Autor dem „eigentümlichen Genie (des ...) Zeitalters“ (94) Rechnung trüge.

Die kritischen Forderungen nach einem nationalen Literaturmodell gipfelten 1767 in den *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur*, in denen sich der zweiundzwanzigjährige Herder mit den verschiedenen Autoren der *Literaturbriefe*, vor allem mit Lessing, aber auch mit verschiedenen anderen deutschen, englischen oder französischen Kritikern, u.a. Montesquieu und Blackwell, auseinandersetzte. Es ist wohl kein Zufall, daß sie in Riga herauskamen, wo, wie zuvor der Sachse J. E. Schlegel in Kopenhagen, der Ostpreuße durch das lettische Volk mit einer anderen Sprache und Kultur konfrontiert worden war. Obwohl es sich um eine ziemlich lose Sammlung von Fragmenten handelte, wollte er damit einen Führer durch das Labyrinth der deutschen Literatur bieten und letzterer zugleich neue Wege aufzeigen. Auch er wußte, daß es „schwer und unsicher“ sei, „allgemeine Urteile über die Literatur eines ganzen Landes“ zu fällen⁹⁶; ja, über Gerstenberg hinausgehend fragte er sich, ob ein Ausländer dies überhaupt vermöge, und selbst der Einheimische, der mitten drin stand, schien ihm nicht unbefangen genug, da er durch die gleiche „Denkart gebildet“ worden war und somit die „Vorurteile des Volkes teilte“⁹⁷.

Ausgehend von der Erfahrung des Unterschiedes zwischen Menschen und Völkern⁹⁸ und der nationalen und zeitgeschichtlichen Relativität des Geschmacks, die er durch die Klimatheorie erklärte, indem er in den *Fragmenten* vor allem den Norden dem Süden, d. h. dem Orient gegenüberstellte, verwarf Herder das Prinzip des Universalismus: da die „Völker“ sich wandelten, konnte es s. M. n. „eine Denkungsart und einen Geschmack im allgemeinen“ nicht geben. Selbst „Wahrheit, Schönheit und Tugend, wurden so national, als es die Sprache war“⁹⁹.

Seine Auffassung des „Kunstrichters“ beruhte auf den Prinzipien der Beachtung der nationalen Verschiedenheit und der Einfühlung, wenn er selbst sie auch nicht immer respektierte, zumal er einen patriotischen Standpunkt einnahm und betonte, er werde „von Deutschen als Deutscher“ urteilen¹⁰⁰, in dem Bewußtsein, daß „die National-

⁹⁵ In dieser Optik erschienen auch die damals gern gebrauchten Parallelen, in denen Racine als französischer Euripides und Crébillon als Äschylos bezeichnet wurden, unschicklich, denn hierbei wurde Heterogones zusammengestellt.

⁹⁶ Werke (Hempel, Berlin o. D.) Bd. 19, 185, 3. Sammlung.

⁹⁷ Vgl. *ibid.* 187: „Uns befremdet diese Gestalt nicht, oder wir werden sie gar nicht mehr gewahr, da wir ihrer gewohnt sind.“

⁹⁸ Siehe *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Werke, Bd. 24, 490: „Kein Mensch, kein Land, kein Volk, keine Geschichte des Volkes, kein Staat ist dem andern gleich.“

⁹⁹ Werke, Bd. 19, 342, Zusätze zur 2. Sammlung.

¹⁰⁰ *Ibid.*, Bd. 24, 143: Haben wir eine französische Bühne?

denkart (seine) Seele ausfüllt“¹⁰¹. Aber zuweilen werde er auch versuchen, Deutschland aus der Perspektive des „Fremden einer andern Zeit und Denkart“¹⁰², das heißt in der Art von Montesquieus persischem Parisreisenden zu sehen, um durch diese Verfremdung die Illusionen seiner Landsleute besser gewahren und entlarven zu können.

In der Folge von J. D. Michaelis¹⁰³ verstand Herder das Verhältnis zwischen Sprache und Nation als gegenseitige Beeinflussung, indem erstere die Denkungsart prägte und letztere wiederum auf die Sprache zurückwirke. Wie „das Genie der Sprache“ das „Genie der Nation“¹⁰⁴ spiegle, sollte auch die Literatur der Spiegel des Nationalcharakters sein. Daraus folgte für Herder auch, daß man nur in seiner „Muttersprache“¹⁰⁵ ein wahrer Dichter sein könne.

Um den „Nationalgeist“ besser zu erfassen, forderte Herder seine Zeitgenossen auf, die „Sagen der Vorfahren“ zu studieren und die „alten Nationallieder“¹⁰⁶ zu sammeln; zugleich wies er auf die Bedeutung des Volksglaubens, der „Nationalvorurteile“¹⁰⁷ hin, die innig mit der Denkungsart des Volkes verbunden seien und darum nicht in eine fremde Literatur übertragen werden könnten. Hier fand Herder die Quelle für eine „heilige Mythologie, die national“ sei und die für die Dichter eine „Zauberquelle“ sein könne, „um Fiktionen zu schöpfen und Bilder zu erheben“¹⁰⁸.

Herder glaubte, daß die Deutschen sich dank Tacitus eine gute Idee von dem wahren Charakter ihrer Nation machen könnten, aber Germanen und Deutsche verhielten sich zueinander wie das Urbild und ein verblaßtes Abbild, da „die Völker Deutschlands (...) durch die Vermischung mit andern entadelt“ worden seien und „durch eine langwierige Knechtschaft im Denken ganz ihre Natur verloren“ hätten, so daß sie „unter allen Nationen Europas am ungleichsten sich selbst“ seien; wenn er versuchte, die „verschiedenen Wanderungen und Verwandlungen“ nachzuzeichnen, um zu sehen, wie „der Geist der Litteratur seine gegenwärtige Gestalt angenommen“ habe, fände er nur „griechisch-römisch-nordisch-orientalisch-hellenistische Dämpfe“ (187). Vor allem brandmarkte er den römisch-lateinischen Einfluß, der durch Jahrhunderte hindurch „den Geist der Nation“ vergiftet habe. Apodiktisch verkündete er darum: „Kein größerer Schade kann einer Nation zugefügt werden, als wenn man ihr den Nationalcharakter, die Eigenheit ihres Geistes und ihrer Sprache raubt“ (189). Den „neuen Geist“, der sich dabei herausgebildet (190) hatte, verabscheute er, weil er ihn als einen Verrat an dem ursprünglichen Genie der Deutschen betrachtete.

¹⁰¹ Ibid., 157.

¹⁰² Ibid., Bd. 19, 186.

¹⁰³ Sur l'influence réciproque du langage sur les opinions (1759), Preisschrift für die Königl. Preussische Akademie.

¹⁰⁴ Bd. 19, 31, 1. Sammlung.

¹⁰⁵ Ibid., 215, 3. Sammlung.

¹⁰⁶ Ibid., 110, 2. Sammlung.

¹⁰⁷ Ibid., 107 „Meinungen des Volks über gewisse ihnen unerklärliche Dinge“.

¹⁰⁸ Ibid. Siehe auch 237 ff., 3. Sammlung: Vom neuern Gebrauch der Mythologie, wo er etwas vorsichtiger für die Erneuerung der Mythologie plädiert.

Deutschland zeichnete sich jedoch besonders dadurch aus, daß die Nation aus vielen Provinzen bestehe¹⁰⁹, daß es keine Hauptstadt habe, die auch kulturell den Ton angebe, denn somit sei der „Unterschied in der allgemeinen Lebensart, in den Ergötlichkeiten, in den Höflichkeitsbezeugungen, in den Ausdrückungen“ (140), die zwischen den verschiedenen deutschen Staaten bestanden, erhalten worden. Selbst in einer zentralen Literaturkritik sah er eine Gefahr für den „Provinzialgeschmack“. Darum sollte der „Nationalgeschmack des deutschen Theaters auch aus den Ingredienzien eines verschiedenen Provinzialcharakters entspringen“ (144). Wie konnte jedoch die Literatur den wahren deutschen Charakter, wie er aus dem Bericht des Tacitus, den Sagen und Nationalliedern hervorleuchtete, sowie den Zeitgeist widerspiegeln? In den *Fragmenten*, wo er den Akzent auf die Kritik der Vergangenheit und der Gegenwart legte, beantwortete Herder diese Frage nicht eindeutig.

Seiner Meinung nach entsprachen die französische und die englische Literatur weit besser dem nationalen Prinzip als die deutsche, wenn er auch – wie seine Vorgänger – den Franzosen vorwarf, in ihrer nationalen Verblendung alles ihrem „Nationalgeschmack“ anzunähern, anstatt sich mit „dem Geschmack einer anderen Zeit“ oder anderen Nation auseinanderzusetzen (131).

Die deutschen Schriftsteller seien viel schlechter daran, nicht weil ihre Sprache zu rau und zu unpoetisch wäre, wie Bouhours gespottet hatte, sondern weil sie im Laufe der Geschichte ihrer rauhen Einfältigkeit, ihrer Seele beraubt worden sei, wenn auch niemand „dem wahren Genie der deutschen Sprache so sehr geschadet (habe) als die Gottschedianer“, indem sie „pöbelhafte Ausdrücke“ ausgemerzt und die Sprache verwässert (29) hätten. Nun sei sie zwar „gebildet und verschönert“, aber sie habe nichts mehr von „dem erhabnen gotischen Gebäude, das sie zu Luthers Zeiten“ war (196). Wie konnte sie da den Dichtern erlauben, die nationale Denkart in ihren Werken zu spiegeln?

Unter diesen Umständen mußte Herders Bilanz der deutschen Literatur schlecht ausfallen. Quantitativ konnten die Deutschen wohl infolge ihrer „nachahmungs- und gedankenlosen Schreibsucht“ (99) ihren Nachbarn manches gegenüberstellen; ob auch qualitativ? Herder klagte vielmehr, daß es der deutschen Literatur an „Genies“, an „Erfindern“ (99), an „Orginalwerken“ fehle. Nicht nur das Theater sei durch die Gallomanie der Nation entfremdet worden; um andere Gattungen stand es nicht besser. Darum verspottete auch er in der Nachfolge von Nicolai und Lessing den „übelangebrachten Nationalstolz“ Gottscheds, der als Antwort auf Bouhours' und Mauvillons höhnische Herausforderung die „unvollkommensten Versuche als Meisterstücke“ ausgegeben habe¹¹⁰.

Aber auch die Erneuerungsversuche der deutschen Literatur fanden bei Herder keinen Beifall. Er bedauerte, daß „ein Teil unsrer besten Gedichte (...) halb morgenländisch“ sei, da deutsche Dichter in Verkennung des grundlegenden Unterschieds zwischen dem deutschen und dem orientalischen Genie „die schöne Natur des Orients“

¹⁰⁹ Ibid., Bd. 24, 144.

¹¹⁰ Ibid., 141.

als Muster gewählt und „den Morgenländern Sitten und Geschmack“ (103) sowie Bilder und Metaphern entliehen hätten, anstatt die eigene Natur zu schildern. Dadurch hätten sie nicht, wie sie glaubten, die deutsche Sprache und Dichtung bereichert, sondern beide verfälscht.

Herder begnügte sich jedoch nicht damit, die deutsche Geistesgeschichte und die derzeitige deutsche Literatur anzuprangern, er wollte ihr auch einen Ausweg aus dem Labyrinth der Gegenwart zeigen. Dabei war seine Haltung dem Ausland gegenüber weit weniger xenophob, als es den Anschein haben konnte. So begrüßte er die Konfrontation mit den fremden Literaturen durch getreue Übersetzungen, weil sie mit dazu beitragen könnte, die eigene Denkart zu erkennen und seinen Landsleuten zugleich erlaubte, an der allgemeinen geistigen Entwicklung der Menschheit teilzunehmen (216). Der deutsche Dichter solle jedoch nicht die Fremden nachahmen, ihnen nicht „das Erfundene, sondern die Kunst zu erfinden, zu erdichten und einzukleiden“ absehen (), er „lerne von den Französischen Dichtern, Deutsche Sitten so zu schildern, als jene es bei den Französischen tun konnten“¹¹¹. Indem er sich an den fremden Mustern bilde, solle er „Nachahmer (seiner) selbst“ (), ein Nationalautor werden. Dabei konnte die vaterländische Geschichte eine nicht unbedeutende Rolle spielen, aber nur in einem weiten Sinne, wenn man die ganze nordische Vergangenheit mit einschloß, da die „Deutsche Kaiserhistorie“¹¹² seiner Meinung nach wenig geeignete Sujets zu bieten habe.

Wenn Herder auch in seinen Ausführungen den Akzent auf den Nationalcharakter legte, den die Literatur notwendigerweise spiegeln solle, weil für ihn eine Literatur nur Wert hatte, insofern sie national war, vernachlässigte er nicht die komplementäre Orientierung am Zeitgeist. Dennoch trat diese etwas in den Hintergrund, da er ein kritisches Verhältnis zu seiner eigenen Zeit hatte, zu der „Periode der Prose“ (23) und der Vernunft, wo man „zur Rührung“ erst auf dem Umweg über die „Überlegung“ kam (115), während er schon in den *Fragmenten* damit begann, die frühe Vorzeit, die Zeit der Bibel, Homers und der Skalden aufzuwerten, zumal hier in Rousseauscher Perspektive der Geist der Nation sich noch rein und unverdorben kundzugeben schien (37). „Der Kreislauf aller Dinge“ (21), seine zyklische Geschichtsphilosophie stand in den *Fragmenten* nicht im Zeichen des Fortschritts, sondern wie die J. J. Rousseaus zunächst im Zeichen des Abfalls von der ursprünglichen Echtheit, wenn er sie auch wie Perrault im Bild der Lebensalter versinnbildlichte. Noch aber machte er keine Anwendung davon in bezug auf die Entwicklung der europäischen Völker und vor allem Deutschlands¹¹³.

Dennoch zeichnete sich schon in ersten Umrissen hier die Umwertung ab, die Herder im *Auszug aus einem Briefwechsel über Oßian und die Lieder alter Völker*, die er 1773 mit anderen Aufsätzen unter dem programmatischen Titel *Von deutscher Art*

¹¹¹ Ibid., 156.

¹¹² Ibid., 162.

¹¹³ Obwohl s. M. n. das deutsche Theater noch in der Kindheit war. Aber hier verstand er die Metapher nicht im positiven Sinne seines Bildes von den Lebensaltern, sondern im aufklärerischen Sinne des noch Unentwickelten.

und Kunst veröffentlichte, entwickelte, indem er, Anregungen Blackwells, Rousseaus und Percys sowie Lessings und Hamanns weiterführend, der Naturpoesie und den Volksliedern den Vorzug vor der Kunstpoesie gab, weil erstere sich nicht an die Vernunft, sondern an die Sinne wandte. Schon die Bezeichnung „Nationallied“ für Volkslied, die Herder in den *Fragmenten* verwandte, ist charakteristisch für die Bedeutung, die er ihm gab: in dem, was man noch „auf Strassen und Gassen und Fischmärkten, im ungelehrten Rundgesange des Landvolks“¹¹⁴ hören konnte, sah er vor allem ein Zeugnis der Vergangenheit der Nation, zumal das Volkslied die gleichen Merkmale aufwies wie die Lieder primitiver Völker. Da das Volk, das heißt die Bauern, Handwerker, Frauen und Kinder, nicht oder kaum an der geistigen Entwicklung teilgenommen hatte, war es auch kaum von der nationalen Entfremdung betroffen, noch nicht von der Zivilisation pervertiert worden, so daß es wie die Sagen der Vorfahren und der Volksglaube eine gute Quelle der nationalen Denkungsart sein konnte.

Damit ergab sich eine totale Umwertung der Werte: waren bei Voltaire und Gottsched das erreichte Niveau der Zivilisation, dem zufolge Frankreich der erste Platz in der Geschichte des menschlichen Geistes gebührte, und die individuelle Bildung, die dem Mittelstand den Vorrang im geistigen Leben sicherte, maßgebend gewesen, so wurde nun parallel zur Ablehnung der Regelpoetik und der klassizistischen Tradition sowie zur Abwertung der universalen Tradition und der Vernunft, in Zusammenhang mit der Ausrichtung der Literatur und der Kultur auf den Nationalcharakter das Volk nicht nur als „der große“, sondern auch als der „ehrwürdige Teil des Publikums“¹¹⁵ bezeichnet. Damit konnten auch die deutsche Einfalt, Treuherzigkeit und „Aufrichtigkeit“ (188) rehabilitiert werden. So wurde – deutlicher als bei J. E. Schlegel – die Ausrichtung auf das nationale Literaturmodell mit einer sozialen Neuorientierung verbunden. Hatte Gottsched noch vergeblich nach fürstlichen Mäzenen ausgeschaut, die seine Reform hätten tragen helfen sollen, so betrachtete Herder das Volk zwar zunächst vor allem als Quelle nationalen Geistes, als Modell, aber insofern Poesie fortan nicht mehr an den Verstand, sondern an die Sinne appellierte, konnte es auch zum Adressaten, zum „Publikum“ werden¹¹⁶.

* * *

Selten durchkreuzten sich Tradition, Norm und Innovation auf so verwirrende Weise wie in bezug auf den Wandel vom universalen Literaturmodell des französischen und frühaufklärerischen Klassizismus zum nationalen Literaturmodell der Aufklärer und der Stürmer, denn sowohl für Gottsched wie für Herder hieß Innovation nicht nur Neuanfang und Bruch mit den Vorgängern, sondern zugleich Anknüpfen an eine Tradition; nur bedeutete dies für den ersten Übernahme einer französischen Tradition, die aber nicht als solche verstanden wurde, weil sie eben allgemeinmenschlich

¹¹⁴ Von deutscher Art und Kunst (Reclam, 1968), 43.

¹¹⁵ Ibid., 55. Vgl. *Gonthier-Louis Fink*, *Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne* (Paris 1966) 343 ff.

¹¹⁶ Brief an Kant, 1768 (?), in: *Herders Briefe* (Weimar 1959) 22.

sein wollte, während letzterer sich nicht etwa auf die patriotischen Bemühungen der Alamode-Streiter und der deutschen Sprachgesellschaften, sondern über die Jahrhunderte hinweg auf die alte, verlorengegangene deutsche Tradition berief und diese gegen die französische Klassik ausspielte, weil diese nun nicht mehr als universale, sondern als fremde nationale Tradition verstanden wurde. Zugleich zeichnet sich jedoch von Gottsched und Bodmer über Lessing bis zu Herder als Antwort auf die französische Herausforderung eine Linie patriotischer Reaktion ab, obgleich die einen und die anderen nicht die gleichen Werte verherrlichten. Die Auseinandersetzung spielt sich aber zunächst kaum im Medium der Literatur, sondern, und gerade dies ist bezeichnend für die deutsche Situation, vorrangig in der literarischen Kritik ab.

Hinzu kommt die soziologische Dimension der Auseinandersetzung. Während für Gottsched ‚universal‘ zugleich ‚ständeübergreifend‘ bedeutete, zumal der deutsche Hochadel sich ebenfalls am französischen Modell ausrichtete, kehrten die Berliner Aufklärer und Herder der aristokratischen Tradition den Rücken zu und sahen im Bürgertum den eigentlichen, weil nationalen Kulturträger. Überraschend ist jedoch für den modernen Betrachter, daß die Probleme dieses literarischen Stilwandels sich zwischen dem spanischen Erbfolgekrieg und dem Siebenjährigen Krieg abspielten, auf dem Hintergrund fast ununterbrochener politischer Konflikte zwischen Frankreich und dem Reich oder diesem oder jenem deutschen Fürsten und daß dennoch die Debatte erst in den sechziger Jahren davon berührt wurde: Die Gesinnung der Literaturkritiker war zwar patriotisch, aber nicht eigentlich politisch; erst Friedrich der Große hatte es verstanden, seine Sache auch zu der der deutschen Bürger zu machen.

Durch seinen erbitterten Kampf gegen Habsburg und seinen französischen Alliierten, seine Schlachten, Niederlagen und Siege im Siebenjährigen Kriege hatte der preußische König bedeutend zur Hebung des deutschen Selbstbewußtseins und damit zur Entstehung eines neuen deutschen Patriotismus beigetragen, der sich sowohl von dem früheren Reichspatriotismus wie dem dynastisch gebundenen Landespatriotismus schon insofern unterschied, als er nicht mehr an einen Staat gebunden war, und doch ein sprachliches, literarisches und kulturelles Gemeinschaftsgefühl zeitigte oder besser gesagt, stärkte, wenn er auch vor allem die Gebildeten erfaßt zu haben schien. Das Echo davon war um so größer als die Literatur mehrfach Propagandadienste leistete, angefangen mit Gleims *Kriegs- und Siegeslieder der Preußen von einem Preußischen Grenadier* (1758), Zimmermanns *Von dem Nationalstolze* (1761/68) und Abbt's *Vom Tode fürs Vaterland* (1761) und ihrem Echo bei F. K. v. Moser *Von dem Deutschen national-Geist* (1765), J. v. Sonnenfels *Über die Liebe des Vaterlandes* (1771), Bülow u.a.m.¹¹⁷. Aber dieser Patriotismus entfaltete sich erst am Ende des Wandels vom universalen zum nationalen Literaturmodell in der Literaturkritik; beide Bewegungen befruchteten sich dann jedoch gegenseitig, obgleich schon infolge von Friedrichs Galomanie und Mißachtung des Deutschen und der deutschen Literatur viele Schriftsteller ein komplexes Verhältnis zum preußischen König, wenn nicht zur Zeitgeschichte hatten, wovon auch Lessing und Klopstock zeugen.

¹¹⁷ Vgl. Maurice Boucher, *Le sentiment national en Allemagne* (Paris 1957) und Christoph Prignitz, *Vaterlandsliebe und Freiheit. Deutscher Patriotismus von 1750–1850* (Wiesbaden 1981).

Gerade das Zusammenspiel der Zeitgeschichte, der patriotischen Literatur und der Literaturkritik erklärt wohl die bedeutenden Nachwirkungen der Rufe nach einer nationalen, eigenständigen Literatur, für die die Vorbilder der Alten so gut wie die der Franzosen obsolet geworden waren. Wie bei einem Feuerwerk starteten in den späten 60er und den 70er Jahren zahlreiche, wenn auch zuweilen nur kurzlebige Versuche, mit dem Willen, der deutschen Literatur ein deutsches Gesicht zu geben. Neben den theoretischen und praktischen Bemühungen um ein deutsches Nationaltheater¹¹⁸, neben Kretschmanns und Gerstenbergs Bardenpoesie (1768), neben Klopstocks und anderer wenig glücklichen Versuchen, die antike Mythologie durch die skandinavische Götterwelt zu ersetzen, die einfach der germanischen gleichgesetzt wurde, neben Klopstocks „Bardiet“, um Hermanns *Schlacht* (1769) und *Tod* (1787) in einer dem nationalen Thema gemäßen Gattung darzustellen, erschien Gleims Erneuerung der Minnelieder, in dessen Fußstapfen dann die Hainbündler traten, die aber durch ihre Teutomanie und Gallophobie manche weniger xenophob und manichäisch eingestellte Dichter und Leser auch von dem Nationalen wieder abschreckten. Nachdem Lessing mit *Minna von Barnhelm* (1767) nicht nur die deutsche Zeitgeschichte als einen die Handlung mitbestimmenden Faktor gewählt und die Apologie der deutschen Tugenden, Aufrichtigkeit, Uneigennützigkeit, Treue und Mut mit der Karikatur der Untugenden und Laster des französischen Parasiten kontrastiert hatte, ließ Goethe mit *Götz von Berlichingen* (1773) und *Egmont* (1787) bedeutende Szenen der deutschen bzw. der niederländischen Vergangenheit wiederaufleben, wobei er das Recht auf die nationale Eigenart verteidigte und dem Volk eine nicht unbedeutende Rolle einräumte. Nachdem R. E. Raspe in *Hermin und Gunilde* (1766) als einer der ersten die „Ritterzeiten“, wenn auch in empfindsamer Tönung, hatte wieder aufleben lassen, folgte selbst Wieland, der kosmopolitischste der deutschen Dichter der Aufklärung, auf seine Weise der nationalen Mode, indem er in *Geron der Adlige* (1776) und in *Oberon* (1780) die wahren Tugenden des fränkischen Ritters verherrlichte. Und seine Nachfolger, Alxinger und F. Andreä betonten noch deutlicher die besonderen Tugenden der deutschen Ritter und Damen, ganz zu schweigen von den Idyllen Maler Müllers und Voß, den *Volksmärchen der Deutschen*, den Volksliedersammlungen und den zuweilen deutschümelnden Ritter- und Räuberromanen des ausgehenden Jahrhunderts. In der Suche nach einer Literatur, in der womöglich Thema, Gestalten und Formen eigenständig sein sollten, trafen sich Aufklärer aller Obedienzen und Stürmer und Dränger, wenn auch mit dem späten Lessing, der Weimarer Klassik und der Jenaer Romantik das Nationale als das Besondere vorübergehend wieder dem Universalen wich, bevor es mit der Heidelberger Romantik fröhliche Urständ feierte.

Es wäre jedoch verfehlt zu glauben, daß es sich dabei um einen deutschen Sonderweg, eine rein „deutsche Bewegung“ handelte. Wie wir gesehen haben, sind Frankreich und England den Deutschen vorangegangen in der Forderung, dem Nationalcharakter und dem Nationalgeschmack Rechnung zu tragen, und ihre Bestrebungen

¹¹⁸ Vgl. Roland Krebs, L'idée de „Théâtre National“ dans l'Allemagne des Lumières (Wolfenbütteler Forschungen 28, Wiesbaden 1985).

haben zum Teil die deutschen Bestrebungen provoziert oder inspiriert. Neben den angeführten Zeugnissen wären Addisons Hinweise auf die Volksdichtung, die Shakespeare-Renaissance, die Herausgabe der Volksballaden durch Percy, Macphersons *Ossian*-Dichtungen sowie die gothic novel, die Neuauflage der alten Fabliaux, das genre troubadour, d.h. die Erneuerung der alten Ritterromane und -sagen durch Tressan und seine Nachfolger sowie z.B. Voltaires *Tancrède* (1760) und De Belloys patriotisches Drama *Le Siège de Calais* (1765) zu erwähnen.

Aber für Deutschland hatte der Wandel vom universalen zum nationalen Literaturmodell eine andere Bedeutung als für Frankreich und England, wo der fremde Einfluß, in England des französischen Klassizismus, in Frankreich der englischen Philosophie und Dichtung nicht stark genug war, um die eigenständigen Bestrebungen in Frage zu stellen oder gar zu bedrohen. Anders in Deutschland! Hier wurden die deutsche Sprache und die deutsche Literatur nicht nur ignoriert, sondern verachtet, nicht nur von den Franzosen, sondern auch von dem deutschen Hochadel und den meisten deutschen Höfen, die nach Versailles und Paris ausgerichtet waren, bis in die späten sechziger Jahre größtenteils auch französische Schauspieltruppen hielten und oft auch ausländische Künstler und Gelehrte den Deutschen vorzogen, wovon Friedrich d. Gr. das meist diskutierte Beispiel gab. In dem Bewußtsein, daß die römische Literatur sehr viel Augustus und die französische Klassik ebenso viel Ludwig XIV. zu verdanken hatten, wurden von allen Seiten Klagen über den Mangel an deutschen Mäzenen laut, zumal es in Deutschland noch kein breites gebildetes Publikum gab, das dessen Rolle hätte übernehmen können. Um die zerstreuten gebildeten Leser in den Städten und an den Höfen, vom Mittelstand bis zum Hochadel für sich zu gewinnen, bestrebten sich die deutschen Autoren lange Zeit, sich durch Übersetzungen und durch Originalwerke im Stil der klassizistischen Poetik dem Geschmack des Adels anzubequemen, d.h. selbst sie richteten sich an Frankreich aus, auch in dem Bewußtsein, daß dieses einen bedeutenden Vorsprung auf dem Gebiet der Kultur und der Literatur gegenüber Deutschland hatte. Hinzu kam der besonders in Deutschland deutliche Bruch mit der eigenen Tradition, mit dem Barock, der dem nüchterneren Geist der Aufklärung mißfiel, während in Frankreich im 17. Jahrhundert der Übergang zur Klassik sich progressiv vollzogen hatte, und dann im 18. Jahrhundert die klassizistische Tradition zwar befehdet und erneuert wurde, aber auch dann war es trotz der Spannungen nicht zum Bruch gekommen. So erklärt sich wohl, daß Frankreich und England in der Debatte über die Ausrichtung der Literatur auf den Nationalgeist Deutschland zwar vorangingen, diese aber die Entwicklung der jeweiligen nationalen Literaturen nicht bestimmte, sondern peripher blieb.

In Deutschland hingegen vermischten sich das Problem des Aufholbedarfs, die Frage nach der Möglichkeit einer qualitativen deutschen Literatur mit der gerade hier so akuten Frage nach der Eigenständigkeit, nach einer Nationalliteratur, denn nur durch eine solche konnte Bouhours' und Mauvillons Vorwurf entkräftet werden. Darüber hinaus fiel die Reaktion auf die literarische Tyrannei der Antike und des klassischen Frankreich mit dem Kampf gegen den Klassizismus zusammen. Darum gab es auch in den anderen Ländern kaum so viele Vergleiche mit fremden Werken, soviel Bilanzen, in denen die Kritik überwog. Frankreich versandte statt dessen zahlreiche

„Correspondances littéraires et philosophiques“, die ausländischen Potentaten erlauben sollten, an dem französischen Geistesleben teilzunehmen, und literarische Zeitschriften wie den *Mercur*, denen Vergleichbares in Deutschland erst in den 70er Jahren folgte. Während in der Querelle des Anciens et des Modernes die Franzosen sich bemühten, ihre Vollkommenheit gegenüber den klassischen antiken Autoren aufzuzeigen, mußten die Deutschen darüber hinaus noch ihre Existenz und Eigenart gegenüber Frankreich beweisen. Dieses mehrfache Infragestellen und die Reaktionen darauf dauerten fast das ganze Jahrhundert hindurch; sie lassen sich über den Sturm und Drang hinaus bis zu Friedrichs II. *De la littérature allemande* und der durch diesen Essay ausgelösten Polemik, ja bis zur Klassik hin verfolgen. Insofern die Franzosen und ihre Anhänger die Möglichkeit einer deutschen Literatur von Qualität in Frage gestellt hatten, zeitigten sie zwangsweise auch affektive und polemische, ja zuweilen nationalistische Reaktionen. Diese waren jedoch nur die Antwort auf die oft nicht weniger nationalistisch verblendeten Herausforderungen, die nur insofern nicht provinziell waren, als Paris als der Mittelpunkt der geistigen Welt betrachtet wurde. So hatte schließlich die deutsch-französische Querelle für Deutschland noch mehr Bedeutung als die Querelle des Anciens et des Modernes für Frankreich, denn die Literatur war zum komplementären, aber notwendigen Spiegel der lange verkannten eigenen Tugenden geworden, bevor sie in einer neuen Zeit des politischen Tiefstands den Deutschen erlaubte, sich ihrerseits als die auserwählte Kulturnation zu betrachten¹¹⁹.

Es ist jedoch paradox zu sehen, daß die Deutschen verachtet wurden, zuweilen wohl mit Recht, solange sie mit dem Blick auf die klassizistische Poetik und die antiken oder französischen Modelle mit den Franzosen auf deren eigenstem Gebiet konkurrierten, während sie von den 60er Jahren ab gerade wegen ihrer deutschen Eigenart auch in Frankreich anerkannt wurden, so daß nun Condorcet in der deutschen Poesie eine reiche Phantasie wiederfand, wie sie sonst nur den frühen Kulturen eignete¹²⁰, gleichsam als wäre Herders Wunsch einer Erneuerung des deutschen Nationalcharakters durch die Poesie Wirklichkeit geworden.

¹¹⁹ *Aira Kemilainen*, Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts (*Annales academiae scientiarum Fennicae*, Helsinki 1956).

¹²⁰ Eloge de M. Haller: „la poésie allemande (...) Heureuse d'être née plus tard, elle réunissait dès ses premiers pas cette profondeur de philosophie qui caractérise les siècles éclairés et ces richesses d'imagination, apanage heureux des premiers âges de la poésie“, zitiert nach *Th. Süpfle*, Ueber den Kultureinfluß Deutschlands auf Frankreich (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Lyceums zu Metz 1882) 11.

Kommentar zum Beitrag G.-L. Fink

Thomas Anz

In der Modernisierungsforschung, die nach einem ihrer Vertreter (Reinhard Bendix) einen „bestimmten Typus des sozialen Wandels, der im 18. Jahrhundert eingesetzt hat“ (in: Theorien des sozialen Wandels, hrsg. v. W. Zapf, Königstein/Ts. 1979, S. 510), untersucht, werden neben vielen anderen zwei Merkmale genannt, die für historische Modernisierungsprozesse kennzeichnend sind und die auch schon der Titel des Beitrages von Fink anspricht. Als Modernisierungsmerkmale gelten die Ausbildung universalistischer (an Stelle partikularistischer) Werte und Normen sowie die Ausbildung nationaler Identitäten. Der mit vielfältigen Belegen fundierte Beitrag von Fink scheint dem auf den ersten Blick zu widersprechen, insofern ihm zufolge im Verlauf des 18. Jahrhunderts die literarische Orientierung an national spezifizierten Normen die Orientierung an universalen Normen ablöst bzw. beide Modelle im Gegensatz zueinander stehen. Der Beitrag legt nahe, die universal orientierten literarischen Normen eher als ein Merkmal der Traditionalität und die national orientierten eher als ein Merkmal der Modernität anzusehen.

Man sollte bereit sein, Theoreme der Modernisierungsforschung durch empirische Detailforschungen zu korrigieren. Schon Hans-Ulrich Wehler, der dies in seiner einschlägigen Schrift zum Thema nachdrücklich forderte, stellte in diesem Zusammenhang mit Blick auf die deutsche Geschichte an die Modernisierungsforschung die kritische Frage: „Welches Wertesystem war universaler als das des mittelalterlichen Katholizismus im Deutschen Reich?“ (Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975, S. 32)

Man kann den Beitrag von Fink freilich auch etwas anders lesen. Er zeigt nämlich immer wieder und sehr detailliert, wie sich, zumindest vor Herder und dem Nationalisierungsschub durch den Siebenjährigen Krieg, die Elemente des universalen und nationalen Literaturmodells bei einzelnen Autoren, französischen wie deutschen, miteinander verbanden – schon bei Thomasius und auch bei Gottsched, doch deutlicher noch bei den Schweizern, bei J. E. Schlegel (hier in der Diskrepanz zwischen klassizistischer Struktur und dem germanischen Sujet in seiner Arminiusdichtung) sowie bei Lessing. „Ähnlich wie J. E. Schlegel schien Lessing hiermit (mit einem Satz aus dem 17. *Literaturbrief*, Th. A.) das universalistische Prinzip zu verabschieden; in Wirklichkeit neigte auch er immer wieder bald dem universalen, bald dem nationalen Modell zu“. (S. 57)

Wie lassen sich diese ambivalenten Einstellungen gegenüber den beiden Modellen einschätzen? Fink neigt offensichtlich dazu, sie als symptomatisch für eine Übergangsphase anzusehen, die erst einen Abschluß findet, als sich mit Herder das nationale Modell konsequent und paradigmatisch zu entfalten und durchzusetzen vermag – bis „mit dem späten Lessing, der Weimarer Klassik und der Jenaer Romantik das Nationale als das Besondere vorübergehend wieder dem Universellen wich“. (S. 65) Die von Fink bereitgestellten Materialien können jedoch auch eine partiell andere Einschätzung stützen: die nämlich von dialektisch aufeinander bezogenen, gleichzeitigen Aus-

formungen universal und national ausdifferenzierter Normen. Dies entspräche grundlegenden modernisierungstheoretischen Annahmen, nach denen soziale und kulturelle Differenzierungsprozesse notwendig einhergehen mit gegenläufigen Tendenzen, die das Ausdifferenzierte auf höherem, abstrakterem Niveau integrieren. Das Toleranzgebot etwa wäre ein Beispiel für einen universalistischen und abstrakten Wert mit integrativer Funktion. Es steht hinter Lessings Frage, ob es „nicht möglich sein (sollte), dasjenige fest zu setzen, was jede Nation vor der andern Vorzügliches und Eigentümliches habe“? (nach Fink, S. 54) Gerade auch bei Herder lassen sich solche universalistischen Tendenzen in den Behauptungen nationaler Differenzen ablesen. Sein nationales Insistieren auf spezifisch deutschen Werten war tendenziell dem abstrakten und integrativen Prinzip „der Beachtung der nationalen Verschiedenheit und der Einführung“ (Fink, S. 59) untergeordnet, d.h. einer universalen Norm auf höher entwickeltem Niveau – einer Norm, der sich im übrigen auch der Beitrag von Fink über das Verhältnis zwischen französischer und deutscher Kultur auf vorbildliche Weise verpflichtet zeigt.

Diskussionsbericht zum Beitrag G.-L. Fink

Zwei Grundthemen aus dem Beitrag von *Fink* wurden vor allem vertieft: die Dichotomie ‚universal – national‘ und die Problematik des deutschen ‚Nationalcharakters‘ im 18. Jahrhundert. Wie schon im Kommentar wurde dafür plädiert (*Voßkamp*), Universalisierung und Nationalisierung nicht als einander ausschließende und zeitlich aufeinander folgende Modelle anzusehen, sondern als weitgehend gleichzeitig wirkende Tendenzen der Zeit. Der Referent akzentuierte jedoch – zwar prinzipiell ebenfalls Gleichzeitigkeit der Modelle einräumend – eine „Verlagerung“ zumindest des jeweiligen Schwerpunkts. Einer universalistischen Orientierung in der früheren Aufklärung sei eine Phase der nationalen Orientierung gefolgt, die wiederum von einer universal sich gebenden Bewegung in der deutschen Klassik abgelöst worden sei.

Die Formulierung des Gegensatzpaares wurde nicht nur im Hinblick auf die zeitliche Zuordnung, sondern auch auf ihren Inhalt einer Prüfung unterzogen. ‚Historisierung‘ sei der angemessenere Gegenbegriff zu ‚Universalisierung‘, so daß man im 18. Jahrhundert eine ständige Spannung zwischen Systematisierungszwang und Historisierungsdruck ansetzen könne. Dabei dürfe allerdings die Diskrepanz nicht überbetont werden, denn das umfassende Konzept der Humanität sei gleichzeitig als das zentrale Moment der Reintegration auf höherem Niveau zu betrachten (*Voßkamp*).

Schließlich wurden die angesprochenen ‚Tendenzen‘ formelhaft einander zugeordnet (*Anz*): Es habe sich um eine Nationalisierungstendenz gehandelt, die gekoppelt gewesen sei mit Individualisierungs- und Historisierungstendenzen. Kultureller Austausch habe die Betonung nationaler Identitäten gefördert. Die Erfahrung beschleunigten geschichtlichen Wandels habe die Historisierung von Konzeptionen und Analysen hervorgetrieben, und die Individualisierung sei von einer komplementären Verpflichtung auf universale Normen begleitet gewesen, die dem Einzelnen überantwortet wurden (wichtigstes Beispiel: Kants kategorischer Imperativ).

Im Kontext einer inhaltlichen Prüfung der Dichotomie ‚universal – national‘ wurde auch der Frage nachgegangen, welche zeitgenössischen Konzepte den Begriff des ‚Universalismus‘ eigentlich einlösten: Natur (*Schmidt-Biggemann*), Menschengeschlecht (*Barner*), Vernunft (*Fink*). Die Nationalcharaktere – bei denen im übrigen zwischen den wandelbaren ‚Sitten‘ und dem ahistorisch gedachten ‚Naturell‘ differenziert werden müsse (*Guthke*) – seien in der Zeit vorher durch Extrapolation von Individueigenschaften hergeleitet worden, während man im 18. Jahrhundert auf systematischer Basis hier einen Zugang versuche (*Barner*). Parallel dazu sei ein Wechsel im anthropologischen Denken von der überlieferten Temperamentenlehre hin zu einer systematisch-genetischen Anthropologie erfolgt (*Herrmann*).

Bei diesen Veränderungen gab es aber – worauf *Sørensen* hinwies – eine topische Tradition der deutschen Nationaleigenschaften, die sich vom 17. zum 18. Jahrhundert fortsetzte. Im Kernbereich der als typisch deutsch betrachteten Tugenden wären zu nennen: Treue, Redlichkeit, Biederkeit. Beispiel für das Streben, diese Tradition nicht abreißen zu lassen, seien etwa Lessings Wörterbuch-Kollektaneen (‚bieder‘, ‚Degen‘: zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchliche, aber seiner Ansicht nach erhaltenswerte Wörter), oder auch seine intensive Beschäftigung mit Logau. Hier werde die Tradition der Hofkritik im Zusammenhang der Nationalisierungstendenzen – mit antifranzösischem Akzent – von neuem aktuell.

Ein interessanter Aspekt der Nationalcharakter-Tradition, und weiterer Untersuchung wert, sind die Wellen der einschlägigen Tacitus-Rezeption (*Germania*). Fünf solcher Wellen wurden von *Stolleis* namhaft gemacht: eine erste, antirömische nach der Entdeckung der Tacitus-Handschrift (von Hutten u.a.) und eine zweite zur Zeit des Prager Friedens (hier wäre auch Hermann Conrings gleichzeitige Tacitus-Ausgabe einzuordnen). Eine dritte Welle der *Germania*-Rezeption nahm *Stolleis* für die sechziger und siebziger Jahre des 17. Jahrhunderts, die Zeit der französischen Expansionskriege, an. Die von *Fink* im Referat dargestellten Vorgänge seien sodann als vierte Rezeptionswelle anzusehen. Und als Beispiel für den fünften Rezeptionsschub nannte er schließlich Kleists *Hermannsschlacht*. Worin dabei das jeweils Neue und Spezifische liege, sei jedoch nicht leicht festzustellen – so *Fink*, der die Aufstellung insgesamt bestätigte.

Thomas Anz

Literarische Norm und Autonomie. Individualitätsspielräume in der modernisierten Literaturgesellschaft des 18. Jahrhunderts

Die Literaturgeschichtsschreibung stellt das Verhältnis von literarischer Norm und Autonomie im 18. Jahrhundert in Anlehnung an das damalige Selbstverständnis gewöhnlich so dar: Etwa um 1750 wird das bis dahin dominante Paradigma einer klassizistischen Regelpoetik abgelöst von dem der Genieästhetik¹. Die sich überbietende Kritik tradierter Autoritäten radikalisiert sich seit der Jahrhundertmitte zu einer Ästhetik, die das Dichter-„Genie“ endgültig von allen normativen Bindungen befreit sieht. „Die Darstellung des Weges von anfänglich noch starker Orientierung am tradierten Regelsystem bis zu einer als schöpferisch verstandenen Freiheit von allen Normen ergibt die Geschichte der Literaturästhetik im 18. Jahrhundert.“² So heißt es noch 1985 in der monumentalen „Geschichte des Genie-Gedankens“ von Jochen Schmidt.

Gottscheds mit der Autorität frühaufklärerischer Rationalität legitimierter Regelrigorismus repräsentiert bekanntlich die Position, gegenüber der die Genieästhetik ihr Profil gewinnt. Und mit Gottsched zugleich verfällt auch die von ihm (aus anderen Gründen) attackierte Barockliteratur dem genieästhetischen Verdikt. Ihre enge Bindung an die Disziplinen der Rhetorik vertrug sich nicht mit dem Affekt des Genies gegen Anweisungen, Vorschriften und Rezepte jeglicher Art.

Der Gegensatz von Rhetorik und Regelpoetik auf der einen und Genieästhetik auf der anderen Seite fand in zahllosen Begriffsdichotomien seine Entsprechungen und Konkretisierungen: in den Gegenüberstellungen des „poeta doctus“ und des „poeta

Der Beitrag arbeitet mit zum Teil wörtlichen Übernahmen einige Überlegungen meines Aufsatzes „Vorschläge zur Grundlegung einer Soziologie literarischer Normen“ aus (in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 9 (1984) 128–144; im folgenden zitiert: *Anz*, Soziologie literarischer Normen). Anregungen zur literaturwissenschaftlichen Adaptation sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien verdankt er der Münchener Forschergruppe „Sozialgeschichte der deutschen Literatur 1770–1900“.

¹ Von einem „kunsttheoretischen Paradigmawechsel um 1750“ spricht *Günter Peters*, Der zerrissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im achtzehnten Jahrhundert (Stuttgart 1982) 68 ff.

² *Jochen Schmidt*, Die Geschichte des Genie-Gedankens 1750–1945. Band 1, Von der Aufklärung bis zum Idealismus (Darmstadt 1985) 9; im folgenden zitiert: *Schmidt*, Geschichte des Genie-Gedankens.

vates“, des „Hofdichters“ und des „freien Schriftstellers“, der Nachahmung und der Schöpfung, des Wahrscheinlichen und des Wunderbaren, der Rationalität und der Einbildungskraft, des Typischen und des Individuellen, der Vernunft und des Gefühls, der Moralität und der Leidenschaft, des Mechanischen und des Organischen, des Alten und des Neuen, der Traditionalität und der Modernität, der Orientierung an vorbildlichen Mustern und der innovativen Originalität und so fort.

Die intersubjektive Verbindlichkeit von Normen und der Anspruch auf literarische Autonomie schließen sich innerhalb derart dichotomischer Denkformen aus. Das autonome Dichterindividuum, dem das Prädikat „Genie“ zuerkannt wird, macht sich frei von allen vorgegebenen Ansprüchen, es schafft sich, unbeeindruckt von potentiellen Sanktionen, seine Regeln selbst. Die Wirkungsgeschichte dieser dichotomischen Denkfiguren reicht, gestärkt durch die romantische Programmatik, bis in die Gegenwart. Friedrich Schlegels oft zitiertes Diktum über die romantische Dichtart, sie allein sei frei und erkenne als ihr erstes Gesetz an, „daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide“³, wird noch heute gerne von Künstlern mit gleichartigen Formulierungen zur Kennzeichnung ihres Selbstverständnisses wiederholt. Doch nicht nur die Geschichte der Literatur, sondern auch die der Geistes- und Sozialwissenschaften zeigt sich von diesen Denkfiguren nachhaltig geprägt. Die Differenz von (niedrig bewerteter) Normgebundenheit und (hoch bewerteter) Normfreiheit kehrt in existentialistischen Unterscheidungen von uneigentlichem Dasein und eigentlicher Existenz ebenso wieder wie noch in jüngsten, aufklärungskritischen und gerne auch „postmodern“ genannten Gegenüberstellungen von zivilisierter Vernunft und dem unzivilisierten „Anderen der Vernunft“, das man, angeregt von Foucault, unter anderem mit dem „Wahnsinn“ identifiziert. Das von Foucault inspirierte Mißtrauen gegenüber der Ordnung des vernünftigen Diskurses mit den ihr eingelagerten Macht- und Kontrolltechniken läßt sich auf die genieästhetischen Verdikte gegen die von Gottsched im Namen der ‚gesunden‘ Vernunft postulierten Regeln zwanglos rückprojizieren.

Was die Literaturwissenschaft angeht, so hatte sich zwischen ihr und ihren historischen Gegenständen aus dem 18. Jahrhundert ein zirkulärer Mechanismus gegenseitiger Bestätigungen entwickelt, der nur zögernd aufgebrochen werden konnte. Dem Normbegriff jedenfalls stand sie lange (und steht sie zum Teil noch heute) ähnlich reserviert gegenüber wie die Genieästhetik dem der Regel. Autonomie, Individualität und Innovation sind für sie meist nur als Norm- und Traditionsbruch denkbar. Die Vorstellung, daß die schöpferische Hervorbringung literarischer Texte normativen Zwängen unterliegt, stößt bei ihr auf erheblichen Widerstand; allenfalls im Hinblick auf die Niederungen der massenhaft verbreiteten Unterhaltungsliteratur wird sie bereitwillig zugelassen. So verwundert es denn nicht, im Register einer neueren Schrift über „Poetik und Linguistik“⁴ zwar den Begriff der „Normdurchbrechung“, nicht jedoch den der „Norm“ selbst zu finden. Das ist symptomatisch für eine sowohl literarische als auch literaturwissenschaftliche Bewußtseinstradition, der Normen nur so weit

³ Friedrich Schlegel, *Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Wolf Dietrich Rasch (München 1970) 38.

⁴ Rolf Kloepper, *Poetik und Linguistik. Semiotische Instrumente* (München 1975).

wichtig erscheinen, als sie von Texten verletzt werden. Die künstlerische Norm, so formulierte es Jan Mukařovský, bildet „in der Regel nur den Hintergrund für den unaufhörlich gegen sie gerichteten Verstoß“. Und: „Die Geschichte der Kunst ist, wenn wir sie aus der Sicht der ästhetischen Norm betrachten, eine Geschichte der Auflehnung gegen die herrschenden Normen.“⁵ Solchen Vorstellungen von Geschichte entsprechen literaturwissenschaftliche Wertungskonzepte, für die sich die ästhetische Qualität eines sprachlichen Kunstwerks aus seiner innovativen Distanz zu den „Erwartungen seines ersten Publikums“⁶ ergibt, für die also die Abweichung von geltenden Normen, um es paradox zu formulieren, selbst zur Norm geworden ist.

Das binäre Begriffspaar „Norm und Abweichung“ machte unlängst Harald Fricke zum Titel und zum Zentrum einer „Philosophie der Literatur“, die sich ebenfalls, ohne ein Bewußtsein davon zu zeigen, in den genieästhetischen Traditionen des 18. Jahrhunderts bewegt. Auch für Fricke's Literaturphilosophie ist die Poesie das Reich der Freiheit, das sich den Notwendigkeiten sozialer Normierungen entzieht. „Soziale Normen“, wie der Autor sie verstanden wissen will, sind nicht in der poetischen, sondern nur in der normalen Sprache wirksam und verbindlich, und zwar in der Weise, daß normwidriges Sprachverhalten innerhalb einer Sprachgemeinschaft mit Sanktionen rechnen muß. Poetisches Sprechen (bzw. Schreiben) ist hingegen durch verschiedene Formen der Abweichung von der normalen und normierten Sprache gekennzeichnet, es folgt seinen eigenen Regeln, und das weithin autonom, ohne gravierende soziale Restriktionen⁷. Das Konzept entspricht der von Klopstock im Anschluß an Bodmer und Breitinger gegen Gottsched und Christian Weise hervorgehobenen Unterscheidung von Poesie und Prosa, die der Dichtung und dem Dichter eine autonome Sonderstellung gegenüber den geltenden Normen der prosaischen Vernunft zu sichern suchte. Die poetische Sprache ist nach Breitinger eine „Sprache der Leidenschaft“. Und die Leidenschaften, so heißt es im zweiten Band seiner „Critischen Dichtkunst“ von 1740, haben „eine eigene Sprache und eine ganz besondere Art des Ausdrucks (...). Die Eigenschaft dieser Sprache bestehet demnach darinnen, daß sie in der Anordnung ihres Vortrags, in der Verbindung und Zusammensetzung der Wörter und Redensarten, und in der Einrichtung der Rede-Sätze sich an kein grammatisches Gesetze, oder logicalische Ordnung, die ein gesetzteres Gemüthe erfordern, bindet.“⁸

Ich möchte im folgenden die von der Genieästhetik hervorgebrachten und von Literaturhistorikern bis heute vielfach reproduzierten Varianten dichotomischer Gegenüberstellungen von normgebundener Heteronomie und normabweichender Autonomie in drei verschiedenen, doch aufeinander aufbauenden Thesen und Argumentationsschritten korrigieren oder zumindest modifizieren: zum einen mit Erinnerungen

⁵ Jan Mukařovský, Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten, in: Jan Mukařovský, Kapitel aus der Ästhetik (Frankfurt am Main 1970) 38 und 46.

⁶ Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation (Frankfurt am Main 1970) 177.

⁷ Harald Fricke, Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur (München 1981).

⁸ Johann Jacob Breitinger, Critische Dichtkunst. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1740, Bd. 2 (Stuttgart 1966) 354.

an einige bereits bekannte Widersprüche und Fehleinschätzungen der Genieästhetik, zum anderen im Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Normtheorien und zum dritten mit Hilfe sozialgeschichtlicher Modernisierungstheoreme, die in besonderem Maße dazu geeignet sein könnten, eine Basis für das interdisziplinäre Gespräch zu schaffen.

1. Die enge Bindung der Literatur an die Rhetorik und Regelpoetik in Barock und Frühaufklärung bedeutete nicht, daß literarische Texte durch Vorschriften (praecepta) und vorbildliche Muster (exempla) ‚programmiert‘ waren und dem Autor keine Individualitätsspielräume offenstanden. Umgekehrt war die genieästhetische Programmatik und Praxis keineswegs frei von normativen Abhängigkeiten.

Daß der ‚rhetorische Grundzug‘ der Barockliteratur vor allem in den auf Wirkungen angelegten Intentionen beruht und sich nicht auf normative Schreibanweisungen reduzieren läßt⁹, daß einzelne Texte nicht aus bestimmten Lehrbuchregeln ableitbar sind, sondern daß „die in den Rhetoriken und Poetiken niedergelegte Theorie nur den allgemeinsten Rahmen darstellt, der das Einzelne nur sehr bedingt präjudiziert“¹⁰, hat Wilfried Barner in seiner grundlegenden Arbeit zur „Barockrhetorik“ nachdrücklich betont und begründet. Gerade auch die Differenzen von, grob gesprochen, klassizistischer Regelpoetik und manieristischer Praxis zeigen, wie wenig es dem noch so subtil ausgearbeiteten System von Vorschriften gelungen sei, die literarische Elaboration festzulegen¹¹. Darüber hinaus gilt es, der Bedeutung der „exempla“ und der „imitatio“ in der Disziplin der Rhetorik angemessen Rechnung zu tragen, ohne deren Kenntnis sowohl der Einzeltext als auch die Pluralität der Stile und der an sie gekoppelten Traditionen sich einem angemessenen Verständnis entziehen¹².

Auch die starke Bindung der literarischen Praxis an die Imitation vorbildlicher Muster ist nicht von vornherein als ein individualitätswidriges Phänomen zu verstehen. Christian Weises „Curiöse Gedancken von der Imitation“ (1698) enthalten eine aufschlußreiche Passage, die zur Ausbildung eines eigenen Stils ausdrücklich auffordert und der individuellen Begabung des einzelnen ausdrücklich Rechnung trägt; denn es wird „sich kein Mensch zu einem Stylo (...) zwingen lassen/ dazu er keine sonderliche Kunst verspüret“. Zwar sind in diesem Rhetorikkonzept Imitationsübungen nach wie vor unumgänglich, doch dienen sie dazu, „daß ein jedwedes Ingenium den Stylum möchte kennen lernen/ dazu sein naturel am meisten incliniret“. Zwar muß der Gelehrte „etliche Periodos schreiben können/ wie Salustius, etliche wie Livius, etliche wie Caesar, etliche gar wie Seneca, oder Tacitus“, gleichwohl bleibt er „ausser diesem Zwange bey seiner Freyheit“ und kann „nach Anleitung eines angenehmen Vorgängers“ so singen, „wie ihm also der Schnabel gewachsen ist“¹³. Man könnte versucht

⁹ Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen* (Tübingen 1970) 72 ff.; im folgenden zitiert: *Barner, Barockrhetorik*.

¹⁰ Ebd. 453.

¹¹ Ebd. 63 f.

¹² Ebd. 59 ff.

¹³ *Christian Weise, Curiöse Gedancken von der Imitation ...* (Leipzig 1698) 304 ff.

sein, solche Sätze als zukunftsweisende Belege für die Emanzipation des bürgerlichen Individuums von Fixierungen an Traditionen und Normen zu lesen, und dabei auf den literaturgeschichtlichen Ort Christian Weises als einer Figur des Übergangs vom Barock zur Aufklärung verweisen. Diese Einschätzung entspräche indes ganz der genieästhetischen Kritik an einer regelfixierten Rhetorik, die der Individualität angeblich keinen Spielraum ließ. Weise knüpfte mit seiner Forderung, aus der Pluralität zugänglicher Stilexempla das dem eigenen Naturell gemäße herauszufinden und im Durchgang durch die Nachahmung zur Freiheit eines individuellen Stils zu gelangen, an Argumente aus den humanistischen Debatten über die kanonische Geltung von Ciceros Stil an, in denen vor allem Angelo Poliziano und Erasmus das Recht auf individuelle Differenz zu den kanonisierten Autoren der Antike reklamierten: „Man sagt mir, daß ich mich nicht wie Cicero ausdrücke, obwohl ich ihn so lange studiert habe. Aber ich bin nicht Cicero und gerade von Cicero habe ich gelernt, ich selbst zu sein.“¹⁴ So Poliziano. Nach Hans Joachim Langes einschlägiger Arbeit zu dem Thema schuf Erasmus „das Nachahmungskonzept der ‚aemulatio‘, mit deren Hilfe der Normanspruch eines Kanonautors erschüttert, die gläubige Befolgung der Normgebote lächerlich gemacht und diese selbst als willkürlich entlarvt werden konnten, mit deren Hilfe schließlich der Drang nach der eigenen, unverwechselbaren, einmaligen und dem Zeitgeist entsprechenden Ausdrucksgebärde gerechtfertigt und aus dem Geist der Überlieferung selbst hergeleitet werden konnte“¹⁵. Die Argumentation der Anticiceroneaner war den Barockrhetorikern bekannt, doch bevorzugten ihre Imitationslehren zur Abgrenzung von der bloßen Kopie angesehener Vorbilder einen etwas anderen Argumentationstyp, der den individuellen Spielraum des sprachlichen Verhaltens weniger in der Selektion als in der Kombination bewährter Muster ansiedelte. Harsdörffers „Poetischer Trichter“ bediente sich des traditionsreichen und in diesen Zusammenhängen überaus beliebten Bienengleichnisses: „Wir wollen den Bienen nachahmen/ und was wir in unterschiedne Büchern gelesen/ unterschiedlich bemerken; nochmals aber mit verständigem Fleiß zusammen mischen/ daß ob man gleich wissen kann/ woher es genommen/ jedoch etwas *anders* daraus gemachet worden/ als es gewesen.“¹⁶ Birken schrieb in seiner „Teutschen Rede- bind- und Dicht-Kunst“ ähnlich: „Man darf wol borgen/ oder übersetzen: aber man muß denjenigen nennen/ von dem man geborget/ und nicht zum Diebe werden. Man muß entnehmen/ wie die

¹⁴ Zitiert nach Volker Sinemus, *Poetik und Rhetorik im frühmodernen deutschen Staat. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert* (Göttingen 1978) 115; im folgenden zitiert: Sinemus, *Poetik und Rhetorik*.

¹⁵ Hans Joachim Lange, *Aemulatio Veterum sive de optimo genere dicendi. Die Entstehung des Barockstils im XVI. Jahrhundert durch eine Geschmacksverschiebung in Richtung der Stile des manieristischen Typs* (Frankfurt 1974) 119f.; vgl. dazu die kritischen Einschränkungen von Sinemus, *Poetik und Rhetorik*, 115 und 327.

¹⁶ Georg Philipp Harsdörffer, *Poetischer Trichter. Die Teutsche Dicht- und Reimkunst ohne Beuhuf der Lateinischen Sprache in VI. Stunden einzugiessen. III. Teil* (Nürnberg 1653) 54 (Hervorhebung von mir); zur Tradition des „Bienengleichnisses“ Jürgen von Stackelberg, *Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio*, in: *Romanische Forschungen* 68 (1956) 271–293; Literaturhinweise zur Imitationslehre bei Barner, *Barockrhetorik*, 59 (Anm. 98).

Bienen ihr Honig aus den Blumen. Man muß das Gehirn zum guten Magen machen/ der die Speise/ nicht wie er sie empfangen wieder herauskotze/ sondern verdeue und in *eigenen* Nahrung-Saft verwandle.“¹⁷ Gottsched akzentuierte später in dem der Imitatio geltenden Teil seiner „Ausführlichen Redekunst“ die Forderung nach der originären Eigenleistung in einer Weise, die man ihm kaum zutraut: „Aber wenn man selbst die Feder ansetzet, dann muß man alle andere Bücher der guten Stilisten bey Seite legen, und alles aus *seinem* Kopfe schreiben.“ Und: „Man muß sich vielmehr selbst vornehmen, ein Original zu werden, und anderen zum Muster dienen. Denn wer dazu nicht Muth genug hat, der wird selten etwas großes unternehmen.“¹⁸

Man findet schon im 17. Jahrhundert erstaunliche Äußerungen, die sich satirisch-kritisch von regelpoetischen Anweisungen, bloßer Gelehrsamkeit und platter Imitation distanzieren¹⁹ und damit einmal mehr zeigen, wie wenig die Genieästhetik mit ihren Verdikten gegen Rhetorik und Regelpoetik dem Selbstverständnis des Barock und der Frühaufklärung gerecht wurde. Doch auch ihre Selbsteinschätzung war voller Selbsttäuschungen. Die alle Reglementierungen von sich weisenden „Genies“ antizipierten die Sanktionen der Zensur durch entsprechende Umarbeitungen ihrer Stücke²⁰. Hamanns und Herders Kritik der Gelehrsamkeit blieb selbst in hohem Maße gelehrt; die Kritik rhetorischer Kunstausbübung im Namen vernünftiger oder empfindsamer Natürlichkeit blieb rhetorisch; die pietistische, gegenbarocke Forderung nach ungekünsteltem, authentischem Herzensausdruck bediente sich traditionsreicher rhetorischer Argumentationsmuster²¹; der Spott auf die nach Rezepten gemachte Dichtung schloß nicht aus, daß man selbst dem Geniepoeten genaue Anweisungen bis in den Satzbau hinein gab²², die Kritiker der Nachahmung ahmten selber exzessiv nach. Ein Paradigma der Geniedichtung, Goethes Ode „Wandlers Sturmlied“, ist zugleich das Musterbeispiel eines nach gelehrt-rhetorischen Anweisungen durchkonstruierten Textes²³. Der Begriff des „Kunstrichters“ wurde in einer Zeit zum Schimpfwort, in dem sich die Literaturkritik erst eigentlich institutionalisierte²⁴.

¹⁷ Sigmund von Birken, Teutsche Rede- bind- und Dicht-Kunst ... (Nürnberg 1679) 178 (Hervorhebung von mir).

¹⁸ Johann Christoph Gottsched, Ausführliche Redekunst (Leipzig 1750) 350 (Hervorhebung von mir).

¹⁹ Beispiele dafür in dem Kapitel „Poetik und Rhetorik“ bei Ferdinand van Ingen, Vanitas und Memento Mori in der deutschen Barocklyrik (Groningen 1966) 39, 43 f.

²⁰ Vgl. das Kapitel zur Zensur in Helmuth Kiesel/Paul Münch, Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland (München 1977) 120 f.; im folgenden zitiert: Kiesel/Münch, Gesellschaft und Literatur.

²¹ Vgl. Wolfgang Martens, Hallescher Pietismus und Rhetorik. Zu Hieronymus Freyers „Oratoria“, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 9 (1984) 22–43 und die dort in Anm. 10 und 11 genannten Arbeiten von Reinhard Breytmayer.

²² Vgl. Schmidt, Geschichte des Genie-Gedankens, 94.

²³ Ebd. 199 ff.

²⁴ Vgl. Klaus L. Bergbahn, Von der klassizistischen zur klassischen Literaturkritik 1730–1806, in: Geschichte der deutschen Literaturkritik (1730–1980). Hrsg. von Peter Uwe Hobendahl (Stuttgart 1985) 10–75.

Das heißt nicht, daß sich im 18. Jahrhundert die literarische Theorie und Praxis nicht veränderten, doch sind diese Veränderungen durch binäre Begriffsdistinktionen wie rhetorisch und antirhetorisch, regelfixiert und regelenthoben, traditionsgebunden und traditionsfrei, normabhängig und normabweichend, heteronom und autonom usw. unzulänglich beschrieben. Vielmehr ist die Rhetorikkritik im 18. Jahrhundert eine Kritik bestimmter Ausprägungen der Rhetorik, denen andere vorgezogen werden. Traditionen werden nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern uminterpretiert oder durch andere ersetzt²⁵. Exempla behalten ihre stilbildende Attraktivität, doch die Genieästhetik favorisiert ihre eigenen: Homer, Pindar, Shakespeare. Der Kritiker hört nicht auf zu richten, aber er richtet nach partiell veränderten Kriterien. Kurzum: Literarische Normen verlieren nicht grundsätzlich ihre Verbindlichkeit, sondern sie wandeln sich.

Beruht also das Individualitäts- und Originalitätspathos der Genieästhetik auf bloßen Selbsttäuschungen, denen auch die Literaturwissenschaft lange Zeit aufgesessen ist? Ist, wie Pierre Bordieu in seiner „Soziologie der symbolischen Formen“ fragte, „die ästhetische Revolution, die in der Theorie von der höheren Wahrheit der Kunst und des autonomen Genies Ausdruck findet, als die simple ideologische Kompensation der Bedrohung anzusehen, die mit der industriellen Gesellschaft und durch die Industrialisierung der Intellektuellengesellschaft auf der Autonomie des künstlerischen Schaffens und der unersetzlichen Einzigartigkeit des ‚Gebildeten‘ lastet?“²⁶

Es hieße, ein polemisch verzerrtes Bild vom gegenwärtigen Stand der Literaturwissenschaft zu zeichnen, wenn man ihr immer noch pauschal den unreflektierten Nachvollzug genieästhetischer Positionen unterstellte. Deren Spuren sind zwar heute nach wie vor deutlich in literaturwissenschaftlichen Konzepten ablesbar, doch spätestens seit Ende der sechziger Jahre haben sich mittlerweile etablierte Gegenkonzepte herausgebildet, die dem Begriff des autonomen Subjekts oder Individuums in dem Maße skeptisch bis ignorant gegenüberstehen wie vormals die Geisteswissenschaften dem der Norm. Nicht nur aus Gründen methodologischer Reinlichkeit tendieren sozialgeschichtliche und systemtheoretische, strukturelle und diskursanalytische Methoden zu einer ausgesprochenen Individualitätsfeindlichkeit. Das einzelne Werk und die Persönlichkeit des Autors lösen sich ihnen auf in gesellschaftlichen Machtkonstellationen, sozialen Systemen, sprachlichen Strukturen, poetischen Codes, Diskursordnungen oder gleichsam maschinellen „Aufschreibesystemen“. Es ist schon ein bemerkenswertes wissenschaftsgeschichtliches Phänomen, mit welcher affirmativen Genugtuung heute häufig einer sich selbst autonom dünkenden Literatur strukturelle und funktio-

²⁵ Zur Problematik des Traditionsbegriffs im Hinblick u. a. auf die „Epochenwende“ im 18. Jahrhundert vgl. jetzt den grundlegenden Beitrag von *Wilfried Barner*, Über das Negieren von Tradition. Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland, in: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Poetik und Hermeneutik XII*. Hrsg. von *Reinhard Herzog* und *Reinhard Koselleck* (München 1987) 3–51.

²⁶ *Pierre Bourdieu*, Zur Soziologie der symbolischen Formen (Frankfurt am Main 1970) 81; im folgenden zitiert: *Bourdieu*, Soziologie symbolischer Formen.

nale Abhängigkeiten nachgewiesen werden, wie sie lange Zeit, mit negativer Bewertung, der von höfischen Anpassungszwängen und rhetorischen Regeln angeblich programmierten Literatur des Barock unterstellt wurden.

2. Handlungs-, norm- und rollentheoretische Ansätze vor allem aus dem Umkreis des „Symbolischen Interaktionismus“ bieten heute der Literaturgeschichtsschreibung Anregungen zur interdisziplinären Reflexion über das Verhältnis von Norm und Autonomie, die dazu geeignet sind, gängige Dichotomisierungen zu überwinden.

Die literaturwissenschaftliche Adaptation sozialwissenschaftlicher Handlungs-, Norm- und Rollenbegriffe erscheint auf den ersten Blick ausgesprochen rhetorik- und barockfreundlich, doch dem angemessenen Zugang zum genieästhetischen Individualitäts- und Autonomiebegriff eher abträglich. Indem sie den Akt literarischen Schreibens (sowie alle anderen Umgangsformen mit Literatur) als ein sprachliches Rollenspiel begreift, das an den Erwartungen der Adressaten orientiert ist, greift sie auf eben jene Theatermetaphorik zurück, die ein konstitutiver Bestandteil barocker Bildlichkeit und für das Verständnis der Barockrhetorik grundlegend ist²⁷. „Wir alle spielen Theater“ lautete der Titel einer berühmten, dem Symbolischen Interaktionismus nahestehenden Schrift des amerikanischen Soziologen Erving Goffman²⁸. Im Anschluß an symbolisch-interaktionistische und sprechakttheoretische Konzepte aus der sprachanalytischen Philosophie²⁹ läßt sich der literarische Schreibakt als eine soziale Handlung begreifen, die auf das Handeln anderer Menschen (potentiell aller, die mit Literatur etwas ‚tun‘) intentional bezogen ist. Der Autor antizipiert mehr oder weniger bewußt, wie jeder, der sich sprachlich äußert, in der Phantasie die Reaktion des Angesprochenen. George Herbert Mead, der ‚Protagonist‘ des „Symbolischen Interaktionismus“, nannte diesen Antizipationsvorgang „Rollenübernahme“ („taking the role of the other“): Im Akt des Sprechens versetzt der Sprecher sich in die Rolle des Angesprochenen und vermag so die eigenen Äußerungen im Hinblick auf die vermuteten Reaktionen des Partners zu steuern³⁰.

Mit einem knapp gehaltenen Exkurs zu Norm- und Rollenbegriffen und zu ihrer Übertragbarkeit auf literarische Interaktionsprozesse erläuterte ich einige theoretische Voraussetzungen für die abschließenden Überlegungen über die veränderten Individualitätsspielräume in der modernisierten Literaturgesellschaft des 18. Jahrhunderts³¹.

²⁷ Vgl. *Barner*, Barockrhetorik, 86 ff.; zum Verhältnis von soziologischem und ästhetischem Rollenbegriff *Hans Robert Jauss*, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (Frankfurt am Main 1982) 221–231.

²⁸ *Erving Goffman*, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag (München 1969).

²⁹ Siehe die bei *Anz*, Soziologie literarischer Normen, in Anm. 17–19 genannten Titel von Austin, Searle, Mead, Joas und Habermas.

³⁰ Siehe *Hans Joas*, Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie (Frankfurt 1973) 36 f.

³¹ Das Folgende übernehme ich, geringfügig überarbeitet, aus *Anz*, Soziologie literarischer Normen, 133 ff.; vgl. dazu den umfassenderen Beitrag von *Renate von Heydebrand*, Wertung, literarische, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 4, letzte Lieferung. Hrsg. von *Klaus Kanzog* und *Achim Maser* (Berlin, New York 1984) 828–871.

Soziales (auch sprachliches und literarisches) Handeln ist u.a. konditioniert durch ein Geflecht wechselseitiger Erwartungen und Ansprüche, durch soziale Normen, die den Akteuren einen Orientierungsrahmen geben. Normen sind dabei dem Handeln (auch Schreiben) nicht immer schon statisch vorgegeben, sondern sie entstehen, stabilisieren und verändern sich in langfristigen Interaktionsprozessen (z.B. zwischen Autoren, Literaturvermittlern und Lesern). Normen können jederzeit, wenn auch nicht folgenlos, übertreten werden, doch gehören sie zu den Bedingungen der Möglichkeit kontinuierlicher zwischenmenschlicher (auch literarischer) Beziehungen. Sie begrenzen, wie Heinrich Popitz formuliert, „die Willkür in den Beziehungen von Menschen zueinander“ und „bewirken, daß Menschen sich mit einiger Sicherheit und Dauerhaftigkeit aufeinander einstellen können“³². Sie reduzieren in psychisch entlastender Weise die Komplexität der Verhaltensmöglichkeiten, die man vom Partner und sich selbst in sozialen Beziehungen erwarten kann³³. „Soziale Normen beschränken“, so Hans Peter Dreitzel, „die Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung, damit überhaupt Bedürfnisse befriedigt werden können.“³⁴ Ein normenloser Zustand hätte zwar, und das kann auch für die Produktion und Rezeption literarischer Werke gelten, den entlastenden Vorzug einer gleichsam anarchischen Freiheit, es gibt indes einen sozialwissenschaftlichen (von Emile Durkheim eingeführten) Begriff, der die Kehrseite dieser Ungebundenheit beschreibt: „Anomie“. Den damit bezeichneten Zustand der Normenlosigkeit sieht man gekoppelt mit einer psychisch belastenden Orientierungslosigkeit und Vereinzelung der Subjekte.

An welchen Normen sich jemand, der eine soziale Handlung vollzieht (der Akteur oder auch Autor), orientiert, hängt davon ab, in welcher Situation und Rolle er handelt bzw. welchen Typ einer sozialen Handlung er ausführt. Lehrer, Verkäufer, Wissenschaftler, Lektoren, Kritiker oder Dichter haben in ihrem rollentypischen Sprachverhalten jeweils unterschiedliche Normkomplexe zu berücksichtigen, was freilich die Existenz allgemeinerer, rollenübergreifender Normen nicht ausschließt. Rollentheoretische Analysen von Verhaltensnormen differenzieren diese nach verschiedenen Typen sozialer Interaktion. Auch der Schreibakt des Autors ist in diesem Sinne eine Rollenhandlung, doch ist auch sie noch weiter spezifizierbar: in die Rolle des Komödien- oder Tragödiendichters, des Erzählers oder des Lyrikers usw. Aus normensoziologischer Perspektive läßt sich das Schreiben im Rahmen bestimmter Gattungen als institutionalisiertes Rollenspiel analysieren³⁵, das sich jeweils deutlich unterschiedenen Erwartungen gegenüberstellt.

Unter *Rollennormen* verstehe ich im folgenden einen Komplex von Erwartungen, die ein Rollenspieler von anderen an sein Verhalten gerichtet sieht und bei deren Miß-

³² Heinrich Popitz, Soziale Normen, in: Europäisches Archiv für Soziologie 2 (1961) 187.

³³ Vgl. Niklas Luhmann, Normen in soziologischer Perspektive, in: Soziale Welt 20 (1969) 28–48.

³⁴ Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens (Stuttgart 1972) 224; im folgenden zitiert: Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden.

³⁵ Vgl. Wilhelm Voßkamp, Gattungen als literarisch-soziale Institution, in: Textsortenlehre – Gattungsgeschichte. Hrsg. von Walter Hinck (Heidelberg 1977) 30 ff.

achtung er mit negativen Sanktionen rechnen muß. Normen lassen sich als Verbote oder Gebote formulieren. *Rollen- bzw. Normadressat* ist der, an den die Erwartungen gerichtet sind. *Rollen- bzw. Normsender* sind diejenigen Personen oder Institutionen, von denen die Erwartungen und zum Teil auch die potentiellen Sanktionen ausgehen. Sie lassen sich nach unterschiedlichen *Bezugsgruppen* klassifizieren. Autoren z. B. sehen sich beim Schreiben mit den Erwartungen verschiedener Publikumsgruppen konfrontiert: Mäzenen, Lektoren und Verlegern, Freunden, literarischen Schulen, Literaturkritikern, Zensoren usw. Kann der Autor die eventuell stark divergierenden Erwartungen der für ihn relevanten Bezugsgruppen nur schwer oder gar nicht integrieren (der Autor z. B. die Erwartungen seines Freundeskreises und die des Verlags oder seines Zielpublikums), dann steht er in einem *Intra-Rollenkonflikt*, in einem *Inter-Rollenkonflikt* dann, wenn er seine vielfältigen Rollenverpflichtungen (z. B. als Autor, Berufstätiger oder Familienvater) nicht oder nur schwer miteinander vereinbaren kann. Rollenkonflikte gefährden die *Ich-Identität*.

Die Verbindlichkeit von Normen wird durch *Sanktionen* signalisiert und gestützt. *Positive Sanktionen* bestätigen bestimmte (hoch gewertete) Verhaltensweisen (die literarischen des Autors z. B. in Form von lobenden Rezensionen, Preisverleihungen, Verkaufserfolgen usw.), *negative Sanktionen* negieren sie (z. B. in Form von Freiheits- oder Geldstrafen, Publikationsverböten, Exkommunikation, Pathologisierungen, abwertenden Rezensionen, Entzug der Anerkennung, Ignoranz, Ausschluß aus der Künstlergruppe). Nach Art der Sanktionspraktiken lassen sich verschiedene Verbindlichkeitsgrade von Normen unterscheiden. *Muß-Erwartungen* werden in der Regel durch negative, sehr scharfe Sanktionsandrohungen gestützt (sie betreffen Literatur wohl nur auf ihrer thematischen Ebene, vor allem ihre zensurgefährdete Haltung zu Politik, Religion, Sexualität und Gewalt). Negative, wenn auch weniger strenge Sanktionen (etwa „Verrisse“ durch die Kritik) überwiegen auch bei der Mißachtung von *Soll-Erwartungen*. Bei der Durchbrechung von *Kann-Erwartungen* sind dagegen nicht derart einschneidende negative Folgen zu erwarten. Sie lassen sich auch als *Ideal-Normen* begreifen, denen zu entsprechen keineswegs selbstverständlich ist, sondern eine Leistung, die in Form von positiven Sanktionen ausdrücklich honoriert werden kann.

Die Übertragung der bis hierher erläuterten Begriffe auf literarisches Handeln scheint noch wenig geeignet, das oben kritisierte dichotomische Denken zu überwinden. In der mit ihnen verbundenen Perspektive erscheint der Autor, wie in manchen mittlerweile obsolet gewordenen Vorstellungen der Rezeptionsforschung, als bloßes Vollzugsorgan von Leser- bzw. Bezugsgruppenerwartungen oder, im Falle eigenwilliger Normabweichung, als ein dysfunktionales Störelement im System literaturgesellschaftlicher Interaktionsprozesse. Dies entspräche etwa dem Stand der Rollentheorie, wie sie Ralf Dahrendorfs klassische Schrift „Homo Sociologicus“ repräsentiert. In der Konzeption Dahrendorfs verhalten sich die Rollenspieler weithin konformistisch-reaktiv. Das Konstrukt des „homo sociologicus“ und die Idee des autonomen Individuums stehen sich unversöhnlich schroff gegenüber³⁶. Entsprechend den eingangs skiz-

³⁶ Ralf Dahrendorf, *Homo Sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle (Köln, Opladen 1970).

zierten Denk- und Begriffstraditionen kann sich die Freiheit und Originalität einer Person dann nur in der gesellschaftlich unerwünschten und destruktiven Mißachtung von Rollenerwartungen bezeugen.

Demgegenüber, und das richtet sich mit Einschränkungen auch gegen die Systemtheorie Parsons und ihre Weiterentwicklungen bis hin zu Luhmann³⁷, haben Handlungs- und Normtheorien insbesondere aus dem Umkreis des „Symbolischen Interaktionismus“ Konzepte entwickelt³⁸, die mir zumindest für die literaturwissenschaftliche Aneignung soziologischer Rollen- und Normbegriffe unter dem Kriterium der Gegenstandsadäquatheit sehr viel geeigneter erscheinen. In ihnen akzentuiert man die Bedeutung von *Ich-Leistungen* für das Rollenverhalten und verwendet dabei u. a. den Begriff der „Rollendistanz“ zur Kennzeichnung der Fähigkeit, ein flexibles, interpretierendes, reflektierendes oder auch selbstironisches Verhältnis zu vorgegebenen Normen einzunehmen. Ich-Leistungen sind in mehr oder weniger starkem Maße bei jeder Rollenhandlung gefordert. Zwar läßt sich die Wirksamkeit (bzw. Geltung) sozialer Normen an normentsprechenden, überindividuellen Verhaltensregelmäßigkeiten ablesen, doch ist das faktische Verhalten niemals durch Normen vollständig festgelegt. Individuen verhalten sich in der gleichen Rolle und gegenüber den gleichen Anforderungen oft sehr verschieden. Viele Bereiche des sozialen Handelns sind gar nicht normiert, andere nur schwach. Oft orientiert sich das soziale Handeln an „kulturell tradierten Werte(n)“, so Hans Peter Dreitzel, die „unspezifisch, vage und allgemein gehalten“ sind; „sie weisen dem Verhalten eher eine Richtung, als daß sie konkrete Vor-

³⁷ Einen Überblick über den Beitrag der klassischen Soziologie zum Thema „Soziale Ordnung und individuelle Autonomie“ gibt das so betitelte Kapitel in *Richard Münch*, Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber (Frankfurt am Main 1982) 281–426; im folgenden zitiert: *Münch*, Theorie des Handelns. In dem durchgehenden Bemühen, Parsons gegen seine Kritiker zu verteidigen, hebt diese Schrift freilich die Differenzen zwischen Systemtheorie und Symbolischem Interaktionismus weitgehend auf. – Luhmann ist auf das Thema ausführlicher eingegangen in: *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (Frankfurt am Main 1984) 346–376; im folgenden zitiert: *Luhmann*, Soziale Systeme. Luhmann überträgt hier die Theorie autopoietischer (d. i. sich selbst regulierender) Systeme auf das Problem der Individualität psychischer Systeme. Es bestehe kein Zweifel, „daß psychische Systeme autopoietische Systeme sind“ (S. 355). „Individualität“ meint in diesem Zusammenhang die „zirkuläre Geschlossenheit“ (S. 358) eines Systems. „Autopoiesis des Bewußtseins ist mithin die faktische Basis der Individualität psychischer Systeme.“ (S. 359) Psychische Systeme sind in diesem Konzept immer schon als Individualitäten zu begreifen, für die andere Systeme (u. a. soziale) zur „Umwelt“ gehören. Die Abhängigkeiten der Systeme, die füreinander Umwelten bilden, beschreibt Luhmann unter dem Begriff der „Interpenetration“. Vgl. die Kritik an diesem Konzept von *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt am Main 1985) 426 ff. Das neuzeitliche Individualitätspathos ist für Luhmann vornehmlich durch die forcierten Anstrengungen zur Selbstbeobachtung und -beschreibung charakterisiert. Es stelle sich dabei „die Frage, ob und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen ihm (dem Individuum, Th.A.) das Insistieren auf Individualität als Selbstbeschreibung erlaubt oder gar Augenöfnet wird“. (S. 361)

³⁸ Siehe dazu besonders *Dreitzel*, Die gesellschaftlichen Leiden; *Hans Joas*, Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead (Frankfurt 1980); *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1 (Frankfurt am Main 1981) 11 ff.

schriften enthielten.“³⁹ Normen bieten oft nur abstrakte Vorgaben, deren Konkretisierung für das Verhalten in einer bestimmten Situation dem Ich einige interpretatorische und kreative Leistungen abverlangt.

Individualitäts- und Originalitätsansprüche lassen sich demnach keineswegs nur durch Abweichungen von Normen realisieren, sondern auch in der kreativen Interpretation von Normvorgaben und in der Ausgestaltung des freien Spielraums, den Normen in mehr oder weniger starkem Maße offenlassen.

Dreizel hat in seiner erstmals 1968 erschienenen und meines Erachtens bis heute unübertroffenen Schrift zur Rollentheorie Normen nach den von ihnen zugelassenen oder sogar miterwarteten Ich-Leistungen unterschieden und typisiert. „Dem Soldaten etwa ist sein Tun und Lassen bis ins Kleinste vorgeschrieben, die erforderlichen Ich-Leistungen waren ursprünglich gleich Null, und erst mit der zunehmenden Technisierung des Kriegswesens wird etwas mehr Selbständigkeit von ihm erwartet. Die Rolle des akademischen Lehrers dagegen setzt sich von vornherein aus sehr unterschiedlichen Erwartungen zusammen, die überdies einen breiten Spielraum für die eigene Initiative und Ausgestaltung lassen, gewissermaßen eine Leerstelle, deren Ausfüllung aber mit zu den Rollenerwartungen gehört.“⁴⁰ Im Hinblick auf die geforderten Ich-Leistungen unterscheidet Dreitzel, und das gibt zu einer normtheoretischen Reformulierung der Differenzen zwischen Regelpoetik und Genie- oder Autonomieästhetik wertvolle Anregungen, grob zwischen Vollzugsnormen, Qualitätsnormen und Gestaltungsnormen: „Die Vollzugsnormen lassen den Ich-Leistungen nur einen sehr engen Spielraum; es geht statt dessen um die gehorsame Einordnung in ein relativ dichtes Netz von Regeln. Bei den Qualitätsnormen steht die Aufgabe und ihre Bewältigung im Vordergrund; Ich-Leistungen und Regeln der Ausführung halten sich die Waage. Das Hauptproblem ist hier die Legitimität adäquater Mittel und Normen. Bei den Gestaltungsnormen stehen dagegen die Ich-Leistungen im Vordergrund, weil der individuelle Stil und die persönliche, möglicherweise neuartige Problemlösung gerade das sind, was die Rolle vorschreibt.“⁴¹

In literarischen Kulturen divergiert der Spielraum für Ich-Leistungen historisch und gattungsspezifisch. Der Weg von Gottscheds Poetik zu Baumgartens Ästhetik etwa wäre in dieser Perspektive auch eine Entwicklung zu abstrakteren Normen. Die Differenzen zwischen Barockrhetorik und Geniedichtung wären nicht mehr mit dem Gegensatz normgebunden und nicht normiert zu beschreiben, sondern als Unterschiede von Normtypen, und zwar, folgt man der Terminologie Dreitzels und setzt man die schon im 17. Jahrhundert geforderten Ich-Leistungen nicht zu niedrig an, zwischen „Qualitätsnormen“ (nicht „Vollzugsnormen“) und „Gestaltungsnormen“. Individualität, Innovation und Originalität sind in dieser Sichtweise Werte, die nicht jenseits aller Normen liegen, sondern konstitutiver Bestandteil dessen sind, was von einem Autor unter veränderten sozialen Bedingungen in einer modernisierten Literaturgesellschaft erwartet wird.

³⁹ Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden, 112.

⁴⁰ Ebd. 117.

⁴¹ Ebd. 118.

3. Im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Modernisierungsprozesse differenziert sich die deutsche Literaturgesellschaft im 18. Jahrhundert zu einem relativ autonomen System aus. Der relativen Autonomie der modernisierten Literaturgesellschaft entsprechen erweiterte Individualitätsspielräume der in ihr Handelnden.

Die Ausbildung der Genieästhetik sieht man gewöhnlich an sozialgeschichtliche Entwicklungsprozesse gebunden, in denen sich der Autor der Abhängigkeiten vom Hof und von der Gelehrtenzunft entledigt und zum „freien Schriftsteller“ emanzipiert. „Der Weg vom Untertanen zum freien, unabhängigen, nur auf seine eigene Leistungskraft gestellten Bürger – das ist auch der Weg vom Hofdichter und vom poetisch kompetenten Mitglied der Gelehrtenzunft zum autonomen, sein Selbstbewußtsein ganz auf seine Schöpferkraft gründenden Dichter. Die Genie-Proklamationen, in denen die literaturästhetische Entwicklung des 18. Jahrhunderts gipfelt, sind Manifestationen des unabhängig gewordenen, oft genug auch nur Unabhängigkeit ersahnenden, auf seine eigenen produktiven Energien stolzen bürgerlichen Menschen, der keine andere Autorität mehr anerkennt.“⁴² Nach der skeptischen und desillusionierenden Variante dieses Erklärungsmodells, die hier beiläufig anklingt („Unabhängigkeit ersahnend“), treten für den Schriftsteller an die Stelle der Abhängigkeiten vom Hof die Abhängigkeiten vom literarischen Markt: „In jedem Fall täuschte aber das Epitheton ‚frei‘ über die realen Marktabhängigkeiten des Schriftstellers hinweg und evozierte völlig zu Unrecht die Vorstellung autonomer Kunstproduktion sowie ungehinderter Entfaltung aller intellektuellen Kräfte und ästhetischen Neigungen.“⁴³

Im Rückgriff auf rollentheoretische Begriffe und sozialwissenschaftliche Modernisierungstheoreme möchte ich abschließend eine demgegenüber modifizierte Sichtweise der angesprochenen sozialgeschichtlichen Veränderungen zur Diskussion stellen⁴⁴. Viele der von sozialgeschichtlich orientierten Literarhistorikern seit den sechziger Jahren vorgelegten Materialien und Stichworte zur Geschichte der Publikumsge-schichten, Lesegesellschaften und Bibliotheken, des Buchmarktes, des Verlagswesens oder der Zeitschriften im 18. Jahrhundert⁴⁵ lassen sich im Rahmen sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien systematisieren. Die unter diesem Etikett seit etwa 1960 entwickelten Theorien über soziale und politische Entwicklungen verschiedenster Art waren in den Gegenüberstellungen von Merkmalen der Traditionalität und Modernität anfänglich ebenfalls den eingangs kritisierten dichotomischen Konstruk-

⁴² Schmidt, Geschichte des Genie-Gedankens, 12.

⁴³ Kiesel/Münch, Gesellschaft und Literatur, 88.

⁴⁴ Zur literaturwissenschaftlichen Adaption system- und modernisierungstheoretischer Debatten vgl. den Band: Zur theoretischen Grundlegung einer Sozialgeschichte der Literatur. Ein struktural-funktionaler Entwurf. Hrsg. im Auftrag der Münchener Forschergruppe „Sozialgeschichte der deutschen Literatur 1770–1900“ von Renate von Heydebrand, Dieter Pfau und Jörg Schönert (Tübingen 1988).

⁴⁵ Vgl. den Forschungsbericht von Gerhard Sauder, Sozialgeschichtliche Aspekte der Literatur im 18. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 4 (1979) 197–241.

tionen verbunden: homogene und stabile vs. heterogene und mobile Sozialstruktur, konsistentes vs. inkonsistentes Normensystem, partikularistische vs. universalistische Werte, geringe vs. zahlreiche technische Innovationen, geringer vs. hoher Alphabetismus, personale vs. mediale Kommunikation, allgemeine vs. spezialisierte Rollen, einfache und stabile vs. ausdifferenzierte und wechselnde Berufe, religiös-dogmatische vs. säkularisierte Weltbilder, ländliche vs. städtische Siedlungsweise, Großfamilie vs. Kleinfamilie usw.⁴⁶ Inzwischen hat die ‚zweite Generation‘ von Modernisierungstheorien ein geschärftes Bewußtsein dafür entwickelt, daß sich in konkreten historischen Verhältnissen und Prozessen Merkmale der Traditionalität und Modernität nicht gegenseitig ausschließen und sogar ohne notwendige Konflikte nebeneinander bestehen können, daß Modernisierung in einem Bereich zur Traditionalisierung in einem anderen führen kann und umgekehrt. „Die Modernisierungsprozesse der einzelnen Gesellschaften stellen je eigene ‚Mischungsverhältnisse‘ (von Merkmalen der Traditionalität und Modernität, Th. A.) dar, von denen die spezifischen Konflikte und auch die Dynamik der jeweiligen Entwicklung bestimmt werden.“⁴⁷ „Statt linearem Aufstieg und totem Sieges des Neuen“, so Hans-Ulrich Wehler in seiner einschlägigen Schrift, „kann erst das Nebeneinander von Alt und Neu, können ihre Vermischung, Kollaboration und schleichende Mutation, die Verstärkung von Modernem durch Traditionelles, von Traditionellem durch Modernes die Spannungen des realhistorischen Prozesses erfassen helfen.“⁴⁸

Folgt man einer nicht eben schlecht belegten These von Alberto Martino, so ist beispielsweise die „Emanzipation“ der bürgerlichen Intelligenz von höfischen Normen bedingt durch eine im frühen 18. Jahrhundert verringerte soziale Mobilität, die es den bürgerlichen Eliten nicht mehr in dem Maße wie vorher erlaubte, sich dem Adel zu assimilieren⁴⁹. Hohe soziale Mobilität gilt als klassischer Indikator der Modernität; sie war indes, zumindest was die intellektuelle Elite angeht, im 17. weitaus höher als im 18. Jahrhundert, in dem die Literaturgesellschaft (d. i. das „System“⁵⁰ der literaturbezogenen Rollen und Institutionen) ihrerseits wiederum viele Merkmale der Modernität aufzuweisen beginnt. Welche Merkmale sind das?

Modernisierungsprozesse werden u. a. als Entwicklungen zunehmender sozialer Differenzierungen beschrieben: „etwa in Berufe, Öffentlichkeit und Privatsphäre, Staat und Kirche, zentrale und lokale Macht usw. Modernisierung wird so weitgehend ge-

⁴⁶ Aus dem „Dichotomien-Alphabet“ in Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen 1975) 14 f. und dem Merkmalskatalog in M. Rainer Lepsius, *Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der „Moderne“ und die „Modernisierung“*, in: *Studien zum Beginn der modernen Welt*. Hrsg. von Reinhart Koselleck (Stuttgart 1977) 16 f.; im folgenden zitiert: Wehler, *Modernisierungstheorie*; Lepsius, *Soziologische Theoreme*.

⁴⁷ Lepsius, *Soziologische Theoreme*, 18.

⁴⁸ Wehler, *Modernisierungstheorie*, 41.

⁴⁹ Alberto Martino, Daniel Casper von Lohenstein. *Geschichte seiner Rezeption*, Bd. I 1661–1800 (Tübingen 1978) 419–435.

⁵⁰ Ich verwende den „System“-Begriff mit all den Vorbehalten, die unter anderen Wehler, *Modernisierungstheorie*, 24 ff. artikuliert hat.

faßt als Prozeß beständiger sozialer Differenzierung von Rollen und Institutionen: wachsender Arbeitsteilung, Spezialisierung, Ausdifferenzierung ehemals verbundener „Funktionen“, institutionelle Autonomisierung, Fragmentierung, Atomisierung und Anomie einzelner Lebensbereiche. Dabei wird dann weiter angenommen, daß mit jeder Differenzierung eine neue Integration auf höherem Niveau einhergehe, denn sonst könne ja nicht von Differenzierung eines sozialen Systems gesprochen werden, sondern man müßte von einer Teilung des Systems sprechen.“⁵¹ In diesem Sinne führen die sich seit etwa den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts abzeichnenden und nach dem Siebenjährigen Krieg durchsetzenden Veränderungen zu einer komplex und differenziert strukturierten Literaturgesellschaft, die als „modern“ bezeichnet werden kann und sich als ein relativ autonomes System in der Gesellschaft etabliert. Diese Veränderungen sind mittlerweile vielfach beschrieben worden⁵²: als das rapide Anwachsen der Zahl von Autoren, Lesern (steigende Alphabetisierung), produzierten Büchern, literaturvermittelnden Medien (Zeitschriften) und Institutionen (Buchhandlungen, Bibliotheken), als Umschlag vom intensiven zum extensiven Lesen und eines entsprechend höheren und differenzierteren Lektürebedarfs, als Säkularisierung der Lesestoffe, Professionalisierung der Schriftstellerrolle, Institutionalisierung der Literaturkritik, Organisation von Lesegesellschaften, Trennung von Verlag und Sortiment, Ausdifferenzierung des klassizistischen Gattungssystems und Ausbildung neuer Texttypen (z. B. Kinder- und Jugendliteratur), als Aufspaltung von Elite- und Unterhaltungsliteratur und dergleichen mehr.

Pierre Bourdieu hatte schon 1970 mit seinem Begriff des „intellektuellen Kräftefeldes im Sinne eines Relationssystems zwischen den Trägern des Systems geistiger Produktion“⁵³ das gleiche Phänomen vor Augen: „daß das intellektuelle Kräftefeld als autonomes oder doch auf Autonomie pochendes System aus einem Prozeß historischer Autonomisierung und einer internen Differenzierung der Gesellschaft hervorgegangen ist“⁵⁴. Und er behauptete: „In dem Maße, wie das intellektuelle Feld an Autonomie gewinnt, beansprucht der Künstler immer entschiedener Autonomie auch für sich.“⁵⁵ Beansprucht er die Autonomie nur oder gewinnt er sie auch? Und wie hat man sich diesen Zusammenhang vorzustellen?

Generell kann man wohl sagen, daß der Autor an dem Autonomiegewinn des „Systems“ der Literaturgesellschaft (bzw. des literarischen „Kräftefeldes“) partizipiert, insofern seine Abhängigkeiten von literaturexternen Ansprüchen (Theologie, Wissen-

⁵¹ *Lepsius*, Soziologische Theoreme, 24.

⁵² Siehe über die schon angegebene Forschungsliteratur hinaus unter anderem *Hans Jürgen Haferkorn*, Der freie Schriftsteller. Eine literar-soziologische Studie über seine Entstehung und Lage in Deutschland zwischen 1750 und 1800, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 5 (1964) 523–712; *Wolfgang von Ungern-Sternberg*, Schriftsteller und literarischer Markt, in: Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur Bd. 3. Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789 (München 1980) 133–185; im folgenden zitiert als: *Haferkorn*, Der freie Schriftsteller; *Ungern-Sternberg*, Schriftsteller und literarischer Markt.

⁵³ *Bourdieu*, Soziologie der symbolischen Formen, 82.

⁵⁴ Ebd. 85.

⁵⁵ Ebd. 80.

schaft, Recht, Politik, Moral usw.) sinken oder zumindest indirekter werden. Andererseits sieht sich der Autor innerhalb des literaturgesellschaftlichen Kräftefeldes neuen Anforderungen gegenüber. Die auf dem Prinzip der freien und erweiterten Konkurrenz gegründeten ‚Gesetze‘ des expandierenden Buch- und Medienmarkts vergrößern den Individualitätsspielraum oder fordern sogar innovatorische Qualitäten, sie dynamisieren den Wandel und die Pluralisierung von Normen, doch unterstellen sie den Autor zugleich komplexer gewordenen Mechanismen sozialer Kontrolle.

In rollentheoretischer Perspektive läßt sich die Modernisierung der deutschsprachigen Literaturgesellschaft auch als Prozeß der Ausdifferenzierung des Bezugsgruppengeflechtes darstellen, das an den Autor normative Ansprüche stellt. Je komplexer das System einer Literaturgesellschaft (und das gilt generell für Sozialsysteme) ist, desto uneinheitlicher und pluralistischer sind die literarischen Normen in ihr. Das erweitert die Individualitätsspielräume des einzelnen Autors. Er kann einzelne Institutionen und ihre Erwartungen ohne größeren Schaden ignorieren und sich an anderen Bezugsgruppen orientieren, deren Erwartungen den eigenen Ansprüchen und Fähigkeiten am ehesten entsprechen. Autonomie in „modernen“ Literaturgesellschaften ist nicht gleichzusetzen mit der globalen Zurückweisung von Publikumserwartungen; der Konformitätsdruck von literarischen Freundeskreisen, elitären Künstlergruppen oder bestimmten Verlagen kann unter Umständen sehr stark sein. Aber der Autor hat die (begrenzte) Möglichkeit, Prioritäten in der Wahl seiner Adressaten und sanktionsmächtigen Bezugsgruppen zu setzen.

Die Konfrontation mit unterschiedlichen, wenn nicht konträren Bezugsgruppen in der Literaturgesellschaft läßt sich freilich nur begrenzt durch solche Wahlmöglichkeiten ‚bewältigen‘, sie sind vielmehr in hohem Maße konfliktträchtig und fordern dem Autor über die situationsgemäße Konkretisierung mehr oder weniger strikt vorgegebener Normen hinaus zusätzliche Ich-Leistungen ab. Literarische Texte sind oft das Produkt schwieriger Kompromißbildungen: Der Autor muß einige kreative Anstrengungen investieren, wenn er den Erwartungen einer Bezugsgruppe (etwa den ökonomisch orientierten des Verlags) entsprechen möchte, ohne die damit nicht identischen einer anderen (z. B. des Freundeskreises) zu enttäuschen⁵⁶. Integrative Leistungsanforderungen zur Bewältigung solcher Intra-Rollenkonflikte verstärken sich in dem Maße, in dem die Pluralität der den Autor gleichzeitig fordernden Bezugsgruppen zunimmt.

Eine weitere Erscheinung des literaturgesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, die ebenfalls erweiterte Freiräume und zugleich neue, die Integrationskräfte des Ichs fordernde Konflikte schafft, ist die wachsende Zahl der Rollen, die eine Person im (und neben dem) literarischen Leben zu spielen vermag. Schon im 18. Jahrhundert trifft man auf jenen „modernen“ und universalen Typus des „freien Schriftstellers“, der die verschiedenen, im Prozeß der Ausdifferenzierung der Literaturgesellschaft heraus-

⁵⁶ Der literaturwissenschaftliche Begriff *des* „intendierten Lesers“ oder *der* „Leserrolle“, der/die in der Textanalyse rekonstruierbar ist, vernachlässigt diesen Kompromißbildungscharakter von Texten. Diese Begriffe müßten stets im Plural gebraucht werden.

gebildeten Rollen mit ihren jeweils eigenen Anforderungen gleichzeitig oder wechselnd zu besetzen vermag, der also z. B. „das Amt des Dichters mit den Funktionen des Tagesschriftstellers, Redakteurs, Herausgebers, Kritikers, Literaturwissenschaftlers und Dramaturgen“⁵⁷ verbindet. Das Interagieren in so vielen verschiedenen Rollen mit jeweils anderen Normprofilen kam der Autonomie der Persönlichkeit insofern zugute, als sie die Abhängigkeit von sanktionsmächtigen Bezugsgruppen streuen konnte. Mißerfolge in der Rolle des Wissenschaftlers oder Dramaturgen können eher riskiert werden, wenn sie sich durch Erfolge in der Rolle des Kritikers oder Verlegers ausgleichen lassen. Mit der wachsenden Zahl der Rollen, die der einzelne im Leben zu spielen hat, wachsen indes auch die Belastungen durch Inter-Rollenkonflikte. Zu einem nachgerade klassischen Konflikt wird in der modernen Literaturgesellschaft der zwischen Schriftsteller- und Berufsrolle. Doch war er von etlichen Rollenkonflikten anderer Art begleitet. Eine im 18. Jahrhundert ungemein beliebte Strategie zu ihrer Bewältigung lag in anonymen oder pseudonymen Veröffentlichungen. Wenn die Erwartungen an einen Verfasser ‚galanter‘ Romane nicht in Einklang zu bringen waren mit den Erwartungen an den Literaturkritiker oder Tragödiendichter oder auch mit der außerliterarischen Rolle des Beamten, dann bot das Verschweigen des eigenen Namens eine relativ leichte Lösung des Konflikts⁵⁸.

Gerade diese Art der Konfliktlösung verweist besonders anschaulich auf die spezifische Schwierigkeit, die dem in modernen, komplexen Gesellschaften geforderten Spiel in vielen Rollen (nacheinander, nebeneinander oder zugleich) innewohnt. Sie liegt für das Ich darin, gegenüber all den Differenzen in dem, was ihm in einem ausdifferenzierten Rollen- und Normgefüge abverlangt wird, eine sie ausbalancierende Identität zu bewahren, sich als „Individuum“, als unteilbar zu behaupten. Ich erinnere in diesem Zusammenhang noch einmal an das Modernisierungstheorem, demzufolge mit jeder Differenzierung (die in ihren negativen Aspekten auch als Fragmentierung oder Atomisierung und in ihren positiven als leistungssteigernde Komplexitätserweiterung beschrieben wird) eine neue Integration auf höherem Niveau einhergeht, weil sonst nicht von Differenzierung, sondern von Teilung eines sozialen Systems gesprochen werden muß. In dieser Perspektive beschwört das für moderne Gesellschaften charakteristische Individualitätspathos, für das die Genieästhetik des 18. Jahrhunderts nur ein ausgeprägtes Beispiel liefert, nicht zuletzt den hohen und abstrakten Wert einer integrativen Kraft oder, um vom systemtheoretischen Vokabular in das des 18. Jahrhunderts überzuwechseln, eines ganzheitlichen Vermögens, das, darin den emphatischen Begriffen des Ästhetischen, der Humanität oder der Bildung äquivalent, der stets drohenden Atomisierung in isolierte Einzelteile entgegensteht. Die individuelle Ich-Identität entspricht mithin als ein sozialer Wert den Anforderungen komplexer Sozialsysteme an die Persönlichkeit, doch zugleich trägt sie in sich ein widerständiges Potential. Denn nur indem sie sich der Anpassung an partikulare Gruppeninteressen verweigert, sich von ihnen nicht ‚auseinanderdividieren‘ läßt, sondern sich ihnen ge-

⁵⁷ *Haferkorn*, *Der freie Schriftsteller*, 526.

⁵⁸ Vgl. *Ungern-Sternberg*, *Schriftsteller und literarischer Markt*, 170–173.

genüber als autonom behauptet, vermag sie ihre Integrationsfunktion zu erfüllen⁵⁹. Die daraus resultierenden Spannungen prägen die „moderne“ Geschichte (nicht nur) der Literatur. Sie zeigt sich von ihnen auch in ihren zentralen Themen nachhaltig berührt.

Kommentar zum Beitrag Th. Anz

Wilhelm Voßkamp

Die Vorlage macht auf prinzipielle Probleme einer schematischen Dichotomisierung von Begriffen und Konzepten aufmerksam. Zur Beantwortung von Fragen, die mit dem historischen Prozeß der Autonomisierung von Literatur im 18. Jahrhundert verbunden sind, werden handlungs- und rollentheoretische Vorschläge aus der (interaktionistischen) Soziologie herangezogen. Zugleich werden Angebote sozialgeschichtlicher Modernisierungstheorien produktiv aufgenommen, um die Moderne als Prozeß notwendig zunehmender und gesteigerter „Ich-Leistungen“ zu verstehen.

1. Zur Problematik der zitierten Oppositionsbegriffe und zur Dichotomisierung der genannten Interpretationsschemata

Die in den Geisteswissenschaften häufig verwendeten Gegenüberstellungen von „Traditionalität und Modernität“, „typisch und individuell“ usw. sind nicht nur problematisch im Blick auf die oft behauptete Dichotomie von Norm und Abweichung oder Normativität und Innovation, sondern zugleich kritisch zu befragen in Hinsicht auf ihre inhärenten, aber selten reflektierten theoretischen Modelle. Zugrunde liegen in der Regel entwicklungsgeschichtliche, nicht selten auch fortschrittsphilosophische Schemata. Beim Begriff „Innovation“ etwa scheint mir unterschwellig ein Progressionsdenken mitzuschwingen, Erneuerung im Sinne von ‚Verbesserung‘. Zu fragen wäre indes, ob Innovation nicht vielmehr auf Herstellung oder Wiederherstellung von Gleichgewicht in komplexer werdenden Gesellschaften zielt, also Ausdruck von Krisenerfahrung ist. Daraufhin wäre auch der Traditionsbegriff zu befragen. Tradition wird erst zum Thema durch das Nicht-Mehr-Selbstverständliche bestimmter Erfah-

⁵⁹ Vgl. die instruktiven Ausführungen in: *Münch*, Theorie des Handelns, 281 ff. zu „Durkheims These, daß der Mensch seine Individualität der Gesellschaft verdanke“ und „daß das Individuum nicht gegen Sozialisation, sondern durch Sozialisation in immer weiter reichende soziale Kreise Autonomie gewinnt“. (S. 381) „Die Herausbildung einer persönlichen Identität bedeutet insofern eine doppelte Befreiung des Individuums: die Befreiung von der Herrschaft rein organischer Triebe und die Befreiung vom Zwang und der engen Interpenetration der normativen Kultur partikularer Gruppen. (...) Darüber hinaus ist sie auch eine Voraussetzung der Integration partikularer Gruppen, da die persönliche Identität der Gruppenmitglieder, je weiter sie entwickelt ist, die normativen Kulturen der partikularen Gruppen in einen zunehmend universalisierten normativen Bezugsrahmen integrieren kann.“ (S. 384)

rungs- und Lebenszusammenhänge. Das Reden von ‚Tradition‘ und ‚Innovation‘ in der frühen Neuzeit bedingt sich wechselseitig. Die Frage der ‚Normen‘ sollte davon noch unterschieden werden. Normen sind Ergebnisse kommunikativer Selbstverständigungsprozesse, die auf Probleme von Redekonkurrenzen, aber auch auf institutionelle Machtverhältnisse hinweisen.

2. Zur Autonomiefrage im 18. Jahrhundert

Vollkommen zu Recht wird die strikte Gegenüberstellung von literarischer Heteronomie und ästhetischer Autonomie zurückgewiesen. Die Problematik einer Dichotomisierung von ‚alter Heteronomie‘ und ‚neuer Autonomie‘ läßt sich allerdings noch schärfer fassen, wenn man die Frage nicht nur als literaturtheoretische, sondern auch als diskursgeschichtliche versteht. Entscheidend für den nicht zu leugnenden Paradigmenwechsel durch die zunehmende Abwendung von der Mimesisvorstellung im 18. Jahrhundert ist die Entstehung neuer Redeweisen, die in Konkurrenz zu den alten treten. Der empfindsame Diskurs entwickelt sich beispielsweise als eine neue Rhetorik des Herzens, die die überlieferte alte der ‚Moralität und Ordnung‘ überlagert oder zu verdrängen sucht. Dichotomisierungen von alt und neu sind deshalb als Problem von Rede- und Diskurskonkurrenzen zu untersuchen und damit auch auf historische und institutionelle Macht-Wissen-Zusammenhänge zu beziehen. Damit bleibt auch die Geschichte der literarischen Autonomisierung noch einmal zu diskutieren. Sicherlich lassen sich die Ursachen dafür vornehmlich im sozialen Ausdifferenzierungsprozeß moderner Gesellschaften finden. Die Besonderheit autonomer Systeme (also auch des sich herausbildenden modernen Literatursystems) besteht aber darin, daß sie Systeme der Selbstreproduktion sind und d. h. durch jene Geschlossenheit und Offenheit zugleich bestimmt sind, die ihren eigentümlichen Doppelcharakter ausmachen. Für das moderne Literatursystem bedeutet dies vor allem, auf die Formen von Selbstreflexion zu achten. Wie definiert sich Literatur im Verhältnis zum Gesamtsystem, zu anderen vergleichbaren Künsten/Medien und zu sich selbst? Die ‚Modernität‘, der Grad von Autonomie, ist eine Frage der Selbstinterpretation und Selbstbeschreibung *in* der Gesellschaft und nicht *gegenüber* der Gesellschaft (vgl. N. Luhmann).

3. Die Moderne als Epoche zusätzlicher Spielräume durch gesteigerte Ich-Leistungen

Ohne Zweifel ermöglicht die Moderne nicht nur zusätzliche Ich-Leistungen im Rollenverhalten, sie fordert sie auch permanent heraus. Wie reagiert das Subjekt darauf? Zu Recht weist Thomas Anz darauf hin, daß in einer zunehmend komplizierter werdenden historischen Situation nicht nur beweglicher reagiert werden muß, sondern auch zusätzliche Integrationskräfte erforderlich sind. Zu fragen ist m. E. deshalb auch nicht nur nach der Pluralisierung im Rollenverhalten des Einzelnen, sondern mehr noch nach den Konzepten, die Identität verbürgen oder versprechen. Und hier dürfte das neuhumanistische Konzept allseitiger (Selbst)bildung – als Pendant zur Theorie ästhetischer Autonomie – in Deutschland eine zentrale Rolle spielen. Das Konzept (die Utopie) individueller Totalität verspricht größtmögliche Individualisie-

rung durch Selbstvervollkommnung und erlaubt gleichzeitige Universalisierung durch den Hinweis auf die Gattungsgeschichte der Menschheit. Die zugleich wichtigste und heikelste Ich-Leistung heißt ‚Bildung‘ – nicht nur um der Selbstverwirklichung, sondern auch um der Selbsterhaltung willen.

Diskussionsbericht zum Beitrag Th. Anz

Der einerseits handlungs- bzw. rollentheoretisch und andererseits systemtheoretisch argumentierende Beitrag von Anz war einigen kritischen Nachfragen ausgesetzt. Er wurde aber auch durch bestätigende und weiterführende Hinweise ergänzt. Was vom Referenten über die Entwicklung des Autonomie-Konzepts gesagt wurde, sei – betonte Barner – aus programmatischen Texten abgeleitet, und für die Programmatik treffe es auch zu. Gilt es, so wurde von Barner weiter gefragt, auch für die Literatur selbst? Wie etwa am Beispiel G. A. Bürgers als einem unter vielen möglichen gezeigt werden könne, habe doch weithin eine Spannung zwischen den Programmen und dem kontingenten historischen Handeln bzw. der poetischen Praxis bestanden.

Der rollentheoretischen Formulierung des dichterischen Prozesses galt die Frage Barners nach der spezifischen Valenz des literarischen Werkes, das nach der vorgelegten Rekonstruktion doch völlig im sozialen Handeln des Autors verschwinde. So werde die über den Autorhorizont weit hinausreichende, in der Rezeptionsgeschichte sich entfaltende Eigendynamik des Werkes, des Textes, nicht greifbar. Demgegenüber sah Anz eine der positiven Leistungen der Rollentheorie auf diesem Gebiet gerade darin, Hypostasierungen zu vermeiden und konkrete, sozial- und funktionsgeschichtliche Analysen besser zu ermöglichen. Darüber hinaus sei jedoch auch, wie er einräumte, die den historischen Wandlungen unterworfenen Rezeption einzubeziehen, etwa in Form einer Geschichte der Leser- bzw. Zuschauerrollen.

Weitere, auch prinzipielle Vorbehalte und auf den methodischen Ansatz bezogene Fragen wurden genannt: Das soziologisch-systemtheoretische Verfahren lasse die Frage nach der Qualität eines Werkes nicht mehr zu, die Kategorie der Ich-Identität leiste möglicherweise nicht, was von ihr erwartet werde, die ‚Karriere‘ des Persönlichkeitskonzepts zu erläutern (Schmidt-Biggemann). Es wurde darauf hingewiesen (Herrmann), daß die Konzentration auf die Entwicklung des Bewußtseins von Subjektivität und Autonomie nur eine Seite zeige, wogegen doch schon das 18. Jahrhundert selbst auch das Bewußtsein der Entfremdung und vor allem das Scheitern darstelle (etwa Goethe, Karl Philipp Moritz, vor allem Ulrich Bräker oder dann auch in diskursiver Form Johann Heinrich Pestalozzi in *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1797).

Vorßkamp bemerkte zu den Einwänden Schmidt-Biggemanns, daß sich natürlich ein anderer Zugang für die Frage nach der Qualität eines Werkes ergebe, wenn man – was die Aufgabe sei – bestimmte historische Situationen rekonstruiere, um dort die Texte zu ‚verorten‘. So könne man eine ganze Skala von Funktionsmöglichkeiten und Individualitätsspielräumen gewinnen. Als Spezifika von Persona-Konzeptionen des

18. Jahrhunderts, die speziell auch die Rede von Ich-Identität erlaubten, führte er gegenüber *Schmidt-Biggemanns* kritischem Vorbehalt an: Einzigartigkeit, Entwicklungsfähigkeit, Individualität und – in unmittelbarer Anknüpfung an die Renaissance – Selbstreferentialität.

Bestätigt wurde *Herrmanns* Insistieren auf der Nachtseite des Autonomiegedankens: Perfektibilität und Korruptibilität als integrale Bestandteile des Bildes seien durch die deutsche Rousseau-Rezeption weitgehend in den Hintergrund getreten. Doch der literarische ‚Diskurs‘ könne, wie *Voßkamp* weiter ausführte, hier durchaus Eigenständiges beitragen, schließlich stelle beispielsweise Goethe in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* Individualitätsanspruch und Bildungsoptimismus bereits zur Diskussion. Dieses Argument veranschaulichte auch konzeptuelle Differenzen zwischen *Anz* und *Voßkamp*. Sie wurden von *Voßkamp* selbst auf einen knappen Nenner gebracht: *Anz* versuche, Handlungs- bzw. Rollentheorie mit Systemtheorie zu kombinieren, er dagegen Systemtheorie mit bestimmten Aspekten der Diskurstheorie.

Nicht ganz ausgeräumt werden konnte *Frühsores* Zweifel an der These von der im 18. Jahrhundert zunehmenden Rollenvielfalt für den einzelnen Autor: Gerade der moderne Autor verstehe sich doch als ‚totales‘, nicht in Einzelaspekte und divergente soziale Rollen aufzusplittendes Individuum. *Wiedemann* schränkte durch den Hinweis auf Montaigne die verbreitete Vorstellung ein, die Entwicklung sei von einem völligen Fehlen des Interesses an Individualität hin zu einer starken Betonung dieses Gedankens kontinuierlich fortgeschritten. Er schloß die pointierte These an, in dieser Hinsicht habe man erst bei Goethe wieder ‚aufgeholt‘ und den Standard Montaignes erreicht.

Karl S. Guthke

Die Entdeckung des Ich in der Lyrik. Von der Nachahmung zum Ausdruck der Affekte

Wer Germanistik im Ausland betreibt, riskiert es, gefragt zu werden, warum man in den Ländern deutscher Sprache Goethe eine Ehre erteilt, die sonst in der Welt kein Schriftsteller genießt, wohl aber Königin Victoria und Kaiser Augustus und vielleicht noch Elvis Presley: daß man nämlich ein ganzes Zeitalter nach ihm benennt – nach Goethe, dessen Namen Lord Byron nicht aussprechen konnte und den Präsident Reagan (oder sein Mitarbeiterstab) für einen in der Beacon Street in Boston wohnhaften Parteifreund hält, den er vor kurzem zu einer Cocktailparty *chez nous* nach Washington einladen ließ.

Die Antwort, die man dem Beruf schuldig ist, lautet, daß mit dem Namen Goethe ein paar kurz nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges zu datierende Neuerungen zu verbinden sind, literaturgeschichtliche und bewußtseinsgeschichtliche, die bedeutsam sind bis heute, auch außerhalb Mitteleuropas. Den daraufhin hochgezogenen Augenbrauen begegnet man zweckmäßig etwa mit dem Hinweis, daß Goethe es war, durch den Literatur Lebens- und Gefühlsausdruck wurde: sogenannte unmittelbare Selbstausssprache eines unverwechselbaren Ich – das sich vorher (wenn es existierte) nicht für signifikant genug hielt, sich derart zu dokumentieren, sich vielmehr als literarischen Handwerker verstand, der die Natur, auch die eigene, „nachahmte“, kunstbewußt und versiert in den Regeln des guten Geschmacks. Eine solche Antwort findet Interesse in den Jahren der „Neuen Subjektivität“, bei der „Me Generation“, die sich auf kreative Selbstverwirklichung und authentische Selbstäußerung versteht (nicht nur in der Lyrik). Aber schon auf Literaturgeschichten, die den siebziger Jahren weit vorausliegen, darf eine solche Antwort sich berufen, allerdings auch noch auf Darstellungen neuesten Datums.

Dennoch hat der Historiker ein schlechtes Gewissen bei dieser Antwort. Denn er weiß oder ahnt, *professionnellement malformé*: diese neue Art der Literatur als spontane individuelle Lebensäußerung (und die entsprechende literaturkritische „conception de la sincérité et de la notation directe“¹) ist wohl kaum in athenöser Vollendung dem Haupt des Olympiers entsprungen; vielmehr hat sie sich im deutschen Sprachbereich der Sache und der Theorie nach spätestens seit Beginn des zweiten Drittels des 18. Jahrhunderts allmählich und erratisch herausgebildet, in zaghaften kritischen Denkanstößen und beherzter produktiver Originalität, in jenem nicht unbedingt zielstrebigem

¹ Paul van Tieghem, *Le Prérromantisme*, I (Paris 1924) 52. Repr. Genf 1973.

Gespräch also, das man als literarisches Leben bezeichnen kann. Es könnte anregend sein, diesen Vorgang *en détail* zu verfolgen, („getting there is half the fun“ nicht nur für den Greyhound-Reisenden) – diesen Vorgang, der, wenn er sich zureichend belegen läßt, sicher zu den geistesgeschichtlich signifikantesten Umbruchereignissen im Zeitraum zwischen Barock und Goethezeit gehört. Das wäre, um es zu wiederholen, die Umstellung von der traditionellen, im Prinzip antiken Auffassung der Literatur als technisch bewußter Mimesis zum Bekenntnis zur Literatur als unmittelbarer, einmaliger dokumenthafter Ich-Äußerung oder Gefühlsausdruck. Die Lyrik, vor allem ihre Theorie, steht dabei im Mittelpunkt; vergleichbare Erscheinungen dürfte es auf Nachbargebieten geben: Briefroman, Tagebuch, dramatischer Monolog, Theorie der Schauspielkunst (Ste. Albine vs. Riccoboni).

Als Ausgangspunkt wählt man am praktischsten die Endphase: Goethes Sesenheim-Gedichte in der Art von „Willkommen und Abschied“ oder „Maifest“. Der Ton der Unmittelbarkeit ist dort relativ klangrein zu vernehmen: „Es schlug mein Herz. Geschwind zu Pferde!“ „Der Abschied, wie bedrängt, wie trübe! / Aus deinen Blicken sprach dein Herz. / In deinen Küssen welche Liebe, / O welche Wonne, welcher Schmerz!“ „Und Freud und Wonne / Aus jeder Brust. / O Erd', o Sonne, / O Glück, o Lust“. „O Mädchen, Mädchen, / wie lieb ich dich!“ „Ach wie seh'n' ich mich nach dir“ usw. Unverkennbar ist da der Abstand etwa zu einem anakreonthischen Eroticon, das die Liebe zu einem ebenso witzigen wie routiniert eingeübten Kriegsspiel auf gesellschaftlicher Bühne inszeniert; unverkennbar der Abstand zu einem barocken Naturgedicht, das den Sonnenaufgang oder den Frühling zu einer theatralisch dekorativen Veranstaltung stilisiert, in der selbst ein bißchen mythologische Kampfhandlung nicht zu fehlen braucht. Bei Goethe statt dessen „Ausdruck“.

Die Literaturwissenschaft spricht hier, seit dem 19. Jahrhundert, von Erlebnisdichtung; und seit langem hat der Begriff als Fach- und Fremdwort auch bereits die englische und die französische Sprache kolonisiert, *faute de pis*. Die Beschäftigung damit ist ein Griff ins Wespennest. Die Vieldeutigkeit des Worts Erlebnis im Hinblick auf Dichtung hat nicht nur eine verworrene Geschichte, die weniger über das literarische Phänomen aussagt als über das Bewußtsein des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Kontroversen darum, die Infragestellungen wie z. B. durch René Wellek wie auch die Rehabilitierungen wie z. B. durch Käte Hamburger und T. J. Reed (noch 1985 vor dem Forum der IVG), zielen überdies auf grundsätzliche (und grundsätzlich unlösbare) Fragen ästhetischer, philosophischer und anthropologischer Art².

Problematisch ist z. B., daß solche expressive Erlebnislyrik einerseits zum Standard aller Lyrik, wenn nicht gar aller Literatur erhoben worden ist (vor Goethe keine Lyrik) und damit zum Inbegriff der *Kunst*, der etwa das Gelegenheitsgedicht im Sinne von

² Wulf Segebrecht, Das Gelegenheitsgedicht (Stuttgart 1977) 31–67; Karol Sauerland, „Zur Wort- und Entstehungsgeschichte des Begriffes Erlebnis“, in: Colloquia Germanica (1972) 78–101; René Wellek, „Genre Theory, the Lyric, and ‚Erlebnis‘“, in: Festschrift für Richard Alewyn (Köln 1967) 392–412; Käte Hamburger, Die Logik der Dichtung (Stuttgart 1957); T. J. Reed, „Erlebnislyrik und Gesellschaft“, in: Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses (Stuttgart 1986) VIII, 56–65. Zur Ahnherrschaft Hegels vgl. Hiltrud Gnüg, Entstehung und Krise lyrischer Subjektivität (Stuttgart 1983) Kap. I.

Casualcarmen als Unkunst gegenübergestellt wird³, während andererseits, seit Herder schon, eben diese Lyrik als *Natur* im Gegensatz zu Kunst aufgefaßt wird, ja (es ist die Rede von den beiden genannten Goethe-Gedichten) als „Urnatur jenseits aller Kunst“⁴, das heißt als Dokument von existentiell ganz anderer Dignität als „bloße“ Kunst, die in solchen Vergleichen in den Geruch der Mache kommt. Es ist dann die Rede von Erleben, Aufrichtigkeit, Authentizität, Direktheit, Wahrheit, Originalität und Individualität usw. statt von Schönheit oder Form oder Struktur. Gewiß, man bewundert, nicht ganz neidlos, die Sicherheit, mit der solche literaturkritische Echtheits-experten es verstehen, in der „Poesie des Ich“⁵ den Ton der wahren Unmittelbarkeit, die Sprache der aufrichtigen Liebe und des echten Erlebens so unfehlbar festzustellen und diese Vokabeln ohne die Anführungszeichen der Verlegenheit zu Papier zu bringen⁶. Aber sind sie nicht allzu wenig beunruhigt von dem sprachphilosophischen Verdacht: wieso das Ich sich ausgerechnet durch Sprache, von gereimter Sprache nicht zu reden, unmittelbar auszudrücken imstande sein soll? Wie verhält Sprache, selbst poetische Sprache, sich von Fall zu Fall zu dem Erlebnis – womit nicht „die Erlebnisse“ (Goethes Liebschaften) oder Ereignisse (Celans Berliner Sightseeing) gemeint sind, die der Biographismus im Sinn hätte, sondern die auszudrückende seelische Wirklichkeit, die als einmalig, individuell postuliert wird. „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.“ Für den größten Künstler hält Werther sich im Moment der Ausdrucksunfähigkeit. Und umgekehrt: wie ist es um solches Erleben bestellt, bevor es in die Sprache eingeht? Ist es ohne Sprache denkbar? Kommt Erleben, kommt das Ich zum Bewußtsein seiner selbst nicht überhaupt erst durch die Sprache? Und ist diese in manchen „Echtheits“-Fällen, etwa in der zweifellos hochkarätig „authentischen“ Gymnasiastenpoesie, nicht gerade das Klischee der Fernsehprosa? („Echt empfunden und äußerst banal“, nannte Günther Müller Frau Gottscheds Oden an ihren Mann⁷.) Andererseits: resultiert das *Durchbrechen* der sprachlichen Normen, radikal bis zur Idiosynkrasie, nicht seinerseits in einer neuen Norm und Konvention des „Individuellen“, die das einmalige Ich zum tausendfachen Typ stilisiert? Schließlich die Scheuklappen der Literarhistoriker, die, hypnotisiert vom Faszinosum des „unmittelbaren Erlebnisausdrucks“ und seiner „Echtheit“, „verkannten, daß der Eindruck dieser Erlebnisunmittelbarkeit“ ausgerechnet in den Paradebeispielen „durch ästhetische Formarbeit vermittelt ist“, statt „Naturlaut“ zu sein⁸ (auf den die Wissenschaft vom literarischen Kunstwerk kurioserweise so erpicht ist).

Solche (gewiß trivialen) Fragen werden akut in dem Moment, wo der Nachahmung der Welt der Ausdruck eines Ich gegenübergestellt wird, das sich nicht mehr versteht als Verkörperer einer Haltung, Funktion oder Rolle („Dasein heißt eine Rolle spielen“

³ Dazu Belege bei *Segebrecht*, 1–5, 9–10, 39, 40, 50–51.

⁴ *Hermann August Korff* nach *Gnüg*, 296.

⁵ *Maurice Colleville*, *La Renaissance du lyrisme dans la poésie allemande au XVIII^e siècle* (Paris 1937) 144: „poésie du moi“.

⁶ Z. B. noch 1983 in der von *Walter Hinderer* hrsg. *Geschichte der deutschen Lyrik* (Stuttgart) 187 (Andreas Huyssen): „echtes Erleben“. Vgl. *Adalbert Elschenbroich* (Hrsg.), *Haller, Die Alpen und andere Gedichte* (Stuttgart 1965) 98: „wahrer Gefühlsausdruck“.

⁷ *Geschichte des deutschen Liedes* (München 1925) 135.

⁸ *Gnüg*, 296.

als Kennwort des Barock). Daß es einen solchen Moment, einen solchen irreversiblen „geschichtlichen Neuanfang“, einmal gegeben habe, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, daß der Mensch in solchem Sinne also eine Geschichte gehabt habe (was auf dem IVG-Kongreß 1985 versichert, aber auch abgestritten wurde⁹) – das schließen „wir Philologen“ aber wiederum primär aus der *Literatur*, aus der „poésie du moi“ jener Zeit. Damit jedoch müssen wir uns auch der Frage stellen, ob und wieweit denn dieses neue lyrische Ich nicht seinerseits fiktiv sei, also statt dem realen Ich einer Haltung, wenn nicht gar einer Attitüde entspreche und entstamme. Oder aber hat Käte Hamburger tatsächlich recht, wenn sie die Lyrik kategorisch von allen anderen Formen der Literatur abgrenzt als nicht-fiktiv und nicht-mimetisch, nämlich als Aussage von „subjektiver Erlebnisechtheit“ in dem Sinne, daß das lyrische Ich und der Autor als Zivilstandspersonen irgendwie, wenn auch nicht präzise demonstrierbar, ineingesetzt werden¹⁰?

Aber ob fiktiv oder nicht: was *bedeutet* das Sprechen eines solchen lyrischen Ich? Bedeutet es, daß es sich ganz auf sich selbst zurückzieht, ins Innere, Private, oder aber umgekehrt, daß es gerade im Akt des Sichaussprechens einen „Ausfall“ unternimmt, Kontakt gewinnt und so, provokant formuliert, „wesentlich demokratisch“ reagiert oder sogar bürgerlich-emanzipatorisch¹¹?

Um solche Fragen kann gestritten werden, weil das fundierende „Erlebnis“ im jeweiligen Fall empirisch nicht erweislich ist mit unseren textanalytischen Mitteln. Aber wenn man, wie u. a. Wellek (S. 393, 411), in der Finder- oder Wiederfinderfreude über diese Binsenwahrheit den ganzen Komplex Erlebnisdichtung einfach als logische Aberration beiseiteschiebt, dann wirft man doch die Flinte ins Korn, bevor man sie zu handhaben gelernt hat.

Literarhistorische Tatsache bleibt, daß spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Auffassung, daß Literatur Ausdruck sei oder sein solle, im deutschen Sprachbereich in nicht-klischierter und unpräzediert massierter Form zur Geltung gebracht wird, ohne schon von der uns geläufigen Problematisierung angekränkt zu sein. Das bleibt bedenkenswert nicht zuletzt auch darum, weil diese deutsche Erlebnisästhetik (das Wort Erlebnis fehlt allerdings bis ins frühe 19. Jahrhundert) ihre Wirkung auf der internationalen Szene gehabt hat und schließlich um 1800 mit Wordsworths Formulierung im Vorwort zur zweiten Auflage der *Lyrical Ballads* – „all good poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings“ – zum Cachet der Romantik und des Romantischen geworden ist.

Pragmatisch und literaturkritisch (statt sprachphilosophisch) kommt man diesem in der Praxis durch Goethe inaugurierten „entscheidenden Wandel“¹² vielleicht am besten bei, wenn man formuliert: das *greifbar* Neue am Beginn der Goethezeit ist die Innovation auf dem Gebiet des *Stils* in der Lyrik. Gemeint sind die (z. T. in den zitierten

⁹ Reed, 63 (Zitat); Ernst H. Gombrich, ebda, I, 17–28.

¹⁰ Dazu kritisch Frank J. Warnke, „The Lyric, Erlebnis, and Self-Transcendence“, in: *Literary Theory and Criticism*. Festschrift René Wellek (Bern 1984) I, 619–20.

¹¹ Vgl. Segebrecht, 7–8; Reed, 63–64.

¹² Walther Killy in Fischers Literaturlexikon, nach Segebrecht, 50. Noch in Gnügs Darstellung „entsteht“ die lyrische Subjektivität beim jungen Goethe.

Goetheschen Gedichten sichtbaren) stilistischen Gebärden, die in ihrer Häufung charakteristisch werden: Exklamation, Inversion, Aposiopese, Ellipse, Anakoluth, Elision, „Sprünge und Würfe“ (Herder) usw. Das ist der Befund, der in der Theorie dann verstanden wird als Indiz dafür, daß hier statt „Nachahmung“ „Ausdruck“ herrsche – so die damals üblichen Termini. Diese stilistischen Gebärden sind der „Ton des Ausdrucks“ (Herder)¹³, sie bezeugen die „Logik [Herder entschuldigt sich für das Wort] des Affekts“ (XXXII, 73). Sie konstituieren einen Stil, der den Eindruck des Unwillkürlichen, Ungemachten erweckt, das *sigillum veri* des Ausdrucks der Empfindungen darstellt, Unmittelbarkeit des Erlebens, Authentizität des Dokuments suggeriert¹⁴.

So jedenfalls behauptet es im 18. Jahrhundert die Theorie dieser Lyrik. Ihr Hauptaugenmerk richtet sie dabei auf die *Genese* solcher Dichtung. Ein Gedicht wird nicht gemacht; es wird geboren; es ist ein „Geschöpf“ (Herder) von quasi religiöser Relevanz. Man beachte etwa in Goethes Äußerung in *Dichtung und Wahrheit* die organische Metaphorik („Geburt“), die theologische Wortwahl („Ehrfurcht“) und vor allem die Bildlichkeit des Unbewußten, Unwillkürlichen:

Ich war dazu gelangt, das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten, um so mehr, als ich darauf gewiesen war, die äußere Natur als den Gegenstand desselben anzusehen. Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider Willen hervor. [...]

Auch beim nächtlichen Erwachen trat derselbe Fall ein, und ich hatte oft Lust, wie einer meiner Vorgänger, mir ein ledernes Wams machen zu lassen, und mich zu gewöhnen, im Finstern, durchs Gefühl, das, was unvermutet hervorbrach, zu fixieren. Ich war so gewohnt, mir ein Liedchen vorzusagen, ohne es wieder zusammen finden zu können, daß ich einigemal an den Pult rannte und mir nicht die Zeit nahm, einen quer liegenden Bogen zurecht zu rücken, sondern das Gedicht von Anfang bis zu Ende, ohne mich von der Stelle zu rühren, in der Diagonale herunterschrieb. In eben diesem Sinne griff ich weit lieber zu dem Bleistift, welcher williger die Züge hergab; denn es war mir einigemal begegnet, daß das Schnarren und Spritzen der Feder mich aus meinem nachtwandlerischen Dichten aufweckte, mich zerstreute und ein kleines Produkt in der Geburt erstickte. Für solche Poesien hatte ich eine besondere Ehrfurcht [...]. (HA, X, 80–81)

Wieweit und in welchem Sinne ein solcher Bericht, offensichtlich eine Selbststilisierung, glaubwürdig sein kann, ist eine müßige Frage. Wichtig ist allein der Versuch, ein Gedicht als Produkt eines Naturvorgangs zu sehen, in dem ein Ich sich *nolens, volens* ausdrückt. Ähnlich spricht Fritz Stolberg 1777 davon, daß die Poesie „der Fülle des Herzens entströme“¹⁵. Joh. Georg Jacobi beteuert, daß er „die jedesmahlige Stimmung nicht am Schreibtisch hohlte, sondern an denselben mitbrachte, und nicht erdichtete, sondern, was in mir vorging, dichterisch ausdrückte“¹⁶. Schubart versichert

¹³ Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan (Berlin 1877 ff.) V, 352. Hinweise nach Herder-Zitaten beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁴ Wenn man formulierte: „erwecken will, suggerieren will“, wäre man natürlich wieder bei der Artistik, wenn auch einer anderen als der konventionellen Artistik. Gegen diesen Gedanken (*H. Henels*) polemisiert *Reed*, der sich mit kritischem Commonsense zum Anwalt der Möglichkeit von Erlebnisdichtung macht, mit Recht (57–58).

¹⁵ Gesammelte Werke der Brüder *Stolberg* (Hamburg 1827) X, 370.

¹⁶ Sämtliche Werke, III (Zürich 1809) VIII.

seinen Lesern, die im Kerker entstandenen Gedichte „weint' ich in der Nacht des Jammers nieder“, es seien „Ergüsse meiner Empfindungen“; „ich fühlte, was ich schreibe [...] ich hasse den Schreiber und Schwäzer, dem ewige Lügen aus der Feder und von den Lippen sprudeln, weil er nicht fühlt“, während er selbst seine Gedichte „oft mehr niederblutete als niederschrieb“¹⁷. Sein anonymen Herausgeber sprach im gleichen Jahr von „momentanem Ausguß des Herzens“. Auch anderen gesteht Schubart, als Literaturkritiker also, solche Unmittelbarkeit zu: Klopstocks Oden, sagt er am 6. April 1775 in der *Deutschen Chronik* (28. St.), sind nicht „geschrieben“, sondern „'rausgestürmt, 'rausgejauchzt“. Sie sind kein „aufgezähltes Harmonienkunststück“ und eben darum die „wahrsten Oden“.

Ähnliche Metaphorik für die Lyrik als Affektausdruck statt Nachahmung findet sich allenthalben seit der Mitte der sechziger Jahre, bei Gerstenberg, Sulzer¹⁸ u. a. Ihr Klassiker ist jedoch Herder. Zwar ist bei ihm die Terminologie noch gelegentlich konfus, indem „Ausdruck“ und „Gemälde“ (= Nachahmung) des Affekts manchmal vermischt und sogar identifiziert und bahnbrechende Formulierungen der Expressionsästhetik manchmal auch halbwegs wieder zurückgenommen werden¹⁹. Doch wird der Stoßkraft seiner Grundüberzeugung, daß nämlich Lyrik als Werk des „Naturdichters“ statt des „Kunstpoeten“ (XXXII, 73) statt Nachahmung „unmittelbare Äusserung des Empfindens“ sei²⁰, dadurch kaum etwas genommen, selbst wenn Herder, selten genug, zu ahnen scheint, daß das unverzichtbare Medium Sprache die „Eigentlichkeit“ [*sic*] des Gefühlsausdrucks beeinträchtigen könne (I, 394–5). Es bleibt dabei: der Dichter „soll Empfindungen ausdrücken“ (I, 394). Die Odenabhandlung des Zwanzigjährigen definiert 1764: „Bei lebendigen Vorfällen in Poetische Wuth zu gerathen, die in Ode etc. ausfließt: ist das Originalgenie eines Idealpoeten“ (XXXII, 74); wahre Gedichte „fließen aus dem vollen Herzen“ (III, 30–31); und noch in der Abhandlung *Terpsichore* von 1795–96 ist „lyrische Poesie“ ein „Strom, der unvermuthet aus der lebendigen Quelle entsprang“, „der vollendete Ausdruck einer Empfindung“ (XXVII, 170–1). „Ein ganzer Ausfluß [...] eines erregten Herzens“ (V, 350), „Ausguß der Empfindung“, „Ausströmungen der Empfindung“ (an Nicolai, 2. Juli 1772) – so könnte man seitenlang fortfahren.

Ihre besondere Nuance gewinnen solche Glaubensbekenntnisse zum „Impromptu“ (V, 185), zur „Wahrheit [der] Empfindung“ (XXXII, 73) durch zwei negative Bestimmungen, die im Grunde nur eine sind. Die ausgedrückten Empfindungen sollen nicht „erdichtet“ (J. G. Jacobi), sollen keine „Lügen“ (Schubart), der Dichter soll nicht „künstlich trinken“ sein und dementsprechend nach „kalten Planen“ verfahren (Herder, XXXII, 73). Vielmehr: wenn die Dichter „einen unwiderstehlichen Trieb fühlen, das [...], was sie lebhaft empfinden, [...] an den Tag zu legen“, und zwar ohne „Vorsatz“

¹⁷ Gedichte, I (Stuttgart 1785) Vorbericht. Das gleich folgende Zitat: Gedichte (Zürich 1785) III.

¹⁸ Vgl. die Zitate bei Klaus Gerth, Studien zu Gerstenbergs Poetik (Göttingen 1960) 188–191; Sigmund von Lempicki, Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Göttingen 1968) 306–308.

¹⁹ Vgl. z. B. XXXII, 76, überhaupt die ganze Odenabhandlung von 1764, ferner die Zitate bei Heinz Peyer, Herders Theorie der Lyrik (Winterthur 1955), vor allem in Kap. V.

²⁰ Peyer, 84.

und ohne „Überlegung“, dann sprechen sie, so liest man in Sulzers *Allgemeiner Theorie* (1772; ²1793) im Artikel „Originalwerk“, „aus wirklicher, nicht nachgeahmter oder verstellter Empfindung“. Dieses „oder“ verbindet die beiden gemeinten Gegenbilder zum wahren Affektausdruck, wie man es sich schöner kaum wünschen könnte: jene Empfindung, die *ad hoc* „angenommen“, fingiert wird, kann vom Dichter nur „nachgeahmt“ oder „gemalt“, nicht ausgedrückt, „’rausgestürmt“, „’rausgejauchzt“ werden. So scheidet Herder 1764 die Kunstode von der „Ode der Natur, die nicht Nachahmung ist“, sondern „ein lebendiges Geschöpf“, „das erstgeborene Kind der Empfindung“ (XXXII, 78, 62). Sie hat den „Affekt“ zur „Quelle“, nicht zum „Muster“ (XXXII, 76), das nachgebildet würde; denn Nachahmung ist „das Wesen der Dichterey“ für Herder schon 1764 „gewiß nicht“ (XXXII, 72). Was Nachahmung zustandebringt, ist „Kunst“, die für Herder im Gegenüber zu „Natur“ negativ valorisiert ist²¹.

Die Entgegensetzung von authentischem Ausdruck wahrer Empfindung und Nachahmung fingierter Empfindung hat für damalige Leser einen gezielt polemischen Sinn. Sie zielt auf einen Programmpunkt der klassizistischen Kunstauffassung, der in Deutschland am nachdrücklichsten und einflußreichsten von Gottsched formuliert worden ist, in den vier Auflagen der *Critischen Dichtkunst* von 1730 bis 1751. Gemeint ist Gottscheds „Versuch“, die Poetik als wissenschaftliche Disziplin zu etablieren dadurch, daß er alle literaturhandwerklichen Einzelregeln dem „philosophischen“ Grundsatz der Naturnachahmung unterordnet. Und während er zwar stolz darauf ist, daß dies damals „in ganz Deutschland neu“ ist, weiß er doch auch genau, daß es sich um einen oder sogar „den Grundsatz der Alten“ handelt und er sich folglich in eine lange Tradition stellt²². Unter diesem Systemzwang muß auch die Lyrik als Nachahmung der Natur gesehen werden, das heißt im Kontext der klassizistischen Theorie: als kunstbewußte, nüchtern kalkulierende, auf das Vernünftige, Allgemeine und Wahrscheinliche (= Typische) abzielende Gestaltung einer nicht empirisch, sondern „philosophisch“ gefaßten Realität. Zu ihr steht der Poet im Verhältnis des betrachtenden *Gegenübers*, ganz gleich, wie die Theorie die „Nachahmung“ von Fall zu Fall im einzelnen bestimmen mag²³. Und die Lyrik, für die es in solchem poetologischen Sinne bisher keine „Wesens“-Theorie²⁴ gegeben hatte (nur verspraktische Anweisungen) ist es, die sich hier als die Achillesferse der Nachahmungstheorie erweist, und zwar nicht erst bei Gottscheds Kritikern. Im Grunde ahnt schon Gottsched selbst diese Crux.

Nicht gemeint ist damit, daß Gottsched Lyrik im Sinne Herders durchaus vertraut ist: „ungekünstelte Lieder“ als „natürlich ausgedrückte Leidenschaften“, in denen die Dichter „was sie bey sich empfunden hatten, desto lebhafter ausdrücken“, ja: „einen Affect ausdrücken“ (S. 88, 68–69; vgl. 428). Doch für Gottsched – und auch damit

²¹ Vgl. Peyer, Kap. IV u. XI.

²² Auszug aus des Herrn Batteux[...] Schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet (Leipzig 1754) 74.

²³ Vgl. Susi Bing, Die Naturnachahmungstheorie bei Gottsched und den Schweizern und ihre Beziehung zu der Dichtungstheorie der Zeit (Würzburg 1934).

²⁴ Gottsched, Critische Dichtkunst (1751) 88. Seitenangaben nach Hinweisen auf Gottsched beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf die 4. Aufl. (Reprint Darmstadt 1962).

stellt er sich in eine lange, ebenfalls auf Aristoteles zurückgehende Tradition – sind das eben nur die Produkte der „ersten Poeten“ und „allerersten Sänger“, und die Wertungsperspektive ist umgekehrt wie bei Herder: „Alle Dinge sind anfänglich rau und grob [...]. Die Zeit bessert alles aus“, sie erfindet Silbenmaß und Reim und Strophenformen, mit denen Gedichte dann als Kunstwerke *gemacht* werden (S. 69). Mit andern Worten: die ausdruckshaften Frühformen ändern nichts an der Tatsache, daß *wahre* Dichtung Naturnachahmung aus der Haltung des gestalterisch bewußten Gegenübers ist (S. 92).

Das ist unproblematisch im Fall der Rollenlyrik im weitesten Sinne, „wenn der Poet selbst die Person eines andern spielt“, „im Namen eines andern“ spricht. Er spricht dann aus der Haltung des Als-Ob; und das ist Nachahmung. Selbst weder verliebt noch traurig oder lustig, „ahmet“ er vielmehr „überall die Art eines in solchen Leidenschaften stehenden Gemüthes so genau nach, [...] als wenn [er] wirklich den Affect bey sich empfände“ (S. 145), während er in Wirklichkeit natürlich nur „eine genaue Beobachtung der Natur“ für sich in Anspruch nehmen kann, dergemäß er die erforderlichen Stilistica kalkuliert. So schreibt noch Mendelssohn 1765 im 275. *Literaturbrief* über die künstliche „Unordnung“ der Ode, „hier muß die Vernunft überdenken, was die feurige Begeisterung für einen Weg nehmen würde. [...] Der Dichter muß sich also in beide Verfassungen zugleich setzen: er muß nachdenken und empfinden“ (wobei im Zusammenhang unter „empfinden“ die von Herder zurückgewiesene „künstliche Trunkenheit“ zu verstehen ist) und dann die Abfolge der Emotionen so darstellen, wie er sie „durch Nachdenken und Vernunftschlüsse“ als angemessen „ergründet“. Denn eine Ode ist schließlich „kein Werk der Begeisterung“²⁵. Sie ist Nachahmung, „Verknüpfung der gemahlten Empfindungen“, wie es in einer anonymen Odenabhandlung von 1763 heißt²⁶.

Wie aber, wenn der Poet tatsächlich in eigener Person spricht? Der Unterschied zwischen solcher Ich-Lyrik und der bisher besprochenen ist für uns vielleicht nicht haltbar, aber Gottsched trifft ihn, und schließlich gab es in seiner Zeit schon einschlägige Phänomene wie die stattliche Anthologie *Zeugnisse treuer Liebe nach dem Tode tugendhafter Frauen in gebundener Rede abgestattet von ihren Ehemännern*, herausgegeben 1743 in Hannover von einem auch sonst nicht bekannten Anton Paul Ludwig Carstens. Wie steht es, fragt Gottsched in einem eigenen (und dem für unsere Frage entscheidenden) Paragraphen der *Critischen Dichtkunst*, mit den „Klaggedichten“, die Besser und Canitz auf den Tod ihrer Gemahlinnen verfaßt haben? Sie sind keine Ausnahme. Gottsched polemisiert zwar nicht gegen die „allgemeine Auffassung [...], derzufolge [diese Gedichte] aus dem unmittelbaren Affect heraus geschrieben seien“²⁷, denn eine solche Auffassung gab es nicht, aber er verrenkt seine Theorie zur Konsequenz: „Man kann sie auch gar wohl unter diese Art der Nachahmung rechnen, ob sie gleich ihren eignen Schmerz, und nicht einen fremden vorstellen wollen“. Das heißt: um den Verdacht auf den Sündenfall der „allerersten Sänger“, den Verdacht auf „Aus-

²⁵ Gesammelte Schriften, IV: 2 (Leipzig 1844) 432.

²⁶ Nach *Karl Vietor*, Geschichte der deutschen Ode (München 1923) 141.

²⁷ *Segebrecht*, 268.

druck der Affekte“, zu entkräften, nimmt Gottsched eine gewisse poetische Schizophrenie an, die es dem Dichter erlaubt, als Beobachter und kunstbewußter Nachahmer seines eigenen Schmerzes sich selbst *gegenüberzustehen*. Und das sei nicht nur möglich, sondern – Gottsched bemüht den Ineffabilitätstopos – sogar nötig: „Denn so viel ist gewiß, daß ein Dichter zum wenigsten dann, wann er die Verse macht, die volle Stärke der Leidenschaft nicht empfinden kann. Diese würde ihm nicht Zeit lassen, eine Zeile aufzusetzen, sondern ihn nöthigen, alle seine Gedanken auf die Größe seines Verlusts und Unglücks zu richten. Der Affect muß schon ziemlich gestillet seyn, wenn man die Feder zur Hand nehmen, und alle seine Klagen in einem ordentlichen Zusammenhange vorstellen will“ (S. 145). Der Schmerz wird nicht ausgedrückt, sondern das etwas in Distanz gerückte eigene Selbst wird nachgeahmt. Nachahmung aber ist Gestaltung mit Kunstbewußtsein nach der Richtlinie der „*schönen Natur*“; Gottsched will einen „ordentlichen Zusammenhang“, der im Augenblick des Affekts offenkundig nicht zu gewährleisten sei. (Sonst wären die „ersten Poeten“ ja tatsächlich Poeten gewesen.) „Die Kennzeichnung als Nachahmung“, kommentiert Klaus Scherpe, „dient hier dazu, das reflektierende Element der lyrischen Dichtart zu akzentuieren“²⁸, wobei er auch daran erinnert, daß für Gottsched Nachahmen nicht „bloßes Kopieren“ sei, sondern das, was Schiller dann mit der Formel „Vermögen zur Form“ schon etwas überspitzt habe (S. 37).

Dieser Kommentar ist völlig richtig, und doch ist damit die eigentümliche Paradoxie verkannt, mit der Gottsched gerade an dieser Stelle sein System bereits unterminiert, ohne es zu ahnen. Denn worauf ging das Bestreben der beiden genannten Hofpoeten, indem sie erst geraume Zeit nach dem Tode ihrer Gemahlinnen ihre Gedichte schrieben? Es ging darauf, „ihren vorigen betrübten Zustand aufs natürlichste“ darzustellen (S. 146; Gottsched schreibt tatsächlich „auszudrücken“, aber das bedeutet bei ihm im Zusammenhang nichts anderes als „formulieren“). Aufs natürlichste! Zielt also gerade die Kunst darauf, den Eindruck der Natur zu erwecken, und wäre das die Natur des Affekts? Bestätigt wird die Berechtigung dieser Frage *ex negatione*; denn Besser und Canitz erreichen dieses Ziel nicht: Gottsched bemängelt „noch manchen gar zu gekünstelten Gedanken, und gezwungenen Ausdruck, [...] den gewiß ein wahrer Schmerz nimmermehr würde hervorgebracht oder gelitten haben“ (S. 146). Also ist der Ausdruck des „wahren“ Affekts doch das Ideal? Es sollte doch der Poet durch „die genaue Beobachtung der Natur“ eben „den Unterscheid des gekünstelten von dem ungezwungenen“ lernen – und dann das Gekünstelte vermeiden (S. 145)! Aber „ungekünstelt“, „natürlich ausgedrückt“ waren doch die Leidenschaften in den Produkten der *primitiven* Dichter – die abqualifiziert wurden als „rauh und grob“?! Der kritische Punkt scheint hier die Rolle der Rhetorik zu sein: In Bessers Gedicht, sagt Gottsched an einer anderen Stelle der *Critischen Dichtkunst*, sei es „nicht glaublich, daß ein außerordentliches Leid so viel auserlesene Rednerkünste leiden könne“ (S. 191).

Hier berühren wir die Crux der Argumentation, die versucht, die Lyrik in das Schema der traditionellen Naturnachahmung zu zwingen. Nämlich: sollen die rhetorischen Mittel, die der Autor als Nachahmer verwendet und verwenden soll, die totale

²⁸ Gattungspoetik im 18. Jahrhundert (Stuttgart 1968) 35.

Illusion vermitteln, die von der empirisch wahren (statt idealisch schönen) Natur ununterscheidbar ist? Oder aber nimmt der Leser die nachgeahmte Natur mit jenem Fiktionalitäts-, Verfremdungs- und Unterschieds-, eben Kunstbewußtsein auf, das das direkte Korrelat zur „Verstellung“ des Autors wäre? So will es z.B. J. E. Schlegel (der einmal davon spricht, daß es auch Gedichte gäbe, „wo der Poet so gar seinen eignen Affect ausdrücket“, womit er jedoch *de facto* und *de verbo* Nachahmung meint wie sein Lehrer Gottsched auch)²⁹. Für J. E. Schlegel also sind die durch solche Nachahmung beim Leser erregten Empfindungen „nicht wirkliche Empfindungen einer Traurigkeit, eines Schreckens“ usw., sondern „es sind nur Vorstellungen derselben Sachen, welche folglich niemals so stark seyn können, als diese Leidenschaft selbst“ (S. 153), nicht so stark und auch nicht ähnlich bis zur Identität (S. 10). „Unsere Begeisterung“, sagt Mendelssohn ähnlich über Odenlektüre, „ist ein verabredetes Spiel zwischen Dichter und Leser, die sich einander gar gut verstehen“ (IV: 2, S. 541).

Für die andere der beiden (bei Gottsched nicht klar auseinandergehaltenen oder als solche artikulierten) Möglichkeiten optieren Bodmer und Breitinger: *die Kunstmittel der Rhetorik*, die der Sprecher einer vorgetäuschten Emotion nachahmend verwendet, erzielen statt des Bewußtseins der Differenz von Kunst- und Naturwirklichkeit *die Illusion des natürlichen Ausdrucks* und dementsprechend die „herzrührende“ Wirkung. Das aber wäre immer noch nicht das Herdersche, das sozusagen nach-rhetorische Stadium der Spontaneität, wo ein authentisches Ich zu einem authentischen Du (d.h. nicht zu einem ein verabredetes Spiel spielenden Du) spricht: spricht bei Herder der Dichter „in eigener Person“, so „öffnet er uns [...] sein Herz und seine Seele“; „Nachahmung“ ist demgegenüber nur „eine sinnreiche Maskerade“ (XXVII, 173, 181). Der Durchbruch zu diesem Stadium (wesentlich also zur Absage an Kunst und Fiktion in der Lyrik) gelingt *vor* Herder erst J. A. Schlegel, 1751.

Doch bevor von den Weiterentwicklungen bei den Schweizern und J. A. Schlegel und ihren Sympathisanten die Rede sein soll, noch der Hinweis, daß Gottsched nicht der einzige war, der sich auf das merkwürdige Experiment einließ, auch die Lyrik statt als Ausdruck als Nachahmung der Affekte zu reklamieren. Die genau gleiche Position vertritt ebenso programmatisch seit 1746 Charles Batteux in *Les Beaux Arts réduits à un même principe*. Er hat damit, vor allem durch die vielfach aufgelegten Übersetzungen von J. A. Schlegel und Karl Wilhelm Ramler, „stärker noch als jenseits des Rheines in Deutschland [...] die gesamte Kunsttheorie mit einer zeitweise autoritativen Geltung beherrscht“³⁰. Deswegen muß er jedenfalls erwähnt werden.

Gottsched selbst hat 1754 für den Unterrichtsgebrauch einen *Auszug aus des Herrn Batteux [...] Schönen Künsten, aus dem einzigen Grundsatz der Nachahmung hergeleitet* herausgegeben und kommentiert oder besser lanciert als Bestätigung seiner eigenen Ansichten von der bevorzugten Rheinseite her. Lyrik als „Geschrey des Herzens, einen Ausbruch, darinn die Natur alles; die Kunst nichts thut,“ statt als Nachahmung

²⁹ Ästhetische und dramaturgische Schriften, hrsg. v. Joh. v. Antoniewicz (Heilbronn 1887) 110. Zu Schlegels Nachahmungstheorie vgl. Elizabeth Wilkinson, Johann Elias Schlegel (Darmstadt 2¹⁹⁷³) 52–64.

³⁰ Bruno Markwardt, Geschichte der deutschen Poetik, II (Berlin 1956) 97. Vgl. Manfred Schenker, Charles Batteux und seine Nachahmungstheorie in Deutschland (Leipzig 1909) 74.

kennt auch Batteux nur als unvollkommene Ursprungsform, von der aus man das Wesen der lyrischen Poesie schlechterdings nicht bestimmen könne (S. 155). Dazu Gottsched: „Was der erste Liebhaber oder Trinker sang, das war noch kein alkäisches, sapphisches, oder anakreontisches Lied. [...] Es mußte der Natur viel Kunst zu Hülfe kommen [...]. Kurz, der [...] Dichter ahmte bey guter Muße die Regungen eines gerührten Herzens nach“ (S. 156). Hochinteressant ist dabei, daß Gottsched hier im Gegensatz zu Batteux die Möglichkeit einer nicht-mimetischen, nämlich expressiven Kunst selbst dann nicht zugestehen kann, wenn Gott selbst der Autor ist. „Geistliche Gesänge“ etwa Moses, meinte Batteux, könnten „ohne Nachahmungen“ sein (nur Ausdruck und trotzdem Kunst, „wahre Gedichte“), denn diese „gab [...] ihm der Geist Gottes ein“. „Er war der Herr, und brauchte nicht nachzuahmen. Er durfte nur schaffen“ (S. 156). Bei Gottsched jedoch darf die Theologie das System der Ästhetik nicht stören: es herrsche, kontert er, etwa in den Psalmen, „zugleich die Kunst des Dichters, Davids“ usw. Denn (und ohne Ironie) „der Geist Gottes richtete sich nach der Fähigkeit seiner Werkzeuge“ (S. 157). Also Nachahmung auch hier, kein spontaner Ausdruck, sei es Gottes, sei es seines Sprachrohrs.

In der Gretchenfrage, ob Ausdruck oder Nachahmung in *dem* Fall, wo der Dichter statt vom vorgestellten, vom eigenen Schmerz spricht, ist Batteux ganz auf Gottscheds Seite; sein Übersetzer Ramler leistet ihm hier sogar noch Schützenhilfe, indem er den praktischen Wink gibt, zwischen einen Trauerfall und ein Trauerlied eine Reise einzuschalten, „um sich zu zerstreuen“³¹. Gottsched seinerseits zitiert im *Auszug*, der als Universitätslehrbuch gedacht war: „Ist die Empfindung wahr und wirklich, [...] so ist es ein Vortheil für den Poeten: und die ganze Nachahmung kömmt nur auf Gedanken, Ausdrücke [d.h. Formulierungen] und Wohlklang an. Ist es aber nicht: so muß er sie in sich selbst erregen, oder eine, die der Wahrheit ähnlich ist, dichten; das ist, sich selbst in ein Feuer setzen, das den Umständen gemäß ist“ – wozu Gottsched lapidar bemerkt: „So habens alle Poeten gemacht. Sie beziehen erst die Leyer, ehe sie spielen. So sind die [...] verliebten Oden gemachet worden. Man hat die Empfindungen [...] der Liebe, oder des Hasses und Schmerzes, entweder natürlich, oder künstlich bey sich fühlen müssen. Sie sind also durchgehends Bilder von demjenigen, was in dem Gemüthe des Dichters, oder eines andern, der in solchen Umständen wäre, wirklich vorgegangen, oder hat vorgehen können und sollen“ (S. 160–1). Batteux' Schlußwort wirkt geradezu süffisant: so sei denn die Poesie „allezeit ein Bild der schönen Natur; ein künstliches Gemäld, eine Schilderey, deren wahres und einziges Verdienst in der guten Wahl, Anordnung und Aehnlichkeit besteht: ut pictura poesis erit“ (S. 161).

Erstaunlich ist bei Gottsched wie bei Batteux, wie wenig wichtig der Mensch, vom Ich ganz zu schweigen, in solchen Gemälden ist in einem Zeitalter, das zu wissen glaubt, „the proper study of mankind is man“. Gleichgültig geradezu scheint es zu sein, ob die Affekte die eigenen sind oder fremde, ob sie natürlich oder künstlich, wirklich oder möglich sind oder sein sollen, ob ich einen anderen darstelle oder mich selbst (von Selbstausdruck ist ohnehin nicht die Rede). Sogar wenn die Empfindungen „wahr und wirklich“ statt vorgetäuscht sind, bleibt es bei der Nachahmung. Und im

³¹ Einleitung in die Schönen Wissenschaften (Leipzig 1802) III, 4.

Auge zu behalten ist: durch den enormen Einfluß Gottscheds als *praeceptor Germaniae* und Batteux' als Verfassers des „Hauptlehrbuchs für das Wesen und die Behandlungsart der verschiedenen poetischen Gattungen“ für mindestens zwei Generationen³² muß diese Anschauung fast ein halbes Jahrhundert lang zum Gemeinbesitz der Gebildeten deutscher Sprache gehört haben.

Aber auch nicht ganz ohne Opposition. Nur ist deren Stimme nicht immer eindeutig in ihrer eigentlichen Intention. Praktisch bedeutet das, daß der Historiker auf der Hut sein muß, nicht Morgenluft (Lyrik als spontanen Gefühlsausdruck) zu wittern, wo vielleicht nur die abgestandene Stubenluft der Gelehrsamkeit ventiliert wird.

Wir greifen zurück auf die Crux der Naturnachahmung, wie sie in Gottscheds anscheinender Konfusion von Kunst und Natur in der Frage Ausdruck oder Nachahmung zutage trat (s.o. S. 101). Gewiß: die Historiker der Poetologie mögen imstande sein, den Eindruck der Konfusion, den Gottsched gab, zu klären durch die Analyse der präzisen Bedeutung der Terminologie von Fall zu Fall, sie mögen imstande sein, Gesagtes auf Gemeintes hin zu durchleuchten und so die eigene Raffinesse Gottsched selbst zuzuschreiben (nicht unbedingt, ohne Widerspruch hervorzurufen). Für den Historiker des literarischen Lebens bleibt dennoch von Interesse, daß die von ihm registrierte Konfusion auch die der zeitgenössischen kritischen Leser war. So bemerkt der Philosophieprofessor Georg Friedrich Meier 1748 im dritten Stück seiner *Beurtheilung der Gottschedischen Dichtkunst* zu eben der Stelle der *Critischen Dichtkunst*, die unsere Verwirrung hinsichtlich Kunst und Natur, Nachahmung und Ausdruck stiftete, zu der Stelle über die poetologisch erforderliche Schizophrenie des über sich selbst schreibenden Ich eines Besser oder Canitz (Meier: „gleichsam zwey Personen“): von „Nachahmung“ könne da nicht mehr „ohne Zwang“ die Rede sein (S. 89); Meier ist überhaupt unüberzeugt von Gottscheds Als-ob, gleichgültig, ob dieses sich auf die Emotionen anderer bezieht oder die eigenen, früheren, nämlich „gestilleten“, wo also der Poet „so natürliche Redensarten“ verwendet, „als wenn er würcklich den Affect bey sich empfinde“. Das, sagt Meier lapidar in seinem Kommentar zu der entscheidenden Gottsched-Stelle über Lyrik, sei „unmöglich“. Wenn der Dichter die Leidenschaft „nicht selbst empfindet“, „mitten im Dichten nicht erhitzt“ sei, denke und schreibe er „ohnfehlbar frostig und matt“, mit andern Worten gekünstelt, nicht natürlich (S. 97–98). Damit ist die Konfusion diagnostiziert, aber beseitigt hat sie auch Meier nicht (s.u. S. 107).

J. E. Schlegel und Mendelssohn beseitigten die Konfusion auf die *eine* Weise: das literarische Werk als Nachahmung will den künstlerischen Schein, der den Vergleich mit der empirischen Wirklichkeit geradezu provoziert. Für die andere Lösung (ein Zerhauen des gordischen Knoten auch sie natürlich) entschieden sich die Schweizer: für die totale Wirklichkeitsillusion durch die Mittel der Kunst, der Rhetorik, mit andern Worten: für jene „Nachahmung“ der „Sprache der Leidenschaften“, die wie Ausdruck, für jene Kunst, die wie Natur wirkt. In der Begeisterung für dieses *legerdemain* versteigen sie sich sogar zu Formulierungen, die klingen wie von Herder, wie Freibriefe für Spontaneität im Sinne des jungen Goethe. So spricht Bodmer 1748 in der

³² Schenker, 74.

Vorrede zu den *Proben der alten schwäbischen Poesie* davon, daß deren „Empfindungen“ „in dem Grunde des menschlichen Herzens entsprungen“ seien (S. XLI), und empfiehlt generell, man solle „niemahls“ schreiben, „als wenn man einen Affect empfindet“³³. Bei „unstudierten Leuten“ (Zürchern vermutlich) und bei Irokesen, sekundiert Breitinger 1740, drücke sich die Leidenschaft darum in „natürlicher Sprache“ aus, weil diese „das Herz reden lassen, und sich dem ungestümen Triebe ihrer Neigungen gänzlich ergeben“, ohne sich lange zu „besinnen“ (II, 355–6). Das *klings* nach Herders Freude an den „unmittelbaren, ersten, ungeschminkten Regungen“, die er bei Shakespeare findet, *klings* nach Herders Freude an den Geburten aus dem „Sturm“ und „Zusammenstrom“ der Empfindungen (V, 215, 183).

Tatsächlich aber ist das, schon von der Intention her, nur der *Schein* dessen, was Herder für authentisch gehalten hätte; es ist rhetorische Fiktion, deren Zweck die „Herzrührung“ ist. Denn das Interesse der Schweizer an der „Sprache der Gemüths-Bewegungen“ ist rein rhetorisch: sie studieren sie, weil man daraus die „natürliche“, die „herzrührende Schreibart“ „erlernen“ könne³⁴. Herders Interesse an der affektiven, aus dem „vollen Herzen fliessenden“ Sprechweise des Irokesen oder auch Klopstocks ist das Interesse am „Naturprodukt“ (V, 354, 166–7, 199–200). Breitingers Interesse an der „das Hertz reden lassenden“ Sprechweise des Irokesen oder auch des Sachsen ist das praktische Interesse an der „Wohlredenheit“ als Kunst des *movere* (II, 355–6) und demgemäß ein Interesse am stilistisch Typischen (das die Nachahmungstheorie meint, wenn sie das Wahrscheinliche statt des Wahren fordert³⁵), an den „Regeln“ des Gefühlsausdrucks statt am unverwechselbar „Individuellen“, das Herder fasziniert, den seinerseits die „Regeln des Affekts“ kalt lassen (vgl. noch V, 350–4). Was für Herder unreflektierter Ausdruck ist, ist für die Schweizer eine diesen Schein erweckende rhetorische Mache.

Dies zu betonen, ist nicht überflüssig, weil nicht nur Herder selbst die Schweizer ganz in seinem Sinne, also als Vorläufer und Bundesgenossen in der Propagation der Erlebnislyrik, mißverstanden hat, sondern auch mancher Literarhistoriker bis heute³⁶.

Der Grund für das Mißverständnis – daß also das „Programm“ der Schweizer „anti-rhetorisch“³⁷ und folglich eine Theorie der Erlebnislyrik sei – liegt in der extremen Formulierung, die das Prinzip der Naturnachahmung bei den Schweizern gerade im Hinblick auf die Affektdarstellung erfahren hat. Die Formulierung resultiert in einer

³³ Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemähle der Dichter (Zürich 1741) 340. Im folgenden beziehen sich Quellenangaben mit röm. u. arab. Ziffern auf die durch Bodmers Mitarbeit zustandegekommene Kritische Dichtkunst Breitingers (Zürich 1740). Vgl. das Nachwort *Wolfgang Benders* zum Reprint (Stuttgart 1966) und *Karl S. Guthke*, „Vorrömantik? Ausstrahlungen aus der Schweiz oder der Ursprung des literarischen Erlebnisbegriffs“, in: *Guthke*, Erkundungen (Bern 1983) 185–208.

³⁴ Crit. Betr., 313, 338; Crit. Dichtk., II, 356.

³⁵ *Gottsched*, Crit. Dichtk., 92; *Batteux*, übers. v. J. A. Schlegel als Einschränkung der Schönen Künste (Leipzig 1770) I, 376.

³⁶ Vgl. *Guthke*, 206.

³⁷ *Christoph Siegrist*, „Frühaufklärerische Trauergedichte zwischen Konvention und Expression“, in: *Text und Kontext VI* (1978) 11.

Ambiguität, die zur Deutung in Herders Sinn geradezu einlädt, nämlich folgendermaßen:

Einerseits wiederholen Bodmer und Breitinger, Cicero und Quintilian zitierend, die antike rhetorische Empfehlung: der Dichter brauche nicht aus einem „würcklichen und ungegleißneten Affecte“ zu sprechen; es genüge, „wenn man den Affect nur annimmt“, d. h. wenn man vermittels der Einbildungskraft die eigenen Leidenschaften, künstlich also, erhitze, als Mittel zum Zweck. Das wäre also rhetorische „Verstellung“, Fiktion, „Betrug der Phantasie“, „Nachahmung“ (die für die Schweizer als Prinzip selbstverständlich bleibt)³⁸ – nicht authentische „Aufrichtigkeit“ der Konfession. *Andererseits* betonen aber Bodmer und Breitinger: eben aus diesem Als-Ob ergäbe sich „der natürliche Ausdruck der Leidenschaften allemahl“ ganz von selbst, weil er eben nicht „aus dem blossen Gehirne künstlich herausgesponnen wird“ (II, 364–365). „Aus dem tiefen Grund“ des „Hertzens“ „quillt“ er „hervor“, er „fliesset aus der erregten Seele“, *spontan* sozusagen (II, 365, 367). *Die Lüge soll vom Herzen kommen*. „Dieses kan keine Kunst lehren“, sagt Breitinger (II, 368) – und doch ist sein Gesamtzusammenhang der einer Anweisungspoetik, die lehren will, wie herzerwühlende Affekte zu erzielen seien durch das Studium der Stilzüge der „Sprache der Leidenschaften“ (II, 396). Sehr deutlich wird diese Doppelheit von Ausdrucksästhetik und wirkungsbewußter Nachahmungsästhetik, von Expression und Rhetorik, wenn die Zürcher *Critische Dichtkunst* die aufgezählten Stilzüge der Affektsprache (dieselben wie bei Herder) einerseits „Symptomata der Leidenschaften“ nennt, andererseits aber auch „Kunstgriffe“ (II, 377, 393). Dieses Einerseits-Andererseits von Ausdruck und wirkungsbewußter Imitation der Affekte ist auch der Grund für die heute noch akute Kontroverse, ob die Schweizer dem Rationalismus oder dem Irrationalismus zuzurechnen seien³⁹. Vor dem Hintergrund der Rhetorik ist das kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-Auch. Mit Lessings Metaphorik der literarischen Produktion: der artesischen Brunnen mit „Druckwerk und Röhren“ wird ununterscheidbar von der „lebendigen Quelle“; es sprudelt aus beiden. Man könnte die zwiespältigen Formulierungen der Schweizer als eine Theorie der bewußt induzierten Spontaneität bezeichnen; der angenommene Affekt wird unter der Hand der wahre.

Und das war, obwohl es im Prinzip bei der Nachahmung der Affekte bleibt, ein Schritt über Gottsched hinaus in Richtung auf Herders Anschauung von der unreflektierten Dichtung. Der Poet, heißt es im 19. *Discours der Mahlern* schon 1721, wird „von der Passion fortgetrieben, nicht anderst als ein Rasender, der ausser sich selbst ist, und folgen muß, wohin ihn seine Raserey führet“. Die Zeitgenossen haben sich manchmal gefragt, worum der Streit zwischen Leipzig und Zürich denn eigentlich ginge. *Diese* Differenz zwischen den beiden Lagern aber war unübersehbar. Gottsched selbst hat sie mit erhobenem Zeigefinger als Schritt vom Wege signalisiert: er warnte davor, „den regellosen Trieben die Zügel schießen zu lassen“. „Eine gar zu hitzige Einbildungskraft macht unsinnige Dichter: dafern das Feuer der Phantasie nicht durch

³⁸ Crit. Betr., 341; Crit. Dichtk., II, 361–2.

³⁹ Eric A. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language* (Ithaca u. London ²1978) 541.

eine gesunde Vernunft gemäßigt wird“; an Phäton sei zu denken, den die wilden pferde, da er nur „sehr wenig Verstand“ hatte, fortrissen in den Abgrund⁴⁰.

Für uns, wie gesagt, ein Schritt in Richtung Herder. Doch bleibt auch hier eine Differenz, nach der anderen Seite. Denn die helvetische „Raserei“ war zugegebenerweise trotz aller Natürlichkeit induziert durch die *ad hoc* bemühte Einbildungskraft, künstlich „angenommen“, während es sich bei Herder und Goethe – in deren Selbstverständnis! – um den unreflektierten, unkontrollierbaren Ausdruck von Empfindungen handelt, die den Dichter überfallen wie ein Naturereignis oder eine Erleuchtung; Dichtung „wider Willen“ (*Dichtung und Wahrheit*, s.o. S. 97).

Das Paradox dieser Differenz nach beiden Seiten (Gottscheds „Nachahmung“, Herders „Ausdruck“) ist, daß sich diese Annäherung der Schweizer an die Expressionsästhetik auf dem Boden der Nachahmungstheorie gerade auf dem Wege über die *Rhetorik* ergibt, die ja im Prinzip die *Antithese* zu jeder Erlebnis- und Authentizitätsideologie darstellt, wie die Barockforschung in unbestreitbarer Weise gelehrt hat⁴¹.

Diese bei den Schweizern zu konstatierende Zwiespältigkeit läßt sich auch in ihrem literaturpolitischen Umkreis beobachten; sie ist also keineswegs ein Sonderfall. Aber auch im Umkreis der Schweizer wird der Finger nicht auf die theoretisch wunde Stelle gelegt; vielmehr bleibt es auch hier bei dem begrifflichen Clair-obscur, wo dann die Herdersche Revolution ihren Ursprung hatte. C. F. Meier zum Beispiel meint 1748 in seiner erwähnten Kritik von Gottscheds Nachahmungstheorie der Lyrik: der Dichter solle „mitten im Dichten“ unbedingt selbst „erhitzt“ sein; es sei „unmöglich“, wie Gottsched es verlange, ein trauriges Gedicht zu schreiben, ohne selbst traurig zu sein. Dennoch kann es sich auch für ihn im Falle des „erhitzten“ Dichters nur um Nachahmung handeln, nicht um Ausdruck: „Wer eine Leidenschaft nicht selbst empfindet, der kann sie nicht nachahmen“ (S. 98). Dabei läßt er selbst im Halbdunkel, ob es sich um „wahre“ oder „künstliche“ Gemütsagitation handelt; er zitiert Horaz: „Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi“ – aber weiß er, daß dies ein Ratschlag für einen Schauspieler ist? Wie wenig durchdacht das ist, zeigt sich, wenn man sich erinnert, daß Meier zehn Seiten vorher erklärte, und zwar wieder im Zusammenhang der Gottschedschen Lyriktheorie, ja derselben Stelle, die auch für uns entscheidend war: es gäbe „gantz Gedichte, die in ihrer Grundlage, zu keiner von den drey Nachahmungen [der Gottschedschen Theorie] ohne Zwang können gerechnet werden“, wobei er sofort auf die Trauergedichte von Better und Canitz zu sprechen kommt (vgl. o. S. 104). Wenn nicht Nachahmung, was dann? Auf den rettenden Herderschen Gedanken (problematisch in seiner Weise natürlich) kommt Meier nicht.

Zu denken wäre auch an den erratischen Satz S. G. Langes in der Vorrede zur 2. Auflage der *Freundschaftlichen Lieder* (1749): „Es sind Empfindungen des Hertzens, die wir, ohne an die Kunst zu denken, so auf zu setzen suchten, wie wir sie fühlten.“⁴² Auch hier keine Klärung, die es erlaubte, die Position vis-à-vis Gottsched und Herder *präziser* zu definieren, außer daß sie natürlich ins Mittelfeld zwischen ihnen,

⁴⁰ Crit. Dichtk., 108. Ich verdanke die Einsicht in diese unausgesprochene Kontroverse zwischen Zürich und Leipzig Benders Nachwort zu seiner Ausgabe der Zürcher Dichtkunst, 19.

⁴¹ Dazu *Segebrecht*, 59–67.

⁴² (Heilbronn 1885) 8.

zwischen Nachahmungs- und Ausdruckstheorie, gehört. Nicht überschätzen sollte man auch eine von Markwardt (II, 256, vgl. 110) besonders herausgestellte Äußerung von Hagedorn: „Man soll dies, was man setzt, vorher selbst empfinden ... Was deine Mus' entdeckt ..., muß nicht durch Kunst verstellt, es muß gefühlet sein.“ Das ist, so sehr es nach Überwindung der Mimesis-Ästhetik durch die Ausdrucksästhetik klingt, ein Sentiment, das sich poetologisch nicht recht festmachen läßt. Dasselbe gilt, außerhalb des Mitläuferkreises der Schweizer, für Nicolais wesentlich kontextlosen Ausruf am Ende des 59. *Literaturbriefs* (1759): „O wann doch kein Dichter Empfindungen ausdrücken wollte die ihm fremde sind.“

Differenzierter sind schon Klopstocks Formulierungen in der Nachfolge der Schweizer Ästhetiker. In den „*Gedanken über die Natur der Poesie*“ (1759) stößt man auf die erstaunliche Stelle:

Batteux hat nach Aristoteles das Wesen der Poesie mit den scheinbarsten Gründen in der Nachahmung gesetzt. Aber wer tut, was Horaz sagt: „Wenn du willst, daß ich weinen soll; so muß du selbst betrübt gewesen sein!“ ahmt der bloß nach? Nur alsdann hat er bloß nachgeahmt, wenn ich nicht weinen werde. Er ist an der Stelle desjenigen gewesen, der gelitten hat. Er hat *selbst gelitten*. Wenn mein Freund *beinahe* eben das empfindet, was ich empfinde, weil ich meine Geliebte verloren habe; und diesen Anteil an meiner Traurigkeit andern erzählt: ahmt er nach? Von dem Poeten hier weiter nichts als Nachahmung fodern, heißt ihn in einen Akteur verwandeln, der sich vergebens als einen Akteur anstellt. Und vollends der, der seinen eignen Schmerz beschreibt! der ahmt also sich selbst nach? (Ausgew. Werke, hrsg. v. K. A. Schleiden, München 1962, S. 993)

Es scheint im letzten Satz fast, als habe auch Klopstock Gottscheds immer wieder herangezogene Passage über die Trauergedichte von Besser und Canitz im Sinne. Meier hatte Gottscheds Position (Nachahmung ohne Ausnahme) ohne nähere Begründung, mit einer oberflächlichen Art von Commonsense, abgelehnt, aber seinerseits daran festgehalten, daß eine „mitten im Dichten“ selbstempfundene Leidenschaft *nachgeahmt* würde. Klopstock nun lehnt die Nachahmung als Prinzip der Dichtung kurzerhand ab. Aber von welchem Standpunkt aus, und was tritt an ihre Stelle? Als Breitinger das Horaz-Zitat bemühte in seinem Plädoyer für das dichterische Sprechen aus der Gefühlserregung (II, 360), waren die fingierten, die künstlich induzierten Emotionen gemeint, die *nachgeahmt* werden sollten. Wenn Klopstock, dessen Poetologie weitgehend im Schatten der schweizerischen steht, nun aber gerade bei diesem Stichwort verneint, daß es sich um Nachahmung handle, dann hält er jedoch offenbar dennoch mit den Schweizern daran fest, daß es hier, in der Lyrik, nicht um Gefühle geht, die den Sprechenden *nolens, volens* überfallen und das Gedicht zum spontanen Dokument eines erlebten, eines Lebensmoments machen, sondern um solche, in die er sich hineinversetzt, die er willentlich *mitempfindet*. Denn nichts in Klopstocks Poetik deutet auf die Richtigkeit der Interpretation: „Für ihn ist die Poesie der Ausdruck des selbsterlebten Gefühls.“⁴³ Vielmehr: „Der Erlebnisbegriff Klopstocks beschränkt sich [...] auf die Sphäre der willkürlich auszulösenden Gefühle.“⁴⁴ Selbst wenn es 1779

⁴³ Schenker, 124–5.

⁴⁴ Karl Ludwig Schneider, Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert (Heidelberg 1960) 110.

heißt, „Darstellung“ sei „genau wahrer Ausdruck der Leidenschaft“, ist die „mitgeföhlte“ Leidenschaft gemeint, wobei der Dichter „planmäßig“ den „Grad“ wählt, den er der Leidenschaft geben will (S. 1034). Die Darstellung des – beliebigen – Gemütszustands selbst ist dann nur noch eine Sache der Kalkulation des Effekts und der Verwendung eines zweckentsprechenden Stilinventars, das Klopstock gern detailfreudig erörtert (Metrik, Wortwahl, Wortstellung usw.). Gewiß ist dabei auch von „Ausdruck“ die Rede, aber es geht nicht an, der Vokabel schon Herders oder Gerstenbergs Sinn zu unterlegen. Es fehlt dem Theoretiker Klopstock einfach noch an dem Begriff dessen, was man im Hinblick auf Goethe als Erlebnislyrik bezeichnet. „Nachahmung“ verwirft er als Prinzip, aber die Alternativvorstellung „Ausdruck“ (in Herders Sinn) steht ihm noch nicht zur Verfügung. (Sein Begriff der „Darstellung“ hat mit der Nachahmung die kunstbewußte Zubereitung des Wortmaterials gemeinsam.)

Geläufig ist die Herdersche Vorstellung von Ausdruck hingegen bereits im selben Jahr, als Klopstock seine „Gedanken über die Natur der Poesie“ veröffentlicht, dem weniger bekannten Literaten Friedrich Joseph Wilhelm Schröder, einem Kontrahenten Lessings, in seiner Abhandlung „Von der lyrischen Poesie und der Empfindung“, die seine *Lyrischen, elegischen und epischen Poesien* begleitet (Halle 1759). „Eine geradezu Herdersche Ursprungsthese der Lyrik“ hat man ihm attestiert⁴⁵, Lyrik als spontanen Ausdruck also. Doch sind Schröders Ausführungen alles andere als klar; er selbst fürchtet, seinen Lesern „dunkel“ zu sein (S. 87); wenn Verdunkelung strahlen kann, so hier. Soviel aber ist auszumachen: tatsächlich spielt in der Genese des lyrischen Sprechens für Schröder der Ausdruck der „Regungen der Natur“, die der Dichter „empfand“, eine Rolle; aber der erste Dichter schon, sei es Orpheus, sei es Amphion, „verband damit eine Kunst und seine Seele ward lyrisch“ (S. 74). Solche Kunst ist gemeint, wenn es heißt: „Wenn die Affekten ausbrechen [!]: so bemühen sie sich recht, sich in ganz neu ausgesuchten [...] Worten auszudrücken“ (S. 70). Solche Kunst der Zubereitung des Wortmaterials und der Komposition des ästhetischen Ganzen ist genau das, was damals Nachahmung heißt, und tatsächlich: Schröder redet von „nachgeahmten Affekten“ (S. 88), und ein Poet ist der, der „die Empfindung selbst mit dem Ausdrücke zugleich nachahmt“ (S. 85); er soll „nachahmend empfinden“ (S. 87; vgl. S. 72, 80, 88), wobei es wieder keinen Unterschied zu machen scheint, ob es die eigenen oder die fingierten Empfindungen sind, die nachgeahmt werden und zugleich „ausbrechen“. Interessant ist diese Verwirrung eigentlich nur darum, weil sie symptomatisch ist für den geistesgeschichtlichen Moment: Schröder versucht (vergeblich und ungeschickt), die beiden Prinzipien, Ausdruck und Nachahmung, zu kombinieren, ohne das Rüstzeug zu haben, einen solchen Kompromiß als echte Möglichkeit zu erläutern. Aber er weiß, was in der Luft liegt.

Den entscheidenden Schritt vollzieht Johann Adolf Schlegel, der Vater der Romantiker, ein ehemaliger Gottsched-Anhänger, und zwar schon 1751, acht Jahre vor Klopstock, Schröder und Nicolai, und dann wieder 1759 und 1770 in den erweiterten Fassungen seiner kritischen Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Batteux-Übersetzung *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*. Während

⁴⁵ Gerth, 183.

Klopstock, namentlich für die Lyrik, das Prinzip der Naturnachahmung zurückwies, aber nicht auf die Alternative Ausdruck stieß, während Schröder beide Prinzipien theoretisch flügelahm kombinierte, während in den vierziger Jahren die Schweizer und Meier dem Ausdruck nur auf der Basis der Rhetorik nahekamen, nämlich einen nur scheinbar spontanen Ausdruck kannten und dementsprechend auch *expressis verbis* für die Lyrik an der Imitation festhielten und während schließlich so verschiedene andere wie Nicolai, Lange und Hagedorn ihrer Sympathie für den Ausdruck der eigenen und wahren Gefühle in der Dichtung nur in theoretisch unbedarften Stoßseufzern Luft machten, gelangt J. A. Schlegel nicht nur dazu, die Naturnachahmung als einzigen und obersten Grundsatz aller Dichtung abzulehnen, sondern zugleich auch dazu, für die Lyrik oder doch für manche Lyrik, ein anderes Prinzip namhaft zu machen, eben den „Ausdruck“: den Ausdruck nicht der fingierten, angenommenen, sondern der wahren Leidenschaften und Empfindungen des Sprechenden im Moment des Sprechens⁴⁶. Und das war kein Gemurmel im Winkel. Sein Buch fand in seinen drei Auflagen nicht zuletzt als Schulbuch weite Verbreitung, und das kritische Echo war über zwei Jahrzehnte hin, und zwar gerade bei den tonangebenden Gestalten des literarischen Lebens, ungewöhnlich stark (Lessing, Meier, Mendelssohn, Goethe, Herder)⁴⁷. Vor allem wurde aber speziell seine Lyriktheorie, seine Entdeckung des unverstellten, „wahren“ Ich in der Lyrik, gebührend anerkannt. Garve schrieb in der *Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, die deutsche Kritik sei Schlegel „viel, sehr viel schuldig“, nämlich: „Durch die Bestreitung des Batteuxischen Grundsatzes, hat er einen großen Schritt zur Erfindung der bessern und richtigern Theorie gethan; und sein Unterschied zwischen Nachahmung und Ausdruck hat uns vielleicht zuerst auf die Bahn geholfen, die Unterschiede der verschiednen Künste und der verschiednen Unterarten einer Kunst, auf genaue Begriffe zu bringen. [...] Er hat die Revolutionen unsers Geschmacks und unsrer Schriftstellerey mit angesehen; hat selbst das seinige dazu beygetragen, sie zu Stande zu bringen“, wenn seine Argumentation auch philosophisch noch etwas verworren sei⁴⁸. So 1771, als die Erlebnislyrik sich eben durch Goethe praktisch etabliert hat und nachdem sie bereits seit ca. 1764 von Herder theoretisch erfaßt worden war. Tatsächlich sind wir mit Schlegels Ansichten schon von 1751 bereits in der unmittelbaren Nähe Herders, in der unmittelbaren Nachbarschaft der Theorie der Lyrik als Ich-Ausdruck. In der Nachbarschaft – wieweit Schlegel das Herdersche Terrain tatsächlich betreten hat, ist erst durch ei-

⁴⁶ Vom gattungssystematologischen Gesichtspunkt wird Schlegel gewürdigt von *Scherpe* (s. o. Anm. 28) und *Irene Behrens*, *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst* (Halle 1940). Im folgenden beziehen sich bloße Seitenangaben auf die Erstausgabe (1751), Hinweise mit röm. u. arab. Ziffern auf die dritte Aufl. (1770); Verweise auf ²1759 nach *Scherpe* (die Vorrede zur 2. Aufl. ist in der 3. Aufl. enthalten). Zu „im Moment des Sprechens“ (daß Schlegel also nicht die Wiedergabe der zwar eigenen, aber bereits „gestillten“, zurückliegenden Empfindungen meint) vgl. I, 376 und Anm. 50 unten.

⁴⁷ Vgl. *Joyce S. Rutledge*, *Johann Adolph Schlegel* (Bern 1974) 203–211.

⁴⁸ XI, 255–6. Der Hinweis auf die Verfasserschaft Garves erfolgt nach *Rutledge*, 206, vgl. *Markwardt*, II, 112.

nen kritischen Blick in den Text zu klären, denn widerspruchsfreie Luzidität erreicht Schlegel selbst in der dritten Auflage nicht⁴⁹.

Wenn Schlegel die kunstbewußte, reflektierende Nachahmung fingierter Empfindungen mit dem Ausdruck wahrer Empfindungen konfrontiert, mit jener spontanen Expression, wie sie für ihn im Gegensatz zu Batteux und seiner Tradition eben nicht nur im Ursprungsstadium der Poesie gegeben ist, sondern konstitutiv ist für die ihn interessierende Lyrik (Vorrede 1759 u. I, 372), dann schreibt er offenbar einem solchen Gedicht einen ganz anderen Existenzmodus zu als einem nachahmenden: Lebensdokument statt Fiktion, „wahre“ Wirklichkeit statt „Maske“ (I, 372), Natur statt Kunst. In der Dichtung, so eröffnet er die Argumentation denn auch in der Abhandlung „Von dem höchsten und allgemeinsten Grundsatz der Poesie“ schon 1751, ließen sich Kunst und Natur nicht leicht auseinanderhalten, im Gegensatz etwa zur Malerei. Kunst aber ist da synonym mit Nachahmung (der Natur). Manche Werke seien „allein Nachahmungen“, manche „ganz Natur“; darüber hinaus fände man auch „Werke, welche zur Hälfte Nachahmungen der Natur, und zur Hälfte Natur selbst sind“ (S. 287). Daß er unter der bloßen Natur solche Dichtung versteht, die nicht nachahmt, sondern ausdrückt, wird in direktem Anschluß unmißverständlich: Die Nachahmung der Natur könne darum nicht der einzige oder oberste Grundsatz der Kunst oder auch nur der Dichtung sein, weil er nicht zutrefte auf die Lyrik oder doch eine gewisse, ihn allein interessierende Art der Lyrik. (Schlegel sagt „Ode“, was wie oft damals, auch bei Herder, so viel wie Lied, Gedicht, vor allem sangbares, bedeutet.) Diese Anfechtung des Grundsatzes vom Einzeltext aus ist ein Beispiel für Schlegels induktives Verfahren, sein dezidiertes Ausgehen von der „Erfahrung“ (1759, Vorrede) statt, wie bei Gottsched oder Batteux, vom vorgegebenen poetologischen System (das die Kunst aus „einem einzigen Grundsatz“ *herleitet*). Und der Grundsatz, den Schlegel auf diese Weise für die Lyrik *findet*, heißt, polemisch gegen „Nachahmung“ gewendet, „Ausdruck“. Batteux „sieht sich genöthigt, es zu läugnen, daß die Oden oft die Ausdrücke der wirklichen Empfindungen unsers Herzens sind; er macht sie zu einer Reihe nachgemachter Empfindungen; und da er es gleichwohl sich selbst nicht verbergen kann, daß viele vortreffliche Odendichter ihre eignen Empfindungen in ihren Gesängen ausgedrückt haben, so hält er dies für einen zufälligen Vortheil, der den Poeten, so zu sagen, zu dem Nachahmer seiner selbst macht“ (S. 288). Das wäre also, wie bei Gottsched, der Fall etwa der Klagelieder auf den Tod der eigenen Gemahlin, und für Schlegel ist, so deutet er hier an, eine solche Nachahmung der eigenen Emotion zumindest widersinnig oder nicht wünschenswert. Eigene Empfindungen sollen „ausgedrückt“, nicht „nachgeahmt“ werden⁵⁰.

⁴⁹ Das ist eine alte Klage; vgl. *Rutledge*, 218.

⁵⁰ „Ich läugne übrigens nicht, daß man auch seine eignen Empfindungen nachahmen könne. Das geschieht, wenn der Poet aus dem Vorrathe der Erfahrungen, die er an sich selbst gemacht hat, die Empfindungen der Freude, des Schmerzes [...] hervorholt, sie den Personen, die er aufführet, in den Mund zu legen, oder wenn ihm eine Liebe, die er ehemals fühlte, den Ton angiebt, eine erdichtete Liebe zu besingen. Aber seine eignen Empfindungen auszudrücken, das kann ohnmöglich so viel heißen, als nachbilden, fingere, ὑποκρίναι.“ (I, 376)

Diese Stelle (von der man ein klares Echo noch bei Schiller hört [s. u. S. 117]), findet sich noch in der dritten Auflage von 1770 (II, 193; Zusatz: „Wie viel willkürliche Forderungen, [...] Widersprüche und Fehlschlüsse“). Sie ist, auf die kompakteste Formel gebracht, Schlegels Glaubensbekenntnis. Wie ernst es ihm damit ist, bekundet er in vielen kritischen Fußnoten zu Batteux' Text, die von Auflage zu Auflage mehr und länger werden. Schlegels Erkenntnisinteresse ist indessen bei aller Verpflichtung auf die Empirie, die ihn zu dieser Einsicht gelangen ließ, systematologisch, und indem er diesem nachgeht, nimmt er mit der einen Hand ein wenig von dem, was er mit der anderen gegeben hatte.

Seine Konkurrenzdefinition der Dichtung (wieweit und auf welchem Wege Alexander Baumgarten verpflichtet, bleibt für unsere Frage peripher) lautet: „Die Poesie wird also die sinnlichste und angenehmste Vorstellung (1759, 1770: Ausdruck) des Schönen oder des Guten [...] durch die Sprache seyn“ (S. 291–2). Dabei ist das Schöne das auf den Verstand Wirkende, das Gute das auf das Herz Wirkende, das Sinnliche aber „eben die Sprache des Herzens [...], wenn es seine Empfindungen ausdrücken will“ (S. 290–1). Dieser, *sein* „Grundsatz“ scheint Raum zu lassen für Lyrik als spontanen, momentanen Ausdruck wahrer Gefühle (wenn auch die Bemerkung bedenklich stimmt: eben um die Sinnlichkeit zu steigern, habe die Poesie das Silbenmaß „erfunden“ [S. 291]). Aber es wird Schlegel denn doch ein wenig angst bei seiner kritologischen Zivilcourage („Verwegenheit“), wenn er sich erinnert, daß er mit seiner Auffassung von der Möglichkeit einer nicht-nachahmenden Dichtung der ganzen Tradition seit Aristoteles ins Gesicht schlage (S. 295; noch 1770, II, 228). So beeilt er sich mit der Rückversicherung: den Naturnachahmungsgrundsatz wolle er nicht außer Kraft setzen, sondern nur zu einem untergeordneten Prinzip oder Mittel erklären, um „jenem Grundsatz, den ich dafür annehme, Gnüge zu leisten“ (S. 295). Doch – Vorbehalt in der Rückversicherung – beileibe nicht generell soll diese Technik (Mimesis) gelten, und hier wird nun sehr schön deutlich, wie Schlegel, von Auflage zu Auflage kühner werdend, trotz aller Kompromißbereitschaft konsequent bemüht ist, im System der Dichtung einen Freiraum, einen immer größeren Freiraum zu schaffen für jene Dichtung, die ihn am meisten interessiert: für die nicht-nachahmende Dichtung, die aus dem Herzen ins Herz redende ausdruckschafte „Poesie der Empfindung“ im Gegensatz zur „Poesie der Malerey“ (1759, S. 364–5; 1770, II, 214). 1751 soll die Nachahmung „zwar in allen Gedichten herrschen, aber sie nicht ganz erfüllen“, was bedeutet, daß ein Gedicht „Stellen“ haben kann, „wo es nicht Nachahmung ist“, ohne selbst an diesen Stellen den Anspruch auf den Namen Dichtung zu verlieren. Doch während Schlegel 1751 noch zweifelt, „daß es Gedichte geben könne, woran die Nachahmung der Natur keinen Theil gehabt“ (S. 295, doch vgl. o. S. 111), erklärt er 1759 schon beherzter: ja, solche Gedichte ohne auch nur einen Anteil von Naturnachahmung gäbe es, wenn auch „nur wenig[e]“⁵¹. 1770 räumt er nur noch ein, Gedichte, an denen die Naturnachahmung „Theil hat“, gäbe es „mehr“ als solche, die „ganz leer davon sind“, aber dennoch voll und ganz den Namen Dichtung verdienten (II, 237). „Die meisten Oden und Lieder“ seien solche Gedichte, nur die nicht, „wo man etwan sich selber in

⁵¹ Hugo Bieber, Johann Adolf Schlegels poetische Theorie (Berlin 1912) 97.

eine gewisse angenommene Fassung setzt“ (II, 232). Ja, ein expressives Gedicht oder eine solche Gedichtsstelle, so fällt der Empiriker dem Systematiker in den Rücken, könne „zuweilen vor schönen durchgängigen Werken der Nachahmung den Vorzug behaupten, wofern es nur nicht aufhöret, der sinnlichste Ausdruck des Schönen und Guten zu seyn“ (II, 238).

Was nicht „Nachahmung, [nicht] bloß [...] ein Werk der Verstellung, [nicht] bloß [...] ein Spiel der Einbildungskraft“ ist, ist „aus vollem Herze gesungen“ (II, 233). Der Dichter, der nicht nachahmt, „drück[t] die Natur selber aus“ (II, 232). Die Antithese scheint klar zu sein. Hie Nachahmung, hie Ausdruck „wahrer Empfindungen“. Um so klarer scheint sie zu sein, als Schlegel betonterweise (S. 292; 1770, II, 219 ff.) generell den Trennungsstrich zum pragmatisch absichtsvollen Verhalten der Rhetorik zieht, die der Theorie der Nachahmung der fingierten Gefühle Boden unter die Füße gegeben hatte (wenn auch, in der Schweiz, schlüpfrigen Boden, auf dem man leicht ausrutschen und ins Terrain der Theorie des Erlebnisausdrucks schlittern konnte): Wenn eine Ode, etwa Klopstocks, „nicht als Ode, sondern als Nachahmung betrachtet wird, kann sie in so fern nicht zur Poesie gerechnet werden, sondern gehöret unter das Gebiete der Rhetorik“ (1759, S. 196–7; 1770, I, 364). Dennoch trübt der Systematiker dem Empiriker auch hier gelegentlich das Konzept, oder es scheint so, wenn er die Nichtachtung des Prinzips der Nachahmung der Natur in der Literatur auch damit rechtfertigt, daß die Natur sich eben „manchmal“ schon selbst „in ihrer ganzen Vollkommenheit“ zeige, nämlich zeige, „wie schön sie, auch ohne den Beystand des Genies, seyn kann“, also offenbar ohne die verschönernden, „ausbessernden“ Techniken der kunstbewußten Nachahmung nötig zu haben (S. 295). 1770 hat sich der Gegenbegriff zur Imitatio geklärt zur Natur, „wo sie nämlich an sich, ohne Hülfe der Nachahmung, zu ergetzen fähig ist“ (II, 228). Geklärt oder verunklärt? Denn heißt dies, daß die Dichtung nur dann „bloße Natur ausdrücken“ darf (II, 230), wenn diese nicht unschön ist? In der Vorrede von 1759 setzt Schlegel „unstudierten Ausdruck der Empfindungen“ gleich mit „bloß verschönerter Natur“. Also: Ausdruck (statt Nachahmung) *ja*, aber *nur* wenn eine Richtlinie („schöne Natur“) der sonst so kühn eingeschränkten klassizistischen, vor-Herderschen Ästhetik beachtet wird?

Schlegels Zwischenstellung zwischen Tradition und Innovation wird besonders ungemütlich, wenn er in die Defensive getrieben wird. Als Batteux ihn zur Rede stellt: ob man denn nun zwei Grundsätze erfinden solle, „einen für die vollkommene Natur, wie sie ohne Wahl und Kunst, und einen für die Natur, wie sie mit Wahl und Kunst ausgedrückt [dargestellt] wird“, verwirrt Schlegel, 1770, seine Position noch weiter: Natur ohne „Wahl“ und „Kunst“ sei keine Poesie. „Wahl und Verschönerung wird in der Poesie überall erfordert“, und zwar „auch da“, wo man „die Natur nicht nachahmen, sondern selber ausdrücken will“ (II, 235). Schöne Natur werde „mit Kunst ausgedrückt“ (II, 236). Kunst komme der Natur zur Hilfe, „wenn der Ausdruck wirklicher Empfindungen Poesie seyn soll“ (I, 374). Das jedoch sind Probleme, die sich akut erst in dieser späten Redaktion eines Gedankens ergeben, der jedoch, wie Garves Rezension zeigte, selbst in dieser Fassung seine Stoßkraft noch nicht verloren hatte.

Immerhin stehen selbst noch 1770 in den Anmerkungen zu konkreten Fällen eindeutige Sympathieerklärungen für den unverstellten, den nicht geschauspielerten

Ausdruck. Sollte der Poet, fragt Schlegel Batteux rhetorisch, „dem Schauspieler ähnlich seyn, welcher durch Hülfe seiner Kunst sich in Feuer setzt, und diese Empfindung an sich nimmt, bloß um sie glücklicher ausdrücken zu können“ (I, 365; vgl. 1759, S. 196–7)? Das – der oft zugunsten der Lyrik zitierte Ratschlag Horazens an den Schauspieler – mache dem Herzen eines Dichters so wenig Ehre wie eine christliche Tragödie dem Freigeist Voltaire! Hallers Tränen hingegen, in dem Trauergedicht auf den Tod seiner Marianne, seien dem Dichter wirklich „aus dem Herzen geflossen“ (ebda). Poesie müsse eben auch „ein Ausdruck wirklicher Empfindungen“ sein dürfen (I, 368).

Die Inkonssequenzen, Mißverständlichkeiten und Halbherzigkeiten Schlegels im Begriffsfeld „Natur und Kunst“ ergeben sich aus der poetologischen Situation zwischen Nachahmung und Ausdruck. Der „Verwegene“ erkennt, von Auflage zu Auflage mehr, die Risiken; er sucht seinen innovativen Geniestreich, seine ursprüngliche couragierte Einsicht abzusichern (gerade weil sie ihm immer lieber und wichtiger wird) und beeinträchtigt sie dadurch. Das ist verständlich. Schließlich gibt es auch bei Herder noch solche Verunklärungen, bei ihm jedoch mehr infolge von allzuwenig reflektiertem Aufgreifen und Mitschleppen von hergebrachten Formeln als durch zu viel Absicherung. Dies auf beiden Seiten im Auge behaltend, darf man nichtsdestoweniger urteilen, daß kein anderer als Schlegel, der weniger beachtete der beiden Brüder und der bloße Vater der berühmteren Kritiker, Herder und damit der neuen Epoche näher gekommen ist als irgendein anderer deutscher Zeitgenosse und schon 1751 hier und da mit Elan in Herders Terrain eingedrungen ist. Logisch ist sein Werk sicherlich das letzte vor-Herdersche Stadium der „Entwicklung“ von Nachahmungs- zur Ausdruckstheorie, die als eines der großen Ereignisse der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts in Deutschland angesehen werden muß.

Es handelt sich da natürlich um einen Bruch mit der Tradition, wie am deutlichsten Schlegel selbst gesehen hat, von Herder zu schweigen. Doch ist es auch gerade Schlegel, der, wie Herder, erkennt, daß er mit seiner neuen Ausdrucksästhetik der Sache nach doch wieder wenn nicht an eine Tradition, so doch an ein Frühstadium der Poesie anknüpfen kann, nämlich an die Ursprünge der Dichtung, die „ältesten Gedichte, die wir haben, die heiligen Gesänge der Schrift“ oder auch die griechischen Dithyramben (Vorrede zur 2. Auflage). Dieses Frühstadium, seit Aristoteles immer wieder angesprochen in der Geschichte der Poetik, wird nun jedoch positiv gesehen und wird seit Herder Gegenstand *intensiven* Interesses, weil dort „der unmittelbare Ausdruck des Lebens“ noch unverfälscht sei⁵². Hier gab es noch keine Verstellung, kein nachahmen-des Rollenspiel, keine Bevorzugung der „Kunst“ gegenüber der Natur, der Maske gegenüber der Wirklichkeit. Solcher Lyrik wird eine ganz andere Dignität zugeschrieben, ein anderer, ein nicht-fiktionaler Existenzmodus, der nun, auf der Höhe der Zivi-

⁵² Anna Tumarkin, „Die Überwindung der Mimesislehre in der Kunsttheorie des XVIII. Jahrhunderts“, in: Festgabe für Samuel Singer (Tübingen 1930) 53.

lisation, wieder angestrebt wird: Erneuerung, bei Schlegel und Herder, aus dem Geist des Uralten. Daß dies wiederum in der Praxis nicht ohne weiterwirkenden Kontakt mit der *unmittelbar* vorausgehenden Tradition gelingen konnte, beweist z. B. ein vermeintlich so charakteristisches Erlebnisgedicht wie „Willkommen und Abschied“: es endet mit einer typisch rokokohaften Pointe – „Und doch, welch Glück, geliebt zu werden, / Und lieben, Götter, welch ein Glück!“ –, die direkt vorgebildet ist in Hagedorns Gedicht „Die Wünsche“ und die, wenn nicht die Germanisten, so doch Heinrich Heine begriffen hat, als er parodierte: „Ach, wie süß ist das Betrügen, / Süßer das Betrogeneyn“⁵³.

Solche Phänomene um 1770 machen aufmerksam auf eine erstaunliche Tatsache: daß nämlich die deutsche Theorie der Erlebnislyrik, spätestens bei Herder 1764, zu einem Zeitpunkt bereits ausgebildet ist, als es Erlebnislyrik deutscher Sprache, auf die die Theoretiker hätten verweisen können, noch gar nicht gibt. Die Theorie beruft sich mit Vorliebe auf biblische Psalmen und altgriechische Dithyramben. Die spätere Literaturwissenschaft hingegen betonte öfters, daß es kurz vor Goethe zumindest Vorformen, partielle Vorwegnahmen von Erlebnisdichtung gegeben habe, wenn nicht gar die Sache selbst: „Erlebnisintensität“, „Ich-Aussprache“ „unmittelbar aus der Seele“, „wahres Gefühl“⁵⁴ – bei Günther, Haller und Klopstock. Wie also hat sich die Literaturkritik des 18. Jahrhunderts, bis zum frühen Herder, zu diesen Autoren gestellt im Hinblick auf unsere Frage?

Wenn rationalistische Kritiker bei Günthers „wildem Feuer der Phantasie“ oder seiner „allzufreyen Brunst“ nervös werden, so mögen sie ahnen, was hier im Werk war⁵⁵. Positiver wirkt es, wenn Burckhardt Mencke schon 1724 wissen läßt, Günthers Poesien seien „keineswegs mit zerfressenen Federn [...], sondern grösten Theils aus dem Stegreiffe geschrieben“; Colleville wertet das als Eideshilfe für seine Proklamation Günthers als des ersten „poète du moi“ (S. 144). Doch meint Mencke ein paar Seiten später in den *Acta eruditorum*: wieviel besser noch hätte Günther schreiben können, wenn er „mehr Zeit und weniger Nahrungs-Sorgen“ gehabt hätte! Als Erlebnislyriker *avant la lettre* hat man Günther vielmehr erst seit dem späten 19. Jahrhundert entdeckt und erst in den siebziger Jahren des 20. bei ihm „unmittelbare Bekenntnisdichtung“, d. h. „existentiellen Ausdruck“ „moderner Liebe“ gefunden, die dann auch des näheren definiert wird⁵⁶. Überraschend ist allerdings, daß Günther seinerseits sich als früher *Theoretiker* der lyrischen Authentizität („Redlichkeit“, sagt man damals in Schlesien) statt der „künstlich“ angenommenen Empfindungen profiliert, in einem Gedicht an (nicht zufällig vielleicht) Magnifizenz Mencke:

⁵³ Historisch-kritische Gesamtausgabe, I, 1 (Hamburg 1978) 490.

⁵⁴ Günther Müller, 136.

⁵⁵ Mark A. Lowry, „Johann Christian Günther. The Development of a Literary Reputation“ (Diss. Harvard 1974) 129, 158. Die gleich folgenden Mencke-Zitate nach Lowry, 103.

⁵⁶ Lowry, 273; Zitate: Robert M. Browning, *German Baroque Poetry* (University Park u. London 1971) 201, 205, 211.

Viel Dichter klagen blos, Gedancken anzubringen,
 Erbetteln ihren Schmerz, zu dem sie sich erst zwingen,
 Von fremder Traurigkeit und weinen künstlich toll
 Und glauben selber nicht, was uns bewegen soll.
 Wen aber rührt die Qual gemahlter armer Sünder,
 Es wäre denn ein Weib und noch nicht trockne Kinder.
 Die Noth erklärt sich schlecht und redet, wie sie denckt.
Lis, prüfe, theures Haupt, was hier den kränckt.
 Die Warheit wird sich hier in keine Larve stecken,
 Wohl aber überall ein treues Herz entdecken⁵⁷.

Das klingt ähnlich wie Hallers offensichtlich auf die mimetische Lyriktheorie gemünzte Beteuerung: „Nicht Dichter-Klagen fang ich an; / Nur Seufzer, die ein Herz verlieret, / Wann es sein Leid nicht fassen kann“ in der Trauerode auf den Tod seiner Gemahlin, die noch heute gern als unmittelbare Goethesche Konfession, als Erlebnis-ausdruck gewertet wird. Und in der Tat hat nicht nur Herder Hallers Lyrik als Erlebnislyrik in seinem Sinne der unmittelbaren Expression wahrer Gefühle im Gegensatz zur Nachahmung angenommener Empfindungen verstanden, sondern z. B. auch J. A. Schlegel (s. o. S. 114, J. H. Füssli sowie Unzer und Mauvillon, die in dem Liebesgedicht „Doris“ „die wahre Sprache des Herzens“ vernahmen, was ihnen nicht zufällig der Sturm-und-Drang-Jahrgang 1772 der *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* hoch anrechnete⁵⁸. Ähnliches kann man etwa beim frühen Herder über Klopstocks Lyrik lesen: „Ausströmung der Leidenschaft“ im „Feuer der glücklichen Stunde“ usw. (V, 184–5)⁵⁹.

Die Frage nach den Vorwagnahmen ist eigentlich ein Kapitel für sich. Es muß hier genügen, festzustellen, daß bei Herder und seinesgleichen eigene Vorstellungen rückprojiziert werden, daß also ihre kritischen Äußerungen kein Korrelat in der Praxis haben. Neuere Forschung, weniger entdeckungsfreudig als Herder, sieht in den Gedichten der drei Genannten allenfalls ein Miteinander von expressivem Erlebnisstil und kunsthandwerklicher Konvention, die auch die *ad hoc* anempfundenen Empfindungen nicht ausschließt; sie sieht allenfalls einen *Aufbruch* zur literarischen Erlebnis-Unmittelbarkeit von Sesenheim, eine „Tendenz“ nur „zum Ausdruck individuellen Gefühls“⁶⁰.

Ebenso muß es ein Kapitel für sich bleiben, wieweit die deutsche Theorie der Erlebnislyrik im 18. Jahrhundert abhängig ist, wenn nicht von konkreten praktischen Beispielen deutscher Sprache, so doch von der Literaturtheorie englischer Sprache: Shaftesbury, Webb, Home, Pope, Harris, Young u. a. „Einfluß“ läßt sich da leichter behaupten als nachweisen⁶¹, wäre aber ein seriöses Thema. Es läßt sich nicht erledigen mit der ebenso gelehrten wie myopischen Feststellung, etwa Welleks (S. 407–8): die

⁵⁷ Sämtl. Werke, hrsg. v. *Wilb. Krämer* (Darmstadt 1964) III, 109. Vgl. weitere Zeugnisse dieser Art in Hinderers Lyrik-Geschichte (s. o. Anm. 6) 147.

⁵⁸ Vgl. *Franz R. Kempf*, Albrecht von Hallers Ruhm als Dichter (New York, Bern, Frankfurt 1986) 72–73, 75 u. *Guthke*, Erkundungen, 198–200.

⁵⁹ Vgl. *Guthke*, Erkundungen, 197.

⁶⁰ *Siegrist*, bes. 18; *Guthke*, Erkundungen, 200, und *Das Abenteuer der Literatur* (Bern 1981) Kap. II.

⁶¹ *Tumarkin*, 48–55; *Gerth*, 181–2; *Lempicki*, 225–7.

Forderung nach Erlebnis Ausdruck sei nicht erst im 18. Jahrhundert, sondern schon in der Renaissance und nicht nur der englischen, ja in der Antike bereits („*si vis me flere* ...“) erhoben worden, folglich nichts Neues und Bemerkenswertes um 1750. Denn das stimmt nur, wenn man die Phrase, eine bloße Floskel, für die Sache nimmt, die theoretische oder die praktische Sache. Nicht einmal den Status der „Ausnahmen“⁶² sollte man Äußerungen wie Sidneys (bei Welck noch dazu falsch zitiertem) „*Look in thy heart and write*“ zubilligen, da bei allen für eine solche angebliche Tradition der Erlebnistheorie bemühten Autoren als unangefochtener Grundsatz noch die Nachahmung gilt. Von einer Theorie der Erlebnisdichtung kann man erst sprechen, wenn sie sich als innovative Alternative zur traditionellen Nachahmungstheorie versteht, und das ist erst im mittleren Drittel des 18. Jahrhunderts der Fall. Und wenn es dann in Deutschland demonstrable englische Einflüsse gegeben haben sollte, dann vermutlich in dem Sinne, daß assimilierbar nur das ist, was eine Entsprechung im Aufnehmenden hat, der für einen solchen Einfluß bereit ist.

Bereit war man in Deutschland für die Erlebnislyrik nach allem Gesagten offenbar erst um die Mitte des Jahrhunderts oder kurz danach, in der Theorie früher als in der Praxis. Schlegel spricht für viele spätere Kritiker im näheren oder weiteren Umkreis Herders (s. o. S. 110); noch Schiller wehrt sich gegen Lyrik, die in Gottscheds Sinne schizophrene Selbst-Nachahmung ist (Stichwort: „Zuschauer seiner selbst“ statt „unmittelbar und aus der ersten Hand“ [NA, XX, 452]). *Wie ist diese Bereitschaft zu erklären?* Mit andern Worten: wie, wenn man das Thema Erlebnislyrik nicht als Thema des literarischen Lebens ansprache, sondern als Thema des Lebens in Deutschland, der Geschichte des mittleren 18. Jahrhunderts? Welche außerliterarischen Faktoren haben hier eine Rolle gespielt? So *nicht* zu fragen, ist sinnvoll nur für die, die mit Emil Staiger in seinen „Studien zur Vorgeschichte der Goethezeit“ gern daran erinnern, daß es zweifelhaft sei, „ob das Schrifttum mehr eine Funktion der Gesellschaft oder umgekehrt diese mehr eine Funktion des Schrifttums sei“⁶³, und für die, die im Stilwandel, speziell im Übergang vom Rokokostil zum Ausdrucksstil in der Lyrik, nur den rein innerliterarischen Vorgang der Ablösung einer müde gewordenen Konvention durch eine andere Konvention oder durch eine „neue Mode“ sehen, ohne sich weiter über Verursachungszusammenhänge Gedanken zu machen⁶⁴. *Warum* also eine *neue* „Stilisierung“? Und warum *diese*, nicht eine andere?

Geistesgeschichtler der zwanziger Jahre verstanden es, die „Ausdruckshaltung“ des späteren 18. Jahrhunderts, speziell auch das „Erlebnislied“, vorbereitet zu sehen durch die Bekenntnisfreudigkeit des Pietismus und der Reformation. Uns hingegen ist es nicht mehr ganz so behaglich dabei, wenn alles Faszinierende des 18. Jahrhunderts so routiniert mühelos bis auf die altdutsche Mystik und die Albigenserkriege zurückgeführt wird⁶⁵. Die Gunst unserer Stunde besitzt statt dessen die Auffassung, Erlebnisly-

⁶² Gerth, 180.

⁶³ Stilwandel (Zürich 1963) 9.

⁶⁴ V. J. Günther in: Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Benno v. Wiese (Berlin 1977) 678–9; vgl. Staiger, 15–16.

⁶⁵ Müller, 180–187.

rik und ihre Theorie sei (wie was nicht?) ein Reflex der gewandelten Sozialverhältnisse, speziell der Emanzipation des Bürgertums und der ökonomischen Unabhängigkeit des Schriftstellers. So nicht nur das Kollektiv für Literaturgeschichte im Volkseigenen Verlag Volk und Wissen, sondern auch ein in Dänemark publizierender Schweizer: „Das wachsende Selbstbewußtsein des bürgerlichen gebildeten Subjekts forderte eine Sprache, in der die Besonderheit ihren Ausdruck zu erlangen vermochte“; ähnlich ein in der Schweiz publizierender Pole sowie zwei „werkische“ westdeutsche Habilschriften neuesten Datums zur Geschichte der Erlebnis- bzw. Gelegenheitsdichtung⁶⁶. Bedenklich ist daran vielleicht schon, daß, wie gesagt, umstritten bleibt, ob das soziologisch erklärte Neue ein „Rückzug“ in die Einsamkeit des Ich sei oder ein „Ausfall“ (wir sprechen von Vorgängen zur Zeit des Siebenjährigen Kriegs) in früher anderweitig besetztes Gebiet. Commonsense, wenig gefragt zwar in der Germanistik, wird so oder so die Einschränkung machen, daß soziologische Begründungszusammenhänge sehr „vermittelt“ sein müssen, jedenfalls m. W. in der zeitgenössischen Argumentation für (oder gegen) die Ausdrucks- oder Erlebnisdichtung nicht zur Sprache kommen, weder *expressis verbis* noch zwischen den Zeilen (wo sich sonst so große Entdeckungen machen lassen).

Das spricht nicht unbedingt gegen die Annahme eines solchen Zusammenhangs, macht uns aber Mut, auch an andere (näherliegende, wenn auch letztlich vielleicht ihrerseits wieder – auch – soziologisch visierbare) Zusammenhänge zu denken, vor allem an *einen* solchen, der in der zeitgenössischen Diskussion manchmal berührt wird. Das Stichwort gibt Batteux: nur Gott brauche nicht nachzuahmen; *er* dürfe sich ausdrücken; denn Gott „war der Herr“, der Schöpfer ohne Vorbild. Wenn also der Dichter seit dem mittleren 18. Jahrhundert statt nachzuahmen sich ausdrückt bzw. sich ausdrücken soll, so verfährt er wie Gott. Damals würde man eher „Genie“ gesagt haben, das schon Lessing, in den sechziger Jahren, mit dem Schöpfer jedenfalls in Analogie setzte (*Hamb. Dram.*, 34. St.). Wer die *Natur nachahmt*, weiß den höchsten Wert *außer* sich, in der Natur: Die Regeln der Kunst, sagt Gottsched, „haben ihren Grund in der unveränderten Natur der Dinge selbst“, wozu auch der Mensch gehört, der kraft seiner Vernunftfähigkeit überall und immer derselbe ist, soweit er überhaupt der Darstellung wert ist (*Cr. Dichtk.*, S. 123, 133); die Natur aber, fügt Gottsched hinzu, hat Gott geschaffen (S. 132). Der Nachahmer als solcher ist ontologisch von sekundärer Dignität. So noch Lessing: Der Dichter öffnet uns nur die Tür, „er bringt uns unter Götter und Helden; wir müßten in dieser Gesellschaft viel Langeweile haben, um uns nach dem Türsteher [...] zu erkundigen“, um uns für das Ich des Dichters zu interessieren (*Hamb. Dram.*, 36. St.). Hingegen: Wer *sich ausdrückt*, sich selbst in seiner Einmaligkeit, wer das für sinnvoll hält, den Mut dazu hat (oder eine entsprechende Poetik proklamiert), der sieht sich selbst offenbar nicht als „Türsteher“ oder als „Wurm“, der eine dominante Metapher des Selbstverständnisses im Barockzeitalter gewesen war, als

⁶⁶ Erläuterungen zur deutschen Literatur. Klassik (Berlin 1971) 62, nach *Hinderers* Lyrik-Geschichte (s. o. Anm. 6) 195; *Siegrist*, 15; *Sauerland*, 88; *Gnüg*, 2, 52, 66 und Kap. I; *Segebrecht*, 5–8.

jene Imitatio unangefochten galt, die Gottsched dann nur systematisierte⁶⁷. Wer sich ausdrückt, findet die Selbstexploration interessanter als die Metaphern aus Zoologie oder Domestikenleben; er sieht sich neu. „Jede [neue] Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre“, in der „Natur des menschlichen Geistes“, sagt Mendelssohn⁶⁸. Der (*neue*) Künstler, der sich ausdrückt, sieht sich mit Selbstbewußtsein als einen Wert für sich, ein großes Ich, wichtig in seiner Besonderheit, wichtig genug, sich auszudrücken, sich anderen darzustellen, eine der vorfindlichen Natur zumindest ebenbürtige Dignität zu bekunden – die zu reichhaltig ist, als daß soziologische Kategorien allein sie fassen könnten. *Exprimere aude!* Eine aufklärerische Mündigkeitserklärung, ohne daß die Feier dieses Ich sich ins Hyperbolische zu versteigen brauchte, wie es dann im Sturm und Drang üblich wird (Lavater: „*proprior Deus*“). Wir spüren den Gestus der Säkularisation selbst bei einem so zahmen Geist wie Schröder, der in der jedenfalls halbwegs als „Ausbruch“ definierten Poesie die Selbstkundgabe des „Besten, was wir haben“ erkannte, des „Grundes unsers lebendigen Wesens“, das nicht das des „Wurms“ ist (S. 64). Ausdruck (mit den ihm eigentümlichen stilistischen Gebärden) als Signal des autonomen Selbstbewußtseins. The medium is the message: Lebensäußerung als Behauptung des schöpferischen Selbstwertgefühls des Ich. Ausdrucksästhetik und Schöpfungsästhetik bzw. Genieästhetik werden demgemäß von Herder an wechselseitig Bedingungen ihrer selbst. Wo sie gelten, ist Lyrik nicht mehr Fiktion, Mache, Wiedergabe des außerhalb des Ich Vorfindlichen, wobei das Ich bloß handwerklicher Vermittler ist, sondern Dokumentation des Ich selbst als eines Werts für sich.

Von dieser Einsicht aus muß man sich (wenn man nach Ursachen fahndend, den Gesichtswinkel über den rein dichtungs- und poetikgeschichtlichen Befund hinaus auf das „Leben“ ausweitete) einer Frage stellen, die ebenso trivial ist wie akut: ob der Mensch, soweit greifbar in seinen zeitüberdauernden Lebensäußerungen, eine Geschichte habe („immer derselbe“ sei) oder nicht. *Allgemeine* Antworten geben sich seit eh und je ihr unfruchtbares Widerspiel (s. o. S. 96). Für unser Thema heißt dies *speziell*: geht es in der Umstellung von „Nachahmung“ auf „Ausdruck“ um ein neues Ich oder eine neue Sprache, ein neues Erleben oder eine neue Weise, Erleben zu artikulieren, eine neue Dimension des Menschlichen oder eine neue Konfessionsfreudigkeit im Hinblick auf eine Dimension des Menschlichen? Hatte vorher etwas gefehlt oder wurde es nicht manifest? Artikuliert sich ein neues Ich oder artikuliert sich das Ich neu? (Wir lassen für den Moment hypothetisch gelten, daß dies ein Unterschied sei, Sprache und Wirklichkeit derart trennbar seien.)

Die übliche Lesart ist, daß sich in Gedichten wie „Maifest“ und „Willkommen und Abschied“ etwas Neues zu erkennen gebe: ein „Naturgefühl, das neu und symptomatisch [ist] für die damalige Zeit“, ein „neues Selbstverständnis“⁶⁹. Ähnliches muß dann

⁶⁷ Vgl. bes. Hans Peter Herrmann, *Naturnachahmung und Einbildungskraft* (Bad Homburg 1970).

⁶⁸ Schriften zur Psychologie und Ästhetik, hrsg. v. Moritz Brasch (Leipzig 1880) II, 143 („Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“).

⁶⁹ *Gnüg*, 51, 62.

auch für die vorausgehende Theorie des Ausdrucks gelten, der man von dieser Voraussetzung aus zumindest den Willen zum Neuen zuzubilligen hat. Vorher soll es dementsprechend die „spontane Erlebnis- und Vorstellungskraft“ „tatsächlich“ nicht gegeben haben; die „Erlebnisfähigkeit“ sei erst um 1770 „in organischem Entwicklungsprozeß erstarkt“ (und habe sich dann der „gefühlhaften Ausdruckselemente“ jener Sprache bedienen können, die bereits vorher, nämlich durch die Vermittlung über das rhetorische, reflektierte Als-Ob der Wiedergabe bloß fingierter Gefühle, ausgebildet war, bei den Schweizern und dann bei Klopstock)⁷⁰. Mit gleicher Selbstverständlichkeit wird jedoch heute auch das Gegenteil behauptet: Erlebnis sei für Barocklyrik überhaupt keine Kategorie (weder vorhanden noch fehlend), „was selbstverständlich nicht heißen muß, die Menschen dieser Zeit seien etwa weniger erlebnisfähig gewesen“⁷¹.

„Selbstverständlich“ *nicht*? Oder „tatsächlich“ *doch*? Statik oder Wandel bzw. Entwicklung? Geschichte des Menschen oder nicht? Eine Glaubensfrage? (Eine Glaubensfrage wie die korrelierte: ob das Phänomen der Erlebnislyrik nur ein kurzes Leben gehabt habe, nur eine goethezeitliche „Episode“ gewesen sei *oder* aber bis heute „nicht mehr rückgängig zu machen“ sei⁷², so daß Trakl und selbst noch Celan Erlebnislyriker wären?)

Der Germanist kann feststellen, daß die Theorie und die Praxis (Ausdruckspoetik und Erlebnislyrik) *vor* einem bestimmten Zeitpunkt phänomenal nicht faßbar sind. Wenn sie aber von einem bestimmten Zeitpunkt an faßbar werden und für einen bestimmten Zeitraum sogar zur Signatur der Zeit gehören, *was* ist dann das *Neue*? Ist es das Erleben (die „Erlebnisfähigkeit“) oder der Ausdruck von Erleben (bzw. was die Theorie angeht: der Wille zum Ausdruck)? Es ist der Ausdruck natürlich, *mehr* können wir den Texten nicht entnehmen. Aber von (anthropologischem) Interesse ist dieses Ausdrücken (als Gegenvorstellung zum Nachahmen) doch nur wegen des Mutes, den das Ich erst jetzt hat, sich so zu geben, *sich auszudrücken*. Und: ist das Ich nicht allein schon dadurch, durch diesen Akt des Selbstvertrauens, ein anderes geworden, ein anderes als das Türsteher-Ich oder Kreatur-Ich des Nachahmers der Natur? Das „Revolutionierende“ ist das Sich-Ausdrücken selbst schon, das Medium ist die Botschaft, nämlich die Botschaft von einem Ich, das jedenfalls insofern ein neues ist, als es diesen Mut hat zu sich selbst, zu einem derartigen Wichtignehmen seines (neuen oder alten) Erlebens. Und schließlich: gleichgültig, was das Ich vorher „selbstverständlich“ schon gewesen sein mag oder „tatsächlich“ nicht gewesen sein mag (der Germanist täte gut, Spekulation als solche zu bezeichnen): spricht sich in dem neuen, polemisch gegen das Nachahmen gerichteten Sich-Ausdrücken, im präzedenzlosen Mut dazu, zu sich selbst, nicht zugleich auch eine Antwort auf unsere Leitfrage aus – die Zuversicht nämlich auf die Veränderbarkeit des Ich, auf die Geschichtsfähigkeit des Menschen und vielleicht auf seine Zukunft?

⁷⁰ Schneider, 109.

⁷¹ Segebrecht, 64.

⁷² Reed, 63. Anders z. B. Walther Killy, Elemente der Lyrik (München 1972) 2–3; vgl. den Bericht bei Segebrecht, 23–24 und 55–59 (zu Gadamer).

Doch hier (spätestens) gerät der Germanist auf glattes Terrain, auf dem er auf die Hilfe seiner Nachbardisziplinen* angewiesen ist – und auf deren karitative Instinkte.

Kommentar zum Beitrag K. S. Guthke

Wolfgang Martens

Herr Guthke hat in seinem Vortrag ein für den Literaturhistoriker zentrales Problem aufgegriffen. Von der Nachahmungspoesie zur Ausdruckslyrik – wie ist diese Entwicklung vonstatten gegangen und wie ist sie zu erklären? Daß im Zuge dieser Entwicklung über den Bereich der Lyrik hinaus der ganze Dichterbegriff sich wandelte, ist unbezweifelt. Hier geschah tatsächlich im Sinne unseres Kolloquiumsthemas eine Innovation von erheblicher Tragweite, ein Normenwandel, ein Paradigmenwechsel – wie immer man den Vorgang bezeichnen will.

Herr Guthke nennt in der schriftlichen Fassung seines Beitrags die Beschäftigung mit seinem Gegenstand einen Griff ins Wespennest, und er vermittelt etwas vom Gesumme des in dieser Sache aufgestörten literaturtheoretischen Insektenschwarms. Er selber freilich hat sich sozusagen im Imkerschutzanzug ins Gelände begeben. Er stellt keine Thesen auf, gibt keine autoritäre Deutung, sondern er verfährt behutsam-umsichtig empirisch-historisch, und am Schluß stellt er Fragen. Er legt das Gewicht nicht auf die dichterischen Hervorbringungen im Zeichen des neuen Erlebnisdichtungsbegriffs – die Straßburger Lyrik Goethes gibt generell die Exempla dafür ab –, sondern er geht ein einerseits auf die Selbstdeutungen von Dichtern, auf Aussagen über den Akt ihrer dichterischen Konzeption, andererseits und vor allem aber auf den komplizierten Diskurs der Ästhetiker, der deutschen Poetologen und Kritiker des 18. Jahrhunderts. Die Entwicklung von Gottscheds Nachahmungsästhetik hin zur Erlebnis- und Ausdrucksästhetik im Sinne Herders über Vermittlungs- und Relais-Stationen bei J. E. Schlegel, Mendelssohn, Bodmer und Breitinger, Batteux, G. F. Meier, Sulzer, Klopstock und J. A. Schlegel wird eingehend verfolgt – einschließlich der hier anfallenden Zweideutigkeiten, Mißverständnisse und Paradoxien. Das geschieht auf zuweilen geradezu fesselnde Weise. Herr Guthke kann deutlich machen, daß die Theorie der Erlebnislyrik bereits vor 1770, vor Goethes Straßburger Lyrik also, vor der exemplarischen Praxis, voll ausgebildet ist. – Die Frage nach gewissen praktischen Vorwegnahmen erlebnishaften Ausdrucks, etwa bei J. Chr. Günther, wird nicht weiter verfolgt. Ebenso

* Etwa auch der Wissenschaften von anderen Literaturen und Künsten, die z. B. die Frage nach dem *Zeitpunkt* des Wandels aufwerfen. Am Tag der Fertigstellung dieses Aufsatzes lese ich in einem Kunstkatalog über ein Gemälde von Frans Hals von 1628/30, es herrsche darin „Natürlichkeit im Ausdruck spontanen Erlebens“ (*Michel Laclotte*, Der Louvre, München 1982, II, 70). Zur Musikästhetik vgl. *John Neubauer*, *The Emancipation of Music from Language* (New Haven 1986); zu den außerdeutschen Literaturen *M. H. Abrams*, *The Mirror and the Lamp* (Oxford 1953).

die Frage nach möglichen poetologischen Abhängigkeiten von englischer Literaturtheorie.

Die abschließenden Betrachtungen gelten dem Woher und Warum. Woher die Bereitschaft für die theoretische Ermöglichung und die praktische Verwirklichung von Erlebnislyrik in Deutschland? Ist sie geistesgeschichtlich herleitbar, aus frommer Bekenntnishaltung etwa, als Säkularisationsprodukt? Hängt sie zusammen mit der Verstärkung des Bürgertums, gar mit einem ökonomischen Selbständigwerden des Autors? Herr Guthke weist hin auf Affinitäten zur Herausbildung der Genieästhetik. Eine Patentantwort erhalten wir nicht. Der Germanist, auf der Hut vor Spekulation und Kompetenzüberschreitung, endet mit einem auf wohlwollende Nachsicht bauenden Appell an die Nachbardisziplinen um Hilfestellung.

Ich erlaube mir jetzt als Kommentator einige Anmerkungen, Weiterführungen, Anregungen.

1. Vielleicht wäre es nützlich, nicht nur die poetologische Debatte um die Herausbildung der Erlebnis- bzw. Ausdrucksästhetik (und die entsprechende dichterische Praxis) zu verfolgen, sondern auch die Publikumsreaktionen und -erwartungen mit einzubeziehen – Erwartungen, die sozusagen auch „in der Luft liegen“, obwohl das Publikum den poetologisch-gelehrten Diskurs kaum mitverfolgt. Seit wann werden lyrische Aussagen „ernst“ genommen, auf den Autor und sein Erleben bezogen? Seit wann werden sie nicht mehr als Kunstleistungen gelesen, sondern als individuelle Lebensbekenntnisse, so daß jetzt das ganze persönliche Ergehen des Dichters interessant wird? Ich glaube, die Klopstock-Rezeption wäre hier ergiebig. Klopstocks Liebesoden, seine Fanny-Oden und seine Cidli-Oden, wurden nicht mehr einfach als Produkte der schönen Gelehrsamkeit verstanden, sondern als Selbstzeugnisse mit Realgehalt. Es ist wohl das erste Mal, daß das Publikum sich für hinter Liebesgedichten vermutete tatsächliche Liebesbeziehungen eines Dichters interessiert, Anteil nimmt. Fräulein Maria Sophia Schmidt in Langensalza, Klopstocks „Fanny“, wurde in Briefen beschworen, den unglücklichen Dichter doch zu erhören. Das Publikum nahm Anteil an der glücklichen Liebe zu Cidli (Meta Moller in Hamburg).

Unter der Erwartung von wirklichem, authentischem Erlebnis hinter einer Dichtung bahnt sich an, was dann im 19. Jahrhundert im Publikum zu einem förmlichen Kult mit möglichst unglücklichen Dichtern führt (Lenau).

2. Zur Tragweite der hier beginnenden Entwicklung: Der von der Erlebnisausdrucksästhetik bestimmte Dichterbegriff führt im 19. Jahrhundert dazu, daß Dichter tatsächlich sich selber mit starken Affekten, mit Leid und Schmerz, zu stimulieren suchen, um zu großer Kunstleistung zu kommen. Lenau: Ich will mich selber ans Kreuz schlagen, wenns nur ein gutes Gedicht gibt. Es gehört in unseren Zusammenhang, daß die Gattin eines bislang erfolglosen Dichters, Charlotte Stieglitz, sich selbst den Tod geben konnte, um ihren Mann durch die damit ausgelöste authentische Schmerzempfindung zu hohem Dichtertum zu befähigen – eine groteske Konsequenz des neuen Dichterbegriffs.

3. Herr Guthke verweist den Literaturwissenschaftler auf das für ihn beim Auftreten von Erlebnisdichtung greifbar Neue – auf lyrische Stilistica wie Inversion, Aposiopese, Ellipse, Anakoluth, „Sprünge und Würfe“. Frage: Haben wir tatsächlich hier eine Er-

kenntnishandhabe? Sind solche stilistischen Befunde ein untrügliches Kriterium für „Erlebnishaftigkeit“? Impliziert nicht die Poetik der Ode mit ihrer Forderung nach dem beau désordre seit je solche Inversionen, Sprünge und Würfe?

4. Daß das Interesse der Schweizer Bodmer und Breitinger an der „Sprache der Gemütsbewegungen“ „rein rhetorisch“ gewesen ist, wie Herr Guthke herauszuarbeiten suchte, zeigt sich wohl auch daran, daß Bodmer 1745 bei der Herausgabe einer Sammlung erlebnishafter Gedichte die ursprünglich im Text wie in der Überschrift gegebenen persönlichen Namen der Autoren durch fiktive ersetzte. „Pyrras und Langes freundschaftliche Lieder“ werden durch seinen Eingriff zu „Thirsis und Damons freundschaftlichen Liedern“. Die Schäfernamen verdecken das Bodmer offenbar anstößige Persönlich-Bekennnishaft in den Texten. Diese Texte gehören übrigens neben den Gedichten Günthers, Hallers und Klopstocks zu den „Vorwegnahmen“ ausdrucksästhetischer Praxis.

5. Ich würde die Vermutung geistesgeschichtlicher bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Zusammenhänge bei der Herausbildung von Erlebnis- und Ausdruckshaltungen nicht so leicht beiseiteschieben. Man muß ja nicht gerade die altdeutsche Mystik oder die Albigenserkriege bemühen. Fühlt man das Bekenntnishaft in der Erlebnisdichtung heraus, so liegt ein Bezug zur Konfessionsdisposition der frommen Seele, ins Säkulare verschoben, nicht so fern. – Schon inner-religiös ist ja seit dem 17. Jahrhundert eine interessante Normverschiebung zu beobachten, nämlich im protestantischen Kirchengesang: vom Wir-Lied zum Ich-Lied. Eine Analogie zur Herausbildung des weltlichen Ichgefühls in der Erlebnislyrik liegt nahe.

Diskussionsbericht zum Beitrag K. S. Guthke

Als eine wichtige geistesgeschichtliche Voraussetzung für den von Guthke dargestellten Wandel im Lyrikverständnis bezeichnete Schmidt-Biggemann die Um- bzw. Aufwertung des Affekts selbst. Auf einer solchen Aufwertung basiere die Diskussion um dessen angemessenen Ausdruck. Vom Referenten wurde dies bestätigt und ergänzt durch den Befund, daß der Begriff ‚Affekt‘ in dem von ihm betrachteten Zeitraum durchgehend als Gegenbegriff zu ‚Maske‘, zur angenommenen Haltung verwendet werde. Nicht außer acht zu lassen sei bei der Bewertung der ‚Karriere‘ des Ich die Säkularisierungsproblematik. Dieser Hinweis Schmidt-Biggemanns wurde weitergeführt durch Sørensens Bemerkung, daß die Mitte des 18. Jahrhunderts überhaupt die große Zeit der Bekenntnisse sei. Als Stichworte wurden Rousseau, die Briefliteratur und die pietistischen Autobiographien genannt. In diesem Bereich hätten die Eigenschaften ‚wahr‘ und ‚echt‘ als besondere Qualitäten gegolten.

Auf ein Spezifikum der Entwicklung wies Vierhaus hin: Nach Guthkes Darstellung gehe hierbei die Theorie der (poetischen) Realität voraus – eine für die deutschen sozialen Verhältnisse charakteristische Abfolge. Man formuliere Programme, die sich dann oft nicht realisieren ließen, man entwerfe Modelle, setze dann aber lieber auf Erziehung als auf Revolution.

Auch auf rezeptionsgeschichtliche Fragen wurde eingegangen. *Guthke* griff die Anregung von *Martens* aus dem Kommentar auf, die Publikumserwartungen zu berücksichtigen, die sich auf Authentizität von Affektaussagen beziehen. Möglicherweise könne die – hier ausgesparte – Literaturkritik dabei Aufschluß geben. *Sørensen* ergänzte dazu, man verarbeite nicht nur eigene Gefühle, sondern erwarte darüber hinaus ebenfalls eine andere Rezeption. Einen rezeptionsgeschichtlichen Aspekt hat schließlich auch eine als Desiderat genannte ‚ungeschriebene Monographie‘ (*Barner*), welche eine Typologie der Beziehungen zwischen poetischen Anspielungen und der jeweiligen äußeren Realität zum Gegenstand hätte.

Ob dem von *Guthke* dargestellten Wandel in Praxis und Programmatik die Dignität eines Paradigmawechsels zukommt, mag bezweifelt werden (*Müller-Seidel*). Denn ein Wechsel dieser Art könne durchaus wieder rückgängig gemacht werden und werde es auch immer wieder – was für einen naturwissenschaftlichen Paradigmawechsel ja nicht gelte (*Guthke*). Jedenfalls habe *der* Held der neuen Epoche das Seine getan, um die Nachwelt eine möglichst tiefe Zäsur sehen zu lassen (*Barner*): Im Siebten Buch von *Dichtung und Wahrheit*, dem in dieser Hinsicht folgenreichsten Text, habe Goethe möglichst eindrücklich zu zeigen versucht, wie bei und mit ihm selbst etwas völlig Neues begonnen habe. Um dies zu erreichen, werde von ihm die vorherige Epoche als „wässrig“, als „weitschweifig“, gar als „nulle Epoche“ bezeichnet, eine Formulierung, die fast alle Differenzierungen streiche und den als epochal verstandenen Akt des Griffs „in den eigenen Busen“ besonders klar hervortreten lasse.

Die ‚Ideologie der Erlebnislyrik‘, so ergab ein von *Voßkamp* angeregter wissenschaftsgeschichtlicher Exkurs der Diskussion, die erst im 19. Jahrhundert einsetze, sei spezifisch deutsch (*Guthke*) und stehe auch in Verbindung mit der Lebensphilosophie (*Sørensen*).

Roland Krebs

Modernität und Traditionalität in Gottscheds Theaterreform

Es ist wohl möglich, daß Gottsched heute noch unter dem harten Verdikt von Lessings „17. Literaturbrief“ steht. Auf die Behauptung der Verfasser der „Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste“, niemand werde leugnen, „daß die deutsche Schaubühne einen großen Theil ihrer ersten Verbesserung dem Herrn Professor Gottsched zu danken habe“, hatte Lessing bekanntlich mit Entschiedenheit geantwortet: „Ich bin dieser Niemand; ich leugne es gerade zu. Es wäre zu wünschen, daß sich Herr Gottsched niemals mit dem Theater vermengt hätte. Seine vermeinten Verbesserungen betreffen entweder entbehrliche Kleinigkeiten, oder sind wahre Verschlimmerungen.“¹

Diese berühmt gewordenen Worte haben nachhaltig das in der älteren Forschung gängige Gottschedbild geprägt und beeinflussen vielleicht bis heute die Bewertung der von Leipzig ausgegangenen Theaterreform. Auch wenn man diese nicht mehr als einen Fehlstart betrachtet, wie es früher manchmal geschah, unterschätzt man doch oft ihre historische Bedeutung. Die einseitige Betonung der von Lessing gerade im „17. Literaturbrief“ vorgeschlagenen Kurskorrektur (Absage an die klassizistische Alexandrinertragödie, Hinwendung zum Shakespearodrama) verhüllt die Tatsache, daß erst Gottscheds Theaterreform die Bedingungen einer neuen Theaterkultur geschaffen hat, in deren Entwicklung Lessing selbst sich mühelos einreihen läßt.

Die Zeitgenossen und auch die ersten Historiker des deutschen Theaters vertraten übrigens sehr oft letztere Meinung. Zwar hatte das literarische Ansehen Gottscheds, schon bevor Lessing und seine Berliner Freunde sich zu Worte meldeten, stark unter der sich endlos hinziehenden Polemik mit den Schweizern und dem Abfall der *Bremer Beiträger* gelitten. Die Berliner Kritik hatte dann das künstlerische Unvermögen der ganzen Gottschedschule unerbittlich aufgedeckt, und der „17. Literaturbrief“ ist ja nur die bekannteste Episode eines regelrechten gegen die Leipziger geführten kritischen Feldzugs, der, vor mehreren Jahren begonnen, in den „Literaturbriefen“ seinen Höhepunkt und Abschluß fand². Wie es Peter Michelsen treffend formulierte: „Les-

¹ Sämtliche Schriften. Ausgabe *Lachmann-Muncker*, Bd. 8, 41.

² Vgl. dazu: *Karl S. Guthke*, Literarisches Leben im 18. Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz (Bern und München 1975) 24–71; *Joachim Birke*, Der junge Lessing als Kritiker Gottscheds, in: *Euphorion* 62 (1968) 392–404; *Hans Werner Seiffert*, Neues über Lessings Literaturbriefe, in: *Festschrift zur 250. Wiederkehr der Geburtstage von Johann Wilhelm Ludwig Gleim und Magnus Gottfried Lichtwehr*, hrsg. vom *Gleimhaus* (Halberstadt 1969) 65–79.

sing warf nur den letzten Stein: und der war tödlich.“³ Von nun an etablierte sich ein allgemeiner Konsens, um dem Leipziger Professor den Rang eines echten Dichters abzusprechen. Aus der Fülle der vorliegenden Urteile sollen nur zwei Beispiele angeführt werden. Als Johann Friedrich Löwen in der ersten deutschen Theatergeschichte, die gerade im Sterbejahr Gottscheds erscheint, die Namen der „wenigen deutschen Dichter“, auf die die Nation stolz sein könne, aufzählt, übergeht er den Verfasser des „Sterbenden Catos“ mit der Begründung, er stütze sich dabei auf die unter den Kunst-richtern herrschende Meinung, nach der „Herr Gottsched zur dramatischen Dichtkunst eben diejenigen Talente habe, die er zur Dichtkunst überhaupt besitzt“⁴. Der ehemalige Literaturpapst, von dem einst behauptet wurde, er habe nach Luther und Opitz eine neue Periode in der deutschen Literatur, die „gottschedische“, eingeleitet⁵, wird jetzt eher pietätlos behandelt.

So macht sich der Wiener Joseph von Sonnenfels über die „lateinische Magnifizenz“ lustig⁶, der er unter anderem vorwirft, die erbärmliche Reimerei eines Quistorp in seine „Deutsche Schaubühne“ aufgenommen und als musterhaft hingestellt zu haben⁷. Aber an anderer Stelle nimmt er Gottsched ausdrücklich gegen Lessing und seine Freunde in Schutz. Zwar waren nach ihm die Berliner völlig im Recht, als sie seine Anmaßung rügten, „nach Zirkel und Bleimaß“ gegriffen und sich zum Architekten des neuen Gebäudes der deutschen Bühne aufgeworfen zu haben. Doch gibt Sonnenfels zu bedenken, daß „bei Aufführung eines Gebäudes die Handlanger auch unentbehrlich sind“ und als Handlanger habe Gottsched wohl Nützliches geleistet⁸.

Einen ähnlichen Standpunkt hatte übrigens schon Löwen in seiner Theatergeschichte vertreten, wenn er schreibt: „Er (Gottsched) hat allerdings Verdienste um das Theater: aber Verdienste, die man bloß in das Fach eines Direktors, nicht eines Dichters setzen muß. Die Abschaffung der schlechten Burlesken, die er mit sehr mittelmäßigen Übersetzungen seiner Schüler ersetzt hat; und die freylich wohl den ersten Grund zu dem gegenwärtigen Stand des Theaters gelegt haben, dieses und noch verschiedene Kleinigkeiten, die mehr die Policy des Theaters, als seine magische Kunst betreffen, sind die nicht zu verleugnenden Verdienste dieses Mannes.“⁹ Trotz des spürbaren Einflusses des „17. Literaturbriefs“ auf diese Stelle beurteilt Löwen Gottscheds Wirken doch anders als Lessing. Denn nicht schroffe Ablehnung wie bei diesem, sondern beschränkte Anerkennung kommt hier zum Ausdruck.

³ Peter Michelsen, *Der Kritiker des Details. Lessing in den ‚Briefen, die neueste Litteratur betreffend‘*, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 2 (1975) 148–181.

⁴ *Geschichte des deutschen Theaters* (1766) und *Flugschriften über das Hamburger Nationaltheater* (1766 und 1767). Im Neudruck mit Einleitung und Erläuterungen hrsg. von H. Stümcke (Neudrucke literaturhistorischer Seltenheiten 8, Berlin 1905) 44.

⁵ Vgl. Nachricht von den Schicksalen dieses Sterbenden Cato in Frankreich und Deutschland, in: *Johann Christoph Gottsched, Sterbender Cato* (Leipzig 10/1757) 114–170.

⁶ Briefe über die Wienerische Schaubühne (1767–1769), hrsg. von August Sauer (Wiener Neudrucke 7, Wien 1884) 101.

⁷ Ebda. 184.

⁸ Ebda. 172–173.

⁹ *Geschichte des deutschen Theaters*, 44.

Einen weiteren Schritt in diese Richtung macht dann Christian Heinrich Schmid, als er seinen 1783 verfaßten Rückblick auf die Geschichte der deutschen Bühne im 18. Jahrhundert „Über die Fortschritte der dramatischen Dichtkunst in Teutschland seit Gottsched“ betitelt¹⁰. Dramatische Literatur, Schauspielkunst, äußerliche Einrichtung der Bühne, Kritik, in jeder dieser vier Sparten geht der Historiker von Gottsched aus, um die stufenweise „Verbesserung“ und „Vervollkommenung“ des deutschsprachigen Berufstheaters zu schildern. Schon in der Einleitung erwähnt er „die Verdienste, die Gottsched um die Verbesserung der Bühne in Teutschland unleugbar gehabt hat“ und behauptet, jeder räume ein, „daß wir von seinen Zeiten an eine große Epoche, oder eigentlich den Zeitpunkt ihrer Bildung rechnen müßten“¹¹.

Es scheint also festzustehen, daß schon für die meisten Kritiker und Historiker der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die von Gottsched und seinen Anhängern durchgeführte Theaterreform als ein einschneidendes Ereignis, als ein Neubeginn gilt. Dieser Neuansatz wird gewöhnlich positiv beurteilt, weil er die Schaffung einer modernen Theaterkultur ermöglicht hat. Wenn man der dramatischen Produktion der Gottschedschule die Maßstäbe der später erreichten literarischen Qualität anlegt, muß man sie als „überholt“ betrachten und doch erkennt man gleichzeitig ihre Vorzüge dem früheren Repertoire gegenüber, sogar nachdem die ungeheuere Resonanz, die die „Hamburgische Dramaturgie“ erzeugt hat, das Schicksal des von Gottsched empfohlenen Modells der klassizistischen Tragödie in Deutschland besiegelt hat. Der Bruch mit der Vergangenheit wird als notwendige Voraussetzung für die späteren „Fortschritte“ gutgeheißen. Diese weit verbreitete Ansicht kommt ohne Zweifel der historischen Wirklichkeit näher als das überspitzt polemische Verdammungsurteil Lessings.

Bekanntlich bildete die Theaterreform nur einen Teil einer großangelegten Sprach- und Literaturreform. Um Gottscheds Aktion auf dem theatralischen Gebiet besser zu verstehen, müssen also zunächst die allgemeinen Beweggründe und Zielsetzungen eines Unternehmens bestimmt werden, dessen „patriotischer“, d.h. in erster Linie gemeinnütziger Aspekt von Gottsched selbst immer wieder unterstrichen wird. Die Erkenntnis einer gewissen „Rückständigkeit“ Deutschlands auf verschiedenen Gebieten des kulturellen Lebens ist zweifelsohne als der auslösende Faktor des Reformversuchs zu betrachten. Trotz der territorialen Zersplitterung des Deutschen Reichs bleibt das Gefühl der Zusammengehörigkeit weiterhin bestehen. Sprache, Sitten, „Nationalcharakter“, Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit, verbinden die Deutschen miteinander, auch wenn das drohende Gespenst des nationalen Identitätsverlusts infolge der vor allem in der Aristokratie grassierenden Gallomanie viele Geister beunruhigt. Dem „Patrioten“ Gottsched war die von ihm konstatierte „Rückständigkeit“ der Deutschen auf dem Gebiet der „schönen Wissenschaften“ um so schmerzlicher, als er den Ausländern und vornehmlich dem französischen Nachbarn Anlaß zu allerlei abfälligen Bemerkungen über den „deutschen Geist“ gab. Das böse Wort des Pater Bouhours in den „Entretiens d'Ariste et d'Eugène“ (1671) über die Seltenheit eines deutschen „Schöngeistes“ blieb unvergessen.

¹⁰ Theater-Kalender auf das Jahr 1783, 82–102.

¹¹ Ebda. 82.

Spricht man von „Rückständigkeit“, so impliziert dies den Glauben an allgemeingültige Normen und auch an ein Entwicklungsmodell, denen sich jede Nationalliteratur zu unterwerfen hat. Dies trifft völlig auf Gottsched zu. Er vertritt nämlich die Ansicht, daß sich jede Literatur und jede Gattung stufenweise entwickelt. Die Anfänge sind immer höchst unvollkommen, roh, ungestalt, und nur durch ständige Anstrengungen, eine größere Reinheit und Einfachheit der Form, eine größere Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Inhalts zu erreichen, kann eine Literatur über den Zustand der „Kindheit“ hinausgeführt werden. Daß die Vollkommenheit sich nur graduell erreichen läßt, ist auf ein Naturgesetz zurückzuführen, das auch für den Menschen gilt: „In allen menschlichen Dingen und Erfindungen geschieht nichts auf einmal, oder durch einen Sprung; sondern alles wird nach und nach erfunden, verbessert, und allmählich zur Vollkommenheit gebracht.“¹²

Der Begriff des Fortschritts wird von Gottsched ohne Bedenken auf das Gebiet der Literatur angewandt, ohne daß man ihn ohne weiteres zu den „Modernes“ rechnen kann. Die Werke der Alten bleiben nämlich für ihn in allen Bereichen vorbildlich. Ihre unerreichbare Vollkommenheit ist aber selbst das Ergebnis einer langen und mühsamen Entwicklung, wie es Gottscheds Darstellung der Geschichte der griechischen Tragödie demonstriert.

Nach ihm ist die griechische Tragödie aus den satirischen Liedern, die während der Feste zu Ehren des Dionysos gesungen wurden, hervorgegangen. Aischylos war es, der gleichzeitig den Dialog und die „erhabene Schreibart“ in eine Gattung einführte, deren „Vortrag voller Zoten und gemeinen Possen gewesen war“¹³. Denn die ersten Dichter hatten sich in dieser Hinsicht dem Geschmack der Zuschauer angepaßt: „Die Poeten hatten sich hierinn nach den Zuschauern gerichtet, die in ihrer ersten Grobheit an etwas ernsthaftem noch keinen Geschmack finden konnten; sondern nur allezeit lachen wollten. Allmählich aber fanden sich auch verständigere Zuschauer, die an den gewöhnlichen Fratzen ein Misfallen hatten, und lieber etwas kluges sehen wollten.“¹⁴ Auf Aischylos folgten Sophokles und Euripides, die, indem sie die dramatische Form weiterentwickelten und den Inhalt der Stücke noch „rührender und philosophischer“ machten, die Gattung zur höchsten Vollkommenheit brachten: „Aus den abgeschmacktesten Liedern besoffener Bauern, ist das ernsthafteste und beweglichste Stück entstanden, welches die ganze Poesie aufzuweisen hat.“¹⁵

Das grobe Possenspiel hat sich in „ein prächtiges und lehrreiches Wesen“ verwandelt, so daß jetzt auch die „ansehnlichsten Leute“ keine Bedenken mehr haben, die Schauspiele zu besuchen. Die übrigen Athener tun es ihnen nach, und die öffentlichen Schauspiele entwickeln sich auf diese Weise zu einer Art von Gottesdienst, die viel erbaulicher als alle anderen Formen von Zeremonien ist, da die in die Stücke eingestreuten Sentenzen die Möglichkeit bieten, die Menge der Zuschauer auf eine angenehme und leicht faßbare Art zu belehren.

¹² Versuch einer Critischen Dichtkunst (Leipzig 41751) 451.

¹³ Ebda. 604.

¹⁴ Ebda. 605.

¹⁵ Ebda.

Der hier beschriebene Weg ist der, den jede Bühne, aber auch jede Literatur zurückzulegen hat, wenn sie sich der Vollkommenheit nähern soll. Ein Prozeß von allmählicher „Reinigung“ führt von den ersten volkstümlichen Anfängen zu würdigen und belehrenden Werken, denen eine eminente ethisch-gesellschaftliche Funktion zukommt. Es ist höchst bezeichnend für Gottscheds Denkweise, daß er in seinem Schema die engste Verbindung zwischen Bühne und Religion nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung sieht und dies in einer sittlichen und erzieherischen Perspektive. Die Bühne vermittelt vor allem nützliche Wahrheiten der Moral durch Sentenzen, aber auch durch die „Exempel“ von guten und bösen Taten, die die Fabel den Zuschauern auf solch überzeugende Weise nahebringt, daß sie dadurch veranlaßt werden, die Tugend zu lieben und das Laster zu fliehen.

Die „Reinigung“ bezieht sich aber auch auf das Ästhetische, das mit dem Ethischen Hand in Hand geht. Alle Anfänge sind nicht nur unsittlich, sondern auch „barbarisch“, d. h. geschmacklos. Nur durch eine strenge Disziplinierung der „ausschweifenden“ Einbildungskraft, das Ausmerzen der stilistischen Überladung, den Verzicht auf die formelle Verwicklung können die großen und schlichten Formen entstehen, die unter dem doppelten Zeichen der Natur und der Vernunft stehen und der doppelten Forderung nach Wahrscheinlichkeit und Schicklichkeit genügen. Dieses Ideal wurde von den Alten auf eine für die Nachwelt verbindliche Art erreicht. Jede moderne Nation, die ihrerseits Gültiges leisten will, muß sich notwendigerweise an der Antike orientieren.

Denn der gute Geschmack als die Fähigkeit, über das Vollkommene oder das Unvollkommene eines Werks „nach den Regeln der Kunst“ zu urteilen, ist nie etwas wirklich Angeborenes. Er bildet sich vielmehr durch das eifrige Studium der Meisterwerke und der daraus abstrahierten Regeln¹⁶. Die Kenntnis der Regeln, die nicht im geringsten willkürlich sind, sondern im Gegenteil „ihren Grund in der unveränderten Natur der Dinge selbst“¹⁷ haben und von der Vernunft festgelegt worden sind¹⁸, ist für die Bildung des Geschmacks unerlässlich. Der Geschmack, der in seinem Prinzip universal und unabänderlich ist, entwickelt sich bei einem Individuum oder einem Volk, insofern er erlernbar und ausbildbar ist, nur graduell. Selbstverständlich weist Gottsched den Gedanken einer möglichen Relativität des Geschmacks aufs entschiedenste zurück. Daß manchmal regelwidrige „Mißgeburten“ als schön erklärt werden, ist allein auf das unvernünftige Vorurteil zurückzuführen: „Dieses thun insgemein diejenigen, die ein tiefgewurzeltes Vorurtheil für ihre Nation, oder für ihre Zeiten haben, und sich einbilden, ein jedes Volk habe seinen eigenen Geschmack; und jedes Jahrhundert auch. Da könnte nun dasjenige hier schön seyn, was dort häßlich ist etc.“¹⁹

Auf Lessings Vorwurf, Gottsched hätte doch aus den alten Stücken, die er von der Bühne vertrieb, ersehen müssen, daß die Deutschen „mehr in den Geschmack der Engländer, als der Franzosen einschlagen“, antwortet der Gottschedkreis folgerichtig

¹⁶ Ebda. 129.

¹⁷ Ebda. 123.

¹⁸ Ebda. 125.

¹⁹ Ebda. 130.

in der anonymen Replik auf den „17. Literaturbrief“²⁰, indem er den Begriff des „Nationalgeschmacks“ als absurd erklärt: „Wenn das folget, daß wir deswegen einen englischen Geschmack haben, weil wir in unsern alten Stücken voller Unsinn so viel mit ihnen gemein haben: so schlagen die Holländer, die Italiener, die Spanier, ja die Franzosen selbst in diesen Geschmack ein. Denn bey allen diesen Völkern finden wir, daß sie vor der unternommenen Verbesserung ihrer Bühne bey der lächerlichsten Unwahrscheinlichkeit in den Trauerspielen, das Ungeheuere, das Blutgierige, das Wunderbare affectiret, und die Lustspiele mit Verwickelungen überladen und mit Schwänken und Zoten angefüllt haben.“²¹

Die Theaterkultur aller modernen europäischen Völker ist aus der gleichen ursprünglichen „Barbarei“ hervorgegangen, die sich durch die Vorliebe für das Exzessive, das Grausame, das Unwahrscheinliche und das Unsittliche charakterisieren läßt. Mit Hilfe der Lehren und der Exempel der Alten, zu denen sie in der Renaissance Zugang gefunden haben, haben sie ihre Bühne reformiert und „gereinigt“ und haben sich so, je nach den sich bietenden Umständen, dem Ziel einer vernünftigen und sittlichen Schaubühne mehr oder weniger genähert. Der Vorzug, den Gottsched den französischen Autoren des „Grand Siècle“ einräumt, erklärt sich daraus, daß er sie als die besten Schüler der Alten betrachtet, also auch als die, die paradoxerweise die modernsten sind, weil sie die wüste Unordnung der „Kindheit“ am weitesten hinter sich gelassen haben. Der große Fehler der Engländer dagegen liegt in den Augen der Gottschedianer darin, daß sie aus übertriebener Bewunderung für ihr „barbarisches“ Genie Shakespeare und aus Nationalstolz sich gegen eine durchgreifende Reform gesträubt haben²². Die von Lessing vorgeschlagene Neuorientierung der deutschen Bühne ist schon deswegen für sie inakzeptabel, weil sie einer katastrophalen Rückentwicklung in Richtung der von ihnen – aber auch von Lessing selbst – verpönten *Haupt- und Staatsaktionen* gleichkäme. Die moderne Zeit fordert dagegen die Übernahme der strengen Normen einer sich am Beispiel der Alten orientierenden Poetik.

Welches ist die Situation der Deutschen in diesem nicht immer friedlichen Wettstreit der verschiedenen Nationalliteraturen? Hatte nicht 1740 noch Eléazar Mauvillon in seinen „Lettres françoises et germaniques“²³ die alte Beschuldigung des Pater Bouhours wiederaufgenommen und höhnisch nach den deutschen „schöpferischen Geistern“ gefragt²⁴? Diese beleidigende Frage entfachte eine kurze aber um so heftigere Polemik gegen den „französischen Großsprecher“ und den „frechen Ausländer“, an

²⁰ Briefe, die Einführung des Englischen Geschmacks in Schauspielen betreffend, wo zugleich auf den Siebzehnten der Briefe, die neue (sic) Litteratur betreffend, geantwortet wird (Frankfurt und Leipzig 1760).

²¹ Ebda. 81–82.

²² Ebda. 85–86.

²³ Lettres Françoises et Germaniques, ou Réflexions militaires, littéraires et critiques sur les François et les Allemands. Ouvrage également utile aux officiers et aux Beaux-Esprits de l'une et de l'autre Nation (Londres, recte Amsterdam et Leipzig 1740).

²⁴ „Nommez-moi un esprit créateur sur votre Parnasse: c'est-à-dire, nommez-moi un poète allemand qui ait tiré de son propre fond un ouvrage de quelque réputation; je vous en défie.“ Lettres, 362.

der Gottsched sehr aktiv teilnahm²⁵. Siebzehn Jahre später, als er den ersten Band seiner Bibliographie aller seit der Renaissance gedruckten deutschsprachigen Stücke veröffentlichte²⁶, erinnert er sich noch an Mauvillon, den er durch die Zahl der von ihm ausfindig gemachten Werke als endgültig widerlegt erklärt. Schon rein quantitativ läßt sich die deutsche Dramenproduktion der Vergangenheit durchaus mit der der Nachbarländer messen.

In der Gegenwart aber konnte eine wirkliche Legitimation der deutschen Literatur und des deutschen Theaters, ihre internationale Anerkennung sozusagen, nur durch eine tiefgreifende Modernisierung erreicht werden, die sich insbesondere das Wirken Richelieus und Ludwigs XIV. im Frankreich des 17. Jahrhunderts als Vorbild nehmen mußte. Es sollten zunächst die Bedingungen geschaffen werden, die den Fortschritt, die „Aufnahme“, der „schönen Wissenschaften“ ermöglichen konnten.

So stellten die von Gottsched in der Leipziger „Deutschübenden Poetischen Gesellschaft“ eingeführten Veränderungen einen Erneuerungsversuch der Sprachgesellschaften des Barock dar. Die im Jahre 1727 „erneuerte“ Gesellschaft sollte fortan den schlichten und stolzen Namen „Deutsche Gesellschaft“ tragen, um ihre überregionalen Ambitionen zu bekunden, aber auch, um auf ihre Verwandtschaft mit der von Richelieu gegründeten und beschützten „Académie Française“ hinzuweisen²⁷. Um ihre in erster Linie normativen Aufgaben auf dem Gebiet der Sprache und der Poetik zu erfüllen, hätte die Gesellschaft über eine offizielle Autorität verfügen müssen, und deswegen bemühte sich Gottsched so sehr um ihre Anerkennung durch den Dresdner Hof, was ihr jedoch versagt blieb²⁸. Hinter diesem nur partiell verwirklichten Projekt stand ohne Zweifel der Gedanke, daß eine moderne Literatur des Schutzes und der Unterstützung durch einen mächtigen Hof bedurfte.

Das Interesse, das Richelieu und Ludwig XIV. für die Literatur ihres Landes gezeigt haben, erklärt nach Gottsched größtenteils die Blütezeit der französischen Klassik. Er erinnert daran, daß es der deutschen Literatur stets an „Ermunterung“ gefehlt hat, und er bedauert es bitter, daß sich unter den deutschen Fürsten nie ein großzügiger Mäzen gefunden hat, um das zu tun, was anderenorts die Medizeer, Franz I. oder Ludwig XIV. geleistet haben²⁹. Das fürstliche Mäzenatentum blieb lange für Gottsched und seine Nachfolger ein stets unerfüllter, aber um so leidenschaftlicher gehegter Wunsch. Diese Hoffnung läßt sich leicht begründen. Da die deutschen Fürsten auf vielen Gebieten dem Beispiel des modernen französischen Absolutismus folgten, warum sollten

²⁵ Vgl. dazu: Roland Krebs, *Les Lettres Françaises et Germaniques et leur réception en Allemagne*, in: *Dix-Huitième Siècle* 14 (1982) 377–390.

²⁶ Nöthiger Vorrath zur Geschichte der deutschen Dramatischen Dichtkunst, oder Verzeichniß aller Deutschen Trauer-, Lust- und Sing-Spiele, die im Druck erschienen, von 1450 bis zur Hälfte des jetzigen Jahrhunderts, Bd. I (Leipzig 1757). Vgl. Vorrede.

²⁷ Vgl. Nachricht von der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig, bis auf das Jahr 1731 fortgesetzt. Hrsg. von dem Senior derselben (Gottsched) (Leipzig 1731) 28.

²⁸ Vgl. Gustav Waniek, *Gottsched und die deutsche Litteratur seiner Zeit* (Leipzig 1897) 83–89, 210–235.

²⁹ Vgl. Gedächtnisrede auf Martin Opitz von Boberfeld, in: *Johann Christoph Gottsched, Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Horst Steinmetz (Stuttgart 1972) 230–231.

sie es nicht auch auf dem Gebiet der Kunst und der Literatur? Sie würden übrigens selbst großen Nutzen daraus ziehen. Die Unterstützung der Bühne insbesondere käme zweifellos einer „wohlbestellten Republik“ wegen der sittlichen Wirkung, die das Trauerspiel auf die Bürger ausübt, zugute³⁰. Die Tatsache, daß später die Handbücher der Kameralistik den Gedanken wiederaufgenommen haben und in die Staatstheorie des aufgeklärten Absolutismus eingebaut haben, zeigt, daß die Idee eines Bündnisses zwischen dem modernen monarchischen Staat und einer „wohleingerichteten“ und „vernünftigen“ Bühne nicht abwegig war³¹. Andererseits könnte allein diese staatliche Förderung der deutschen Dichter und Schauspieler sie in die Lage setzen, es mit ihren ausländischen Konkurrenten aufzunehmen oder, wie Gottsched es in seinem durch das Konkurrenzdenken geprägten Wortschatz oft formulierte, um sie „einzuholen“ oder gar zu „überholen“.

Selbstverständlich sind es nicht die herumziehenden Wandertruppen mit ihren formlosen *Haupt- und Staatsaktionen*, ihren extemporierten Burlesken und ihrer *lustigen Person*, denen eine so bedeutende ethisch-gesellschaftliche Rolle zuerkannt wird. Von der künstlerischen Praxis der deutschen Berufsschauspieler in dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts spricht Gottsched immer mit dem größten Unwillen, in dem sich die sittliche Entrüstung mit dem Ekel des „Gelehrten“ vor dem „Pöbelwitz“ vermischt. Jeder kennt seine berühmte Charakterisierung des Repertoires, das er 1724 bei seiner Ankunft in Leipzig, als er zum ersten Mal mit dem Berufstheater in Berührung kam, entdeckt hat: „Lauter schwülstige und mit Harlekins Lustbarkeiten untermengte Haupt- und Staatsaktionen, lauter unnatürliche Romanstreiche und Liebeswirrungen, lauter pöbelhafte Fratzen und Zoten ...“³².

Gottscheds Theaterreform ist zunächst eine Reform des Repertoires. Dieser Aspekt hat vor allem das Interesse der Zeitgenossen und der Nachwelt geweckt, und er war es, der die Diskussion um Gottsched auslöste. In einer theatergeschichtlichen Perspektive bekommt aber die Repertoirereform erst ihren vollen Sinn im Rahmen eines grundsätzlichen Wandels aller Elemente der Bühnenpraxis: Schauspielkunst, sozialer Status der Schauspieler, äußere Bedingungen des Theaterlebens, Funktion der Bühne im gesellschaftlichen Leben, aber auch Musik, Kostüme und Dekorationen. Es ist hier nicht möglich und wohl auch nicht nötig auf alle Einzelheiten dieses Wandels einzugehen. Um ihn richtig einzuschätzen, darf nie vergessen werden, daß es sich um einen europäischen Entwicklungsprozeß handelt, der in verschiedenen Ländern schon stattgefunden hatte, in anderen aber noch ausstand, „vom improvisierenden, ohne Text und festes Haus operierenden Theater der Wandertruppen bis hin zum textuell und räumlich fixierten, ideologisch etablierten Theater als nationaler Erziehungsstätte ...“³³. Die

³⁰ Vgl. insbes. Gottscheds Rede: Die Schauspiele und besonders die Tragödien sind aus einer wohlbestellten Republik nicht zu verbannen, in: *Schriften zur Literatur*, 3–11.

³¹ Vgl. *Wolfgang Martens*, Obrigkeitliche Sicht: Das Bühnenwesen in den Lehrbüchern der Policy und Cameralistik des 18. Jahrhunderts, in: *IASL* 6 (1981) 19–51.

³² Vorrede zum ‚Sterbenden Cato‘, in: *Schriften zur Literatur*, 199.

³³ *Roger Bauer* in der Vorrede zu: *Das Ende des Stegreifspiels – Die Geburt des Nationaltheaters. Ein Wendepunkt in der Geschichte des europäischen Dramas*. Hrsg. von *Roger Bauer* und *Jürgen Wertheimer* (München 1983).

Notwendigkeit, mit dieser gesamteuropäischen Entwicklung Schritt zu halten, wird von Gottsched selbst betont. So erklärt er das Erwachen seines Reformwillens durch den von ihm angestellten Vergleich zwischen der einheimischen und den fremden Bühnen: „Je mehr ich nun durch die Lesung aller dieser Werke die wohleingerichteten Schaubühnen der Ausländer kennenlernte: Desto mehr schmerzte mich's, die deutsche Bühne noch in solcher Verwirrung zu sehen.“³⁴ Mit der darauffolgenden Kontaktaufnahme mit den Neubers, die gerade das Sächsische Privileg erhalten hatten, war der entscheidende Schritt in dieser Erstphase der Reform getan, denn damit konnte sie in die Praxis umgesetzt werden.

Gottsched setzte also auf das verrufene Berufstheater, in dem er mit Recht die einzige noch entwicklungsfähige Organisationsform der Bühne erblickte. Das moderne zukunftssträchtige Berufsschauspielertum wird von ihm zum Träger der Reform gemacht. Auch wenn seiner Meinung nach die Prinzipale aus kommerziellen Rücksichten und aus Unwissenheit zu oft dem „Pöbelgeschmack“ huldigten und zuwenig Verständnis für die wahre Aufgabe der Bühne aufbrachten, so hoffte er dennoch, daß sie die von ihm gewünschten Verbesserungen einführen und insbesondere das von ihm empfohlene Repertoire spielen würden. In der Tat ist man berechtigt, einige Jahre lang von einer echten Zusammenarbeit zwischen dem Leipziger Professor und den Neubers zu sprechen, und nach dem 1741 erfolgten Bruch mit der Neuberin war es Johann Friedrich Schönmann, der den Auftrag erhielt, den Kampf für die gute Sache weiterzuführen. Dies zeugt immerhin von der Aufgeschlossenheit eines Mannes, der in dem besonders theaterfeindlichen Universitätsmilieu lebte.

Gottsched versorgte zunächst die Neubers mit einer ersten Reihe von regelmäßigen Trauerspielen, die er selbst aus dem Französischen übersetzte (Racines „Iphigénie“) oder übersetzen ließ, wobei zu bemerken ist, daß die Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft“ aufgefordert wurden, an der Schaffung des neuen „literarischen“ Repertoires teilzunehmen, da die „Aufnahme“ des deutschen Theaters durchaus zum Aufgabenkreis der Gesellschaft gehörte. Neben einer geringen Zahl von älteren Übersetzungen³⁵ bildeten die neuen Übertragungen den Grundstock des Neuberschen Repertoires. So sollte die gähnende Kluft, die sich zwischen Literatur und Bühne gebildet hatte, vorläufig überbrückt werden. Das Übersetzen fremder Werke war aber nur eine provisorische Lösung, ein Notbehelf, der dem Mangel an guten Originalstücken abhelfen sollte. Die Zeit der Übersetzungen wurde von vornherein als ein Durchgangsstadium bezeichnet, das zur Schaffung der erstrebten neuen dramatischen Literatur führen sollte. Die französischen Stücke waren dazu bestimmt, einen Lernprozeß zu initiieren, dessen Ergebnis das deutsche *Nationaltheater* sein würde.

Da in den Augen Gottscheds die Unkenntnis der wichtigsten Regeln der Dichtkunst auch für die qualitative Schwäche der meisten deutschen poetischen Produkte mitverantwortlich war, verfaßte er eine Poetik, deren erster Titel bezeichnenderweise

³⁴ Schriften zur Literatur, 201.

³⁵ Die Übersetzungen von F. C. Bressand (Regulus, Brutus, Alexander und Perus) waren zwischen 1692 und 1697 erschienen, Gottfried Langes „Cid“-Übersetzung 1699 und die Übertragung des „Cinna“ durch Christoph Fürer im Jahre 1702.

auf die Adressaten des Handbuchs hinwies. Der „Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen“³⁶ enthielt nicht nur präzise Definitionen der verschiedenen dramatischen Gattungen, er vermittelte auch genaue Anleitungen zum „Verfertigen“ regelrechter Stücke. Die Veröffentlichung einer Musterttragödie, „Sterbender Cato“, verfolgte das gleiche normative Ziel. Sonst würde die Vorrede nicht mit solchem Nachdruck die traditions- und normbildende Wirkung gewisser Werke betonen. So haben, erfahren wir, Corneilles „Cid“ in Frankreich, Maffeis „Merope“ in Italien, Addisons „Cato“ in England zur Wiederentdeckung einer „in Verfall geratenen Art der Gedichte“ geführt³⁷.

Das wichtigste Unternehmen auf dem Gebiet der Repertoirebildung bleibt dennoch die Publikation der sechs Bände der „Deutschen Schaubühne“³⁸, einer Sammlung von regelmäßigen Stücken, die solcherart den Wanderbühnen zugänglich wurden. Der Inhalt faßt gleichsam die Methode Gottscheds zusammen. Bestanden die ersten Bände fast ausschließlich aus Übersetzungen, so konnte er in der Vorrede zum vierten Teil voller Stolz melden, daß letzterer „nicht nur deutsche Originale, sondern auch gute und regelmäßige Originale“ enthalte³⁹. Die Lehrjahre der deutschen Bühne werden feierlich als abgeschlossen erklärt, da die mit Hilfe der „Lehren und Exempel der Alten“ an den angehenden Poeten unternommene Erziehungsarbeit eine so reiche Ernte gezeitigt hat. Waren die Stücke von Gryphius, Lohenstein und Hallmann im vorigen Jahrhundert noch keine vollkommenen Meisterwerke, so ließen sie sich doch wenigstens mit denen der Engländer und der Italiener der gleichen Epoche vergleichen. Nun scheint es aber Gottsched, als hätte das jetzige Jahrhundert seit dem Anfang der Reform „unstreitig auch schon solche deutsche Originale geliefert, die einer großen Menge der französischen, wo nicht vorgehen, doch gewiß die Waage halten.“⁴⁰ Solche etwas unvorsichtigen Äußerungen waren es, die Gottsched den Spott der jüngeren Generation zuzogen. Da diese ein weit sichereres Gefühl für den internationalen Literaturstandard hatte und das recht bescheidene Niveau des schon Geleisteten einsah, warf sie ihrem Vorgänger Selbstgefälligkeit und provinziellen Dünkel vor.

Welche konkrete Form sollte die „wohleingerichtete“ deutsche Bühne annehmen? Gottsched sah auf diesem Gebiet kaum über den Horizont des fürstlichen Mäzenatentums hinaus und setzte alle seine Hoffnungen auf das ständige Engagement der Neubers durch den Dresdner Hof⁴¹. Er veröffentlichte aber auch in den „Critischen Beiträgen“⁴² einen Aufsatz, in dem Christlob Mylius, Lessings Vetter, den Plan einer idealen Bühne vorschlug, die „auf Unkosten des Staates“ erhalten, von jedem frei besucht wer-

³⁶ Erstausgabe Leipzig 1730.

³⁷ Schriften zur Literatur, 197.

³⁸ Die deutsche Schaubühne nach den Regeln und Exempeln der Alten, 6 Bde. (Leipzig 1741–1745).

³⁹ Ebda. Bd. 4, 4 (Vorrede).

⁴⁰ Vorrede zum Nöthigen Vorrat, in: Schriften zur Literatur, 289.

⁴¹ Vgl. hierzu den Briefwechsel Gottscheds mit Graf Manteuffel. *Theodor Wilhelm Danzel*, Gottsched und seine Zeit (Leipzig 1848) 135–137.

⁴² Beiträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit, 8 Bde. (Leipzig 1732–1744).

den könnte, so daß er sich „aus den regelmäßigen Vorstellungen regelmäßiger Schauspiele, mit Nutzen erbauen könnte“⁴³. Auch wenn der Vorschlag nichts anderes war als ein „patriotischer Traum“ ohne Möglichkeit einer praktischen Verwirklichung, zeugt er dennoch von der grundlegenden Bedeutung, die der Auffassung von der Bühne als „moralische Anstalt“ in der Theaterreform zukam.

Die Neubers versuchten ihrerseits, ihre Truppe seßhafter werden zu lassen und sorgten für längere Aufenthalte in den beiden Theaterzentren der Zeit: Leipzig und Hamburg. Gern hätten sie der alten Lebensweise der Wanderkomödianten entsagt, um eine stehende Bühne zu errichten. Das Gesuch um die Bewilligung eines zwölfjährigen ausschließlichen Privilegs, das sie bei dem Hamburger Senat einreichten, sollte die Bedingungen für die Errichtung eines stehenden Theaters in der Hansestadt schaffen. Die angeführten Argumente fassen treffend die Grundprinzipien der Gottschedreform zusammen und verleihen dem Text einen hohen programmatischen Wert⁴⁴.

So lesen wir gleich am Anfang, daß unter allen „schönen Wissenschaften“ in Deutschland „die Schaubühne am spätesten aus ihrer Barbarey gegangen“ ist, daß der „abscheuliche Wust“ von „unordentlichen Verwirrungen“ und „schändlichen Possen“, der die Stücke füllte, den „Ekel aller Vernünftigen“ hervorgerufen hatte, bis die Neubers ihre reformatorische Tätigkeit begonnen haben: „Diese schreckliche Barbarey hat so lange gedauert, bis die Neubersche Gesellschaft, durch den Beystand verschiedener kluger und gelehrter Männer, diese Greuel verworfen und die Schaubühne von ihrem Unflute zu säubern angefangen.“⁴⁵ Auch ohne die Anspielung auf Gottsched und die Leipziger „Deutsche Gesellschaft“ käme die nahe Verwandtschaft mit den Gedanken des Gottschedkreises klar zum Vorschein. Die Neubersche Truppe hat sich in den Dienst der von Leipzig ausgegangenen Reform gestellt, und Johann Neuber, der von einem hohen Sendungsbewußtsein erfüllt zu sein scheint, unterrichtet deshalb in den ersten Jahren gewissenhaft seinen Mentor über den Fortgang des gemeinsamen Unternehmens⁴⁶.

„Reinigung“ der Bühne von dem darauf herrschenden „Unflute“, das bedeutet zunächst Abschwächung beziehungsweise Ausschaltung der „volkstümlichen Lachkultur“, wie sie in der *lustigen Person* weiterlebte. Die berühmte Episode der feierlichen „Verbannung des Harlekin“ von der Bühne der Neuberin ist zum Symbol dieser Einstellung geworden, wobei man vielleicht zu sehr den äußeren Anlaß zu diesem Schritt außer Acht läßt⁴⁷. Der Streit mit dem Prinzipal und Harlekindarsteller Müller, der einige Jahre vorher die Neubers um das begehrte Sächsische Privileg gebracht hatte, hat ohne Zweifel dabei eine weit größere Rolle gespielt als Gottscheds bekannte Abnei-

⁴³ Ebda. 1743, Stück 30, 299.

⁴⁴ Entwurf auf was Weise zur Ehre und zum Vortheil der Stadt Hamburg eine wohleingerichtete Comedie unterhalten werden kan. Abgedruckt bei *Johann Friedrich Frh. v. Reden-Esbeck*, Caroline Neuber und ihre Zeitgenossen (Leipzig 1881) 205–207; jetzt auch bei *Roland Krebs*, L'Idée de „Théâtre National“ dans l'Allemagne des Lumières (Wiesbaden 1985) 595–597.

⁴⁵ *Reden-Esbeck*, 205; *Krebs*, 595, vgl. auch 81–83.

⁴⁶ *Reden-Esbeck*, 90–118, 169–202.

⁴⁷ „er (Gottsched) ließ den Harlequin feyerlich vom Theater vertreiben, welches selbst die größte Harlequinade war, die jemals gespielt worden“; Ausgabe *Lachmann-Muncker*, Bd. 8, 42.

gung gegen den „italienischen Spaßmacher“. Auch hier hat Lessings sarkastische Darstellung im „17. Literaturbrief“ und noch mehr die in der „Hamburgischen Dramaturgie“ vorgebrachte Behauptung, die Neuberin habe unter der Hand den Harlekin unter einem anderen Namen wieder eingeschmuggelt⁴⁸, den wahren Sachverhalt eher verdunkelt. Selbstverständlich konnte auch die „gereinigte“ Bühne die Gestalt des komischen Dieners, unter welchem Namen sie auch auftreten mochte, nicht ganz entbehren. Aber sie blieb von nun an grundsätzlich vom ernsten Schauspiel ausgeschlossen, und die in den *Haupt- und Staatsaktionen* üblichen Konfrontationen der komischen Figur mit der heroischen Welt fielen aus. Außerdem entfernt sich ein „gesitteter“ oder domestizierter Harlekin, so wie er in den regelmäßigen Truppen weiterleben durfte, von seiner ursprünglichen Bedeutung, insofern er jetzt nur noch in einem sehr beschränkten Maße als eine Verkörperung des „karnevalistischen Weltempfindens“⁴⁹ betrachtet werden kann.

Die komische Volkstradition wird von der Neuberin wie von Gottsched selbst als unzeitgemäß erklärt und als ein Überbleibsel aus einem „barbarischen“ und grobschlächtigen Zeitalter verworfen. In zahlreichen von ihr selbst verfaßten Gedichten und allegorischen Vorspielen hat sich die Neuberin zur Vertreterin des neuen aufgeklärten Geistes stilisiert, während sie ihre Kollegen und Konkurrenten immer als in der Routine einer rein mechanischen handwerksmäßigen Ausübung ihrer „Kunst“ befangen beschreibt. Sie verkörpern eben den „alten Geschmack“, dem in einem der Vorspiele der „neue“ bessere der regelmäßigen Bühne gegenübergestellt wird. Bezeichnenderweise tritt nach dem erhalten gebliebenen Theaterzettel⁵⁰ die erste allegorische Gestalt „als ein Bauer“ auf, während die zweite die Züge eines „jungen wohlgezogenen Menschen“ trägt. Deutlicher könnte die soziologische Dimension des angestrebten Wandels nicht betont werden, noch bedeutender erscheint aber hier der Wille, sich von einer älteren Form der Komik abzugrenzen und die „zivilisatorischen“ Werte wie Bildung und Erziehung zu behaupten. Der „Prozeß der Zivilisation“⁵¹ hat die oft auf die Fäkal- und Sexualkomik zurückgreifenden Burlesken höchst anstößig gemacht, also müssen sie verschwinden. Das vitale Lachen, als „bäuerisch“ oder „pöbelhaft“ diskreditiert, soll durch das feine Lächeln des gebildeten „zivilisierten“ Menschen ersetzt werden. Als lachender Geißelung der menschlichen Torheiten und Schwächen wird der Satire eine gattungstheoretisch festgelegte gesellschaftliche Funktion zugesprochen. Sie allein darf nun in Form der sächsischen Verlach- und Typenkomödie fortbestehen.

Es gehört zur Selbststilisierung der Neuberin, daß sie sich in ihren Vorspielen stets als mutige Vorkämpferin für die Sache der „vernünftigen“ Bühne darstellt, daß sie als solche durch das Vorurteil angefeindet und durch Neid und Intrige verfolgt wird und

⁴⁸ Vgl. *Sämtliche Schriften*. Ausgabe *Lachmann-Muncker*, Bd. 9, 256–257.

⁴⁹ Vgl. *Michael Bachtin*, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (München 1969); *Rudolf Münz*, *Das „andere“ Theater. Studien über ein deutschsprachiges teatro dell'arte der Lessingzeit* (Berlin 1979).

⁵⁰ Vgl. *Reden-Esbeck*, Caroline Neuber, 232.

⁵¹ Vgl. *Norbert Elias*, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Frankfurt am Main 1979).

doch am Ende dank dem Schutz der Vernunft oder durch den Urteilsspruch des Apoll oder der Themis die Siegespalme davonträgt⁵². Ihr Kampf ist auch der, den die Tragödie gegen die schändliche Posse, die ihr den Rang streitig zu machen versucht, austrägt. Auch Melpomene wird siegen, indem sie sich auf das Beispiel der Alten und die Regel, die kettenbeladene Sklavin der Vernunft, stützt⁵³. Werden die gemeinen Possenreißer als „voll Hochmuth und voll Neid, / Unwissend, faul und stolz“⁵⁴ bezeichnet, so kann sich die Tragödie auf den Fleiß berufen, den sie aufwendet, um zum Gipfel der Vollkommenheit zu gelangen.

Die Tradition des extemporierten Spiels wird auf die angebliche Faulheit von Schauspielern zurückgeführt, die die Mühe des Memorierens scheuten. Die Neuberin vergißt auch nie auf die strenge Ordnung, die unter ihren Komödianten herrscht, aufmerksam zu machen. Das gleiche Ordnungsprinzip macht sich in den aufgeführten Stücken, dem Benehmen der Schauspieler auf der Bühne und in ihrem Lebenswandel in der Gesellschaft bemerkbar. So behauptet die Prinzipalin der ersten regelmäßigen Truppe, sie dulde „keine Person, weder männlichen noch weiblichen Geschlechts, die sich nicht wohl aufführet, ihre Kunst verstehet oder erlernen will“⁵⁵. Andererseits schildert sie recht anschaulich die bei den gewöhnlichen Komödianten herrschende Zucht- und Sittenlosigkeit, die Hand in Hand gehen mit der Kläglichkeit ihrer Aufführungen⁵⁶. Künstlerisches Können, moralische Integrität und gesellschaftliches Verantwortungsgefühl erscheinen eng miteinander verbunden.

Die nun von den Schauspielern verlangte Disziplin ist nicht nur der Preis, den sie zu zahlen haben, um die gegen sie gehegten Vorurteile abzubauen, die hartnäckige Feindschaft der Geistlichkeit zu entwerfen und ihre Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft zu bewirken, sie kommt auch einer verstärkten Forderung nach Disziplinierung und Selbstdisziplinierung entgegen, die sich in der Gesellschaft selbst bemerkbar macht und die wohl mit dem Denken der Frühaufklärung, aber auch mit der Entwicklung des modernen Staats in Verbindung zu setzen ist. Die Erziehung der Zuschauer durch die Bühne umfaßt auch das Politische und dies nicht unbedingt im Sinne einer bürgerlichen Emanzipation, denn es wird ihnen vielmehr oft die freiwillige Unterwerfung unter das Gesetz beigebracht. Um dem Hamburger Senat den Gedanken einer stehenden Bühne schmackhaft zu machen, behauptet die Neuberin von der Schaubühne: „Sie erwecket eine Liebe zu der Obrigkeit, eine Hochachtung für die Gesetze, und eine Neigung zu der vernünftigen Freyheit.“⁵⁷ Hätte sie sich an einen Fürsten gewandt, hätte sie vermutlich den letzten Satzteil ausgelassen, aber um so nachdrücklicher die beiden ersten betont!

⁵² Vgl. *Friederica Carolina Neuber*, Ein deutsches Vorspiel. Hrsg. von *Arthur Richter* (Leipzig 1897); *dies.*, Die Verehrung der Vollkommenheit durch die gebesserten deutschen Schauspiele. Hrsg. von *Paul Schlenker*, Ein Straßburger Vorspiel der Neuberin, in: *Archiv für Literaturgeschichte* 10 (1881) 453–476.

⁵³ Die Verehrung der Vollkommenheit, 468.

⁵⁴ Ein deutsches Vorspiel, 25.

⁵⁵ *Reden-Esbeck*, Caroline Neuber, 122.

⁵⁶ Ebda. 179.

⁵⁷ Ebda. 205.

Der Versittlichungs- und Verfeinerungsprozeß der Komödie, die Einführung der Alexandrinertragödie und ganz allgemein die Literarisierung des Repertoires mußten fast notwendigerweise eine Umschichtung des Publikums mit sich bringen. Das Schauspiel der deutschen Wandertruppen stand im Rufe, zur Belustigung für den Pöbel herabgesunken zu sein. Die Neubersche Reformbühne versuchte dagegen, die „Gelehrten“ und die Gebildeten für das deutschsprachige Theater zurückzugewinnen, denn der Gedanke des *Nationaltheaters*, der der Reform zugrundelag, konnte ohne die Beteiligung der höheren Schichten unmöglich verwirklicht werden. Die Briefe Johann Neubers an seinen Protektor unterrichten uns auch über diesen Punkt. Neuber unterstreicht nämlich gern das starke Interesse, das in den verschiedenen von seiner Truppe besuchten Städten die „Vornehmen“ oder die Adligen der „gereinigten“ Bühne entgegenbringen⁵⁸, muß aber auch einmal bekennen: „Hingegen, der Pöbel, welcher vorigen Komödianten die Nahrung gegeben, kan sich noch nicht darein finden, weil man nicht genug Gelegenheit hat, grobe Possen zu machen.“⁵⁹ Der Bruch mit der Volkstradition leitet eine Entwicklung ein, die schwerwiegende Folgen haben wird. Das Fehlen eines breiten Publikums wird lange der Errichtung von stehenden Bühnen im Wege stehen, und das Interesse der „Vornehmen“ wird sicher auch nicht so groß gewesen sein, wie Neuber es behauptet. Lange wird das Theater der Aufklärungszeit auf der Suche nach einem Publikum sein. Es ist zu einem etwas blutarmen, nur schwach in der nationalen Wirklichkeit verwurzelten Bildungstheater geworden, aber diese Entwicklung läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Deshalb läßt Goethe Madame de Retti in „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung“, die unverkennbar Züge der Neuberin trägt, ihr Bedauern darüber ausdrücken, daß sie den „Kunstrichtern“ Gehör geschenkt hat, als sie sie aufforderten, das Extemporieren aufzugeben, den Hanswurst zu verbannen und den Harlekin zu begraben. So ging die Gelegenheit verloren, ein *Nationaltheater* auf der Grundlage von stehenden Typen aus allen deutschen Gegenden, eine deutsche *commedia dell'arte*, zu gründen. Jetzt ist es aber zu spät dafür, schließt Madame de Retti: „Wir sind wie Leute, die auf einen unbequemen oder schlechten Weg geraten, aber bei dem allen einmal zu weit vorwärts sind, um zurückzukehren und den anderen von Anfange betreten zu können.“⁶⁰

Selbstverständlich wußten auch die Prinzipale der regelmäßigen Truppen, dem Wunsch ihres allzu dünnen Publikums nach anspruchsloser Unterhaltung Rechnung zu tragen. Die Neuberin behielt sogar eine Anzahl alter Burlesken in dezenter Form in ihrem Repertoire, denn schon aus rein kommerziellen Gründen ließ sich nicht alles realisieren, was programmatisch verkündet wurde. In den theoretischen Schriften der Aufklärung hingegen war und blieb der Gedanke der Erziehung zentral, wobei zu bemerken ist, daß die der Bühne zugeschriebenen Aufgaben äußerst vielfältig sind und weit über die sittliche Erbauung gehen. So sollen die Sitten nicht nur gebessert, sondern auch verfeinert werden, der gute Geschmack soll verbreitet werden, und eine

⁵⁸ Ebda. 96, 101, 114, 120.

⁵⁹ Ebda. 96.

⁶⁰ Wilhelm Meisters theatralische Sendung (Goethe dtv-Gesamtausgabe 14, München 1962) 126–128. Zitat 128.

Sprache der Konversation soll entstehen. Kurz, es geht auch darum, einer modernen „weltlichen“ Kultur den Weg zu bahnen, die in Deutschland wegen der besonders stark ausgeprägten theologischen und gelehrten Tradition und auch aus allgemeinen politisch-gesellschaftlichen Gründen – man denke an die Kleinstaaterei und an das Fehlen einer Hauptstadt – sich nur mühsam etablieren konnte. Dieses Ziel lag auch der allgemeinen Literatur- und Theaterreform Gottscheds zugrunde, und doch scheint dieser, wenn er von den Aufgaben der Bühne spricht, einem traditionelleren Modell stark verpflichtet zu sein.

Gottscheds Darstellung des griechischen Theaters zeigte schon, daß er dessen ethisch-politische Rolle besonders herausstrich. Er und seine Schüler bezogen sich deshalb mit Vorliebe auf das Altertum, um ihre Verteidigung der Bühne zu begründen. Folgende Stelle aus einer Schrift von Johann Friedrich May, einem engen Mitarbeiter Gottscheds, faßt das Argument treffend zusammen: „Die Schaubühne ist ein öffentlicher Ort. Denn ihr Nutzen soll allgemein seyn. Die Griechen und Römer sahen den Vortheil davon wohl ein. Sie verwendeten dahero auch auf dieselbe die größten Kosten, und machten sie zu einem bequemen Mittel, das Volk dadurch zu unterrichten, zu erwecken, und zu guten Sitten anzugewöhnen.“⁶¹ Dagegen ist die betrübliche Lage, in der sich die deutsche Bühne gegenwärtig befindet, die Folge eines gänzlichen Mangels an Unterstützung durch die Obrigkeit: „In Deutschland bekümmert man sich weniger oder gar nicht darum; und wo man ja, aus der bloßen Absicht sich zu ergetzen, prächtige Schaubühnen aufrichtet; so überläßt man solche doch, seinem eignen Volke zum Nachtheil, ausländischen Schauspielen und Personen und folget hiermit einer Gewohnheit, durch welche man gar sein eignes Volk verächtlich macht.“⁶² Auf die unüberhörbare und auffallend scharfe Kritik an den fürstlichen fremdsprachigen Hoftheatern und ihrer Opernpflege folgt logischerweise die dringende Bitte um eine „wirkliche und thätige Vorsorge“ für die einheimische Bühne, damit aus ihr „eine öffentliche Schule der guten Sitten“ werde, was ja allein ihrer wahren Bestimmung entspreche. Gottscheds Gattungstheorie definiert infolgedessen präzise die besondere sittliche Wirkung und das besondere Anwendungsfeld jedes Genres. Das Prinzip des „moralischen Lehrsatzes“ macht andererseits die Fabel zur bloßen Hülle des didaktischen Kerns. In Wirklichkeit dient der ganze poetische und theatralische Apparat lediglich dazu, „die bitteren Wahrheiten zu versüßen“⁶³. Somit übernimmt aber Gottsched einfach ein von den Poetiken des Barock oft verwendetes Bild und mit ihm einen Didaktismus, den er ohne weiteres auch auf die antike Tragödie bezieht, wie es seine berühmte Deutung des Ödipus-Stoffes beweist⁶⁴.

Die Auffassung, nach der es dem Altertum gelungen wäre, aus dem Theater eine „Schule des Volks“ zu machen, wurde auch mit Entschiedenheit durch einige franzö-

⁶¹ Des berühmten Französischen Paters Porée Rede von den Schauspielen: Ob sie eine Schule guter Sitten sind, oder seyn können? übersetzt: Nebst einer Abhandlung von der Schaubühne, herausgegeben von *Job. Friedrich Mayen* (Leipzig 1734). Zitat: Abhandlung von der Schaubühne, 77.

⁶² Abhandlung von der Schaubühne, 77.

⁶³ Schriften zur Literatur, 6.

⁶⁴ Vgl. Critische Dichtkunst, 611 ff.

sische Geistliche vertreten, die Gottsched besonders gern als Gewährsmänner anführte. Es wäre zunächst François Hédelin, Abbé d'Aubignac, zu nennen, den Verfasser eines berühmten Handbuchs der dramatischen Komposition, „La Pratique du Théâtre“ (Erstausgabe 1657). Das Buch ließ Gottsched durch ein Mitglied der „Deutschen Gesellschaft“, Wolf Balthasar von Steinwehr, ins Deutsche übersetzen⁶⁵, und es wurde in dieser Form zur Pflichtlektüre für jeden, der sich im Umkreis des Reformers dazu berufen fühlte, die deutsche Bühne um ein „Originalstück“ zu bereichern⁶⁶. Das einleitende Kapitel von d'Aubignacs Werk hielt der zeitgenössischen Dekadenz der Bühne die beeindruckende Pracht der öffentlichen Schauspiele der Alten entgegen. Diese hatten aber in ihrer richtigen Einschätzung des Nutzens, den sie dem Gemeinwesen brachten, weder Mühe noch Geld gespart, um sie immer vollkommener zu gestalten. Die ursprünglich auf Latein gehaltene Rede des Jesuitenpaters Porée wurde zunächst ins Französische übersetzt⁶⁷ und dann von Johann Friedrich May ins Deutsche übertragen⁶⁸. Porée gehörte zu den liberal gesinnten Geistlichen, die nicht die Bühne an sich verdammt, sondern lediglich den schlechten Gebrauch, der von ihr gemacht wurde, ablehnten. Er verteidigte den Gedanken der grundsätzlichen Moralität des Theaters, indem er die Wirksamkeit eines durch die Sinne vermittelten Unterrichts betonte. Deshalb sei die Schaubühne nicht nur mit dem Christentum vereinbar, sondern könne sogar zur Verbreitung der christlichen Lehre und Moral dienen. Mit der Bühne seiner Zeit war allerdings Porée sehr unzufrieden, weil sie ihm eher zu einer Schule des Bösen als des Guten geworden zu sein schien. Eine grundsätzliche Reform des Repertoires hielt er deshalb für unerlässlich, wobei zu bemerken ist, daß selbst die Werke der französischen Klassiker ihm moralisch nicht unanfechtbar schienen. In seiner Besprechung der Übersetzung in den „Critischen Beiträgen“⁶⁹ hat Gottsched sowohl dem Verfasser als auch dem Übersetzer, dessen beigefügte „Abhandlung von der Schaubühne“ die gleiche moralisierende Richtung vertrat, reichlich Lob gespendet und einmal mehr bei der Gelegenheit beteuert, daß „die wohleingerichtete Schaubühne eine Schule des Volkes seyn“ könne⁷⁰.

Gottsched veröffentlichte auch eine Übersetzung der lateinischen Verteidigung des Schultheaters von Samuel Werenfels⁷¹, und in dem Begleittext zu der Einladungsschrift des Rektors Adam Daniel Richter aus Annaberg, die er ebenfalls in die „Citi-

⁶⁵ Franz Hedelin, Abtes von Aubignac, gründlicher Unterricht von Ausübung der theatralischen Dichtkunst, aus dem Französischen übersetzt durch Wolf Balthasar Adolph von Steinwehr (Hamburg 1737).

⁶⁶ In dem Vorspiel der Neuberin, Die Verehrung der Vollkommenheit, überreicht auch die allegorische Gestalt der Regel dem deutschen Trauerspiel „La Pratique du théâtre“.

⁶⁷ Discours sur les spectacles, traduit du latin du P. Charles Porée de la Compagnie de Jésus par le P. Brumoy de la même Compagnie (Paris 1733).

⁶⁸ Über die Rezeption von Porées Schrift in Deutschland vgl. Hilde Haider Pregler, Des sittlichen Bürgers Abendschule. Bildungsanspruch und Bildungsauftrag des Berufstheaters im 18. Jahrhundert (Wien, München 1980) 111–118.

⁶⁹ 1734, Stück 9, 3–29.

⁷⁰ Ebda. 6.

⁷¹ Eine Rede von den Schauspielen. Aus dem Lateinischen des Hrn. Werenfels ins Deutsche übersetzt, in: Critische Beiträge 1744, Stück 32, 598–623.

schen Beiträge“ einrückte, behauptete er: „Überhaupt halten wir es für eine der Schuljugend so nützliche, als angenehme Sache, daß sie von ihren Vorgesetzten und Lehrern zur Vorstellung guter Schauspiele angeführet wird.“⁷² Die Publikation der Schriften von theaterfreundlichen Geistlichen und die Anknüpfung an die Tradition des Schultheaters mögen zum Teil auf taktische Gründe zurückzuführen sein. Es ging darum, die Schauspielkunst vom Odium der radikalen Unsittlichkeit zu befreien und so ihre gesellschaftliche Legitimation durchzusetzen. Darüber hinaus stand aber Gottsched der Tradition des Schultheaters, die in Deutschland doch besonders stark gewesen war und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch weiterlebte, vielleicht näher, als man es bisher wahrgenommen hat. Der erbauliche und didaktische Anspruch, den er von ihr übernommen und der eigenen Theorie zugrundegelegt hat, bedeutete in dieser Perspektive nichts grundsätzlich Neues. Die Neuheit lag darin, den Berufsschauspielern den „moralischen Lehrauftrag“⁷³ der Bühne anzuvertrauen, neu war auch zum Teil, wie wir noch sehen werden, der verweltlichte Inhalt der vermittelten Lehre.

Das protestantische Schultheater war Gottsched durch seine bibliographischen Forschungen wohl bekannt. Zwar gab er die durch den „gothischen“ Zeitgeschmack bedingten formellen Schwächen dieser Werke zu, was ihn aber nicht daran hinderte, den darin herrschenden Geist zu preisen: „Die deutsche Bühne hat ein Verdienst, dessen sich schwerlich eine andere bei unsern Nachbarn wird rühmen können. Sie hat der Religion ungemeine Dienste geleistet; und sonderlich der im 16. Jahrhundert geschehenen Glaubensreinigung einen unaussprechlichen Vorschub geleistet ... Ebendaher wird man schwerlich bei einem andern Volke soviel geistliche Lehrer unter den dramatischen Dichtern antreffen als bei uns. Diesen gottseligen Männern war es gewiß ein Ernst, ihre Zuhörer im Glauben und Leben zu erbauen; und hier kann man mit Rechte sagen, daß die Schauspiele zu ihrer alten Absicht gebraucht worden, wozu sie bei den Griechen erfunden worden; nämlich das Volk zu lehren.“ Diese erbaulichen militanten Werke scheinen Gottsched „viel ehrwürdiger, als die ausschweifenden Spitzfindigkeiten des italienischen Witzes, die größte Richtigkeit der gallischen Bühne und die rasende Wildigkeit der britischen Lustspiele“⁷⁴, und sie sind die einzigen, die sich dem hohen Ernst der griechischen Tragödie nähern. Das sittlich-religiöse Anliegen ist selbstverständlich das gemeinsame Element, das diesen etwas überraschenden Vergleich rechtfertigt. Bei den Franzosen fehlt es aber zu oft, was die Hauptschwäche ihres Theaters ausmacht.

Gottsched gehört nämlich zu den ersten und entschiedensten Kritikern der französischen klassizistischen Tragödie in der Aufklärungszeit⁷⁵! Wie Lessing es später mit

⁷² Critische Beiträge 1743, Stück 28, 572.

⁷³ Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften (Stuttgart 1971) 476.

⁷⁴ Schriften zur Literatur, 289–290 (Vorrede zum „Nöthigen Vorrath“).

⁷⁵ Vgl. Roland Krebs, La critique de la tragédie amoureuse française par l'Aufklärung allemande, in: De Lessing à Heine. Un siècle de relations littéraires entre la France et l'Allemagne. Actes du colloque de Pont-à-Mousson publiés par J. Moes et J. M. Valentin (Paris 1985) 17–30.

Diderots Kritiken tut, wiederholt er die Vorwürfe, die ihr Porée aber auch Fénelon⁷⁶ und Louis Riccoboni⁷⁷ gemacht haben. Nach diesen Verfechtern einer völlig „tugendhaften“ Bühne sei sie unter dem Einfluß des galanten Romans und der Salons der ursprünglichen Bestimmung der Gattung untreu geworden, indem sie dem Liebesmotiv eine ungebührliche Bedeutung eingeräumt habe. Die französische Tragödie, insofern sie sich zu einer „Liebestragödie“ entwickelt habe, stehe thematisch weit hinter dem griechischen Theater zurück. Gottsched, der diesen Standpunkt wiederaufnimmt, erklärt sich auch gegen die Verwendung des Liebesmotivs im Trauerspiel und empfiehlt deswegen der neu entstehenden deutschen tragischen Kunst, so weit wie möglich auf die Darstellung der Liebe auf der Bühne und auf das „Hochzeitmachen“⁷⁸ zu verzichten. Nur auf diese Weise könne sie, nach ihm, auch thematisch – formell blieben die Franzosen wegweisend – wieder an die Alten anknüpfen. So wünscht Gottsched, sich auf Riccoboni und andere „vernünftige Kenner der Schaubühne“ stützend, „daß man entweder die Trauerspiele gänzlich von der Liebe befreien; oder doch nur eine erlaubte, ja tugendhafte Liebe darauf einführen möchte“ und er fügt hinzu: „Dieses Feld steht unsern tragischen Dichtern noch offen, und dieses Mittel haben sie vor sich, alle ihre Nachbarn zu übertreffen, und sich den alten griechischen Meistern zu nähern.“⁷⁹

Gottscheds Abneigung gegen „die romanhafte und buhlerische, zuweilen auch wohl gar ... lasterhafte Liebe“⁸⁰, die, seiner Meinung nach, bedauerlicherweise die französische Bühne beherrsche, erklärt sich zum Teil durch die hohe Meinung, die er von dem wahren, „philosophischen“ Wesen der Gattung und ihrer ethisch-gesellschaftlichen Rolle hat. Es kommt aber auch hier ein moralischer Rigorismus zum Ausdruck, der sich traditionellen geistlichen Auffassungen anschließt. In diesem Traditionalismus könnte man leicht ein Hindernis für die Herausbildung einer modernen „weltlichen“ Kultur erblicken, wie sie Gottsched andererseits vorschwebte.

Der Widerspruch ist vielleicht nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn in der Verurteilung des unverbindlich Galanten und des Erotischen manifestieren sich ebenfalls der Geist der Frühaufklärung und der moralische Ernst der neuen bürgerlichen Gesinnung, die Gottsched andererseits veranlaßt haben, sowohl die Barockoper⁸¹ als auch einen guten Teil der Barockliteratur selbst⁸² aus sittlichen Gründen zu verwerfen. Die Disziplinierung der Affekte und die Beherrschung der na-

⁷⁶ Vgl. *Lettre à l'Académie* (Paris 1716). Das sechste Kapitel wurde von Gottsched übersetzt und unter dem Titel „Gedanken von der Tragödie“ als Anhang zum „Sterbenden Cato“ und als Einleitung zum 1. Bd. der „Deutschen Schaubühne“ veröffentlicht.

⁷⁷ Vgl. *Dissertation sur la tragédie moderne*, in: *Louis Riccoboni, Histoire du théâtre italien* (Paris 1728, 1731) Bd. 1, 247–319 und vor allem: *ders., De la Réformation du théâtre* (Paris 1743), von Gottsched in der „*Critischen Dichtkunst*“ lobend erwähnt, vgl. 646, 783.

⁷⁸ *Schriften zur Literatur*, 208 (Vorrede zum „Sterbenden Cato“).

⁷⁹ *Deutsche Schaubühne*, Vorrede zum 5. Theil, 10.

⁸⁰ Ebda. 9.

⁸¹ Vgl. insbes. die Verurteilung der Oper aus sittlichen Gründen im „Biedermann“, Stück 85 und in der „*Critischen Dichtkunst*“, 741–742.

⁸² Vgl. die Charakterisierung Hofmannswaldaus und Lohensteins in der „*Critischen Dichtkunst*“, 111–112.

türlichen Begierden mit Hilfe der Vernunft bilden eine wesentliche Forderung der frühbürgerlichen Moral des 18. Jahrhunderts. Diese kann unmöglich zulassen, daß die für die Glückseligkeit des einzelnen und das allgemeine Wohl so gefährliche „Wollust“ im Herzen des schwachen Opern- und Theaterbesuchers erweckt werde. Bezeichnenderweise bekämpft Gottsched die „feine“ Unsittlichkeit der Hofoper mit nicht geringerer Intoleranz als die groben „Unflätigkeiten“ und die „pöbelhaften Zoten“ des Hanswurst.

In Frankreich selbst versuchte bekanntlich Voltaire, die Thematik der klassizistischen Tragödie zu erneuern, indem er letztere in den Dienst seines „philosophischen Kampfes“ stellte und sie zur Propagierung von aufklärerischen Gedanken, insbesondere der Toleranz, einsetzte. Diesen Weg scheint auch Gottsched in seinen beiden in der „Deutschen Schaubühne“ veröffentlichten Trauerspielen eingeschlagen zu haben, um die Darstellung der leidenschaftlichen Liebe durch einen der tragischen Gattung würdigeren Stoff zu ersetzen. Man hat mit Recht „Die Parisische Bluthochzeit König Heinrichs von Navarra“⁸³ als „eine Art Lehrstück der frühen Aufklärung“⁸⁴ definiert, denn das Stück demonstriert nicht nur am Beispiel der französischen Religionskriege die Notwendigkeit der Toleranz, sondern es entwickelt auch die Grundsätze einer aufgeklärten Staatsführung auf der Basis der Wolffschen politischen Philosophie und ihrer Naturrechtskonzeption. „Agis, König von Sparta“⁸⁵ bietet Gottsched ebenfalls die Gelegenheit, seine politischen und gesellschaftlichen Auffassungen darzulegen und das Idealbild eines weisen Fürsten zu entwerfen. Die dramatische Form dient zur Einkleidung eines ideologischen Konzepts, das Gottsched schon als politische Theorie in dem zweiten praktischen Teil seiner „Weltweisheit“ entwickelt hat⁸⁶. Aber in diesen aufgeklärten politischen Stücken lebt auch die traditionelle Konzeption des Trauerspiels als „Fürstenspiegel“ und der Gedanke der Fürstenerziehung weiter⁸⁷, während die Grundkonzeption der „Bluthochzeit“ zur Denunzierung des katholischen Fanatismus unter Berufung auf den Toleranzgedanken, aber auch auf die „gereinigte“ protestantische Religion führt, was wiederum an das militante Schultheater erinnert. Auch auf diesem Gebiet steht Gottsched an der Schwelle zwischen Tradition und Neuerung.

Die anderen in der „Deutschen Schaubühne“ aufgenommenen „originalen“ Trauerspiele weisen ebenfalls Merkmale einer Übergangszeit auf. Auch wenn die Autoren sich alle Mühe geben, die in der „Critischen Dichtkunst“ dargelegten Kompositionsregeln zu beachten, gelingt es ihnen nur selten, den drei Einheiten gerecht zu werden⁸⁸. Ermordungen und Hinrichtungen finden auf der Bühne statt – sogar die Vorbe-

⁸³ Deutsche Schaubühne, Teil 6.

⁸⁴ Werner Rieck, Johann Christoph Gottsched. Eine kritische Würdigung seines Werkes (Berlin 1972) 225.

⁸⁵ Deutsche Schaubühne, Teil 6.

⁸⁶ Rieck, Gottsched, 224, 233–234.

⁸⁷ Zur Tragödie als „Fürstenspiegel“ vgl. Die Schauspiele und besonders die Tragödien sind ... nicht zu verbannen, in: Schriften zur Literatur 8. Kennzeichnend für Gottscheds Stellung ist, daß die Tragödie von ihm gleichzeitig als „Schule des Volks“ definiert wird. Vgl. ebda. 8–9.

⁸⁸ Vgl. Erich Kriessbach, Die Trauerspiele in Gottscheds „Deutscher Schaubühne“ und ihr Verhältnis zur Dramaturgie und zum Theater ihrer Zeit (Halle 1928).

reitungen zu einem Menschenopfer werden in Grimms „Banise“ dargestellt –, was direkt gegen das Gesetz der Schicklichkeit verstößt, aber im barocken Märtyrerdrama üblich war. Aber hatte nicht Gottsched selbst, als er den grausamen Stoff seiner „Bluthochzeit“ rechtfertigte, behauptet, ein gutes Stück sei daran zu erkennen, daß es die Zuschauer „mit Grausen und Abscheu“⁸⁹ erfülle?

Doch bekennt sich Gottsched ausdrücklich nur zu der von Opitz begründeten Tradition, zu der die deutsche Literatur zurückkehren muß, nachdem die „verderbte“ Schreibart der zweiten schlesischen Schule die Reform des „Vaters der deutschen Poesie“ überdeckt hat. Einige Dichter, die er für „klassische Dichter“ hält, wie Canitz, Neukirch oder Pietsch, haben allerdings die Regelmäßigkeit und Natürlichkeit, die den guten Stil kennzeichnen, bewahrt. Wenn Gottsched sich in diese Geschmacksrichtung einreicht, heißt das noch nicht, daß die „Critische Dichtkunst“ lediglich den Endpunkt der klassizistischen Poetik bedeutet, wie es irrtümlicherweise behauptet wurde⁹⁰. Schon die Tatsache, daß Gottsched seine poetischen Grundbegriffe aus Christian Wolffs Philosophie übernimmt⁹¹, verleiht seiner Poetik trotz der handwerksmäßigen Ratschläge des zweiten praktischen Teils eine neue Qualität. Die klassizistische Dramaturgie, für die er eintrat, galt übrigens bei Beginn seiner Reform nicht als veraltet. Man war ganz im Gegenteil im Begriff, sie in verschiedene Länder einzuführen. Sogar England hatte sich ihrem Einfluß nicht ganz entziehen können, wie der Erfolg von Addisons „Cato“ es beweist. In Italien hatte Louis Riccoboni einen Reformversuch unternommen, über den seine „Histoire du théâtre italien“ Bericht erstattet hatte⁹². Es ist zu bemerken, daß er die Theaterreform Gottscheds mit Lob bedachte, worüber dieser sich nicht wenig freute⁹³. Und noch in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts galt es, die Normen des Klassizismus in Spanien einzuführen. Verliert das Unternehmen Gottscheds, wenn man es in diesem gesamteuropäischen Rahmen sieht, an Originalität, so erhält es dafür seinen echten Sinn und seine historische Rechtfertigung.

Doch konnte Gottsched mit der allgemeinen Entwicklung der ästhetischen Auffassungen und der Dramaturgie nicht lange Schritt halten. Der Sensualismus konnte in seinem rationalistischen System keinen Platz finden. Die in der 4. Ausgabe der „Critischen Dichtkunst“ geäußerte Bemerkung über die Zulässigkeit des bürgerlichen Trauerspiels war doch nicht viel mehr als ein Lippenbekenntnis⁹⁴, und was Shake-

⁸⁹ Deutsche Schaubühne, Vorrede zum 6. Theil, unpaginiert.

⁹⁰ G. L. Jones, Gottsched and the German Poets of the Seventeenth Century, in: *Forum for Modern Language Studies* 7 (1971) 282–293.

⁹¹ Über Gottscheds Verhältnis zu Wolff vgl. Joachim Birke, Gottscheds Neuorientierung der deutschen Poetik an der Philosophie Wolffs, in: *ZfdPh* 85 (1966) 560–575.

⁹² Es bestehen auffallende Ähnlichkeiten zwischen Riccobonis Reformversuch des italienischen Theaters am Anfang des 18. Jahrhunderts und Gottscheds eigenem Werk, die eine eingehende Untersuchung verdienen würden. Grundlegend über Riccoboni bleibt: *Xavier de Courville*, Un apôtre de l'art du théâtre au XVIII^e siècle: Luigi Riccoboni dit Lelio (Paris 1943, 1945, 1958).

⁹³ Vgl. *Réflexions historiques et critiques sur les différens théâtres de l'Europe* (Paris 1738), Kapitel „Théâtre Germanique“. Darauf folgten die übersetzte Vorrede zum „Sterbenden Cato“ und eine Zusammenfassung des Stücks. Vgl. Gottscheds Reaktion in der Vorrede zum zweiten Teil der „Deutschen Schaubühne“ (1742), in: *Schriften zur Literatur*, 256 ff.

spare betrifft, so blieb er bei der Meinung, zu der er gekommen war, als er die erste Übersetzung eines seiner Dramen entdeckt hatte: „Die elendste Haupt- und Staatsaktion unsrer gemeinen Comödianten ist kaum so voll Schnitzer wider die Regeln der Schaubühne und gesunden Vernunft, als dieses Stück Shakespeares ist.“⁹⁵

Deshalb mußte er auch den Kontakt zur deutschen Literatur selbst verlieren, der er doch einen entscheidenden Impuls gegeben hatte. Bei seinem Tode schrieb Abraham Gotthelf Kästner in kritischer Anerkennung seiner Verdienste, sein Wirken habe dazu geführt, „daß die Deutschen wieder anfangen deutsch und vernünftig zu schreiben“⁹⁶. Doch die Entwicklung, die auf diesen Neubeginn folgte, habe er nicht mitmachen können: „Er blieb bey den Einsichten, die er sich in seinen jüngern Jahren erworben hatte.“⁹⁷ Dieser Starrsinn wurde ihm zum Verhängnis. Doch wurde die Literarisierung des Theaters weitergeführt und sein Bildungsanspruch weiterhin behauptet. Die Ausschaltung der Volkskomik trotz gelegentlicher Inschutznahmen der *lustigen Person* wurde nicht wieder rückgängig gemacht. Auch Gottscheds Festhalten an der antiken Überlieferung, sein Glaube an den Wert allgemeingültiger dramaturgischer Regeln, seine Auffassung von der didaktischen Funktion der Bühne, die er weitgehend von der Tradition des Schultheaters übernommen und doch wesentlich erneuert hat, bestimmten die weitere Entwicklung des deutschsprachigen Theaters in der Aufklärungszeit.

Kommentar zum Beitrag R. Krebs

Georg Braungart

1. Gottsched – zum Profil eines ‚Reformers‘

Einige Aspekte von Gottscheds Wirken scheinen charakteristisch für den Typus des ‚Reformers‘ zu sein. Sie bieten sich jedenfalls zur Prüfung für ihre Aufnahme in einen entsprechenden Merkmalskatalog an.

a) Gottscheds Konzept ist in seiner normativen Basis erklärmaßen nicht originell (Chr. Wolff, Aristoteles ...), wohl aber erneuernd in deren aktueller Anwendung.

b) Die Theorie wird zusätzlich legitimiert durch eine politische und sozialetische (affirmative?) Argumentation (patriotische Absicht, ‚Tugend‘-Lehre als Aufgabe).

c) Gottsched versucht, seiner Programmatik eine institutionelle Stütze zu geben, ihre Umsetzung anzuregen und zu kontrollieren (Zusammenarbeit mit der Neuberin).

d) Mustertexte sollen dem Programm zusätzliche Überzeugungskraft verleihen und ebenfalls die Umsetzung erleichtern. Diese Methode der Anregung zur Nachfolge ist zudem als bewußter Versuch einer Traditionsbildung zu sehen.

⁹⁴ Critische Dichtkunst, 644.

⁹⁵ Critische Beiträge 1741, Stück 27, 516.

⁹⁶ „Betrachtungen über Gottscheds Charakter“ (1767), in: *Abraham Gotthelf Kästner, Vermischte Schriften* (Altenburg 1783) 350–358. Zitat 351.

⁹⁷ Ebda. 352.

e) Auch die praktisch-pädagogische Arbeit des Reformers dient dazu, die Realisierung des Programms mit zu steuern. Sie zeigt den personalen Aspekt von Traditionsbildung bzw. -umbildung (vgl. etwa Christian Weise).

f) Der Reformers baut nicht allein auf die Durchschlagskraft des Programms, sondern bemüht sich um eine möglichst breite Palette von unterstützenden Maßnahmen. Deshalb nutzt er eine Vielfalt der Medien (bei Gottsched: Lehre, Buch, Zeitschrift, Theater ...).

g) Gerade seine wichtigsten Innovationsvorschläge rechtfertigt Gottsched durch ‚traditionale Legitimationsgesten‘ (Nachahmungsprinzip, Modell der griechischen Antike auch für den Einsatz der ‚einfachen Vernunft‘). Ist dies für den ‚Reformers‘ allgemein charakteristisch?

2. Der gelehrte Dichter und die Gesellschaft (Opitz und Gottsched)

Ein Vergleich zwischen der Reformtätigkeit von Opitz und Gottsched ergibt einige Entsprechungen, u. a. in folgenden – z. T. schon angesprochenen – Punkten: In der Legitimation des Gesamtkonzepts (staatsbürgerliche Tugenden, patriotischer Aspekt); in der Tendenz, für Dichter und Dichtung das Protektorat des Hofes zu suchen, womit auch ein Streben nach Aufwertung im Sozialprestige verbunden ist; schließlich liegt eine Entsprechung auch im Einsatz von Exempeln zur Unterstützung der Programmatik. Darüber hinaus aber ist den beiden Reformern jenseits aller Veränderungen in Lehre und Praxis ein ständisch-gelehrtes Selbstverständnis gemeinsam.

Opitz, dem es einerseits um die Ermöglichung muttersprachlicher Dichtung auf hohem Niveau geht, beharrt andererseits auf deren (lateinischer) humanistisch-gelehrter Grundlage. Gottsched, der erklärtermaßen erzieherisch auf ein breites Laienpublikum wirken will, reserviert andererseits dem Gelehrten (nun unter dem neuen, rationalistisch-philosophischen Paradigma) ganz entschieden den zentralen Bereich der Letztbegründung: Exemplarisch hierfür ist seine Bestimmung des Verhältnisses von (Publikums-)Geschmack und der Funktion des Kunstrichters.

Bei allen historischen Differenzen verbindet beide doch ein Grundzug gelehrter Mentalität: Der Gelehrte argumentiert von seiner Disziplin, seinem Material, seinem System her. Hieraus bezieht er die Begründung seiner Forderungen an einen externen Adressaten. Dementsprechend ist für den Rhetoriker und den Poetiker der humanistischen Tradition im Gefolge von Opitz das innere oder materiale Aptum, die Sachangemessenheit, das zentrale Bewertungskriterium, während das äußere Aptum, die Adressatenorientierung, erst bei Christian Weise in den Mittelpunkt tritt. Wie später Lessing (wenn auch konzeptuell und materialiter völlig unterschiedlich) argumentiert Weise vom Adressaten bzw. Rezipienten her. Die Sachangemessenheit eines Gottsched wiederum, der hierin deutlich als ‚zünftisch‘ denkender Gelehrter erscheint, heißt Regelentsprechung und mimetische Treue. Beiden ‚Reformern‘ – Opitz und Gottsched – geht es um eine politische und soziale Verortung gelehrt-poetischer Tätigkeit, beide insistieren jedoch auf ihrem (und ihrer Standesgenossen) Status als ‚Fachmann‘. Ganz deutlich wird die hierauf beruhende Affinität zu Opitz in einem Satz aus Gottscheds Gedächtnisrede auf diesen: „Unser Opitz [...] ist nicht nur ein

Dichter, sondern auch ein Redner; nicht nur ein Redner, sondern auch ein Wortforscher; nicht nur ein Wortforscher, sondern auch ein Kunstrichter gewesen.“

Gottsched versucht – so könnte man vor diesem Hintergrund grob zuordnen – einerseits in der Instanz des Kunstrichters, der über die Einhaltung der Regeln wacht, den entstehenden bürgerlichen Literatur- und Theaterbetrieb innerhalb des Sozialbereichs ‚Gelehrtenstand‘ zu halten; andererseits nutzt er Medien (Moralische Wochenschriften, Literarische Zeitschriften ...), die klar auf eine Abkoppelung des Subsystems ‚Literaturgesellschaft‘ hinauslaufen (s. hierzu den Beitrag von Thomas Anz). Möglicherweise hat er ungewollt – als identitätsstiftender ‚Sündenbock‘ – der nächsten Generation nun von ‚Literaten‘ dabei wichtige Geburtshelferdienste geleistet: Zu den wichtigsten Verfahren der Kritik und Polemik Lessings etwa gehört es, gegenüber dem Verwalter der Regeln die Rolle des Publikumsanwalts zu spielen.

Diskussionsbericht zum Beitrag R. Krebs

Das Thema ‚Gottsched als Typus des Reformers‘ war Ausgangspunkt der Frage nach Vergleichbarem in anderen Bereichen außerhalb der Literatur (*Barner*): zunächst der Frage nach Organisatoren, die ein Konzept entwerfen, die Gunst der Stunde nutzen, institutionelle Möglichkeiten eröffnen, Lehrbücher verfassen, Partner mobilisieren, schulbildend wirken – also eine ganze Palette von Maßnahmen ins Werk setzen, um ihren Vorstellungen zum Durchbruch zu verhelfen. Ist dieses Vorgehen vielleicht ein Signum der Zeit? Charakteristisch ist die Kombination von integrationalistischem Konzept, in dem viele Traditionen verarbeitet sind, und reformierender Schaffung eines neuen institutionellen Rahmens, schließlich der ‚nationalpädagogischen‘ Zielsetzung – dies alles, um etwas prinzipiell Neues zu schaffen (*Barner*).

Zu Gottscheds Voraussetzungen gehört entschieden auch die Stadt Leipzig mit ihrer einmaligen Kombination aus starkem Wirtschaftsbürgertum (*Vierhaus*) und alter Universität mit starker humanistisch-literarischer Tradition (*Hammerstein*). Leipzig war zu Gottscheds Zeit eine Stadt, in der solche imposanten Unternehmungen wie das Zedlersche Universallexikon begonnen und auch erfolgreich zu Ende geführt werden konnten (*Vierhaus*).

Zum Thema ‚Reform als Typus des Traditions- und Erneuerungsverhaltens‘ wurden Ergänzungen für den Bereich der Universitäten gegeben (*Boehm*). Hier sei zu fragen: Wie wird ein Rahmen für Reformen geschaffen? Wie werden sie – beispielsweise in den Universitäts-Statuten – legitimiert? Meist werde als generelle Begründung angeführt, daß eine fällige Anpassung an geänderte Verhältnisse erreicht werden solle. Auch (so ein weiterer Hinweis von *Boehm*) wenn Traditionen insgesamt als Kollektivphänomene anzusehen seien, müsse doch nach der Rolle der Einzelpersonlichkeit gefragt werden. Im zur Debatte stehenden Zeitraum ziele dies etwa auf die Landesherren, die Reformen oktroyierten, oder auf ‚Brückenpersonen‘ zwischen Staat und Universität.

Stolleis ging direkt auf die Frage nach Parallelen zu Gottsched ein und erwähnte die Einrichtung der „Policy“-Wissenschaften in Halle und Frankfurt/Oder durch obrig-

keitlichen Befehl und durch Vermittlung kluger Administratoren. Als *Parallelfigur*, wenn auch zeitlich früher, biete sich natürlich Thomasius an, der (ähnlich wie Gottsched in seiner Zusammenarbeit mit der Neuberin) soziale Normen verletzt habe. Er sei vor allem in seinem Aktionismus, seinem robusten Wirken-Wollen, seiner Verbindung von Gelehrsamkeit und französisch orientiertem Bildungsideal sehr gut mit Gottsched vergleichbar. Auch in seiner eigenen Zeit stand, so wurde ergänzt (*Schmidt-Biggemann*), Gottsched nicht völlig allein da. Die ganze Thomasius-Schule sei zu nennen, auch Christian Wolff und seine Schüler. Schließlich sei auch die Lehre von Leibniz noch präsent gewesen.

Tradition und Innovation könnten innerhalb der Literaturgeschichte nur sinnvoll diskutiert werden, wenn man den Adressaten mit einbeziehe und auch nach Gattungen differenziere. Mit dieser Bemerkung weitete *Voßkamp* die Diskussion auf das Oberthema des Kolloquiums hin aus. Nur durch diesen Aspekt könnten eklatante Ungleichzeitigkeiten und Differenzen in der Intensität von Innovationen zwischen den Gattungen erklärt werden. Das Theater sei gewiß auch deshalb nur so begrenzt reformfreudig, weil es öffentlich sei. Hier habe manches noch nicht thematisiert werden können, was im Roman durchaus möglich gewesen sei, da er eine Sache der ‚privaten Rezeption‘ sei. Bei der Lyrik müsse der Übergang von der Deklamation zum privaten Lesen mitbedacht werden.

Ein begriffsgeschichtlicher Hinweis schloß die ‚Reform‘-Debatte ab. Reform, so *Vierhaus*, sei kein Ausdruck des frühen 18. Jahrhunderts, dort sei immer die Rede von ‚Verbesserung‘ und, wie *Krebs* für das Theater ergänzte, von ‚Reinigung‘, oder von ‚Aufnahme‘ im Sinne von Wachstum, Förderung (*Barner*).

III. Literarisch-soziale Spiegelungen

Alan Menbennet

Vom „Friedewünschenden Teutschland“ zum „Bedrängten Deutschland“: Die Schicksale der „deutschen“ Tradition in der deutschen Literatur vom Barock bis zur Aufklärung

In den sechziger und in den früheren siebziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts fegten gar unsanfte Windstöße pathetischer, germanisch-patriotischer Rhetorik über die poetische Landschaft des Heiligen Römischen Reiches. Ein Hagelwetter heftiger Beschimpfungen und Beschuldigungen brach über die Köpfe derjenigen Dichter, denen es angeblich an den „deutschen“ Tugenden fehlte. Wer sich nicht mit vaterländischer Männlichkeit, mit Treue, Redlichkeit und Einfachheit gepanzert hatte, galt als „nicht deutsch“. Mit anderen Worten gesagt, Klopstock trat in seine aggressiv teutonische Periode ein und ihm nach stürzten sich, wie eine wilde Jagd, seine Göttinger Bewunderer und Jünger. Durch eine Ironie der Literaturgeschichte fügte es sich, daß der Dichter, der am häufigsten solche Ausfälle zu erdulden hatte und gegen den Voss in einem Brief vom Jahre 1773 sein Anathem des Nichtdeutschseins erließ¹, kein anderer war als – Wieland, derselbe Wieland, der einige zwanzig Jahre zuvor an der Spitze der Bodmerschen Armee gestanden hatte, die gegen die Anakreontiker ins Feld gerückt war. Damit schloß sich die Reihe der Leiden Wielands nicht, denn 1774 stellte ihn auch Goethe an den Pranger.

Ich habe mir die Freiheit genommen, mit dem Ende anzufangen, um mir die Gelegenheit zu verschaffen, gleich am Anfang das Alte von dem Neuen abzugrenzen. Die Kluft zwischen Hölty, der in seinem Gedicht „An Voss“ den Wunsch ausspricht, es möge kein Tropfen undeutschen (etwa Wielandschen) Weins in das Herz eines deutschen Mädchens „Tod strömen“², und dem jungen Goethe, der Wielands salonfähigen Herkules so kräftig-derb zurückweist, ist tiefer und breiter als jene, die zwischen den Göttingern und sogar dem Rokoko-Wieland klafft. Zugegebenermaßen standen Voss

¹ Anton Lübbering, Der Gedichtband des Göttinger Hains „Für Klopstock“ (Westerstede 1956) 175.

² a. a. O. 27.

und Wieland weit auseinander, aber sie standen auf demselben Pfade. Der Weg, den Herder und Goethe eingeschlagen hatten, war ein ganz anderer.

Dieser neue Weg mußte, wenn man den Gedanken einer politischen Verwirklichung „Deutschlands“ nicht gänzlich fallenließ, vom alten Reich wegführen. Die „deutsche Tradition“, von der hier die Rede ist, war noch damit verknüpft. Dieser Pfad war dem Versanden nahe, als Voss und Stolberg gegen die Tyrannei donnerten und den guten alten Hermann als Freiheitskämpfer abzustempeln versuchten. Das alte Heilige Römische Reich hielt nur noch mit Mühe und Not zusammen. Wer den tatkräftigen Recken Hermann in die Verhältnisse der absolutistischen Kleinstaaterei des achtzehnten Jahrhunderts hineinzutragen versuchte, lief Gefahr, ein starkes Gefühl der Diskrepanz zu erwecken. Eine Tradition aber, die als Tradition wirken – das heißt, die Gegenwart beeinflussen – will, muß irgendeine reale Beziehung zur Gegenwart haben.

Der Name Hermanns war gewiß der einzige, der zu diesem Zwecke in Betracht kam. Von den „vier alten Helden“, die Johann Rist in seinem *Friedewünschenden Teutschland* auf die Bühne gebracht hat, ist Hermann der einzige, dessen heldenhaftes Ansehen sich bis in die literarische Epoche der Aufklärung hielt. Bedeutet sein Fortbestehen in der deutschen Literatur der Aufklärungszeit das Weiterleben eines lebendigen vaterländischen Bewußtseins, oder bloß die Sehnsucht danach? Für einen Nichtdeutschen ist das natürlich eine heikle Frage; ich kann mich aber nicht enthalten zu bezweifeln, ob eine wahrhaft patriotische Wirkung aus dem Versuch J. M. Millers hervorging, den Helden aus der germanischen Vergangenheit mit der Gegenwart des Heiligen Römischen Reiches in Verbindung zu bringen:

Stark und deutsch, wie dieser Wein,
Sollen alle unsre Lieder
Bey Gelag und Mahlen seyn!
Unser Kaiser Joseph lebe!
Biedermann und deutsch ist Er.
Hermanns hoher Schatten schwebe
Immer um den Enkel her!³

Joseph, der aufgeklärte Monarch, als Enkel Hermanns! Sicher meint es der Dichter ernst. Ohne Zweifel paßt die Benennung „Biedermann“ zu Joseph; ihn als „deutsch“ zu bezeichnen, geht noch an. Eine Kontinuität zwischen dem Cheruskerfürsten und dem gekrönten Menschenfreund (ob Joseph oder sogar Friedrich) gab es aber wohl nicht. Sogar der starke Geist des (echt deutschen) Weins könnte eine solche nicht heraufbeschwören.

Warum hat Miller also den Versuch gemacht? Bestand noch im achtzehnten Jahrhundert (dank eifrigem Studium der Geschichtsbücher etwa) das Bewußtsein der ungebrochenen Kontinuität einer nationalpolitischen deutschen Tradition, die ins graue Altertum reichte? Man glaubt es kaum. Für den Aufklärer aber – und die Göttinger sind, wie Klopstock, gewissermaßen wenigstens noch Aufklärer – gab es noch eine heldisch-patriotische Tradition, wenn sich diese auch eher aus der Lektüre des Plu-

³ a. a. O. 30.

tarch als der der deutschen Geschichtsbücher speiste. Das merkt man zum Beispiel an Stolberg, wenn er im Gedicht „Die Freiheit“ den deutschen Helden neben dem antiken auftreten läßt: „Brutus! Tell! Herman! Cato! Timoleon!“⁴ In solcher Umgebung ist Hermann mehr zu Hause.

Läßt man aber den Militärhelden Hermann beiseite und denkt man eher an die moralischen Tugenden, die auch mit der altdeutschen Tradition verbunden sind, so stellt es sich als vollkommen sinnvoll heraus, Joseph mit Hermann, das Moderne mit dem Alten zu kombinieren. Vom sittlich-sozialen Standpunkt aus gesehen, schloß das Hermannbild des achtzehnten Jahrhunderts den Begriff des Biedermännischen in sich ein. Vielleicht dachte Miller in erster Linie daran: er hoffte, wie es in seiner vierten Strophe heißt, daß Joseph, „unsre freyen Hütten Vor der fremden Übermacht Aber mehr für fremde (!) Sitten Unser Vaterland bewacht“. Es ist ihm aber nicht gelungen, das Bürgerliche mit dem Heroischen recht zu verschmelzen. Als einfacher „Biedermann“ konnte Gottsched sich viel leichter als „Mann der alten Welt“ geben. Auf diese Zeitschrift kommen wir später zu sprechen.

Jetzt aber gilt es, auf die Bedeutung des Wörtchens „alt“ näher einzugehen und auf die Ambivalenz, die ihm für den Aufklärer innewohnt. Das Traditionelle ist selbstverständlich alt, aber es ist das Alte, das noch nicht zum alten Eisen gehört. Die Aufklärer aber begriffen sich selbst als Neuerer und Erneuerer. In ihrem Sprachgebrauch, besonders in literarischen Sachen, schwingt beim Worte „alt“ oft die Bedeutung „abgetan“ mit. Gegen Ende der *Critischen Dichtkunst* spricht Gottsched von den „alten“ Schriftstellern (der Barockzeit), „die die völlige Reinheit des Geschmacks des itzigen Jahrhunderts nicht erlebt haben“⁵, und er spricht ihnen zugleich das Recht ab, als Bestandteile einer wirklichen (das heißt, lebendigen) Tradition an der Fortbildung der deutschen Literatur mitzuwirken. Ein Vergleich mit John Dryden, der auch das Gefühl hatte, an einer literarischen Erneuerung (in diesem Fall des englischen Theaters) beteiligt zu sein, wäre vielleicht aufschlußreich. Wenn Dryden in seinem Prolog zu Davenants Neufassung vom *Sturm* „old Shakespeare“ erwähnt, so bekennt er sich damit zu dem neuen theatralischen Geschmack, der sich nach der Unterbrechung durch das Commonwealth und nach der Rückkehr so vieler bedeutender Theaterfreunde aus dem französischen Exil, in England durchgesetzt hatte. Der Tradition des englischen Theaters drohte ein Abbruch. Wenn es aber stimmt, daß erst mit der Romantik Shakespeare wieder in sein volles Recht treten konnte, so ist auch nicht zu leugnen, daß der Faden der Kontinuität nicht abriß. In Drydens Aufsätzen zum Drama lebt Shakespeare noch als ein wirksamer, aktuell relevanter „Begriff“. Man hat nie den Eindruck, daß der heroische Tragödienschreiber der „Restoration“ sich zu dem Elisabethaner herabläßt. Sogar Chaucer ist für Dryden wertvoll, nicht als historisches Denkmal, sondern als „perpetual fountain of good sense“. Er gehört also nicht zum alten Eisen, sondern zum eisernen Bestand der englischen Poesie.

Soviel literarische Tradition gab es im Deutschland der Aufklärungszeit nicht. Nicht einmal Bodmer ist imstande, so menschlich mit den alten Dichtern des Mittelalters

⁴ a. a. O. 63.

⁵ Johann Christoph Gottsched, Versuch einer Critischen Dichtkunst für die Deutschen (Leipzig 1750) 537; im folgenden zitiert: Gottsched, Dichtkunst.

umzugehen, geschweige denn Lessing auf seinen antiquarischen Exkursionen. Wenn das Altsein (wie wir am Beispiel von Gottscheds *Biedermann* schon gesehen haben) nicht immer ein Hindernis bildete, so übte es im allgemeinen einen hemmenden Einfluß auf den Versuch aus, sich als „Deutscher“ innerhalb einer deutschen Tradition zu empfinden. Wie wir an einer Reihe von Beispielen sehen werden, haftet diesem Versuch, bei aller Redlichkeit, immer eine gewisse Problematik an.

Wir sind aber noch nicht in der Lage, endgültig in den Bereich der Literatur überzugehen. Es lohnt sich noch, zu einem Thema, das oben gestreift wurde, nämlich die Diskrepanz zwischen dem alten und dem modernen Deutschland, Ergänzendes zu sagen. Wie gesagt, müßte sich eine *Tradition* deutscher Nationalgröße auf irgendeine gegenwärtige Wirklichkeit beziehen können. Weder Preußen (allen Bemühungen Gleims zum Trotz) noch Österreich, seitdem sein Ansehen von Preußen selbst unterminiert worden war, konnte diese Rolle spielen. Die Lücke war unausfüllbar, denn die Lücke war das Reich selbst. So scheint es wenigstens vom Standpunkt eines Nationalstaats aus gesehen. Sprach man von „Deutschland“, so sprach man entweder von einem bloßen System oder von einer bloßen Idee. Eine auf solcher Grundlage beruhende Nationaltradition hält vielleicht theoretisch, aber kaum poetisch stand.

Wenn man eines Nationalbegriffs überhaupt bedurfte, dann wohl darum, um der Kohärenz der mannigfaltigen Teilchen Ausdruck zu verleihen, die als „deutsch“ empfunden sein wollten. Die entsprechende Wirklichkeit aber, das Reichssystem, hatte immer eine zentrifugale Tendenz gehabt. In Rists *Friedewünschendem Teutschland* wird Germania – durch Ausländer freilich, aber im Grunde durch eigene, innere Schuld – des Kleinods „Concordia“ beraubt. Während des verhältnismäßigen Aufschwungs nach dem Westfälischen Frieden findet es ein Dichter wie Lohenstein möglich, auf eine Wiederherstellung der Einigkeit und Herrlichkeit des Reichs zu hoffen, wie man eine solche von einigen der „Reyen“ in seinen historisch-politischen Trauerspielen ablesen kann. In Johann Peter Uz' Gedicht „Das bedrängte Deutschland“ aber finden wir eine Germania wieder, die „sich das Eingeweide zerfleischt“. Eine allegorische Furie, „die Zwietracht“, droht, das Land in Scham und Schmach zu ersticken, wenn ihm kein „zweiter Hermann“ ersteht, das Übel abzuwenden. Wie aber dieser zweite, aufklärerische Hermann ausgesehen haben würde und was er unter den im achtzehnten Jahrhundert vorherrschenden Umständen hätte ausrichten können, das ist die Frage, die sich dem Leser aufdrängt. Es ist die Frage, die Johann Elias Schlegel sozusagen im Gepäck mitnimmt, wenn er dem Helden in seinem altdeutschen Zuhause einen klassizistischen Besuch abstattet. In der Sikambreperisode von Schlegels Trauerspiel tritt diese Problematik klar zutage. Die Rede Hermanns (Vers 621–40) beruht offensichtlich auf der Idee eines Deutschlands, das die verschiedenen Sippen im Namen einer „Freiheit“ vereinigen könnte, die eher römisch als deutsch klingt. Schlegels Hermann ist Gottscheds Cato und Brawes Brutus nah verwandt.

Es besteht kein Grund, die patriotische, ja heroische Gesinnung der Aufklärer zu bezweifeln, die sich auf Hermann berufen. Es handelt sich aber hier um die Möglichkeit einer lebendigen Tradition, die das Gefühl des Verbundenseins von Gegenwart und Vergangenheit verlangt. Es könnte vielleicht von Interesse sein, einen Vergleich mit Shakespeares „histories“ anzustellen, in denen es fortwährend um den Wohlstand,

die Einheit und die Stabilität Englands geht (deshalb, zum Beispiel, die berühmte Rede des sterbenden John of Gaunt in *Richard II*). Das Bewußtsein eines Englands, das sowohl der Vergangenheit wie auch der Gegenwart angehört, durchzieht diese hochpolitischen Stücke in einer solchen Stärke, daß es nicht nötig ist, häufig spezifisch darauf hinzuweisen. Sogar eine solche glänzende Schöpfung der humoristischen Phantasie wie Falstaff wird in diesem Lichte gesehen – und am Ende verworfen. Sein Ausruf bei Erhaltung der Nachricht, daß Hal den Thron bestiegen hat: „Let us take any man's horses; the laws of England are at my commandment“ (2 *Henry IV*, 5:3) läßt uns im voraus fühlen, daß sein ehemaliger Kumpan ihn zurückweisen muß, denn dieser hat sich jetzt in den königlichen Purpur und damit zugleich in die englische Tradition gekleidet. Der Zuhörer fühlt seine Solidarität mit einem England, das aus derselben Geschichte hervorgegangen ist, in der seine eigene Gegenwart wurzelt. Ich kann mir kaum vorstellen, daß Schlegels Stück ein gleiches Gefühl hervorrufen könnte.

Und es war doch möglich, sich in der Aufklärungszeit als Deutscher zu empfinden. Was hatte also Gottsched im Sinn, als er in der Person des „Biedermanns“ von seinem deutschen „Vaterland“ sprach? Was für eine Rolle spielte die deutsche Geschichte dabei? Es gab ja deutsche Historiker; es gab „Geschichten“ der Deutschen. Eine solche findet auch in Gottscheds *Biedermann* Erwähnung. Ohne den Autor zu identifizieren, führt Gottsched eine „Geschichte der Deutschen eines wackeren Gelehrten aus Leipzig“ an, wobei er die Ausführlichkeit und Ordentlichkeit preist, womit der Ungenannte „die ältesten und dunkelsten Historien unserer Vorfahren“ dargestellt hat⁶. Hier gibt sich auch Gottsched als Enkel Hermanns!

Das deutsche Bewußtsein Gottscheds beruht auf sittlich-kultureller Grundlage. Er fühlt sich zur Erneuerung, und zwar zur Erneuerung Deutschlands berufen. Für ihn bestand die Einheit Deutschlands in der deutschen Sprache („unsere allgemeine Muttersprache“⁷) und in einer (noch zu schaffenden) Kultur, die für alle „Provinzen“ gelten sollte und an deren Aufbau schon überall gearbeitet wurde. Der Aberglaube, zum Beispiel, war überall in „unserem werthen Vaterland“ im Rückzug⁸. Eine Literatur, auf die ein jeder Deutscher stolz sein konnte, war im Entstehen: „An allen Enden unseres Vaterlandes stehen geschickte Scribenten auf.“⁹ Sich in die Tradition älterer Humanisten wie Goldast und Opitz stellend, schrieb Gottsched 1732 in seinen *Critischen Beyträgen*, daß „ein jeder redlich gesinnter Deutscher“ verpflichtet sei, „das Seinige zur Ehre seines Vaterlands beyzutragen“¹⁰. Den fortgeschrittenen ausländischen Kulturen zollte er alle Achtung, aber er gab sich die Mühe, trotz seiner rationalistischen Abneigung gegen die Gattung selbst, die Erfindung der Oper für die Deutschen zu beanspruchen, „um den Stolz der Ausländer zu demütigen“¹¹.

⁶ Johann Christoph Gottsched, *Der Biedermann*, hrsg. Wolfgang Martens (Stuttgart 1975) I: 74; im folgenden zitiert: *Gottsched*, *Biedermann*.

⁷ a. a. O. II: 121.

⁸ a. a. O. II: 43.

⁹ a. a. O. II: 121.

¹⁰ Johannes Crüger, Gottsched, Bodmer, Breitingen (DNL 42, Berlin-Stuttgart o. J.) XXXII.

¹¹ *Gottsched*, *Dichtkunst*, 734.

Wie schon am Anfang angedeutet wurde, zählen auch moralische Eigenschaften zu den traditionellen deutschen Tugenden. In diesem Zusammenhang findet es der Aufklärer leichter, die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu schlagen. Natürlich wird die moralische deutsche Tradition nicht genau in der Form übernommen, in der sie bei Rist erscheint. Letzterer interpretiert den Abfall Deutschlands von den alten Tugenden und das Schwelgen in Alamode-Lastern als Sünde: Germania ist zur „Epikuräischen Verächterinn Gottes“ geworden¹². Für den Aufklärer ist das soziale Laster eher fehlerhaftes als sündiges Verhalten. Immerhin sind die Tugenden, die verlorenzugehen drohen, dieselben: heroische (Freiheitsliebe und Tapferkeit) und sittlich-soziale (Männlichkeit, Redlichkeit, Wahrheit und Einfachheit des Charakters).

Die „edle Einfalt“ der ganzen Lebensweise Sophroniskus' und seiner Familie wird von Wolfgang Martens mit vollem Recht als „bürgerlich“ bezeichnet¹³. Dasselbe gilt für die Redlichkeit, die vom Biedermann selbst und von seinem ländlichen Vetter Wallraff so emsig gepflegt wird. Wallraffs erster Brief liefert den Beweis, daß die „deutsche Treue und Redlichkeit“ inmitten einer „galanten“ modernen Gesellschaft noch fortbesteht¹⁴. Sophroniskus ist trotz der klassischen Einkleidung ein Deutscher; er bewirtet seine Nachbarn mit einer Kost, die „mehr nach einer deutschen Zunge, als nach den Regeln französischer Köche gewürzt“ ist¹⁵. Auch der Hofmeister Aristides macht einen deutschen Eindruck: „Schlecht und recht“ ist nach Gottsched „sein Wahlspruch“¹⁶. Das Deutsch-Bürgerliche wird vom Höfisch-Galanten – zu Hofe gratiiert bekanntlich das Laster – scharf abgegrenzt.

Aristides mag in gewissem Sinne „altdeutsch“ gesinnt sein, aber er ist kein „altfränkischer“ Deutscher. In diesem Sinne unterscheidet er sich von Wallraff, in dessen Deutschtum von Zeit zu Zeit eine gewisse Rauheit zutage tritt. Der „country cousin“ vermag es nicht, zugleich altdeutscher und moderner Gesinnung zu sein. Aristides hingegen weiß die Schroffheit, die seine Selbstkritik kennzeichnet, im Umgang mit anderen zu vermeiden. Als gelehrter und gebildeter Mann ist er weltmännischen Verhaltens fähig, wenn er sich den Lastern der „Welt“, genauso wie Odoardo Galotti oder der verbürgerlichte Graf Appiani, fernhält. Gottsched scheint sich der Notwendigkeit bewußt zu sein, einen Ausgleich zwischen dem einfachen „Altdeutschen“ und dem „polierten“ Modernen zu finden. Deshalb ist er besorgt, darauf hinzuweisen, daß Sophroniskus' Haus, wenngleich „kein Palast“, auch „keine Strohütte“ ist¹⁷. In seinen Wohnverhältnissen will sich der „deutsche“ Aufklärer nicht dem Hermann gleichsetzen!

Damit stehen wir der Ambivalenz gegenüber, die bei der Aneignung der deutschen Tugenden durch die deutsche Aufklärung immer wieder auftaucht. Man muß zwischen zuviel und zuwenig „Politesse“ die *via media* finden. Auch Hermann und seine Zeitgenossen bewohnten Hütten, die „freien Hütten“, auf die noch Miller anspielt, die

¹² Johann Rist, *Sämtliche Werke*, hrsg. Eberhard Mannack, Bd. II (Berlin 1972) 71.

¹³ Gottsched, Biedermann, Nachwort, 30–31.

¹⁴ a. a. O. I: 56.

¹⁵ a. a. O. I: 127.

¹⁶ a. a. O. I: 22.

¹⁷ a. a. O. I: 6.

„beglückten Hütten“, um das Wort Sigmars in Schlegels Stück zu gebrauchen, die den Palästen vorzuziehen sind, wo Laster und Sklaverei hausen¹⁸. Nur in diesem streng moralischen Sinne aber sind sie als Wohnorte zu bevorzugen. Die rauhe Unbequemlichkeit ist für den Aufklärer nicht unbedingt wünschenswert.

In seinem *Hermann* hat Schlegel mit der Person des Flavius einen interessanten Charakter in seine Handlung aufgenommen, der im Gegensatz zu dem einseitigen Hermann, der keinen Augenblick vergessen kann, daß er ein Nationalheld ist, zweierlei Verpflichtungen fühlt. Seinem eigenen Volk, den Deutschen, will Flavius nicht untreu werden, aber auch der fortgeschritteneren, wenn auch wollüstigeren Zivilisation Roms nicht. Solange es um Freiheit und Vaterland geht, gibt es für Schlegel keinen Zweifel darüber, daß Flavius Sigmar und Hermann gegenüber unrecht hat. Nicht immer aber wird der deutsch-römische Kontrast in einem solchen klaren Lichte gezeigt. Man spürt auch bei dem Autor (und das nicht nur in der streng klassizistischen Form des Stücks) eine Sehnsucht, man möchte fast sagen, ein Heimweh nach einer moderneren, klassischen Zivilisation. Das Argument, in dem Flavius die „schlechten Hütten“ der alten Deutschen den schöneren römischen Häusern gegenüberstellt¹⁹, bleibt zum Teil wenigstens ohne Antwort. Wenn die deutschen Wälder als Symbol für die deutsche Freiheit und Einfachheit wirken können, so ist es auch wahr, daß Flavius' Klage, daß Deutschland ein Land ist, das „nichts als Wälder hat“²⁰, Bedenken wachruft, die für einen Aufklärer nicht einfach beiseite geschoben werden können.

Auch im heroischen Thema des Stücks spukt der Geist des Zweifels. Daß die deutsche Freiheit hier als Hauptwert zu gelten hat, steht über allem Zweifel; aber trotz der Bewunderung, die der Aufklärer für menschliche „Größe“ aufbringen kann, besteht doch das Problem der obligaten „Menschlichkeit“ des „wahren“ Helden – des dramatischen Helden wenigstens. Ein Held, der einen solchen Grad der Erhabenheit erreicht hatte, daß er weder dem Zweifel noch dem Mitleid zugänglich war, ließ sich vielleicht im hochheroischen Epos aufführen; im Drama aber bereitete er Schwierigkeiten, denn hier galt es, ihn menschlich glaubwürdig zu machen. Bräwes Brutus ist zwar „groß“, ja „göttlich“, aber er hat auch ein fühlendes Herz. Auch in der Lyrik mußten Helden Menschen sein: Gleim läßt dem Auge Friedrichs empfindsame Tränen entfallen; das Herz, das in Uz' „Standhaftem Weisen“ dem Schmerz widersteht, ist „ein zärtlich Herz“²¹.

Schlegel scheint sich, ob bewußt oder unbewußt, im *Hermann* dafür entschieden zu haben, dem „epischen“ Nationalhelden einen dramatischen und potentiell tragischen an die Seite zu stellen, einen denkenden Menschen („Ist das ein träges Herz“, fragt Flavius, „das denkt und überlegt?“²²) und auch einen, der liebt. „Ein sonst zu göttlich

¹⁸ Franz Muncker, Bremer Beiträge II (DNL 44, Berlin-Stuttgart o. J.) 140 und 141; im folgenden zitiert: Muncker, Beiträge.

¹⁹ a. a. O. 141.

²⁰ a. a. O. 145.

²¹ Johann Peter Uz, Sämtliche Poetische Werke, hrsg. August Sauer (Reprint, Nendeln 1968) 96; im folgenden zitiert: Uz, Werke.

²² Muncker, Beiträge 166.

Herz wird menschlich durch die Liebe²³, sagt Marcus, und obgleich dieser Trost dem Flavius gilt, pflichtet Schlegel gewiß diesen Worten bei (man denke einmal an das Godwin-Ulfo-Verhältnis im *Canut*!). Nun soll das wahrhaft göttliche Herz Hermanns auch von Liebe zu Thusnelda durchdrungen sein; man sieht ihn aber nie innerhalb der dramatischen Handlung zärtlich werden. „Schlegels Anliegen“, sagt Peter Wolf, „ist die dramatische Darstellung der Hermannsschlacht“²⁴, das heißt die Darstellung einer epischen Handlung in dramatischer Form. Darum wundert es nicht, daß dieser Kritiker in der Figur des Flavius vor allem „Kraftlosigkeit und Trägheit“ sieht²⁵. Trotzdem scheint mir Flavius, wenn auch dem Hermann nicht ebenbürtig, doch der Debatte wertvolle und authentische Momente beizusteuern. Rom ist als Tyrannenmacht selbstverständlich zu verwerfen. Es gibt aber – auch im Stück – ein anderes Rom, das Rom, das „uns Kunst und Wissen lehrt“ und „die wilden Sitten zähmt“²⁶. Dachte man an das wirkliche, antike Rom oder an das moderne Frankreich, so war für den im achtzehnten Jahrhundert geborenen und gebildeten Aufklärer die Richtigkeit dieser Bemerkung nicht zu leugnen. Um als vollgültig angenommen zu werden, mußte die deutsche Tradition sich wenigstens einigermaßen mit der klassischen harmonisieren lassen.

Denn obgleich man das „Wilde“ in einem nationalheroischen Stoff nicht völlig mildern kann, so läßt sich für den Aufklärer Wildheit der Sitten höchstens entschuldigen, nie billigen. Wir haben gesehen, wie Gottsched bestrebt ist, seine ideale moderne deutsche Familie von Laster und Üppigkeit einerseits und von Roheit andererseits abzugrenzen. Zugegeben, man findet im *Biedermann* eine Menge kritischer Spitzen gegen die zeitgenössische „alamodische“ Galanterie, die ähnliche Beispiele einer „teutschgesinnten“ Sozialkritik in der Barockliteratur ins Gedächtnis rufen. Es wäre aber falsch, die Bemerkung von Wolfgang Martens, daß die bürgerliche Kultur der Gottschedzeit „galanten Prinzipien widersprechend“ sei²⁷, so zu verstehen, daß es einen absoluten Widerspruch zwischen den beiden gibt. In der Beschreibung der Sophroniska, zum Beispiel, spürt man mehr als einen Hauch galanten, wenn nicht sogar barocken Geistes: „Alle Gliedmaßen bedeckt eine zarte Haut, die einem schimmernden Silber darin ähnlich ist, daß sie Perlen und Lilien beschämet ... Ihr länglich-rundes Antlitz ist eine Residentz aller Gratien.“²⁸ Für die Diskussion des Johann Peter Uz, in der diese Untersuchung gipfeln soll, wird dieser Punkt von besonderem Belang sein.

Als letzte Stufe der Vorbereitung wollen wir ein Werk betrachten, das wie Schlegels *Hermann* den vierziger Jahren entstammt, aber von ganz anderer Art ist, was nicht nur der Verschiedenheit der Autoren, sondern auch dem Gattungsunterschiede zuzuschreiben ist. Alle unsere Autoren scheinen mir ein Deutschland zu wollen, das so-

²³ a. a. O. 146.

²⁴ Peter Wolf, Die Dramen Johann Elias Schlegels (Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte 22, Zürich 1964) 87.

²⁵ a. a. O. 85.

²⁶ Muncker, Beiträger, 140.

²⁷ Gottsched, Biedermann, Nachwort, 29.

²⁸ a. a. O. I: 25.

wohl modern als auch deutsch sein kann. Im komischen Epos Friedrich Wilhelm Zachariäs, *Der Renommiste*, wird die Spannung zwischen Altem und Neuem zu einem fast unversöhnlichen Gegensatz. Der Natur der Gattung gemäß stehen die beiden einander in scharfer Konfrontation gegenüber. Es entwickelt sich eine Art komische Hermannsschlacht, aus der, wenn auch nur bedingt, die Galanterie als Siegerin hervorgeht, die Göttin, die – wie es bei Schlegel von Rom heißt – „die alte deutsche Welt fein und gesittet macht“²⁹. Man spürt in dieser Formulierung den Wunsch, die alte Welt in der neuen nicht gänzlich verlorengehen zu lassen. Zachariäs will etwas von dem alten Deutschtum in dem neuen beibehalten. Die Mode Leipzigs zum Beispiel, wo wir, wenn überhaupt in diesem Gedicht, das Ideal zu finden haben, wird als „französisch halb, halb deutsch“ bezeichnet³⁰. Sylvan, der Besieger Raufbolds, ist ein ausgesprochener „Stutzer“, aber er hat auch in Jena studiert.

In diesem Kampf zwischen Deutschem und Ausländischem sind die Sympathien des Dichters wirklich geteilt. Die Galanterie ist französischen Ursprungs; ihre Residenz befindet sich in Frankreich, „bei einem Volk, das nie beständig ist“ und das „voller Mitleid nur auf deutsche Treue schauet“³¹. Ein Zug deutschen Nationalgefühls ist hier unverkennbar. Die „Jen'sche Freiheit“ Raufbolds läßt an die Bewohner der alten deutschen Wälder denken. Diese „freie“ Lebensweise aber läßt, von der moralischen Seite betrachtet, viel zu wünschen übrig. Bei seiner Ankunft in Leipzig sucht Raufbold einige seiner alten Studentenbrüder auf:

Berühmt wie er durch Bier und Renommistenthaten,
Auch relegiert wie er, noch immer roh und wild
Und auch in Leipzig noch der jen'schen Freiheit Bild ...
Bei ihnen hieß vergnügt so viel als wild und toll.³²

In diesem Kontext dient das Wort „vergnügt“, in dem sich das aufklärerische Ideal stiller Genügsamkeit und rationaler Lebensfreude verkörpert, dazu, die Diskrepanz zwischen den beiden Lebensweisen zuzuspitzen. Die der Gattung inhärente Ironie muß man natürlich in Betracht ziehen; immerhin aber bleibt das Gefühl bestehen, daß Raufbold etwas von dem alten Germanentum anhaftet. Immer wieder erscheinen die Worte „Held“ und „Freiheit“ in Verbindung mit den Jenaern. Sucht der Dichter ein Gleichnis für die Verzweiflung Raufbolds, nachdem Selinde seinen „galanten“ Angriff zurückgeschlagen hat, so wendet er sich an die Welt Hermanns:

Der Puder steigt empor; die Locke wird zerstört
Und wie ein dicker Wald sein stolz Toppee verheeret.
Wie auf dem rauhen Harz, wenn durch den hohen Wald
Die wilde Kuppel bellt, das laute Hifthorn schallt,
... So wüthet Raufbold auch.³³

²⁹ Muncker, Beiträger, 275.

³⁰ a. a. O. 276.

³¹ a. a. O. 298.

³² a. a. O. 268.

³³ a. a. O. 304.

In Erwartung des Kampfs fangen die Renommisten ein Gelage an, von ihrem Schutzgeist angespornt:

Er breitet über sie die fürchterlichen Schwingen
Und läßt mit rauhem Mund sie Heldenthaten singen.
Der Barden Lied hob oft die deutsche Tapferkeit,
Und jeder ward ein Held, ein Hermann in dem Streit.³⁴

In diesen beiden Zitaten fällt ein Wort, in dem die Ambivalenz des Aufklärers dem Deutschtum gegenüber klar hervortritt: das Wort „rauh“. Darf sogar die Tugend rauh sein? Sie darf es ... und darf es auch nicht. In seinem frühen Epenfragment erzählt Wieland, wie seinem Helden die Liebe zur „rauen Tugend“ beigebracht wird³⁵. Noch in der *Wahl des Herkules* führt der Pfad der Tugend durch „eine rauhe Wildnis“³⁶. Hier atmet man heroische Luft; im gesellschaftlichen Leben aber stehen die Dinge anders. Der Ausruf Claudia Galottis: „O der rauhen Tugend!“ ist auch für Lessing kein uneingeschränkter Lobspruch, und sogar der Prinz, der Odoardo für „stolz und rauh“ hält, hat ein gewisses Recht auf seiner Seite. Wir können hier nicht auf die Frage eingehen, wieviel „deutschen“ Inhalt es im Charakter des alten italienischen „Degens“ gibt; auch fehlt uns die Zeit, uns mit den moralischen Spannungen auseinanderzusetzen, die in Odoardos „rauer Tugend“ enthalten sind. Nicht zu bezweifeln ist aber das Verhältnis zwischen diesen Ambivalenzen und der Sachlage, die hier zur Diskussion steht.

Man kann sicher zu wenig Tugend haben, aber auch des Guten ein bißchen zu viel. Im Kontext der Aufklärung drängt sich einem das Gefühl auf, daß auch bei den deutschen Tugenden ein Mittelweg gefunden werden muß. Ein derartiges Streben durchzieht Uz' Beschreibung der alten Deutschen. Er nennt sie „rauh, doch furchtbarfrey“³⁷. Er fühlt sich als Deutscher, er spricht seine Leser als Deutsche an und muntert sie auf, sich ihren „berühmteren“ Vorfahren ähnlich zu zeigen ... aber nicht „an der alten Rauhigkeit“³⁸. Wieder zeigt sich uns das Wort „alt“ von der negativen Seite her. Es war eine Sache des Geschmacks, was für den Aufklärer eine sehr ernste Sache war, denn der gute Geschmack war das äußere Zeichen der gesunden Vernunft. Uz, dessen poetische Reichweite sich vom anakreontischen Lied zur ernsten „alkäischen“ Ode, vom komischen Epos zur horazischen Epistel erstreckt, neigte immer dazu, Gegensätze auszugleichen. Man konnte deutsch sein, ohne sich der extrem „Miltonischen“ Schule anzuschließen, über die er sich im *Sieg des Liebesgottes* lustig macht. Cleanth, der mit einem Epos schwanger geht, verhöhnt „die weiche Anmut“; er will seinen Patriarchenhelden die gefährliche Reise über stürmische epische Meere antreten lassen. Gerade dadurch aber weicht er für Uz vom deutschen Wege ab. „Nimm“, ruft Dorante, „O Deutschland! nimm's zu Ohren! Aus deutschem Hirne wird ein undeutsch Werk geboren.“³⁹

³⁴ a. a. O. 309.

³⁵ Christoph Martin Wieland, Hermann, Gesang I, Vers 68.

³⁶ Siehe die Bühnenanweisung nach Vers 205.

³⁷ Uz, Werke, 41.

³⁸ a. a. O. 124.

³⁹ a. a. O. 302.

Was das Reich betrifft, so ist sich der Ansbacher im klaren darüber, daß dessen jetziger Geist von dem „alten Heldengeist“ weit entfernt ist. Er hofft noch, daß letzterer wieder aufstehen möchte, um die Hunde des Kriegs, um mit Shakespeare zu reden, wieder an die Kette zu legen. Der Reichsadler aber:

sieht entschlafen zu,
Und bleibt, bey ganzer Länder Schreyen
Stets unerzürnt in träger Ruh.⁴⁰

Das Reich war wohl der Körper Deutschlands; der Geist aber würde von außen kommen müssen. Vielleicht könnte die altdeutsche Tradition noch Dienste leisten. Uz fühlt in sich die Kraft, ihr in Gedichten wie „Das bedrängte Deutschland“, „An die Deutschen“ und „Die alten und heutigen deutschen Sitten“ den Weg zu bahnen. Er schrickt keineswegs vor dem Titel des Moralpredigers zurück, aber er will die Deutschen nicht in die Wälder zurückführen. Cleanth spricht von weicher Anmut: Uz will bei der Anmut bleiben, ohne in Weichheit zu verfallen. Er warnt seine Mitbürger vor der entkräftenden „Üppigkeit“, aber er will auch die alte Rauheit abstreifen, indem er innerhalb der deutschen Tradition arbeitet. Er will zugleich ein deutscher und auch ein klassischer Dichter sein, und er hat sich eine zwar harte, aber nicht gerade rauhe Rhetorik herausgearbeitet, die sich genausogut für das „männliche Geschlecht“ der Deutschen eignet wie für die Armee Hannibals, die nach Überwindung der Alpen „durch Üppigkeit geschwächt“ wurde⁴¹.

Die Muse Uz' vereinigt, wie er hofft, das Beste aus der deutschen und der klassischen Tradition. Sie soll die Muse eines Aufklärers sein, eines gebildeten, vernünftigen, „vergnügten“ Beobachters der Welt, der tändeln kann, ohne restlos dem Leichtsinne zu verfallen und im rechten Augenblick eine männliche, aber keineswegs rauhe deutsche Redlichkeit und Stärke des Tons aufzubringen imstande ist. Seine Heiterkeit soll, wie die seines Vorgängers Hagedorn, eine deutsche Heiterkeit sein. In der Ode „Das Erdbeben“ (1768) spricht er sich zugleich vom Hang zur Wollust (Vers 9) und von trübseliger Schwärmerei frei (Vers 4). Er betont die Deutschheit seines Gemüts und seiner Muse, wobei er vielleicht einen Seitenblick auf Klopstocks deutsche Muse (im Gedicht „Die beiden Musen“) wirft, die auch in einem Haine aufwuchs:

Ihr Musen, die ihr einst, im Frühling meiner Zeit,
Mich mit Ambrosia genähret,
Als ihr, in eurem Hayn voll heil'ger Dunkelheit,
Die deutsche Leyer mich gelehret!
Zufrieden dank' ich euch, daß immer gleiche Lust
In meiner Seele helle scheintet.⁴²

Seine Poesie vermeidet die Extreme. In seinen Liedern bevorzugt er das gereimte deutsche Versmaß und erreicht manchmal den redlichen, „deutschen“ Ton, der von

⁴⁰ a. a. O. 41.

⁴¹ a. a. O. 241–2.

⁴² a. a. O. 149–50.

den Kritikern an vielen Liedern Flemings oder Günthers gelobt wird (ohne das für einen Aufklärer zu „wilde“ Feuer des letzteren). Uz sucht seine poetischen Muster auch (vielleicht vorzugsweise) unter ausländischen Dichtern: unter den Franzosen und Engländern und selbstverständlich auch unter den Alten, deren „edle Einfachheit“ er dem Stile moderner Modedichter wie Young und Thomson vorzieht⁴³. Die Einfachheit, die da gemeint ist, ist keine ausschließlich klassische, sondern eine deutsch-klassische Einfachheit, wie das bei der deutsch-griechischen Idealfamilie Gottscheds auch der Fall war.

Uz kann im Zusammenhang seiner eigenen Generation als progressiver Konservativer bezeichnet werden. Er will das Gute aus der alten Zeit bewahren, soweit es sich mit dem verbesserten Geschmack der neuen Zeit in Einklang bringen läßt. Die Ambivalenz, die sich bei der Frage des Altseins im Sprachgebrauch der Aufklärer zeigt, läßt sich auch bei ihm und seinem Mitarbeiter Junckheim in der 1781 erschienenen neuen Ausgabe des *Ansbachischen Gesangbuchs* belegen. Die Herausgeber hatten das Material gesichtet und vieles verworfen oder für verbesserungsbedürftig erklärt. Wieder einmal treffen wir im Vorwort auf das Wort „rauh“: „Da in diesem Jahrhundert die deutsche Sprache sich so sehr verändert und der Geschmack sich überhaupt so verfeinert hat, so ist nicht abzusehen, warum die alte rauhe Sprache und ein unächter Witz nur bey dem öffentlichen Gottesdienst beybehalten werden soll.“⁴⁴ Obgleich aber Uz in einem Brief an Gleim auch von der Notwendigkeit häufiger Verbesserung spricht, so fügt er auch hinzu, seiner „deutschen“ Ader Ausdruck verleihend: „Die alten Lieder haben einen ehrlichen, herzlichen und wirklich populären Ton, den wir durch übertriebenen Purismus nicht verlieren wollten.“⁴⁵

Es ist höchste Zeit, die Fäden dieser Untersuchung zusammenzuziehen. In Uz glaube ich einen Treffpunkt für die Themen und Motive der deutschen Tradition und für den Geist der Aufklärung gefunden zu haben, der sich besser zu diesem Zwecke eignet als der Versuch Klopstocks, die germanische Vorzeit im „bardischen“ Ton zu besingen. Denn hier wird wenigstens einem Teil des alten Deutschtums ein wirksames Weiterleben innerhalb einer modernen Kultur ermöglicht. Ich wiederhole: eine Tradition ohne Gegenwart ist ebenso tot wie eine, die kein sinnvolles Verhältnis zur Vergangenheit hat. Es lassen sich für eine solche Hypothese kaum Beweise anbringen, aber es ist denkbar, daß es genau derselbe Geist ist, der in Uz eine gewisse Sympathie für die alten Deutschen erregte und der andererseits in die besten seiner anakreontischen Lieder jene Herzlichkeit einhauchte, durch die sie aus der Menge hervorstechen. Es ist gewiß noch ein künstliches Arkadien; es bietet aber auch etwas für das Herz, das Treue und Redlichkeit des Gefühls sucht:

⁴³ a. a. O. XXIV–XXV (An Gleim, 26. 6. 1751).

⁴⁴ a. a. O. LXXIV.

⁴⁵ a. a. O.

Wie schäfermäßig, wie getreu
 Will ich Climenen lieben,
 Bis meinen ehrfurchtvollen Trieben
 Ihr Mund erlaubt, daß ich ihr Schäfer sey!
 Welch süßem Traume geb' ich Raum,
 Der mich zum Schäfer machet!
 Die traurige Vernunft erwachet;
 Das Herz träumt fort und liebet seinen Traum.⁴⁶

Es ist weder möglich zu behaupten, daß im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts das „deutsche“ Thema eine Reihe von Meisterwerken zeitigte, noch daß es als besonders beliebter Stoff im Brennpunkt der damaligen literarischen Tätigkeit stand. Es ist aber wahrscheinlich, daß diese Tradition – entweder explizit oder in assimilierter Form – dazu beigetragen hat, aus der Aufklärung in Deutschland, trotz der relativen Schwäche der patriotischen Impulse, die die politische und soziale Wirklichkeit der Zeit zu bieten hatte, trotz aller Stärke der ausländischen Einflüsse, eine deutsche Aufklärung zu machen.

Kommentar zum Beitrag A. Menhennet

Gotthardt Frühsorge

Alan Menhennet verfolgt in ausgewählten Beispielen die Schicksale der sogenannten ‚deutschen Tradition‘ im Spiegel der deutschen Literatur in der genannten Zeiteingrenzung. Entscheidend für seine Interpretation der Literaturbeispiele ist die postulierte inhaltliche Zäsur der am Beispiel dieser Tradition beschriebenen geistesgeschichtlichen Bewegung. Menhennet sieht diese Zäsur mit dem Wirken Herders und Goethes im Ausgang des 18. Jahrhunderts gegeben, insofern mit diesen Autoren ein „neuer Weg“ beginne. Das heißt, ein Interesse an den Entwicklungen der nationalen Tradition im Spiegel der Literatur einsetze, das sich nicht mehr auf die realpolitischen Entwicklungen, etwa des Deutschen Reiches, beziehen lasse. Die mit Herder und Goethe inaugurierte ‚deutsche Tradition‘ führt ‚vom Reich weg‘, wie der Autor formuliert.

Dieses Postulat der unterschiedlichen Bewertung der sogenannten ‚deutschen Tradition‘ in der Spanne vom 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts wird im Referat des Verfassers nicht weiter entwickelt. Ohne Zweifel hätten auch hier weiterführende Fragen im Sinne der Gesamthematik ansetzen können. So, zum Beispiel, die Frage nach der Wirkung Herders für die Ausbildung gerade des nationalen Selbstbewußtseins der jungen Nationen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, insbesondere im Blick auf die Geschichte der slawischen Völker. Auch dieser Komplex könnte im Blick eines möglichen Normenwandels von Traditionen, sowohl im politikgeschichtlichen wie im geistesgeschichtlichen Raum behandelt werden.

⁴⁶ a. a. O. 130.

Das Interesse des Autors richtet sich vielmehr auf die Schicksale der ‚deutschen Tradition‘ vor jener genannten Zäsur. In der Fülle der Möglichkeiten eines Zugriffs zu diesem Thema wählt der Verfasser m. E. sehr glücklich einen Weg, in exemplarischer Weise personale Figurationen literarischer Umsetzung jener Tradition zu interpretieren. Es sind im wesentlichen drei Beispiele, die hier vorgeführt werden:

Johann Rists Schauspiel „Das Friedewünschende Teutschland / ...“ von 1649, so, dann Peter Uz' Gedicht: „Das bedrängte Deutschland“ im wechselseitigen Vergleich mit der klassischen Alexandriner-Tragödie „Hermann“ von Johann Elias Schlegel, die Gottsched 1743 in der „Deutschen Schaubühne“ veröffentlichte und lobte. Diese beiden Dichtungen bilden einen zweiten Beispiel-Komplex. Das dritte Beispiel ist das „komische Heldengedicht“ „Der Renommiste“ des Friedrich Wilhelm Zachariä, das zuerst in Fortsetzungen in Schwabes „Belustigungen des Verstandes und Witzes“ 1744 erschien und nach durchgängiger Umarbeitung in Zachariäs „Scherzhaften Epischen Poesien“ von 1754 aufgenommen wurde und dann im ersten Band der neunbändigen „Poetischen Schriften“ des Autors ab 1763 wieder gedruckt wurde.

Die Diskussionsvorlage von Alan Menhennet ist im Zusammenhang des Beitrags von Gonthier-Louis Fink zu sehen, der in seinem Thema „Vom universalen zum nationalen Literaturmodell“ einen umfassenden und systematischen Grundriß dieser literarischen Traditionen in Deutschland mit der Fragestellung nach der Ausbildung eines spezifisch deutschen ‚Weges‘ im 18. Jahrhundert entwickelt hat.

Eine generelle Voraussetzung für die bei Menhennet vorgestellten Interpretationen sind Überlegungen, wie sie Gerhard Kaiser in seiner bekannten Untersuchung „Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland“ für die Ausbildung des nationalen Denkens im 18. Jahrhundert formuliert hat: „Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine Intensivierung des politischen Denkens begann, äußerte sie sich nach Lage der Dinge in zweifacher Weise: in einer Belebung des auf das jeweilige partikulare Vaterland gerichteten Patriotismus und im Erstarken des kulturellen National-Gefühls. Nur ganz allmählich flossen beide Ideenströme, die sich natürlich vielfältig durchkreuzen und berühren mußten, in der Forderung nach einem deutschen Nationalstaat zusammen, und erst in der napoleonischen Zeit wurden breitere Schichten von den neuen Ideen ergriffen.“ (*Gerhard Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation* (Frankfurt/M. ²1973) 33)

Für Alan Menhennet ist die ‚deutsche Tradition‘ allererst Ausdrucksträger bestimmter moralischer Tugenden, die sich beispielsweise in der Symbolfigur Hermann verkörpern, bzw. deren Nichtvorhandensein in der Kritik bestimmter Personen oder personaler Konstellationen ausgedrückt werden kann. Im Blick auf diesen Problemzusammenhang der „deutschen Tradition“ sieht er seine Beispiele, und er tut recht daran, denn ohne Zweifel ist die Behandlung der „germanischen“ Motive und damit auch des „Hermann“-Motivs im 18. Jahrhundert Bestandteil der universellen Tugend-Diskussion.

Friedrich Wilhelm Zachariäs „Der Renommiste“ ist nun wahrlich kein Epos über die Hermannsschlacht. Gleichwohl ist Menhennets Bemerkung von „einer Art komischen Hermannsschlacht“ treffend und aufschlußreich. Die Frage, ob die ‚deutschen

Tugenden' notwendig die der ‚alten Deutschen‘ sein müssen, scheint in diesem Epos komisch gebrochen beantwortet zu sein. Zur Ergänzung der von Menhennet entwickelten Interpretation sei noch ein weiterer, poetologischer Gesichtspunkt zur Vorstellung dieses „komischen Heldenepos“ erwähnt. „Der Renommiste“ ist mit Abstand das bekannteste Werk des im übrigen heute vergessenen Braunschweiger Dichters Zachariä geblieben. Schon Goethe hat es bekanntlich in „Dichtung und Wahrheit“ als ein „schätzbares Dokument“ bezeichnet, „woraus die damalige Lebens- und Sinnesart anschaulich hervortritt“. Das Interesse des 19. Jahrhunderts blieb den Heldentaten Raufbolds, so der Name des Helden, immer erhalten. Mit dem ersten Auftreten Zachariäs als Dichter verbindet sich das Lob seines ‚guten Geschmacks‘ im Umgang mit dem poetischen Kanon der Gattung des ‚scherzhaften Epos‘. Der spezifische Effekt, den Zachariä dem ‚scherzhaften Heldengedicht‘, dessen meisterhafte Erfüllung bei den Deutschen Gottscheds „Critische Dichtkunst“ schon am Beispiel Zachariäs herausstellte, abzugewinnen vermag, läßt sich am besten vor dem Hintergrund der Gattungstheorie des Heldengedichts bestimmen. Es geht um den ‚großen Gegenstand‘, die Füllung der wichtigsten der für die Regelpoetik des ‚Heldengedichts‘ vorgesehenen Kriterien. Klopstocks berühmter Wechsel der Absicht, nicht Kaiser Heinrich, sondern (im Anschluß an Milton) den Messias zum Gegenstand einer großen epischen Dichtung zu machen, ist nur ein, wenn auch repräsentativer Beweis für die wachsende Beliebtheit der ethischen Füllung dieser Form. Der Zeit geht es um die Problematik des zentralen Wirkungseffekts, den die Gattungslehre des Heldengedichts zuerst und vor allem fordert, um die ‚Bewunderung‘. Lessing hatte ja schon die poetologische Rolle dieses Effekts im Rahmen seiner Dramenauffassung problematisiert. Die Krise des Heldengedichts in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts spiegelt sich auch in Zachariäs Bemühungen um das komische Heldengedicht. Im Unterschied zu den folgenden komischen Versen des Dichters bleibt aber im „Renommiste“ der Held, den der Gott der Rauf- und Saufstudenten, ‚Pandur‘ genannt, unterstützt, eine Figur, die sich in ihrer Substanz nicht verändert. Der Renommist bleibt sich selbst treu. Mit sich allein zieht diese nicht angepaßte, in Kleidung, Sitten und Selbstverständnis archaisch wirkende Gestalt nach Halle, dem letzten Ort, wo seinesgleichen noch geduldet wird.

Die Anlage dieser Helden-Figur bestätigt so jene gewisse Ambivalenz des Dichters, von der Alan Menhennet im Blick auf die Bewertung bzw. die Kritik der ‚alten deutschen Tugenden‘ in der Auseinandersetzung mit der französischen Galanterie, dem Gegenpart Raufbolds, spricht.

Offenbar nur in der komischen Form gelingt noch die epische Gestaltung von Figuren als Träger der ‚alten‘ Tugenden der Deutschen. Auch dieser Befund bestätigt die Ergebnisse Alan Menhennets, der von der tendenziellen Wendung zu einem ‚Mittelweg‘ in der deutschen Literatur spricht, wenn von der Gestaltung der sogenannten ‚deutschen Tugenden‘ im ausgehenden 18. Jahrhundert gehandelt wird.

Diskussionsbericht zum Beitrag A. Menhennet

Die Aussprache setzte bei *Menhennets* Behandlung von Gottscheds *Biedermann* an. *Martens* wandte ein, man müsse auch bei Gottsched immer mit bedenken, in welchen Gattungen, in welcher Rolle er jeweils spreche. Beim *Biedermann* sei diese ganz anders angelegt als etwa in den *Vernünftigen Tadeln* und wieder anders im *Sterbenden Cato*. Für Zachariäs *Renommiste* sei dieser Gesichtspunkt ebenso zu beachten; hierbei handle es sich um ein Rokoko-Genre, und was dort in scherzhafter Weise gesagt werde, dürfe nicht unbefragt als Überzeugung des Autors genommen werden. Es gehe zunächst einmal um das Gattungsethos, um die für eine Beurteilung der jeweiligen Aussagen zu berücksichtigende Gattungstradition. Gattungen, betonte *Martens*, prädisponierten wesentlich das Bild vom Menschen und von der Welt zu dieser Zeit; davon dürfe man nicht einfach abstrahieren.

Der Hinweis auf die Pluralität der Rollen etwa bei Gottsched wurde später von *Anz* als ein Beleg für die Richtigkeit der These von der zunehmenden Rollendifferenzierung im Modernisierungsprozeß gewertet. Gattungen, so *Anz*, könne man als ‚institutionalisiertes Rollenspiel‘ deuten.

Ein Teil der Aussprache thematisierte die von *Menhennet* in ihren Metamorphosen dargestellten ‚deutschen Tugenden‘. *Fink* sah im 17. Jahrhundert (sein Gewährsmann dort: Moscherosch) eine Kombination von Rückgriffen auf den Grobianismus, auf Tacitus und auf antifranzösische Frontbildung (A-la-mode-Kritik). Für das 18. Jahrhundert konstatierte er eine Umwertung der von der Darstellung des Tacitus ausgehenden germanischen ‚Rauheit‘ hin zu deutscher Biederkeit und Ehrlichkeit. ‚Biedermann‘ sei eine umwertende Übersetzung von ‚honnête homme‘, dessen Bedeutung eigentlich keinen Bezug (mehr) zu ‚ehrlich‘, ‚ehrenhaft‘ gehabt habe. *Sørensen* hatte zuvor die eigentliche Umwertung der ‚Rauheit‘ erst für die Zeit des Sturm und Drang angenommen, in der diese deutsche Nationaleigenschaft eindeutig positiv verstanden worden sei. In den Jahren zuvor habe – wie *Menhennet* ja zeige – immer eine Spannung zwischen deutsch-antihöfischer Tradition und zivilisatorischem Anspruch der Aufklärung bestanden.

Barner wertete im Kontext des Gesamtthemas die Studie von *Menhennet* als wichtige Beispielanalyse und den dort dargestellten Prozeß als kulturtypologisches Exemplum für die Großmobilisierung einer sittlichen und einer Gattungstradition. Dies habe seine großen Vorgänger in der Geschichte: etwa die auf geheiligte nationale „mores“ sich berufende Augusteische Reform im Verbund mit Vergils *Aeneis*, oder Petrarcas Projekt seines *Africa*-Epos im Dienst der Restituierung altrömischer virtus. Der Grundtyp sei also der einer Verkoppelung von sittlich-moralischen Traditionen einer Nation mit dem Ehrgeiz, in der Prestigegattung des Epos ein repräsentatives Muster zu schaffen. Dies sei in Deutschland – trotz Klopstock, der mit dem Plan zu einem patriotischen Epos begonnen habe (*Menhennet*) – jedoch nicht gelungen.

Gotthardt Fröhsorge

„Landleben“: Vom Paradies-Bericht zum
Natur-Erlebnis.

Entwicklungsphasen literarisierter Lebenspraxis

„Welches Vergnügen gleicht dem Vergnügen der Gesellschaft, die wir auf dem Land-Hause in einer kleinen Zahl zärtlicher und aufgeklärter Freunde haben, wo der Geist frey von der Unruhe der Leidenschaft ist, wo das Ohr von keiner Verleumdung betäubt, von keiner Schmeicheley getäuscht wird, wo wir in einer edeln Freyheit mit einander, und mit der ganzen Natur umgeben, uns bald mit dem Himmel, bald mit der Erde, und ihren mannigfaltig ergetzenden Scenen, unterhalten.“¹

Das Lemma „Land-Leben“ in der Krünitzschen „Encyklopädie“ am Ausgang des 18. Jahrhunderts ist eine der letzten enzyklopädischen Einträge des Begriffes, der mit der Nennung dieses Wortes eine bestimmte Form von Lebenswirklichkeit zu beschreiben sucht. Schon wenig später, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ist der Begriff als lexikalisierte Summe von Realitätsbereichen nicht mehr eintragungswürdig². Die ‚vita agrestis‘ oder ‚ruralis‘, die ‚vie champêtre‘, das englische ‚country life‘ – diese sprachlichen Bezeichnungen signalisieren historische Entwicklungsphasen des Gegenstands, vor deren Hintergrund der deutsche Begriff erst geschichtliche Kontur gewinnt – wurden zunehmend historisiert und entschwanden so dem Diskurs gegenwärtiger Lebenspraxis. Heute, im aktiven Wortschatz des Deutschen, hat der Begriff ‚Landleben‘ nur noch sehr begrenzte Fähigkeiten, soziale Realität zu vermitteln. Der ‚Duden‘ spricht hier von einer „durch das Wohnen, den Aufenthalt in ländlicher, dörflicher Umgebung geprägte, sich ergebende Lebensweise“ und beschreibt damit das, was die Mächtigkeit der Bedeutungsgeschichte dieses Wortes nicht zu decken vermag: „Leben

¹ Art. „Landleben“. In: *Johann Georg Krünitz*, Oekonomisch-technologische Encyklopädie, 60. Th. (Berlin 1793) 319.

Der Krünitzsche Artikel ist die Summe dessen, was im ausgehenden Jahrhundert an sehr vielen Stellen zum ‚Landleben‘, vorzüglich als Begriff moralisierender Erfahrung der Natur, zu lesen war. So etwa in der Schrift von *Cai Lorenz Hirschfeld*, dem Verfasser der bekannten „Theorie der Gartenkunst“ (1775), „Das Landleben“ (Frankfurt und Leipzig ³1787), oder in *Johann Georg Sulzers* Art.: „Landschaft“ in seiner „Allgemeinen Theorie der Schönen Künste“ 3. Theil (³1798).

² Vgl. etwa die „Real-Encyclopädie oder Conversations-Lexicon für gebildete Stände (Conversations-Lexicon)“ (Leipzig: Brockhaus 1819 ff.).

auf dem Lande“³. Denn das ist durchaus etwas anderes als das, was ‚Landleben‘ in historischer Perspektive bedeutete.

Von dieser Bedeutung spricht noch der Krünitzsche Eintrag, wenn er – als Summe des 18. Jahrhunderts – den Topos der Hofkritik, Empfindsamkeit und Elemente philosophischer Aufklärung als Merkmale jener Totalität des Daseins, einer die Einheit von Sinnenleben und Geist, von Genußfähigkeit und Kunstverstand fördernden Lebensweise nennt, die die Vorzüge des ‚Landlebens‘ vor anderen sozialen Möglichkeiten ausmachen sollten.

Das 18. Jahrhundert hat – wie in so vielen Bereichen gesamteuropäischer Lebensformen und Kunstausübungen – auch für das europäische Phänomen ‚Landleben‘ die Summe von dessen künstlerischem Gestaltungspotential gezogen und in dessen Produkten seine gesellschaftliche Realität, die sich schon zum Sterben anschickte, aufgehoben. Von dieser Realität in der historisch letzten und wirkungsreichsten Ausformung als ‚country life‘ der britischen Inseln sprechen die Forschungen seines wohl derzeit besten Kenners, Mark Girouard, der den gesellschaftlichen Zusammenhang von sozialer Macht, Landbesitz, Landhaus-Bau und singulären Kunstschöpfungen innerhalb und außerhalb dieser Häuser exemplarisch aufgezeigt hat: „As a result, from the Middle Ages until the nineteenth century anyone who had made money by any means, and was ambitious for himself and his family, automatically invested in a country estate. (...) Country houses were designed for pleasure as well as power.“⁴

Die Summe dieser historischen Tendenzen spiegelt sich auch in den Überlegungen Carl Gregors Herzog zu Mecklenburg, der das gesellschaftliche Phänomen ‚Landleben‘ – und zwar unabhängig von seiner tatsächlichen sozialen Begründung durch den Adel – als Produkt einer spezifisch ständischen, also adeligen Erlebnis-Disposition zu erklären versucht⁵.

Nicht nur der Titel dieser Studie (was der Autor auch vermerkt), auch ihre sentimentalische Intention bleibt abhängig von jenem Unternehmen einer historischen

³ Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden. Bd. 4 (Bibliographisches Institut Mannheim 1978) 1625.

⁴ Mark Girouard, *Life in the English Country House. A Social and Architectural History* (New Haven and London) 2 u. 5. Zu den englischen Verhältnissen des 18. Jahrhunderts vgl. auch die ebenso material- wie ergebnisreiche Studie von Adrian von Buttlar, *Der englische Landsitz. 1715–1760. Symbol eines liberalen Weltentwurfs* (Münchener Universitätsschriften. Philosophische Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften, Studia Iconologica 4, Mittenwald 1982), die den insbesondere neopalladianischen Landsitz als Gesamtkunstwerk, als ‚soziales Symbol‘ analysiert.

⁵ Carl Gregor Herzog zu Mecklenburg, *Erlebnis der Landschaft und adliges Landleben. Einführungen und Bibliographien zum Verständnis der Landschaft und eines deutschen Standes von 1870 bis zur Gegenwart* (Frankfurt/Main 1979).

Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von Rainer Gruenter, in: *Euphorion* 80, 4 (1986). Auf grundsätzliche Fragen des Zusammenhangs von Adelsstand und einem wesentlichen Faktor des Landlebens der Gartenkunst, geht Wolfgang Kehn ein: *Adel und Gartenkunst in Schleswig-Holstein in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in: *Staatsdienst und Menschlichkeit. Studien zur Adelskultur des späten 18. Jahrhunderts in Schleswig-Holstein und Dänemark*, hrsg. von Christian Degen u. Dieter Lohmeier (Neumünster 1980) 271 ff.

Aufarbeitung des Landleben-Komplexes als eines Phänomens der Sozialgeschichte des Adels, das – jedenfalls für den deutschsprachigen Raum und bei aller Kritik im einzelnen – den Maßstab möglicher Fragestellungen gesetzt hat⁶.

Otto Brunners vielzitierte Darstellung über „Adeliges Landleben und europäischer Geist“, der Titel seiner erst spät, dafür aber um so nachhaltiger rezipierten Monographie zu Leben und Werk des Barockautors Wolf Helmhard von Hohberg, hat auf exemplarische Weise deutlich gemacht, daß mit dem historischen Begriff „Landleben“ viel mehr beschrieben worden ist, als nur das, was zur Rekonstruktion bestimmter sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Zustände dient⁷.

Brunners Darstellung der Lebenspraxis gipfelt in der sympathisierenden Gestimmtheit einer Verlustgeschichte vom „Untergang der Adelswelt“ im Wechsel vom 18. zum 19. Jahrhundert. „Landleben“ bezeichnet hier nichts weniger als das Medium der Identitätsfindung des Menschen in der Geschichte der die soziale und bis zu einem gewissen Grade auch politische Herrschaft ausübenden Eliten. Für die alteuropäische, und das soll heißen die vorindustrielle Welt, ist das im „Landleben“ begriffene Land der älteste und überwältigend wichtige Begleiter des Menschengeschlechts. In dieser Perspektive tritt es in der historischen Überlieferung als Besitz, Gegenstand der Arbeit, Objekt der Nahrung, soziales Ordnungsmuster und zugleich als Gegenbild gesellschaftlicher Zustände, als realer, stärker noch, als ästhetischer Fluchort, vor allem aber als Medium einer mit den Epochen wachsenden Zahl von Möglichkeiten an Kunstschöpfungen hervor. Diese Stationen bezeichnen zugleich eine historische Entwicklung im bewußtseinsgeschichtlichen Umgang mit diesem Phänomen. In der realen, sozialen Verfügung über das Land hat sich – sehr verallgemeinernd, aber in der Sache zutreffend, seit den Anfängen der europäischen Agrargeschichte bis zum Beginn der industriellen Revolution strukturell nichts Wesentliches verändert. Bekanntlich lebte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zirka 80% der Bevölkerung Europas auf dem Land. Agrarstruktur und Agrarverfassung (mit mehr oder weniger großen Differenzen in den einzelnen Ländern Europas und in den verschiedenen Gebieten des Reiches) bestimmten die Sozialstruktur bis hinein in die Interaktionen der ständischen Gesellschaft. Man kann begründet sagen, daß sich die agrarisch organisierte Sozialstruktur Europas tatsächlich erst im Übergang zum 20. Jahrhundert aufgelöst hat. Diese Zusammenhänge sollen nur am Rande erwähnt sein. Über sie als Gegenstand von „Landleben“ zu sprechen, liegt nicht in der Absicht dieses Beitrags. Diese richtet sich vielmehr auf das Phänomen „Landleben“ als Gegenstand von Zeugnissen der Geschichte des kollektiven Bewußtseins bestimmter Gruppen. In diesem Zusammenhang muß

⁶ Auch dieser Entwurf einer historischen Bearbeitung des Themas „Landleben“ in fächerübergreifender Absicht verdankt Wesentliches der dauernden Wirkung der Arbeiten Otto Brunners. Der Verf. arbeitet daran, diesen Entwurf zu einer größeren Untersuchung zu entwickeln.

⁷ Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg: 1612–1688* (Salzburg 1949). Theoretische Zusammenhänge der im Hohberg-Buch beschriebenen Lebenswelt hat Brunner in einem grundlegenden Aufsatz zur alteuropäischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung vorgestellt: Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, jetzt in: Otto Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (Göttingen 1968) 103 ff.

die historische Kategorie ‚Landleben‘ in hohem Maße als normativ für das Traditionsverhalten der Führungsschichten der Gesellschaft mit zeitlichem Schwerpunkt des Betrachtungszeitraums des Tagungsthemas angesehen werden.

‚Land‘, und daraus abgeleitet die Praxis des ‚Landlebens‘, stehen für ein gesellschaftliches Ordnungsmuster, das – solange dessen Geltung währte – in sehr vielen sozialen und kulturellen Systemen Traditionen setzte. Die Krisen dieser Systeme verweisen auf die Krisen dieser Traditionen. Die moderne Vokabel der ‚Gesellschaft‘ wird hier bewußt genutzt, um die Totalität der Vorgänge innerhalb der ständischen Ordnung und deren Beziehungen von Herrschaft und Untertanen (oder der des Gesindes in der Einheit des ‚Hauses‘), wie sie sich in den Zeugnissen vom ‚Landleben‘ spiegeln, beschreibbar zu machen. Im Sinne dessen, was das Bewußtsein von ‚Land‘ im alten Europa an unterschiedlichen Objektivationen hervorgebracht hat, ist ‚Land‘ als Begriff von Lebenspraxis auch Potential der Aufhebung dieser Herrschaft, Ablösung von Traditionen, möglicherweise auch Keimzelle für revolutionäre Bewegungen, in der die vorgeblich ungebrochene Traditionalität und Stabilität des Sektors ‚Land‘ in revolutionäre Akte umschlagen können. Diese Prozesse aber sind – jedenfalls für die deutschen Verhältnisse – fast nur Gegenstände bewußtseinsgeschichtlicher Veränderungen, die nur sehr vermittelt in der politischen Realität erkennbar werden. Wenn hier von Bewußtseinsgeschichte gesprochen wird, ist es geboten zu erklären, von welchen Gegenständen im Begriffsverständnis von ‚Landleben‘ im weiteren die Rede ist.

Die Rede von ‚Landleben‘ meint Objektivationen mimetischer Tätigkeit zum Zwecke der Bearbeitung von Wirklichkeitserfahrung. In dieser Eigenschaft hat der ‚Landleben‘-Begriff eine außerordentliche geschichtliche Tiefe, gleichsam eine Aura, unvergleichlich gegenüber dem bloßen historisch-analytischen Begriffsgebrauch.

‚Landleben‘ als Kunstprodukt kann über die ganze Spanne seiner Geschichtlichkeit hinweg als ein differenzierter Gradmesser für die Begründung von Traditionalität und der daraus abgeleiteten sozialen und ästhetischen Normen, bzw. deren Problematisierung, angesehen werden. So wird erst in der Totalität der Künste ‚Landleben‘ historisch faßbar. ‚Tradition, Norm und Innovation‘ im Spiegel des ‚Landleben‘-Komplexes umfaßt das Zusammenspiel von Garten- und Parkgestaltung, Malerei, plastischer Gestaltung in Stein und Porzellan, von Musik und Literatur. In diesem Beitrag soll nur über den Bereich der Literatur gesprochen werden, überdies in einem begrenzten Ausschnitt vornehmlich deutscher Provenienz.

Die Beschränkung auf die literarische Reihe aber ist keineswegs die Tugend der Not. Im Gegenteil: Die literarische Interpretation läßt Fragestellungen zu, die die Methodik anderer Künste nicht kennt.

Innerhalb des großen Feldes der Möglichkeiten, nach der Historizität des ‚Landleben‘-Komplexes zu fragen, soll der Versuch gemacht werden, die exemplarische Bedeutung von Literatur für die Begründung von Traditionen zu beschreiben. Aufgezeigt werden soll, daß Landleben-Literatur – generell im 16. und 17. Jahrhundert – immer Bezug zur Wirklichkeit behält, teil hat an der Literarisierung von gesellschaftlichen Ordnungsmustern und erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts diesen Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verliert, um sich – im späten 18. und vollends im 19. Jahrhundert – in ideologisch besetzte Motivkomplexe ohne Gattungsscharakter aufzulösen.

Wie immer man Landleben-Literatur definieren will, hier – bei allem gattungsge-schichtlichen Bedenken – verstanden als Sammelbegriff für alle Arten der traditionellen Schäfer- und Landlebendichtung (also der ‚laus ruris‘ im engeren Sinn), sowie der die Praxis des Landes nachahmenden Literatur, zu der auch die Anleitungsliteratur ge-zählt werden soll⁸, man wird auf ihre topischen bzw. rhetorischen Ursprünge in der antiken Literatur zurückzugehen haben. Ernst Robert Curtius hat alles Notwendige dazu gesagt⁹. Aus der Fülle seiner Nachweise und Folgerungen scheinen zwei Bemerkungen im Zusammenhang der Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Gattung und ihrer Traditionsbildung besonders wichtig.

Zum ersten: Curtius hat bekanntlich den viel apostrophierten ‚locus amoenus‘, den ‚Lustort‘, als ein zentrales topisches Element der ‚Ideallandschaft‘ präpariert. Zu den vielen literarischen Traditionen, die von diesem Topos ausgehen, gehört auch das ‚Tempemotiv‘, der „Lustort inmitten eines wilden Waldes“¹⁰. Ohne Zweifel gehört auch diese Konstellation, wie der reine ‚Lustort‘, zum Inventar der ‚Ideallandschaft‘, also einer äußerstenfalls mythologisch realisierbaren Naturgestaltung. Klaus Garber hat in seiner Darstellung zur Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts gerade diese Konstellation thematisiert¹¹. Wichtig daran ist vor allem ein strukturelles Moment: die Koppelung der absoluten Idealität der Natur mit Naturelementen, die der Erfahrung des Menschen offensichtlich näher liegen als die gefahrenlose Reinheit des ‚locus amoenus‘. Curtius hat von hier – über Vergil – die Verbindung zur christlichen Tradition der Paradies-Darstellung gezogen. Die Deutung des Paradies-Berichts für die Landleben-Literatur, die von eminenter Bedeutung ist, beruht gerade auf dieser Koppelung von idealen und realen Natur-Motiven. Zum anderen: seit Curtius’ großem Versuch, europäische Literatur als aus den Quellen der Romania abgeleitet zu verstehen, wissen wir, daß die Hirten- (oder Schäfer-)Dichtung, als eine der ältesten und stabilsten Traditionen der europäischen Literatur, ihren Ursprung einem Umformungsakt der Dichtung Theokrits durch Vergil verdankt. Arkadien, das Vergil einführt, wird zur ‚wirklichen‘ Landschaft. Vor allem aber wird bei Vergil, wie Garber den Ansatz von Curtius vertiefend formuliert hat, die „pastorale Welt“ an die Geschichte vermittelt¹². Durch die Einbeziehung Octavians und durch die berühmte Vordeutung auf den Heilsbringer wird die Geschichte Roms mit der Idealität von Landschaft und

⁸ Ich befinde mich mit dieser Zuordnung in Widerspruch zu der These von Anke-Marie Lohmeier, die in ihrer umfassenden und eindrucksvollen Untersuchung zur Gattungsgeschichte der ‚laus ruris‘-Dichtung gerade für die Trennung der genannten Gattungen plädiert. Vgl. *Anke-Marie Lohmeier*, *Beatus ille*. Studien zum ‚Lob des Landlebens‘ in der Literatur des absolutistischen Zeitalters (Hermaea. N. F. Bd. 44, Tübingen 1981) 45 ff.; im folgenden zitiert: *Lohmeier*, *Beatus ille*.

⁹ *Ernst Robert Curtius*, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern/München 1969) 202 ff. (§ 6 Der Lustort); im folgenden zitiert: *Curtius*, *Europäische Literatur*.

¹⁰ *Curtius*, *Europäische Literatur*, 203.

¹¹ *Klaus Garber*, *Der Locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts* (Literatur und Leben. N. F. Bd. 16, Köln/Wien 1974); vgl. auch: *Europäische Bukolik und Georgik*. Hrsg. von *Klaus Garber* (Wege der Forschung 355, Darmstadt 1976); im folgenden zitiert: *Garber*, *Europäische Bukolik*.

¹² *Garber*, *Europäische Bukolik*, Vorwort XV. ff.

Menschen untrennbar verbunden. Dieser Schritt begründet über alle Zeiten und Stilwandlungen hinaus die „panegyrische Funktion“ der Bukolik bis hin zur Freisetzung ihres utopischen Potentials. Damit tritt Geschichte als Realitätserfahrung in die Gattungsstruktur der Bukolik. Wie vermittelt auch immer solche Realitätserfahrung sich darstellt, in der langen Tradition dieser Gattung wird sie nicht mehr fehlen.

Dieses Faktum spiegelt sich deutlich in der Diskussion der zeitgenössischen Forschung zur Pastoralidichtung, die – im Unterschied zur Vergangenheit – bei unterschiedlichen Positionen in der Funktionsbestimmung dieser Gattung, in der Betonung des – notwendig ästhetisierten – Wirklichkeitsbezugs übereinstimmt. So traditionsgebunden im Archetypus ihrer Herkunft aus den zehn Eklogen Vergils die *Bucolica* verstanden werden müssen, so deutlich ist – folgen wir Garbers Untersuchung – die strukturelle Zuordnung ihrer Formen zu den historisch wechselnden Artikulationsbedürfnissen des ständischen Lebens. Konkret wird dies – und das als Kriterium pastoraler Dichtung gegenüber der ‚laus ruris‘-Dichtung – darin, daß der Dichter sich als Schäfer sieht und durch die Schäferrolle hindurch einen Anspruch artikuliert, der nicht nur als Teil eines poetologischen Systems zu lesen ist, sondern als ständepolitischer Anspruch. Bukolik „(prägt) den geschichtlichen Prozeß der ständischen Aufwertung einer gelehrten Oberschicht in dem doppelten Sinn (...), daß sie von ihm Zeugnis ablegt und ihn zugleich auf dem Weg der Bewußtseinsbildung der Rezipienten mitvorantreibt“¹³.

Innerhalb jener für die Gattung reklamierten Spannung des ‚nobilitas-literaria‘-Themas – jedenfalls in der Blütezeit der Bukolik, im 17. Jahrhundert – „(wird) aus dem Innenraum menschlicher Integrität und sentimentaler Sensibilität heraus, wie sie sich in der idyllischen Enklave realisieren, (...) dem Adel und dem herrschenden Fürstentum ein Gegenbild humaner Selbstverwirklichung entgegengehalten, in dem die Gleichgesinnten sich jenseits aller Standesschranken verbunden wissen“¹⁴.

Diese Konzeption auf die Position nur politischer Kritik verengen zu wollen, hat Conrad Wiedemann abgelehnt. Innerhalb der von ihm vorgeschlagenen dominanten Rollenhaltungen des deutschen Literaturbarock – der heroischen, der schäferlichen und der geistlichen – soll die Schäferrolle der ständisch jeweils ganz unterschiedlichen Absicht der Selbstdarstellung hofadeliger, landadeliger, gelehrter, stadtbürgerlicher und künstlerischer Gruppen dienen. So ist die „schäferliche Rollenhaltung des Barock“ kein Gegenkonzept zur heroischen (sprich: politisch-absolutistischen), sondern „ein Komplementärkonzept“, das die „Selbstdarstellung der im absolutistischen Staat entpolitisierten und auf den Hof fixierten Standeswelt zum Inhalt“ hat¹⁵.

¹³ Klaus Garber, Vergil und das ‚Pegnesische Schäfergedicht‘. Zum historischen Gehalt pastoraler Dichtung, in: Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur, hrsg. von Martin Bircher u. Eberhard Mannack (= Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur 3, hrsg. von der Herzog August Bibliothek, Hamburg 1977) 196; im folgenden zitiert: Garber, Vergil.

¹⁴ Garber, Vergil, 197.

¹⁵ Conrad Wiedemann, Heroisch-Schäferlich-Geistlich. Zu einem möglichen Systemzusammenhang barocker Rollenhaltung, in: Schäferdichtung, hrsg. von Wilhelm Voßkamp (= Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur 4, a. a. O., Hamburg 1977) 109 u. 111.

Beiden Positionen, die gesellschaftspolitische Funktion der Pastoralichtung zu beschreiben, ist ein Element gemeinsam, dessen kritische Beobachtung zum offensichtlich wichtigsten Merkmal nicht nur der Bukolik, sondern darüber hinaus der gesamten ästhetischen Formulierung des „Landleben“-Komplexes geworden ist: die mehr oder weniger vermittelte Artikulierung utopischer Gegenentwürfe im Gewand der jeweils dargestellten Ländlichkeit¹⁶.

In der Absicht des Gegenentwurfs geht das Denken vom Land über die gattungsspezifischen Grenzen hinweg. In ihrer utopischen Qualität erweitert die erinnernde Sehnsucht nach Arkadien den „locus amoenus“, den Ursprungsort aller Sorten der Landleben-Literatur, zur Zustandsbeschreibung einer Ländlichkeit, die nicht ausschließlich die Attribute pastoraler Szenerie zeigen muß: „Arkadien, das ist: eine selber durchaus sanfte Gemeinschaft, idyllisch vorhandenes einfaches Glück, vom Wölfischen a limine fern“, wie Ernst Bloch eine historische Dimension Utopiens benannt hat¹⁷.

Bukolik und der zweite große, der Antike – vor allem Horaz und Vergil – verpflichtete Zweig der Landleben-Dichtung, die Georgik, kannten immer schon Gemeinsames in der Darbietung des „Gegenortes“. Das Zentrum der Ausfaltung des Gemeinsamen ist der „locus amoenus“, und zwar in einer ganz spezifischen historischen Bedeutung, auf die schon im Blick auf die Wirklichkeits-Bezüge seiner Darstellbarkeit hingewiesen wurde.

Seit der christlichen Literatur des frühen Mittelalters wird dieser zentrale antike Topos idealisierter Natur zum Gegenstand dichterischer Gartenbeschreibung, die ihrerseits in der Bedeutungsverbindung vom „hortus conclusus“ mit der Vorstellung vom biblischen Paradies traditionsbildend wurde¹⁸. Der Paradiesort ist als Garten Eden bebautes Land, vor dem Sündenfall, und zugleich, als Gegenstand der Menschheitsgeschichte, verschlossener Garten, verlorene Idylle. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, bis zur Auflösung des tradierten Formenkanons sowohl in der Bukolik wie in der Georgik, durchzieht der vom Topos zum Motiv abgeflachte Bildbestand dieser Tradition alle möglichen Darstellungen von Ländlichkeit. Mit der Erfahrung der neuen Wirklichkeit des Fabrik- und Industriezeitalters geht diese Tradition in die Allgemeinheit von „Wunschbild-Land“ über, das zum „Gegenort“ der nunmehr dominant erlebten „Stadt“ als symbolischen Ortes aller gesellschaftlichen Zwänge gesteigert wird¹⁹.

Die Koppelung des Topos des idealisierten Amönon mit der christlichen Garten-Vorstellung als Spiegelung des Paradieses, und zwar in dessen Doppelbild als verlorenem Glück wie als realitätsbezogenem Arbeitsgebot, ist das entscheidende Kriterium für die Bewertung der These vom gesellschaftlichen Bezug der Landleben-Literatur

¹⁶ Garber, Europäische Bukolik, Vorwort, IX.

¹⁷ Ernst Bloch, Arkadien und Utopien (1968), jetzt in: Garber, Europäische Bukolik, 1.

¹⁸ Zur Gartenallegorese vgl. Wolfgang Stämmler, Der allegorische Garten, in: Hart, warr nich mööd. Festschrift für Christian Boeck (Hamburg 1960) 260 ff.

¹⁹ Vgl. Friedrich Sengle, Wunschbild Land und Schreckbild Stadt. Zu einem zentralen Thema der neueren deutschen Literatur, in: Studium Generale 10 (1963), jetzt in: Garber, Europäische Bukolik, 432 ff.

insgesamt und ihres wachsenden Realitätsverlustes als Ausdruck der historischen Veränderungen dieser Tradition.

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts findet sich in der deutschen Literatur eine auffällige Affinität von traditionellen Formen der Bukolik und (aus naheliegenden Gründen hier noch stärker) der Georgik zur weitgefächerten Darstellung allgemein biblischer Topoi der Genesis – Kain als Stifter der Ackerwirtschaft und Abel als Stifter der Weidewirtschaft – mit dem Paradiesbericht als Ursprung des Ehe- und Arbeitsgebots. Die Gründe für die Auflösung dieser Affinität sind das eigentliche Thema der Frage nach dem Verhältnis von Traditionsverhalten und Normenablösung in diesem literarischen Kontext.

Wir wenden uns dieser Frage zu, wenn wir kurz auf eine gattungstheoretische Diskussion zur Landleben-Dichtung eingehen. In der Stellungnahme zu dieser Diskussion klärt sich die Bewertung jener Tradition des biblischen Bezugs. Anke-Marie Lohmeier hat in ihrer Untersuchung zur Geschichte der ‚laus ruris‘-Dichtung im absolutistischen Zeitalter (gegen Klaus Garbers Zuordnungen) die Landlebendichtung von der traditionellen Georgik sowohl gattungstheoretisch wie gattungsgeschichtlich abge sondert²⁰. Sie sieht hier zwei deutlich zu trennende Traditionsgeschichten. Georgik ist für sie ausschließlich Literatur der ‚Lehre vom Landbau‘, sowohl in Versform wie in Prosa, also ein *genus*, das in der europäischen Überlieferung ‚*Oeconomica*‘ genannt werden sollte, in der deutschen Tradition die alte ‚Hausväterliteratur‘. Die ‚*Encomia vitae rusticae*‘ haben zwar auch antike Ursprünge und Quellen, insbesondere in der stoischen Moralphilosophie, die unmittelbaren, ein Textkorpus konstituierenden Muster aber sind die Neulateiner und die Hofkritik der Humanisten und deren Nachahmer im 17. Jahrhundert. „Landlebendichtung imaginiert in erster Linie ein Dasein von äußerer und innerer Autonomie, eine Wunschfiktion autonomer Selbstbestimmung, die sich deutlich als Reflex heteronomer Bestimmungen zu erkennen gibt: Ihre Darstellung und Beschreibung erfolgt stets ‚*ex negatione*‘, d. h. sie ist nur erfaßbar als negatives Abbild einer abgelehnten gesellschaftlichen Lebenswelt und ihrer Normen.“²¹ Hof- (und bis zum gewissen Grad auch Stadt-)Kritik und ‚laus ruris‘ bedingen sich also.

Das ‚Lob des Landlebens‘, von großer Dichte der europäischen Tradition, sollte – dies als Gegenthese formuliert – gattungsthematisch nicht derart eingegrenzt werden, daß es nur als Nebenzweig des klassischen Ursprungs der Georgica wahrgenommen wird. Vor allem aber ist es m. E. nicht vertretbar, diese Literaturreihe allein negativ – als gesellschaftsgeschichtlich bedingten Reflex – zu definieren. Die literarisierte Lehre vom Ackerbau, die seit der Antike immer auch die Lehre von der Führung des Hauses als ökonomische Sittenlehre einschloß, und ‚Lob des Landlebens‘ sind intentional und

²⁰ Vgl. Anm. 8.

²¹ Anke-Marie Lohmeier, Das Lob des adligen Landlebens in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, in: Arte et Marte. Studien zur Adelskultur des Barockzeitalters in Schweden, Dänemark und Schleswig-Holstein, hrsg. von Dieter Lohmeier (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte 13, Neumünster 1978) 174.

als historische Überlieferung ungetrennt verbunden²². In einer weiten, durch temporäre Sonderentwicklungen nicht eingeeengten historischen Perspektive sollten *Georgica* als Sammelbegriff sowohl für die alteuropäische Ökonomik (im Sinne der Brunnerschen Definition) wie auch für alle Arten der „laus ruris“-Dichtung, solange diese gattungsgeschichtlich konstant blieb, verbunden werden. Die Begründung für diese Zuordnung läuft auf den Nachweis hinaus, daß von Anfang an Anleitungsliteratur in *oeconomicis*, also die klassischen *Oeconomica*, und Lobrede auf das praktische Landleben aufeinander bezogen waren. Der Anleitung zum Ackerbau und zur Führung des ganzen Hauses, die Sittenlehre und Agrarik umfaßt, ist das Lob der in dieser Anleitung sich manifestierenden Lebensweise immanent. Nur so ist verständlich, daß die *Oeconomica* bis zum Ende ihrer Leben begleitenden Geltung nicht als bloße technologische Anleitungen für Arbeitsvorgänge verstanden wurden, sondern in der Totalität des abbildenden Charakters der Praxis als Muster der gesellschaftlichen Ordnung selbst. Die Anleitung ist die Verwirklichung des Lobes dessen, was bearbeitet wird. Daß es so sein konnte, hat seinen Grund in einem bis weit in das 18. Jahrhundert ungebrochen währenden Verständnis vom Ackerbau als der ehrwürdigsten Form menschlicher Produktivkraft und somit als *Humanum*. Das große Muster aller *Encomia vitae rusticae* ist Vergils Lehrgedicht der „*Georgica*“ mit dem Höhepunkt der Feier dieser Lebensweise: „O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolás!“ („*Georgica*“, II, v. 458/9) Noch das 18. Jahrhundert hat Vergils Lehrgedicht in dieser Doppelfunktion von Encomion und Anleitung gelesen²³.

Ohne Frage gibt es seit der Renaissance in den europäischen Literaturen ein Textkorpus, das das „Lob des Landlebens“ als ein mehr oder weniger deutlich ausgearbeitetes Postulat der Philosophie (*vita contemplativa* versus *vita activa* oder *aulica* u. a.) oder als dichterisches Gebilde zur Feier aller Vorzüge dieser Lebensweise vorstellt, ohne jede Beschreibung von Arbeitsvorgängen. Dies hat A.-M. Lohmeier überzeugend nachgewiesen. Der Gestus der Darbietung ist unüberhörbar die Kritik der Gegenwart. Dennoch bleibt die Aussage ihrem Wesen nach positiv, als Ausdruck einer nicht erst zu beweisenden Vorbildlichkeit des Ordnungsmusters „Landleben“.

Einige Beispiele frühneuzeitlicher *Oeconomica* sollen diesen strukturellen Zusammenhang zum dichterischen Lob des Landlebens aufzeigen. 1580 erschien in Straßburg die deutsche Übersetzung einer der wichtigsten und weitest verbreiteten frühneuzeitlichen Schriften zur Agrarlehre, der 1559 in Paris veröffentlichten „*L'Agriculture et maison rustique*“ des Charles Estienne. Dieses Buch geht auf eine lateinische Fassung zurück, die 1543 erschien. Die Übersetzung durch den Straßburger Arzt Melchior Sebizius wird durch Johann Fischarts Übertragung der „Beatus ille“-Ode des Horaz, neben Vergils „*Georgica*“ das wichtigste Muster der europäischen „laus ruris“-

²² Vgl. hierzu die Forschungen zur alteuropäischen Ökonomik. Hingewiesen sei auf die o. g. Arbeiten Otto Brunners, aber auch auf die große Untersuchung von Sabine Krüger, Zum Verständnis der *Oeconomica* Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Haus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20 (1964).

²³ Vgl. dazu Gotthardt Frühsorge, „*Georgica Curiosa*“. Vom geistlichen Sinn der Anleitungsliteratur bei Wolf Helmhard von Hohberg, in: Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, hrsg. von Herbert Zeman (Wien 1986) 1071 ff.

Tradition, eingeleitet. Diese frühe deutsche Horaz-Fassung wurde die Vorlage für Martin Opitzens berühmte Bearbeitung des Horaz in seinem „Lob des Feldt-lebens“ von 1623, übrigens ohne daß Opitz auf seine Vorlage hingewiesen hätte. Was hier im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann, soll nur als Ergebnis festgehalten werden: Die deutsche Fassung des Sebizius erweitert inhaltlich die französische Vorlage, um gerade die Tendenz des Originals, mehr als eine Lehrschrift für Agrikultur zu sein, auszubauen. Die Agrarik wird zur Herrschaftslehre für das Haus, aus der – in den programmatisch vorangesetzten Horaz-Versen angekündigt – die Normen des richtigen Lebens gewonnen werden. Fischarts ‚Landlob‘ – über die Opitzsche Wiederaufnahme Ursprung der deutschen Georgica-Tradition²⁴ – und Sebizius' Agrarlehre sind keine zufällig gebliebene Verbindung eingegangen: die Affinität zwischen beiden Textgenera entwickelte sich durchaus weiter. Dazu ein weiteres Beispiel.

Das dritte Buch der „Coridon et Phyllis“-Dichtung des Daniel von Czepko bringt in einer Fülle von Strophen „eine Bestellung einer vollkommenen Wirthschafft“, wie das Argumentum des Dichters verspricht. Aus der Biographie des Dichters wissen wir, daß nachweislich eine Koinzidenz zwischen seinem Epos und eigener landwirtschaftlicher Betätigung bestand²⁵. Die Quellen für Czepkos landwirtschaftliche Kenntnisse waren (nach Werner Milchs Forschungen) Johann Colers berühmte „Oeconomia ruralis et domestica“, in vielen Fassungen und Auflagen seit Beginn des 17. Jahrhunderts verbreitet und als ein Kernstück der deutschen Ökonomieliteratur anzusehen, Conrad Heresbachs „Rei rusticae libri IV“ von 1570 und die erwähnte Sebizius-Fassung der „Maison rustique“.

Das Beispiel Czepko ist in unserem Zusammenhang deshalb bemerkenswert, da hier exemplarisch Beziehungen zwischen der Lebenspraxis des Verfassers – Vorbildlichkeit landadliger Lebensführung für den 1656 nobilitierten, aufsteigenden Bürger Czepko – und ‚Landleben-Dichtung‘ nachweisbar sind. Zudem wird hier in exemplarischer Weise der Zusammenhang zwischen Anleitungsliteratur und dem Traditionsmuster der Dichtung vorgeführt. In einem die Praxis der Ökonomie abbildenden Lobgedicht feiert der Dichter die Lebensweise der *vita rustica*. Wir erkennen an diesem Beispiel ein ganzes Geflecht von normativen Textgenera im engsten Bezug zur Lebenswirklichkeit, aus denen das historische Verständnis von ‚Landleben‘ in dieser Epoche sinnfällig wird.

Wie groß die normensetzende Vorbildlichkeit abbildender Literatur für die gesellschaftliche Ordnung sein konnte, soll das letzte und bedeutendste Beispiel zeigen.

1682 erschienen erstmals die seit Brunners Hohberg-Buch in das Bewußtsein der Historiker unterschiedlichster Couleur getretenen „Georgica Curiosa“ des Herrn von Hohberg. Diese ‚vollkommene Abbildung‘ des „Adelichen Land- und Feld-Lebens“, wie die Titelerklärung lautet, muß als Summe des produktiven Lebens seines Autors angesehen werden. Dieses Buch findet sich – wie wir wissen – in erstaunlicher Verbreitung seiner verschiedenen Fassungen und posthumen Auflagen in fast allen gro-

²⁴ Vgl. dazu *Lohmeier*, *Beatus ille*, 191 ff.

²⁵ *Werner Milch*, Daniel von Czepko. Persönlichkeit und Leistung (= Einzelschriften zur Schlesischen Geschichte 12, Breslau 1934) 18 ff. u. 42.

ßen historischen Bibliotheken des deutschen Sprachraums, vornehmlich in Adelsbibliotheken²⁶.

Dies ist ein Indiz für das entscheidende Merkmal seiner Rezeptionsgeschichte: die „Georgica“ des niederösterreichischen Freiherrn im protestantischen Exil sind im historischen Verständnis eine Summe des Zeitalters feudaler Agrarordnung, der von den sozialen und ästhetischen Normen des landbesitzenden Adels bestimmten Hierarchie der Gesellschaft. Hohberg handelt von den deutschen Verhältnissen in einer Phase der Konsolidierung der Guts Herrschaft nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges. Vieles aber, und nicht zuletzt die bei Hohberg nachweisbare Kenntnis ausnahmslos aller bedeutenden europäischen Oeconomica seit der Antike, spricht dafür, daß wir sein Werk auch in europäischen Bezügen werten können. Für die Interpretation der zwölf Bücher in den zwei Folio-Bänden der ersten Fassung dieser Summe sind es im wesentlichen zwei Gesichtspunkte, die die außerordentliche Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Hohberg'schen „Georgica“ erklären.

1) Die Keimzelle der „Georgica Curiosa“ ist eine „Georgica/Versweise“ des Autors, die früher geschrieben wurde, aber erst in der Neuauflage von 1687 der „Georgica Curiosa“ an die Öffentlichkeit trat. Dieses weit in die Biographie Hohbergs zurückreichende, fast 20 000 Alexandriner-Reimpaarverse umfassende Epos ist eine bewußte Wiederholung des Vergilschen Vorbildes, angepaßt an die zeitgenössischen „Wirtschafts-Sachen“ des von dem Gutsbesitzer Hohberg praktizierten Landlebens. Dieses Kunstgebilde ist Lobgedicht und zugleich mimetisch-nachschaffender Bau der Totalität des Arbeitsjahres in der Praxis des Landes. Hohberg hat für das Prosawerk von 1682 den Inhalt dieses Epos' als scriptum didacticum zum Anleitungsbuch umgeschrieben. Aber auch hier gibt es noch das ästhetische Äquivalent zum „utile“ der Anleitungsprosa: jedes der Bücher wird von lateinischen Hexametern eingeleitet.

2) In der Hohberg-Forschung gar nicht, auch bei Brunner (aus Gründen seines aristotelischen Ökonomie-Verständnisses) nur am Rande bedacht, bleibt das zweite Merkmal für die Summen-Wirkung dieses Titels noch wichtiger: die „interpretatio oeconomica christiana“, die das Selbstverständnis dieses Buches prägt²⁷.

Das Thema vom Paradies-Bericht – als Kernstück der christlichen Auslegung in den Arbeitsanleitungen für den Hausvater – durchzieht das gesamte Werk. Es ist als die Schlüssel-Figur für die strukturelle Organisation des Buches anzusehen. Die Begründung dafür liegt in dem Auslegungspotential dieses Berichts gerade für die Tradition der nachantiken Landleben-Literatur in allen ihren Spielarten. Das biblische Paradies ist auch in der Hohberg'schen Weltsicht immer noch „locus amoenus“ und insofern erinnerte Idylle und zugleich göttlich beglaubigter Ort für die in der „oeconomia christiana“ nun allerdings zentrale Setzung des Ehe- und Arbeitsgebotes. Das Doppelgesicht des Textes von „Lust“-bezogener Poetisierung als Epos und praktischer Anleitungsliteratur spiegelt sich in der traditionellen Paradies-Rezeption: ästhetisierte Idealität der Natur und Wirklichkeitsbezug nachahmender Arbeit.

²⁶ Wolf Helmbard von Hohberg, *Georgica Curiosa*. Das ist: Umständlicher Bericht und klarer Unterricht Von dem Adelichen Land- und Feld-Leben (...) (Nürnberg 1682); im folgenden zitiert: *Hohberg, Georgica Curiosa*.

²⁷ Zur Textgeschichte vgl. Anm. 23.

Auch und gerade in der durchgängigen Nutzung des Paradies-Berichts sind Hohbergs „Georgica“ Summe der christlichen Oeconomica, ganz besonders der deutschen Tradition, die – was hier nicht weiter verfolgt werden kann – den Paradies-Bericht geradezu topisch, vor allem in der Tradition der lutherischen Hauslehre in der Predigt- und in der Katechismus-Literatur, nutzen²⁸.

Das Zitat des Paradies-Berichts bei Hohberg hat aber noch eine weitere Dimension, deren Skizzierung uns in das Zentrum der Problematik der Geltungsgeschichte der in der Landleben-Literatur begründeten Ordnungsmuster führt.

Seit der Agrarik der Antike spielt neben Acker- und Weidewirtschaft die Bestellung des Gartens in der alten Ökonomieliteratur eine wichtige Rolle. Von Fall zu Fall erstreckt sich dabei die Spannweite vom sensus literalis zum allegorischen Wortsinn. Bei Hohberg aber wird der Garten zum zentralen Gegenstand der geistlichen Auslegung. In der Hierarchie der Sachanleitungen geht der Garten bei ihm – im Unterschied zur Konvention der alten Oeconomica – allen anderen Arbeitsplätzen voran. Nach der Beschreibung der Gründung des Hauses folgt das Gartenkapitel: Die Sachordnung der „Georgica Curiosa“ ist Imitatio der Schöpfungsordnung. Wie in der Genesis der Weg des Menschen aus dem Garten heraus zum Acker führt, so schreitet seine Oeconomia vom Anlegen des Gartens zu den vom Haus immer entfernter gelegenen Plätzen der Nahrungsgewinnung durch Arbeit. Sprachlich ganz konkret wird das Hohbergsche ‚Lob des Gartens‘ als Auslegung des Paradies-Berichts im Garten Eden entwickelt. Zugleich wird es heilsgeschichtlich als Vor-Bild des künftigen Paradieses vorgestellt: „Nachahmung der göttlichen Natur“ und „Spiegel des künftigen Paradieses“, heißt es im Text²⁹. Wichtig für die exemplarische Bedeutung des Garten-Bildes bei Hohberg sind weitere Beobachtungen: Hohberg arbeitet betont mit der zeitüblichen Konnotation des ‚Lust‘-Begriffs. Für das 17. Jahrhundert sind bekanntlich die Ziergärten vornehmlich ‚Lustgärten‘.

Es gibt eine lange Tradition der Gartenallegorese in Text und Bild, die den Garten als ‚hortus conclusus‘ gegen das Haus, aber vor allem gegen das zu bearbeitende Ackerland abschließt, weil der Garten als Abbild des ‚verschlossenen Paradieses‘ (Gen. 3,24) verstanden wird. Nebenbei sei bemerkt, daß die in der Gartenkunst des 16. und 17. Jahrhunderts so beliebten Labyrinth einer alten geistlichen Tradition gehorchen, die das Labyrinth als Weg ins Paradies beschreibt³⁰.

Bei Hohberg wird bis in die ikonographische Gestaltung seines Buches hinein der Garten nur in dieser ‚verschlossenen‘ Form beschrieben: „Daß also die Garten-Arbeit nicht eine Wirkung des Göttlichen Fluches (sei) / sondern eine Lust-Übung.“³¹ Die Aussage ist deutlich: der reale Garten als erinnertes und zugleich auf das himmlische

²⁸ Vgl. dazu Gotthardt Frühsorge, Luthers Kleiner Katechismus und die ‚Hausväterliteratur‘. Zur Traditionsbildung lutherischer Lehre vom ‚Haus‘ in der Frühen Neuzeit, in: Pastoral-Theologie 73 (1984) 380 ff.

²⁹ Hohberg, Georgica Curiosa, 4. Buch, Cap. I: „Von den Gärten ins gemein“, 388 ff.

³⁰ Vgl. dazu Ansgar Stöcklein, Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt (München 1969) 53 ff.

³¹ Hohberg, Georgica Curiosa, 388.

vorgreifendes Paradies ist der Ort wiedergewonnener Unschuld, jenseits der als Sündenlast gebotenen Arbeit. Der Acker hingegen, vom Garten deutlich getrennt, ist der von Anbeginn an verordnete Ort der Arbeit im Schweiß des Angesichts. Die spirituelle Bedeutung der substantiellen Trennung von Garten und Acker hat zugleich eine historisch gewachsene ästhetische Dimension, die sozialgeschichtlich funktionalisiert zu sehen ist. Das tradierte ‚locus amoenus‘-Motiv in der umgebenden Wildheit des Waldes, das zitierte ‚Tempemotiv‘, lebt im Paradies-Motiv auch dadurch weiter, daß die Idealität der nur schönen Natur Ausweis ihrer Reinheit ist, wie das sie umgebende Land der Arbeit die Zeichen der Häßlichkeit des Sündenstandes trägt. Die *Oeconomica* mit dem Adressatenkreis des Landadels, exemplarisch bei Hohberg gegeben, weisen den Garten, als ‚Lust-Übung‘, als bevorzugten Aufenthalt den Herrschaften zu, den Acker aber dem Tagewerk des Knechtes.

Wer die Geschichte der europäischen Gartenkultur und der darauf aufbauenden Parkkultur dieser Epoche bedenkt, weiß, in welch außerordentlicher Weise die Inventionen für diese Kunst Privilegien der Standespersonen blieben.

Hohbergs spirituelle Auslegung ästhetisch unterschiedlich geordneten Landlebens ist – das kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden – die Summe der in seinen „*Georgica*“ repräsentierten Gattung. Solange diese Gattung in Geltung stand – also bis etwa in das erste Viertel des 18. Jahrhunderts – blieben ‚Lob des Landlebens‘ und ökonomische Anleitung als biblisch begründete Nachahmung der Natur identisch. Diese Identität bestimmte auch die soziale Dimension der Gattung. Die göttlich verordnete Hierarchie von Herr und Knecht begründet zugleich die ästhetische Differenz des zu bearbeitenden Landes als Kultur. Solange Garten und Acker noch in der Einheit des gleicherweise spirituell überhöhten ‚Hauses‘ aufgingen – und davon sprechen die alten Texte über das ‚Landleben‘ –, gab es eine sozial faßbare Vermittlung zwischen Natur und Land.

Akzeptiert man die Schlüsselrolle des Paradies-Berichts vor dem Hintergrund der ‚locus amoenus‘-Tradition für das historische Verständnis des literarischen ‚Landleben‘-Komplexes, auch insofern die Herr-Knecht-Ordnung ästhetisch überhöht wird, so zeigen sich sehr schnell die Drehpunkte der Veränderung dieser Tradition im Verlauf des 18. Jahrhunderts, sowie die Tendenzen der Entwicklung der in diesem Komplex aufeinander bezogenen Gattungen. Die große geistes- und sozialgeschichtliche Bedeutung, die gerade die Auslegung des Paradies-Berichts für die Konstitution der christlichen Haus-Lehre mit Ehestiftung und Arbeitsgebot für die alte Ökonomik hatte, bleibt hier außer Betracht.

Es war der Geltungsverfall der christlichen Erbsündenlehre im Verlauf des 18. Jahrhunderts, der den Bezug zwischen Natur und Land und damit – vermittelt in den angedeuteten theologischen Begründungszusammenhängen – den zwischen Land und Arbeit im Bewußtsein der Arbeitenden auseinanderriß. Die Natur trat gewissermaßen ‚rein‘, das bedeutet, gedanklich unbeschränkt beziehbar, aus den traditionellen, normativen Bindungen der als christlichen Dienst verstandenen Bearbeitung des Landes hervor. Zum Zwecke eines der gesellschaftlichen Glückseligkeit dienenden Lebens wird für das 18. Jahrhundert (eine Leittendenz zusammenfassend) der Korrelatbegriff zur ‚Natur‘ nicht mehr das ‚Land‘ als Ordnungsmuster des Lebens sein, sondern allein die

‚Vernunft‘. Natur wird zum nicht mehr ableitbaren Grund schöpferischer Tätigkeit, die den Gesetzen der Vernunft zu gehorchen hat. Dieses Postulat veränderte auch die Grundlagen der nachahmenden Bearbeitung der Landleben-Erfahrung. Die für diesen Prozeß wohl entscheidende Ursache liegt in der Entdeckung von ‚Landschaft‘ als einer ästhetischen Kategorie.

Joachim Ritter hat in einer grundlegenden Darstellung entwickelt, wie sich aus der Anschauung von Natur in der Frühen Neuzeit der ästhetische Landschaftsbegriff entwickeln konnte. Der wichtigste Schritt dazu lag im Bewußtwerden von ‚theoria‘, der Schau auf die Natur, den Ritter modellhaft aus Petrarcas Bericht seiner Besteigung des Mont Ventoux ableitet. Der frühe Ursprung der Möglichkeit zur Transzendierung der Natur entfaltete sich als Mittel künstlerischer Formulierung von Natur-Erfahrung aber erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts. „Landschaft“, so Ritter, „wird daher Natur erst für den, der in sie ‚hinausgeht‘ (transcensus), um ‚draußen‘ an der Natur selbst als an dem ‚Ganzen‘ (...) in freier genießender Betrachtung teilzuhaben (...).“³² Diese Teilhabe setzt die Subjektivität des Genusses voraus. Sie wiederum ist die schöpferische Basis für einen außerordentlichen Zuwachs in der Gestaltung des Naturerlebnisses in allen Spielarten der Künste, wie er bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts zu beobachten ist und im 19. Jahrhundert schon nicht mehr gelang. Für die historische Entwicklung von ‚Landleben‘ als Ausdruck einer bestimmten Weise von Lebenspraxis im Austausch mit der Natur mußte dieser Prozeß wesentliche Veränderungen bringen. Sie lassen sich an der Geschichte der hier betroffenen Gattungen ablesen.

Das 18. Jahrhundert, seit seiner Mitte, ist die große Zeit der literarischen Idylle. Die Form, in der sie uns als Tradition entgegentritt, entwickelte sich – ungeachtet aller formgeschichtlichen Ableitungen – erst in diesen Jahrzehnten³³. Im Blick auf bestimmte formale, vor allem das Personal betreffende Merkmale, hat man die Idylle zu Recht als Derivat der Bukolik angesehen. Aber es gibt ganz entscheidende Unterschiede zu dieser Tradition, ganz besonders, wenn wir uns an die Merkmale der Schäferdichtung des 17. Jahrhunderts erinnern. Der für die Bukolik in Anspruch genommene generelle Wirklichkeitsbezug, die in dem ihr eigenen standesspezifischen Rollenspiel greifbare Vermittlung mit der geschichtlichen Welt, fehlt im Typus der Idylle des 18. Jahrhunderts, auch im Blick auf die Beispiele der sogenannten realistischen Idylle, von der noch zu sprechen ist.

Salomon Gessners europäischer Ruhm beruht offensichtlich darauf, daß in seinem Idyllenwerk die wesentlichen, zukunftsweisenden Elemente einer neuen kollektiven Befindlichkeit aktualisiert werden, die gerade diesen tendenziellen Wirklichkeitsverlust voraussetzt. Gessners Rückgriff auf das Muster Theokrits und nicht auf das Vergils

³² Joachim Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 54, Münster 1978) 12 f.

³³ Verwiesen sei hier auf die grundlegenden Arbeiten zur Idylle von Renate Böschstein-Schäfer, vor allem auf ihren Grundriß der Gattungsgeschichte: Idylle. (Realien der Literatur/Sammlung Metzler 63, 1977), und auf die Einleitungskapitel bei Gerhard Kaiser, *Wandrer und Idylle. Goethe und die Phänomenologie der Natur in der deutschen Dichtung von Gessner bis Gottfried Keller* (Göttingen 1977).

spricht für diese Tendenz. In den Gessnerschen Idyllen erscheinen die Menschen in Landschaftsräumen, die abgeschlossen sind gegenüber jeder Art von historischer Umwelt³⁴. Die Menschen sind in jeder nur denkbaren Beziehung ohne Geschichte. Es gibt keinen Ansatz, eine wie immer geartete Spannung von Arkadien und historischer Zeit zu erfahren. Vielleicht ist es allein die Zeit an sich selbst, die ruhende Zeit, die Gegenstand der Darstellung ist. Die personalen Beziehungen der Hirten und Schäfer untereinander konstituieren sich – und das ist ein wesentliches Moment des Erfolgs dieser Prosastücke – in neuartigen Gemeinschaften, die keine Familien mehr sind, oder nur deren Restformen vorstellen. Das gilt auch für die biblischen Themen der Gessnerschen Idyllen³⁵. Die Natur erscheint hier nicht mehr als Land, also als Gegenstand irgendeiner Art von Nahrungssorge durch Schäfer oder Ackersmann. In diesen Idyllen wird nicht gearbeitet³⁶. Im Medium der Natur werden nur zwei Weisen menschlicher Erfahrung imaginiert, die der Kunst und die des Todes. In der Todeserfahrung des sich in der bloßen Natur reflektierenden Ich-Bewußtseins setzt jene große Thematik an, die eine neue Tradition der Kunst des 18. Jahrhunderts einleitete: „Et in Arcadia ego“³⁷.

Schon früh wurde die für große Bereiche sowohl der Literatur wie der bildenden Kunst exemplarische Bedeutung der Gessnerschen „Gemälde von stiller Ruhe und sanftem ungestörtem Glück“ als ein Beitrag zur Geschichte der ‚malenden Poesie‘ erkannt. Die produktiven Grenzgänge des Malers und Dichters Gessner haben dabei eine große Rolle gespielt³⁸.

Entscheidender aber für die mit diesem Idyllentypus einsetzende Begründung einer neuen, gegenüber der alten ‚Landleben‘-Tradition radikal veränderten Haltung ist etwas anderes geworden. Es geht um ein inhaltliches Argument: Die Gattungstraditionen von Bukolik und Georgik wurden durch diesen Idyllentypus aufgehoben. Die in ihnen differenzierten Ausformungen vom ‚Lob des Landlebens‘ fallen zusammen zu einer Feier einer neuartig erlebten Natur, die wie in ihrer Schöpfungsstunde vor Augen tritt. Aus dem im tradierten ‚Lob des Landlebens‘ gesellschaftsgeschichtlich vermittelten Paradies-Bericht tritt der zeitlose Zustand der reinen Schöpfung (wieder) hervor. Allein in der Begegnung mit diesem Zustand der Natur verwandelt sich das Gesellschaftswesen Mensch in seinen natürlichen Zustand zurück. Dies wird – wir er-

³⁴ Eine gewisse Ausnahme bildet (ganz abgesehen von der Frage nach möglichen produktiven Zusammenhängen zwischen der Biographie Gessners und seiner Idyllen-Dichtung) die Idylle „Der Wunsch“, erschienen im dritten Teil der „S. Gessnerschen Schriften“ (Zürich 1762).

³⁵ Vgl. „Der Tod Abels“ in fünf Gesängen.

³⁶ Zu dem für die Gattung der Idylle konstitutiven Thema der Arbeit bzw. der Muße (= otium) vgl. Renate Böschstein-Schäfer, Arbeit und Muße in der Idyllendichtung des 18. Jahrhunderts, in: Goethezeit. Studien zur Erkenntnis und Rezeption Goethes und seiner Zeitgenossen. Festschrift für Stuart Atkins (Bern 1981) 9 ff.

³⁷ Dazu der grundlegende, Irrtümer berichtigende Aufsatz von Erwin Panofsky, Et in Arcadia ego: Poussin und die Elegische Tradition. Jetzt in: Garber, Europäische Bukolik, 271 ff.

³⁸ S. Gessner, „An den Leser“, in: „Idyllen von dem Verfasser des Daphnis“. Zit. n. d. Ausg.: Idyllen. Kritische Ausg., hrsg. von E. Th. Voss (Stuttgart 1973) 15.

Zur Werk- und Wirkungsgeschichte Gessners: Maler und Dichter der Idylle. Salomon Gessner. 1730–1788. Katalog der Herzog August Bibliothek 30 (1980); und Martin Bircher/Bruno Weber: Salomon Gessner (Zürich 1982).

kennen dies aus unzähligen Kunstmotiven und Themen der Zeit – zu einer der großen Forderungen, die die Aufklärung an das Jahrhundert stellte. Dieser Vorgang der Ablösung des traditionellen Paradies-Topos korrespondiert mit dem Geltungsverfall der Erbsündenlehre und begründet so den Paradigmawechsel von ‚Landleben‘ im Verlauf des 18. Jahrhunderts. Dieser bei Gessner paradigmatisch vorgeführte Akt einer im Kunstprodukt erlebbaren Nachschöpfung der ‚reinen‘, von Sündenlast, Arbeits- und Ehestiftungsgeboten befreiten Natur hat den künstlerischen Erfahrungsraum vom Land für die Zukunft revolutioniert.

Festzuhalten ist, daß diese neue Art der Zuwendung zum Land in der Literatur nicht wieder verlorengehen wird, unabhängig davon, in welchem Maße die vielen Szenen vom ‚Landleben‘ Realität des häuslich-familiären Lebens und der Arbeitswelt wiedergeben.

Der Wechsel – oft genug die Flucht – aus der Stadt oder vom Hof auf das Land, das alte Motiv der Hofkritik und der ‚laus ruris‘-Literatur, wird im 18. Jahrhundert bevorzugt als empfindsamer Akt der Isolierung des Menschen von der Gesellschaft erlebt, der danach strebt, in die Natur zurückzukehren. Nicht mehr das ‚procul negotiis‘-Motiv, der stoizistische Impetus der Selbsterkenntnis zur vita contemplativa, wie in der Tradition der alten ‚laus ruris‘, sind Anlaß der Fluchtbewegung, sondern dieser subjektivistische Akt der Ursprungssituation des natürlichen Menschen. Diese Akte werden literarisch in vielen Spielarten vorgeführt.

Aber nicht nur die Literatur hat sie verwirklicht. Vielleicht nicht einmal am folgenreichsten. Der Dialog mit der Natur als Erlebnis der Einsamkeit ist auslösendes Moment einer Welle von Veränderungen, ebenso im geselligen Umgang wie in der Kunst – vor allem auch in der Gestaltung der individuellen Umwelt – geworden. Hingewiesen sei hier nur auf die neuen Ideale der Garten- und Parkgestaltung, die solche Orte der Einsamkeit bevorzugte. Auf die große Bedeutung einer Substitution der Gesellschaft durch die Natur für die Ausbildung des Melancholie-Syndroms in der bürgerlichen Gesellschaft hat Wolf Lepenies hingewiesen³⁹. Das neue Natur-Konzept hat die Lehren vom Ursprung der natürlichen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens als Vorbereitung der revolutionären Bewegung am Ende des Jahrhunderts vorangetrieben. Das Potential der Gedanken Rousseaus blieb über die Zeit der politischen Aufklärung wirksam. Auch noch die restaurativen Modelle einer Erneuerung der Gesellschaft durch Rückzug auf das Land im 19. Jahrhundert zehren von dieser Ursprungshoffnung⁴⁰.

Die Ablösung des ‚Landleben‘-Komplexes aus seiner spirituellen und zugleich wirklichkeitsbezogenen Tradition hat für die weitere Entwicklung der literarischen Gattungen bestimmte Folgen gehabt. Sie sollen abschließend für die Phase unseres Betrachtungszeitraums im 18. Jahrhundert wenigstens angedeutet werden. Von den

³⁹ *Wolf Lepenies, Melancholie und Gesellschaft (suhrkamp taschenbuch 63, Frankfurt/Main 1972) 76 ff.*

⁴⁰ Hingewiesen sei auf den Entwurf *Wilhelm Heinrich Riehls, Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*. Sie lag mit den Teilen „Land und Leute“, „Die bürgerliche Gesellschaft“ und die „Familie“ erstmals 1854 geschlossen vor.

Gessnerschen Idyllen führt kein Weg in die sogenannten realistischen Idyllen des 18. Jahrhunderts. Am bekanntesten unter ihnen sind bekanntlich die des Dichters „Mahler“ Müller geworden und einige wenige von Johann Heinrich Voss. Diese, etwa „Die Leibeigenen“, avancierten zu oft zitierten Beispielen einer gelungenen Synthese von Idyllentradition und Sozialkritik. Tatsächlich hat die realistische Idylle keine Tradition bilden können. Wenn man vom Naturverständnis der klassischen Idylle im Sinne Gessners ausgeht, mußte eine solche Synthese ausgeschlossen bleiben. Gerade das Beispiel Vossens zeigt, daß der Weg der Idylle in Deutschland einen anderen Verlauf nehmen sollte. Schon in seinen schärfsten sozialkritischen Stücken kündigt sich – im Gewand eines Realismus ländlicher Szenen – das zukunftsweisende Darstellungselement an: Schilderung von Milieu, familiärer Binnenwelt im ländlichen Rahmen, Elemente, die schon bei Voss selbst mit seinen Epen „Der siebzigste Geburtstag“ und „Luise“ in die Feier bürgerlicher Familiarität übergehen⁴¹. In diesen Szenen ist die Natur aller Elemente eines außergesellschaftlichen Ursprungs beraubt, nur noch Gegenstand domestizierter Empfindungen. Von hier führt der Weg zum bürgerlichen Epos des 19. Jahrhunderts, in dem Probleme der „Gesellschaft“ die führende Rolle spielen, nicht aber mehr „Landleben“ als originäre Kraft.

Die traditionsbildende Substanz der alten Landleben-Literatur aber lag – wie angedeutet – in der Georgik, als Einheit von Ökonomik (praktische Ethik im aristotelischen Verständnis) und Arbeitslehre der Agrarik. Diese Einheit geht im Verlauf des 18. Jahrhunderts verloren. Die Tradition der *Oeconomica* als „Hausbücher“, die diese Einheit in Deutschland vertraten, löst sich schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts auf. Hier findet ein Prozeß inhaltlicher und buchtypologischer Ausdifferenzierung statt, auf den nicht näher eingegangen werden soll. In dem Maße, in dem sich die Rationalisierung der Landwirtschaft als Vorstufe ihrer Verwissenschaftlichung durchsetzte, vergrößerten sich Möglichkeit und Qualität der Verbreitung des entsprechenden Fachwissens. Der Informationsstandard der alten *Oekonomik* überholte sich rasch. Eine Reihe selbständiger Wissensträger förderte die Ausarbeitung und Entwicklung der neuen Fachgebiete der Agrarlehre.

Das 18. Jahrhundert hat sich selbst als „ökonomisches Jahrhundert“ verstanden. Diese Formel ist zunächst Reflex der erstaunlich großen Fortschritte der Agrarlehre, vor allem im Kontext der praktischen Aufklärung. Das allgemeine gesellschaftliche Interesse am „Ökonomischen“ – verstanden im vormodernen Begriffsgebrauch, also auf Landwirtschaft bezogen – aber hat weitergehende Anlässe. Aus vielen Zeugnissen wissen wir, daß die Begeisterung für „Ökonomie“ die Gebildeten aller Stände ergriffen hatte: vom traditionell für Landwirtschaftsliteratur zuständigen Pfarrer – erinnert sei an Christian Friedrich Germershausen⁴² – über den aufgeklärten Beamten bis zum Adel, an deren Spitze in dieser Bewegung „Farmer George“, der englische König Georg III., figurierte.

⁴¹ Johann Heinrich Voss, Idyllen (Deutsche Neudrucke. Reihe: Goethezeit) nach der Ausg. von 1801 hrsg. und Nachwort von E. Th. Voss (Heidelberg 1968).

⁴² Rainer Gruenter hat zuerst auf die ökonomiegeschichtliche Bedeutung Germershausens hingewiesen: Ch. F. G., „Die Hausmutter in allen ihren Geschäften“, in: Euphorion 57 (1963) 218–222.

Am Ende des Jahrhunderts geht Daniel Jenisch in seiner, in vieler Hinsicht aufschlußreichen resümierenden Charakteristik der Epoche, auch auf dieses auffällige Interesse am „Ackerbau“ ein. Dieser ist für ihn „die wahre Quelle des Nazional-Reichthums“ – ein deutlicher Hinweis auf die Theorie der Physiokraten –, aber auch, und darauf kommt es ihm an, Mittel für „Veredlung und Versittlichung“ des „menschlichen Geschlechts“⁴³. Gemeint ist die aufklärerische Forderung nach ‚Glückseligkeit‘, deren Erfüllung offensichtlich nicht nur an die Praxis der Landwirtschaft gebunden wird, sondern auch im Medium der Literatur erscheint. Dafür spricht das auffällige Anwachsen von Literatur, die in unterschiedlichsten Formen der Moralistik und der Dichtung von der Glückseligkeit des Landlebens handelt. Was die außerdichterische Literatur – jenseits der Fachagrarik – betrifft, so wäre eine Gruppe von Texten zu beschreiben, die als ‚ökonomische Moralistik‘ zu bezeichnen ist, die ebenso aufschlußreich für die Geistesgeschichte der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist, wie sie bisher – als Gattung – unerforscht blieb. Zu dieser Moralistik ist der allerdings nicht unbekannte Hirzelsche Titel „Die Wirthschaft eines Philosophischen Bauers“ (1761) zu zählen, wie etwa auch der sprechende Titel des Johann Georg Schlosser „Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk“ (2. Auflage 1772). Diese Titel seien hier nur als Beispiele einer ausgedehnten Reihe, vor allem des späten 18. Jahrhunderts, genannt.

Der in dieser Moralistik verkündete Anspruch einer vom Land ausgehenden Glückseligkeit ist als Versuch zu sehen, angesichts der fortschreitenden Rationalisierung des gesamten ökonomischen Sektors den alten, sittenbildenden Gehalt der ‚Arbeit am Land‘, die Botschaft der ‚laus ruris‘, als Ordnungsmuster derart zu retten, daß sie an Mentalitäten gebunden wird, die diesen Normenkanon auch außerhalb der Lebenspraxis des ‚Landlebens‘ bewahren können. In der Blütezeit dieser Moralistik bestand eine – wie immer im einzelnen zu beschreibende – Vermittlung zur jeweiligen Realität des Landlebens, wobei allerdings zunehmend nicht mehr die Landbesitzer, die Gutsherren, die die gesellschaftliche Ordnung auf dem Land bestimmten, angesprochen wurden, sondern die ländlichen Untertanen, die abhängigen Bauern und das Gesinde. Auch der außerordentliche Erfolg des berühmtesten Titels der ‚Bauernaufklärung‘ (die sie nur sehr bedingt war), Rudolph Zacharias Beckers „Noth- und Hülfsbüchlein“ (1791), spricht für den Bedarf an dieser praktischen Moralistik.

Unübersehbar ist, daß mit dieser Literatur ein wesentlicher Faktor für die Entwicklung zur Ideologisierung des ‚Landleben‘-Komplexes gegeben war. Die Normen einer als gottgegeben vorgestellten, ständisch gegliederten Gesellschaftsordnung werden nur noch als bloße Mittel der Disziplinierung moralisiert. Was in der Moralistik des 18. Jahrhunderts noch als Praxisbezug der unteren sozialen Schichten erscheinen konnte, wurde mit wachsender Tendenz zu einem restaurativen Modell entwickelt, dessen Normen schließlich gar nicht mehr mit dem Dasein auf dem Lande in Verbindung gebracht werden mußten. Dieses Modell wurde – wie wir wissen – im 19. und 20. Jahrhundert zu bestimmten gesellschaftspolitischen Zwecken genutzt. Als Mittel zur Ideologisierung des ‚Landleben‘-Komplexes konnte dieser Gegenstand aber schon

⁴³ *Daniel Jenisch*, Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, politisch, ästhetisch und wissenschaftlich betrachtet. Th. 1–3 (Berlin 1800–1801) Th. 1, 147.

als Motiv in der Romanliteratur des 18. Jahrhunderts auftreten. Burghard Dedner hat auf diese Entwicklung hingewiesen⁴⁴. Die Darstellung realistisch wahrer Zustände des Landlebens spielt in der deutschen Romanliteratur des 18. Jahrhunderts kaum eine Rolle. Was dominiert, ist die Vorstellung ländlicher Idealbilder, aus denen nur gelegentlich die alte Wahrheit einer aus der ‚Arbeit am Land‘ gewonnenen Erfahrung als sittenbildendes Muster aufleuchtet. Einen solchen Fall stellt der relativ unbekannt gebliebene kleine Roman Johann Heinrich Mercks „Geschichte des Herrn Oheims“ dar, der zuerst im „Merkur“ 1778 erschien und den Versuch eines Mannes von Welt und seiner Familie schildert, mit dem Rückzug auf das Land nicht nur die Landschaft als Empfindungskulisse zu erleben, sondern mit der Praxis des Landlebens in der Totalität des Daseins ernst zu machen. Die Darstellung dieser wiedergewonnenen Lebensform war aber für die Zeit selbst schon wirklichkeitslose Fiktion. Zwischen Mercks romanhafter Rückzugsgeschichte und Hohbergs „Adelichem Landleben“ bewegt sich die Spannweite der literarischen Bearbeitung der Erfahrung vom ‚Landleben‘. Beide Titel – in historischer Folge – bezeichnen die Pole dieser Spannung.

Kommentar zum Beitrag G. Frühsorge

Wolfgang Zorn

Erwartet wird von diesem Kommentar zu einem interessanten, vorwiegend literatur- und geistesgeschichtlichen Referat über Landleben in Deutschland etwa 1680–1760 wohl ein Beitrag aus sozialgeschichtlicher Sicht in ihrer anderen Verknüpfung mit der Wirtschaftsgeschichte. Hohbergs „Georgica curiosa“ waren ja zugleich ein Frühwerk der Landwirtschaftswissenschaft und auch Betriebswirtschaftslehre, das allerdings auch wegen Nichtverwertung vor allem englischer Agrarliteratur nach 1750 als solches veraltet war¹. In diesem Zusammenhang möchte ich nur auf Sigmund v. Frauendorfers umfassende Ideengeschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik im deutschen Sprachgebiet hinweisen; sein Kapitel über die Entstehung autonomen Agrardenkens behandelte schon Hausväterliteratur, agrarwirtschaftliches Gedankengut der Kameralisten, die landtechnisch orientierten sog. Agronomen, aber auch das Bauernbild im Spiegel barocker Literatur und Kunst². Zu Agrarverfassung und -gesellschaft konnte sich der Referent auf die von meinem Lehrstuhlvorgänger Friedrich Lütge erarbeiteten Regionalformen in Deutschland kaum einlassen.

⁴⁴ Burghard Dedner, *Topos, Ideal und Realitätspostulat. Studien zur Darstellung des Landlebens im Roman des 18. Jahrhunderts* (Studien zur deutschen Literatur 16, Tübingen 1969).

¹ S. auch Otto Brunner, Wolfgang Helmhart v. Hohberg, in: Günther Franz Heinz Hausbofer (Hrsg.), *Große Landwirte* (Frankf./M. 1970).

² Sigmund v. Frauendorfer, *Ideengeschichte der Agrarwirtschaft und Agrarpolitik von den Anfängen bis zum ersten Weltkrieg* (München 1957, ²1963).

Die Grundthese, daß die deutsche Landleben-Literatur im 17./18. Jahrhundert den Wirklichkeitsbezug abbaut und als ideologisch idealisierenden Gegenpart die barocke Bukolik und Georgik entfaltet, hat viel Gewicht; schon der „reale“ Flurzwang für den Bauernanbau schloß ja „Natureinsamkeit“ meist aus und beschränkte sie auf Gutspark, Einzelhof und Weidewirtschaft mit „Vereinödung“ oder Koppel³. Zwischen Herrschaftsstabilisierung und revolutionärem Umschlag würde ich freilich die latent fort-dauernde Grundform der Genossenschaft ansiedeln – dieser Rechtscharakter des „Landes“ liegt auf Territoriumsebene auch in Brunners „Land und Herrschaft“ vor. Daran darf sich die Frage anschließen, ob für unsere Zeit die unbestritten dominierende Agrarwelt so isoliert von der gewerblichen und städtischen gesehen werden sollte. Die Ausbreitung von Neben- und auch Verlagshandwerk aufs flache Land bei Bevölkerungszunahme zeichnet sich im mittleren 18. Jahrhundert schon ab und ist als Territorialisierung des Gewerbes (Schremmer) oder Protoindustrialisierung (Kriedte-Medick) stark thematisiert worden⁴. Daß gerade Brunner später Stadt und Bürgertum als vom Feudalismus untrennbare zweite Säule der alteuropäischen Gesellschaft herausgestellt hat, zielt auf die Ortsgenossenschaft, aber auch auf das gemeinsame moralische Prinzip „gebundene Wirtschaft“, in dem ja viel mittelalterlich-kirchliche Tradition steckte, und auf Standesbrauchtums-Tradition. Auch das war „alte Ökonomie“. Die Stadt hatte dabei ihre eigene biblische Traditionslinie des erneuerten Jerusalem, und die deutschen Reichsstadtoberschichten der Zeit waren nicht überall auf dem Weg zur Landadelsimitation.

Daß der Ackerbau bis weit ins 18. Jahrhundert ungebrochen als die ehrwürdigste Form menschlicher Produktivkraft verstanden wurde, wird von der ökonomischen Literatur der Zeit auch in Deutschland nicht mehr so allgemein bestätigt. Mehr als der „Stadtmensch“ Becher beachtete unter ihren Schriftstellern nur Hornigk die Landwirtschaft. Die merkantilistische Staatswirtschaftslehre stellt der traditionellen, mikroökonomischen landadligen Herrschaftslehre der „Agrarik“ zunehmend andere Aktionsfelder zur Seite und relativiert damit auch ihre Normverbindlichkeit. Ich erinnere zunächst an die Verbindung von Pietismus, Stadtgewerbe und Realschulwesen. Die Aufklärung trägt sicherlich zur Entchristlichung der Landlebenstradition bei; sie löst die Arbeitsmühe allerdings vom religiösen Sündenfall, wertet aber die Nötigung zur Arbeit positiv. Die Kameralistik, die relativ „rückständigere“ deutsche Form des Merkantilismus, braucht das. Sie mildert die Kluft zwischen landidealisierender Literatur und neuer selbständiger Wirtschaftswissenschaft und Verwaltungslehre, indem sie starkes Gewicht auf Domänen- und Forstwirtschaft und Binnenkolonisation legt.

Die erste theoretische Wirtschaftslehre, die Physiokratie, verbindet philosophische Vernunft und Natur und Arbeitsmoral. Sie versteht sich als Herrschaftsstütze des aufgeklärten Absolutismus, auch in dessen Auseinandersetzung mit vormodern-ständisch

³ Als jüngste Modellstudie vgl. *Rainer Beck*, *Naturale Ökonomie*. Unterfinning: Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts (München 1986).

⁴ *Peter Kriedte*, *Hans Medick*, *Jürgen Schlumbohm*, *Industrialisierung vor der Industrialisierung*. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus (Göttingen 1977).

denkendem Landadel⁵. Wenn ihre Wirkungen in Deutschland weniger deutlich und später als in Frankreich einsetzen, so liegt das auch an der stärkeren Agrarkomponente in der oft kleinräumigen territorialfürstlichen Wirtschaftspolitik. Auch hier ist ein literarischer Einfluß auf physiokratisches Denken unübersehbar. Er ging vom Exotismus und insbesondere der von den Jesuitenmissionaren angeregten Chinoiseriemode aus. Die Erörterung der konfuzianischen Idealständeordnung, in welcher der Bauer seit alters über dem Handwerker und Kaufmann und vor allem über dem nur zerstörenden Soldaten stand und der Kaiser selbst die jährliche Frühlingsbestellung eröffnete, war ein dauerhafter Gärstoff, mochte sie auch den Kompromißcharakter des Mandschusystems zu einseitig abbilden⁶. Die aufgeklärte Moralistik für den Bauernstand sollte nicht als funktionale Sozialdisziplinierung angesprochen werden, ohne die etwa gleichzeitigen ersten Anfänge der deutschen Bauernbefreiung von oben zu erwähnen. Dieser bürokratische Frühliberalismus überspielte auch die Genossenschaftstraditionen. Das Buch des Zürcher Physiokraten Hirzel über die Wirtschaft des „philosophischen Bauern“ Kleinjogg von 1761 enthielt auch dessen Ertragsrechnung als Agonom oder „Experimentalökonom“: Es bot auch realistische Bauernhofökonomie, wie das Hohbergs *Georgica* für die Adelsökonomie getan hatten. Der Musterbauer war aber ein traditionsfeindlicher Individualist mit Problemen gesellschaftlicher Integration⁷.

Für den Sozialhistoriker bleibt die Frage, ob „Landleben als Kunstprodukt“ wirklich die Rolle als Gradmesser für Traditionalität und soziale und moralische Normen gespielt hat, welche die Literaturanalyse des Referates anzeigt: also eine Rolle als wandelverzögernde Stützung gesellschaftlicher Ordnungsmuster – oder doch etwa, wie im Referat angefochten, eine Innovationsrolle mittels neu oder wieder vordringendem Realismus? Das Physiokratiebeispiel Kleinjogg zeigt, daß auch zunächst politisch systemstabilisierende Verbindung von Realismus und Philosophie möglich war, wenn Genossenschaftsdenken, allgemeine Menschenrechts- und Verfassungs idee ausgeklammert wurden, wenn also die Gemeindedemokratie nicht für Modernisierung mitaktiviert wurde. Aber wir müssen annehmen, daß sogar im Schweizer Freibauerntum der „rustikale Sokrates“ untypisch war. Das Reizwort „Bauernaufklärung“ verweist auf die gemeinsamen Quellenfragen der Dorf-, Publikums- und Rezeptionsforschung, die

⁵ Wolfgang Zorn, Die Physiokratie und die Idee der individualistischen Gesellschaft, in: VSWG 47 (1960); Wiederabdruck in Antonio Montaner (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen (Köln 1967). Zuletzt u. a. Heinrich Häufle, Aufklärung und Ökonomie. Zur Position der Physiokraten im siècle des Lumières (München 1978), und Fritz Bläich, Der Beitrag der deutschen Physiokraten für die Entwicklung der Wirtschaftswissenschaft von der Kameralistik zur Nationalökonomie, in: Harald Scherf (Hrsg.), Studien zur Entwicklung der ökonom. Theorie III (Berlin-München 1983).

⁶ Dazu André J. Bourde, *Agronomie et agronomes en France au XVIIIe siècle*, 3 Bde. (Paris 1967), hier II, 440 ff. – Marquis Victor de Mirabeau, *Philosophie rurale*, 3 Bde. (Paris 1763) zeigte den Kaiser bei der Landarbeit als Titelbild.

⁷ Albert Hauser, Kleinjogg, Der Philosophische Bauer, in: Franz Haushofer, Große Landwirte (Anm. 1). Letzte Ausgabe der Schrift H. C. Hirzels unter d. T.: Kleinjogg oder Tun und Denken eines naturnahen glücklichen Bauern von R. Pfister, Zürich 1980 (mit umstrittenem „grünem“ Vorwort).

für die Zeit vor 1760 noch schwieriger liegen als für die Jahrzehnte danach. Die Mentalitätsgeschichte in der Masse nichtliterater Schichten muß Proben auf Traditionalität, Normvorstellung und Innovationswillen bekanntlich leider aus Verhaltensweisen und Sachquellen der Alltagswelt zu erschließen suchen.

Diskussionsbericht zum Beitrag G. Frühsorge

In den Diskussionsbeiträgen zu *Frühsorges* Referat wurden der interdisziplinäre Charakter des Kolloquiums und die Notwendigkeit, fächerübergreifend zu arbeiten, besonders deutlich: Es zeigte sich, daß die Befunde, die von Literatur- und Philosophiegeschichte einerseits und den ‚realhistorischen‘ Disziplinen andererseits angeboten werden, überhaupt erst miteinander zu konfrontieren und genauer zu vergleichen sind. So mußte die Frage nach Verbindungslinien zwischen der (in Deutschland faktisch gescheiterten) Theorie der Physiokraten und der Landleben- und Idyllendichtung (*Zorn*) unbeantwortet bleiben. Der wichtige Hinweis auf die Modernisierungsfunktion der landwirtschaftlichen Literatur (*Stolleis*) mußte noch auf die Ergebnisse des Referats bezogen werden. Nach *Stolleis* verlief die Entwicklung dort über das Einmünden der Agrarökonomik in die „Policey“-Literatur. Sie inaugurierte gerade in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eines der im Agrargebiet Deutschland wichtigsten Modernisierungsfächer. Ab etwa 1710 erscheine mehr und mehr Literatur über das Problem, wie man „Policey“ (einschließlich Landwirtschaft) als Wissenschaft betreiben könne. Zehn Jahre später würden die ersten Lehrstühle eingerichtet, seitdem breite sich das Fach aus, bis hin zur Ausbildung eines ganzen Disziplinspektrums (Veterinärmedizin, betriebswirtschaftliches Rechnungswesen, Pflanzenschutz usw.). Dies sei – so *Stolleis* – neben dem Lob des Landlebens die ‚andere Seite‘ von Hohberg.

Einen Ansatz zur Vermittlung zwischen den ökonomischen Realitäten und der Literatur bot die weiterführende Frage von *Vierhaus* nach dem konkreten Inhalt, dem Gegenstand des Lobes. Was wird in der Landlebenliteratur, etwa bei Hohberg, aber auch in den entsprechenden Passagen bei Johann Michael von Loen (*Der redliche Mann am Hofe*, 1740) oder in Goethes *Wahlverwandtschaften*, eigentlich gepriesen? Vor allem die Selbständigkeit, die Freiheit (im Gegensatz zur Existenzweise des Hofadels) und die Tätigkeit in der Kultivierung des Landes. Hier wird nach Ansicht von *Vierhaus* der rentenkonsumierende Adel an seine genuine Bestimmung erinnert: in Autarkie auf eigenem Grund tätig zu sein, zu bauen, anzubauen, Neuanlagen zu errichten, als Herr anzuweisen und Dispositionen zu treffen.

Ein literaturwissenschaftlicher Diskussionsteil bezog sich auf die Verwandtschaft der Landlebenliteratur mit der literarischen Utopie und die damit verbundenen Probleme. Im Hinblick auf das Thema ‚Tradition und Innovation‘ sei die Beachtung dieses Komplexes wichtig, betonte *Voßkamp*. Er bezweifelte, daß die von *Frühsorge* verwendete Kategorie des Mimetischen für die Landleben- bzw. arkadische Literatur wirklich angemessen sei. Es gehe dabei doch um eine dezidiert nicht-mimetische Literatur, die immerzu neue ästhetische Gegenwelten zur bestehenden Wirklichkeit vor-

stelle (wie dies besonders klar in Harsdörffers Vorrede zu seiner Übersetzung von Montemajors *Diana* formuliert sei). In seinem Referat, trug *Frühsohrge* hierzu nach, habe er den Mimesisbegriff natürlich im aristotelischen Sinne und keineswegs im Sinne eines einfachen Realismus verwendet.

Auf den Wirklichkeitsbezug speziell der Gessnerschen Idyllen zielte ein Einwand *Guthkes*, der es für falsch hält, hier von Geschichtslosigkeit und Wirklichkeitsverlust zu sprechen. Es gehe bei Geßners Idyllen doch um polemisch gemeinte Konstrukte, die der bestehenden Gesellschaft gegenübergestellt würden. Und von daher erschließe sich ex negativo auch ein Bezug zur realen (städtischen) sozialen Umwelt, konkret etwa auch zu Zürich.

In dieselbe Richtung hatte schon *Voßkamp* in seinem Gesprächsbeitrag – allerdings genereller – argumentiert: Wollte man die Innovationsleistungen bestimmter literarischer Genres als Antworten auf historisch gegebene Bedarfslagen deuten, dann benötige man im Kontext einer Funktionsgeschichte von Gattungen zunächst einmal Angaben über deren konkrete Rahmenbedingungen, unter denen entsprechende Funktionszuweisungen möglich würden. Andererseits gebe es auch Genre-Entwicklungen, internen Gattungswandel, was der Vorstellung eines Einpendelns von traditionellen und innovativen Elementen je nach historischer Bedarfslage eigentlich widerspreche. Dieses Verhältnis müsse auch theoretisch geklärt werden.

Als weiterer wichtiger Fragenkomplex wurde das Thema ‚Natur und Arbeit‘ angesprochen. In der utopischen Literatur des 18. Jahrhunderts (vor allem bei Schnabel) spiele Natur als Arbeitsaufgabe durchaus eine bedeutende Rolle (*Voßkamp*) – was *Frühsohrge* nicht bestritt; er wollte jedoch bei der Darstellungsintention gegenüber der Landlebenliteratur deutliche Unterschiede festhalten. *Schmidt-Biggemann* fragte nach den Ursachen für die beträchtliche Umwertung der Natur, die im 18. Jahrhundert ebenso wie die sich ihr widmende Arbeit nicht mehr mit dem Makel der Sünde behaftet sei. Die Arbeit sei „ent-theologisiert“, was *Frühsohrge* bestätigte. Er verwies, wie auch *Schmidt-Biggemann*, auf die ‚natürliche Theologie‘ als geistesgeschichtlichen Hintergrund und auf die anthropologische Komponente der Umwertung. Der Mensch – einst durch die Erbsünde zur Arbeit verdammt – komme nun nach dem zeitgenössischen Verständnis erst durch Arbeit zu sich selbst.

Der kursorische Vergleich mit der Landschaftsdarstellung im Medium der Malerei ergab die Feststellung großer Ungleichzeitigkeit. Die Landschaftsmalerei habe bereits in der Renaissance (auch theoretisch: etwa bei Leonardo) Modelle des Natur- und Landschaftsverständnisses entwickelt, die in der Literatur erst bei Geßner erreicht würden (*Voßkamp*). Die Landschaft als Idealraum, wurde von *Busch* konkretisiert, sei tatsächlich eine Sache der Renaissance. Im hier zur Debatte stehenden Zeitraum sei als signifikanter Vorgang einzig eine Aufwertung der Vedute – besonders des Landgutes – zu benennen, die vor allem als Besitz- und Bildungsdokument fungiert habe. Der eigentliche Umbruch in der Subjektivität der Naturerfahrung liege später. Erst etwa um 1780 vollziehe man den Schritt von perspektivischer Treue zur Authentizität des momentan-individuellen Eindrucks.

Bengt Algot Sørensen

Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur

Der Begriff der Vater-Herrschaft ist mit der patriarchalischen Familienordnung unlöslich verbunden. Das Thema der sogenannten väterlichen Gewalt zieht sich wie ein roter Faden durch die umfangreiche europäische Literatur, die sich von der Antike bis ins 19. Jahrhundert beschreibend, manchmal huldigend, nur selten kritisierend mit dieser Familienform beschäftigt, die sicherlich zu den bedeutendsten Traditionsträgern der europäischen Kultur gehörte. Trotz aller zeitlich, national, sozial und gattungsmäßig bedingten Unterschiede zeichnet sich in dieser Literatur eine sich im wesentlichen gleichbleibende Struktur der Familie ab. Für die folgenden Ausführungen wichtig ist dabei, daß neben der Machtposition des Hausvaters ständig seine Pflicht zur Fürsorge und zum Schutz seiner Hausangehörigen hervorgehoben wird. Die psychologischen Erwartungen, die an den Hausvater gestellt wurden, entsprachen dieser doppelten Funktion der patriarchalischen Vaterrolle. Als Inhaber der Macht und Träger der Verantwortung sollte er mit Ernst und Strenge, als liebevoller Vater dagegen mit Milde und Zärtlichkeit auftreten. Erst in der inneren Verbundenheit beider Haltungen verwirklichte sich im Sinne des Patriarchalismus die ideale Vatergestalt. Wo diese Klammer auseinanderfiel, entstanden die Zerrbilder des despotischen Tyrannen, bzw. des weibischen, allzu nachgiebigen Vaters, die beide von den Theoretikern und Literaten verurteilt wurden. Der Spielraum zwischen den beiden Polen blieb allerdings groß genug, um eine Vielfalt von gleichsam legitimen Vattertypen zu ermöglichen, indem bald der eine, bald der andere Pol verschieden akzentuiert werden konnte. Als sich beispielsweise im Laufe des 18. Jahrhunderts die Familienauffassung der bürgerlichen Schichten in Westeuropa immer mehr emotionalisierte, trat in der Literatur und Kunst der Typus des strengen, machtvollen Vaters hinter den empfindsam-zärtlichen Vater zurück, ohne daß die zugrundeliegende patriarchalische Struktur und der damit verbundene Herrschaftsanspruch des Vaters aufgegeben wurde. Die Macht präsentierte sich nun sozusagen im Gewand der Liebe¹.

Die historische Bedeutung dieser Struktur und der patriarchalischen Wertvorstellungen ist aber keineswegs mit dem bloß familienhistorischen Aspekt erschöpft, son-

¹ Ausführlicher zu diesen Fragen: *Bengt Algot Sørensen*, Herrschaft und Zärtlichkeit. Der Patriarchalismus und das Drama im 18. Jahrhundert (München 1984); im folgenden zitiert: *Sørensen*, Herrschaft.

dern auch die sozialen und politischen Wertvorstellungen der europäischen Kultur wurden davon beeinflusst.

So gehörte etwa die Analogie von patriarchalischer Familie und Staat, von Hausvater und Fürst zu den festen Topoi des politisch-philosophischen Schrifttums dieser Jahrhunderte. Dem Begriff des *pater patriae* kommt dabei in unserem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu. Unter griechischem Einfluß, aber auch durch eigene altrömische Voraussetzungen bedingt, war das Vater-Gleichnis im republikanischen Rom zunächst ein beliebter Vergleich zum Zwecke des Lobes und der Ehrung hervorragender römischer Bürger und Staatsmänner. Von Caesar an wurde der Begriff monopolisiert und nur dem Staatsleiter zuerkannt und gewann damit eine monarchische Potenz. Unter Augustus ist dann daraus ein Rechtstitel geworden, aus dem man die juristische Befähigung des Herrschertums ableiten konnte. Das Bild des Vaters war damit ein fester Bestandteil der Herrschervorstellung geworden. „Caesar Augustus, Divi filius, *pater patriae*“ heißt nunmehr der Kaiser. Einerseits wurde dadurch eine subjektive emotionale Bindung zwischen dem Kaiser und den Untertanen hergestellt, andererseits wurde er durch die angedeutete religiöse Verklärung zu einem kosmischen Allvater erhoben und wahrte damit eine majestätische Distanz. Was den Inhalt des Vater-Gleichnisses, seinen Konnotations- und Assoziationswert betrifft, hebt Andreas Alföldi die notwendige Assoziation hervor, „sowohl mit der autoritären Nuance des *patria potestas* und ihrer Konsequenz, dem *ius vitae necisque*, wie auch mit dem Geborgenheitsgefühl der *patria tutela*“². Die eingangs skizzierte patriarchalische Polarität zwischen Macht und Strenge einerseits und fürsorglicher Liebe andererseits schwingt also auch im politischen Gleichnis mit. So wird bei Cato etwa der Titel *pater patriae* vor allem als der Ausdruck des *patria potestas* aufgefaßt, während bei Caesar die milde Vaterart und die *clementia* den Aussagewert des Gleichnisses bestimmen.

Die Christianisierung der europäischen Kultur bedeutete keine wesentliche Veränderung, was die patriarchalische Struktur der Familie und die Übertragung ihrer Bild- und Wertvorstellungen auf andere Autoritätsverhältnisse betrifft. Vom Patriarchalismus in der mittelalterlichen Sozialpsychologie lesen wir bei Troeltsch: „Von der Familie aus als dem Urschema menschlicher Beziehungen wird dieses soziologische Ideal (des Liebespatriarchalismus) auf alle Über- und Unterordnungsverhältnisse überhaupt übertragen.“³

Zur Zeit der Reformation und der Renaissance wird dann wieder an die römische Formel des *pater patriae* bewußt angeknüpft. Im „Grossen Katechismus“ interpretierte Luther bekanntlich das vierte Gebot als eine Forderung von „allerley gehorsam gegen oberpersonen, die zugepieten und zuregieren haben“⁴. Diese Übertragung des Vaterbegriffs auf die Obrigkeit schlechthin geschieht bei Luther unter Berufung auf die Heilige Schrift, aber auch auf römische Terminologie und Gesinnung: „Wie auch von alters her die Römer und andere sprachen herrn und frawen in haus Patres et matres

² Andreas Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken* (Darmstadt 1971) 45. – Vgl. auch Antonie Wlosok, *Vater und Vaternvorstellungen in der römischen Kultur*, in: *Das Vaterbild im Abendland*, Bd. 1 (Stuttgart 1975).

³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) 300.

⁴ *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 4 (Berlin 1959) 23.

Familias, das ist, haus vater und haus mutter genennet haben. Also auch yhre landsfürsten und oberherrn haben sie Patres patriae, das ist, veter des gantzen lands geheissen, und die wir Christen sein wollen zu grossen schanden, das wir sie nicht auch also heissen oder zum wenigsten dafür halten und ehren.“⁵ In Katechismen, Predigten und Bibelkommentaren wurde in den Jahren nach der Reformation diese Auffassung der weltlichen Herrschaft verkündet, vor allem natürlich in den protestantischen Teilen Europas, aber nicht nur hier.

Diese Tradition, in der sich christliches und antikes Ideengut vereinigt, bildet im Zeitalter des Absolutismus ein Arsenal, aus dem die Debatte um das Wesen und die Legitimation der politischen Herrschaft einen großen Teil ihrer Bilder und Argumente holen konnte. So berief sich 1576 der französische Rechtslehrer und Politiker Jean Bodin in seiner staatsrechtlichen Abhandlung, „Les six Livres de la République“, die 1592 von dem lutherischen Pfarrer Johann Oswaldt ins Deutsche übersetzt wurde, auf die altrömische Wertschätzung des patria potestas als des Fundaments für Blüte und Stärke eines Staatswesens. Die puissance paternelle wollte er in der Befehlshoheit der Fürsten und militärischer Führer wiederfinden. Dem Vater der Familie und dem Führer eines Staates, von Bodin ausdrücklich als pater patriae bezeichnet, stehe eine absolute Macht zu, und die beiden Formen der Herrschaft unterscheiden sich nach Bodin in nichts. In Anlehnung an Luthers Auslegung des vierten Gebots beschreibt er die Vatergewalt, bemüht sich durch Heranziehung von Grundsätzen des römischen Rechts der väterlichen Autorität größere Achtung zu verschaffen, um danach die Rechte des Regenten als Vater-Rechte zu interpretieren.

Bodins Standpunkt wurde im 16. und 17. Jahrhundert von vielen geteilt und sein Buch eifrig gelesen. Von Bodin geht beispielsweise eine wichtige Anregung auf den Engländer Sir Robert Filmer aus, dessen „Patriarcha“ mit dem Untertitel, „A Defense of the Natural Power of Kings against the unnatural Liberty of the People“ (1640 geschrieben, 1680 publiziert) hier kurz erwähnt werden soll, weil diese Schrift in seltener Klarheit und extremer Zuspitzung eine für den patriarchalisch-konservativen Absolutismus charakteristische Argumentation enthält. Filmer geht insofern historisch-genetisch vor, als er seinen Ausgangspunkt in Adam, dem Vater des Menschengeschlechts, nimmt, der nach Filmer nicht nur Vater, sondern auch König war. Die Familie *war* der Staat, der Vater *war* der König, und dieser Zustand hat sich nach Filmer seither im Prinzip nicht verändert, ist nur undeutlicher und schwerer erkennbar geworden. Der Topos pater patriae ist bei Filmer daher kein Gleichnis und keine Metapher mehr, sondern als buchstäbliche Wahrheit zu verstehen. Die Pflichten und Rechte eines Vaters unterscheiden sich in keinem Punkte von denen eines Königs: „If we compare the natural duties of a Father with those of a King, we find them to be all one, without any difference at all but only in the latitude or extent of them.“⁶ Der Hauptgegner Filmers, das Ziel seiner Polemik, ist die naturrechtliche Vertragslehre. Im Gegensatz zu dieser Lehre hob Filmer hervor, daß der Mensch zu allen Zeiten als Untertan, also unfrei geboren ist, und daß die Macht der Könige keineswegs durch ein freiwilliges

⁵ Ebd.

⁶ Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, ed. by Peter Laslett (Oxford 1949) 63.

Übereinkommen mit den Untertanen in der Vergangenheit entstanden ist, sondern unmittelbar von Adam und seinen königlichen Erben herrührt. Die Idee eines ursprünglichen Naturzustandes mit Gleichheit und Freiheit wird als absurd zurückgewiesen⁷.

Eine grundsätzliche Opposition gegen solche patriarchalisch-absolutistischen Theorien, die auf der Identifizierung von Vater- und Fürstengewalt beruhten, blieb nicht aus und wurde vor allem von Autoren formuliert, die eine Machtkonzentration bei den Fürsten und Monarchen ablehnten. So hatte schon Johannes Althusius um 1600 gegen Bodin erklärt, daß die politische Gewalt von grundsätzlich anderer Qualität sei als die Vatergewalt. Er wollte statt dessen die Souveränität des Fürsten auf alle Glieder des Gemeinwesens, also auf das Volk, übertragen. – In ähnlicher Weise wandte sich John Milton in seiner Schrift „The Tenure of Kings and Magistrates“ (1649) gegen das Verständnis der Herrschergewalt als Vater-Gewalt. Vor allem wehrte er sich gegen die in Anlehnung an Bodin entstandene juristische Formulierung „parricidium in persona regis admittere“, mit der man die Hinrichtung eines Königs, wie sie in England 1649 stattfand, als Vatermord brandmarken könnte.

Andere ähnliche Beispiele aus dem englischen 17. Jahrhundert – wie etwa James Tyrrells „Patriarcha non Monarcha“ (1681) – ließen sich anführen. Ich beschränke mich aber auf die 1690 veröffentlichte, gegen Robert Filmer gerichtete Schrift John Lockes, „Two Treatises of Government“. Diese Schrift macht mit exemplarischer Deutlichkeit den liberalen, anti-patriarchalischen Standpunkt klar, der im 18. Jahrhundert vor allem von englischen und französischen Denkern vertreten wurde. Grundlegend für Locke war die Überzeugung, daß der natürliche Zustand der Menschen durch Freiheit und Gleichheit charakterisiert ist⁸. Dieser Zustand wurde im Laufe der Zeiten durch verschiedene Abhängigkeits- und Autoritätsverhältnisse modifiziert, im Prinzip aber nie aufgehoben. Weder die paternale Macht eines Vaters, noch die politische Macht eines Fürsten können deshalb absolut sein. Ein nicht geringer Teil von Lockes Ausführungen kreist nun um den Nachweis, daß diese beiden Formen der Herrschaft grundverschieden sind und mit einander nichts zu tun haben. „These two Powers, Political and Paternal, are perfectly distinct and separate; are built upon different foundations, and given to different Ends“ (S. 332). Die Irrtümer und die Verwirrung, was das Wesen der politischen Herrschaft betrifft, beruhen nach Locke auf der Vermischung gerade dieser beiden grundverschiedenen Formen von Herrschaft. Die väterliche Herrschaft ist zeitlich und inhaltlich begrenzt. Der Vater ist eigentlich kein Herrscher, sondern ein Hüter, „a Guardian“ (S. 328), seiner Kinder. Es ist seine Pflicht, sie zu nähren, zu erziehen und zu schützen. Sie sind keineswegs als sein Eigentum zu betrachten, sondern befinden sich nur vorübergehend in seiner Obhut und entziehen sich seiner Autorität, sobald sie erwachsen sind. Falls die Familie eine Monarchie und der pater familias ein Monarch wäre, so würde die absolute Monarchie – wie Locke sarkastisch bemerkt – eine sehr kurzlebige Affäre sein. Hinzu kommt die von Gott eingepflanzte Liebe und Zärtlichkeit („Affection and Tenderness“ S. 399) eines Vaters zu seinen Kindern, was

⁷ Ebd.

⁸ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett (Cambridge 1970) 287.

nach Locke deutlich indiziert, daß von Gott keine strenge willkürliche Herrschaft, sondern vielmehr Hilfe und Erziehung beabsichtigt war. Die politische Macht eines Fürsten dagegen ist nicht in naturhaften Verhältnissen gegründet, sondern ursprünglich durch eine freiwillige Übereinkunft und durch Konsensus (S. 400) des Volkes entstanden. Ihr Ziel ist deshalb ausschließlich die Sicherung des Lebens, der Freiheit und des Eigentums der Menschen in der Gesellschaft und nicht eine absolute, willkürliche Macht über ihr Leben und Eigentum.

Daß der Fürst ein Mensch wie alle anderen ist, wird von Locke wiederholt hervorgehoben und heißt für ihn vor allem, daß auch ein Fürst an der Eigenliebe und Schlechtigkeit der menschlichen Natur teilhat. Welchen Schutz hätten die Untertanen gegen die Gewalt und Unterdrückung eines absolutistischen Herrschers, fragt Locke deshalb rhetorisch. Die Annahme, daß die absolute Macht das Blut der Menschen reinigt, wird mit einem Hinweis auf die Geschichte und die Erfahrung zurückgewiesen. Der Ausdruck „Fathers of their Countries“ wird von Locke nur ironisch (S. 345) angewandt.

Der politische Patriarchalismus, die Vorstellung also von der Identität väterlicher und fürstlicher Herrschaft, verschwand nach Locke nicht mit einem Mal aus der englischen Debatte. Er wurde aber zusehends seltener und spielte im 18. Jahrhundert in England eine viel geringere Rolle als im 17. In seinem Buch „Patriarchalism in Political Thought“ (1975) stellt Gordon J. Schochet fest: „After 1690, genetic justification and the identification of familial and political powers were becoming dead issues“ (S. 276). Lockes Wirkung blieb bedeutend und machte sich auch außerhalb Englands geltend, so vor allem in Frankreich bei den Enzyklopädisten und bei Rousseau. In der Schrift „Sur l'Origine et les Fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1754) weist Rousseau direkt auf Locke und Sidney hin als diejenigen, die die irrige Auffassung widerlegt hätten, die absolutistische Herrschaft rühre von der väterlichen Herrschaft her und sei mit ihr identisch. Er wiederholt die Argumente der Engländer und fügt hinzu, dem wilden Geist des Absolutismus könne nichts fremder sein als „la douceur de l'autorité paternelle“⁹. Auch in anderen Schriften greift Rousseau diese Thematik in ähnlicher Weise auf, so z. B. im *Contrat Social* (1762), in dem er die ihm verhaßte Ansicht zunächst scheinbar zustimmend referiert: „Der Herrscher ist das Abbild des Vaters, das Volk ist das Abbild der Kinder“, um sie dann gleich anschließend mit der folgenden Bemerkung zu widerlegen: „Der ganze Unterschied besteht darin, daß in der Familie die Vaterliebe die Sorgenlast vergilt, die ihm die Kinder auferlegen, während im Staat die Lust zu befehlen die Liebe ersetzt, die der Herrscher für sein Volk nicht empfindet.“¹⁰ Nicht Liebe, sondern Machtwille ist nach Rousseau der eigentliche Antrieb des absolutistischen Herrschers, der deshalb auf den Vaternamen keinen Anspruch erheben darf.

Eine so offen ausgesprochene und scharf formulierte Kritik am politischen Patriarchalismus findet man in Deutschland erst spät im 18. Jahrhundert, meines Wissens erst in den Jahren nach der französischen Revolution, also etwa 100 Jahre nach Lockes

⁹ J.-J. Rousseau, *Discours Sur L'Origine Et Les Fondements De L'Inégalité Parmi Les Hommes*, par J.-L. Lecercle (Les Classiques Du Peuple, Paris o. J.) 131.

¹⁰ Deutsche Übersetzung in Reclams Universal-Bibliothek, S. 7.

„Two Treatises“. Unter den ersten deutschen Aufklärern, die Lockes Kritik aufgriffen und weiterführten, war Kant, der 1793 in seiner Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ die im politischen Patriarchalismus implizit vorausgesetzte Unmündigkeit der Untertanen als Kinder ihres Vater-Herrschers im Sinne von Kants eigenem Begriff von Aufklärung kritisierte¹¹. Ähnliches gilt für den österreichischen Staatswissenschaftler Josef von Sonnenfels in seinem „Handbuch der inneren Staatsverwaltung“ (1798), während die Angriffe Georg Forsters 1793 sowie die Andreas Georg Friedrich Rebmanns mit dem charakteristischen Titel „Über eine täglich angewandte, aber äusserst unpassende Parallele“ (1795) von einer ausgesprochen politisch revolutionären Gesinnung zeugen¹².

In der deutschen Frühaufklärung dagegen spielten die patriarchalischen Vorstellungen im politischen und literarischen Schrifttum eine bemerkenswert positive Rolle, ja erst in diesem Zeitraum erreichen sie in Deutschland anders als in Frankreich und England einen Höhepunkt. Symptomatisch ist in dieser Hinsicht die am Anfang des 18. Jahrhunderts entstandene Wortbildung des „Landesvaters“, allem Anschein nach eine Lehnübersetzung des *pater patriae*. Man begnügt sich also nicht mehr wie im Französischen und Englischen mit der Genitivmetapher „Vater des (Vater-)Landes“, sondern bereichert statt dessen den deutschen Wortschatz mit einem neuen Kompositum. Der älteste mir bekannte Beleg stammt aus dem Jahre 1719¹³ und findet sich in dem umfangreichen Werk „Francisci Philippi Florini: Oeconomus Prudens et Legalis Continuatus. Oder Grosser Herren Stands und Adelicher Haus-Vatter“. Wie im Titel schon angedeutet, basiert dieses Werk wie sein Vorläufer aus dem Jahre 1705¹⁴, in dem das Wort „Landesvater“ nicht vorkommt, auf der Vorstellung einer vaterrechtlich geordneten Herrschaftspyramide mit Gott Vater als überirdischer und dem Monarchen als weltlicher Spitze bis zu den „Fürstlichen Haus-Vätern“, wie sie hier benannt werden, und weiter hinunter zu den adligen, bürgerlichen und bäuerlichen Hausvätern. Die Fürsten führen an Gottes Statt „auf Erden das Regiment“, also sollen sie ihre Untertanen lieben, da es ja Gottes Eigenschaft sei, „sich über die Menschen zu erbarmen“. Eine ähnliche Verpflichtung ergibt sich aus der Vaterrolle des Fürsten. Die „Landes-Väterliche Huld und Liebe eines Regenten gegen seine Untertanen“ (Kap. 20, § 6) wird immer wieder betont. Der Verfasser ist sich anscheinend bewußt, daß dieser Vater-Vergleich auf eine moralische und gefühlsmäßige Komponente des Herrscherbildes hinweist, die über die bloße Herrschaftsfunktion hinausführt. So hebt er hervor, „dass ein Fürst und Regent nicht so wohl ein Herr als vielmehr ein Vatter des Vaterlandes“ sein soll. Für die deutsche Aufklärung der folgenden Jahrzehnte ist diese Definition ebenso charakteristisch wie die in diesem Werk ebenfalls durchgeführte Kontrastierung des „Landes-Vatters“, der sich für den „gemeinen Nutzen“ seiner Un-

¹¹ Vgl. Paul Münch, Die „Obrigkeit im Vaterstand“ – Zu Definition und Kritik des „Landesvaters“ während der Frühen Neuzeit, in: Daphnis 11 (1982) 36f.

¹² Sørensen, Herrschaft, 56f.

¹³ Der älteste Beleg in Grimms Deutschem Wörterbuch stammt ebenfalls aus dem Jahre 1719, mit der Angabe: Frisch 1,572.

¹⁴ Francisci Philippi Florini, Oeconomus Prudens et Legalis. Oder Allgemeiner Klug- und Rechtsverständiger Haus-Vatter (Nürnberg 1705).

tertanen verantwortlich fühlt, mit dem „Tyrrannen“ (Kap. V, § 2), welcher der irrigen Ansicht sei, „die Unterthanen seyen nur darum da, dass sie dem Herrn dienen, contribuiren und seinem Staat unterhalten sollen“ (ebd.). Diese Kontrastierung des Landesvaters mit dem Tyrrannen zeigt überdies auch den Zusammenhang mit der antiken Tradition, denn schon bei Cicero, Plinius u. a. war der *pater patriae* der Gegensatz zum Tyrrannen¹⁵.

Auch in Chr. Wolffs „Vernünftige Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen“ (1721) spielen das Wort „Landesvater“ und die damit verbundenen Gedankengänge eine wichtige Rolle: „Regierende Personen verhalten sich zu Untertanen wie Väter zu den Kindern ... und dannenhero werden auch regierende Personen mit Recht Landes-Väter und Väter des Vaterlandes genennet“ (§ 264). Der Begriff des Landesvaters tritt hier keineswegs nur als eine leere Formel oder als ein rhetorisches Ornament auf, sondern wird von Wolff in seinem Erkenntniswert ernst genommen als Ausdruck einer tatsächlichen Verwandtschaft zwischen dem häuslichen und dem staatlichen Bereich: „Also dienet das Bild des Vaters die Beschaffenheit eines Regenten, hingegen das Bild der Kinder die Beschaffenheit der Untertanen, zu finden“ (§ 265).

Erleichtert wird diese Zusammenführung durch Wolffs Auffassung des absolutistischen Herrschers und des patriarchalischen Vaters. Die Gewalt des absolutistischen Monarchen ist nach Wolff „unumschränkt“; er ist „souverain“ (§ 441), aber trotzdem ist er verpflichtet, nur solches zu befehlen, was „die gemeine Wohlfahrt“ fördert und „die gemeine Sicherheit“ erhält. So bleibt mit Wolffs Worten „auch die höchste Gewalt von der Natur, folgendes von Gott eingeschränkt“ (ebd.). Hinzu kommt, daß Wolff durch ein etwas spitzfindiges Raisonement zu der Feststellung gelangt, daß auch die Liebe zu den Untertanen zu den Eigenschaften eines solchen Monarchen gehört: „Da die Obrigkeiten nach der Untertanen Glückseligkeit begirig seyn sollen, so müssen sie auch eine aufrichtige Liebe gegen sie haben“ (§ 246). Damit hat Wolff tatsächlich dem absolutistischen Herrscher eine patriarchalische Grundlage etabliert.

Was nun die häusliche Sphäre betrifft, so wird bei Wolff den Gefühlen und der Liebe in der familiären Gemeinschaft eine recht untergeordnete Rolle zuerteilt. Sie stehen in Wolffs Darstellung durchaus im Schatten der Herrschaftsfunktion. Wir befinden uns immer noch in der Zeit vor der Emotionalisierung der familiären Beziehungen. Die Liebe zwischen Vater und Kindern sowie ihre gegenseitige Verpflichtung zur Liebe wird natürlich erwähnt, aber wichtiger scheint Wolff die mit der Liebe verbundene Furcht der Kinder vor dem Vater zu sein, und zwar nicht nur die kindliche, sondern auch die knechtische Furcht: „So müssen auch die Eltern nicht allein unter Bedrohungen, sondern auch durch Vollstreckung der angedrohten Strafe sie in der knechtischen Furcht erhalten“ (§ 129).

Nachdem Wolff solchermaßen die väterliche und die fürstliche Herrschaft in unmittelbare Nähe zueinander gerückt hat, fühlt er sich allerdings durch Locke und andere Gegner des patriarchalischen Absolutismus veranlaßt, auf Einwände gegen eine

¹⁵ Eiliv Skard, *Pater Patriae*. Zum Ursprung einer religiös-politischen Idee, in: Festschrift Til Halvdan Koht (Oslo 1933) 70.

derartige Identifizierung der beiden Herrschaftsordnungen einzugehen: „Vielleicht werden einige vermeinen, man könne regierende Personen, am allerwenigsten aber Monarchen, mit Vätern und Haus-Vätern vergleichen: denn Väter und Haus-Väter könnten keine Gesetze geben, sondern nur Rath erteilen und vermahnen“ (§ 269). Diesen Einwand hat Wolff wahrscheinlich aus Lockes „Two Treatises“ geholt. Locke hatte hier die politische Gewalt von der väterlichen u. a. dadurch unterschieden, daß nur jene eine gesetzgeberische Macht besitze (z. B. S. 286, S. 400 und auch sonst). Die väterliche Gewalt dagegen sei „very far from a power to make Laws, and inforcing them with Penalties that may reach Estate, Liberty, Limbs and Life“ (S. 331). Obwohl Wolff diesen Einwand Lockes wiedergibt – ohne den Namen Lockes zu nennen –, nimmt er ihn nicht eigentlich ernst, indem er ihn mit dem Hinweis abfertigt, daß Väter ihre Kinder in der gleichen Weise wie Obrigkeiten ihre Untertanen „zu verbinden pflegen“, ein Argument, das einer Tautologie bedenklich ähnlich sieht. Auf die anderen, schwerer wiegenden Einwände Lockes geht Wolff nicht ein, und so bleibt trotz Wolffs Anerkennung der naturgegebenen Menschenrechte des Individuums dennoch der Eindruck bestehen, daß der Mensch noch unmündig sei und zu seinem Wohl durch einen machtvollen, wenn auch liebenden Vaterherrscher angeleitet werden sollte. Damit hatte die Stunde des „Landesvaters“ geschlagen.

Wie ein Echo Chr. Wolffs im Hinblick auf die hier behandelten Fragen wirken Gottscheds „Erste Gründe der Weltweisheit“ (1731). Wie Wolff hebt auch Gottsched die Übereinstimmung zwischen der Herrschaft des Vaters in der Familie und der Herrschaft des Fürsten im Staate hervor. Die Analogie wird strikte durchgeführt: „Wir haben oben von den Aeltern erwiesen, dass sie die Wohlfahrt ihrer Kinder besorgen, und vermöge der väterlichen Gewalt, die Handlungen derselben so regieren sollen, dass selbige dem Gesetz der Natur gemäss werden. Da nun, nach dem bisherigen, Regenten und Oberkeiten eben das zu thun verbunden sind, so kann man sie gar wohl Väter ihres Volkes nennen ... Gleichergestalt sind die Untertanen als Kinder ihrer Regenten anzusehen; und sollen also denselben alle Liebe, Ehrfurcht und Hochachtung erzeigen“ (§ 371). Auch Gottsched, der als Student immerhin Lockes Schriften eifrig studiert hatte, fühlt sich zu der Bemerkung veranlaßt, daß diese Analogie umstritten sei: „Nun bilden sich zwar viele das Gegentheile ein, indem sie dafür halten: der Begriff eines Gesetzgebers, der den Oberkeiten zukömmt, schicke sich mit dem Begriffe, den wir von einem Vater haben, gar nicht zusammen. Allein dieses ist nur ein eingebildeter Widerspruch. Denn da Aeltern die Handlungen ihrer Kinder nach dem Gesetze der Natur einrichten müssen; welches ohne Vorschriften und Befehle nicht geschehen kann: so geben sie ja auch Gesetze; haben auch das Recht, ihre Kinder durch Strafen und Belohnungen dazu zu verbinden“ (§ 372). Von einer wirklichen Problematisierung der Analogie kann auch bei Gottsched keine Rede sein. Ihre Wahrheit scheint über jeden Zweifel erhaben zu sein.

Auch in den Artikeln in Zedlers Universal-Lexikon aus den Jahren 1735–45 wird der Begriff des Landesvaters als problemlos und selbstverständlich angesehen. Seine Definition lautet hier so: „Landes-Väter oder Väter des Landes sind diejenigen regierenden Personen, welche in Ansehung ihrer Untertanen eben das in Acht nehmen, was Väter in Ansehung der Kinder beobachten. Nämlich sie sorgen für die gemeine

Wohlfart und Sicherheit“ (Bd. 46, 1745). Wie Chr. Wolff den Hausvätern nahegelegt hatte, bei den Kindern Liebe und Furcht zu erregen, so heißt es bei Zedler von den Gefühlen der Untertanen ihrem Monarchen gegenüber: „Mit dieser Liebe muss sich die Furcht verknüpfen ... Und diese Furcht kann durch die Majestät erweckt werden“ („Monarch“, Bd. 19, 1739). Der Artikel „Pater Patriae“ (Bd. 26) macht nicht nur den Traditionszusammenhang mit der römischen Antike deutlich, sondern zeigt auch den Widerwillen des Verfassers, den Topos mit einer auch nur leisen kritischen Mahnung an die Fürsten in Verbindung zu bringen. Senecas Auslegung der *pater patriae*-Formel, „dass man es nemlich den Regenten dadurch zu erkennen geben wollen, wie sie die Untertanen als Väter lieben, und ihre Gewalt mässig gegen die gebrauchten sollten“, bezeichnet der Verfasser daher als „merkwürdig“, obwohl gerade diese Funktion der Formel auch im deutschen 18. Jahrhundert zweifellos Gültigkeit gehabt hat.

Um die Mitte des Jahrhunderts ist der Begriff des Landesvaters in den deutschen Staaten so verbreitet gewesen, daß er in öffentlichen Schreiben als Standardformel benutzt werden konnte¹⁶. Er gehörte nun, wie J. H. G. Justi 1762 feststellte, zu den „gewöhnlichen Formeln des Kanzley-Styls“ (S. 30)¹⁷. Er hat dabei offensichtlich nicht immer die beabsichtigte Wirkung gehabt, nämlich in den Fällen nicht, wo die Wirklichkeit in allzu grellem Widerspruch zu dem mit dem Begriff erhobenen Anspruch auf väterliche Güte und Milde stand. So diente er als Gegenbild zur faktischen Herrschaft in den folgenden, 1744 geschriebenen Versen von Johann Arnold Ebert: „Sogenannte Landesväter / Die ihr wüthend um euch fresset / Ihr seid eures Land's Verräter / Und der nahen Völker Pest.“¹⁸ Wohlweislich hat Ebert diese Zeilen vor der Veröffentlichung seines Gedichtes gestrichen. – Eine ähnliche Funktion hatte der Begriff manchmal in den politischen Schriften F. K. Mosers, in denen die Mißstände in den deutschen Kleinstaaten angeprangert wurden. In der weit verbreiteten politischen Abhandlung aus dem Jahre 1759, „Der Herr und der Diener“, wettete Moser gegen den Übermut und die Tyrannei vieler Fürsten. Er schreibt hier mit antihöfischer Unverfrorenheit: „Die von fürstlicher Hoheitssucht aufgeblähte und um fremdes Geld ihre eigenen Kinder erwürgende angebliche Landesväter, hören von ihren Cabinetts-Speichelleckern dergleichen Lehren nicht“ (S. 67). In den zwei Jahren später erschienenen „Beherzigungen“ setzte Moser diese Angriffe fort und warnte davor, das Urteilsvermögen des „gemeinen Mannes“ zu unterschätzen: „Und wann ihm noch so prächtig von der Liebe seines Landes-Vaters vorgeredet wird, so denckt er unter den Seufzern, womit er die letzte Heller zusammensucht, an den Wolf, der nur aus lauter Liebe das Schaf verzehrte“ (S. 230). – Die wachsende Skepsis der Bevölkerung gegenüber dem Mißbrauch landesväterlicher Vorstellungen fand in J. H. G. Justis Abhandlung, „Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und anderen vermeintlich barbarischen Regierungen“ (1762) einen beredten Ausdruck: „Zwar reden uns alle Fürsten in

¹⁶ So z. B. in einem preußischen Reskript vom 3. Januar 1740: „als haben wir aus Landes-väterlicher Vorsorge in Gnaden resolviret ...“.

¹⁷ Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen* (Berlin 1762 / Scriptor Reprints 1978).

¹⁸ Johann Arnold Ebert, Brief an Hagedorn 29. Januar 1744, in: Friedrich von Hagedorn, *Poetische Werke*, Teil 5, 243.

ihren Edicten und Verordnungen sehr viel von ihrer väterlichen Liebe und Sorgfalt vor ihre Untertanen vor. Aber, welcher vernünftige Untertan wird diese Ausdrücke vor baare Münze annehmen?“ (S. 29).

Der Begriff des Landesvaters spielte trotzdem in der politischen Debatte der deutschen Aufklärung eine wichtige Rolle. Anders als in England oder Frankreich ging es dabei nicht eigentlich um die Berechtigung der Analogie zwischen dem politischen und familiären Vaterbegriff. Die Kritik eines Moser oder eines Justi etwa, von denen der eine für die konstitutionelle, der andere für die uneingeschränkte Monarchie eintrat, stellte keineswegs den Inhalt der politisch-patriarchalischen Ideen in Frage, sondern richtete sich vielmehr gegen die Praxis der Fürsten. Bei beiden blieb das Ideal eines Fürsten durch die Vorstellung des Landesvaters bestimmt. Es war eine unter den Prämissen des politischen Patriarchalismus erfolgende Kritik, die an den Anspruch der Gewaltunterworfenen auf Gegenseitigkeit erinnerte, ohne die die patriarchalische Struktur zerfallen würde. Wie wir es schon in der Schrift des Florini vom Anfang des Jahrhunderts sahen, wurde dabei die moralisch-gefühlsmäßige, über die bloße Herrschaftsfunktion hinausführende Dimension betont, die anscheinend zur damaligen Legitimationsgrundlage des absolutistischen Fürsten in Deutschland gehörte. Charakteristisch ist etwa die folgende begriffliche Unterscheidung F. K. Mosers: „Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen einem Landes-Fürsten und Landes-Vater. Jenes wird man durch die Ordnung und Rechte der Geburt, dieses durch Tugend und Ausübung seiner Pflichten. Jene sind die Besitzer des Vermögens ihrer Untertanen, diese die Fürsten ihrer Herzen.“¹⁹

Noch ausführlicher werden diese Fragen in der vorhin zitierten Schrift von J. H. G. Justi aus dem Jahre 1762 behandelt. Eingeleitet wird diese Abhandlung durch eine äußerst kritische Beschreibung der Zustände im damaligen Europa: „... so haben die Regenten fast allenthalben mit so glücklichem Erfolg an der Knechtschaft ihrer Völker gearbeitet, dass, wenn man Engelland ausnimmt ..., von der ursprünglichen Freiheit nicht die geringste Spur mehr übrig ist“ (S. 27). Von den Verhältnissen in den deutschen Staaten heißt es: „Der geringste Fürst, der kaum zehn tausend Untertanen hat, glaubet zu einer unumschränkten und despotischen Gewalt berechtigt zu sein“ (ebd.). Viele europäische Fürsten richteten sich nach Justi allein nach „ihren Lüsten und Leidenschaften“. Nur wenige Könige seien dagegen „wahre Väter ihres Volkes“ (S. 29). Da Justi sich ausdrücklich zur uneingeschränkten Monarchie bekennt, ergibt sich für ihn das Problem, wie Europa seinen Monarchen Bewegungsgründe und Triebfedern an die Hand gibt, „wodurch sie angereizt werden könnten, ihre unumschränkte Gewalt lediglich zu der Wohlfahrt und Glückseligkeit ihrer Untertanen anzuwenden“ (S. 28). Justi berührte damit den Kern des politischen Patriarchalismus, der sich nur als Pfleger der „Wohlfahrt“ der Untertanen vor sich selbst und vor diesen legitimieren konnte. Justis Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage mag für den Leser enttäuschend sein, ist aber in unserem Zusammenhang nicht uninteressant. Sie besteht vor allem in dem Hinweis auf China, das in Justis Darstellung das Ideal des politischen Pa-

¹⁹ *Freiberr Karl von Moser*, Der Herr und der Diener geschildert mit Patriotischer Freyheit (Frankfurt 1759) 13.

triarchalismus verwirklicht hatte: „Ihre Regierungskunst beruht ganz allein auf diesem herrlichen Grundsatz, dass der Kaiser als der Vater seiner Untertanen, und China als eine grosse Familie anzusehen sey, deren Haupt er vorstelle. Deswegen nennen sie ihn auch, unter anderen Namen, die sie ihm beilegen, ihren Vater“ (S. 45). Wie vor ihm Robert Filmer und andere Anhänger des uneingeschränkten Absolutismus versucht Justi, seine Verherrlichung des politischen Patriarchalismus mit einem Hinweis auf die ursprüngliche Identität des Vaters und des Herrschers zu erhärten: „Dieser Grundsatz giebt nicht allein das schönste Bild von der Monarchischen Regierung, sondern die wesentliche Eigenschaft derselben soll auch in der Tat desto mehr darinnen bestehen; da höchstwahrscheinlich die Monarchische Regierungsform aus der väterlichen Gewalt des Oberhauptes einer grossen Familie, die nach und nach ein Volk geworden ist, ursprünglich entstanden ist“ (S. 29). Die von Justi selbst hervorgehobene Phrasenhaftigkeit der Worte über die Liebe der angeblichen Landesväter zu ihren Untertanen müsse ersetzt werden durch „eine wesentliche Liebe, die sich in Taten und Handlungen, und nicht allein in Worten äussern soll“ (S. 30 f.). Das Mittel dazu erblickte Justi – wie übrigens auch Moser – in der Fürstenerziehung, durch die den Prinzen von ihrer Kindheit an die „väterliche Liebe der Regenten gegen ihre Untertanen“ tief eingeprägt werden müsse. – Worauf Justi besonderen Wert legte, war die den Patriarchalismus konstituierende, sich gegenseitig bedingende Doppelheit von Herrschaft und Zärtlichkeit: „Diese Macht, so unbeschränkt sie auch ist, hat doch nichts tyrannisches an sich ... Die Staatsmaxime, welche das Volk verpflichtet, ihm (dem Monarchen) einen kindlichen Gehorsam zu leisten, legt auch ihm die Notwendigkeit auf, seine Untertanen mit väterlicher Zärtlichkeit zu beherrschen“ (S. 45).

Die erstaunliche Verbreitung der Landesvater-Ideologie um die Mitte des 18. Jahrhunderts hat sicherlich mehrere Gründe. Die geringe Grösse vieler deutscher Kleinstaaten spielte dabei gewiß eine Rolle. F.K. Moser wies 1759 darauf hin²⁰, und selbst Diderot, der wie die französischen Enzyklopädisten überhaupt dem politischen Patriarchalismus ablehnend gegenüberstand, schrieb 1757 in einer Widmung an die Prinzessin Sophie-Christine-Charlotte von Nassau-Saarbrücken: „Je kleiner die Staaten sind, desto mehr nähert sich die politische Autorität der väterlichen Gewalt.“²¹

Wichtig war sicherlich auch die Aufwertung der Familie und der familiären Beziehungen, die sich nach der Jahrhundertmitte in den Kreisen des Bürgertums und des Landadels beobachten läßt²². Indem sich die Fürsten ihren Untertanen als Landesväter vorstellten, konnten sie sich die wachsende Hochschätzung der Familie zunutze machen und damit die Legitimationslücke ausfüllen, die mit der Säkularisierung und zunehmenden Abschwächung der christlichen Legitimation der Monarchie zu entstehen drohte. Immer seltener wurde der Herrscher als der Stellvertreter Gottes hingestellt. Bekannt ist die Auffassung Friedrichs des Großen, in dessen antimacchiavellistischer Jugendschrift aus dem Jahre 1739 es von den Fürsten hieß, daß „deren Amt einzig und

²⁰ Ebd., 22 f.

²¹ In der Übersetzung von Klaus-Detlef Müller in dessen Ausgabe von: Das Theater des Herrn Diderot (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8283 (6)) 454.

²² Sørensen, Herrschaft, 40–45.

allein Arbeit zum Wohl der Menschheit ist“²³. So gesehen war der Fürst vor allem der Träger einer Funktion. Diese Ansicht setzte sich aber in Deutschland nur zögernd durch. Vor allem fehlte es dieser rationalen und sachlichen Auffassung an emotionaler Ausstrahlungskraft, und so bestimmte zunächst die vorbürokratische, als persönliche Vaterherrschaft verstandene, die Kindespietät der Untertanen voraussetzende Monarchie das Herrscherbild der deutschen Aufklärung. Die Dramen dieser Zeit, die sich mit dieser Thematik befaßten, knüpften denn auch vor allem hier an.

Gottscheds „Der sterbende Cato“

Wenn im folgenden die Darstellung des Vater-Herrschers in ausgewählten Dramen von Gottsched und Lessing untersucht werden soll, so geht es in erster Linie um das Verhältnis zwischen dem patriarchalischen Familienvater und dem politischen Herrscher, bzw. um das Verhältnis der mit diesen beiden Rollen verbundenen Wertvorstellungen zueinander. Was uns vor allem interessiert, ist die Frage, wie sich die Dramatik dieser Zeit zu den Ideen des patriarchalischen Absolutismus verhält. Vorausgesetzt werden dabei die Struktur und das Wertsystem des familiären und politischen Patriarchalismus, wie sie in der vorhergehenden historischen Übersicht beschrieben wurden.

Die Titelfigur in Gottscheds Drama, „Der Sterbende Cato“ (1732), vereinigt in sich die beiden Rollen des Herrschers und des Familienvaters. Herrscher ist er in dem Sinne, daß er als Staatsmann und Feldherr die letzte Bastion der römischen Republik im nordafrikanischen Utica gegen den siegreichen Caesar verteidigt. Unbeugsam in seiner republikanischen Gesinnung lehnt er alle Kompromisse und jeden Friedensversuch ab, um schließlich, als die Niederlage unvermeidlich ist, sich das Leben zu nehmen.

Die gleichen Züge bestimmen Catos Verhältnis zu seinen drei erwachsenen Kindern. Öffentliches und Privates klaffen hier nicht auseinander, im Gegenteil. Sein Verhalten als Vater unterscheidet sich in nichts von seinem Verhalten als republikanischer Fanatiker und politischer Idealist: Unmittelbar nachdem die Identität der verloren geglaubten Tochter Porcia am Anfang des Stückes glücklich enthüllt ist, stellt sich heraus, daß sich Porcia und Caesar seit einiger Zeit lieben. Damit ist der in der Literatur des 18. Jahrhunderts so beliebte Konfliktfall, das junge Mädchen vor der Wahl zwischen Vater und Geliebtem, gegeben. Verschärft wird der Konflikt dadurch, daß der Geliebte der Tochter zugleich der politische Gegner des Vaters ist. Cato bleibt unachgiebig: „O! kannst du nicht einmal die Zärtlichkeit verhoelen: So nenne dich hinfort nur meine Tochter nicht“, oder: „Viel lieber wollt ich sie nicht für mein Kind mehr achten, Und sie, ja mich zugleich, als Opferthiere schlachten.“²⁴ Nach kurzer Besinnung beugt sich Porcia dem väterlichen Willen, und Cato kann befriedigt feststellen: „Nun nenn ich dich mein Kind. Aus solchen Tugendproben, Erkenn ich mein

²³ Die Werke *Friedrichs des Großen* in deutscher Übersetzung, hrsg. von B. Volz, deutsch von *Opeln-Bronikowski*, Bd. 7, 4.

²⁴ *Johann Christoph Gottsched*, *Ausgewählte Werke*, Bd. II (Berlin 1970) 88, 92.

Geblüt“ (S. 89). – Mit gleicher kompromißloser Absolutheit tritt Cato gegenüber den beiden Söhnen auf. Als Porcius seine Bereitschaft erklärt, für Cato und Rom zu kämpfen, wird er sofort vom Vater zurechtgewiesen: „Für Rom allein, mein Sohn, lass deinen Degen blitzen: Für deinen Vater nicht“ (S. 82). Die Anredeform des Sohnes an den Vater: „Mein Vater und mein Herr“ (S. 105) macht deutlich, wie sehr der Herrschafts- und Gehorsamsaspekt diese familiäre Beziehung bestimmt. Charakteristisch sind die folgenden Worte des Sohnes an den Vater: „Sieh mich so hart nicht an: viel lieber will ich sterben, Als ungehorsam sein, und deinen Zorn erwerben“ (S. 104). – Das, worum es Gottsched bei diesen Auftritten zwischen Vater und Kindern eigentlich ging, zeigt der vierte Auftritt des vierten Akts vielleicht am deutlichsten, in dem der zweite Sohn Catos, der im Kampf gefallene Marcus, als Leiche auf die Bühne getragen wird: „Legt nur, ihr Freunde, hier den Körper recht vor mich, Damit ich sehen kann, wie er im Blute liegt; Und dass der Wunden Zahl, wodurch man ihn besiegt, Sein Lob erheben mag. Willkommen, liebster Sohn! Nun spricht dein Vater, auch durch dich, den Feinden Hohn“ (S. 96). Die von Gottsched damit beabsichtigte Wirkung auf das Publikum kommt durch die Worte der Nebenfigur Artabanus zum Ausdruck: „Welch eine Redlichkeit, die ihn erfüllet hat! Den Sohn beweint er nicht; um Rom vergiesst er Tränen“ (S. 97).

Weder der Tod der Kinder noch die Liebe zu ihnen vermögen auch nur einen Augenblick das stoische Heldentum Catos zu erschüttern. Die familiären Beziehungen haben vielmehr den Zweck, Catos Stoizismus aufs höchste zu steigern. Je mehr es ihm gelingt, seine privaten, d. h. väterlichen Gefühle zu unterdrücken, um so höher steigt sein Heldentum. Deshalb verzichtet Gottsched weitgehend auf die in der familiären Thematik liegenden empfindsamen Möglichkeiten. Gerade darin unterscheidet sich sein Drama nicht nur von dem englischen Vorbild – Addison führt uns in seinem „Cato“ das Musterbeispiel idealen Familienlebens vor –, sondern vor allem auch von den Stücken der nächsten Dramatikergeneration mit Lessing an der Spitze. Gottsched setzt vielmehr in diesem Drama die Tradition des 17. Jahrhunderts fort, wie ein Vergleich etwa mit der Vater/Sohn-Beziehung in Gryphius' „Papinianus“ verdeutlichen könnte. Poetologisch befindet er sich hier in Übereinstimmung mit den Theorien von Heinsius und Opitz, nach denen das Theater die hohe Schule des Stoizismus war, geistesgeschichtlich knüpft er an den Neustoizismus der Späthumanisten an, der nach Gerhard Oestreich die weltanschauliche Grundlage des Absolutismus bildete²⁵. Als Ergebnis haben wir vor uns das im 18. Jahrhundert fremdartig anmutende, weil einseitige Bild eines Vater-Herrschers, dessen heroische Größe auf der stoischen Unterdrückung der Gefühle beruht.

Verunklärt wird dieses Bild allerdings durch die Gestalt Caesars, den Gegenspieler Catos. Dies ist z. T. auf die Zusammenstückelung des Gottschedischen Trauerspiels aus dem damals sehr erfolgreichen Drama Addisons und dem weniger bekannten Stück des Franzosen Deschamps zurückzuführen, aber nicht nur darauf. Nach seinem französischen Vorbild und abweichend von der historischen Realität bildete Gott-

²⁵ Gerhard Oestreich, Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates, in: Historische Zeitschrift 181 (1956) 31–78.

sched wie gesagt aus Caesar und Catos Tochter Porcia ein Liebespaar. Während sich aber im Drama des Franzosen Caesar als schlaue und heuchlerische erweist, tritt er in Gottscheds Text eher als eine liebende und menschliche Figur auf. Cato verdammt ihn allerdings wiederholt als einen listigen und machtsüchtigen Tyrannen (S. 71), aber das Verhalten Caesars bei Gottsched muß auf den Leser einen ganz anderen Eindruck machen. Uneigennützig und großmütig lehnt er etwa den verräterischen Anschlag von Pharnaces ab, der Cato ermorden wollte. Allein mit seinem Diener, vor dem er sich nicht verstellen mußte, gibt sich Caesar ferner als humaner Herrscher zu erkennen: „Ich selber hatte nie am Blutvergiessen Lust. Es klopft ein zartes Herz in meiner Vaterbrust. Ihr Götter! kennt mich schon! Erfüllt denn mein Verlangen! Lasst mich den Cato hier, und Rom in ihm umfassen! Das ist das einzige, wonach ich lüstern bin“ (S. 64).

An einer einzigen Stelle weicht Gottsched in diesen Versen von seiner französischen Vorlage ab, der er sonst sklavisch folgt. Bei Deschamps heißt es von Caesar, wörtlich übersetzt: „Seine Milde übertrifft stets das zugefügte Leid.“²⁶ Daraus wird bei Gottsched: „Es klopft ein zartes Herz in meiner Vaterbrust.“ Da Caesar in diesem Stück der junge Liebende ist, kann sich das Wort „Vaterbrust“ nur auf den Topos des *pater patriae* beziehen, der wie eingangs erwähnt immer wieder mit dem historischen Caesar verbunden wurde. Bestätigt wird diese Deutung durch Gottscheds wenige Jahre vor dem Drama erschienenen akademischen „Rede über Cato“, in der Gottsched Cato kritisiert und über sein Verhältnis zu Caesar schreibt: „Hätte er nicht manches Unheil verhüten können, wenn er sich der Hochachtung, die der Überwinder gegen ihn hatte, zum Besten seiner Mitbürger bedienet ... und denjenigen, den er für einen Wüterich hielt, in einen Vater des Vaterlandes verwandelt hätte?“²⁷ Gottsched, in dessen „Weltweisheit“, wie wir schon sahen, der Begriff „Vater des Vaterlandes“ eine wichtige und positive Rolle spielte, hat sich anscheinend nicht enthalten können, diesen Begriff in sein Drama hineinzuschmuggeln. Damit wurden an Caesar Züge sichtbar, die einen Cato entgegengesetzten, durch Liebe und landesväterliche Zärtlichkeit charakterisierten Herrschertyp andeuteten, was allerdings die Idee und die ganze Grundlage des Stückes ins Schwanken geraten ließ.

So wollte es Gottsched selbst denn auch nicht sehen. In seinem öffentlichen Antwortschreiben auf den Aufsatz Gottlieb Stollens, der mit Recht auf die sympathische Größe Caesars und den Eigensinn Catos in Gottscheds Drama aufmerksam gemacht hatte, verdeutlichte Gottsched seine Absicht, indem er den Gegensatz zwischen Cato und Caesar mit dem zwischen Marcus Aurelius und Nero verglich. Er bezog damit den Gegensatz zwischen seinen beiden Protagonisten auf ein typologisches Schema mit der wahren Größe eines tugendhaften Helden auf der einen und der mit „einer listigen Verstellung überfirnissten Tyrannei“ auf der anderen Seite²⁸. Diese Deutung der Caesar-Figur entspricht aber der faktischen Gestaltung ebensowenig wie die Reduktion des ideologischen Gehalts auf den Kontrast von Tugend und Laster.

²⁶ *Gottsched, Bodmer und Breitinger*, (Deutsche National-Litteratur, 42, Berlin 1882) 85.

²⁷ *Johann Christoph Gottsched, Ausgewählte Werke*, Bd. IX,2 (Berlin 1976) 490.

²⁸ *Ebd.*, Bd. II, 138.

Als Vater gehört Gottscheds Cato in die Zeit vor der Emotionalisierung der familiären Beziehungen; als ein das Staatsethos des Spätstoisizismus verkörpernder Held gehört er gleichermaßen in die Zeit vor der Humanisierung und Familiarisierung des Herrscherbildes der deutschen Aufklärung. Man ahnt zwar an einzelnen Zügen Caesars das für die Literatur der folgenden Jahre charakteristische empfindsam-humane Herrscherbild, aber die fragwürdige Gestaltung dieser Figur erlaubt es nicht, daraus weitergehende Schlüsse zu ziehen.

Ein ähnlich zielloses Schwanken zwischen stoischem Heroismus einerseits und dem Geist einer neuen Zeit andererseits, der sich u. a. durch das Bild des „führenden“, landesväterlichen Fürsten manifestierte, läßt sich in Gottscheds im Jahre 1745 erschienenem Trauerspiel „Agis“ feststellen. Zwar verkündet König Agis gelegentlich stoische Grundsätze wie: „Die Tugend zittert nie“²⁹, und datiert den Verfall der spartanischen Sitten von dem Zeitpunkt an, „seit dem der Männer Herz vor Zärtlichkeit zerfließt“ (S. 287), im großen ganzen ist er aber nicht wie Cato ein stoischer Tugendheld, sondern ein an landesväterlichen Idealvorstellungen orientierter guter Fürst, der, von Volk und Staatsrat im Stich gelassen, vom bösen Tyrannen überwunden wird. Am Ende des Stückes spricht Agis' Gemahlin denn auch das unverständige Volk mit diesen Worten vorwurfsvoll an: „Sein väterlicher Sinn hats gut mit dir gemeynt: Er war der Armen Schutz, der Unterdrückten Freund“ (S. 352).

Auch in Gottscheds Trauerspiel, „Die Parisische Bluthochzeit“ (1745) wird der Begriff des „guten“ Fürsten durch landesväterliche Vorstellungen bestimmt und, wie es in dieser Tradition üblich war, mit dem Bild des Tyrannen kontrastiert: „Wo ist das wohl erhört, dass eines Königs Macht Die Bürger seines Staats erbärmlich umgebracht? Heisst das ein Vater seyn, und seine Kinder lieben? Tyrannen haben wohl oft Völker aufgerieben: Nur gute Fürsten nicht!“³⁰ Der schwache, opportunistische König Carl, der diese Worte spricht, vermag sich allerdings nicht dem Einfluß seiner bösen, in zynisch macchiavellistischen Vorstellungen denkenden Mutter, Katharina von Medici, zu entziehen, und so erfolgt das berüchtigte Blutbad der Bartholomäusnacht. Es gehört zu den vielen Schwächen des Stückes, daß Katharina und ihre Gesinnungsgenossen keinen aktiven Gegenspieler haben. Der spätere König Heinrich IV. verhält sich passiv und naiv gutgläubig, und so ist es auch hier Gottsched nicht gelungen, ein Bild des in der „Weltweisheit“ von ihm gepriesenen Vater-Herrschers dramatisch zu gestalten.

Der Wandel des Herrscherbildes um 1750

Unter Historikern scheint man sich darüber einig zu sein, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine entscheidende Veränderung in der Auffassung und im Selbstverständnis des Herrschers stattfand, die Otmar Frhr. von Aretin 1974 sogar mit dem

²⁹ Ebd., 331.

³⁰ Ebd., 247.

Wort „revolutionär“ kennzeichnete³¹. Der Herrscher blieb zwar ein absoluter Monarch, aber seine Sonderstellung wurde im öffentlichen Bewußtsein immer mehr abgebaut; neben dem absoluten Herrn trat immer nachdrücklicher der Mensch in Erscheinung. Die Einsicht, daß auch Fürsten Menschen seien, war allerdings so neu nicht, wurde aber um diese Zeit mit auffallender Häufigkeit wiederholt, neu formuliert und zum Gegenstand von Überlegungen mit sehr verschiedenartigen Konsequenzen gemacht.

Parallel mit dieser Neuinterpretation des Souverains lief ein Wandel der Fürstenauffassung und der Fürstendarstellung in den damaligen Trauerspielen und in der dramaturgischen Poetik von einer in literarischer Hinsicht wahrhaft revolutionären Wirkung. Als Figuren in der neuen Gattung des bürgerlichen oder häuslichen Trauerspiels wurden Fürsten nur insofern zugelassen, als sie Träger von rein menschlichen Eigenschaften waren. Lessing hat das zugrundeliegende Raisonement einige Jahre später (1767) im 14. Stück seiner „Hamburgischen Dramaturgie“ so wiedergegeben: „Die Namen von Fürsten und Helden können einem Stücke Pomp und Majestät geben, aber zur Rührung tragen sie nichts bei. Das Unglück derjenigen, deren Umstände den unsrigen am nächsten kommen, muss natürlicherweise am tiefsten in unsre Seele dringen; und wenn wir mit Königen Mitleiden haben, so haben wir es mit ihnen als mit Menschen, und nicht als mit Königen.“ – Die Auffassung dessen, worin nun das spezifisch „Menschliche“ bestehe, änderte sich, zumindest in der Literatur, ebenfalls. In seinem materialreichen Buch über „Das Bürgerliche Drama“ (1968) stellt Alois Wierlacher im Kapitel „Der Held als Mensch“ zusammenfassend fest, daß „Fähigkeit“ und „Zärtlichkeit“ in der Literatur dieser Zeit zu den wichtigsten Zügen des Menschseins gehören. Tränen gelten nun mit den Worten Wierlachers „als sachlicher Ausweis des Menschseins“ (S. 47). – „Ein fühlbar Herz ... wie unschätzbar“, rief auch Lessing 1753 im 13. „Literaturbrief“ aus. Dieser Wandel des Menschenbildes griff auch auf das Bild des „wahren“ Helden hinüber. Im Briefwechsel Lessings mit Mendelssohn und Nicolai war dies ein wichtiges Thema. Lessing distanzierte sich hier beispielsweise in dem Brief an Mendelssohn vom 28. November 1756 von der „unerbittlichen Standhaftigkeit“ eines Cato, von seiner „heroischen Verachtung der Gefahr und des Todes“ und bezeichnete solche unempfindlichen Helden als „schöne Ungeheuer“. Er wollte von der Tragödie „diejenigen grossen Eigenschaften ausgeschlossen haben, die wir unter dem allgemeinen Namen des Heroismus begreifen können, weil jede derselben mit Unempfindlichkeit verbunden ist“.

Eines der ersten Beispiele dieses neuen empfindsamen Helden- und Herrscherbildes findet sich in Johann Elias Schlegels Trauerspiel „Canut“ aus dem Jahre 1746. Der gute König Canut ist „der Held von Gütigkeit, Der nur aus Zwange zürnt, aus Neigung stets verzeiht“³². Der Schwester Estrid, mit dem ruhsüchtigen, amoralischen Ulfo verheiratet, ist Canut, wie es hier heißt, mehr Bruder und Freund als König. Menschenliebe, Herz, Zärtlichkeit sind Schlüsselwörter für die Beziehung dieses Kö-

³¹ In: Der Aufgeklärte Absolutismus. Hrsg. von Karl Otmar Freiherr von Aretin (Köln 1974) 16.

³² Johann Elias Schlegel, Canut. Ein Trauerspiel (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8766/67, Stuttgart 1967) 14.

nigs zu seinen Untertanen. Vergeblich bemüht er sich, Ulfos Herz zu gewinnen und ihn vom „falschen Heldenmut“ (S. 38) zu heilen. Nachdem alle Versuche gescheitert sind, verurteilt ihn Canut schließlich zum Tode mit den Worten: „Wer nicht will menschlich sein, sei auch nicht wert zu leben“ (S. 70). Die letzten Worte des Stückes lauten: „Die Ruhmbegier ... ist nichts als Raserei, zähmt ihn nicht Menschenliebe.“

Symptomatisch ist ebenfalls das an sich unbedeutende Trauerspiel von Christian Leberecht Martini, „Rhynsolt und Sapphira“, aus dem Jahre 1755³³. Herzog Karl, mit dem durchaus unzutreffenden Beinamen „der Kühne“, vertritt die neue fühlende Menschlichkeit in einer empfindsam-elegischen Variante. Immer wieder bricht er in Klagen aus: „Warum muss doch ein Fürst so oft verleugnen, dass er das Unglück seiner Untertanen empfindet?“ (S. 92) Er leidet regelrecht an seinem Amt: „O Gott! kann denn kein Fürstenthron ohne Menschenblut bestehen?“ (ebd.) Die Tränen fließen in Strömen: „Tugend und Menschenliebe pressen mir Tränen ab“ (S. 104). Begeistert wendet sich der Geheime Rat Eduard an die Fürstenkollegen des Herzogs: „O ihr Regenten! ... Sehet euer grösstes Lobgedicht! Karl weint sich und der Tugend zur Ehre! Fromme Zähren fließen von dem Angesicht eines Helden“ (ebd.). Schließlich steht Herzog Karl der Kühne da als, wie er selber sagt, „ein von Tränen benetzter Fürst“ (S. 105).

In diesem schwer genießbaren Trauerspiel steckt dennoch ein für diese Zeit charakteristisches Problem, dem sich auch der junge Lessing ungefähr gleichzeitig zuwandte, die Frage nämlich, wie sich die Tugenden des neuen Herrschertyps, Fühlfähigkeit und Menschlichkeit, mit den politischen Erfordernissen des Herrscheramtes in einem absolutistischen Machtstaate vereinigen ließen. Das ist die ernst zu nehmende Frage hinter den Schlußworten des Stückes: „Ihr Beherrscher der Welt müsst ihr nicht erztirnen, so oft ihr die Stufen eines Throns betretet, wenn ihr menschlich seid?“

Lessings „Philotas“

In dem 1758 geschriebenen und im folgenden Jahr anonym veröffentlichten Einakter „Philotas“ griff Lessing diese Frage auf und erläuterte sie am Beispiel der Beziehung zwischen Vätern und Söhnen. Damit kehren wir zu unserem Thema des Vater-Herrschers zurück. Nachdem Lessing 1755 mit „Miss Sara Sampson“ das bürgerliche Trauerspiel in die deutsche Literatur eingeführt hatte, in dem die Vater-Tochter-Beziehung eine wichtige Rolle spielte, stand in den folgenden Jahren die familiäre Beziehung zwischen einem Vater, der zugleich König war, und dessen Söhnen im Mittelpunkt seines Interesses, wovon mehrere Dramenentwürfe und Dramenfragmente zeugen. Als einziges wurde das Trauerspiel „Philotas“ vollendet. Schon die etwas ausgeklügelte Konstruktion der Handlung deutet an, daß Lessing mit diesem Stück eine bestimmte Idee verfolgte, die er im Medium des Dramas erläutern wollte. Zwei Könige, die in der Jugend Freunde waren, führen jetzt gegeneinander Krieg. Beide Könige sind Väter von jungen Söhnen, die an einer Schlacht teilnahmen, in der sie gefangen-

³³ In: *Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe Aufklärung* 8 (Leipzig 1934).

genommen wurden. Beide Prinzen befinden sich daher am Anfang des Stückes in der Gefangenschaft des gegnerischen Königs. Die Auswechslung der Prinzen bahnt sich als eine naheliegende und vernünftige Möglichkeit an. Diese Lösung wird aber dadurch vereitelt, daß Philotas unmittelbar vor der Auslösung Selbstmord begeht, um so seinem Vater und seinem Land einen Vorteil in den Verhandlungen mit dem Gegner, König Aridäus, zu verschaffen. Auf Lessings sorgfältige psychologische Begründung der Handlungsweise des jugendlich-schwärmerischen Philotas wollen wir hier nicht eingehen. Wichtiger in unserem Zusammenhang ist die Idee hinter Philotas' Verhalten. In der neueren Forschung besteht darüber Einigkeit, daß Lessing mit Philotas den Heldentod – „Ich kann zum Besten des Staates sterben“³⁴ – ad absurdum führen und „das Psychopathogramm eines heroischen Toren“³⁵ zeichnen wollte. Insofern steht hier tatsächlich das „Prinzip Heroismus“³⁶ zur Debatte, aber nicht nur das. Philotas' Selbstaufopferung, sein ichbezogener, von Ruhmsucht und Eitelkeit durchsetzter Heroismus ist kontrastweise mit der Lebenshaltung der ihn umgebenden Vaterfiguren verbunden. Diesen Vätern gemeinsam – und außer Philotas sind alle anderen Figuren dieses Stückes Väter von Söhnen – ist ihre grenzenlose Liebe zu ihren Söhnen. „Die zärtliche Liebe mit der mich mein Vater liebt“, wird für Philotas ein Problem, denn: „Ich fürchte, ich fürchte; er liebt mich mehr, als er sein Reich liebt“ (S. 358). Wie Philotas' Vater verhält sich auch König Aridäus, der am Ende des Stückes seinen Sohn wiederhaben will, koste es, was es wolle. Vor die Wahl gestellt zwischen dem Vorteil ihres Staates und ihrer Liebe zu den Söhnen siegen in beiden Fällen die persönlichen Gefühle der Väter über die Staatsklugheit der Könige. Umgekehrt verhält es sich mit Philotas, dem das Wohl des Staates wichtiger ist als die privaten Gefühle dem Vater gegenüber. Der Prinz in ihm siegt über den Sohn.

Für ein historisches Verständnis dieses Trauerspiels sind zumindest drei Auslegungen möglich, die sich eher ergänzen als ausschließen: Das Stück kann verstanden werden als die Verwirklichung der neuen Dramaturgie der Tragödie. Die hier auftretenden Fürsten sind in ihrer Eigenschaft als Väter zugleich und vor allem auch „Menschen“ und erfüllen so die Forderung, die Lessing in der „Hamburgischen Dramaturgie“ formulierte. – Das Stück kann aber auch gelesen werden als ein Gegenbild und eine Widerlegung von Gottscheds „Cato“ und dem darin vertretenen Staatsethos und stoischen Heldentum. Philotas' Wertvorstellungen sind mit denen Catos in Gottscheds Trauerspiel verwandt. Er läßt sich von dem Leitbild eines Heroismus lenken, von dem Lessing sich in seinen Briefen und auch sonst distanzierte. Die beiden Vater-Herrscher in Lessings Trauerspiel dagegen sind die Antipoden von Cato, indem sie ihre väterlichen Gefühle höher schätzen als jede politische und militärische Staatsraison. Für Cato gab es keinen Konflikt zwischen Vaterschaft und Herrschertum, zwischen Privatem und Öffentlichem; in „Philotas“ dagegen brechen die beiden Elemente auseinander.

Vor allem kann man das Stück als Lessings verschlüsselte Auseinandersetzung mit aktuellen politischen Themen und Theorien der Zeit lesen. Lessing schloß die Arbeit

³⁴ *Gotthold Ephraim Lessing*, Sämtliche Schriften, Bd. 2 (Stuttgart 1886) 363.

³⁵ *Peter Horst Neumann*, Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen (Stuttgart 1977) 34.

³⁶ Ebd. 29.

an „Philotas“ 1758 ab, also im zweiten Jahr des Krieges zwischen Preußen und Österreich, im preußisch besetzten Leipzig. Conrad Wiedemann hat darauf aufmerksam gemacht, daß Lessings Bild von Friedrich II. als einem aufgeklärten Fürsten an der Realität dieses Krieges zerbrach: „Lessing konnte den Menschenfreund mit dem Machtpolitiker nicht in Einklang bringen“ (S. 396)³⁷. Die Frage nach der Möglichkeit eines absolutistischen Monarchen, die humanen und moralischen Erwartungen zu erfüllen, die ihm von den Aufklärern entgegengebracht wurden, mußte sich Lessing förmlich aufdrängen. – Wir haben in der historischen Übersicht gesehen, wie die Praxis gewisser Fürsten in den 1740er und 1750er Jahren kritisiert wurde, und welche Rolle der Begriff des Landesvaters dabei spielte. Wir sahen auch, daß dieses Idealbild des Landesvaters von englischen und französischen Denkern wie Diderot, Rousseau u. a. als illusionär und irreführend abgelehnt wurde. Lessing war über die französische Debatte bestens informiert. 1760 erschien seine Diderot-Übersetzung, „Das Theater des Herrn Diderot“, und in den 1750er Jahren veröffentlichte er mehrere Rezensionen über Schriften Rousseaus. 1755 hatte er z. B. den Verfasser des „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ gelobt, „welcher keine Vorurteile, wenn sie auch noch so allgemein gebilliget wären, ansieht, sondern graden Weges auf die Wahrheit zugehet, ohne sich um die Scheinwahrheiten ... zu bekümmern“³⁸. Im folgenden Jahr erschien dann Moses Mendelssohns Übersetzung dieser Abhandlung, von der Lessing 1756 ein Exemplar erhielt³⁹. Zu den „Vorurteilen“ und „Scheinwahrheiten“, mit denen Rousseau in dieser Schrift aufräumt, gehörte nicht zuletzt das Bild des pater patriae. Diese Vorstellung täuscht nach Rousseau eine Symbiose von fürstlicher und väterlicher Gewalt vor, die es in der Welt der Wirklichkeit nicht gibt und nicht geben kann, weil sich die väterliche Gewalt auf Liebe, die Herrschaft der Fürsten dagegen auf den Willen zur Macht gründet.

Wie eng Lessings Drama mit diesen Gedankengängen verbunden ist, wollen die folgenden Betrachtungen nachweisen. Besonders wichtig ist hier der Dialog des siebenten Auftritts zwischen König Aridäus und Philotas. Der aufgeklärt denkende, humane Aridäus hatte den, wie er sagte, „unseligen Krieg“ bedauert, der junge Prinz daraufhin das Recht des Stärkeren, das „Schwert des Tapfersten“, schwärmerisch gepriesen. Aridäus, entsetzt, erinnert ihn an seine Verantwortung für die „Glückseligkeit“ seines Volkes und fährt fort: „Welch eine schreckliche Zukunft enthüllt sich mir! Du wirst dein Volk mit Lorbeer und mit Elend überhäufen. Du wirst mehr Siege, als glückliche Untertanen zählen.“ Wie auch Lessing schätzt Aridäus den guten, menschenliebenden Regenten höher als den kriegerischen Helden. Philotas lenkt dann scheinbar ein mit dem folgenden Schwur: „Und lass mich ihn (den Weg zum Throne) nicht vollenden, Vater der Götter und Menschen, wenn du in der Zukunft mich als einen Verschwen- der des Kostbarsten, was du mir anvertrauet, des Blutes meiner Untertanen, siehest.“ Da Philotas' Todesentschlossenheit für ihn selbst längst feststeht und seine Zukunft somit von sehr begrenzter Dauer ist, sind diese doppelbödigen Worte als ein Täu-

³⁷ Conrad Wiedemann, Ein schönes Ungeheuer. Zur Deutung von Lessings Einakter „Philotas“, in: GRM N.F. XVII (1967).

³⁸ Lessing (Anm. 34), Bd. 7, 38.

³⁹ Brief an Mendelssohn 21. Januar 1756.

schungsmanöver zu verstehen. Die Täuschung seines Gesprächspartners gelingt, und der irregeführte Aridäus stellt zunächst erleichtert fest: „Ja, Prinz; was ist ein König, wenn er kein Vater ist! Was ist ein Held ohne Menschenliebe! Nun erkenn ich auch diese in dir, und bin wieder ganz dein Freund.“ Das Wort „Vater“ schillert hier zwischen den Bedeutungen „Familienvater“ und „Landesvater“, was dem noch ungebrochenen Glauben Aridäus' an die Symbiose beider Bedeutungen und beider Bereiche genau entspricht.

Der menschliche König Aridäus – „Ich bin ein Mensch, und weine und lache gern“ – bekennt sich also hier zu der Idealvorstellung des Landesvaters, der seine Untertanen wie seine eigenen Kinder väterlich liebt und schützt. Als ihm der sterbende Philotas aber dann triumphierend zuruft: „Dein Sohn, König, ist gefangen; und der Sohn meines Vaters ist frei“, flammt sein Zorn auf, und er vergißt momentan seine Liebe und seine Grundsätze: „Stirb nur! stirb! Aber nimm das mit, nimm den quälenden Gedanken mit: Als ein wahrer unerfahrener Knabe hast du geglaubt, dass die Väter alle von einer Art, alle von der weichlichen, weibischen Art deines Vaters sind. Sie sind es nicht alle! Ich bin es nicht! Was liegt mir an meinem Sohne? ... Er sterbe.“ Unmittelbar darauf kehrt ihm die Besinnung wieder, er kommt zum Bewußtsein seiner selbst und erkennt, daß ihm sein Sohn mehr bedeutet als jeder politische Nachteil und jede militärische Niederlage. So vergibt er Philotas und verlangt seinen Sohn um jeden Preis zurück. Der ihn erschütternde Einblick, den er durch Philotas' Gesinnung und durch seine eigene Reaktion in die gefährliche Absurdität eines inhumanen, militärischen Heroismus gewonnen hat, bewirkt aber, daß er nun als Herrscher zurücktritt und nur als Vater weiterleben will: „Schaffe mir meinen Sohn! Und wenn ich ihn habe, will ich nicht mehr König sein. Glaubt ihr Menschen, dass man es nicht satt wird?“ – Mit den Worten Conrad Wiedemanns: „Der homo humanus hat sich aus der Liaison mit dem homo politicus befreit“ (S. 397).

Diesen Schluß des Trauerspiels kann man natürlich wie Wiedemann als eine „Geste der reinen Menschlichkeit“⁴⁰ und somit als einen Sieg der Humanität betrachten. Er ist aber auch eine Niederlage und enthält vor allem eine resignierende Absage an die Möglichkeit der Vater-Herrschaft im politischen Sinne dieses Wortes. Das harmonisierende Ideal des Landesvaters als der Synthese von väterlicher und politischer Herrschaft hatte sich für Aridäus als nicht realisierbar und somit als eine der „Scheinwahrheiten“ entpuppt, die Rousseau in seiner vorhin erwähnten Schrift bekämpft hatte. Er wurde in „Philotas“ als eine Illusion demaskiert, die Unvereinbares vereinigen wollte. Damit hatte sich Lessing in dieser Frage der kritischen Aufklärungsliteratur in Westeuropa angeschlossen und auf seine Weise die erst nach der französischen Revolution einsetzende deutsche Kritik vorweggenommen.

Ich fasse zusammen: Das Wort Vater-Herrscher vermittelt sprachlich zwischen der patriarchalisch-familiären und der politischen Sphäre, so wie die Begriffe des *pater patriae* und des Landesvaters eine sprachliche Beziehung zwischen beiden Bereichen herstellen. Daß dies überhaupt möglich war, lag an gewissen strukturellen Übereinstimmungen zwischen der patriarchalischen Familienform und den Formen der politi-

⁴⁰ Wiedemann (Anm. 37) 397.

schen Herrschaft, in denen zwischen einem einzelnen Regenten und seinen Untertanen ein vorbürokratisches, auf Gegenseitigkeit beruhendes Pietäts- und Treueverhältnis bestand, das sich mit dem Verhältnis zwischen Vater und Kindern vergleichen ließ. Die Kontinuität dieser historischen Struktur bildete ein wichtiges Traditionselement europäischer Kultur und Literatur bis ins 19. Jahrhundert. Unter dem Einfluß naturrechtlicher Lehren entstand aber im 17. Jahrhundert, vor allem in England, im 18. Jahrhundert dann in Frankreich, eine scharfe Kritik dieser Analogie, die mit der Vorstellung der naturgegebenen Freiheit und der Mündigkeit der Menschen unvereinbar schien. Diese grundsätzliche Kritik wurde in der deutschen Frühaufklärung, wie wir bei Chr. Wolff und Gottsched sahen, als nichtig zurückgewiesen. Die Analogie feierte statt dessen in Deutschland wahre Triumphe, wie die Geschichte des Wortes „Landesvater“ im 18. Jahrhundert zeigt. Die Säkularisierung und Humanisierung des Fürstenbildes sowie die Emotionalisierung der familiären Beziehungen um die Jahrhundertmitte trugen zu einer weiteren Verbreitung und Popularisierung der Landesvater-Ideologie bei. Die literarisch camouflierte Auseinandersetzung mit dieser Ideologie in Lessings „Philotas“ zeugt allerdings von einer latenten Kritik, die aber nur selten und dann nur verhüllt zum Ausdruck kam. Der humane, seine Untertanen liebende und schützende Landesvater blieb bis zum Ende des Jahrhunderts das Ideal und die Hoffnung der meisten deutschen Aufklärer. Die Tradition des Vater-Herrschers mit ihrer „verinnerlichten Hingabe an die Autorität“, wie es Max Weber formulierte⁴¹, erwies sich in Deutschland als besonders zählebig. Sie sollte hier, wie bekannt, die kritischen Geister noch lange beschäftigen.

Kommentar zum Beitrag B. A. Sørensen

Ulrich Herrmann

Herr Sørensen erörtert den Bedeutungswandel von „Vater-Herrschaft“ im 17. und 18. Jahrhundert. Ausgangspunkt ist die Gleichsetzung/Identifizierung von Herrscher/Fürst – als *pater patriae* – mit dem Oberhaupt einer/der Familie – als *pater familias* –; in direkter Analogie zum Familienvater und seinen Kindern soll der „Landesvater“ in einem Verhältnis zu den „Landeskindern“ (Untertanen) stehen.

I. Diese Identifizierung wird insonderheit in England im ausgehenden 17. Jahrhundert aufgegeben, besonders bei John Locke. Zu den Ausführungen von Herrn Sørensen (S. 192 f.) möchte ich ergänzen, daß dies natürlich mit der Glorious Revolution von 1688 zusammenhängt. Der katholische König Jakob II. wurde vertrieben und sein Schwiegersohn Wilhelm III. von Oranien (verheiratet mit Jakobs Tochter Mary) als König installiert. Dafür mußte Wilhelm die konstitutionellen Rechte des englischen Parlaments anerkennen; er kam sozusagen durch einen Staatsvertrag oder eine „Wahlkapitulation“ auf den englischen Thron. Der „Vater-Landeskinder“-Analogie fehlte

⁴¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1972) 652.

mithin eine realpolitische Grundlage und eine verfassungspolitische traditionelle Legitimation, da der neue König keineswegs „von Gottes Gnaden“ im Amte war. – Dies wäre also die eine Wurzel des Traditionsbruchs.

Eine zweite Wurzel ist das naturrechtliche Vertragsrecht (von Bodin bis Rousseau) und die Legitimation von Herrschaft durch implizite oder explizite gegenseitige Verpflichtungen bzw. Verpflichtungserklärungen im Übergang vom „Naturzustand“ in den gesellschaftlichen. Diese Verpflichtungen „auf Gegenseitigkeit“ zwischen (hypothetisch) Gleichrangigen widersprechen der „Vater-Landeskinder“-Analogie. – Die von Herrn Sørensen zitierten deutschen Jakobiner Forster und besonders Rebmann bilden nur letzte Glieder einer langen Kette von Theoretikern, Publizisten und „Patrioten“ am Ausgang des 18. Jahrhunderts.

II. Herr Sørensen macht auf einen dritten Traditionsbruch aufmerksam (Rousseau-Zitat S. 193): der Wandel des Vater-Bildes in der Konzeption eines *pater familias*, der sich weniger durch *potestas* und *auctoritas* auszeichnet als vielmehr durch *douceur* und *autorité paternelle*: durch eine neue Qualität *emotional* getönter intensiverer Beziehungen zu den engsten Familienangehörigen, nämlich durch Anteilnahme, Fürsorge, Interesse usw. (vgl. meinen Beitrag im vorliegenden Band, S. 233–246). Das Verhalten eines solchen Vaters unterscheidet sich grundsätzlich vom Handeln und von den politischen Maximen eines Fürsten, so daß die Rede vom „Landesvater“, verglichen mit der vom „Familienvater“, nur noch als ‚uneigentliche‘, metaphorische verstanden werden kann und darf.

Herr Sørensen zeigt die Differenz dieser „Väter“ anhand von Gottsched und dann besonders bei Lessing, wobei die Interpretation des „Philotas“ mit Beziehung auf die zeitgeschichtlichen Umstände ganz plausibel ist: Friedrich II. von Preußen, der Eroberungskriege führt, kann nicht als *pater patriae* gedeutet werden – auch wenn die Preußen-Legende ihn schon zeitgenössisch so stilisieren wollte – und schon gar nicht als „Vater“ von „Landeskinder“. Gleiches gilt von „Landesvätern“, die als „angebliche“ bezeichnet werden (Herr Sørensen zitiert Justi, S. 197 ff.), weil sie ihre Untertanen eben als solche und nicht als „Landeskinder“ behandeln (indem sie sie z. B. als Soldaten ins Ausland verkaufen).

Gleichwohl – und das verwundert Herrn Sørensen – ist die Redeweise vom „Landesvater“ – in direkter Analogie zum Familien-Vater – in Deutschland im 18. Jahrhundert die durchgängig anzutreffende (S. 194). Dies ist m. E. dann nicht verwunderlich, wenn berücksichtigt wird, daß auch hier realpolitische und realgeschichtliche Umstände wirksam sind. Nach der *protestantischen* Tradition nämlich der Einheit von Thron und Altar, von Staat und Kirche, in der der Landesherr zugleich das Oberhaupt der Kirche ist, wird der Landesherr damit zugleich verantwortlich für den „sittlichen Zustand“ der Gemeinden und der Landeskinder in ihnen, und er hat für den „sittlichen Zustand“ des ihm von Gott anvertrauten Volkes unter seiner Regierung Sorge zu tragen. „Gottvater“ hat den „Landesvater“ beauftragt – durch die Einsetzung in sein Herrscheramt –, wie ein „Hausvater“ für die Landes-„Kinder“ zu sorgen. Dieser Grundgedanke legt die Analogie von „Landesvater“ und „Familienvater“ unmittelbar nahe; und mehr noch: sie mußte als Verpflichtung des Fürsten, seinem höchsten Auftrag nachzukommen, in der Bezeichnung „Landesvater“ stets in Erinnerung gebracht

werden. Weswegen man auch später im 18. Jahrhundert in Deutschland bestrebt war, im Herrscher „patriotische“ Gesinnungen und Neigungen zu befördern, das Wohl des Volkes im Auge zu behalten. Unter dieser Voraussetzung konnte man als Aufklärer, Intellektueller und Beamter ohne innere Gewissensplage Fürstendiener und Patriot zugleich sein, wenn denn der Fürst sich an das göttliche Gebot hielt, „nach der Unteranen Glückseligkeit begierig sein (zu) sollen“ (Wolff-Zitat bei Sørensen, S. 195). „Glückseligkeit“ meint sowohl mundane Wohlfahrt als auch jenseitiges Heil. Das heißt, der Landesvater hat sein Regiment so zu führen, daß die Landeskinder ihr irdisches Glück, ihre diesseitige Wohlfahrt ebenso erstreben und verwirklichen können als auch damit zugleich die Gewißheit einer Heilserwartung und Heilsverheißung für ewiges Leben durch einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel (der auch durch Gottes sichtbaren Lohn ausgezeichnet ist!) zu erwerben. Dies ist der Mechanismus, den der S. 209 zitierte Max Weber wohl im Auge hatte: die „verinnerlichte Hingabe an die Autorität“.

Für den Prozeß dieser Verinnerlichung verweise ich auf zwei Bücher: 1. *Georges Snyders*: Die große Wende der Pädagogik. Die Entdeckung des Kindes und die Revolution der Erziehung im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich (Aus dem Französischen, Paris 1965, Paderborn 1971). 2. *Reiner Wild*: Die Vernunft der Väter. Zur Psychographie von Bürgerlichkeit und Aufklärung in Deutschland am Beispiel ihrer Literatur für Kinder (Stuttgart 1987).

III. Die „verinnerlichte Hingabe an die Autorität“, die nicht nur im 18. Jahrhundert politisch herrschaftsstabilisierend wirkte – das „Landeskind“ kann nicht gegen den „Landesvater“ rebellieren oder Revolution anzetteln –, verweist auf die weiterreichenden politischen Probleme des „Vater“-Bildes als eines Symbols politischer Identifikation. Nach beiden Weltkriegen wurde das Fehlen von „Vätern“ und das Problem einer „vaterlosen Gesellschaft“ erörtert (Federn, Mitscherlich); „Vater“-Figuren galten als Inbegriff wiederzugewinnender Stabilität und Autorität (Hindenburg, Adenauer). Dies eröffnet plausible massenpsychologische Einsichten in die politisch-sozialen „Bewegungen“ des 20. Jahrhunderts, wenn „Söhne“ keine „Väter“ suchen – weil diese versagt haben –, sondern: Führer.

Diskussionsbericht zum Beitrag B. A. Sørensen

Bei der Idee des Landesvatertums muß nach *Vierhaus* die Dichte der Landesherrschaft in Deutschland berücksichtigt werden. Der deutsche Landesfürst war oft großer Grundbesitzer und residierte dort auch. Sein Verhalten war oft notwendigerweise patriarchalisch. Aber man solle die „Rhetorik des Landesvatertums“ nicht zu ernst nehmen, schon im 18. Jahrhundert hätte dabei ein rationales Element geherrscht. Er warnte, gar einen deutschen „Sonderweg“ landesväterlicher Herrschaft sehen zu wollen. *Braungart* wies darauf hin, daß schon im 17. Jahrhundert der Landesvater als Ideologiemodell verwendet wurde – und im 18. Jahrhundert als solches kritisiert wurde. *Sørensen* bestätigte, daß die geringe Größe der Mehrzahl der Territorien in

Deutschland eine wichtige Rolle in der Vater-Analogie spielte, was auch schon im 18. Jahrhundert erkannt wurde. Er wollte auch die Propagandaseite des Landesvatertums nicht leugnen; er habe die Emotionalisierung, wie auch schon Zeitgenossen, nicht ernst genommen. „Emotional“ verstehe er sprachlich: das Bild des Landes- wie des Familienvaters wurde in der Literatur, und auch in der Malerei, emotionalisiert. Aber es verwunderte ihn, daß es zu keiner Abkehr davon kam, wenn es als Propaganda entlarvt war: Schließlich waren Lockes und Rousseaus Texte in Deutschland bekannt.

Es wurde dann darauf hingewiesen, daß im Absolutismus die Herrschaft immer auch theologisch motiviert wurde. Die Souveränität von einem von der Natur gegebenen Zustand allein zu begründen, hätte nicht genügt (*Schmidt-Biggemann*). Wichtig sei auch die von Luther entwickelte und verfestigte protestantische Tradition, besonders des Filiationsprinzips (Vater-Fürst-Gott), für das Landesvatertum (*Frühsorge, Herrmann*). Allerdings gab es den Landesvater, wenn auch anders begründet, auch in der katholischen Literatur (*Frühsorge*). *Von Aretin* gab zu bedenken, daß das Landesvaterprinzip dem Herrscher auch Einschränkungen auferlegen konnte, was aber *Herrmann* als weniger real beurteilte. *Anz* fragte nach der Möglichkeit, die von *Sørensen* dargestellten Prozesse in ein größeres Gesamtmodell zu integrieren. In der Differenz von Vater und Herrscher spiegle sich im 18. Jahrhundert der grundlegende Prozeß der Ausdifferenzierung von Privat- und Öffentlichkeitssphäre wider. *Sørensen* betonte, daß er diese Möglichkeit schon durch seinen Vergleich von Gottscheds *Cato* und Lessings *Philotas* anzudeuten versuchte.

Busch ergänzte die Diskussion zu dem Aspekt der Malerei: der Konflikt von Vater- und Herrscherfunktion habe seine Entsprechung in der Gattung der Historienbilder, die vor allem in Frankreich diesen Konflikt ab 1750 bevorzugt darstellten. Dies führte zur Darstellung des nicht handelnden Helden, der zwischen den Polen der politischen Raison und der Familienbande hin- und hergerissen ist. In England war es anders: Die konstitutionelle Monarchie ließ dem Herrscher keine Rolle im Historiengemälde, zum neuen Helden avancierte der, auch niedere, Heerführer. In Deutschland gab es nichts dem Vergleichbares.

Wolfgang Martens

Frommer Widerspruch.
Pietistische Parodien auf Oden
der frühen Aufklärungszeit

Fragt man nach den Wegen und Mitteln, mit denen das Weltbild der Aufklärung und damit ein säkulares Denken sich in Deutschland verbreitet haben, so liegen die Antworten auf der Hand. Aufklärung ist vornehmlich literarisch vorgetragen worden. Sie teilte sich mit in wissenschaftlichen Publikationen, mittels der jetzt um sich greifenden gelehrten Kritik, unter Nutzung des neuen Mediums der Zeitschrift. Sie war Inhalt der Lehrbücher der Weltweisheit, vermittelte sich in popularphilosophischen Abhandlungen, in Reisebeschreibungen und Briefen, in Moralischen Wochenschriften. Und sie gewann den fiktionalen Bereich, die schöne Literatur, für sich. Fast alle dichterischen Gattungen sind in ihren Dienst getreten, die Fabel so gut wie die Komödie, das Gesellschaftslied wie die Idylle, und Satire, Epigramm, Lehrgedicht, Trauerspiel, Verserzählung, Ode und moralische Erzählung – alle transportierten sie auf ihre Weise die aufklärerischen Vorstellungen von Gott, der Welt, dem Menschen und seiner Bestimmung. Um die Jahrhundertmitte ist selbst der Roman zu solcher Dienstleistung gewonnen.

Fragt man dagegen nach der literarischen Präsentation des Alten, Hergebrachten, Traditionellen in der Auseinandersetzung mit dem Neuen, so sind die Auskünfte eher bescheiden. Die alten Vorstellungen von Gott, der Welt, dem Menschen und dem Sinn seines Lebens – wie sind sie gegenüber der Aufklärung vertreten worden? Geistliche Literatur alten Schlages ist zwar ausdauernd weiter produziert worden, aber sie erntete wenig Resonanz (und noch weniger Interesse bei der Literaturwissenschaft). Fromme Apologetik aber gegenüber der Aufklärung, Verteidigung, Widerstand, Gegenangriff gar – ist das, im Medium des Schrifttums, überhaupt versucht worden? Unsere Kenntnisse über literarische Reaktionen auf das Vordringen der Aufklärung sind beschränkt. Blickt man auf den Spiegel der Dichtung, so hat es manchmal den Anschein, als seien die alten Bastionen fast kampflos geräumt worden, die alten christlichen Bestände lautlos verkümmert, die theonome, aufs Jenseitige gerichtete Orientierung von der neuen, diesseitigen sozionomen Orientierung schmerzlos-harmonisch abgelöst worden. Jedenfalls finden sich im Bereich der schönen Literatur kaum Zeugnisse für Abwehr, Kritik, Reaktion.

Den Literaturhistoriker, falls er nicht nur die Fahnen des Fortschritts schwenkt, muß dieser Befund nachdenklich stimmen. Er könnte, um ihn zu erklären, darauf hinweisen, daß die Werte der Aufklärung sich in Deutschland zunächst recht unaufdringlich

mitteilten. Vernunft, Religion und Tugend schienen ein harmonisches Wirkungsgefüge zu bilden. Nach dem Leibnizschen Konzept einer Vereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung schien die rationale Weltbetrachtung die altfromme Auffassung nur zu ergänzen, nicht in Frage zu stellen. Atheismus und Materialismus artikulierten sich in Deutschland kaum, Freidenker und Deisten aber sprachen noch fleißig weiter von Gott. Viele dichterische Texte waren mehrdeutig – so die physikotheologischen Naturgedichte Brockesscher Machart: verwiesen sie noch auf den biblischen Schöpfergott oder schon auf den *grand géomètre*? Waren die „ewige Weisheit“, das „höchste Wesen“, die „Vorsehung“ oder die „Vorsicht“, wenn Poeten sie beriefen, Umschreibungen für den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs oder meinten sie etwas anderes? Mehrdeutig nahm sich auch Klopstocks „Messias“ aus: erbaulicher Text oder die Heilstat Christi als Gegenstand empfindsamer Phantasieaufschwünge? Klopstocks „Frühlingsfeier“: Anbetung Jehovahs oder aber Kundgabe der Größe des religiös erschütterten Ichs? Wo steckte der Pferdefuß? Nur engherzige pedantische Orthodoxe schienen ihn zu spüren. Zudem mag Dichtung damals noch weithin als Kunstübung, als Exerzium nach den Gesetzen der schönen Wissenschaften, nach den Vorgaben des jeweiligen Gattungsethos¹, verstanden worden sein, nicht als weltanschauliche Kundgabe, mit der man sich auseinanderzusetzen hätte.

Gewiß ist es in nichtfiktionaler Literatur auch zu Reaktionen gekommen², vor allem im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, als der Aufklärungsfeldzug kulturkämpferische Züge annahm. Gedruckte Predigten, Kontroversschriften, Hirtenbriefe sind für die alten Überzeugungen und für kirchliche Belange ins Feld geschickt worden. Das Thema der Freigeisterei wurde verhandelt. Lautstarke Publizität zeitigte, bereits in der frühen Aufklärung, der Flugschriftenprotest gegen die weltliche Tugendlehre der Hamburger Wochenschrift „Der Patriot“ (1724)³; Aufsehen machte später der Fragmentenstreit zwischen Goeze und Lessing; in philosophischen Brocken stellte sich Hamann quer zum aufklärerischen Trend – um nur einige Beispiele zu nennen.

Poetische Reaktionen aber, Antworten in dichterischer Form auf das Vordringen weltlicher Gesinnung, sind relativ wenig zu beobachten. Der reichen, fast alle Gattungen nutzenden aufklärerischen Belletristik hat kaum ein adäquater Text geantwortet. Während Reformation und Gegenreformation sich auch fiktionaler Formen und Gat-

¹ S. dazu *Wolfgang Martens*, Über Weltbild und Gattungstradition bei Gellert, in: Festschrift für Detlev W. Schumann (München 1970).

² Von administrativen, „kulturpolitischen“ Reaktionen auf kirchlicher und staatlicher Ebene ist hier nicht zu sprechen. Sie zeichnen sich vor allem im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ab – man denke an die Wöllnerschen Edikte von 1788 –, fehlen aber auch in der frühen Phase der Aufklärung nicht. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Halle im Jahr 1723 wäre ein Beispiel. Wenig Aufmerksamkeit ist bisher Reaktionen des Kirchenvolks gegenüber aufklärerischen Neuerungen gewidmet worden, etwa dem Aufbegehren gegen ein neues, „gereinigtes“ Kirchengesangbuch wie im sogenannten Berliner Gesangbuchstreit von 1781.

³ S. dazu *Wolfgang Martens*, Die Flugschriften gegen den „Patrioten“ (1724). Zur Reaktion auf die Publizistik der frühen Aufklärung, in: *Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730*, Festschrift für Günther Weydt (Bern und München 1971).

tungen bei ihrer Auseinandersetzung bedienten^{3a}, blieben die Frommen, die dem alten Wesen Anhängenden, im 18. Jahrhundert bei ihren traditionellen Sprechweisen, bei kirchlich beglaubigter Diktion, also beim – freilich vielfältigen – Erbauungsschrifttum und bei geistlichen Gesängen und Sprüchen, häufig ohne deutliche Absetzung gegenüber dem neuen Wesen. Das Medium der Zeitschrift wurde gegen die Aufklärung kaum genützt. Es gab um 1750 offenbar kein antiaufklärerisches Drama (so wie der französische Jesuit Bougeant den Jansenismus in einer Komödie verspottet konnte⁴), es gab keine orthodoxe Satire auf Neologen oder Deisten, keine Spottgedichte auf enragierte Aufklärer, keinen pietistischen Roman und kein fromm-apologetisches Epigramm.

Das hängt sicherlich zusammen mit pietistischer Scheu vor allem Fiktionalen und mit grundsätzlichem, aus Schriftworten abgeleitetem⁵ Verzicht auf spottende Satire. Tatsächlich sind aus der Zeit der frühen und mittleren Aufklärung kaum dichterische Reaktionen auf den Vormarsch des neuen Denkens benennbar. Sie treten erst später in Erscheinung. Heinrich Jung-Stilling z. B. hat sich in pietistischen Romanen versucht mit deutlich antiaufklärerischer Tendenz. (Auch ein fromm-erbauliches Schauspiel hat er erwogen.) Matthias Claudius hat in mancherlei Formen, mit aufklärungskritischen Ingredienzien, dichterisch an alten Positionen festgehalten. In der Dichtung der Romantik endlich haben Spitzen und Spott gegen Aufklärung und Aufklärer Konjunktur, und auch hier ist manches Vorgebrachte an altfrommen Vorstellungen orientiert⁶.

Im folgenden soll nun aufmerksam gemacht werden auf eine eigenartige Form dichterischer Auseinandersetzung mit weltlicher bzw. aufklärerischer Gesinnung aus der Zeit um 1750, die bisher unbeachtet geblieben ist – auf pietistische Parodien zu Oden des frühen 18. Jahrhunderts. Zunächst die Fakten:

Herausgegeben von Siegmund Jacob Baumgarten⁷, einem Bruder des Philosophen Alexander Baumgarten, erschienen in Halle bei Johann Justinus Gebauer von 1748 bis 1752 vier je etwa 250 Seiten starke Sammlungen von Versdichtung mit der Bezeichnung „Geistliche Gedichte“⁸. Der Verfasser blieb ungenannt. Nach der Vorrede Baumgartens handelte es sich dabei um eine „vornehme Standesperson“. Sie ist heute

^{3a} S. dazu *Heinrich Schaller*, Parodie und Satire der Renaissance und Reformation, in: *Forschungen und Fortschritte* (Berlin 1959) 183–188, 216–219.

⁴ *Guillaume Hyacinthe Bougeant*, *La femme docteur ou la théologie janséniste tombée en quenouille* (Liège 1731). Dieser Text diente der Gottschedin zur Vorlage für ihre gegen die Pietisten gerichtete Komödie „Die Pietisterei im Fischbeinrocke“ (Rostock – recte: Leipzig – 1736).

⁵ Vgl. Ps. 1,1; Mt. 7, 3–5; Lk. 6, 41–42.

⁶ S. dazu *Wolfgang Martens*, Zu Eichendorffs Nicolai-Bild, in: *Aurora*, Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft 45 (Sigmaringen 1985).

⁷ Zu Baumgarten s. *Martin Schloemann*, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte der Theologie des Übergangs zum Neuprotestantismus (Göttingen 1974).

⁸ Geistliche Gedichte. Erste Sammlung. Mit einer Vorrede Siegm. Jacob Baumgartens (Halle 1748). – Zweite Sammlung (Halle 1749). – Dritte Sammlung (Halle 1750). – Vierte Sammlung (Halle 1752). Die weitaus meisten Parodien finden sich in der 2. Sammlung. – Zitierter Text wird in der Folge mit römischen Ziffern für die Sammlung, mit arabischen für die Seite nachgewiesen.

identifizierbar mit Heinrich Ernst Graf zu Stolberg-Wernigerode (1716–78)⁹, einem entfernten Großonkel der zum Göttinger Hainbund gehörigen Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg-Stolberg. Die vier Bände enthalten geistliche Gedichte verschiedenster Art – Preis- und Danklieder, Seelenlieder, Psalmenparaphrasen, gereimte Gebete, erbauliche Betrachtungen in Versen, Denksprüche, geistliche Epigramme, fromme Stammbuchverse, poetische Reflexionen zu Bibelstellen, gereimte „zufällige Andachten“ in der Art Scrivers, versifizierte Wechselreden zwischen Jesus und der Seele, erbauliche Gelegenheitsgedichte zum Neuen Jahr, zum Geburtstag, zu Todesfällen, zur Hochzeit, zum Wohnungswechsel, fromme Wiegenlieder, allegorische Naturgedichte in der Art des Brockes und Ähnliches. Die Motivik der Jesusminne sowie die Lamm Gottes- und die Blut- und Wundenallegorik sind reichlich vertreten, so daß eine Nähe zur Lyrik der Herrnhuter gegeben ist. Holzmann und Bobhatta hatten denn auch irrtümlich auf Zinzendorf als Verfasser getippt¹⁰.

Unter diesen vielfältigen geistlichen Gedichten finden sich nun auch, auf alle vier Sammlungen verteilt, insgesamt 77 als solche bezeichnete „Parodien“ – Parodien in Form von Umdichtungen zu von fremden Verfassern stammenden Bezugstexten. Diese Bezugstexte, deren Autoren zumeist genannt sind – viele Namen gehören in den Umkreis Gottscheds, Gottsched selber ist vertreten, aber auch Ältere wie Canitz und Günther –, sind satztechnisch entweder der Parodie vorangestellt, oder Bezugstext und Parodie stehen sich gegenüber: auf der linken Seite die Vorlage, auf der rechten die Parodie. Stets handelt es sich bei den Vorlagen um „Oden“ – Oden im Sinne von zum Gesang bestimmten Gedichten. Diese Oden sind, wie die Vorrede zum 1. Band erläutert, einer vierteiligen, von Johann Friedrich Gräfe von 1736 bis 1738 herausgegebenen Sammlung entnommen, die den Titel trägt: „Sammlung verschiedener und auserlesener Oden, zu welchen von den berühmtesten Meistern in der Music eigene Melodeyen verfertigt worden“¹¹, und weil, so die Vorrede, jene vierteilige Sammlung „noch leicht zu haben“ sei, habe man hier auf die Wiedergabe der Melodien verzichtet. Parodien wie Vorlagen waren also zum Gesang bestimmt oder doch geeignet. Jede Parodie ist, wie auch fast alle anderen geistlichen Gedichte, datiert. Die meisten der Parodien stammen aus dem Jahr 1747.

Schon die Bestimmung zum Gesang läßt etwas von der Eigenart dieser Parodien erkennen. Sie sind ernsthaft – Umdichtungen weltlicher oder doch religiös oberflächlicher bzw. deistisch getönter Gedichte zu erbaulichem Zweck. Von Witz, Scherz, Tendenz zur Verspottung einer gegebenen Haltung und Gesinnung kann nicht die Rede sein. Das *ridendo dicere verum* der Parodie gilt hier nicht. Es handelt sich um seriöse

⁹ S. dazu Deutscher Gesamtkatalog, hrsg. von der Preußischen Staatsbibliothek, Bd. 13 (Berlin 1938) Sp. 351.

¹⁰ *Michael Holzmann, Hanns Bobhatta* (Hrsg.), *Deutsches Anonymen-Lexikon 1501–1850*, Bd. 2 (Weimar 1903) 162.

¹¹ Es ist bisher nicht gelungen, diese vierteilige Sammlung über den auswärtigen Leihverkehr zu erhalten. Deswegen sind die Verfasser der parodierten Oden nur aus den Angaben des Parodisten zu erschließen, und da z. T. nur ungefähr, denn er spricht jeweils nur von einer „Pitschelschen“, einer „Pantkischen“ oder einer „Dienemannischen“ Ode etc., und er nennt nur die Anfänge der jeweiligen Ode, nicht ihre originale Überschrift.

Korrektur der Vorlagen im Sinne pietistischer Überzeugungen. Der üblichen Definition der Parodie in der Literaturwissenschaft – die offenbar bisher nirgends von dieser frommen Spielart Notiz genommen hat – fügen sich diese Texte nicht¹². Es handelt sich, gewiß, um „Gegengesänge“, auf eine Vorlage bezogen, um von ihr abzurücken. Sie sind, um einen Definitionsversuch zu zitieren, „stets Ausdruck einer nicht-affirmativen Einstellung zum Original“. Sie enthalten auch den geforderten „Appell an den Leser, sich von der parodierten Vorlage zu distanzieren“¹³. Aber die für die Parodie unterstellte „Absicht der Verspottung“ ist nicht gegeben. Daß die „parodistische Textentstellung [...] stets eine komische Wirkung“ erstrebe¹⁴, kann in keinem Fall der 77 frommen Parodien gesagt werden.

Man kann auch nicht eigentlich, im Gegensatz zur „lachenden“, von einer „strafenden“ Parodie sprechen¹⁵, denn die Vorlage wird nicht irgendwie gescholten und verurteilt. Sie wird korrigiert, ihr wird die wahre Gesinnung substituiert, die dem Frommen geziemt. Polemik findet nicht statt oder doch nur immanent, auf stille Weise. Was die Frommen den Weltkindern entgegenzuhalten haben, ist tief ernst, bezieht sich auf das Heilige; jedes scherzende Element verbietet sich hier. In gewisser Weise kommen diese „Parodien“ – der Herausgeber Baumgarten nennt sie übrigens gelegentlich auch „Nachahmungen“ – dem Begriff der Kontrafaktur nahe, der geistlichen Umdichtung weltlicher Texte, nur daß hier doch das adversative oder immanent kritische Element gegenüber der Vorlage dem Begriff der Kontrafaktur nicht entspricht.

Zur Erläuterung ein Beispiel, die „Parodie auf eine Mayische Ode: Mein Vergnügen macht kein Lermen“, datiert mit „1747“¹⁶. Mit May, dem Verfasser der Vorlage, dürfte Johann Friedrich May (1697–1762), ein Leipziger Kollege Gottscheds und Senior der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, gemeint sein. Das Original konfrontiert die Texte: links die Vorlage, rechts die Parodie. Hier folgen die Texte aufeinander.

Mayische Ode

Mein Vergnügen macht kein Lermen,
 Ich genies es in der Stil.
 Und warum solt ich mich härmen?
 Denn ich habe, was ich wil.
 Was ich nicht erlangen kan,
 Geht mich auf der Welt nichts an.

¹² Ähnlich verhält es sich übrigens mit „Parodien“, in denen Zinzendorf etwa zur gleichen Zeit geistlichen Vorlagen, etwa Paul Gerhards „Nun ruhen alle Wälder“, einen neuen herrnhutischen Sinn gab. Dazu Jörn Reichel, *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf* (Bad Homburg v.d.H. 1969) 35 ff.

¹³ Dieter Lamping, *Die Parodie*, in: Otto Knörrich (Hrsg.), *Formen der Literatur in Einzeldarstellungen* (Stuttgart 1981) 291.

¹⁴ Ebda.

¹⁵ S. dazu Theodor Verwey, Gunther Witting, *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur*, eine systematische Einführung (Darmstadt 1979). – Vgl. auch Wolfgang Karrer, *Parodie, Travestie, Pastiche* (UTB 581, München 1977).

¹⁶ II, 154–157 (vgl. Anm. 8).

Kan ich täglich etwas lernen,
 So versäum ich keine Zeit.
 Von der Erde bis zum Sternen
 Ist der Weg mir nicht zu weit.
 Denn der Dinge Wissenschaft
 Giebt der Seele Lust und Kraft.

Was mir die Vernunft geraten,
 Nehm ich alzeit gern in acht.
 Und ich bessre meine Thaten,
 Hab ich Fehler wo gemacht.
 Ist nur das Gewissen rein,
 Kan ich alzeit fröhlich seyn.

Ich darf keine Lasten tragen,
 O wie wohl ist mir dabey!
 Die nach Geld und Ehre jagen,
 Bleiben nicht von Sorgen frey.
 Und ich schlafe, bis das Licht
 Morgens früh die Schatten bricht.

Alles dient mir zum Vergnügen,
 Wenn es ordentlich geschieht;
 Da sich diese nur betriegen,
 Die der Sinnen Neigung zieht.
 Bleibt das Herze hier in Ruh,
 Mischt sich kein Verdruss dazu.

Doch ergötzt mich noch vor allen
 Ein vernünftig guter Freund,
 Und mein größtes Wohlgefallen
 Ist, wenn er es redlich meint.
 Himmel, gieb mir diesen doch!
 Sonst fehlt mir das Beste noch.

Parodie

Freuet sich die Welt mit Schwermen:
 Labt mich Jesu Friedensstil.
 Ich genies sie ohne Härmen;
 In ihm hab ich, was ich wil.
 Was man nur verlangen kan,
 Trift man hier bey Jesu an.

Seine Liebe recht zu lernen,
 Ist mein Zweck in dieser Zeit,
 Bis ich, gleich den Himmelssternen^(a),
 Leucht in jener Herlichkeit.
 Jenes Kleinods Wissenschaft
 Giebt dem Herzen Lust und Kraft.

Jesum las ich mir nun raten;
 Auf ihn hab ich einzig acht.
 Dessen Kraft in Wort und Thaten
 Mich wahrhaftig ruhig macht.
 Er hält mein Gewissen rein,
 In ihm kan ich fröhlich seyn.

Ich las ihn die Lasten tragen;
 O wie wohl ist mir dabey!
 So kan ich das Ziel erjagen^(b),
 So bleib ich von Sorgen frey.
 Tag und Nacht scheint mir sein Licht,
 Das durch alles Dunkle bricht.

Alles dient mir zum Vergnügen,
 Was in seinem Reich geschieht.
 Seine Führung kan nicht triegen,
 Die mich in das Ewge zieht.
 Die von ihm gewürkte Ruh
 Nimt durch sein Erbarmen zu.

So ergötzet mich vor allen
 JEsus, als der beste Freund,
 Dessen gnädig Wohlgefallen
 Es allein recht redlich meint.
 Menschen, wälet diesen doch,
 Sonst fehlt euch das Beste noch.

^(a)Dan. 12, 3. Matth. 13, 43. ^(b)Philipp. 3, 14.

Schon der erste vergleichende Blick läßt erkennen: Es handelt sich äußerlich um fast völlig gleichgebaute Gedichte. Vorlage und Parodie bestehen aus je 6 Strophen zu je 6 Versen im vierhebigen Trochäus. Die ersten vier Zeilen jeder Strophe sind durch Kreuzreim verbunden, mit wechselnd weiblichem und männlichem Ausgang, die fünfte und sechste Zeile bilden, mit männlicher Kadenz, jeweils einen Paarreim. Vorlage und Parodie sind darin völlig gleich. Diese Gleichförmigkeit ist sicherlich dadurch mit bedingt, daß der Parodietext auch zum Singen, nach der Melodie der Vorlage, geeignet sein sollte. Aber die Gleichartigkeit geht noch weiter. Auch die Reime sind fast identisch, nur in Zeile 1 und 10 weichen sie von einander ab. Und auch weiteres sprachliches Material aus der Vorlage ist in die Parodie übernommen, nur auf einen anderen Nenner gebracht. Der Parodist zeigt ein Talent, durch geringe Veränderung in der Formulierung einen völlig anderen Sinn herzustellen. Aus einem vernunftfrohen Satz

Was mir die Vernunft geraten,
 Nehm ich alzeit gern in acht.

wird mit wenigen Eingriffen ein frommer:

JEsus las ich mir nun raten;
 Auf ihn hab ich einzig acht.

Aus der Zuversicht des Tugendhaften

Ist nur das Gewissen rein,
 Kan ich alzeit frölich seyn.

wird durch leichte sprachliche Variation die völlige Selbstentäußerung an den Erlöser:

Er hält mein Gewissen rein,
 In ihm kan ich frölich seyn.

Der Parodist verfaßt seinen Gegengesang in engstmöglicher Anlehnung an die Vorlage. – Dies Verfahren gilt generell für alle seine Texte.

Was aber das Gehaltliche anbelangt, so ist die Differenz zur Vorlage stets fundamental. Um bei unserem Textbeispiel zu bleiben:

Anstelle stillvergnügter Bescheidung in der Welt preist der Parodist den Frieden in Jesu (Str. 1); an die Stelle munterer Belustigung an den weltlichen Wissenschaften rückt er die Lust an der Wissenschaft von Christi Liebe (Str. 2); dem fröhlichen Vertrauen auf ein gutes Gewissen wird das Vertrauen auf die Kraft des Erlösers entgegengehalten (Str. 3), der Sorgenfreiheit des von Geld und Ehre vernünftig Unabhängigen die Sorglosigkeit des Glaubenden (Str. 4); innerer Heiterkeit, durch Selbstzucht und Ordnungsliebe errungen, steht die durch das Erbarmen des Erlösers bewirkte Seelenruhe gegenüber (Str. 5), der Erhebung der Freundschaft als eines beglückenden irdischen Werts der Preis der Jesusfreundschaft (Str. 6). Aus einem weltlichen, auf Vernunft und Tugend bauenden Gedicht ist ein geistliches geworden, wobei für bestimmte Wendungen im Text per Fußnote die Autorität von Bibelstellen berufen wird. – Alle 77 Parodien sind nach solchem Muster strukturiert.

Uns muß interessieren, auf welche weltlichen Werte es der Parodist mit Vorliebe abgesehen hat, wo er sich bewogen sieht, weltlicher Gesinnung die altfromme Gesinnung korrigierend entgegenzuhalten. Zentral ist hier der Komplex der auf Vernunft, Bescheidenheit, Selbstvertrauen, gutes Gewissen und innere Unbeirrbarkeit sich gründenden Vergnügtheit. Die Vorlagen haben, als Oden, diese Vergnügtheit als ein offenbar beliebtes Thema immer wieder zum Gegenstand frohen Gesellschaftsgesangs gemacht. Der Parodist sah sich hier anscheinend besonders gefordert.

Ein Beispiel. Die Vorlage¹⁷ formuliert:

Ich lebe vergnüget bey wenig Gerichten,
Und wenn sich mein Magen zur Helfte nur füllt.
Mein Garten ernärt mich mit eigenen Früchten,
Mein Durst wird aus Brunnen und Bächen gestilt.

Der Parodist hält dagegen:

Mein JESus erquickt mich mit seinen Gerichten;
Ich werde mit Manna des Lebens gefüllt.
Mein Liebster ernärt mich mit himlischen Früchten;
Mein Durst wird aus Brunnen des Friedens gestilt.

Vergnügt-vernünftiges Sichabfinden mit den Gegebenheiten, „Zufriedenheit mit seinem Zustand“ (mit Gellert zu sprechen), von bürgerlich-aufklärerischer Tugendlehre überall propagiert und in zahlreichen Gedichten gepriesen – dem Frommen kann das nicht anstehen, weil das wichtigste, das ewige Heil, vergessen ist. – Die innere Unabhängigkeit von Reichtum und Glanz der großen Welt, in der Aufklärungs-

¹⁷ II, 74–75. Es handelt sich hier um eine „Baumgartische Ode“. Wie Siegmund Jacob Baumgarten in einer Anzeige der „Geistlichen Gedichte“ in den „Nachrichten von einer halleschen Bibliothek“ dazu bemerkt hat, ist es das Gedicht eines Bruders, „des Hrn. Inspector Baumgartens in Berlin“, das dieser „in jüngern Jahren“ verfertigt habe. (Nachrichten von einer halleschen Bibliothec Bd. 4 (Halle 1750) 468).

zeit dem Tugendhaften immer wieder nahegelegt, erscheint in der gleichen Vorlage in topischen Wendungen:

Ich lebe vergnügt in niedriger Hütten,
Die dennoch vor Hitze und Stürmen mich schützt.
Ich wolte um Kronen und Scepter nicht bitten;
Wenn da mein Orestes zur Seiten mir sitzt.

Der Parodist kann ein solches weltliches Sicheinrichten, ein solches Sichverlassen auf Geschaffenes, nicht gut heißen. Er verweist darauf, daß wahre Vergnügung nur aus der Gnade des Erlösers fließen könne, dem Frommen aber im Jenseits die Krone zukommen werde:

So leb ich vergnügt in irdischen Hütten,
Wo JEsus vor Hitze und Stürmen mich schützt;
Doch darf ich mit Sensucht um Kron und Thron bitten,
Den hier schon in Hofnung mein Glaube besitzt.

Ein weiteres Beispiel:

In der Ruh vergnügter Sinnen
Steckt das höchste Gut der Welt,

so lautet der Leitsatz einer von J. C. Günther verfaßten Ode¹⁸, und er formuliert damit einen in der Zeit gängigen Gemeinplatz. Der fromme Parodist kann dem nicht folgen, ist doch wahres Vergnügen nur in Gott zu erlangen. Es muß für ihn heißen:

Wahre Ruh vergnügter Sinnen
Ist kein Kleinod dieser Welt;

Der weltweisen Schlußsentenz

Unter der Ergötzlichkeit
Einer Selbstzufriedenheit
Rührt mich weder Gram noch Neid.

ist eine ganz andere Perspektive gegenüberzusetzen:

Gläubige Zufriedenheit
Füret mich durch diese Zeit
Recht vergnügt zur Herlichkeit.

Fröhliche Selbstzufriedenheit kann nichts Gutes sein, der Glaube allein kann Seelenruhe stiften.

Selbst der Preis des frischen Wassertrunks, ein topischer Gestus der Bedürfnislosigkeit, in einer Ode von Lebrecht Pitschel¹⁹ artikuliert mit dem Ausruf:

Wolt ihr trinken, trinkt mit mir,
Und verlasset Wein und Bier,
Nehmt den Wassertrank dafür.

erfährt die fromme Zurechtweisung:

¹⁸ II, 78–81: Parodie auf eine Güntherische Ode: In der Ruh vergnügter Sinnen etc.

¹⁹ 94–99: Parodie auf eine Pitschelsche Ode: Nas von quillenden Cristallen.

Sünder! JEsus ruft dir:
Nim den Lebenstrank dafür;
Wilst du trinken, trink von mir.

Offenbar ist das Sichbescheiden, die eigene Bedürfnislosigkeit, für den Frommen ohne Wert, wenn eine solche Haltung nur aus dem Glauben kommt.

Immer wieder liegt hier der Differenzpunkt: Daß Zufriedenheit und Vergnügtheit aus dem eigenen vernünftig-tugendhaften Inneren gewonnen werden oder aus dem Sichverlassen auf Geschaffenes entspringen, das ist für den Frommen inakzeptabel. Er muß es als ein Stück sündlicher Eigenmächtigkeit vor Gott betrachten. Aufklärerische Ethik freilich arbeitete gerade daran, den Menschen in freier Verantwortung auf sich selber zu stellen.

Wohl dem, der die Zufriedenheit
In sich kan selber finden,

so lauten denn auch die Eingangsverse zu einer (ohne Verfasser angeführten) Ode²⁰. Die Antwort des Parodisten kann nur lauten:

Wohl dem, der die Zufriedenheit
In JEsu weis zu finden.

Es versteht sich, daß der Parodist besonders entschieden reagiert hat, wenn die in den Vorlagen bekundete Gesinnung stoisches Gepräge aufweist. Eine freie Selbstbeherrschung²¹, die unbewegte Brust²², der freie Geist²³, „gesetzte Grosmut“²⁴, „tapfrer Muth“²⁵, Unerschrockenheit, „ob gleich Blitz und Donner dräut“²⁶ – das sind Werte, die in den Vorlagen immer wieder gepriesen werden. „Ein fester Geist steht unbewegte“²⁷ oder „Die Grosmut sieget doch zuletzt“²⁸, das sind Anfangszeilen von Oden; „Es steht noch, wenn der Blitz die Bangen niederschmeißt, / Ein fester Geist“²⁹, das ist eine Schlußzeile. – Die Reaktionen der jeweiligen Gegengesänge sind unschwer zu erraten: Gottgelassenheit, Vertrauen auf den Erlöser, Trost aus der Gnade, Entselbstung, Aufgabe der falschen Sicherheit zugunsten der Glaubenssicherheit in Christus sind die Gegenpositionen der Frommen. Der Constantia des sich entschlossen in sich Gründenden wird das Vertrauen aufs Heil entgegengehalten. Eine Odenstrophe – der Verfasser heißt Dienemann – und ihre Parodie³⁰ zeigen das paradigmatisch:

²⁰ III, 218–221: Parodie auf die Ode: Wohl dem, der die Zufriedenheit etc.

²¹ II, 52–55: Parodie auf eine Pantkische Ode: Freiheit, o du edles Gut.

²² II, 62–65: Parodie auf eine Baumgartische Ode: Rast nur Feinde, euer Toben etc.

²³ II, 70–73: Parodie auf eine Knocherische Ode. Edle Freiheit, mein Vergnügen.

²⁴ II, 114: Parodie auf die Ode: Gib dich, mattes Herz, zufrieden etc.

²⁵ II, 130: Parodie auf die Gräfigische Ode: Las Kummer, Schmerz und Trauren faren etc.

²⁶ II, 138: Parodie auf eine Krausische Ode: Dennoch bin ich unerschrocken.

²⁷ II, 168: Parodie auf eine Schwabische Ode: Ein fester Geist steht unbewegte.

²⁸ II, 124: Parodie auf eine Pantkische Ode: Die Grosmut sieget doch zuletzt etc.

²⁹ II, 170 (wie Anm. 27).

³⁰ II, 106: Parodie auf eine Dienemannische Ode: Immer bey der Furcht verzagen etc.

So krönt bey des Schicksals Schlägen
 Mich doch die Beständigkeit,
 Die bey Glück und Schmerz und Segen
 Mir den stärksten Trost verleih.
 Niemals ändert sich mein Wille,
 Nichts reist mich zum Wechsel hin,
 Weil ich bey dem Schicksal stille
 Und im Harm gelassen bin.

Parodie:

So krönt bey den Leidensschlägen
 Streiter die Beständigkeit,
 Die des grossen Mitlers Segen
 In sehr reichem Maas verleih.
 Drum getrost, die Gnadenfülle
 Bringt den treugemachten Sin,
 Unter Zuversicht und Stille,
 Zum Genus des Segens hin.

Hier die stoische, die im eigenen Willen gegründete Beständigkeit, welche Trost und Gelassenheit gibt, dort die Verheißung Christi und der Trost der Gnade.

Interessant ist das Reagieren auf Texte, die ein allgemeines Gottvertrauen an den Tag legen und dabei die Begriffe „Himmel“, „Vorsehung“ oder „Vorsicht“ gebrauchen. Der Parodist hat diese Termini niemals durchgehen lassen. „Vorsicht“ wird stets durch „Heiland“ oder „Gnade“ ersetzt³¹, und das unverbindliche „Himmel“, das mit „Glück“ und „Schicksal“ austauschbar erscheint, sieht sich durch das klar christliche „Heiland“ korrigiert³². Der sich hinter solch allgemeinen Umschreibungen möglicherweise verbergende Gottesbegriff der Deisten war unter keinen Umständen hinzunehmen. Ja eine Strophe, die die alte christliche Diktion fast vollkommen beibehält:

Ich bin ein Theil von dessen Werke,
 Der alles unumschränkt regiert,
 Und jedes Ding, so viel ich merke,
 Nach seiner Absicht lenkt und führt.
 Ich tröste mich damit sehr oft:
 Mein Glück kömt noch wol unverhoft.

sie muß, zumal die folgende Zeile „Mein Schicksal wil ich walten lassen“ mit dem Schicksalsbegriff die deistische Katze dann doch aus dem Sack läßt, – sie muß fromm korrigiert werden, und zwar, um alle Mißverständnisse zu beheben, mit Bildern der Jesusminne:

³¹ Z. B. in der Parodie auf eine Gräflische Ode: Getrost mein Sinn, erheitre dich etc. II, 60 bzw. in der Parodie auf eine Dienemannische Ode (wie Anm. 30), II, 104f.

³² II, 130f. (wie Anm. 25).

Ich bin ein Theil von dessen Werken
 Der alles durch sein Wort regiert
 Und seine Braut durch seine Stärke
 Bis zum Besitz des Thrones führt.
 Auch tröst ich mich damit sehr oft:
 Mein Hochzeittag komt eh mans hoft³³.

Bemerkenswert ist schließlich, daß auch ein aus der Dichtkunst oder der Musik zu gewinnender Trost, in einigen Vorlagen besungen, dem Parodisten Anlaß gibt, auf den einzigen wahren Trost zu verweisen. Irdisches Vergnügen, aus Ästhetischem erlangt, entspricht, so immateriell diese Werte auch sind, doch einem Leben aus dem Verfügbaren, aus von Menschen Geschaffenem. Der Pietist muß die wahren Prioritäten setzen.

An der Dichtkunst theuren Schätzen,
 An der Tonkunst Lustbarkeit,
 Wil ich mich allein ergötzen;
 So verderb ich keine Zeit.

Solcher Vorlage von Lebrecht Pitschel erwidert der fromme Gegengesang:

An der Gnade theuren Schätzen,
 An des Friedens Seligkeit,
 Kan ich mich allein ergötzen;
 Dis versüset alles Leid³⁴.

Aus allem bisher Beobachteten ergibt sich: Der Parodist versucht in seinen Um-dichtungen, den auf weltliche Werte fixierten Texten ein frommes Vorzeichen zu geben, sie geistlich umzufunktionieren. Er betreibt das mit monomaner Konsequenz. Daß sein Vorgehen eine Auseinandersetzung mit der Wertwelt der sich entfaltenden Aufklärung ist, ist offensichtlich. Das wird besonders deutlich, wenn der Parodist auf die eigene Tugend sich gründende Glückseligkeitserwartungen im Vorlagetext zurückweist und damit den eudämonistischen Vorstellungen der aufklärerischen Morallehre mit dem Hinweis auf das Heil, das aus der Gnade kommt, entgegentritt³⁵, oder wenn er das Theodizeedenken, welches Unglück in zweckmäßige Veranstaltungen der

³³ II, 188 f.: Parodie auf eine Mayische Ode: Wie mancher quält sich oft mit Grillen etc.

³⁴ II, 152 f.: Parodie auf eine Pitschelsche Ode: Weicht ihr traurigen Gedanken. – Ähnlich geschieht es mit einer Ode auf die Musik: III, 88 f.: „Parodie auf eine Luisische Ode“. Die Vorlage: „Gegengift des stärksten Schmerzes, / Süßes Labsal meines Herzens, / Holde Tonkunst, du allein / Solst mein Hauptvergnügen seyn. / Du entzückest Seel und Geister, / Ich weis selbst nicht, wo ich bin; / Du wirst aller Sinnen Meister, / Deine Anmut reist mich hin.“ Der Parodist weiß, unter Berufung auf einschlägige Schriftstellen, geistliche Erbauung der ästhetischen entgegenzusetzen: „Gegengift^(a) des stärksten Schmerzes, / Wahres Labsal^(b) meines Herzens, / Holder Bräutigam, du allein, / Du solst mein Vergnügen seyn. / Du erquickest Seel und Geister. / Jesu! weil ich in dir bin^(c), / Wirst du aller Kräfte Meister; / Deine Anmut reist mich hin. – (a) Hos. 13,14. (b) Ps. 73,25.26. (c) Phil. 3,9. Joh. 6,56. 15,4–9. 17,2.3.“

³⁵ Z. B. II, 162 ff.: Parodie auf eine Pitschelsche Ode: Schlaf immer, schlafe nur mein Glück.

Vorsehung umzuinterpretieren weiß, beiseite schiebt und statt dessen den altfrommen Begriff der „Prüfungen“ wieder hervorholt³⁶.

Freilich mangelt doch manchen vom Parodisten aufgegriffenen und ins Fromme gewendeten Haltungen der Vorlagen das spezifisch Aufklärerische; zuweilen handelt es sich eher um Gemeinplätze und Allerweltsweisheiten, die in den Odentexten zum geselligen Gesang bereitgestellt waren (die kleinen Freuden der Welt genießen etc). Vor allem die stoischen Gesinnungen, wie sie in den Vorlagen immer wieder präsent sind, können nicht als typisch aufklärerisch angesprochen werden. Sie sind bereits in Gedichten der Barockzeit zu Haus; das bekannteste Beispiel wäre wohl Paul Flemings „An sich“³⁷. Ja, die stoische Attitüde reimt sich mit ihrer Annahme widriger auszuhaltender Schicksalsschläge und ihrer Perspektive auf das einzelne, auf sich allein gestellte Ich schlecht mit dem aufklärerischen Optimismus, der sich in der besten der möglichen Welten vorfindlich weiß, das gesellschaftliche Miteinander der Menschen im Auge hat und unter der Voraussetzung vernünftig-tugendhaften Verhaltens die Glückseligkeit anvisiert. Die genannten, sich stoisch gebenden Gedichte aus dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts transportieren traditionelle Haltungen – Haltungen, die im 17. Jahrhundert offenbar als eine Art Popularphilosophie³⁸ neben christlicher Überzeugung toleriert werden konnten oder einfach als dichterische Unverbindlichkeit durchgingen. Der Pietist scheint in ihnen jetzt weltanschauliche Bekundungen zu erkennen, die ernst zu nehmen und zu bekämpfen sind.

Daß manche Texte der Vorlagen keineswegs als Bekenntnisäußerungen angesehen werden wollten, als Artikulation ernsthafter Überzeugung, als Kundgabe von Weltanschauung, sondern daß sie oft nur spielerische Übungen waren, harmlose Konventionalitäten zu geselligem Gesang mit den Lizenzen poetischer Freiheit, das wird vor allem deutlich an zwei Oden eines Verfassers namens Stahl³⁹. Die eine, beginnend „Dir, unveränderliches Glück, / Dir bin ich immer zugethan“, preist das Glück als eine Göttin, seinen Tempel als Heiligtum, und bekennt sich „mit Leib und Leben“ zu seinem Reich. Die andere, unmittelbar anschließend, mit den Anfangszeilen „Nein! nein, verführerisches Glück, / Ich bin dir nicht mehr unterthan“, verkündet genau das Gegenteil und sagt dem Glück als einem falschen mit Herz und Munde ab. Tatsächlich ist die zweite Ode die Parodie der ersten, formal ganz ähnlich arrangiert wie bei unserem frommen Parodisten. Die Aussagen der zweiten Ode stellen die der ersten sozusagen auf den Kopf. Beide Oden waren wohl zu übermäßigem Gesang in froher Runde gedacht. Unser frommer Parodist hat sie sich erstaunlicherweise beide seinerseits vor-

³⁶ So II, 62–65: Parodie auf eine Baumgartische Ode: Rast nur Feinde, euer Toben etc. Die 3 Schlußzeilen der Vorlage: „Endlich seh ich deutlich ein, / Daß die Mängel oft in Dingen / Mittel zur Verbesserung seyn.“ – Die Schlußzeilen der Parodie: „Und ich sehe täglich ein, / Daß die Prüfung, Noth und Ringen, / Nur der Weg zur Krone seyn.“

³⁷ Paul Fleming, An sich, in: Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse, hrsg. von Albrecht Schöne (München 1968) 717.

³⁸ Zum Stoizismus im 17. Jahrhundert vgl. das Nachwort von Leonard Forster zu *Justus Lipsius, Von der Beständigkeit*. Faksimiledruck der deutschen Übersetzung des Andreas Viritius nach der zweiten Auflage von c. 1601 ... hrsg. von Leonard Forster (Sammlung Metzler, Stuttgart 1964).

³⁹ II, 194–197; 198–201. Der Verfasser namens Stahl war nicht eindeutig zu identifizieren.

genommen und sowohl aus dem Preis des Glücks als auch aus der Absage an das Glück erbauliche Texte gemacht, die auf Christus verweisen.

Der Sachverhalt zeigt, daß die weltlichen Texte, die sich der Parodist herausgesucht hatte, um sie innerhalb seiner geistlichen Gedichtsammlungen zu präsentieren und ihnen fromme Gegengesänge entgegenzustellen, zuweilen eher nachträglich, durch eben dies Vorgehen des Parodisten, gleichsam wider Willen, zu weltanschaulichen Zeugnissen gemacht worden sind. Offenbar werden in der Zeit der sich allmählich etablierenden Aufklärung Gedichte, die man früher als harmlos, als die Dimension des Religiösen nicht berührend, angesehen hatte, von pietistischer Hellhörigkeit und Empfindlichkeit jetzt ernst genommen. Nichts ist für den Frommen mehr ein Adiaphoron, ein „Mittelding“ in der Sphäre des Unverbindlichen. Der Parodist wittert überall sündhaftes Wesen. Er kennt nur die Entscheidung zwischen Christus und der „Welt“. Dem „Weltgeist“, einem von sündlich-weltlichem Denken bestimmten Menschen⁴⁰, war das „gläubige Herz“ entgegenzustellen⁴¹.

Daß die Frommen jetzt überall und gerade in schöner Literatur sündliches Wesen witterten, geht übrigens auch aus Gedanken hervor, die Baumgarten, der Herausgeber der „Geistlichen Gedichte“ des anonym gebliebenen Grafen zu Stolberg-Wernigerode, ein paar Jahre zuvor geäußert hatte. Baumgarten, Hallenser Theologe, von Christian Wolff beeinflusst und insofern eher der neuen rationalen Theologie zuzurechnen, aber aus streng pietistischem Elternhaus und durch die Schulen der Franckeschen Anstalten gegangen, hatte 1741 Schriften eines englischen Theologen herausgegeben und ihnen eine „Vorrede von der Freygeisterey“ vorangestellt. In dieser Vorrede aber werden die Wege erörtert, auf denen freigeisterisches Denken sich verbreiten könne: keineswegs nur in philosophischen oder theologischen Lehrschriften, sondern oftmals fast unbemerkt, unter der Hand, in unterhaltsamer oder allgemein bildender Literatur, und nicht zuletzt in fiktionalen Texten, in Dichtung. Überall vermittelten, sagt Baumgarten, sich jetzt falsche und gefährliche Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen:

Gar oft saugen Leser wahrer oder erdichteter und mit untermengter Freygeisterey angefüllter Reisen und Lebensbeschreibungen, wohlgesetzter Gedichte, und anderer bloß zur Ergötzung und Zeitvertreib geschriebener, wenigstens gelesener Bücher dergleichen Meinungen ein,

⁴⁰ „Weltgeist“ hier verwendet für „Kind der Welt“ II, 127: „Ein Weltgeist hat nur Gram und Schmerz, / Und führt ein kümmerliches Leben; / Hingegen singt ein gläubig Herz, / Es hoft, und darf nicht zagend beben.“

⁴¹ Im Hinblick auf den im vorliegenden Band erscheinenden Beitrag von Karl S. Guthke wäre darauf hinzuweisen: Hier wird aus spielerischer, nach dem Mimesisprinzip verfahrender Oden-dichtung tatsächlich Konfessionsdichtung. Der Parodist macht aus seiner Vorlage ein Bekenntnisgedicht des frommen Ichs. Vielleicht ist pietistische Selbstaussprache doch eine Stufe zur subjektivistischen Ich-Aussprache der Weltkinder.

⁴² Verteidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion oder Gilbert Burnets Auszug der von Robert Boyle gestifteten Reden, aus dem Englischen übersetzt von Elias Caspar Reichard ... durchgesehen und mit einer Vorrede von der Freygeisterey zum Druck befördert von Siegmund Jacob Baumgarten, 3. Theil (Leipzig und Bayreuth im Verlag des Bayreuthischen Wäysenhauses 1741) 26 f.

ohne selbst zu merken, daß das Vergnügen an der leichten fließenden lebhaften und reitzenden Schreibart mehr Antheil an ihrer Überzeugung habe, als die eingesehene Deutlichkeit und Erweislichkeit derselben⁴².

Wohlgesetzte Gedichte, bloß zur Ergötzung und zum Zeitvertreib geschrieben, transportieren also irrige freigeisterische Meinungen, und das Attraktive ihrer dichterischen Form verleiht ihnen Überzeugungskraft, auch wenn es mit der „Erweislichkeit“ dieser Meinungen schwach bestellt ist – das trifft genau den Punkt, der dem frommen Parodisten weltliche Oden fragwürdig und gefährlich werden ließ. Er sah sich offenbar aus solchen Erwägungen veranlaßt, diese Oden umzuschreiben, ihnen unter Beibehaltung der „leichten fließenden lebhaften und reizenden“ Form die rechten christlichen Meinungen zu unterschieben. Seine Parodien sind ein Beitrag zur Bekämpfung von in schöner Literatur vermutetem Transport von freigeisterischer Gesinnung. – Die Bekämpfung erfolgte mit den Mitteln des Bekämpften, in dichterischer Form, nicht in theologischer oder philosophischer Argumentation. Das heißt zugleich: die Adressaten waren nicht Gelehrte, und es ging nicht um einen theologisch-dogmatisch schlüssigen Beweis der Irrigkeit oder Fragwürdigkeit von vertretenen Positionen, sondern Adressat war ein für Poesie empfängliches Publikum, nicht zuletzt wohl auch weiblichen Geschlechts, und es ging um die Gewinnung der Gemüter, der Herzen der in dichterischer Form Ansprechbaren für das Evangelium.

Daß an eine gleichsam missionarische Wirkung in einem breiten Publikumskreis gedacht war, geht auch aus der Vorrede Baumgartens zur 1. Sammlung der „Geistlichen Gedichte“ hervor, in der bemerkt wird, man habe den vorliegenden Band nicht zu umfänglich gemacht, „weil kleine Schriften dieser Art leichter gekauft, gelesen und gebraucht werden, als große Bücher“. Den Lesern sei „mit einer nach und nach geschehenen Ausgabe mehrerer mäßigen ja kleinern Sammlungen mehr gedient [...] als mit einer einigen starken von angewachsener Größe“⁴³.

Hier zeigt sich ein Sinn für Publikumsgängigkeit, der sich vielleicht an den handlichen Formaten der neuen aufklärerischen Schriften geschult hat: Folianten oder Quartoschinken schmecken einem weiteren Publikum nicht. Man muß auch religiös Gewichtiges jetzt in leichter, konsumierbarer Form an den Mann bringen.

Ob freilich die frommen Gedichte und speziell die Parodien wirklich die intendierten Leser erreicht haben und ob die Gegengesänge tatsächlich, wie nahegelegt, gesungen wurden und so der Erbauung dienten, muß offen bleiben.

⁴² I, 5.

Kommentar zum Beitrag W. Martens

Karl S. Guthke

Das Referat stößt uns auf die Frage: warum es in deutscher Sprache kaum literarische Anti-Aufklärung gegeben habe (literarisch im engeren, heute unpopulären Wortverstand). Die Ausnahme Stolberg, unbedarft bis zum Faszinierenden, bestätigt die Regel, vor allem in dem Sinne, daß sie nur mit Wohlwollen als literarisch zu bezeichnen ist.

Aber auch wenn man von der Vorfrage „Was ist literarisch“ absieht, bleibt die andere Vorfrage legitim, nämlich: Stimmt die Prämisse eigentlich? Gibt es wirklich keine anti-aufklärerische Literatur von quantitativer Signifikanz, wenn auch bescheidenem Niveau? Kann es sein, daß es sie gab, aber uns allen aus den Augen geschwunden ist, nämlich infolge einer Kanonbildung, die nach Kriterien verfuhr, die nicht religiös-orthodox waren?

Ich würde vermuten, daß es sie nicht gab, daß also die Prämisse richtig ist, würde aber hinzufügen, daß dies auch nicht zu verwundern braucht. Denn einerseits war in Deutschland ja die Aufklärung ohnehin zahmer als in Frankreich und England, wo es immerhin mit LaMettrie oder Hume eine viel größere Herausforderung gab, und diese deutsche Aufklärung konnte, eben infolge ihrer Domestiziertheit, die Theologie unterwandern, und andererseits hat die deutsche Theologie ihrerseits sich die Aufklärung assimiliert, mit offenen Armen, wenn man so sagen kann: Wolfgang Philips Theologiegeschichte der deutschen Aufklärung hat das ja zur Genüge gezeigt. Ein anderer Grund zum Nicht-Verwundern ist die Literaturfeindlichkeit, die, graduell verschieden zwar, sämtliche Orthodoxien damals bekundet haben. Aber, drittens: Selbst wenn sie sich öfters als im Ausnahme-Fall Stolberg auf den Standpunkt gestellt hätten, daß der orthodoxe Zweck das literarische Mittel heiligt, wäre das rein logisch riskant gewesen nach dem Prinzip: Wer Pech anfaßt ... Man hätte mit religiösen Poesien vielleicht zugleich die Freude an der Literatur verbreiten helfen, und eben dafür mag sogar Stolberg ein Beispiel sein. Denn so unbedarft seine Poesie ist: Seine Theologie, die das Wort „Gott“ (im Gegensatz zu „Jesu“) zum four-letter word macht, ist unbedarft in höherer Potenz; seine Theologie ist also gerade auch für das harmlose Gemüt weniger reizvoll als das Klang- und Reimspiel und die begleitende Lied-Melodie, woran man seine Freude hätte haben können, vielleicht sogar sein „Vergnügen“, mit dem Erfolg, daß man eventuell auch an der nicht-religiösen Poesie Geschmack fände. Oder aber das Risiko hätte darin bestanden, daß man durch die literarische Gestaltung die seriöse Sache (die christliche Wahrheit) ebenso unseriös machte, wie die Literatur selbst es per definitionem war. Kein Wunder, scheint es, daß man lieber sozusagen homöopathisch verfuhr, Gleiches mit Gleichem kurierte: also statt für die Literatur für die theologische Argumentation optierte, für die Predigt z.B., und damit vielleicht für einen größeren Zwerg. Soweit die Logik.

Aber macht uns die Wirklichkeit der Literaturgeschichte nicht doch einen Strich durch die Rechnung? Gab es nicht doch eine literarische Anti-Aufklärung? Ich meine nicht die schon angesprochene unbedarfte Erbauungspoesie en masse, die es eventuell

gegeben hat, aber hoffentlich doch nicht, und die in jedem Falle das Bild nicht bereicherte, sondern Werke, von deren Existenz wir alle einigermaßen wissen und zu denen man immerhin die Überlegung anstellen darf: ob sie nicht als Literatur, als anspruchsvolle Literatur, *auch* – und zwar mit verschiedenem Stellenwert, d.h. nicht unbedingt von dezidiert christlichem Standpunkt – der (zumindest indirekten) Aufklärungskritik zuzurechnen wären.

1. Lyrik: Wie steht es etwa mit den Gedichten von Tersteegen, Gottfried Arnold und dem Grafen Zinzendorf? Es sind geistliche Gedichte, die hier und da klipp und klar gegen die aufgeklärte „Vernunft“ polemisieren. Und wenn sie nicht polemisieren, sind sie dann im Horizont der grassierenden Aufklärung nicht schon durch ihre bloße Existenz Antwort, Gegenstimme, Widerspruch? Sie werden ausführlich behandelt z.B. 1978 in Robert Brownings Geschichte der deutschen Lyrik „in the Age of the Enlightenment“, nicht „of the Age of the Enlightenment“.

2. Lehrdichtung: Wie steht es mit Albrecht von Haller („Ursprung des Übels“, „Ewigkeit“), den Elschenbroich nicht von ungefähr als die „dunkle Gegenstimme“ zur „Aufklärung“ bezeichnet hat? Wie steht es mit Lessings Fragment „Die Religion“? Wie mit den Lehrgedichten „Die Gräber“ und „Versuch vom Menschen“ von Friedrich Casimir Creutz: Gedichten, die die Vanitas der Welt thematisieren und die wahre Glückseligkeit pointiert ins Jenseits verlegen und die selbst noch den Instinkt für einen verlässlicheren Wegweiser zum Glück ausgeben als die „Vernunft“? Und sicher darf man hinzufügen, daß jedenfalls was die enorme Breitenwirkung angeht, auch Klopstocks *Messias* als (christliche) Antwort auf die Aufklärung begriffen werden darf (ungeachtet der Tatsache, daß für manche geistliche Herren minore Mängel zum Splitter im Auge wurden: etwa, daß Gott zu viel rede).

3. Romane: Wie steht es mit den Dystopien, den Anti-Utopien? Nun kann man da in Deutschland dem *Candide* und *Rasselas* oder auch *Micromégas* und der Laputa-Episode in *Gulliver's Travels* nichts Rechtes an die Seite stellen, allenfalls Wezels *Belphegor* von 1772. Aber so wie dieser Roman fast 200 Jahre lang völlig vergessen war, sind andere Werke dieser Art vielleicht immer noch vergessen. Die Frage ist hier: Stammen solche Werke aus dem Geist der Kritik der Aufklärung an sich selbst, das heißt: sind sie ein inneraufklärerisches Phänomen, oder aber, stammen sie darüber hinaus zugleich (vielleicht unwissentlich, vermittelt, indirekt oder cachiert) aus einer Einstellung, die denn doch gewisse Grundvorstellungen des christlichen Weltbildes mit der Sympathie dessen zur Diskussion stellt, der die aufklärerischen als unzulänglich empfindet: die Gebrechlichkeit des Menschen, das irdische Jammertal, die Unbegreiflichkeit Gottes usw.?

4. Die Tragödie seit J. E. Schlegel oder spätestens Lessing. Ein Wespennest, gewiß. Aber es gibt schließlich die Interpretation von Otto Mann z.B.: daß der Pastorensohn Lessing darum Tragödien schreibt, weil er den aufgeklärten Optimismus seiner Zeit provokativ auf eine Gegenwelt zur „besten aller möglichen“ aufmerksam machen will, auf eine Welt, die mit christlichen Verständnis-Kategorien vielleicht besser zu bewältigen sei als mit popularphilosophischen. Und wären nicht noch der *Urfaust* und selbst die *Räuber* auch als solche höchst indirekte Kritik an aufgeklärtem Autonomie- und Selbstbewußtsein zu lesen? Wenn eine Definition der Aufklärung auf den Satz vom

Menschen als Maß aller Dinge rekurriert, dann geben uns solche Werke vielleicht zu denken, ähnlich wie der tragische Roman *Die Leiden des jungen Werthers*.

5. „Vergnügt“ war in Herrn Martens' Ausführungen ein Stichwort für gelungene Aufklärung. Werther und Faust hat Heinz Otto Burger einmal als die Fälle der „Unvergnügten“ in der deutschen Literatur beschrieben – und dazu gleich eine ganze „Vor-Geschichte der unvergnügten Seele“ vorausgeschickt. Man fragt sich: ob die durch alle Gattungen gehende Thematik des Unvergnügens, im frühen 18. Jahrhundert bereits, nicht ihrerseits ein Ansatzpunkt wäre für die weitere Erörterung der Frage, mit der Herr Martens uns konfrontiert – konfrontiert in einer Weise, für die ich meinen Dank bezeugen wollte, indem ich da ein wenig mitgedacht habe, wenn auch nur an den Rändern seiner Landkarte (wo man leicht in die Irre geht).

Diskussionsbericht zum Beitrag W. Martens

Die vom Referenten in seinem Beitrag aufgeworfene Frage nach der Existenz von Dichtung, die dezidiert gegen die Aufklärungsbewegung gerichtet war, führte zu einem Rundblick über die Literaturlandschaft der Zeit. Dabei wurden allerdings (wie vermutet) nur wenige Ergebnisse zutage gefördert (*Martens*). Antiaufklärerische poetische Äußerungen aus christlichem Geist traten erst spät auf, im allgemeinen erst nach der Französischen Revolution. Matthias Claudius stelle eine Ausnahme dar. Tersteeßen, Arnold und Zinzendorf seien nicht der ‚schönen‘, sondern der geistlichen Dichtung zuzuordnen. Andere Tendenzen literarischer Aufklärungskritik seien aus der Aufklärung selbst hervorgegangen (Wezels *Belphegor* als Beispiel). Bei einigen weiteren Phänomenen wiederum erscheine die Zuordnung zur Aufklärungsgegnerschaft umstritten (Haller, Klopstock).

Die ‚trouvaille‘ von *Martens* bot Anlaß für die Formulierung eines prinzipiellen Problems der Literaturgeschichtsschreibung, deren Perspektive im allgemeinen verengt und ganz auf das jeweils Neue gerichtet sei (*Barner*). Dabei sei es – auch um der besseren Einschätzung dieses Neuen willen – unumgänglich, auch nach dem auf Vergangenheit, Kanon, Überlieferung bezogenen Lesehorizont zu fragen.

Das von Martens vorgeführte Phänomen der pietistischen Parodien ist, worauf von *Heydebrand* hinwies, gar nicht unbedingt als völlig ‚traditionell‘ einzustufen: die spezifische ‚Hellhörigkeit‘ könne ja durchaus als innovatives Element bewertet werden (ähnlich wie auf dem Gebiet von Roman und Autobiographie). Sie führte dazu weiter aus, daß von Tradition zu sprechen sei, wenn es sich um einen *aus Gegenwartsbedürfnissen* legitimierten Rückgriff handle. Was *Martens* jedoch als Tradition bezeichne, sei eigentlich Innovation, da der Innovationsbegriff an eine spezifische Intention geknüpft sei.

Wiedemann schließlich versuchte, die Differenz zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund der vorausgegangenen Diskussion zu fassen. Im 17. Jahrhundert habe es ein Bewußtsein von den zwei Reichen auch der Literatur gegeben. Die Gedichtsammlungen verfügten normalerweise über zwei Abteilungen,

geistliche und weltliche Poemata, während das 18. Jahrhundert zum monistischen System, zum Entweder-Oder neige. Dies wurde von *Martens* ergänzt: Man denke nun überhaupt nicht mehr primär in ‚Schubladen‘, sondern verlange, daß in allen Gattungen, die ein Autor benützt, dieselbe Weltanschauung herrsche.

IV. Bildung und Wissenschaft

Ulrich Herrmann

„Kinderzucht“ oder „Pädagogik“? Traditionelle Normierungen der Erziehung und Unterweisung und die innovative pädagogische Lebensalter-Konzeption in der Pädagogischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts

I

Der Beginn des modernen pädagogischen Denkens im 18. Jahrhundert wird gewöhnlich mit der epochemachenden Rezeption *eines* Buches gleichgesetzt: mit der Rezeption von Rousseaus „Emile ou de l'éducation“, das im Jahre 1762 erschien. Die Thematik unseres Symposiums – Tradition, Norm, Innovation – legt im Hinblick auf diesen Sachverhalt genauere Rückfragen nahe: worin denn der innovative Gehalt des „Emile“ zu sehen ist, der die pädagogischen Schriftsteller in Deutschland so faszinierte; welche traditionellen Auffassungen von der Kindererziehung korrigiert bzw. aufgegeben wurden; welcher grundsätzliche Wandel in der Auffassung und Konzeptualisierung der Erziehungsbedürftigkeit und Bildungsfähigkeit der heranwachsenden jungen Menschen die bis heute anhaltende Nachwirkung Rousseaus bedingt.

Der vorliegende Beitrag soll Antworten auf diese Fragen im Rückgriff auf einige repräsentative pädagogische Texte des ausgehenden 17. und 18. Jahrhunderts geben. Diese Texte bilden den Hintergrund für das Verständnis dafür, daß und in welchem Sinne Rousseau tatsächlich ein paradigmatischer Wechsel des pädagogischen Denkens und Argumentierens gelungen ist.

Die rezeptionsgeschichtlich etablierte „Schwelle“ – der „Emile“ –, durch die die ältere pädagogische Tradition vor Rousseau durch dessen Wirkungsgeschichte disziplinintern abgekoppelt wurde, hat auch dazu geführt, daß die Geschichte der Anthropologie und der Psychologie im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland nur sehr bedingt auf die Entfaltung und Wandlung des pädagogischen

Denkens bezogen worden ist¹. (Als einzige Ausnahme – noch dazu auf Frankreich bezogen – kann das Buch von Georges Snyders gelten, das in Deutschland kaum zur Kenntnis genommen und schließlich durch die oberflächlichere Darstellung von Philippe Ariès verdrängt worden ist².) Dies hat seinen Grund vor allem auch darin, daß die – wie Dilthey sie treffend charakterisierte – „natürlichen Systeme“ einer ungeschichtlich denkenden Aufklärung mit ihren Klassifikationen der menschlichen „Kräfte“ und „Vermögen“ kaum einen Zugang finden konnten zur Erziehung und Bildung des Menschen im Horizont seiner *Lebensgeschichte*. Hier erfolgt der Durchbruch erst nach der Jahrhundertmitte durch Herder³ und erreicht noch vor der Wende zum 19. Jahrhundert seinen ersten Höhepunkt bei Pestalozzi in dessen Herausarbeitung der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen, der mit dem von ihm bewirkten Wandel seiner äußeren Lebensbedingungen und -verhältnisse zugleich sich selber in seiner (inneren) Bedürfnisstruktur und in seinen Formen der Welt- und Selbstdeutung individuell und gattungsgeschichtlich „umschafft“⁴. Daß dies wiederum zusammenhängt mit der Wahrnehmung tiefgreifenden sozio-kulturellen und politisch-ökonomischen *Strukturwandels* (im Übergang zur „bürgerlichen Gesellschaft“) sowie mit der Wahrnehmung der sich beschleunigenden *Prozessualität* dieses Wandels⁵, kann hier lediglich in Erinnerung gerufen werden und muß im folgenden immer mitbedacht werden.

¹ Es fehlt eine unter diesem Gesichtspunkt verfaßte Geschichte der Psychologie und Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die ältere Literatur ist nachgewiesen bei Ulrich Herrmann, Die Rolle der Psychologie in der Entwicklung der modernen Erziehungswissenschaft (Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. I, Zürich 1976) 1013–1026; aus der älteren Literatur immer noch heranzuziehen Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie (Berlin ²1902); umfassende Einführungen bei Georges Gusdorf, L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières (Paris 1973); ders., Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières (Paris 1972).

² Georges Snyders, Die große Wende der Pädagogik. Die Entdeckung des Kindes und die Revolution der Erziehung im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich (frz. orig. Paris 1965, dt. übers. Paderborn 1971); Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime (Paris 1960, ²1973), dt. übers. unter dem irreführenden Titel: Geschichte der Kindheit (München/Wien 1975).

³ Dokumentiert in Herders „Journal meiner Reise im Jahr 1769“ (Histor.-krit. Ausgabe Stuttgart 1976).

⁴ In seiner Schrift „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“ von 1797, jetzt leicht zugänglich in Pestalozzis „Ausgewählten Schriften“ (Stuttgart 1982). Vgl. dazu Ulrich Herrmann, Über den Gang der Geschichte in der Natur des Menschen – Einführende Überlegungen zur Geschichtlichkeit des Seelischen (Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie, hrsg. von Gerd Jüttemann, Weinheim 1986) 46–64.

⁵ Dazu die Abhandlungen von Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft (Frankfurt ⁴1984).

II

Daß man noch bis ins 17. und 18. Jahrhundert Kinder nicht als Kinder, sondern als „kleine Erwachsene“ wahrgenommen hätte, gehört heute zum festen Bestand historisch-pädagogischer Legendenbildung. Ein Blick auf die niederländische und spanische Genremalerei etwa des 16. Jahrhunderts belehrt sofort eines Besseren. Daß man Kinder und junge Leute „von Stand“ auch im 18. Jahrhundert in Kleidung und Habitus so portraitierte, als seien sie „kleine Erwachsene“, versteht sich von selbst: als *Standespersonen* und nicht als Kinder sollten sie gezeigt werden (auch wenn man ihnen häufig die „Insignien“ ihrer Kindlichkeit wie Spielsachen usw. beigab). Und den *Sohn Gottes* nicht als *putto* zu gestalten, verstand sich ebenfalls von selbst; denn seine *Göttlichkeit* mußte sich in sprechender und segnender Gebärde ausdrücken, in seiner Allmacht und Allwissenheit, und eben nicht eine in diesem Zusammenhang gänzlich absurde *infantia*.

Pädagogische Schriftsteller sahen schon vor 1700 Kinder *als Kinder* und haben – manchmal mehr, manchmal weniger – Verständnis für deren kindliche Eigentümlichkeiten. Das beste Beispiel dafür ist Fénelons „*Traité de l'éducation des filles*“ von 1687, in dem sich nicht nur kindgemäßer Sinn für den erziehenden Umgang mit Mädchen, sondern für Kinder ganz allgemein ausspricht, wie schon der Herausgeber der deutschen Übersetzung – kein geringerer als August Hermann Francke – in seiner Vorrede betonte⁶.

Die Erörterung des psychologisch-theoretischen Hintergrunds der sensualistischen *tabula-rasa*-Anthropologie sowie ihr Einfluß auf die Entwicklung in Deutschland muß hier wie auch unten bei John Locke weggelassen werden.

Was den Menschen „prägt“, sind die nachhaltigen „Eindrücke“ in sein Gemüt, in sein „gleichsam unbeschriebenes Gehirn“. Deshalb soll das Kind in seiner Wißbegierde angeregt werden; Unterweisung soll mit Spielen verbunden sein; durch ein „freundliches Angesicht“ soll es ermuntert werden; „Vertrauen und Offenheit im Verkehr mit Kindern (ist) erspriesslicher als das schroffe Hervorkehren der Autorität“; seine Phantasie erleichtert ihm das Lernen und macht ihm Lust dazu; pedantischer Zwang wirkt abstoßend und verleidet den Kindern das Lernen; man soll den Kindern Mut machen und ihnen nicht ihr Versagen, sondern ihre kleinen Erfolge vor Augen führen, weil sie sich sonst in sich zurückziehen und energielos werden; „Belehrungen sollen ohne Strenge und Ungeduld erteilt werden“, denn ein „rauer Ton“ verdirbt das wirksamste Erziehungsmittel: ihre Empfänglichkeit für Freundschaft.

⁶ August Hermann Francke, *Pädagogische Schriften* (Paderborn ²1964); darin: Vorrede zu Fénelons *Tractätlein von der Erziehung der Töchter* (1698) 5 ff.; Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind (1702) 13 ff.; Ordnung und Lehrart, wie selbige in dem Paedagogio zu Glaucha an Halle eingeführt ist (1702) 89 ff.; *Instruction für die Praeceptores*, was sie bei der Disciplin wohl zu beobachten haben (ca. 1713) 105 ff. Vgl. *Juliane Dittrich-Jacobi*, *Pietismus und Pädagogik im Konstitutionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft. Historisch-systematische Untersuchung der Pädagogik A. H. Franckes* (Diss. phil. Göttingen 1976, ms. vervielf.).

Es ist nicht verwunderlich, daß Rousseau von Fénelon mit Hochachtung sprach; aber ist Fénelon demzufolge ein Repräsentant ‚moderner‘ Erziehung? Snyders hat gezeigt, daß davon keine Rede sein kann: der freundliche Umgang mit Kindern als einer *cultura animi* unterstellte deren menschliche *Schwäche* und sollte keineswegs ihre – wie es später heißen wird – *perfectibilité* als menschliche bzw. bürgerliche Vollkommenheit eröffnen. Es ging allein um die Gemütsverfassung künftiger Mütter als Erzieherinnen ihrer kleinen Kinder (woran übrigens Rousseau einleitend im „Emile“ ebenso wieder anknüpft wie die ‚Ratgeberliteratur‘ im ausgehenden 18. Jahrhundert in Deutschland und am Beginn des 19. Jahrhunderts die systematische Erziehungslehre von F. H. C. Schwarz)⁷.

Der so verstandene erziehliche und bildende Umgang mit Kindern geht aus von der *Bildsamkeit* ihrer „Natur“ unter Berücksichtigung ihrer *Neigungen* und *Interessen* und steht deshalb vor der Frage (1) der *Bewertung* dieser „Natur“, (2) der *Modellierung* der Neigungen und Interessen (Erziehung, Zucht, „Regierung“) und (3) vor der Frage der *Bestimmung* des Menschen – je nach dem, wie seine Existenz eingeordnet wird: in einen göttlichen Heilsplan oder in eine säkularisiert-mundane innerweltliche Lebensführung; in eine vorgegebene Rollen- und Funktionsverteilung von Mann und Frau; in eine durch Herkunft und Stand vorgegebene Lebenssituation oder in eine fortschritts- und leistungsorientierte „bürgerliche Gesellschaft“; in eine Lebenswelt der Anpassung und Unterordnung oder in eine Lebensform der Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit. Aus der Beantwortung dieser Fragen ergeben sich Erziehungsstile – generell gesprochen: Auffassungsformen vom Zusammenhang von Gott, Mensch, Natur und Gesellschaft⁸ –, die sich *nicht* danach unterscheiden, wie die Kindlichkeit des Kindes und Heranwachsenden gesehen wird, sondern welchen *Sinn* man ihm unterlegt und welche pädagogischen *Schlußfolgerungen* daraus gezogen werden.

Sinn und Bedeutung bemessen sich aber daran, wie die *Zukunft* des Menschen antizipiert wird, und deshalb ergeben sich aus den pädagogischen Erwägungen, wie wir sie bei Fénelon finden, zwei einander entgegengesetzte Schlußfolgerungen, zwei konträre Erziehungsstile: *zum einen* eine pädagogische Tradition der Ermutigung und Förderung der (geistigen) Selbständigkeit und Mündigkeit des Menschen und Bürgers, *zum anderen* eine pädagogische Tradition der Korrektur der menschlichen natürlichen „Verderbtheit“ infolge seiner Erbsündigkeit. Was der Mensch als Kind *ist*, zeigt sich dem pädagogischen Blick in der Perspektive dessen, was er werden *soll*.

Dieser Sachverhalt wird sogleich sinnenfällig, wenn zwei etwa gleichzeitig entstandene Erziehungskonzeptionen miteinander verglichen werden, die in ihrer Grundhaltung dem Kind gegenüber *beide* durchaus Fénelon beistimmen können.

⁷ Friedrich Heinrich Christian Schwarz, Erziehungslehre, Bd. 1: Die Bestimmung des Menschen. In Briefen an erziehende Frauen (Leipzig 1802, ²1813).

⁸ Über den Wandel von der *Anthropo-theologie* zur *Emanzipation des Menschen* vgl. Karl Löwith, Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant (SB Heidelberger Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1964, 3. Abh., Heidelberg 1964).

Die eine Konzeption ist die von August Hermann Francke, dem Hallischen Theologen und Pietisten, Begründer der berühmten Hallischen Waisenhäuser und Schulen, einem der geistigen Väter eines christlich-pietistischen Erziehungsprinzips, das in weiten Kreisen des deutschen Protestantismus bis heute wirksam ist⁹.

Francke gibt 1698 in deutscher Übersetzung Fénelons „*Traité*“ heraus, aus Sorge, „wie die überall höchst verderbte Art der Kinderzucht verbessert werden könnte“. Diese Verbesserung, die auf die Verbesserung des Menschen abzielt, muß jedoch von vornherein scheitern an der Sündhaftigkeit und Verderbtheit des „natürlichen“ Menschen. Francke schreibt in seiner Vorrede zu Fénelons Traktat:

Es „ist nicht zu leugnen, daß alle die guten Regeln, welche der Autor gibt (i.e. Fénelon), zu nichts nutzen werden, wenn die Eltern nicht erst selbst auf ihre wahre Bekehrung und Besserung bedacht sind, ehe sie sich vornehmen, in der Erziehung ihrer Kinder etwas zu verbessern, oder wenn nicht solche Leute der Erziehung vorgesetzt werden, die gründlich zu Gott bekehrt sind. Das Werk der Erziehung ist über alle Kräfte des natürlichen Menschen. Es muß durch den Geist Gottes geführt werden; wo der im Herzen wohnt und regiert, da wird allein der rechte Grund dazu gelegt. Wenn da jemand denken wollte, daß er durch seine Sorgfalt und seinen Fleiß oder durch seine Klugheit und seinen Verstand die Kinder recht erziehen wollte, so würde es ihm am wenigsten gelingen. Es richtet es kein menschlicher Verstand aus, und auch die, die Gott fürchten, dürfen es auf ihre eigenen Kräfte nicht ankommen lassen. Das Beste muß durch das Gebet ausgerichtet werden, und derjenige steht der Auferziehung der Jugend am besten vor, der am ernstesten vor Gott hintritt und im Geist und in der Wahrheit mit Gott ringt und kämpft, daß er die Seelen, die ihm anvertraut sind, aus dem Verderben erretten möge.“¹⁰

Auf dieser Grundlage kann Erziehung als menschliche Zwecktätigkeit gar nicht gedacht werden; denn die Voraussetzung für ihr Gelingen und ihr Ziel ist die Bekehrung zu Gott, also eine Wendung im menschlichen Leben, die gar nicht seiner eigenen Willenstätigkeit oder der seiner Erzieher, sondern einzig und allein Gottes Gnade zuzuschreiben ist.

Wie sich Gottvater dem Menschen zuwendet durch Gnade und Strafe und der Mensch sein Leben führen soll in der Furcht des Herrn, so sollen sich die Älteren der Kinder annehmen um ihrer Seele und ihrer Gottesebenbildlichkeit willen¹¹.

Deshalb sollen Eltern und Erzieher sich den Kindern mit Liebe, Sanftmut und Geduld zuwenden; sich auch von „ihrer Seiten in acht ... nehmen, daß sie nicht aus hitzigen und bösen Affecten über ihre Kinder und Untergebenen herfahren, denn solches ist ein Eifer mit Unverstand, und mehr eine Tyrannei als eine christliche Kinderzucht zu nennen“¹².

⁹ Im 19. Jahrhundert bei *Christian Palmer*, *Evangelische Pädagogik* (Stuttgart 1855); über Kontrolle als universelles Prinzip der Gewissensbildung vgl. auch Materialien aus Schulbüchern bei *Ulrich Herrmann*, *Kunde fürs Volk: Die Botschaft der Fibel* (Volkskultur in der Moderne. Festschrift Hermann Bausinger, Reinbek 1986) 69–87.

¹⁰ *Francke* 8 f.

¹¹ Ebd. 14.

¹² Ebd. 39.

Kinder sollen durch freundliche Ermahnung und nicht durch Schärfe regiert werden, nach Christi Vorbild mit Worten und nicht durch Schläge. Muß aber einmal zur körperlichen Züchtigung gegriffen werden, so ist es „vonnöten, daß die Bestrafung aus einem solchen herzlichen Mitleiden herfließe, daß auch die Kinder unschwer erkennen mögen, daß man nicht seine Lust daran habe, sie zu schlagen, sondern daß man lieber alle Ruten wegwerfen und sie nur allein mit Worten ziehen wollte“¹³.

Warum aber muß überhaupt zu solchen Zwangsmitteln gegriffen werden? Weil der Zweck der Erziehung, die Hinführung der Kinder „zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit“, nur dadurch erreicht werden kann, „daß der natürliche Eigenwille gebrochen werde“¹⁴. Deshalb ist Francke auch der Auffassung, daß in seinen Waisenhäusern und Pensionaten nicht „ungeziemende Strenge“ herrsche, wie man ihm vorgeworfen hatte, „sondern vielmehr eine christliche und höchst nötige (!) Sorgfalt“¹⁵. Nach biblischer Lehre ist der Wille des Menschen verderbt von Jugend auf, deshalb muß er gebrochen und unter Gottes Willen gebeugt werden. Erzieher und Eltern haben daher die Aufgabe, auf seine frühesten Regungen und Äußerungen zu achten. Diese müssen protokolliert und reguliert werden, was voraussetzt, daß die Kinder unablässig kontrolliert werden müssen. Disziplinierung und Kontrolle sind die universellen Prinzipien dieser Erziehungslehre, die den Menschen gehorsam und fleißig machen will, indem sie seinen Eigenwillen bricht und das „greuliche Laster“ des Müßiggangs gar nicht erst aufkommen läßt¹⁶. Die Kinder müssen von früh bis spät in ununterbrochener nützlicher Tätigkeit gehalten werden; selbst wenn sie ausruhen und sich erholen, muß es so geschehen, daß sie „die Zeit damit nicht unnützlich vertreiben, noch ihre ohnedem flatterhaften Sinne in alle Welt zerstreuen“¹⁷.

Der Kern aller Erziehung ist Zucht und Disziplin „und von Gott in seinem Wort auch ernstlich anbefohlen“¹⁸. Das Ziel der Erziehung ist der fleißige, der Obrigkeit untertänige Mensch, dessen Lebensmaxime Gottvertrauen ist und nicht eitle „Weltklugheit“: diese „dreht alles nach ihrem Gutedünken“, „setzt alles auf die Spitze des Verstandes und findet doch niemals darin Ruhe, hat immer viel Streit und Zank“, und „sie ist mit ihr selbst nicht zufrieden ... und wird dadurch immer zweifelhafter“¹⁹.

Sicherlich ist zu beachten, daß Francke zunächst einmal die verwahrlosten Waisenkinder vor Augen hatte und die Aufgabe, in seinen Anstalten und Schulen auf die unabdingbare äußere Disziplin zu drängen. Aber diese Disziplinierung war doch nur das erziehliche Medium der inneren Disziplinierung des Menschen, und insofern der „Kurze und einfältige Unterricht“ generell auch für häusliche Erziehung und Unterweisung gelten soll, ist Franckes Erziehungslehre ein Szenario von Konflikten, Zu-

¹³ Ebd. 40.

¹⁴ Ebd. 15, 18.

¹⁵ Ebd. 97.

¹⁶ Vgl. für den größeren geschichtlichen Zusammenhang *Wolfgang Dreßen*, Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland (Frankfurt/Berlin/Wien 1982); Quellen bei *Paul Münch*, Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der „bürgerlichen Tugenden“ (München 1984).

¹⁷ *Francke* 32.

¹⁸ Ebd. 107.

¹⁹ Ebd. 49.

sammenstoßen und Katastrophen: „mit väterlicher Zucht und liebevoller Sorgfalt über die Seelen der Kinder (zu) wachen“; es mit Worten und „Verheißungen“ zu versuchen, als *ultima ratio* aber immer die Rute ihr Werk tun zu lassen (und zwar so, daß die Kinder hinterher „die Hand geben, ... Dank sagen [!] und Besserung angeloben“²⁰, damit dem heranwachsenden Mensch seine Selbstsucht und Eigensinnigkeit ausgetrieben werden, damit er seine Nichtswürdigkeit und Verderbtheit als „natürlicher Mensch“ empfinden lernt und sich in der Bekehrung selber „fallen läßt“. Franckes *Anthropo-theologie* geht davon aus, daß der Mensch *böse* ist. Nicht der „Weltklugheit“ bedarf er, die ihn nur immer mehr verwirrt, sondern der Preisgabe des eigenen Willens. Einen eigenen Sinn in der kindlichen Eigentümlichkeit kann Francke nicht entdecken, im Gegenteil: die spezifisch kindlichen Lebensäußerungen – Spielen, Phantasieren, Trödeln usw. – sind zu bekämpfen. Wenn Francke von Liebe, Lindigkeit und Sanftmut spricht, dann meint er dies in einem *christlichen* Sinn – die Kinder nämlich als Geschöpfe Gottes zu achten, die eine besondere Verheißung haben –, jedoch nicht in einem *pädagogisch-psychologischen* Sinn einer affektiv engen Bindung zwischen Eltern und Kindern.

Genau dies aber – eine intensivierte emotionale Bindung zwischen den Eheleuten sowie zwischen Eltern und Kindern – stellt in der Geschichte der (adligen und der bürgerlichen) Familie jene für die Pädagogik bedeutsame Entwicklung im 17. und 18. Jahrhundert dar, die für das pädagogische Denken ausschlaggebende Veränderungen und Konsequenzen mit sich brachte.

Das erste klassische Dokument dieses Veränderungs- und Umdenkungsprozesses sind die 1693 erschienenen „Some Thoughts Concerning Education“ von John Locke²¹.

Hervorgegangen ist das Buch aus Briefen an den mit Locke befreundeten Gutsbesitzer Edward Clarke, der wegen der Erziehung und Ausbildung seines Sohnes um Rat gefragt hatte. Locke schrieb diese Briefe in seinem mittleren Lebensalter als erfahrener, weltläufig gebildeter und hoch angesehener Angehöriger der britischen bürgerlichen Oberschicht, ein Politiker, Verwaltungsbeamter und Gelehrter von Rang, ein Staatstheoretiker und Philosoph von europäischem Ruf.

Der junge Clarke sollte ein *gentleman* werden, wie jene, die Locke selber auf ihren Bildungsreisen nach Paris und Südfrankreich begleitet hatte. In dieser dem Diesseits zugewandten Lebensform machen Überlegungen, wie Francke sie ausführte, keinen Sinn; der Rationalismus der Aufklärung lehnt die Lehre von der Erbsünde ebenso ab wie das Erziehungsziel der Bekehrung zu Gott. Die Bildung eines *gentleman* bezweckt ganz andere Dinge; denn von ihr hängt „die Wohlfahrt und das Gedeihen der Nation“ ab²². Deshalb ist die Erziehung und Bildung der Jugend überall auf „die Art und Weise zu fördern ... – und zwar in stetem Hinblick auf ihre verschiedenen Lebensum-

²⁰ Ebd. 80.

²¹ Deutsch übers. u. d. T. Handbuch der Erziehung in: J. H. Campe, Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens (Teil 9, Wien/Wolfenbüttel 1787, Reprint Vaduz 1979), hieraus zitiert mit Angabe der §§, nicht der Seitenzahlen!

²² Der Widmungsbrief an Clarke ist abgedruckt in der Ausgabe „Einige Gedanken über die Erziehung“ (Paderborn 1967) 5–7.

stände und Veranlagungen –, welche die leichteste, kürzeste und aussichtsreichste ist, tugendhafte, nützliche und tüchtige Männer in verschiedenen Berufen hervorzubringen. Am meisten jedoch sollte man sich um die Berufserziehung des Gentleman sorgen. Denn wenn die Angehörigen dieses Standes durch ihre Erziehung einmal auf die rechte Bahn gebracht worden sind, so werden sie bald alles übrige in Ordnungen bringen.“²³

Erziehung ist Gewöhnung durch Übung (38, 45, 66 u. ö.), deren Ziel es ist, der Natur und der Vernunft gehorchen zu lernen (31 ff.), so daß der Mensch eines Tages selbständig und mündig ist, sich selber überlassen werden kann (42). Diese übende Gewöhnung geschieht mit Freundlichkeit und Festigkeit, durch Belohnungen und Strafen, Lob und Tadel, Vorbild und Beispiel. Zuviel Strenge ist pädagogisch sinnlos und in der Wirkung negativ (46): „wenn die Gemüther der Kinder zu sehr gebeugt und gedemüthigt werden, wenn all ihr Muth durch ein Übermaß von Strenge niedergeschlagen wird, so erschlaft alle ihre Spannkraft und Thätigkeit“. „... sklavische Zucht macht sklavische Gemüther“ (50), „Schläge also und alle andre Arten von sklavischen und körperlichen Strafen sind keine schickliche Zucht, wenn es darum zu thun ist, weise, gute und edeldenkende Menschen zu erziehen“ (52).

Kinder sind Kinder: ihr Spielen, ihr fröhliches Wesen und ihre Natürlichkeit (!) sollen gefördert werden; man soll ihnen nichts andressieren oder „aufplastern“ oder an Fehlern herumlaborieren, die die Zeit von selber heilen wird (67). Sie lernen durch Lust und Interesse, nicht durch Last und Leistungsdruck (73).

Aber Kinder sind nicht nur Kinder, sondern sie wollen erwachsen werden und beizahlen als Erwachsene behandelt werden. Locke weist verschiedentlich auf dieses besondere Beziehungsproblem zwischen Eltern und Kindern hin: daß die Kinder nämlich gleichberechtigt sein wollen; daß man sie als vernünftige Personen mit der ihnen eigentümlichen Klugheit und Menschenkenntnis achten muß, wenn man ihre Achtung genießen will (71); „daß Kinder allemal eher reif seyn wollen, als man glaubt“ (ebd.), und sie wünschen „früher als man glaubt, wie vernünftige Geschöpfe behandelt zu seyn“ (81). Und von daher kommt Locke zu ersten Hinweisen auf eine lebensalter-spezifische Erziehung (35 f.).

Bildung des Geistes und Charakters steht im Mittelpunkt von Lockes Pädagogik; sie zielt auf Tugend, Weisheit und gute Lebensart im Rahmen eines angenehmen und für die Öffentlichkeit nützlichen Lebens. Nicht die Abtötung der Natürlichkeit und die Bekehrung wie bei Francke stehen im Zentrum, sondern – ganz im Gegenteil – der Erwerb von „Weltklugheit“ und Weltläufigkeit; die Religion rückt in diesem Erziehungsplan ganz an den Rand. An die Stelle der *Anthropo-theologie* (Löwith) tritt das Interesse an *aufgeklärter Mündigkeit*, das pädagogische Interesse wendet sich der Individualität des Menschen zu und erstrebt seine intellektuelle und tugendhafte Selbsttätigkeit und Selbständigkeit. Aus diesem Selbstbewußtsein des sich emanzipierenden Bürgertums wird Locke der Begründer einer bürgerlich-liberalen Erziehungs- und Bildungstradition, die in Deutschland im 18. Jahrhundert *neben* der durch Francke begründeten Tradition rezipiert wurde; denn so sehr man die christlich-pietistische

²³ Ebd. 6 f.

Erziehungslehre und „Kinderzucht“ trefflich einsetzen konnte, um die Menschen zu verfleißigen, so wenig entsprach sie doch der eigenen sozialen, ökonomischen und mentalitären Lage des Bürgertums. Hier kann Locke mit seinen Überlegungen norm- und traditionsbildend wirken:

Mit der Kritik an der Schule, die entweder nichts taugt oder nichts Nutzbringendes vermittelt und demzufolge Zeitverschwendung ist; mit seinem Plädoyer für nützliche Kenntnisse einschließlich kaufmännisches Rechnen und Buchhaltung, für die modernen Fremdsprachen, die der Handel- und Gewerbetreibende nun einmal benötigt ebenso wie geographische, historische und juristische Kenntnisse usw. Und dies alles auf den individuellen Fall zugeschnitten (216), den nun jeder Vater für jeden seiner Söhne sorgfältig planen und überlegt ausführen muß.

Der soziale Status und Rang der bürgerlichen Familie, besonders bei den vermögenslosen Beamten, Gelehrten und Akademikern, kann nur durch eine qualitätvolle Bildung und Ausbildung der Kinder erhalten werden. Deren Lebensweg muß sorgfältig geplant werden: bei den Söhnen die berufliche Ausbildung und die Wahl der richtigen „Lebensart“ (Beruf), bei den Töchtern die Vorbereitung auf ihre dreifache Rolle als Gattin, Hausfrau und Mutter durch die Bildung des Herzens. Die Devise der bürgerlichen Erziehung und Bildung im 18. Jahrhundert lautet: „Die Zukunft vorbereiten!“²⁴

Diderot läßt seinen „Père de famille“ dem Sohn sagen: „Ich habe dich nicht einer käuflichen (Amme) übergeben; ich selbst habe dich sprechen und denken gelehrt; in dem Maße, wie du älter wurdest, habe ich deine Neigungen beobachtet und auf sie den Plan deiner Erziehung aufgebaut; ich habe ihn rastlos verfolgt. Wie viele Sorgen habe ich mir gemacht, um sie dir zu ersparen.“²⁵

Im Artikel „Père“ in der „Encyclopédie“ heißt es: „Väter, die reich geworden sind oder die den Aufstieg ihrer Familie betreiben, lieben ihre Kinder zärtlicher, zweifellos weil sie sie unter zwei gleich interessanten Gesichtspunkten ansehen: als ihre Erben und als ihre Geschöpfe.“

Die bürgerliche Lebenswelt setzt Kräfte frei, die die überkommenen Lebensformen tiefgreifend verändern: die Intimisierung der innerfamiliären Beziehungen und die elterliche Sorge und Liebe für ihre Kinder²⁶ (oder richtiger: für deren *Zukunft* und damit für die *eigene* Zukunft).

Einer der einflußreichsten pädagogischen Schriftsteller im deutschsprachigen Bereich, Johann Georg Sulzer, erinnert sich in seinen Lebenserinnerungen an den bil-

²⁴ *Snyders* 250.

²⁵ Nachweise für das Folgende, auch der Zitate, bei *Ulrich Herrmann*, Über „bürgerliche Erziehung“ in Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert (Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. 1, Heidelberg 1986) 47–63; *ders.*, „Die Bildung des Bürgers“. Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert (Weinheim/Basel 1982); *Wolfgang Ruppert*, Bürgerlicher Wandel. Studien zur Herausbildung einer nationalen deutschen Kultur im 18. Jahrhundert (Frankfurt/New York 1981).

²⁶ *Edward Shorter*, Die Geburt der modernen Familie (New York 1975, dt. übers. Reinbek 1977); *Elisabeth Badinter*, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute (Paris 1980, dt. übers. München 1981).

denden Einfluß, den sein Vater auf seine große Familie nahm, wenn er sie um sich versammelte; ebenso erinnert er sich an die Sanftmut und Liebe der Mutter: „So oft ich auch als ein kleines Kind Abschied von ihr nahm, um in die Schule, oder zu meinen Kameraden zu jugendlichen Spielen zu gehen, erinnerte mich die rechtschaffene Frau auf's zärtlichste, mich wohl in Acht zu nehmen, nichts zu reden oder zu thun, dessen ich mich hernach würde zu schämen haben.“²⁷

Sulzer beschreibt die Verhältnisse in seinem bürgerlichen Elternhaus in Winterthur in den 1720er Jahren, und sie sind gewiß vorbildlich gewesen für seine eigene Hauslehrerpraxis. Sein 1745 erstmals erschienener „Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder“²⁸, der auf Lockes „vortreffliches“ Buch zurückgreift, formuliert jedenfalls die Erziehungs- und Bildungsgrundsätze für Kinder als (künftige) *Bürger* und *Menschen*. Die Regeln und Ziele stimmen im wesentlichen mit denen Lockes überein, differenzierter ist seine Betrachtung der Lebensalter, die zum ersten Mal in der neueren pädagogischen Literatur einer eingehenderen psychologischen Deutung in pädagogischer Absicht unterzogen werden²⁹:

Drei Stufen der „Kindheit“: (1) vom 1.–3. Lebensjahr: eine Zeit, wo die Kinder ihren Eigensinn ablegen müssen (auch durch Zwang und Strafen), gehorsam werden sollen und ihre Eltern lieben lernen; das Hauptmittel der Erziehung ist die Liebe und Zuneigung zu den Kindern, ihren Gehorsam bestärkt man durch „Liebesbezeugungen“; (2) 4.–6. Jahr: die Zeit, in der Kinder Ordnung, Fleiß, Genauigkeit lernen sollen und wo sie selber unter Kindern leben wollen; (3) 6.–10. Jahr: Jahre, wo man ihren Leib abhärten und üben soll; wo man vernünftig mit ihnen sprechen kann, wo sie selber die ersten Gründe der Moral und der Tugend einsehen lernen können. „Je älter die Kinder werden, je weniger mechanisch muß man mit ihnen umgehen.“ (S. 152)

Zwei Stufen des Jugendalters: (1) 11.–14. Jahr, ein Alter, in dem die Heranwachsenden schon deutlicher zeigen, „was für Leute sie werden wollen“ (S. 154); sie sind schon halb erwachsen und vernünftig, jetzt muß man sie sich selber überlassen, damit sie „lernen, sich selbst zu regieren“ (ebd.); sie sollen jetzt in „mäßiger Freiheit“ (ebd.) leben; (2): letzte Phase, in der ihre Urteilsfähigkeit und ihr Geschmack sich so formen sollen, daß sie erwachsen sind.

Sulzer entwickelt seine Erziehungs- und Unterrichtslehre als eine differenzierte pädagogisch-psychologische Analyse der Lernformen und -inhalte für die verschiedenen Zeitabschnitte des Kindes- und Jugendalters – sozusagen *chronologisch* nach der Ordnung der Natur und der Vernunft gemäß deren Eigengesetzlichkeit. Wenig später führt Johann Friedrich May in seinem zweibändigen Werk „Die Kunst der vernünftigen Kinderzucht“³⁰ – soweit sich überblicken läßt – zum ersten Mal in der pädagogischen Literatur des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine *anthropo- bzw. psycho-genetische* Betrachtungsweise ein.

²⁷ Johann Georg Sulzers Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt (Berlin/Stettin 1809) 10.

²⁸ Hier zitiert nach dem Wiederabdruck in *Sulzers Pädagogischen Schriften* (Langensalza 1922).

²⁹ Ebd. 125 ff. im 8. Kapitel über die „verschiedenen Stufen des Alters“.

³⁰ Johann Friedrich May, *Die Kunst der vernünftigen Kinderzucht* in den nöthigsten Grundsätzen abgefaßt (2 Theile, Helmstedt 1753/54).

Die Natur bringt ein lebendiges Wesen nicht mit einem Mal hervor, sondern indem sie es „nach und nach in Ansehung der Theile und Kräfte so zu reden auswickelt (sic!)“. „Dahero man ihre Wirkungen nach der Zeit (sic!) abmessen kann“ (§ 41).

Die „Wirkungen nach der Zeit“ verweisen auf den biographischen Lebenszusammenhang des Menschen. Deshalb ist für das pädagogische Sehen und Denken nicht mehr nur die Klassifikation der seelischen und geistigen Kräfte und Vermögen ausreichend, sondern unabdingbar ist für den Erzieher, daß er bewandert sein muß in der „Charakteristick“ der Menschen (§ 47). Diese aber läßt sich nur verstehen, wenn man zu den Unterschieden im „Naturell“ die Unterschiede des Alters, des Standes und vor allem der materiellen Lebensumstände (arm/reich) hinzunimmt („Von dem Besonderen in der Erziehung“, S. 110 ff.).

Daraus ergeben sich dann die pädagogisch sinnvollen Umgangsformen mit Kindern und Heranwachsenden in der Tradition von John Locke.

Dieses genetische Prinzip hat sich dann gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der anthropologischen Literatur weitgehend durchgesetzt³¹.

Der Blick auf die Lebensgeschichte des Menschen als sein Lebensweg in eine offene Zukunft – und umgekehrt: das Verständnis der Zukunft als eines geschichtlich-gesellschaftlich offenen Horizontes der Gestaltung von Leben und Gesellschaft – setzt die Sorge der (bürgerlichen) Eltern für ihre Kinder frei und verbindet jene mit diesen in liebevoller Zuwendung. Diese Sorge und Liebe haben nur dann einen Sinn, wenn man die Kinder nicht länger in ihrer Schwäche (und Verderbtheit) betrachtet (wie Francke) oder – ebenfalls neutestamentlich gesehen – in ihrer Reinheit und Unschuld (wie Fénelon³²), sondern indem man ihnen vertraut³³. Erst das Vertrauen darauf, daß der Mensch sich vervollkommen kann, daß er dadurch seinen Lebensweg zu meistern weiß und demzufolge dann auch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu seiner Zufriedenheit gestalten und in Ordnung halten kann (Locke), verleiht der Vorbereitung auf das Erwachsensein seine besondere Bedeutung, und erst in dieser Perspektive versteht man den Wechsel von der „Kinderzucht“ zur „Pädagogik“: einer Pädagogik der Entwicklung und Förderung, Bildung und Emanzipierung eines selbständigen und selbsttätigen bürgerlichen Subjekts und seiner intellektuellen und kulturellen Individualität. In dieser Perspektive wird auch das Pathos des Fortschritts, das besonders in der deutschen Spätaufklärung bei Kant geschichtsphilosophisch und gesellschaftstheoretisch mit der Pädagogik einherging (und bis heute vielfach einhergeht), verständlich; „denn hinter der Edukation steckt das große Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur ... Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man

³¹ Statt vieler: *Johann Nicolas Tetens*, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung (Leipzig 1777); *Peter Villaume*, Geschichte des Menschen (Dessau/Leipzig 1783); *J. Ith*, Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen (2 Theile, Bern 1794/95); weitere Nachweise bei *Herrmann* (1976, wie Anm. 1).

³² *Robert Spaemann*, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon (Stuttgart 1963) 138 ff.: Der „Geist der Kindheit“ und die Entdeckung des Kindes.

³³ *Snyders* 250 ff.

diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklicherem Menschengeschlechte.“³⁴

Die Frage, ob der Mensch von „Natur“ aus gut oder böse sei, ist hinfällig geworden: auf „Natur“ lassen sich Kategorien der Moral nicht anwenden. Die *Anthropo-theologie* hat abgedankt; es bleibt die Frage, was der Mensch – individuell und gattungsgeschichtlich – werden soll und wie er es werden kann und was ihn daran hindert, es zu werden.

III

Wenn dies der geschichtliche Gang des sich aufklärenden (bürgerlich-)pädagogischen Denkens von der „Kinderzucht“ zur „Pädagogik“ im 18. Jahrhundert war – der Gedanke einer selbstreflexiven „Bildung“ und seiner anders gelagerten und begründeten anthropologisch-kategorialen Fassung sei einmal ausgeklammert, da er in andere geistesgeschichtliche Zusammenhänge führen würde –, dann bleibt die Antwort auf die Frage zu geben, worin denn die paradigmatische Wendung des pädagogischen Denkens bei Rousseau zu sehen ist, wie sie auch von den Zeitgenossen – besonders Kant! – wahrgenommen wurde.

Das Neue bei Rousseau war offensichtlich nicht – wie unser Blick in die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts gezeigt hat – die Wahrnehmung des Kindes als Kind und auch nicht die genetische Psychologie der Lebensalter. Neu und faszinierend war – und hierin epochemachend – die *Konstruktion einer fiktiven Biographie sub specie educationis*: die Einbettung des erziehenden Umgangs und des Lernens in eine sorgfältig gestaltete „Lernumwelt“; die Einbettung der „natürlichen“ Entwicklung in ein pädagogisch reflektiertes Arrangement der Weltaneignung und Selbsterfahrung; die Einbettung des pädagogischen Reflektierens und Handelns in Abwägungen und Antizipationen des Zusammenhangs von Intentionen und möglichen Wirkungen im künftigen Leben des Educandus.

Damit nimmt Rousseau einen entscheidenden Perspektivenwechsel vor: Bis dahin war die Erziehungslehre eine Sammlung von Regeln und Rezepten, die, wenn man sie nur richtig in Anwendung brachte, unfehlbar ein bestimmtes Ergebnis zeitigen mußte. Erziehung als Handeln am Menschen wird verstanden als zwischenmenschliche Praxis, die ein Subjekt – den erfahrenen Erwachsenen – und ein ‚Objekt‘ – das unerfahrene Kind – hat. Das Handeln des Erwachsenen ist Ursache für Wirkungen, die als Verhaltensweisen des Kindes und Heranwachsenden ablesbar sind. Daß dies sich *tatsächlich* so verhält, ist ganz unwahrscheinlich: nicht nur weil das Geflecht von Erfahrungen, Einflüssen und intentionalen Einwirkungen sehr viel komplexer ist und weil deren intrapersonale Verarbeitung und ihr Ergebnis als individueller Habitus nicht nach einem einfachen kausalen Ursache-Wirkungs-Schema erklärt werden kann, sondern weil das ‚Objekt‘ der Erziehung eben ein Subjekt ist, das auf das Handeln und Denken der Erwachsenen selber aktiven Einfluß nimmt. Der Wechsel der Betrachtung

³⁴ Immanuel Kant, Über Pädagogik (Werke in 6 Bänden, Bd. VI, Darmstadt 1964) 700.

tungsperspektive besteht mithin darin, Erziehung und Bildung aus der Sicht des Heranwachsenden zu analysieren, so daß die Erziehungslehre nicht länger eine Sammlung von Regeln und Rezepten sein kann, sondern in eine genetische Anthropologie als Entwurf eines Lebenslaufs verwandelt werden muß. Dieser Perspektivenwechsel wird zutreffend mit der Formel einer „*Pädagogik vom Kinde aus*“ bezeichnet. Die neue Erziehungslehre soll Eltern und Erzieher pädagogisches Denken lehren, damit sie sich auf die unbekannte, sich erst entwickelnde Individualität ihrer Kinder einstellen lernen, und sie nimmt den Eltern und Erziehern die Gewißheit auf die Richtigkeit ihres Handelns.

Damit nimmt Rousseau einen weiteren entscheidenden Perspektivenwechsel vor: die erste Erziehung soll „purement négative“ sein³⁵; sie soll Zeit verlieren und nicht gewinnen; sie soll „die Kindheit im Kinde reifen“ lassen; menschliches Handeln soll nicht in „dem Werk der Natur“ herumfuschen: „Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.“³⁶ Und damit sind die Hinweise gegeben auf den konzeptionellen Hintergrund in Rousseaus Denken: Da er dem Gedanken des Fortschritts in Kultur und Gesellschaft skeptisch gegenübersteht³⁷ und die Menschlichkeit des Menschen, die er als „homme naturel“ hatte und die im Zustand der Vergesellschaftung defekt ist³⁸, unter der Perfektionierung der bürgerlichen Brauchbarkeit fortgesetzt Schaden nimmt, kann der Sinn der Erziehung nicht darin bestehen, den jungen Menschen möglichst rasch auf die bürgerliche Existenz in einer ungewissen Zukunft vorzubereiten. Das könnten Erzieher und Eltern gar nicht verantworten, sie würden „barbarisch“ handeln³⁹. Die Erziehung soll vielmehr den *eigenen* Sinn jeder einzelnen Lebensstufe beachten und das Kind bzw. den Heranwachsenden diese Zentriertheit jeder Lebensstufe als einer in sich ruhenden Lebensform erleben und ausleben lassen – ausleben aber auch in dem anderen Sinne des Wortes, daß man sie ablegt: ein kindischer Erwachsener ist lächerlich, so wie umgekehrt ein pedantisches oder ein frühreifes Kind als „unnormale“ empfunden wird.

Rousseau hat nicht die Kinder als Kinder „entdeckt“, sondern den anthropologisch-pädagogischen Sinn der *Kindheit* und des *Jugendalters*⁴⁰; im „Vorwort“ zum „Emile“ sagt er ja nicht, man kenne „die Kinder“ nicht, sondern: „Man kennt die *Kindheit* (*enfance*) nicht.“⁴¹ Und so erschließt Rousseau auch den Sinn des (bürgerlichen) Jugendalters: die Pubertät als Reifezeit, in der die in Erotik verwandelte Sexualität als Beherrschung der Leidenschaften die Voraussetzung ist für ein glückliches Le-

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762, jetzt in den *Oeuvres complètes* [Pléiade], Bd. IV) 323; dt. übers. Emil oder über die Erziehung (Paderborn 1971) 72.

³⁶ Anfangssatz im 1. Buch des „Emile“.

³⁷ Im 1. Discours von 1750: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?

³⁸ Dazu die Aufsätze von Robert Spaemann in seiner Sammlung: Rousseau – Bürger ohne Vaterland (München 1980).

³⁹ Emile (dt. übers.) 55.

⁴⁰ Ulrich Herrmann, Kindheit und Jugend im Werk J. H. Campes. Pädagogische Anthropologie und die „Entdeckung“ des Kindes im Zeitalter der Aufklärung (Neue Sammlung 15, 1975) 464–481; wiederabgedr. in ders. (1982, wie Anm. 25) 178 ff.

⁴¹ Emile (dt. übers.) 5.

ben im Schoße einer eigenen Familie. Die faszinierende Wirkung des „Emile“ besteht darin, daß Rousseau einen modellhaften Lebenslauf vorschlägt, an dem ablesbar ist, wie der Mensch, der nun einmal nicht als „homme naturel“ lebt, als „l'homme social“ leben kann, ohne völliger Entfremdung und Künstlichkeit anheimzufallen⁴². Der „Emile“ ist die „Utopie eines unentzweiten Daseins“⁴³, die Kindheit das Modell des richtigen Lebens wie das eines Menschen als „homme naturel“, das Jugendalter die „zweite Geburt“ des Menschen, seine Reifezeit. Von hier führt dann der Weg zur Auffassung von der „Heiligkeit“ der Kindheit in der Romantik und vom Jugendalter als einem „sozialen Moratorium“, das in der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft schließlich universelle Norm wird.

Der „natürliche Mensch“ August Hermann Franckes und der *Anthropo-theologie* ist aufgrund seiner Erbsündigkeit böse und verdorben und bedarf der Errettung und Bekehrung durch eine überwachende und strafende „Kinderzucht“. – Der „gentleman“ von John Locke soll ein Leben führen können als kultivierter, wirtschaftlich erfolgreicher und patriotischer Bürger, und dazu bedarf er vielseitiger und liberaler Bildung und Ausbildung. Der „homme naturel“ von Jean-Jacques Rousseau ist gut, die Gesellschaft verdirbt ihn und entfremdet ihn sich selbst. Seine Menschlichkeit kann man ihm bewahren, wenn man ihn gemäß der Devise „minimale Bedürfnisweckung, maximale Kraftentfaltung“⁴⁴ ganz ihn selbst werden läßt. Die richtige Erziehung und Bildung des Menschen eröffnet die Hoffnung auf die Wiedergeburt der Menschlichkeit. Diese Maxime und diese Hoffnung markieren die Trennlinie der modernen bürgerlichen „Pädagogik“ von der vormodernen „Kinderzucht“.

Kommentar zum Beitrag U. Herrmann

Christian Begemann

Ulrich Herrmanns Darstellung gegenüber möchte ich eine Doppelstrategie einsetzen: Ich werde sie einerseits stützen und ergänzen, andererseits aber in einigen Punkten auch Vorbehalte anmelden. Dies geschieht in vier Schritten, einem *theoretischen*, einem *sozialhistorischen*, einem *pädagogischen* und einem *kritisch-differenzierenden*.

⁴² „il y a tant de contradictions entre les droits de la nature et nos loix sociales, que pour les concilier, il faut gauchir et tergiverser sans cesse: il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel.“ (Pléiade 640, dt. übers. 339:) „es gibt so viele Widersprüche zwischen den Rechten der Natur und unseren sozialen Gesetzen, daß man sich ständig drehen und wenden muß, um sie auszugleichen. Man braucht seine ganze Geschicklichkeit, um zu verhüten, daß der soziale Mensch nicht ganz verkünstelt wird.“

⁴³ Robert Spaemann, Rousseaus „Emile“: Traktat über Erziehung oder Träume eines Visionärs? (in *Spaemanns Aufsatzsammlung*, wie Anm. 38) 78 ff., hier 92.

⁴⁴ Ebd. 85.

1. Der von Ulrich Herrmann beschriebene Paradigmenwechsel von der Kinderzucht zur Pädagogik läßt sich, besonders, wenn man das Beobachtungsfeld über Rousseau hinaus bis zur bürgerlichen Pädagogik des Philanthropismus ausdehnt, mit Hilfe unterschiedlicher theoretischer Konzeptionen reformulieren und in eine umfassende historische Entwicklung einbetten. Unter zivilisationsgeschichtlicher Perspektive ist er sowohl Reflex wie Movens jenes Übergangs vom Fremdzwang zum Selbstzwang, oder genauer: des Übergangs vom Zwang zum Selbstzwang einerseits zum internalisierten Selbstzwang andererseits, der sich nach Norbert Elias im Prozeß der Zivilisation vollzieht (Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt ¹1978, Bd. 2, S. 336 ff., 342 ff., 366, 480 ff. u. ö.). Es handelt sich hier also um die tendenzielle Ablösung zweier Typen von Handlungsorientierung, die sich mit David Riesman als Traditions- und Innen-Lenkung beschreiben lassen (Die einsame Masse, Darmstadt 1956, S. 40 ff., 45 ff. u. ö.). In differenzierterer Weise, aber mit gleichem Tenor unterscheidet Jürgen Habermas, der darin dem Entwicklungspsychologen Lawrence Kohlberg folgt, verschiedene Stufen des moralischen Bewußtseins mit zunehmender Internalisierung der Norm, denen bestimmte Formen von Identität entsprechen (natürliche, Rollen- und Ich-Identität) (Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 63–91). Die Stufenabfolge wird als eine gleichermaßen onto- wie phylogenetische Entwicklung begriffen, und auch mit diesem Konzept wäre im 18. Jahrhundert eine wesentliche Zäsur zu lokalisieren (Ausbildung einer „abstrakten Menschröle“, Übergang zu einer „universalistischen Privatmoral“ bzw. einer formalistischen Pflichtethik. Vgl. ders., Kultur und Kritik, Frankfurt ²1977, S. 212, 229 u. ö.).

Schließlich können der pädagogische Theorienwandel sowie der zivilisatorische Prozeß auch durch Begriffe der Machttheorie Michel Foucaults erhellt werden: Der Typus einer ‚negativen‘ Macht, die gesetzförmig strukturiert ist, verbietet, ausgrenzt und unterdrückt, wird, wenn nicht abgelöst, so doch ergänzt von einer polymorphen ‚positiven‘ Macht, die sich ihrem Objekt inkorporiert, es durchdringt und organisiert (Überwachen und Strafen, Frankfurt ³1979; Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Frankfurt 1977, S. 106 ff., 113 ff.). Im Bereich der Pädagogik ließe sich das exemplarisch zeigen am Übergang von der pietistischen Brechung des kindlichen Eigenwillens zu dessen vollständiger Modellierung, deren Programm etwa die Philanthropisten entwerfen.

2. Die Innovation der Pädagogik stellt m.E. die Antwort auf eine Radikalisierung der sozialen Verhaltensnormen dar, die die Sozialisation zu vermitteln hat, und diese Radikalisierung ist ihrerseits Resultat sowohl lang- wie kurzfristiger historischer Veränderungen. Elias hat die Ausbildung von rationaler „Langsicht“, von steigender Selbstkontrolle und -beherrschung aus dem Zwang erklärt, den die wachsende gesellschaftliche Verflechtung und Arbeitsteilung sowie die damit verbundene zunehmende Interdependenz der Individuen dem Verhalten auferlegen. Dieser Prozeß scheint sich im 18. Jahrhundert zu beschleunigen. Hinzu kommt – zumindest auf intentionaler Ebene – ein staatliches Interesse an der Steigerung von Produktion und Produktivität in Landwirtschaft, Gewerbe und Handel, ein Interesse, das deutlich übers christliche Arbeitsgebot hinausgeht und sich nicht nur in den neuen ‚ökonomischen‘, sondern eben auch den bürgerlich-pädagogischen Theorien niederschlägt. Letzteres rührt daher, daß Arbeit und Leistung zu fundamentalen Normen auch jener neuen bürgerli-

chen Schichten avancieren, die in der altständischen Gesellschaft sozial ortlos sind und sich ihre gesellschaftliche Stellung aus eigener Kraft schaffen müssen (Ablösung des Geburtsprinzips durch das Leistungsprinzip). Mit einer derartigen Leistungsorientierung muß notwendig eine ausgeprägte Bereitschaft und Fähigkeit zu Selbstdisziplin, Verhaltenskontrolle, Trieb- und Wunschverzicht verbunden sein. Man kann somit von einem unverkennbaren soziogenen Anwachsen der ‚zivilisatorischen‘ Anforderungen an das (bürgerliche) Individuum im Lauf des 18. Jahrhunderts sprechen.

3. Die Pädagogik als Theorie der Sozialisation muß dem Rechnung tragen. Sie steht vor der Notwendigkeit, dem Kind von klein auf die Motivationen zu Leistung, Selbstkontrolle und Verzicht zu vermitteln, und dies erfordert eine gewandelte Methode. Denn die älteren Erziehungsmodelle, und zwar insbesondere die auf Fremdzwang und Sanktionserwartung gegründeten, erscheinen dysfunktional für die neuen Ziele, wie sich deutlich an der pädagogischen Diskussion um die Strafe ablesen läßt. Abstrakt wird man vielleicht so formulieren dürfen: Je höher die normativen Anforderungen an das Individuum steigen und je stärker damit auch dessen Widerstände gegen solche zivilisatorischen Zumutungen anwachsen, desto unzulänglicher wird die bloße Erwartung äußerer Sanktionen für die Garantie der Normen, desto mehr müssen diese sich quasi in Charakterzüge umsetzen: Die Norm muß internalisiert, ihre Einhaltung durch eine innere Instanz, das Gewissen, verbürgt werden. Genau das meinen die Pädagogen der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, wenn sie die Absicht äußern, moralische Standards zur „zweiten Natur“ zu machen. Daß ein solches Ziel nicht mit Hilfe starrer Erziehungsregeln erreicht werden kann, sondern allein auf dem Weg der Orientierung an den Lebensaltern und Entwicklungsphasen sowie an der besonderen Individualität des Kindes, wird dabei ebenso erkannt wie die Notwendigkeit der Herstellung eines identifikationsfördernden Milieus von Liebe und Empathie. Auch in der hier eingenommenen Perspektive zeigt sich also ein genauer Sinn des Übergangs zu einer lebensaltersspezifischen Erziehung.

4. a) Die Entwicklung führt nach dem Gesagten vom Prinzip des Fremdzwangs zu dem des Selbstzwangs auf der Basis der Verinnerlichung. Fraglich scheint mir allerdings, ob man August Hermann Francke auf den Protagonisten einer Kinderzucht reduzieren kann, die in erster Linie mit „Disziplinierung und Kontrolle“ (Ulrich Herrmann) operiert. Denn nicht nur weiß Francke sehr genau um die schädlichen Folgen der Strafe, er plädiert auch für pädagogische Techniken, die wenigstens ansatzweise eine Internalisierung der Normen begünstigen. In diese Richtung deuten etwa die Kritik am bloß „äußerlichen Schein“ des Wohlverhaltens, die Tendenz zur Willensbildung schon ab der frühen Kindheit, die Bedeutung der Liebe, die freilich nicht mit der emotional-familiären des 18. Jahrhunderts zu verwechseln ist, die Rolle des Vorbilds, mit dem das Kind sich identifizieren können soll, die Forderung nach Homogenität des Erziehungsmilieus und nicht zuletzt die sporadischen Hinweise auf eine Individualisierung der Erziehungspraxis (Kurtzer und einfältiger Unterricht Wie die Kinder Zur Wahren Gottseligkeit und Christlichen Klugheit anzuführen sind, 1702). Ich vermute, daß Franckes diesbezügliche Vorstöße, die allerdings auch nicht überschätzt werden sollten, sich aus der soziokulturellen Außenseiterposition der Pietisten erklären ließen, einer Situation, die allein auf der Basis eines traditionsgesteuerten, an

gesellschaftlichen Erwartungen orientierten Verhaltens nicht zu bewältigen war und daher Ansätze einer Innenlenkung erforderte, die das Individuum befähigte, sich auch *gegen* die Normen seiner nicht-pietistischen Umwelt zu verhalten. Mit Blick auf diese Tendenz sind zwischen der Kinderzucht Franckes und der Pädagogik des 18. Jahrhunderts nicht nur tiefgehende Differenzen zu konstatieren, sondern auch Traditionslinien zu betonen.

b) Gegenüber Ulrich Herrmanns Darstellung des pädagogischen Paradigmenwechsels habe ich den Akzent bewußt verschoben, und das impliziert einen weiteren Einwand. Der Begriff einer „Pädagogik vom Kinde aus“ hat gewiß seine Berechtigung, insofern er eine fundamentale methodische Umorientierung charakterisiert; er scheint mir jedoch zu verdecken, daß auch die neue Pädagogik eine ‚Pädagogik vom Erwachsenen aus‘ ist, die gesellschaftliche Normen vermittelt und vermitteln soll – das gilt letztlich auch für Rousseau, allemal aber für seine philanthropistischen Sachwalter. Neu ist dabei die intendierte Praxis der Erziehung, die ich, wie gesagt, in Abhängigkeit vom gleichfalls neuen Ziel der Modellierung einer normgerechten „zweiten Natur“ sehe, vom Ziel der Verinnerlichung gesellschaftlicher Wertvorstellungen durch das Kind. Geblieben ist in allen Wandlungen die soziale Funktion der Erziehung, der gegenüber die Ansprüche des Individuums in letzter Instanz auf den zweiten Platz verwiesen werden. Ich möchte daher auch hinter der Vorstellung einer auf „aufgeklärte Mündigkeit“ und „Selbständigkeit“ hinarbeitenden „bürgerlich-liberalen“ Pädagogik seit John Locke (Herrmann) ein Fragezeichen plazieren. Emanzipation und Selbständigkeit in der Erziehung nämlich finden an den Normen der bürgerlichen Gesellschaft ihre unverrückbare Grenze.

Diskussionsbericht zum Beitrag U. Herrmann

Ähnlich wie der Kommentator wollten auch andere Francke nicht auf „Kinderzucht“ reduziert wissen: Das starke Element des „fördernden Aufziehens“ bei Francke wurde herausgestrichen (*Barner*), und man wies darauf hin, daß Francke seine Erziehungsvorstellungen und -praktiken differenzierte und sie nach den Bedürfnissen und der gesellschaftlichen Funktion des Kindes ausrichtete (*Martens*). Der Referent gab diesen Einwänden unumwunden recht und unterstrich das Element der Pflege und des Erziehens beim Aufziehen der Kinder, mit denen theologisch für Francke die Verheißung verbunden war. *Hammerstein* merkte generell an, daß man nicht nur von pädagogischen Texten ausgehen und dort Änderungen feststellen dürfe, da man sonst wichtige Phänomene übersehe. Er wies hierzu auf die von *Herrmann* nicht behandelte ältere katholische Kindererziehung und praktische Adelserziehung hin und meinte, daß im 17. Jahrhundert die Adelstraktate zur Erziehung für eine größere Allgemeinheit eingesetzt wurden. Dem entgegnete *Herrmann*, daß er nicht die Intention gehabt habe, von der Geschichte der Erziehung oder der pädagogischen Theorie der Zeit zu sprechen, sondern nur drei anthropologische Modelle vorstellen wollte, die ihm für das Kolloquiumsthema wichtig schienen, um zu zeigen, wie sich die Differenzierungen entwickelten. Zu dem von *Begemann* verwendeten Begriff des „Paradigmawech-

sels“ meinte er, daß bezüglich der Erziehung nur von Perspektivenwechsel gesprochen werden könne. Es sei immer Erziehung der Kinder durch Erwachsene. Der Perspektivenwechsel sei ein sozialgeschichtlicher, sozialspezifischer, und die Perspektive sei, welcher Sinn in die Erziehung gelegt werde.

Voßkamp wollte die Erziehung in die gesamthematische Perspektive des Kolloquiums gerückt wissen. Das Thema eigne sich ausgezeichnet für die zentrale Testfrage zu Tradition und Innovation: Seit wann werde das Neue in der Neuzeit als positiv bewertet? Seit wann sei ein Vertrauen in die Veränderung feststellbar und warum? Reinhart Koselleck habe auf die Diskrepanz von Erwartung und Erfahrung in der Neuzeit aufmerksam gemacht. Die Zukunft sei nicht mehr aus der Vergangenheit ableitbar, insofern müsse aufs Neue gesetzt werden, es entstehe ein Zwang zur Utopie, zur Erneuerung. *Herrmann* datierte den Wechsel für die bürgerliche Erziehung in die 1730/40er Jahre, erzwungen durch die sozialen Verhältnisse. Bei Rousseau sei eine neue Konzeption im pädagogischen Denken, die die neue Verkehrsform der bürgerlichen Gesellschaft (Vertrauen in Leistung – Leistung als Vertrauen) zur Verhaltensnorm der Subjekte mache. Die bürgerliche Pädagogik sei bis heute gültig, da die Gesellschaftsform noch eine bürgerliche sei, und daher sei in der Pädagogik alles vor Rousseau Vorgeschichte.

Laetitia Boehm

Die deutschen Universitäten im Sozialgefüge des absolutistischen Fürstenstaates. Zwischen scholastischer Tradition, normativer Wissenschaftsorganisation, adeligen und bürgerlichen Bildungsansprüchen

Ein Beitrag aus der Universitätsgeschichte zur vorgegebenen Thematik kann nur einige Perspektiven vorführen, die sich aus der für das 17. Jahrhundert zwar noch lückenhaften, zumindest ungleichmäßigen, hingegen für das 18. Jahrhundert breitgefächerten universitäts- und schulgeschichtlichen sowie wissenschaftshistorischen Forschung ergeben. Es kann sich also nur um Zusammenfassung einiger meist bekannter Aspekte und um daran anknüpfende Überlegungen handeln, die ich in zwei Teilen abhandeln möchte:

- I. zur Typologie des Hochschulwesens,
- II. zu Ausdrucksformen von Traditionsverhalten und Innovationen an Universitäten,
- III. folgen einige abschließende Überlegungen.

I. Bemerkungen zur allgemeinen Typologie des hohen Schulwesens zwischen dem Dreißigjährigen Krieg und dem Ende des Siebenjährigen Krieges

1) Zur Periodisierung

Zunächst ist festzustellen, daß die zur Diskussion stehende zeitliche Begrenzung auf den ersten Blick für die Periodisierung der Universitätsgeschichte problematisch erscheint, zumindest im Sinne von Zäsuren. Der Dreißigjährige Krieg hatte zwar manche unmittelbaren, teils schweren Rückwirkungen auf die Universitäten als Glieder des gesamten politisch-sozialen Gefüges des Alten Reichs. Die kriegesischen Geschehnisse und der für manche Landschaften errechnete Bevölkerungsverlust bis zu 50% führte zu einem allgemeinen Frequenzrückgang¹, für manche Schulen auch zur

¹ Franz Eulenburg, Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart (Leipzig 1904), ist noch brauchbar in bezug auf die Relationen; grundsätzlich zur Methode der Frequenzanalyse neuerdings Rainer Christoph Schwinges, Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des alten Reiches (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte 123, Wiesbaden 1986); ders., Universitätsbesuch im Reich vom 14. zum 16. Jahrhundert. Wachstum und Konjunkturen, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984) 5 ff.

vorübergehenden Schließung oder zur Verlegung oder auch zu Umgestaltungen durch die Besatzungsmacht (Beispiele: Heidelberg, Würzburg²), abgesehen von den kurzfristigen konfessionspolitischen Reformphasen für manche Schulen infolge des Restitutionsedikts von 1629 (Beispiel Rinteln³).

Indes lassen sich die grundsätzlichen Auswirkungen des Westfälischen Friedens für das gelehrte Schulwesen eher im Gesamtzusammenhang der politisch-territorialen, sozialen und geistigen Entwicklungen aufspüren als in den einzelnen institutionellen Übergangsstörungen, die im allgemeinen bis in die 80er Jahre des Jahrhunderts überwunden schienen. Für das Hochschulwesen erwies sich der Westfälische Friede nicht als scharfe Epochenzäsur⁴. Wohl aber werden in der Folgezeit manche längerfristige Entwicklungstendenzen verstärkt greifbar, andere wiederum erscheinen abgeschwächt. Institutionell zeigt das hohe Schulwesen (Universitäten, Gymnasien) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts klare Konturen, wobei die Übermacht von Traditionen ebenso deutlich, wie aber auch – namentlich gegen Ende des Jahrhunderts – Tenden-

² Die Universität Würzburg sollte in Folge der mehrjährigen schwedischen Besetzung Frankens ab 1631 durch den neuen Landesherrn Herzog Ernst d. Frommen gemäß der Schulorganisation des Staates Weimar-Gotha im protestantischen Sinne umgestaltet werden; vorerst ruhte der Studienbetrieb, was jedoch die Hochschule nicht nachhaltig erschütterte, so daß sie nach Rückgewinnung durch die fürstbischöfliche Herrschaft ihre Geltung steigern konnte. Vgl. *Rudolf Endres*, Vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Dreißigjährigen Krieg (Handbuch der Bayerischen Geschichte, hrsg. von *Max Spindler*, im folgenden zitiert: *Spindler* HB, hier vgl. III, 1: Franken, Schwaben, Oberpfalz bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, München ²1979) 223 ff., bes. 227 f., sowie *Laetitia Boehm*, Das Hochschulwesen in seiner organisatorischen Entwicklung (ebd.) 656; zu Ernst d. Frommen vgl. auch unten Anm. 72. – Gravierender war die Zäsur in Heidelberg: 1622 von Tillys Truppen erobert, wurde die Universität 1629 durch Maximilian I. von Bayern mit Hilfe der Jesuiten katholisiert, nach Einnahme durch die Schweden 1631 wiederum auf das Luthertum verpflichtet; ab 1632 zessierte der Studienbetrieb, so daß die Wiedereröffnung durch Kurfürst Karl Ludwig 1652 im Zeichen einer zwar calvinistischen, aber betonten Toleranz-Politik nahezu einer Neugründung gleichkam. Vgl. *Volker Press*, Kurfürst Maximilian I. von Bayern, die Jesuiten und die Universität Heidelberg im Dreißigjährigen Krieg (1622–1649), in: *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, I: Mittelalter und frühe Neuzeit 1386–1803, hrsg. von *Wilhelm Doerr* (Heidelberg 1985) 314 ff., im folgenden zitiert: *Semper Apertus*. – In beiden Fällen hatte die Eroberung die Verschleppung kostbarer Bibliotheken zur Folge: die reiche Büchersammlung des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn wanderte nach Schweden, die berühmte Heidelberger Palatina kam nach Rom.

³ Im Zusammenhang des Restitutionsedikts entsandte der Bischof von Osnabrück Benediktiner nach Rinteln zur Reform der Universität; das Zwischenspiel dauerte nur bis 1633. Vgl. *Gerhard Schormann*, *Academia Ernestina. Die Schaumburgische Universität zu Rinteln* (Marburg 1982).

⁴ Allerdings für das „Gelehrtenschulwesen“, die Gymnasien in den paritätischen Reichsstädten. Zur allgemeinen Entwicklung immer noch grundlegend *Friedrich Paulsen*, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 2 Bde. (Leipzig ³1919/21, Neudruck 1965). Zur Parität in den Reichsstädten: *Lothar Weber*, *Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung von den Anfängen der Reformation bis zum Untergang des alten Reiches im Jahre 1806* (Diss. Bonn 1961) 211 ff., 231 ff.; *Paul Warmbrunn*, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648* (Wiesbaden 1983); exemplarisch zur Augsburger Situation *Laetitia Boehm*, *Die Erneuerung des Augsburger Schulwesens im 16. Jahrhundert: Christliche Pädagogik in konfessioneller Parität*, Vortrag, in: *Stephania* Nr. 54 (Augsburg 1982) 39 ff.

zen zu Innovationen mit normativem Modernisierungsanspruch, besonders in der Lehrorganisation, erkennbar sind⁵.

Die Beendigung des Siebenjährigen Krieges erscheint für die Universitätsgeschichte noch weniger relevant, wenn man nicht das Fortschreiten eines Inferioritätsbewußtseins der führenden Stände in den katholischen Territorien gegenüber dem protestantischen Deutschland durch die nun manifesten politischen Gewichtsveränderungen verstärkt sehen möchte. Indes setzten die Universitätsreformen im Sinne einer „Frühaufklärung“⁶ oder einer Übergangsphase zum aufgeklärten Absolutismus schon um die Wende zum 18. Jahrhundert (so in den protestantischen Hohenzollern-Ländern des Großen Kurfürsten an der 1681 gegründeten Universität Halle, so im katholischen Habsburgischen Raum etwa an der Universität Freiburg⁷), in den meisten katholischen Territorien spätestens seit den 30er–40er Jahren des 18. Jahrhunderts ein. Dabei stiegen einige Universitäten zu Leitmodellen der Modernisierung auf, wie mit erstaunlich rascher überkonfessioneller Wirkung primär die protestantische Neugründung Göttingen (1737)⁸, andererseits in zweitem Rang bald auch die katholischen Universitäten Würzburg, Wien, später Mainz⁹.

Diese erste aufgeklärte Reformphase mündete seit den 1760er Jahren in eine konsequente Entfaltung spätabolutistischer, staatskirchlich und territorialistisch geprägter, auf Säkularisation, Laisierung, Verstaatlichung und Praxisbezug ausgerichteter Schulreformen. Sie erlebte ihre Kulmination bekanntlich im Napoleonischen Zeitalter um 1807/8; einesteils in den Preußischen Reformen, zu deren Vorgeschichte das Land-

⁵ Zur Periodisierung der deutschen Universitätsgeschichte grundsätzlich zuletzt *Peter Moraw*, Aspekte und Dimensionen älterer deutscher Universitätsgeschichte, in: *Academia Gissensis. Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte*, hrsg. von *Peter Moraw* und *Volker Press* (Marburg 1982) im folgenden zitiert: *Moraw*, Aspekte und Dimensionen, 1 ff.; *Rüdiger vom Bruch*, Die deutsche Hochschule in der historischen Forschung, in: *Forschungsgegenstand Hochschule. Überblick und Trendbericht*, hrsg. von *Dietrich Goldschmidt*, *Ulrich Teichler*, *Wolff-Dietrich Webler* (Campus Forschung 403, Frankfurt 1984) 1 ff., bes. 14 ff.

⁶ Der Begriff wurde eingeführt durch *Eduard Winter*, Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slavische Begegnung (Berlin 1966); von Winter wurde auch der Begriff „Frühliberalismus“ geprägt.

⁷ Zu einzelnen Universitäten vgl. das *Hermes Handlexikon Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, hrsg. von *Laetitia Boehm* und *Rainer A. Müller* (Düsseldorf 1983), dort auch allgemeine sowie spezielle Literatur; im folgenden zitiert: *Hermes Handlexikon*.

⁸ *Moraw*, Aspekte und Dimensionen, 16 f., sieht die neuartige Führungsrolle bedingt durch Zunahme der Kohärenz, vermehrte literarische Kommunikation unter den Universitäten, Schwinden der konfessionellen Scheidelinien, Wandel des Autoritätsprinzips; zum Grundsätzlichen vgl. vor allem *Notker Hammerstein*, Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Hl. Römischen Reichs deutscher Nation im 18. Jahrhundert (Berlin 1977) passim; exemplarisch zur gewachsenen literarischen Kommunikation ders., *Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert*, in: *Christian Wolff*, hrsg. von *Werner Schneiders* (Hamburg 1983) 266 ff.

⁹ Verschiedene einschlägige Aspekte bei *Notker Hammerstein*, Besonderheiten der österreichischen Universitäts- und Wissenschaftsreform zur Zeit Maria Theresias und Josephs II., in: *Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur im Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II.*, hrsg. von *Richard Georg Plaschka*, *Grete Klingenstein* u. a. (Wien 1985) 787 ff.

recht für die Preußischen Staaten von 1794 gehört (es billigte den Universitäten den Status privilegierter Corporationen zu); zum andern ist als Markstein eine Publikation von 1808 erwähnenswert, die sich im damals noch französisch besetzten Königreich Westphalen für die Rettung der deutschen Universitätsstruktur nach Göttinger Muster einsetzte: nämlich die auf Anregung des Generalstudiendirektors Johannes von Müller¹⁰ zurückgehende Schrift des Franzosen Charles de Villers „Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante (erschieden in Kassel). Im gleichen Jahr 1808 erschien die epochemachende Programmschrift des bayerischen Bildungstheoretikers Friedrich Immanuel Niethammer zugunsten des Neuhumanismus „Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit“, womit sich eine Überwindung der Schulpläne der Aufklärungsära anbahnte.¹¹

Die generelle Kennzeichnung der Zeitspanne zwischen der Mitte des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts mit den Stichworten: konfessionelles Zeitalter, Zeitalter des fürstlichen Absolutismus, der Standes- und Berufserziehung, der Barock-Wissenschaft (was auch immer man darunter verstehen mag) berührt in verschiedenen Dimensionen die Entwicklung der Universitäten und Wissenschaften sowohl in ihrem Selbstverständnis als auch in ihrer Organisationsstruktur und in ihren sozialen Funktionen. Auf einzelne Aspekte dazu komme ich noch zu sprechen. Im übrigen handelt es sich zumindest für die erste Periode immer noch um die von G. Oestreich treffend formulierte Form des „persönlichen Regiments der deutschen Fürsten“¹², welche der Herrschaft der Landesherren über ihre Universitäten einen spezifisch patrimonialen Charakter im wörtlichen Sinne hausväterlicher Fürsorge und Kontrolle aufprägte.

Wenn man im allgemeinen geneigt ist, für die Universitätsgeschichte einerseits Humanismus und Reformation des 16. Jahrhunderts, am anderen Pol die Aufklärung mit Zentrierung auf das 18. Jahrhundert als Epochengrenzen überzubetonen, gerät die Zeit dazwischen leicht in den Schatten. Demgegenüber ist festzustellen, daß die Folgen von Reformation und Humanismus in den deutschen Universitäten eigentlich erst im Laufe des 17. Jahrhunderts zur vollen Entfaltung oder richtiger: zur Sedimentierung kamen. Unter Anwendung der von P. Moraw vorgeschlagenen Periodisierung der deutschen Universitätsgeschichte¹³ erkennt man die sog. „konsolidierte vorklassische Universität“ am klarsten im 17. und frühen 18. Jahrhundert, weil deren Wesenszüge eben gerade mit dieser Sedimentierung von geistigen, rechtlichen, konfessionellen, sozialen Bezügen zusammenhängen. In dem grundsätzlich konservativ, weil kor-

¹⁰ Clemens Menze, Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts (Hannover 1975); Laetitia Boehm, Wilhelm von Humboldt (1767–1835) and the University: Idea and Implementation, in: CRE-Information No. 62 (Genève 1983) 89 ff.; Karl Schib, Johannes von Müller (1752–1809) (Konstanz 1967).

¹¹ Zu Schulplänen und Bildungskonzeptionen in Bayern an der Wende zum 19. Jahrhundert neuerdings Rainer A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lycealwesen 1773–1849, 2 Bde. (Paderborn 1986).

¹² Gerhard Oestreich, Das persönliche Regiment der deutschen Fürsten am Beginn der Neuzeit, in: ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze (Berlin 1969) 301 ff.

¹³ Vgl. Anmerkung 5.

porativ geprägten Universitätsraum vollzog sich die Wirksamkeit von Reformbewegungen in relativ langsamem Rhythmus, für den erst im fortgeschrittenen 18. Jahrhundert eine gewisse Beschleunigung spürbar wird. Moraw schlägt als heuristischen Ansatz für die Betrachtung der Universitätsgeschichte drei Dimensionen vor – die institutionelle, die intellektuell-wissenschaftliche und die umweltbezogene soziale Dimension; die Entwicklungen weisen darin keinen Gleichlauf, sondern Stufungen auf, Kontinuität zeichnet sich am nachhaltigsten im institutionellen Bereich ab.

2) Zur Typologie des gelehrten Schulwesens

Die typische Ausprägung der altdeutschen Universität erfolgte also im 17. Jahrhundert, besonders seit der reichsgesetzlichen Sanktionierung der Konfessionsstaaten 1648 und im Zusammenhang der Stabilisierung der mit dem *ius reformandi* ausgestatteten Obrigkeiten. Normen aus dem Mittelalter waren in eigentümlicher Weise eine Symbiose eingegangen mit den inzwischen in die Traditionen integrierten Kanonisierungen des 16. Jahrhunderts. Proportional gesehen lag zwischen 1526 und 1650 die frühneuzeitliche Hauptgründungswelle von Universitäten¹⁴, übrigens auch sonstiger gelehrter Schulen (Gymnasien, Pädagogien). Die konfessionellen Landesuniversitäten – einesteils seit der Gründung von Marburg (1527) und der Reformation von Wittenberg, andererseits seit der Gründung von Dillingen (1551) und der gegenreformatorischen Restaurierung u. a. von Ingolstadt – überwölbten nun als neue Leitmodelle die mittelalterlichen Vorbilder von Paris und Bologna. Die von Humanismus und Reformation ausgehenden Impulse für die Pluralisierung des gelehrten Schulwesens, aber auch die Pädagogisierung des Unterrichts bewirkten in beiden Konfessionsgroßräumen eine Festigung schulmäßiger Tradierung der sog. *Humaniora* an den Gymnasien und Pädagogien, einer moderaten Restaurierung des Schul-Aristotelismus in den Artistenfakultäten, einer Konsolidierung von theologischen Schulen sowie einer schulisch formalisierten religiös-dynastischen Orientierung des gesamten Erziehungswesens¹⁵. Die im 17. Jahrhundert fortgesetzte Flut von landesgesetzlichen Kirchen- und Schulordnungen¹⁶ festigte die Einbindung der Hohen Schulen in den konfessionellen Landesstaat. In dem nach Bekenntnisformeln differenzierten lutherischen und reformierten Raum kristallisierten sich stärker orthodoxe oder stärker reformierte Richtungs-Universitäten heraus, während in den katholischen Territorien die *Confessio fidei* Tridentina von 1568 sich als allgemeinverbindliche einheitliche Norm durchgesetzt

¹⁴ Im Raum des Hl. Römischen Reichs (ohne Schweiz und Niederlande) erfolgten im 14./15. Jahrhundert 14, zwischen 1500 und 1650 (Wittenberg bis Bamberg) 20, zwischen 1650 und 1800 (Duisburg bis Bonn) 11 Universitätsgründungen. Vgl. Tabelle im Anhang.

¹⁵ Arno Seifert, *Der Humanismus an den Artistenfakultäten des katholischen Deutschland*, in: Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts, hrsg. von Wolfgang Reinhard (DFG Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1984) 135 ff.; künftig ders., *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*, in: *Handbuch der Bildungsgeschichte I: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe I*, hrsg. von Notker Hammerstein (im Druck München).

¹⁶ Hubertus Hettwer, *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen vom 16. bis 18. Jahrhundert. Eine vergleichende Studie* (Mainz 1964).

hatte. Bis um 1620 hatte in den katholischen Staaten der Jesuitenorden mit Unterstützung der Landesherren die bestehenden Artistischen und Theologischen Fakultäten unter seine Regie gebracht sowie in Verbindung mit den Kollegiengründungen das Gymnasialwesen generell etabliert¹⁷. Die jesuitische „Ratio studiorum“ von 1599, das erste große pädagogische System der Neuzeit mit seiner Konzeption einer Dreigliederung der Studienorganisation (Humaniora, Philosophie, Theologie), trat im altkirchlichen Erziehungswesen normative Geltung an. Wenn damit die nach Rom zentralisierte Societas Jesu das gesamte katholische Schulwesen nicht nur in Deutschland einheitlich kanonisierte, so trug sie damit zugleich folgenschwere Spannungen institutioneller und lehr-konzeptioneller Art in die Universitäten hinein. Die Polarisierung zwischen jesuitischen (philosophisch-theologischen) und weltlichen (juristischen, medizinischen) Fakultäten bzw. Lehrkanzeln wirkte lange nach, insonderheit für die von Jesuitenfeinden als „klerikal“ und rückständig abgestempelten Artistenfakultäten katholischer Universitäten.

Es fällt weiterhin auf, daß es seit dem Westfälischen Frieden, der das schon 1555 im Grundsatz formulierte Paritäts-Prinzip für die konfessionell gemischten Reichsstädte fixierte¹⁸, keine städtischen Universitäts-Gründungen mehr gab. Die letzten Universitäts-Privilegierungen städtischer Schulen erfolgten in Straßburg 1621 und Nürnberg-Altdorf 1622, übrigens angesichts von Widerständen aus Magistratskreisen, welche sich gegen den vorherrschenden Korporationscharakter fürstlicher Universitäten verwarnten. Die städtischen Universitäten repräsentierten verfassungsrechtlich einen eigenen, nicht mehr nachgeahmten Schultyp¹⁹.

Im 17. Jahrhundert wurde die fürstlich gegründete Territorialuniversität zum regulären Hochschultyp, und zwar unter weitgehender Angleichung von weltlichen und geistlichen Staaten – mit dem Unterschied allerdings, daß in den Hochstiften die Domkapitel, die als funktionsstärkste landständische Kraft maßgebliche Mitregierungsrechte beanspruchten, ihre Finanzkontrolle im schulpolitischen Bereich oft hemmend gegen den Universitätsausbau und auch gegenüber der Jesuitenexpansion geltend machten.

Seit dem Dreißigjährigen Krieg entstanden daneben in zunehmender Zahl Adelschulen bzw. Ritterakademien²⁰ nach den Modellen der frühesten ständischen Bil-

¹⁷ Karl Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten* (Paderborn 1981), im folgenden zitiert: *Hengst, Jesuiten*.

¹⁸ Vgl. oben Anmerkung 4.

¹⁹ Anton Schindling, *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 77, Wiesbaden 1977), im folgenden zitiert: *Schindling, Humanistische Hochschule; ders., Die reichsstädtische Hochschule in Straßburg 1538–1621*, in: *Stadt und Universität im Mittelalter und in der früheren Neuzeit*, hrsg. von Erich Maschke und Jürgen Sydow (Veröffentlichungen des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 3, Sigmaringen 1977) 71 ff.; zum Typ der fürstlichen Landesuniversität sowie zur generellen Entwicklung Laetitia Boehm, *Die körperschaftliche Verfassung der Universität in ihrer Geschichte*, in: *Forum des Hochschulverbandes* Heft 34 (Bonn 1984) 7 ff. (mit Literatur).

²⁰ Norbert Conrads, *Ritterakademien der frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der

dungseinrichtungen solcher Art, dem Collegium Illustre in Tübingen (1594), dem Mauritianum in Kassel (1598) und der ältesten nur kurzlebigen Akademie in Selz (1575–77). Bis ins mittlere 18. Jahrhundert zählt man im Reichsgebiet, vorwiegend im protestantischen Raum, an die 30 Ritterakademien, nicht einbezogen die Vielzahl nicht realisierter Projekte. Sie manifestierten sich als Alternativ-Schulen für ständische Erziehung ohne Graduierungssystem neben den Gymnasien und Universitäten, gegenüber den scholastischen Institutionen. Offensichtlich kamen sie einem sozialen Bedürfnis nach adeliger exklusiver Berufsvorbereitung entgegen, obwohl die Universitäten von den Anfängen an dem studierwilligen Adel geöffnet waren, überdies seit dem späteren 15. Jahrhundert sich – gewissermaßen um der „public relation“ willen – durch adelige Ehrenrektoren schmückten²¹, eine an den deutschen Universitäten zeitweise sporadisch geübte, aber bis ins frühe 18. Jahrhundert durchgängige Erscheinung, die den Willen der Universitäten zur Anpassung an die Mechanismen der ständischen Gesellschaft widerspiegelt. Indes, die seit dem 15. Jahrhundert wachsende, im Humanismus geförderte Aufgeschlossenheit des regierenden Adels für schriftliche Bildungstraditionen²², die begonnene Überwindung der alten Kluft zwischen „arma“ und „litterae“ in Reaktion auf die massive Konkurrenz akademisch Gebildeter bürgerlicher Herkunft täuscht nicht hinweg über die zähe Resistenz des Adels gegen scholastische Bildungsformen. Die Universitäten, in denen sich, wie schon gesagt, bis zum 17. Jahrhundert mit gewissen konfessionellen Modifikationen wiederum eine aristotelisch-traditionalistische Schulmetaphysik in neuscholastischem Gewand etabliert hatte, boten allenfalls in den Juristischen Fakultäten für den Adel brauchbare Handreichungen. Deshalb berührte die seit Ende des 16. Jahrhunderts zur Regel werdende Kavaliersreise bei der großen Tour neben Höfen auch bestimmte europäische und deutsche Universitäten²³, ohne daß dort freilich durch die Adeligen mit ihren Begleitern die Fakultäten-Hierarchie immer beachtet und akademische Grade angestrebt wurden – mit wenigen Ausnahmen. Auch im konfessionellen Zeitalter zeigte die internationale

Wissenschaften 21, Göttingen 1982), im folgenden zitiert: *Conrads*, Ritterakademien; *ders.*, Die Gießener Ritterakademieprojekte im Zusammenhang der hessischen Bildungsgeschichte, in: *Academia Gissensis* (Marburg 1982) 297 ff.

²¹ *Rainer A. Müller*, Universität und Adel. Eine soziostrukturelle Studie zur Geschichte der bayrischen Landesuniversität Ingolstadt 1472–1648 (*Ludovico Maximiliana Forschungen* 7, Berlin 1974) 203 ff. Namenslisten für die Universitäten Ingolstadt, Tübingen, Freiburg, Jena, Rostock; *Berthold Jäger*, Die Ehrenrektoren der Universität Gießen (1609–1723), in: *Academia Gissensis* (Marburg 1982) 221 ff.; zum permanenten Ehrenrektorat in Helmstädt *Peter Baumgart* in: *ZHF* 1 (1974) 27 ff.

²² *Laetitia Boehm*, Konservatismus und Modernität in der Regentenerziehung an deutschen Höfen im 15. und 16. Jahrhundert, in: *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*, hrsg. von *Wolfgang Reinhard* (DFG Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1984) 61 ff.

²³ *Eva-Maria Loebeinstein*, Die adelige Kavalierstour im 17. Jahrhundert, ihre Ziele und Voraussetzungen (Wien 1966); *Norbert Conrads*, Politische und staatsrechtliche Probleme der Kavalierstour, in: *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten historischer Reiseforschung*, hrsg. von *Antoni Maczak* und *Hans Jürgen Teuteberg* (*Wolfenbütteler Forschungen* 21, Wolfenbüttel 1982) 45 ff.

Adels-Mobilität beachtliche Ausmaße²⁴, wobei Universitäten wie Padua, Siena, Orleans, dann vor allem Leiden an bevorzugter Stelle standen, aber auch katholische Universitäten im Reich wie u.a. Ingolstadt, Wien wurden von den Kavalierstouren berührt.

Auch wenn die Universitäten im Spätmittelalter wesentlich dazu beigetragen hatten, Bildung gewissermaßen als Statussymbol auch für den Adel und generell als Qualitätsmerkmal neben aristokratischer Standeszugehörigkeit für Karrieren auf politischem Feld zu propagieren, betrieben sie dennoch selbst keine soziale Selektion; die Universitäten vertraten vielmehr das Prinzip sozialer Koedukation, sie waren interständische Begegnungsstätten und verkörperten nach Ursprung und Wesen einen bürgerlichen Habitus. Diesen bewahrten sie trotz des im 14. Jahrhundert von den italienischen Juristen untermauerten adelsgleichen Selbstverständnisses des Dokorenstandes²⁵ und insgesamt des privilegierten Akademiker-Standes, wie es u.a. in der universitären Symbolik Verdichtung fand. Die Professoren der Universitäten waren mit wenigen Ausnahmen bürgerlicher Herkunft, denn das Lehren erschien für einen zur Herrschaft Geborenen unpassend. Auch wenn die Professoren dennoch quasi-aristokratische Verhaltensweisen, sogar mit oligarchischen Dynastie-Bildungen, entfalteten²⁶, blieben sie mitsamt ihrem Graduierungssystem für den aristokratischen Blickwinkel bürgerliche Institutionen. Daran änderte auch der Sachverhalt nichts, daß im 17. Jahrhundert eklatante Bemühungen von Landesherren und Professoren einsetzen, Universitäten und Adelsschulen miteinander zu kombinieren oder an Universitäten wenigstens die nötigsten Kavaliärsfächer anzusiedeln. Es genügt, beispielsweise hinzuweisen auf den Versuch des Pfälzischen Kurfürsten, bei Wiedereröffnung der Universität Heidelberg 1653 dort eine *academia equestris* (*collegium illustre*) zu organisieren, wofür er von keinem Geringeren als Veit Ludwig von Seckendorff, damals Kanzler in Sachsen-Gotha, ein Gutachten anforderte²⁷. Derselbe Seckendorff stand ja später als erster Universitätskanzler Pate bei der Gründung der Universität Halle, deren Vorstufe bekanntlich eine Ritterakademie war, ähnlich wie ein halbes Jahrhundert später die hohenzollernsche Universität Erlangen aus einer Ritterakademie hervorging. Auch bei der Gründung der Universität Göttingen war das Programm ritterlicher Erziehung von vorneherein integriert, mit Erfolg: Der Anteil adeliger Studenten, allerdings nicht mehr so international zusammengesetzt wie noch im 17. Jahrhundert, stieg zeitweise bis auf 20% und sogar mehr, während er sich sonst an den deutschen Universitäten in den Grenzen von durchschnittlich 2 bis 17% bewegte²⁸. Allerdings besagen solche

²⁴ *Hilde de Ridder-Symoens*, La migration des hommes et des idées en Europe, XIIIe–XVIIIe siècles, in: CRE-Information No. 61 (Genève 1983) 69 ff.

²⁵ *Ingrid Baumgärtner*, „De privilegiis doctorum“. Über Gelehrtenstand und Doktorwürde im späten Mittelalter, in: Hist. Jahrb. 106 (1986) 298 ff.

²⁶ *Friedrich Wilhelm Euler*, Entstehung und Entwicklung deutscher Gelehrteneschlechter, in: Universität und Gelehrtenstand 1400–1800, hrsg. von *Hellmuth Rössler* und *Günther Franz* (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 4, Limburg 1970) 183 ff.; *Moraw*, Aspekte und Dimensionen, 37 f.

²⁷ *Conrads*, Ritterakademien, 248.

²⁸ *Notker Hammerstein*, Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung, in: ZHF 10 (1983) 80.

statistischen Zahlen nicht viel ohne Berücksichtigung der unterschiedlichen Adelsfrequenz in den Fakultäten; die philosophischen Fakultäten, die bis ins 18. Jahrhundert ihre ehemals scholastisch-propädeutische Funktion noch nicht völlig abstreifen konnten, bewahrten in der Zusammensetzung der Studentenschaft am nachhaltigsten bürgerlichen Charakter. Manche Universitäten sorgten schon früh durch Anstellung von Exerzitien- und Sprachmeistern, vorwiegend französischer und italienischer Herkunft, oder durch Einrichtung von Reitschulen für die Repräsentanz standesgemäßer Adelsdisziplinen (so z. B. Ingolstadt schon 1625²⁹, ähnlich bald Wittenberg, Marburg, Altdorf, Gießen usw.), wofür sich seit der Revokation des Edikts von Nantes 1685 eine Masse französischer Hugenotten-Emigranten anboten, welche speziell den Hohenzollern-Universitäten Halle und Erlangen anfangs ihre Prägung gaben³⁰.

3) Sozialgeschichtliche Aspekte

Der auffallende Siegeszug adeliger Studieneinrichtungen seit dem Dreißigjährigen Krieg stand offenkundig im Zusammenhang mit einem Wandel der sozialen Rekrutierung für höhere Beamtenkarrieren³¹. Der Ausbau der Landeshoheit und Territorialverwaltung mit Hilfe der Frührezeption römischen Rechts und ohne Zweifel auch dank humanistischer Impulse war in der ersten Periode der deutschen Universitäten bis ins 16. Jahrhundert zunächst wesentlich durch ein Bündnis zwischen Fürsten und akademisch geschulten bürgerlichen Beamten geleistet worden; diese Blütezeit gelehrter Räte wurde durch die Forschung genugsam beleuchtet³². Für jene soziale Gruppe von Gebildeten, die jedoch keinen Stand bildeten, zeichnet sich zwar die Brauchbarkeit juristischer Kenntnisse, noch nicht aber ein Juristenmonopol ab; gesucht wurde

²⁹ Stefanie Seidel-Vollmann, Die romanische Philologie an der Universität München (1826–1913) (Ludovico Maximiliana Forschungen 8, Berlin 1977) gibt 36 ff. einen Überblick über die Sprachmeisterzeit als Vorgeschichte für die Etablierung der Neuphilologie mit allgemeiner Einordnung.

³⁰ Ernst Mengin, Die Ritter-Academie zu Christian-Erlang. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik (Erlangen 1919); Hans Joachim Schoeps, Das war Christian-Erlang. Berichte zur Geistesgeschichte der Universität Erlangen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (Erlangen 1950); Wilhelm Schrader, Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Halle, 2 Bde. (Berlin 1894); Hans Hübner, Geschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1502–1977. Abriß (Halle 1977) 37 ff.; weitere Literatur in: Hermes Handlexikon, 181.

³¹ Michael Stolleis, Grundzüge der Beamtenethik (1550–1650), in: Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hrsg. von Roman Schnur (Berlin 1986) 273 ff. im folgenden zitiert: Schnur, Die Rolle der Juristen bzw. Stolleis, Grundzüge.

³² Nur einige Titel zur Auswahl: Hans Liermann, Die rechtsgelehrten Beamten der fränkischen Fürstentümer Ansbach und Bayreuth im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Beamtentums, in: Jahrb. f. fränkische Landesforschung 8/9 (1943) 255 ff.; Heinz Lieberich, Die gelehrten Räte. Staat und Juristen in Baiern in der Frühzeit der Rezeption, in: ZBLG 27 (1964); ders., Landherren und Landleute. Zur politischen Führungsschicht Baierns im Spätmittelalter (München 1964); ders., Klerus und Laienwelt in der Kanzlei der bayerischen Herzöge des 15. Jahrhunderts, in: ZBLG 29 (1966) 239 ff.; Maximilian Lanzinner, Fürst, Räte und Landstände. Die Entstehung der Zentralbehörden in Bayern (Göttingen 1980); Volker Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619 (Stuttgart 1970); Bernd Wunder, Die Sozialstruktur der Geheimratskollegien in den süddeutschen protestantischen Fürstentümern (1660–1720), in: VSWG 58 (1971).

vielmehr, wie M. Stolleis dargelegt hat³³, der rundum gebildete, vielseitig einsetzbare „Generalist“. Im 17. Jahrhundert änderte sich die soziale Struktur der Bürokratie in den Regierungsbehörden auffallend. Der Westfälische Friedenskongreß kennzeichnet in den Deputierten der Fürsten die Neige der Blütezeit bürgerlicher Räte, bevor sich dann im Zuge einer Re-Aristokratisierung der Hofgesellschaften³⁴ eine Wiederzurückdrängung der bürgerlichen Intelligenz, eine Abnahme sozialer Durchlässigkeit in den sich verfestigenden Beamtenlaufbahnen des absolutistischen Staates bemerkbar machte. Der dadurch bedingte Rückgang auch der Mittler-Funktion von Universitäten für höhere Karrieren und für höheres gesellschaftliches Prestige trug vielleicht einen Teil bei zu dem – freilich auch durch andere Faktoren wie den Lehrtraditionalismus verursachten – vorübergehenden Rückgang des Ansehens und Einflusses der deutschen Universitäten, was allerdings nicht hinderte, daß gerade in jener Epoche des Barock einzelne hervorragende Gelehrte, wie Hermann Conring³⁵, zu neuen Autoritäten aufstiegen. Die Refeudalisierung der Staatsverwaltung im 17. Jahrhundert ließe sich von verschiedenen Aspekten her beleuchten; auf die wissenschaftsgeschichtliche Dimension komme ich noch kurz zurück.

Offen auf der Hand liegen die adelsständischen Wurzeln dafür, begründet vielleicht durch einen Übersättigungsgrad in den Stellenbesetzungen, welcher den landsässigen Adel um so empfindlicher betraf, als die Landstände im absolutistischen Staatsgefüge zur Funktionslosigkeit zurückgedrängt wurden. G. Klingenstein³⁶ hat für Österreich – und das läßt sich für andere Territorien des Reichs auch bestätigen – hingewiesen auf die initiatorischen Bemühungen der adeligen Stände, d.h. des Herren- und Ritterstandes, um eine Reform des Bildungswesens. Im Laufe des 17. Jahrhunderts war wegen der allmählich gewohnheitsmäßig zur Schriftlichkeit übergegangenen Staatsverwaltung die Notwendigkeit der Adels-Ausbildung auf eine neue Dringlichkeitsstufe gerückt. Daher sollte man die Flut von Ritterakademien nicht allein aus den von Frankreich her beeinflussten höfischen Idealen vom „galant homme“ und aus der wachsenden Bedeutung der aristokratisch geprägten Diplomatie interpretieren, sondern auch als quasi soziale Einrichtungen des in seinen öffentlichen Aufgaben geminderten Herren- und Ritterstandes, ähnlich wie die ständische Abschließung der meisten Domkapitel³⁷ der Sicherung der Versorgungsbasis für reichsadelige Geschlechter diene. Und somit ließe sich die absolutistische Universitätspolitik auch deuten aus der von

³³ Stolleis, *Grundzüge*, 312 f.

³⁴ Außer Stolleis dazu auch Gernot Heiss, *Argumentation für Glauben und Recht. Zur rhetorisch-juristischen Ausbildung des Adels an den protestantischen „Landschaftsschulen“ in den nieder- und innerösterreichischen Ländern vor dem Dreißigjährigen Krieg*, in: *Schnur*, *Die Rolle der Juristen*, 675 ff.

³⁵ Hermann Conring (1606–1681). *Beiträge zu Leben und Werk*, hrsg. von Michael Stolleis (Berlin 1983).

³⁶ Grundlegend Grete Klingenstein, *Vorstufen der thesesianischen Studienreform in der Regierungszeit Karls V.*, in: *MIÖG* 78 (1968) 327 ff.

³⁷ Max Domarus, *Der Reichsadel in den geistlichen Fürstentümern*, in: *Deutscher Adel 1555–1740 II*, hrsg. von Hellmuth Rössler (Limburg 1965) 147 ff.; Günter Rauch, *Das Mainzer Domkapitel in der Neuzeit. Zu Verfassung und Selbstverständnis einer adeligen geistlichen Gemeinschaft*, in: *ZRG kan.* 92 (1975) 161 ff.; 93 (1976) 194 ff.

R. Vierhaus³⁸ festgestellten prinzipiellen „gesellschaftlichen Solidarität“ zwischen absolutem Herrscher und dem – wenn auch politisch bekämpften – landsässigen Adel.

Die Rearistokratisierung des Staates zeitigte für das Bildungswesen negative und positive Folgen. Positiv wurde den staatlichen Bildungsreformen des 18. Jahrhunderts vorgearbeitet. Negativ wurde die Provinzialisierung der Universitäten zu Landesbeamtenschulen vorangetrieben; das fand Ausdruck in den seit den 70er Jahren einsetzenden landesherrscherlichen Verboten des Besuches auswärtiger Hochschulen für diejenigen, die auf Staatsstellen reflektierten; für bayerische Studenten wurde sogar die Universität Salzburg ausgeschlossen³⁹. Erst jetzt verengten sich die deutschen Hohen Schulen zu eigentlichen Bann-Universitäten in Nachfolge der einstigen „Staatsuniversität“ Friedrichs II. in Neapel von 1224. So bahnte sich nun auf Verordnungsweg eine Regionalisierung an, wie sie die Konfessionalisierung nach der Reformation nicht zustande gebracht hatte. Dahinter standen auch staatswirtschaftliche Überlegungen, wie man sie u. a. bei Einrichtung der Göttinger Universität äußerte⁴⁰: die Landeskinder sollen zum Studium an der Heimatuniversität angehalten werden, um das Geld dem Lande zu bewahren, was auf jährlich viele Tausende von Talern kalkuliert wurde. Zur Universitätsreform W. von Humboldts wird dann die ausdrückliche Widerrufung der Landeskindermandate gehören⁴¹.

Abgesehen von manchen anderen, die Schulen disziplinierenden Maßnahmen der Regierungen, wie z. B. Beschränkungen korporativer Rechte in der Vermögensverwaltung, ging die absolutistische Universitätspolitik im späteren 17. Jahrhundert über zur Dekretierung eines sozialen Numerus clausus gegen den Zustrom niederer Schichten. Denn, so argumentierte 1673 Kurfürst Ferdinand Maria von Bayern in Einmütigkeit mit Urteilen anderer Landesfürsten⁴², „daß schier jedermeniglich, und sogar gemeine

³⁸ Der Adel vor der Revolution. Zur sozialen und politischen Funktion des Adels im vorrevolutionären Europa, eingel. und hrsg. von *Rudolf Vierhaus* (Göttingen 1972); *ders.*, Kultur und Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert, in: *Das achtzehnte Jahrhundert als Epoche*, hrsg. von *Bernhard Fabian* und *Wilhelm Schmidt-Biggemann* (Nendeln 1978) 71 ff.; *ders.*, Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland, in: *QuFAB* 60 (1980) 395 ff.

³⁹ Für Bayern vgl. künftig *Laetitia Boehm*, Das Hochschulwesen in seiner organisatorischen Entwicklung, in: *Spindler HB II* (Neubearbeitung hrsg. von *Andreas Kraus*, im Druck); für Preußen *Hans-Georg Herrlitz*, Studium als Standesprivileg. Die Entstehung des Maturitätsproblems im 18. Jahrhundert (Frankfurt a. M. 1973). – Zu Folgendem grundsätzlich: *Rainer A. Müller*, Sozialstatus und Studienchance in Bayern im Zeitalter des Absolutismus, in: *Hist. Jb.* 95 (1975) 120 ff.; *ders.*, Aristokratisierung des Studiums? Bemerkungen zur Adelsfrequenz an süddeutschen Universitäten im 17. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984) 31 ff.; *Grete Klingenstein*, Akademikerüberschuß als soziales Problem im aufgeklärten Absolutismus. Bemerkungen über eine Rede Joseph von Sonnenfels' aus dem Jahre 1771, in: *Bildung, Politik und Gesellschaft. Studien zur Geschichte des europäischen Bildungswesens vom 16. bis zu 20. Jahrhundert*, hrsg. von *Grete Klingenstein*, *Heinrich Lutz*, *Gerald Stourzh* (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 5, München 1978) 165 ff.

⁴⁰ *Götz von Selle*, Die Georg-August-Universität zu Göttingen 1737–1937 (Göttingen 1937) 18, im folgenden zitiert: *Selle*, Göttingen.

⁴¹ Über Aufhebung des Verbots, fremde Universitäten zu besuchen, in: *Wilhelm von Humboldt*, Schriften zu Politik und Bildungswesen (Werke IV, hrsg. von *A. Flitner* und *K. Giel*, Darmstadt 1964) 239 f.

⁴² *Müller*, Sozialstatus (vgl. Anm. 39), 124.

Bürgers- und Handwerks- ja auch theils Paurs- und andere unvernünftige Leuth ihre Kinder ad studia appliciren, daraus dann allerhand Ungelegenheiten erfolgen, indem bey den Handwerkhen ... ein Abgang der tauglichen Subjecten bezeigt, ... hernach auch, wenn sie die Studia absolviert, wegen der großen Vile und Menge diser Leuth weder in geist- noch weltlichen Stand oder zue Conditionen kömmen mögen, sondern anderen mit Beschwer und schlechter Ehr vor der Thür liegen müssen“. Ähnliche Klagen erhoben sich bald sogar bezüglich der jungen Reform-Universität Halle. Solche elitären Abschließungstendenzen intensivierten sich im 18. Jahrhundert, obwohl sie scheinbar der Bildungstheorie des aufgeklärten Absolutismus diametral entgegenstanden. Die Domänen in Offizierskorps und höherem Beamtentum in Staat und Kirche sollten wieder der Aristokratie unter Einschluß der neu-nobilitierten Klientel der Regierungen reserviert bleiben. Selbst wenn die Forschung gezeigt hat, daß die Schülerzahlen der Gymnasien nach 1700 stark anstiegen, ist die beharrliche Warnung vor einem Akademikerüberschuß wohl zuvörderst zu interpretieren auf dem Hintergrund der heraufziehenden merkantilistischen Staatspolitik, für die unter der Flagge des Utilitätsdenkens der lesende Landmann ebenso wie der allzuviel theoretisierende Akademiker ohne Praxisbezug als „müßige Raubfliegen“ suspekt erschienen. Bis zur Reformzeit nach 1800 klingen solche Mahnungen nicht ab. 1771 beschwor ein Traktat⁴³ „Von der Menge der Studirenden in Deutschland“ (A. F. G. Rautenberg) die Zukunftsvision: „Es sind sechs und dreyssig Academien in Deutschland, und man kann annehmen, daß ... auf jeder derselben, Jahr aus Jahr ein drey hundert einländische Studenten sich aufhalten. Dies macht schon eine Anzahl von 10800 Studirenden ... mit welcher Menge Gelehrter wird denn Deutschland in dreyßig Jahren überschwemmet seyn? Es ist wahr, viele derselben scheitern ... und werden gelehrte Brauer, Soldaten, Husaren, Laquayen, Bettler u.d.gl. allein, es bleibt doch immer noch eine weit grössere Anzahl übrig, als der Staat braucht, und von disen müssen also nothwendig viele unnütze Mitglieder des Staats werden, oder Bedienungen annehmen, zu welchen eigentlich nichts als eine Kenntniß von Lesen, Schreiben und Rechnen erfordert wird ... ich glaube, man kann es jetzt dreist sagen, daß ein Mensch mit dem Meissel oder Hobel dem Staate ebenso nützlich seyn könne, als mit der Feder.“ Waren solche Äußerungen nur Topoi – etwa in der Tradition des mittelalterlichen Kritikers Walter Map, der um 1200 provozierend klagte, die adeligen Stände seien zu faul, ihre Kinder in die Schule zu schicken, während Knechte und Bauern ihre Mißgeburten in den ihnen nicht gemäßen artes erzögen, um reich zu werden; denn: „artes gladii sunt potentum“, – im 17. Jahrhundert heißt es dann: „Wissen ist Macht“; waren das rhetorische Gemeinplätze – oder handelt es sich vielleicht doch um grundsätzliche historische Konstellationen, die sich auf verschiedenen Ebenen wiederholen?

⁴³ Zitiert nach Müller, ebd. 141.

II. Innovationen zwischen Traditionsdruck und neuen Normierungen

1) Soziales Traditionsverhalten und Legitimationsgesten der deutschen Universitäten

Vom langsamen Rhythmus der Wandlungen an Universitäten trotz häufiger Reformambitionen war schon die Rede. Es ginge aber zu weit, etwa von prinzipieller „Konter-Reform“-Haltung zu sprechen, denn der im Mittelalter grundlegende wissenschaftsorganisatorische Rahmen war weit genug, um auch ohne gravierende Verfassungsänderungen für Innovationen Raum zu gewähren. Die nach der Konfessionspaltung, nach Kriegen und Pestkrisen konsolidierte deutsche Universität pflegte ihr soziales Selbstverständnis und ihr öffentliches Image innerhalb der ausgeprägten Ständegesellschaft durch verschiedene Legitimationsgesten.

Dazu gehört in erster Linie das nachdrückliche Beharren auf dem Usus der Einholung von Privilegien der Universalgewalten⁴⁴, zumindest von einer der beiden. Dadurch unterschieden sich die frühneuzeitlichen deutschen Universitäten hinfort von den Hochschulen der westeuropäischen Länder, die sich seit dem 16. Jahrhundert mit den Privilegien ihrer souveränen Monarchen begnügten. Natürlich war auch das Kaisertum bestrebt, das Universitätsstiftungsrecht unter den seit dem 14. Jahrhundert konsequent ausgebauten kaiserlichen *iura reservata* zu betonen in Parallelität zur päpstlichen Privilegienhoheit⁴⁵ – so hatte es Karl IV. bei der Gründung seiner Universität Prag und den weiteren 9 Privilegierungen von Schulen im italienisch-burgundischen Reichsgebiet verstanden; und so hatten es die Juristen des Kaiserrechts seit der Schule der Baldus und Ubaldis untermauert. Andererseits waren sowohl die Landesherren als eigentliche Mäzene wie die Universitäten selbst am Universalprivileg interessiert; es schenkte nicht nur Ehre, sondern mit der Genehmigung des „studium generale“⁴⁶ wurden immerhin pauschal die libertates, immunitates atque honores aller anerkannten Generalstudien verliehen, also die Normen der altherkömmlichen korporativen Freiheiten, der Privilegienschatz des akademischen Standes, der zwar von den Territorialhoheiten de facto ausgehöhlt, gleichwohl als Wertsystem geachtet wurde. Für das Selbstverständnis der Universitäten beinhaltete solche Legitimationsbasis mehr als nur leere Formeln, solange in dem dualistischen, von Kaiser und Reichsständen getragenen Reichsgebäude ein kaiserliches oder päpstliches Schutzprivileg zumindest noch ideell eine höchste Appellationsinstanz oberhalb der Landesherren garantierte. P. Moraw nennt als ein Hauptkriterium der mittelalterlichen und der altheid-

⁴⁴ Boehm, Die körperschaftliche Verfassung, bes. 11 ff.; zum Ausgang dieses Usus am Ende des Alten Reichs vgl. dies., Katholizismus, Bildungs- und Hochschulwesen nach der Säkularisation, in: Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von Anton Rauser (Paderborn 1987) 49 ff.

⁴⁵ Laetitia Boehm, Das mittelalterliche Erziehungs- und Bildungswesen, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt II: Die mittelalterliche Welt 600–1400, bes. 171 ff. zur kaiserlichen und päpstlichen Bildungsgesetzgebung.

⁴⁶ Giuseppe Ermini, Il concetto di „studium generale“, in: Archivio giuridico ser. V, 7 (1942) 3 ff.; Olga Weijers, Terminologie des universités naissantes. Etude sur le vocabulaire utilisé par l'institution nouvelle, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters I, hrsg. von Albert Zimmermann (Miscellanea Medievalia 12/1, 1979) 258 ff.

schen Universität die Fähigkeit, „mit einer großen, heute unvorstellbaren Spannung zwischen Norm und Realität zu leben“⁴⁷, dieses Faktum habe Evolution unterhalb der unantastbaren Legitimitätsebene möglich gemacht, also jene Freiräume eröffnet, die die vorklassische und zum Teil noch die klassische Universität kennzeichnen und einen Teil des Geheimnisses ihrer Lebensdauer in sich bergen.

Das Festhalten an der Legitimität, Generalstudium zu sein, also mit der Prärogative, allgemeingültige Grade erteilen zu können, sowie Korporation im mittelalterlichen Sinne zu sein, bzw. deren Manko war aber durchaus auch mit konkreten Folgen verbunden; das wurde seit der durch die Reformation verursachten Legitimitätskrise offenbar. Für die von der alten Kirche abgefallenen Obrigkeiten und Universitäten, für welche ein Papstprivileg nunmehr ausschied, erschien die Erlangung eines Kaiserprivilegs um so wichtiger. Bei Gründung der Universität Königsberg 1545 hatte der Landesherr nach vergeblichen Bemühungen auf Anraten des Rektors Georg Sabinus, Schwiegersohnes von Melanchthon, von diesem und von Camerarius Gutachten eingeholt⁴⁸ über die Frage, ob auch ohne Privileg Promotionen durchgeführt werden dürfen, da nämlich die Juristen-Partei sich dagegen ausgesprochen hatte mit traditionellen Argumenten wie u.a.: die höhere Autorität sei nötig wegen der allgemeinen Anerkennung der Grade; durch Promotion werde Dignität und Nobilität erteilt, wozu nur Papst und Kaiser das Recht hätten (*ius conferendae nobilitatis tantum summos principes habere*); Doktoren zu kreieren sei ein Sonderrecht, das grundsätzlich des Privilegs bedürfe. Die beiden Reformatoren erklärten, wie erwartet, diese juristischen Prinzipien als überholt, weil Papst und Kaiser die Verbreitung der wahren Lehre des Evangeliums zu hindern suchen (*principiis enim motis necesse est titubare etiam consequentia*). Obwohl sie für Promotionen ohne Privileg, insonderheit in der theologischen Fakultät, plädierten, vermerkten sie dennoch ausdrücklich, daß aus Gewohnheitsgründen und wegen des Vorurteils der Menge ein Privileg zur Zierde gereichen würde; ja Camerarius wollte sogar eine Papstbestätigung, sofern sie ohne Kampf gegeben würde, nicht verworfen wissen und riet zur diplomatischen Intervention beim Kaiser. Die Universität erlangte kein Privileg, verstand sich als „Partikular“, ließ sich zum Ersatz 1560 eine Urkunde vom König von Polen ausstellen, führte indes erst 80 Jahre später feierliche Promotionen in den oberen Fakultäten durch.

Aus dem Zögern des habsburgischen Kaisers und den Vorbehalten des Reichshofrates, nicht-katholische Universitäten zu vermehren, resultierte im Zusammenhang des Rangerhöhungsbestrebens des Gymnasiums von Straßburg 1566⁴⁹ die nur für Straßburg und Altdorf angewandte, nicht dauerhaft erfolgreiche Teilprivilegierung für Artisten-Promotionen zum Baccalaureus und Magister, wofür der Begriff „semi-universitas“ auftauchte. Solche Lösung wurde nochmals 1607 für Gießen vorgesehen; das Gutachten des Reichshofrats bedenkt⁵⁰: „Obwohl leider mehr als zuviel in Teutsch-

⁴⁷ Moraw, Aspekte und Dimensionen, 25.

⁴⁸ Max Töppen, Die Gründung der Universität zu Königsberg und das Leben ihres ersten Rectors Georg Sabinus (Königsberg 1844) 113 ff.

⁴⁹ Schindling, Humanistische Hochschule, 74 ff.

⁵⁰ Anton Schindling, Die Universität Gießen als Typus einer Hochschulgründung, in: Academia Gissensis (Marburg 1982) 91.

land uncatholische schulen und daher nicht ratsam, mehr zu stiften ..., weil jedoch ... inter duo mala semper minus eligendum, so hat Reichshofrat dafür gehalten, es were leichtlicher eine lutherische dann ein calvinische academie (gemeint ist Marburg) zu tolerieren, ...". Auch noch bei Erhebung Altdorfs 1622 zur Voll-Universität wurde das theologische Promotionsrecht vorenthalten und für Straßburg ex post aus dem Privileg von 1621 hinausinterpretiert.

Indizien bezeugen, daß im 17. Jahrhundert das universitäre Legitimationsbedürfnis Aufschwung erfuhr. Die neben Königsberg einzige ohne Universalprivileg gebliebene Hochschule Herborn bemühte sich darum⁵¹, jedoch blieb das ausgefertigte Diplom von 1654 Archivgut wegen zu hoher Kosten. Signifikant ist auch die Tatsache, daß die beiden nach Selbst- und Zeitverständnis „modernen“ Universitäten Halle und Göttingen ein Kaiserprivileg für unabdingbar hielten. In Halle⁵² berief sich der Hof sogar auf die alte nicht realisierte Papstbulle von 1531. Die Privilegienfrage wurde eingehend durch J. P. von Ludewig erörtert. Dem Gründungsgutachten für Göttingen⁵³ des vormaligen Hallenser und Gießener Professors J. D. Gruber erschien die Kaisergenehmigung wesentlich, weil nur solche Juristen in Reichssachen auftreten dürfen, die an einer kaiserlich privilegierten Universität promoviert waren; notfalls, meinte er, solle man anbieten, für katholische Studierende Gottesdienste einzurichten, was denn auch geschah. Der Universität Göttingen war im Kaiserprivileg die besondere Aufgabe zugewiesen worden, Reichsrecht zu lehren⁵⁴. Das Reichskammergericht forderte verfassungsmäßig für die Ämter der Assessoren oder Beisitzer sowie für Advokaten und Prokuratoren als Qualifikation zusätzlich zur entsprechenden Herkunft (Nachweis von vier adeligen Ahnen) juristische Universitätsausbildung, für letztere grundsätzlich den Lizentiaten- oder Doktorgrad, während für das Assessorenamt auch Bürgerliche präsentiert werden durften, wenn sie statt des Ahnennachweises die Promotion nachwiesen.

Als letzte Universität im alten Reich erlangte Münster 1773 Doppelprivilegierung⁵⁵.

⁵¹ Gerhard Menk, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation (Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Nassau 30, Wiesbaden 1981).

⁵² Rüdiger vom Bruch, Halle, in: Hermes Handlexikon, 174.

⁵³ Selle, Göttingen, 18 f.; Wilhelm Ebel, Die Statuten und ältesten Privilegien der Universität Göttingen (Göttingen 1961), dort 12 ff. das Kaiserprivileg von 1733.

⁵⁴ Damit war durch den habsburgischen (katholischen) Kaiser die Interpretation des Reichsrechts ausdrücklich in die Kompetenz dieser protestantischen Universität gegeben (vgl. Privileg), was den Führungsanspruch der Göttinger Hohen Schule unterstrich. Das Bemühen des Kaisertums, das Studium der Legistik von kaiserlicher Privilegierung abhängig zu machen, ähnlich dem Bestreben des Papsttums, die Genehmigung bzw. Nicht-Genehmigung von Theologischen Fakultäten dem Papsttum zu reservieren, reicht ins 15. Jahrhundert zurück – auffallend betont in den Stiftungsprivilegien Kaiser Friedrichs III. für Tübingen und für die Ritterakademie Lüneburg. – Zu den Qualifikationsanforderungen für Ämter im Reichskammergericht vgl. Sigrid Jabns, Die Universität Gießen und das Reichskammergericht, in: Academia Gissensis (Marburg 1982) 189 ff. (mit Quellen- und Literaturangaben); zum ganzen Problemkreis vgl. jetzt auch Stol-leis (wie Anm. 62) bes. 134 ff., 309 ff.

⁵⁵ Zu Münster und Bonn vgl. die Artikel von Rüdiger vom Bruch und von Laetitia Boehm in: Hermes Handlexikon, 288 ff. bzw. 78 ff. (mit Literatur).

Für die kurkölnische Hohe Schule Bonn wurde wenige Jahre später aus kirchenpolitischen Gründen das Papstprivileg versagt, kurz bevor dann mit dem Untergang der Reichsverfassung die deutschen Universitäten ihren nominellen Universalcharakter endgültig verloren und im juristischen Sinne Staatsuniversitäten gleich den längst mediatisierten englischen und französischen Schwestern wurden, allerdings im Sinne privilegierter Körperschaften, ähnlich wie ja auch ehemaligen Reichsstädten durch den Reichsdeputationshauptschluß wenigstens noch der Status privilegierter Munizipalstädte zugesichert wurde.

Bezeichnend für die Macht des Traditionsbeweises sind die Vorbereitungen für die Jesuiten-Universität Osnabrück⁵⁶, eine nur kurzlebige Pflanze mit dem stolzen Namen „Academia Carolina“. Vielleicht auf dem Hintergrund der unglücklich verlaufenden Verhandlungen für Münster argumentierte der Fürstbischof in der Supplik von 1618 zur effektiveren Begründung mit der historischen Fiktion von einer uralten „academia collapsa“ in Osnabrück, die auf einer Urkunde Karls d. Gr. von 804 für das Studium von Latein, Griechisch und Hebräisch beruhte, wo später Theologie, beide Rechte, Philosophie und Medizin gelehrt wurden, die jedoch der Reformation zum Opfer gefallen sei und daher im Interesse der katholischen Reform zu restituieren sei. Dieser plumpe Altersbeweis, vom päpstlichen Nuntius Pier Luigi Carafa kritiklos rezipiert, ging dann in das päpstliche wie in das kaiserliche Privileg ein. Erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit sich alle beteiligten Instanzen mit der Fälschung befriedigten.

Die Wertigkeit von Legitimität und Tradition kam nicht minder eindrucksvoll zum Tragen in dem schwergewichtigen Komplex von *consuetudines*, die man als „*repraesentatio universitatis*“ bezeichnen könnte: nämlich in der von öffentlichen feierlichen Akten wie Gottesdiensten, Prozessionen, der *aula doctoralis* und anderen Promotionsfeiern, Disputationen, Insignien-Handhabung usw. durchwalteten akademischen Lebensordnung⁵⁷, die bis ins Detail statutarisch reguliert war. Sie dienten der Erziehung zur Loyalität, der sinnlichen Veranschaulichung und steten Einübung des korporativen Verständnisses, das sich durchaus aristokratisch verstand, wie es z. B. im gesellschaftlichen Protokoll, etwa in Prozessions- oder Sitzordnungen, Niederschlag fand⁵⁸. Die Reformation hat dem korporativen Selbstverständnis und dem Repräsentationsbedürfnis der universitären Welt keinen Einbruch getan, höchstens im protestantischen Bereich den Universitätskalender um manche kirchliche Feiertage beraubt, sonst aber der besonders im 17. Jahrhundert entfalteten barocken Selbstdarstellung Raum gelassen. Das bezeugen z. B. die Statuten der Universität Halle. Es ist auffallend, daß im 17. und 18. Jahrhundert zahlreiche Universitäts-Szepter renoviert oder neu

⁵⁶ Hengst, Jesuiten, 271 ff.

⁵⁷ Laetitia Boehm, Der ‚actus publicus‘ im akademischen Leben. Historische Streiflichter zum Selbstverständnis und zur gesellschaftlichen Kommunikation der Universitäten im Wandel der Jahrhunderte. Vortrag (Sonderdruck der Deutschen Gesellschaft für Hochschulkunde, Nördlingen 1972).

⁵⁸ Z. B. im Heidelberger Statutum de ordine rotuli, in: Urkundenbuch der Universität Heidelberg, hrsg. von Eduard Winkelmann I (Heidelberg 1886) Nr. 18, 17 f.; das Wiener Universitätsstatut über die Rangordnung bei Rudolf Kink, Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien II (Wien 1854) Nr. 14, 89 ff.

hergestellt wurden⁵⁹. So stammen z. B. die beiden erhaltenen Ingolstädter Szepter der Artisten und der höheren Fakultäten aus den Endjahren des Dreißigjährigen Krieges. Die Aufklärungs-Universitäten Göttingen und Erlangen sowie noch 1782 die Hohe Karlsschule in Stuttgart legten sich Szepter zu. Der aufgeklärte Absolutismus war ja weder Fest- noch Kult-feindlich. Jedoch verfiel das bezugsreiche traditionelle akademische Dekor einschließlich der Professorentalare schließlich um 1800 der Korporationsfeindlichkeit des omnipotenten Staates⁶⁰.

Erwähnt sei noch ein anderer Aspekt, der auf das Traditionsverhalten der Universitäten im absolutistischen Staat Licht werfen könnte. Seit dem späteren 17. Jahrhundert begannen manche alten Hohen Schulen sich in Säkularfeiern⁶¹, auch in Publikationen, ihrer Geschichte zu besinnen. Das geschah zunächst noch in bescheidenem Rahmen, aber bereits mit dem 100. Geburtstag in Altdorf 1723 übergehend zu einem prunkvolleren Stil, der sich gegen die Jahrhundertwende u. a. in Ingolstadt, Würzburg, Heidelberg ebenso wie in der Restaurationsfeier in Mainz 1784 zu deklaratorischem Aufwand mit überkonfessionellem Bekenntnis steigerte – vielleicht als Ausdrucksform der Selbstvergewisserung gegenüber den jungen Konkurrenzgründungen sowie gegenüber dem monopolistischen wissenschaftlichen Geltungsanspruch der Forschungsakademien, die sich damals besonderer staatlicher Protektion erfreuten.

2) Die Funktion von Normen und Innovationen in der universitären Lehr-Organisation

Es wäre viel zu sagen zur wissenschaftlichen Entwicklung vom frühen 17. bis ins spätere 18. Jahrhundert, die sich teils unter außeruniversitären Einflüssen in vielschichtigen Rezeptionsvorgängen abspielte. Sie wird greifbar in einer wiederholt neu ansetzenden Systemkritik, d. h. Kritik am universitären Lehrsystem, insonderheit an dem der Jesuiten; und sie äußert sich in fortschreitender Befreiung aus den Eierschalen des traditionell-aristotelisch geprägten scholastischen Denkgebäudes, ohne dessen Substanz gleichwohl die geistige Evolution nicht vorstellbar wäre. Das ließe sich etwa darlegen an der Entfaltung der Völkerrechts- und Naturrechtslehre⁶² von dem noch durch den Spätaristotelismus geprägten Hugo Grotius († 1645) über Samuel Pufendorf († 1694) zu Christian Thomasius († 1728) und Christian Wolff († 1754), durch deren

⁵⁹ Walter Paatz, *Sceptrum universitatis*. Die europäischen Universitätszepter (Heidelberg 1953).

⁶⁰ Besonders rigorose Handhabung in Bayern unter dem regierenden Minister Maximilian Graf Montgelas; *Laetitia Boehm*, *Bildung und Wissenschaft in Bayern im Zeitalter Maximilian Josephs*, in: Wittelsbach und Bayern III, 1, hrsg. von Hubert Glaser (München 1980), bes. 190 ff.

⁶¹ Vgl. die einleitenden Ausführungen von Winfried Müller, *Das Heidelberger Universitäts-Jubiläum des Jahres 1786*. Der Reisebericht der Ingolstädter Professoren Coelestin Steiglehner und Heinrich Palmatius Leveling für Kurfürst Karl Theodor, in: *Semper Apertus* I, 521 ff.

⁶² Hans-Peter Schneider, *Iustitia universalis*. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Gottfried Wilhelm Leibniz (Frankfurt a. M. 1967); Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, III: *Neuzeit*. Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung (München 1985); Eckart Klein, *Samuel Pufendorf und die Anfänge der Naturrechtslehre*, in: *Semper Apertus* I, 414 ff.; soeben erschien Michael Stolleis, *Staatsrecht und Verwaltungslehre in der frühen Neuzeit I: Reichspublizisten und Policywissenschaft 1600–1800* (München 1988), zu Pufendorf 233 ff., 282 ff.

Werke Natur- und Völkerrecht zu einem Schlagwort der Aufklärung wurde. Die Schaffung von Lehrkanzeln dafür galt als Indiz des Modernisierungswillens. Allein an der Genealogie solcher Lehrstühle an alten Universitäten – abgesehen von den ohnehin pilothaft und programmatisch angelegten Neugründungen Halle-Göttingen – von der ersten Etablierung für Pufendorf in Heidelberg 1661 über die Einrichtungen in Freiburg 1716, in Würzburg und anderen Hochschulen in den 30er Jahren ließen sich die Zusammenhänge von äußerer Reformgeschichte der Universitäten, wissenschaftsimmanenten Entwicklungen sowie Veränderungen des Weltbildes mit den symptomatischen Erscheinungsformen von Lehrbuch- und Autoritätenwechsel, Methodenwandel, Systemumbau und deren Kanonisierung darlegen. Notker Hammerstein hat in seinen Arbeiten⁶³ die wissenschaftlichen Wandlungen, deren Wege und institutionelle Folgen an deutschen Universitäten des 18. Jahrhunderts verfolgt. Dazu gehörte zentral einerseits der Aufstieg der sich historisierenden Jurisprudenz zur neuen, die meisten Disziplinen befruchtenden Leitwissenschaft in Ablösung der Theologie. Dazu gehörte andererseits im Zeichen der Öffnung für empirische Beobachtung, die ein Pendant zum vorübergehend wieder erfahrungsbetonten Geschichtsbegriff war⁶⁴, die Einrichtung von Anatomischen Theatern mit Botanischen Gärten an Universitäten (einer der ältesten war der Hortus medicus in Altdorf 1626), von Physikalischen Kabinetten, Chemischen Laboratorien und anderen Attributen. Ich möchte diesen wissenschaftsgeschichtlichen Aspekt für meine Ausführungen ausklammern.

Wichtig erscheinen mir zum Verständnis für das Verhältnis von Tradition und Innovation an den Universitäten drei allgemeine Feststellungen.

Einmal: Der Wandel – und solcher fand mit wechselndem Gewicht von Traditionalismus und Innovationen im Grunde ohne Stillstand, den es im Geistigen nicht gibt, immer statt – hat die institutionelle Rechtsgestalt der Universität nicht verändert, sondern hat sich im herkömmlichen Rahmen vollzogen. Zum zweiten: Auch wenn denkerisches Fortschreiten ein wissenschaftsimmanentes Phänomen ist, bleibt es ein nicht zu übersehender historischer Sachverhalt, daß Studienreformen zur Erneuerung von wissenschaftlichem Leben und seinen Lehrformen meist auf dem Wege obrigkeitlicher Oktrois erfolgten, z. B. über Berufungspolitik und materielle Subventionen; das ließe sich am Verhältnis der Universitäten zum Humanismus ebenso wie an ihrem Verhältnis zur Aufklärung aufzeigen. Die oft betonte angebliche prinzipielle Reformfeindlichkeit der Universitäten ist nichts anderes als ein natürliches systemkonformes Verhalten der Korporationsmitglieder, das auch in der geschichtlichen Werthaftigkeit dieses Systems wurzelt, im Grunde also ein Güte-Merkmal ist.

Und zum dritten: obwohl das Vordringen der staatlichen Universitätsregie zunächst die kirchliche Lehraufsicht nicht ablöste, sondern sie den staatskirchlichen Zwecken unterordnete und somit eher stabilisierte, hat sich die Grundkonstellation der Universität zwischen Kirche und Staat verändert. Im Zusammenhang des komplizierten neuzeitlichen Entflechtungsprozesses zwischen Kirche und Staat rückten die Schulen rea-

⁶³ Vgl. Notker Hammerstein in diesem Bande S. 277–291.

⁶⁴ Arno Seifert, *Cognitio Historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie* (Berlin 1976).

liter auf die Seite des Staates, wo sie auch gemäß der philosophischen Theorie ihren Platz haben; daß die Bildungsfürsorge zu den genuinen staatlichen Verantwortungsreichen gehört, war seit der spätmittelalterlichen Staatsphilosophie und den szientifischen Utopien des 16./17. Jahrhunderts ein vertrautes Denkmodell. In der gesellschaftlichen Einschätzung und im Selbstverständnis entwuchsen die Universitäten auch de facto allmählich der Auffassung, fromme Stiftungen als fürstliches Seelgerät zu sein. Wenn sich katholische Universitäten in bestimmten Situationen wiederholt bis ins 18., ja ins 19. Jahrhundert hinein als „corpus ecclesiasticum“ definierten⁶⁵ zur Wahrung der Autonomie gegenüber landesherrscherlichen Eingriffen – bei den therejanischen Reformen kam es bezüglich Freiburg zum offenen Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Theorie über den Rechtscharakter der Universität –, so bestätigte das im Grunde das Faktum staatlicher Dominanz, wie es in der vielzitierten Devise der Kaiserin Niederschlag fand: „Der Unterricht bleibt allzeit ein politicum.“ Der schwierige, aber geradlinige Prozeß der Metamorphose des Schulwesens vom ecclesiasticum zum politicum erfuhr seit dem vorgerückten 17. Jahrhundert Beschleunigung. Er wurde symptomatisch spürbar u. a. am Wandel der Beamten- und Professoren-Ethik, indem bei Karriereabläufen sich die Priorität von den religiös-theologischen bzw. konfessionellen Verhaltensweisen und Qualifizierungen auf eine eher pragmatische Konditionierung verlagerte. Solche Übergangsformen in Richtung einer Scheidung von privater Frömmigkeitssphäre und Berufsqualifikation oder in Richtung eines Zurücktretens der konfessionellen Bekenntnisfrage in „öffentlichen“ Amtsbereichen vollzogen sich freilich nicht ganz konfliktlos, wie zahlreiche Biographien des 17. und frühen 18. Jahrhunderts bezeugen⁶⁶. Im übrigen sollte man die in Professoren-Konversionen jenes Zeitraums spürbare „Entkonfessionalisierung“ von Berufslaufbahnen noch nicht als „Säkularisierung“ bezeichnen.

Ebenso wäre es m. E. verfehlt, die im enzyklopädisch gerichteten Wissenschaftsgeist des Barock sowie in einem beginnenden religiösen Synkretismus wurzelnden Bemühungen um paritätischen Frieden als Toleranz im Sinne der positiven Naturrechtslehre zu deuten. Die Idee des Friedenskonzils bei Amos Comenius war sicherlich noch unberührt davon.

Nur einige ergänzende Hinweise dazu. Nach dem Dreißigjährigen Krieg vermehrten sich, ausgehend zunächst vom calvinistischen Konfessionsbereich, vorerst zögernd religionspolitische staatspragmatische Maßnahmen zur Überwindung des strengen Konfessionsprinzips. So durchzogen Unionsbemühungen die Regierung des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Preußen (1640–88), wohl auch ange-

⁶⁵ *Joachim Köbler*, Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Recht, Anspruch und Praxis an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg (1550–1752) (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 9, Wiesbaden 1980) bes. 226 ff.; *Hans Gerber*, Der Wandel der Rechtsgestalt der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg im Breisgau 1 (1957) 26; die Universität Freiburg blieb bis ins 19. Jahrhundert Zentrum der Verteidigung einer korporativen Kirchenidee, wie sie auch im Engagement des Franz Joseph von Buß für eine freie katholische Universität (um 1848/60) weiterwirkte.

⁶⁶ Vgl. exemplarisch *Cajetan Cosmann*, Christoph Besold und seine Konversion im Jahre 1635 (Münchener hist. Magisterarbeit masch. Mai 1985).

sichts der konfessionsgemischten Untertanen; sie gipfelten im utopischen Projekt einer interkonfessionellen und internationalen „nova universitas scientiarum artium“, die laut Gründungsdekret von 1667 den verfolgten Gelehrten Europas aller Konfessionen einschließlich Arabern und Juden Asyl bieten sollte⁶⁷. Konkretere Gestalt nahm die Politik des calvinistischen Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz an⁶⁸. Die 1672 erlassenen Statuten für die renovierte Universität Heidelberg sahen nur noch für die Professoren der Theologie Bekenntnis-Bindung vor, im übrigen genügte der Eid auf die Religio christiana (wohl auf Grundlage der CA). Der in Mannheim eingerichtete Konkordientempel sollte allen christlichen Konfessionen dienen. Die – mißglückte – Berufung des niederländischen jüdischen Philosophen Spinoza sollte die Duldungspolitik krönen. Bemerkenswert ist, daß die katholische Restauration unter der Nachfolge-Dynastie in der Religionsdeklaration von 1705 paritätische Besetzung der theologischen Lehrkanzeln vorsah: Signum für eine Relativierung der gegenreformatorischen Normen. Ähnlich sollte an der 1665 eröffneten protestantischen Universität Kiel⁶⁹ aus irenischer Konzeption des Landesherrn – gegen die Vorwürfe des orthodoxen Luthertums – die Theologische Fakultät im Sinne einer „animi moderatio“ besetzt werden; eine Haltung, die auch im preußischen Halle noch fehlschlug und sich erst Jahrzehnte später in Göttingen durchsetzte.

III. Abschließende Überlegungen

Folgend noch eine Abschluß-Überlegung zum universitären Spannungsfeld zwischen Tradition und Innovation. Die Universität war im Mittelalter zwar aus standespolitischer Wurzel erwachsen. Und der neu formierte Akademiker-Stand eroberte sich in der europäischen Ständegesellschaft hohes Ansehen zwischen Adel und Bürgertum. Jedoch wurden, wie schon gesagt, die Universitäten zu keiner Zeit Standesschulen, auch wenn sie der wissenschaftlichen Tradition nach kirchlich-scholastischen Charakter hatten, der Zusammensetzung nach sich aus anfangs vorwiegenden Klerikergemeinschaften zunehmend zu laikal-bürgerlichen Studienzentren wandelten und in der sozialen Verhaltensweise sich adeligen Formen anglichen. Die hierarchisch gegliederte organisatorische Zusammenbindung von theoretischen und praktischen Disziplinen, also das 4-Fakultäten-Modell, das sich erst im Spätmittelalter seit der landesstaatlich führenden Gründungspolitik gegen päpstliche Schwerpunkt-Vorstellungen durchgesetzt hatte und seitdem im deutschen Reich die Begriffe „studium generale“ und „universitas studii“ in diesem Sinne prägte, erwies sich als stabil, auch über frühneuzeitli-

⁶⁷ Fritz Arnheim, Freiherr Benedikt Skytte (1614–1683), der Urheber des Planes einer Brandenburgischen „Universal-Universität der Völker, Wissenschaften und Künste“, in: Beiträge z. brandenburgischen u. preußischen Geschichte, FS für G. Schmoller, hrsg. vom Verein für Geschichte der Mark Brandenburg (Leipzig 1908) 65 ff.

⁶⁸ Eike Wollgast, Die kurpfälzische Universität 1386–1803; in: Semper Apertus I, hier 46 f.

⁶⁹ Carl Rodenberg, Die Anfänge der Christian-Albrechts-Universität Kiel, aus dem Nachlaß überarbeitet, ergänzt und hrsg. von Volquart Pauls (Neumünster 1955); Karl Jordan, Christian-Albrechts-Universität Kiel 1665–1965 (Neumünster 1965).

che Modelle von Semi-Universitäten hinweg. Es überrascht, daß im 17. Jahrhundert die kuriale Propagandakongregation das Konzept einer Voll- oder wenigstens Drei-Fakultäten-Universität mit juristischen Fächern gegen den Plan einer Jesuiten-Universität in Münster geltend machte⁷⁰. Bezeichnend für die praktische Bewährung der Universitätsstruktur ist auch, daß selbst der Jesuitenorden im frühen 18. Jahrhundert in moderater Anpassung an Zeiterfordernisse Lehrstühle für weltliche Disziplinen an den Ordensuniversitäten errichtete, ja sogar Ritterakademien zur Leitung übernahm.

Der stabile Rahmen der 4 Fakultäten erwies sich überdies als geeignet, der Realia-Bewegung des 17. Jahrhunderts Raum zu gewähren. Die Realia-Bewegung und ihre Wirkungsweise auf die Universitäts-Reformen um 1700 gewährt im übrigen geradezu paradigmatischen Einblick in das komplexe Zusammenspiel von herrschaftlichen und ständischen, adeligen und bürgerlichen Interessen, praktischen Bedürfnissen und theoretischen Erkenntnissen und dabei wiederum späthumanistischen und frührationalistischen Strömungen bei schulischen oder weltanschaulichen Innovationsschüben. Genugsam bekannt sind die literarischen Wege des von den Reformpädagogen⁷¹ des frühen 17. Jahrhunderts erhobenen, seit Wolfgang Ratke und Amos Comenius anschwellenden Rufes nach „Sachen statt Worten“, nach naturgemäßer, anschauungsverpflichteter, muttersprachlicher Erziehung im Gegenzug gegen die scholastische Mnemotechnik ebenso wie gegen humanistisches Bücherwissen. Getragen wurde die Bewegung im wesentlichen von bürgerlichen Schulrektoren. Wir kennen andererseits die Expansion des höfischen Bildungsideals vom „galant homme“, vom sprachgebildeten und versierten „homo politicus“, das im übrigen ja auch schon ein humanistisches Ideal war. Ich sprach vorhin von den Ritterakademien als Zeugen der Refeudalisierungstendenz an den absolutistischen Höfen wie aber auch aus landadelständischen Initiativen. Den Lehrplänen der Ritterakademien und der bürgerlichen Pädagogik-Bewegung gemeinsam war die Orientierung der Ausbildung an praktischen Bedürfnissen in einer politisch und gesellschaftlich gewandelten Welt. Für die intensive Verschmelzung bürgerlicher und höfischer Bildungsideale mag die Nennung eines Johann Balthasar Schupp und Christian Weise wie andererseits eines Veit Ludwig von Secken-dorff genügen. Sie waren Pioniere des staatsbürgerlichen Erziehungs- und Ausbil-

⁷⁰ Hengst, Jesuiten, 247 f., 271.

⁷¹ Zur Realia-Bewegung vgl. etwa Barock-Symposium der DFG 1974 in Wolfenbüttel. Stadt – Schule – Universität – Buchwesen und die deutsche Literatur im 17. Jahrhundert, hrsg. von *Albrecht Schöne* (München 1976), darin u. a. *Klaus Schaller*, Johann Balthasar Schupp: Muttersprache und realistische Bildung, 198 ff.; *Wilhelm Küblmann*, Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters (Tübingen 1982); *Gunter E. Grimm*, Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung (Tübingen 1983), bes. Kap. V: Wandlungen in Wissenssystem und Poesie der politisch-galanten Epoche (1690–1730) 426 ff.; immer noch auch *Theodor Ballauff* und *Klaus Schaller*, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, II: Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert (Orbis Academicus I/12, Freiburg 1970), zu Wolfgang Ratke 152 ff., zu Andreas Reyher 216 ff.; „Die Bildung des Bürgers“. Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert, hrsg. von *Ulrich Herrmann* (Geschichte des Erziehungs- und Bildungswesens in Deutschland 2, Weinheim 1982); *Ludwig Fertig*, Der Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz (Stuttgart 1979).

dungsprogramms, das im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus überständisch und interkonfessionell weiterwirkte.

Jedenfalls: Über die Gymnasien, insonderheit beispielsweise über das Schulwesen im Kleinfürstentum Sachsen-Gotha unter Herzog Ernst d. Frommen (1601–1675)⁷², wo Seckendorff und Thomasius schulisch geprägt wurden, und über die Ritterakademien liefen wichtige Kanäle der geistigen Erneuerung. Ein anderer Weg führte über die Reform der Universitäts-Jurisprudenz, z. B. über die Reichs-Historie.

Solche vielschichtigen Anstöße mündeten schließlich in die Kanonisierung eines seit dem 18. Jahrhundert dann fortschreitend etablierten Realia-Fächer-Kanons an den Universitäten. Einerseits wurzelte er in den ursprünglich an den Ritterakademien angesiedelten geschichtlichen Hilfswissenschaften⁷³ – dazu gehörten u. a. Statistik, Geschichte mit Genealogie, Geographie, Numismatik, auch Architektur (aus der Festungs- und Schloßbau-Tradition) usw.; andererseits bildeten die Kameralwissenschaften⁷⁴ eine große Wiege für eine ganze Reihe von praxisorientierten Disziplinen, aus denen sich später verschiedene Staatswissenschaften verselbständigten. Die Universitätsreformen im 18. Jahrhundert gingen von der Juristischen und der Medizinischen Fakultät aus. Sie überwandern endgültig die aus Antike und Mittelalter überlieferte scholastisch-theoretische Grenzziehung zwischen *artes liberales* und *artes mechanicae*. Unter dem neubelebenden Einfluß des Neuhumanismus hat diese alte Grenzziehung im 19. Jahrhundert bei der Akademisierung der technischen Disziplinen, die teils aus den Kameralwissenschaften herauswuchsen, nochmals eine Schwelle gebildet, so daß diese sich zunächst außerhalb der Universitäten in Fachhochschulen organisierten⁷⁵.

⁷² Ludwig Fertig, *Obrigkeit und Schule. Die Schulreform unter Herzog Ernst dem Frommen (1601–1675) und die Erziehung zur Brauchbarkeit im Zeitalter des Absolutismus* (Neubergweiler 1971); Klaus Garber, *Zur Statuskonkurrenz von Adel und gelehrtem Bürgertum in theoretischen Schriften des 17. Jahrhunderts*. Veit Ludwig von Seckendorffs „Teutscher Fürstenstaat“, in: *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert. Vorträge und Referate* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, hrsg. von August Buck u. a. Hamburg 1981) II, 229 ff.; dort weitere einschlägige Kurzberichte.

⁷³ Joachim Knappe, *Historie in Mittelalter und früher Neuzeit* (Baden-Baden 1984); Hedwig Dikerkhof-Fröhlich, *Das historische Studium an der Universität München im 19. Jahrhundert. Vom Bildungsfach zum Berufsstudium* (München 1979); Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit vornehmlich im 16.–18. Jahrhundert. Bericht über ein interdisziplinäres Symposium in Wolfenbüttel 1978, hrsg. von Mohammed Rassem und Justin Stagl (Paderborn 1980); Gabriela Valesa, *Statistik, Staatengeschichte, Geschichte im 18. Jahrhundert*, in: *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, hrsg. von Hans Erich Bödeker, Georg G. Iggers u. a. (Göttingen 1986) 119 ff.

⁷⁴ Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* (München 1980); Wilhelm Bleek, *Von der Kameralausbildung zum Juristenprivileg. Studium, Prüfung und Ausbildung der höheren Beamten des allgemeinen Verwaltungsdienstes in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert* (Historische und Pädagogische Studien 3, Berlin 1972); künftig auch Rüdiger vom Bruch, *Von der Kameralistik zur Wirtschaftswissenschaft* (Münchener historische Habilitationsschrift 1986, noch ungedruckt).

⁷⁵ Soeben erschien Helmuth Albrecht, *Technische Bildung zwischen Wissenschaft und Praxis. Die Technische Hochschule Braunschweig 1862–1914* (Veröffentlichungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig 1, Hildesheim 1987) mit einem ersten Teil über die Entstehung des polytechnischen Schulwesens in Deutschland.

Die Überwindung eines uralten Normensystems hat sich vorbereitet in den jahrhundertlangen wechselvollen Begegnungsphasen zwischen „arma“ und „litterae“, zwischen Schriftkultur und schriftloser Kultur mit ihren jeweils tief verfestigten Ausbildungs- und Erziehungs-Normen. Mit dieser Überlegung möchte ich die These begründen, daß Innovationen keineswegs nur aus der einfachen Dialektik „Fortschritt gegen Traditionalismus“ entstehen oder verstanden werden können, sondern auch als Ausgleich verschiedener Normensysteme.

Anhang

Universitäts-Gründungen im engeren Reichsgebiet (ausgeschlossen Schweiz und Niederlande)

1348–1506:	16	
1527–1650:	18	
1650–1800:	10	davon 14 protestantische, 14 katholische

Von den alten Universitäten wurden nach 1526 8 reformiert (Heidelberg, Leipzig, Rostock, Greifswald, Basel, Tübingen, Frankfurt/Oder, Wittenberg).

Landesherrl. Gründungsdiplom bzw. Eröffnung		Papstprivileg	Kaiserprivileg
1526/7	Marburg	–	1541
1544	Königsberg (vergebl. bemüht bei P. u. K.)	–	1560 (Kö. v. Polen)
1551	Dillingen	1551	1553, 1556 (dt.), 1559 (lat., dt.)
1558	Jena	–	1557 (nach Weigerung Karls V.)
1574/76	Helmstedt	–	1575
1570	Olmütz	1573	1576, 1581
1410, 1582	Würzburg	1402, 1575	1575
1584	Herborn	–	1654 ausgefertigt, Erwerb an Kosten gescheitert
1585	Graz	1585	1586
1607	Gießen	–	1607
1617/8	Molsheim	1617	1617
(1538) 1566	Straßburg	–	1566 (Art.), 1621 (Volluniv.)
(1610 Gymn.)	Rinteln	–	1619/20, 1631 (theol.)
1622	Salzburg	1625	1620
(1571) 1577	Altdorf	–	1578 (phil.), 1622 (iur., med.), 1696 (theol.)
1628	Osnabrück	1629	1630
1648	Bamberg	1648	1648
1654	Duisburg	1561–1564	1566
1665	Kiel	–	1652
1668	Innsbruck	1677 (theol.)	1668–1677
1694	Halle	1531	1693
(1505)	Breslau	–	1702
1734	Fulda	1732	1733
1736/7	Göttingen	–	1733
1742	Erlangen	–	1743
1771, 1780	Münster	1629, 1631, 1773	1631, 1773
1774–1783	Bonn	verweigert	1784

Kommentar zum Beitrag von L. Boehm

Karl Otmar Freiherr von Aretin

In Ergänzung zu dem Referat von Frau Boehm möchte ich auf die besondere Bedeutung der Reformuniversitäten Halle und Göttingen bei der Ausbildung der Reichspublizistik als wissenschaftliches Fach hinweisen. Schon in den Gründungsurkunden Kaiser Leopolds I. für Halle und Karls VI. für Göttingen spielte die Verpflichtung zur besonderen Pflege des Reichsrechts eine erhebliche Rolle. Beide Universitäten haben sich auch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts an diese besondere Aufgabe gehalten. Notker Hammerstein hat mit Recht darauf verwiesen, daß die Pflege der Reichspublizistik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch von anderen Universitäten, insbesondere von Mainz, übernommen wurde. Trotzdem ist es bemerkenswert, daß die Pflege der Reichspublizistik zunächst protestantischen Universitäten übertragen wurde. Das liegt zwar in der Entwicklung dieser Wissenschaft begründet, man hätte sich aber auch eine katholische Gründung denken können. Die Reichspublizistik blieb eine protestantisch bestimmte Wissenschaft.

Es mag in der überragenden Person von Stefan Pütter mitgegründet liegen, daß auch am Ende des 18. Jahrhunderts bayerische Adelige, die am Reichskammergericht angestellt werden sollten, nach Göttingen zum Studium geschickt wurden.

Die Tatsache, daß am Reichskammergericht in erheblichem Umfang junge Männer aus reichsritterschaftlichen Familien tätig waren, auf die Heinz Duchhardt hingewiesen hat, zeigt noch etwas anderes: Innerhalb des Reiches waren, wie ja auch die personelle Zusammensetzung des Reichshofrats beweist, in bedeutendem Maße juristische Kenntnisse, die auch Katholiken vorwiegend auf evangelischen Universitäten gewannen, notwendig geworden.

In gewisser Hinsicht ist die theologische, zu erheblichem Teil aber auch juristische Ausbildung adeliger Domherren hier eine Parallele. Wer nur in den sogenannten Domschulen eine kurze theologische Ausbildung genoß, hatte wenig Aussicht, zum Fürstbischof aufzusteigen. In den Adelsproben entstand hier eine ähnliche Situation wie im Reichshofrat. Auch hier mußten, um auf der Adelsbank Platz nehmen zu können, eine ebenso tadellose adelige Abstammung wie juristische Kenntnisse nachgewiesen werden. Die besondere Verflechtung von Recht und Politik im Reich gab auch den Reichstagsgesandten im 18. Jahrhundert ein besonderes Gepräge. Die adelige Herkunft mußte, um im gesellschaftlichen Leben Regensburgs bestehen zu können, über jeden Zweifel erhaben sein. Eine gute Kenntnis im Reichsrecht war aber nicht minder wichtig.

Die von Frau Boehm angesprochene Rearistokratisierung liegt also nicht nur in der allgemeinen Entwicklung begründet. So wie der katholische Adel die Domkapitel im Laufe des 18. Jahrhunderts eroberte und sich dabei auf Herkommen berief, gab es innerhalb der Reichsinstitutionen Verflechtungen, die ein Zusammengehen von juristischer Bildung und adeliger Geburt erforderten. Hatte im 16. Jahrhundert in den Domkapiteln und im Fürstendienst der Doktorgrad den Adelstitel ersetzen können,

so wurde im 18. Jahrhundert sowohl eine juristische bzw. theologische Ausbildung und eine adelige Herkunft verlangt, ohne daß allerdings ein Universitätsabschluß gefordert wurde.

Diskussionsbericht zum Beitrag von L. Boehm

Die Realia-Bewegung war für *Barner* ein plausibles Beispiel dafür, wie benennbare, praktische Bedürfnisse die Struktur einer oder mehrerer Universitätsfächer veränderten. Die stark humanistisch orientierte Universität sei gewissermaßen von den neuen Bedürfnissen der absolutistischen Staatsverwaltung einerseits und von den Ansprüchen des aufsteigenden Bürgertums andererseits in die Zange genommen worden. Da die Regenerierungskräfte der Universitäten nicht hinreichend waren, wurde Innovation erzwungen – der Druck von außen sei wiederholt benennbar. Ihm sei nun das Verhältnis zwischen fürstlicher Oktroyierung und objektivem Druck nicht klar, er sei aber skeptisch gegenüber einer deterministischen Sicht, wenn sie ihm auch oft einleuchte. Für die Referentin war es eine Frage der Deutung, ob Innovation durch Druck erzwungen werde, und sie bewertete *Barners* Bemerkungen als Ergänzung, nicht als Frage. Sie fügte hinzu, daß es ein interessantes Beispiel für das Ineinandergreifen zweier Formen des Traditionsdenkens, der scholastischen Universität und des praktischen Bürgersinns, im 15. Jahrhundert gebe, mit einer Vielzahl von Stadtschreibern, die in ihren Werken scholastisches Denken popularisierten.

Zur Innovation bemerkte *Stolleis*, es sei auffällig, daß die Gründung neuer Fächer häufig vom Westen ausging. So war die Einrichtung der Lehrstühle für Politik und Moral von Holland ausgegangen und des Lehrstuhls für das *ius publicum* von Leiden, durch calvinistische Flüchtlinge. Außerdem habe er den Eindruck, daß Konversionen von Professoren im 17. Jahrhundert die Ausnahme bildeten, dagegen im 18. Jahrhundert geradezu epidemisch wurden. Nach seiner Einschätzung lag dies am Mangel an Professoren, die in den Institutionen der katholischen Reformbewegung lehren sollten. Deshalb warben diese Universitäten protestantische Professoren an, die dafür konvertieren mußten. *Boehm* hielt dem entgegen, daß es quantitativ im 18. Jahrhundert zwar mehr Konversionen gab, im Zusammenhang mit einer generellen Lockerung des Eidsystems, daß aber die Konversionen im 17. Jahrhundert typischer und qualitativ wichtiger für die Kolloquiumsfragestellung seien.

Es wurde gewarnt, die Reformansätze an den Universitäten im 18. Jahrhundert zu überschätzen: sie müßten immer im Bezug zur sinkenden Studentenzahl gesehen werden (*Stolleis*). *Hammerstein* wollte die „Provinzialisierung“ der deutschen Universitäten im 18. Jahrhundert sehr relativ gesehen wissen. Zwar sei sie in gewisser Weise durch das Landeskindergebot gegeben, aber man müsse auch erkennen, daß in Europa nur Deutschland ein funktionierendes Universitätssystem bis 1810 hatte und daß geistiges Leben und Selbstvergewisserung in Deutschland, anders als in Frankreich, England oder Italien, vornehmlich an den Universitäten stattfand. Im Zusammenhang mit dem Innovationsdruck von außen wurde gefragt, ob der Dokortitel Ende des 17. Jahrhunderts an Prestige verloren habe (*Wichert*). Ein Prestigeverlust des Doktors

für die Universitäten wurde verneint (*Boehm*), dagegen festgestellt, daß im 17. Jahrhundert der Doktor für die Syndici der Städte üblich, im 18. Jahrhundert aber nur noch Dekoration war (*Stolleis*). Ergänzt wurde, daß für die Aufnahme in das Domkapitel statt einer Ahnenprobe ein Doktor der Theologie genügte (*von Aretin*).

Notker Hammerstein

Der Wandel der Wissenschafts-Hierarchie und das bürgerliche Selbstbewußtsein. Anmerkungen zur aufgeklärten Universitäts- Landschaft.

Fraglos erfolgte im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert ein unaufhaltsamer Wechsel in der Ansicht darüber, welche wissenschaftlichen Disziplinen, gelehrten Materien und Komplexe wichtig, das Leben der Menschen in Gemeinschaft bestimmend und fördernd sein sollten. Eine Ablösung von längerfristig tradierten Vorstellungen griff Platz, bedingte eine Umschichtung der bisherigen Hierarchie der Wissenschaften. Schon während des Dreißigjährigen Krieges kündigte sich an manchen Universitäten des Reichs diese Veränderung an¹. In Helmstedt und Straßburg, in Jena und Frankfurt an der Oder bewirkte die Rezeption vor allem westeuropäischer Lehren eine allmähliche Irritation gewohnter Lehrmeinungen, zwang zu modifizierenden Anschauungen². In der Gründung der Universität Halle erklimmen diese nicht immer gleichlaufenden Bemühungen eine neue Stufe, die Ausgangspunkt und Grundpfeiler zugleich für das 18. Jahrhundert sein konnte. In Göttingen, der Halleschen Tochtergründung, wurde diese Entwicklung dann zum weithin beispielhaften Abschluß gebracht, ins gleichsam klassische Universitätsmodell einer erneuerten Anstalt im Zeichen von Aufklärung und Tradition gewendet³. Denn diesen scheinbar widersprüchlichen Tendenzen blieb man im Reich auch im 18. Jahrhundert verpflichtet, diese Ideen bestimmten die Gestalt der deutschen Universitäten, die – sich reformierend – erneut und verstärkt im Zentrum geistiger Selbstvergewisserung standen.

Im Zusammenhang der hiesigen Fragestellung wäre, was den Traditionalismus anbelangt, etwa auf die institutionelle Kontinuität zu verweisen, die zugleich auch eine inhaltliche bedeutete – zum mindesten in einigen Punkten. Das unterschied die deutschen Universitäten nicht unerheblich von den französischen der gleichen Zeit. Die spanischen und portugiesischen Hochschulen andererseits, die damals, besser: während des 18. Jahrhunderts, ebenfalls unter den Einfluß der Aufklärung gerieten und reformiert wurden, waren darin gleichwohl entschieden weniger erfolgreich als die deut-

¹ Vgl. insgesamt *Notker Hammerstein*, Zur Geschichte und Bedeutung der Universitäten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, in: HZ 241 (1985) 287 ff.

² *Ders.*, Universitäten des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation als Ort der Philosophie des Barocks, in: *Studia Leibnitiana* XIII (1981) 242 ff.

³ *Ders.*, Jus und Historie (Göttingen 1972).

schen. Auch da besteht ein grundlegender Unterschied, von den beiden englischen ist erst gar nicht zu reden⁴. Insoweit konnte dieser auch institutionelle Traditionalismus dann eine Mitursache dafür werden – um dies eben in Parenthese anzumerken –, daß die spätere, die klassische Universität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts diesem Modell der (europäischen) Hochschule folgte. Denn auch die Humboldtsche Universität, ihre Ordnung der Wissenschaften, übernahm diese ehrwürdigen und bewährten Formen⁵, was dann in den anderen europäischen Ländern vielfach rezipiert und nachzuahmen gesucht wurde im Interesse einer Reform der eigenen Anstalten.

Die Gesamtheit des Wissens, die der Wissenschaften, war demnach in vier Fakultäten auf- bzw. eingeteilt. Neue Ansätze, Strömungen oder Akzente, ja ganze Richtungen konnten relativ leicht und innerhalb dieses Rahmens aufgenommen, betrieben und eingeschoben werden. Er erwies sich als außerordentlich flexibel und dehnbar.

Dabei war während des 17. und 18. Jahrhunderts – um wieder dorthin zurückzukehren – die Meinung, daß der Kanon des Wissens in sich geschlossen, nicht unbedingt freilich abgeschlossen sei. Es galt im allgemeinen ferner, daß ein Professor vielerorts kompetent, ein Mann zu sein habe, der zumindest sein Fachgebiet – die „Rechtsgelahrtheit“ oder Medizin etwa – insgesamt zu übersehen und darzustellen wisse. Daß er zudem auch in den Artes bewandert sei, ja zuständig sein könne, wurde aufgrund des Studienganges und der nach wie vor dienenden Rolle dieser Disziplinen geschlossen. Es blieb jedoch – wie bekannt – nicht bei dieser theoretischen Annahme: vielerorts und recht häufig trugen Professoren höherer Fakultäten offiziell und öffentlich Materien der philosophischen Fakultät – wie sie sich zunehmend ab dem 17. Jahrhundert nannte – vor. In der erneuerten Jurisprudenz nach Halle war dies für die Reformer sogar Voraussetzung und Notwendigkeit zugleich für bestimmte Hilfsdisziplinen des Rechts. Die Zuständigkeit der Universität und ihrer Professoren für die Wissenschaften war insoweit entschieden universeller bzw. breiter gelagert und fächerübergreifend, als dies nach der Berliner Universitätsgründung der Fall sein konnte⁶. Gewiß zeichnete sich auch auf diesem Felde bereits im 18. Jahrhundert eine stärkere Spezialisierung ab, aber „Monopolia“ sollten nicht sein, wie der Göttinger Kurator Gerlach Adolph Freiherr von Münchhausen entschieden verordnete.

Trotz dieser scheinbar festgefügtten Allgemeinkanones waren Wandel, Entwicklung, Neuerungen möglich, wie bereits erwähnt. Anders hätten sich die Universitäten und Wissenschaften ja auch gar nicht halten und bewähren können. Ihre Fähigkeit, neuen Bedürfnissen zu entsprechen, verbesserte, andere, aber überzeugende Legitimationen für veränderte Sachverhalte, entsprechend dem Wandel der Ereignisse selbst, anzubieten und abzuleiten, garantierten ihren Status. Wo das nicht mehr möglich war, im Je-

⁴ Hierzu demnächst Bd. II der *History of European Universities*, CRE (Oxford/München 1988).

⁵ Ulrich Mublack, *Die Universität im Zeichen von Neuhumanismus und Idealismus*: Berlin, in: Peter Baumgart, Notker Hammerstein (Hrsg.), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen in der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen 4, Nendeln 1978) 299 ff.; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866* (München 1983) insbes. 451 ff.

⁶ Notker Hammerstein, *Universitäten und gelehrte Institutionen von der Aufklärung zum Neuhumanismus und Idealismus*, in: Günter Mann, (Hrsg.), *Samuel Thomas Soemmering und die Gelehrten der Goethe-Zeit* (Soemmering-Forschungen I, Stuttgart/New York 1985) 309 ff.

suiten-Orden mit seiner unflexiblen und somit altersanfälligen Ordnung, kam es hingegen zu einem deutlichen Ende geistiger, gelehrter Überzeugungskraft. Der Vollständigkeit halber sei da noch erwähnt, daß sich dadurch Benediktinern, Piaristen, Jansenisten, Muratori-Zirkeln erweiterte Wirkungsmöglichkeiten im aufgeklärten Zeitalter eröffneten⁷.

In versuchter, aber eher noch vorläufiger Systematisierung von Wissensgebieten, einer „Enzyklopädisierung“ (falls so zu formulieren stünde!) wurde das Erreichte geordnet, zusammengefaßt und verfügbar gehalten. In zunehmend mundaner Interpretation der Wissenschaften war es dank des Zurückdrängens theologischer Bevormundung möglich geworden. Im gehobenen Bewußtsein für die segensreichen Wirkungen dieser Wissenschaften dehnte man die Erkenntnis sachangemessen und verfeinert zugleich bis an die Randzonen des Wissenskosmos selbst aus, wie man damals meinte. Der Nutzen für das Gemeinwesen mußte dabei gewährt, er konnte es nach dieser Auffassung jedenfalls sein. Auf diesem Weg eines ständigen Fortschreitens stünde zu erwarten, daß eines Tages alle grundlegenden Einsichten und Wahrheiten entschlüsselt sein könnten zum Segen der Menschheit insgesamt.

Insoweit hatte diese Fortschrittshoffnung durchaus auch ein traditionsgebundenes, zurückverweisendes Mitverständnis. Sie ging – wie seit mittelalterlichen Zeiten – nach wie vor von einem geschlossenen, ausmeßbaren Wissenschaftskosmos aus, den es zu entschlüsseln gelte. Offen, wie später im neuhumanistischen Wissenschaftsverständnis, war sie insoweit nicht. Das ist die zu Recht mehrfach beschriebene konservative, retardierende bzw. nur scheinbar aufgeklärte Seite der deutschen Aufklärung, die bei einem Manne wie Christian Thomasius gut zu beobachten steht⁸. Insgesamt entsprach diesem Umstand auch die wenig antireligiöse Haltung dieser „Aufklärer“, ihre ganz im Gegenteil starke religiöse Bindung, gleichviel ob bei den Lutheranern oder bei Katholiken⁹. (Der Calvinismus hatte in dieser Zeit längst seine ehemalige Wirkung und Bedeutung verloren, konnte als eigenständige Gruppierung kaum mehr Profil aufweisen oder entwickeln!)

Dennoch war die Ablösung der Theologie als anerkannter Leitwissenschaft und das Einrücken der Jurisprudenz – und ihrer Materien – in diesen Platz kein antiaufklärerischer oder unaufgeklärter Vorgang. Es bedeutete durchaus einen „Wandel der Wissenschafts-Hierarchie“. So ging das schließlich auch nicht ohne heftige Kämpfe, immense Streitigkeiten und wissenschaftliche Auseinandersetzungen vor sich – falls darunter

⁷ Notker Hammerstein, *Aufklärung und katholisches Reich* (Berlin 1977).

⁸ Ders., *Christian Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit*, in: *Studia Leibnitiana* XI (1979) 22 ff., Norbert Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: *Werner Schneiders* (Hrsg.), *Christian Wolff 1679–1754* (Hamburg 1983) 306 ff.; *Werner Schneiders*, *Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland* (Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, Wiesbaden 1972) 105 ff.; ders., *Akademische Weltweisheit. Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Gerhard Sauder/Jürgen Schlobach* (Hrsg.), *Aufklärung* (Heidelberg 1985) 25 ff.

⁹ Vgl. u. a. Bernd Moeller, *Johann Lorenz Mosheim und die Gründung der Universität Göttingen*, in: ders. (Hrsg.), *Theologie in Göttingen* (Göttingen 1987) 9 ff.; insges. ferner, *Hajo Holborn*, *Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung*, in: *HZ* 172 (1952) 359 ff.

auch zahllose Invektiven mitgerechnet werden! – und der Vorgang änderte das Erscheinungsbild der Universitäten und ihrer Mitglieder nachhaltig. Was sich an der Friedericiana zu Halle und noch entwickelter, verfeinerter an der Georgia Augusta zu Göttingen beispielgebend, ja normsetzend durchsetzte, „revolutionierte“ die traditionsgebundenen Universitäten und ihren Wissenschaftskanon. Auf evolutionärem Wege kam es zu einer grundlegenden Erneuerung der Anstalten selbst, der Lehrinhalte, der Methode und Rangordnung der Wissenschaften. Das hatte enorme Auswirkungen auf alle Universitäten im Reich, nicht zuletzt auf die katholischen. Überall wurde, wie bekannt, das Hallisch-Göttingische Modell zu kopieren gestrebt, zeitlich durchaus versetzt und im Erfolg begreiflicherweise höchst unterschiedlich und abgestuft. Eben das sicherte, wie bereits erwähnt, der selten ausgedehnten, dicht gesäten Universitätslandschaft des Reichs neue Überlebenskraft und hohes Ansehen auch im Zeichen der Aufklärung.

In Frankreich oder in Italien gelang das beispielsweise damals kaum, in Spanien und Portugal – wie erwähnt – nur teilweise, bruchstückhaft und nicht auf Dauer. Allein in Schottland, neben etwa Leiden und manchen nordeuropäischen Anstalten, vermochte aufgeklärter Zeitgeist innerhalb der Universitäten den gewandelten Bedürfnissen zu entsprechen und einen länger andauernden Aufschwung zu nehmen.

Nun könnte ich – und sollte es nach ursprünglicher Planung wohl – diese Neuerungen, Wandlungen und Verschiebungen der Wissenschaften im Zusammenhang unserer Fragestellung erläutern, vorführen und benennen. Aus mehreren Gründen jedoch tue ich das nicht. Der entscheidende – und gewiß auch verständliche – ist der, daß ich mich da allenfalls zu wiederholen vermöchte. Das macht weder Spaß noch erscheint es sinnvoll, gehe ich doch davon aus, daß Sie diese meine Argumente und Beweisführungen kennen. Zum ändern – und nicht weniger gewichtig – tun das am deutlichen und analogen Beispiel nun einige weitere Teilnehmer des Symposions ihrerseits¹⁰. Daher habe ich mir – ein wenig listig, zugegebenermaßen – erlaubt, mich hier zu drücken und statt dessen einige Prämissen der Problemstellung selbst zum Gegenstand meiner Überlegungen zu machen. Freilich halte ich dabei den mir gesteckten Umkreis ein, argumentiere also im Blick auf die Entwicklung der Universitäten und ihrer Wissenschaften.

Die zugrunde gelegte Fragestellung geht von dem unbestreitbaren Sachverhalt aus, daß nach der Mitte des 18. Jahrhunderts – mittlerweile toposhaft gern mit dem Ende des Siebenjährigen Krieges in eins gesetzt, ein Datum, das mir nie so recht einleuchtet! – also daß ab den 1760er Jahren sich zunehmend und vernehmlich solche Tendenzen und Ansichten bemerkbar machten, die hin zur „originalen deutschen Literatur“ führten. „Antizipatorisch und programmatisch“ zugleich hätten Philosophie und Literatur damals ein „neues Bewußtsein von nationaler Gemeinsamkeit“ formuliert.

¹⁰ *Laetitia Boehm*, Die deutschen Universitäten im Sozialgefüge des absolutistischen Fürstenstaates: Zwischen scholastischer Tradition, normativer Wissenschaftsorganisation, adligen und bürgerlichen Bildungsansprüchen; *Michael Stolleis*, Tradition und Innovation in der Reichspublizistik nach 1648; *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus – alle in diesem Band.

Das habe sich zwar seit längerem bereits angebahnt, aber erst in diesen Jahren zu sich selbst gefunden. Die Anfangsjahrzehnte dieser Entwicklung – unser Endpunkt hier – seien folgerichtig durch ihren „Schwellencharakter“ gekennzeichnet¹¹.

In der Tat, dieses Phänomen ist viel zu offensichtlich, als daß es bestritten werden könnte. Das habe ich auch gar nicht vor. Ich möchte es allenfalls ein wenig modifizieren im Blick auf die Erklärungsangebote, möchte manche Prämissen neu zu analysieren suchen.

Die Übernahme „protestantischer Errungenschaften“ – wie ich das nannte – seitens katholischer Universitäten hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß nördlich und südlich des Mains, um es ein wenig grobschlächtig zu formulieren, die gleiche Sprache gesprochen werden konnte. Zum ersten Mal nach der Reformation war – mit anderen Worten – in breiten Kreisen ein gemeinsames Denken und Sprechen möglich, bestimmten die gleichen Leitbilder die Vorstellungen. Eine noch vage Idee einer auch nationalen Gemeinsamkeit der Deutschen konnte hierauf aufbauen, ältere Überzeugungen einer Gemeinsamkeit umformen und fortentwickeln. Da die Universitäten im geistigen Haushalt der Deutschen nach wie vor einen fast einzigartigen Platz einnahmen, waren sie es zumeist, die diese Ideen formulierten und verbreiteten. Zumindest anfänglich war dies der Fall. Und gerade die Reformen im Zeichen der aufklärerischen Universitäten zielten in diese Richtung. So konnte gelegentlich ein Mann wie Christian Thomasius, der am Anfang dieser Entwicklung stand, ein zweiter *Praeceptor Germaniae* genannt werden. Von da aus schließt man meist ferner, daß es die aufstrebenden bürgerlichen Schichten gewesen seien, die diese – und andere – Ideale umzusetzen gesucht hätten. Das Bürgertum habe zunehmend selbstbewußter seine eigene Sache darin betrieben.

Auch das ist ein bekannter und häufig geschilderter Vorgang. Viele damalige Anti-Adels-Äußerungen, spöttische bis kämpferische Absagen an die Adresse der Höfe, trotzigte Behauptung bürgerlicher Tugenden – von Lessing etwa bis Schiller und darüber hinaus – belegen das. Die durchweg positive Aufnahme der Ideale der Französischen Revolution bestätigen es auf ihre Art, lassen dann gar bürgerliches Selbstbewußtsein zu Weltbürgertum aufsteigen. Nationalstaatsforderungen oder vorsichtiger gewendet: solche nach mehr *Einheit und zugleich staatlicher Stärke* wie auch solche nach *Mitsprache*, ja Vorrang des Bürgertums kennzeichneten die Zeit.

Dem entspräche ferner der zunehmend selbstbewußte Anspruch der Philosophischen Fakultät, die eigentlich leitenden, welterklärenden und wichtigen Disziplinen und Künste zu verwalten, zu vertreten. Die Zeit des aufgeklärten Absolutismus, die Reformen und Erneuerungen im sich allmählich vom Tiefpunkt des Dreißigjährigen Krieges lösenden Reich hätten diese eigentlich über sie hinausweisenden Vorstellungen folgerichtig sich entwickeln lassen und hervorgebracht¹².

¹¹ So einige einleitende Überlegungen *Wilfried Barners* zum Symposium.

¹² Diese Auffassung ist so gängig wie unpräzise und zutreffend zugleich. Statt umfänglicher Literaturangaben verweise ich auf die knappe Zusammenstellung bei *Utz Haltern*, *Bürgerliche Gesellschaft* (Erträge der Forschung, Darmstadt 1985), insbes. 76 ff.

Betrachtet man nun – und da darf ich die Aufmerksamkeit wieder zu den Universitäten und ihren Wissenschaften zurücklenken – die Reformen, Neuansätze und Veränderungen eben dort, so scheint das eine mit dem anderen nichts zu tun zu haben. Was Halle in seiner führenden Fakultät, der juristischen, wollte, war: eine elegante, weltmännische, eine eigentlich adlige bzw. höfische Wissenschaft. *Philosophia aulica* nannte Thomasius bezeichnenderweise seine Weisheitslehre. Die guten, alten, die immer wieder richtigen wissenschaftlichen Traditionen, die bewährte Ordnung der Wissenschaften und ihres institutionellen Rahmens sollten gleichsam geputzt werden, neu und lebendiger erstrahlen. Allein ihre Verbiegungen sollten begradigt, Fehlentwicklungen abgestoßen werden. Die Neuerungen wurden daher gern als ein Ins-Recht-Setzen des guten, aber infolge Irrtümern verstellten Alten interpretiert. In der Tat konnte etwa darauf verwiesen werden, daß auch zu Zeiten von Humanismus und Reformation den Juristen eine entscheidende Funktion in der Ordnung des Gemeinwesens zugekommen war, daß die Theologie für das Heil der Seele, die Medizin für das des Körpers zuständig gewesen seien. Allein papisierende Pedanten, Gedanken und Dinge unsauber vermischende Barbaren, unaufgeräumte Köpfe hätten diese Einsichten verkümmern lassen, verstellt und umgebogen. Sie wieder richtig ins Lot zu stellen, das sei etwa in der Inauguration Halles gelungen. Die Wissenschaften und ihre Aufgabe, die Welt nämlich gut zu ordnen, seien wie aus einem Jungbrunnen entstiegen. Sie vermittelten wieder die richtigen Einsichten aber auf weltmännische Art und seien insofern geeignet, gerade die Hochgestellten, die inskünftig Verantwortlichen gut und angemessen auszubilden.

Über den Erfolg der verjüngten Universität brauche ich nicht weiter umständlich zu sprechen. Der war – wie zunächst in Halle und dann in Göttingen, Leipzig, Jena auch in Würzburg, Mainz, Wien usf. – enorm. So kehrte alsbald auch der Adel vermehrt dorthin zurück. Die zuvor für adlige Ausbildung eingerichteten Ritter-Akademien wurden ihrer Existenzberechtigung beraubt, sanken zur Bedeutungslosigkeit herab¹³.

Innerhalb der erneuerten Wissenschaften – gerade dann auch der Theologie – war nun nirgendwo eine antiadlige, eine prononciert bürgerliche Kritik zu beobachten. Ganz im Gegenteil ermöglichten es die geputzten, gereinigten Erkenntnisse und die Fertigkeiten, die sie vermittelten, im Dienste des Gemeinwohls an führender Stelle mitzuwirken. So war zum mindesten die Meinung! Und so war es auch vielfach. Im großen und ganzen erhielt sich dieser Zustand übrigens bis über die Französische Revolution hinaus! Einen „Schwellencharakter“ hatten also die sechziger und siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts hier nicht. Ganz im Gegenteil: im katholischen Reich setzten die erfolgreichen Reformen, der Anschluß an die gemeinreichische Entwicklung erst in den 1750 folgenden Jahren nachhaltig ein. Gerade in den beiden letzten Dezennien des Jahrhunderts gewannen dort einzelne Universitäten und ihre Lehrmeinungen weithin wirkendes Gewicht, wie u. a. in Mainz – und von da auch Straßburg¹⁴ –,

¹³ In meinen oben zit. Arbeiten habe ich dies dargestellt und belegt, so daß ich hier nur neuerlich auf sie verweise.

¹⁴ Jürgen Voss, Universität, Geschichtswissenschaft und Diplomatie im Zeitalter der Aufklärung: Johann Daniel Schöppflin (1694–1771) (München 1979).

in Würzburg, in Bonn, Wien und Innsbruck. Sie schlossen zu den protestantischen auf, in jeweils modifizierter Weise naturgemäß, und sicherten die bereits erwähnte Gemeinsamkeit. Das war auch eine Voraussetzung für den ebenfalls schon genannten Willen nach größerer Einheit, „nationaler“ Neuordnung.

Gerade im katholischen Reich wurde damals gern von „Nationalerziehung“ gesprochen. Am intensivsten war das im Umkreis Josephs II. der Fall, und damit verbanden sich ja auch manche Hoffnungen nord- und mitteldeutscher protestantischer Literaten und Gelehrter. Für Wien ist auf Sonnenfels und Gottfried van Swieten wie auf den Kaiser selbst zu verweisen¹⁵. Freilich hatte das doch eher den Charakter von Gedankenspielen, wurde in seiner auch mitgedachten Einschränkung auf Österreich rasch wieder fallengelassen. In Mainz hingegen, wo man ein katholisches Gegenstück, besser eine wetteifernde Schwesteranstalt zu Göttingen zu inaugurierten suchte, zielte diese Vorstellung durchaus auf das gesamte Reich.

An anderen Orten verband sich mit dieser Idee wiederum eine, die auch den schon genannten nicht fremd war, nämlich die eines Reichspatriotismus. Der gewohnte, begrenzte Patriotismus der heimischen Welt sollte einer des Gesamtreichs werden¹⁶. Justus Möser, Friedrich Carl von Moser, Schlözer, Pütter, Wieland, Schlosser waren etwa solche Patrioten! Sie wirkten darin anregend und anfeuernd auf die „Poeten und Literaten“. Die nahmen solche Forderungen und Absichten behende auf, wendeten sie in eine Richtung, die als „früh-national“, als Aufbruch zu „vollkommenem nord-deutschen Nationalgehalt“ (Goethe) gekennzeichnet werden kann. Die Anfänge unserer neuerlichen Selbstvergewisserung in Klassik, Idealismus, auch Romantik noch im Zeichen der Aufklärung waren damit sicherlich gegeben.

Freilich, so ganz entsprach das den an den Universitäten gelehnten Ansichten, auch den Nationalerziehungs-Absichten, eigentlich nicht. Die waren entschieden rückwärtsgewandter, oder besser: traditionalistisch. Mittels dieses Reichspatriotismus' – dem Ziel solcher „National-Erziehung“ – sollte die allgemeine Glückseligkeit, das äußere Wohlbefinden der Untertanen gefördert und verwirklicht werden. Das war entschieden etwas anderes, als es die gemeinten Dichter und Literaten formulierten.

Nun war es ja auch nicht von ungefähr, daß diese „Poeten“ im allgemeinen nicht innerhalb der Universitäten ihren Wirkungsbereich hatten, allenfalls – wenn überhaupt – in der untersten, der immer noch dienenden Fakultät anzutreffen waren. Von daher war die Einwirkung auf die höheren Wissenschaften langwierig und vielfach auch fruchtlos. Gewiß kannten einige „Literaten“ auch eine der oberen Fakultäten. Es war im allgemeinen dann die Theologische. Aber sie kannten sie zumeist allein aus der Perspektive als Student, häufig zudem noch als unexaminiertes! Ihre Zukunft lag insoweit zumeist im wenig erstrebenswerten Beruf eines Hauslehrers, in dienend abhängiger Stellung. Höchst selten waren sie jedoch Angehörige der Leitwissenschaft: der Jurisprudenz. Auch das unterschied sie grundlegend von den älteren Gegebenheiten.

¹⁵ Notker Hammerstein, Besonderheiten der österreichischen Universitäts- und Wissenschaftsreform zur Zeit Maria-Theresias und Josephs II., in: Österreich im Europa der Aufklärung (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1985, Bd. 2) 787 ff.

¹⁶ Vgl. auch John G. Gagliardo, Reich and Nation. The Holy Roman Empire as Idea and Reality, 1763–1806 (Bloomington/London 1980).

Die Verbreitung ihrer Ansprüche und Meinungen, gar deren Durchsetzung gerieten schon aus diesen äußeren Gründen in Schwierigkeiten. Die führenden Universitäten und ihre Wissenschaften verharteten folgerichtig beim Bewährten, Nützlichen und – in ihren Augen – Richtigen.

All das war mit ein Grund für die zunehmende und harsche Kritik an der vorfindlichen gesellschaftlichen Hierarchie, und es erklärt zugleich den immer reichhaltiger vertretenen Anspruch der Philosophischen Fakultät, ihre Materien seien die wichtigeren, hätten die leitenden zu sein. Wenn solche Forderungen z. T. auch schon älter waren – bereits Cellarius hatte in Halle gestöhnt: *Jus, jus – et nihil plus* –, so traten sie doch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entschieden massiver und mit gewichtigeren Argumenten versehen hervor. Am bekanntesten – und gewiß auch wichtigsten – sollte hier Kants „Streit der Fakultäten“ sein. Freilich, und dies muß man sogleich hinzufügen: bis hin zur Gründung Berlins änderte sich trotz Michaelis, Heyne, Kant, Friedrich August Wolf eigentlich nichts. Die Meinung, die Universitäten hätten wie die „Dichter und Denker“ vermehrt zu nationalem Aufbruch beizutragen und die dafür zuständige Fakultät, die letzte anzuheben, sie den oberen gleichzustellen, ja vorzuordnen, das erfüllt sich im Rahmen der reformierten, aufgeklärt-erneuerten Universitäten nicht.

Wie steht es nun mit dem Argument, daß im Zuge dieser frühnationalen Selbstvergewisserung die Kritik an der „Tyrannei einiger weniger Leute genannt Adel“ – so Schlözer – vehement geworden sei? Immerhin schien es ja vielen gelehrten Zeitgenossen unerträglich, daß sie die angemessene Anerkennung ihrer akademischen Würden und Fertigkeiten nicht erhielten. Die hierarchisierte Gesellschaftseinrichtung schien ohnedies aufgeklärtem Selbstbewußtsein entschieden zu widerstreiten. Die Zurücksetzung des dritten Standes, des eigentlichen Trägers gelehrter Bildung und der Vertreter der Wissenschaften schien mehr als überfällig. Wie also steht es mit dieser bürgerlichen Kritik an der adligen Welt, dem fürstlichen Regiment, den landesherrlichen Privilegien?

Bei näherem Hinschauen erweist sie sich vorab als eine an den Höfen, den Höflingen, an Hofintrigen, an der Verschwendungssucht der Höfe. Die offensichtliche geistige Unbedarftheit mancher Adliger, ihr damit keineswegs zusammenpassender Dünkel, die Abschottung der höfischen Welt – das waren zumeist die Kritikpunkte. Noch nach der Französischen Revolution formulierte Fichte in seiner durch dieses Ereignis mit angeregten Schrift: „Es ist wahr, Ihr seid erhabene Personen. Ihr Fürsten; ... wegen der Menge (nämlich, d. Verf.) schwerer und unerläßlicher Pflichten, die ein solcher Auftrag auf Eure Schultern legt.“ In der Vergabe von Ämtern – kein Geschenk, nicht eine Gunst, die sie erweisen könnten – delegierten sie einen Teil dieser Last, „wenn ihr es dem Würdigsten gebt; es ist ein Raub an der Gesellschaft und an dem Würdigsten, wenn es der weniger Würdige erhielt“, fuhr Fichte fort¹⁷. Natürlich konnten auch radikalere Formulierungen diese Absichten benennen, wie es etwa bei Matthias Clau-

¹⁷ Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793); hier zit. in der Ausgabe „Klassiker der Politik“, Bd. 7 (*Johann Gottlieb Fichte*, Schriften zur Revolution, hrsg. v. Bernd Willms, Köln/Opladen 1967), hier 29 ff.

dus der Fall war. „Der König sei der bessere Mann, sonst sei der Bessere König“, lautete hier die Formel.

In solchen Äußerungen schwingt nun mit, daß nicht immer und allenthalben die Guten ausgewählt und befördert werden, daß weniger Befähigte zu häufig im Kreis der Regierenden anzutreffen stünden. Auch Johann Stephan Pütter war dieser Meinung, der zugleich freilich konstatierte: „... wesentlich nöthig bleibt doch allemahl eine gewisse Ungleichheit der Stände, ohne welche kein Staat bestehen kann“¹⁸. Er notierte im gleichen Zusammenhang und schon in Reaktion auf die Französische Revolution übrigens: „Und so verdient es ebenfalls alle mögliche Vorsicht auch dafür zu sorgen, daß ein Erbadel sich nicht über die ihm zukommenden Gränzen erhebe, daß er seine Vorzüge auf Unkosten anderer Stände nicht zu erweitern suche, daß in Sonderheit weder der Zutritt zu Ämtern und Ehrenstellen, wozu mehr erworbene als angebohrne Vorzüge gehören, ... nicht einem bloß angeerbten Adel, ohne Rücksicht auf seine persönlichen Verdienste, ausschließlich zugeeignet und andern versperrt werde.“¹⁹

Diesen kritischen Einwänden gegen Adelsprivilegien entsprachen seit der Jahrhundertmitte gleichfalls solche gegen die Höfe. Indem ungeeignete Ratgeber die Fürsten leiteten, Adlige zumeist, würden grundlegende Prinzipien gerechter Regierungsweise aufgegeben, es mache sich Despotismus breit. „Die Geburtsstätte des Despotismus ist“, so bemerkte etwa Friedrich Carl von Moser, „Wann die Regenten, durch eigenen Betrug und durch Verführung geistlicher und weltlicher Heuchler, Schmeichler und Irrlehrer, beginnen, ihren ursprünglich hohen Beruf und Bestimmung zu mißkennen, wann sie vergessen, daß ihre Dignität ein ihnen übertragenes oder auf sie vererbtes Amt seye, von dem sie Gott und ihrem Volk Verantwortung schuldig sind; wenn sie anfangen, das Land vor ihr Eigenthum und ihre Unterthanen als Geschöpfe anzusehen, mit denen sie nach eigenem Belieben schalten und walten können.“²⁰

Nun erscheint es doch recht bemerkenswert bei all diesen Kritiken, daß sie eigentlich nie die Staatsform selbst, die hierarchisierende Gesellschaftsstruktur in Frage stellen. Sie prangern die vermeintlichen Mißstände an, nennen sie beim Namen. Das wird sich übrigens bis ins neue Jahrhundert fortsetzen! Natürlich war all dies nicht unbegründet, hatte durchaus seine realen Entsprechungen. In der Tat entstand im 18. Jahrhundert ein Ungleichgewicht öffentlicher Wirkungsmöglichkeiten für Adlige und akademische Nichtadlige. Das traf die Bürgerlichen begreiflicherweise z. T. hart. Sie waren zugleich aber auch diejenigen, die dazu in der Lage waren, den Vorgang zu kommentieren. Mehrere Momente waren zusammengekommen, die diese gegenüber der Zeit um 1660/1720 – der Aufbruchzeit also nach dem Dreißigjährigen Krieg – veränderte Situation verursachten.

Ähnlich wie zu Ende des 16. und frühen 17. Jahrhunderts hatte eine Art „Refeudalisierung“ auch für die öffentlichen Ämter stattgefunden. Nachdem während des Drei-

¹⁸ *Job. Stephan Pütter*, Über den Unterschied der Stände, besonders des hohen und niederen Adels in Deutschland zur Grundlage einer Abhandlung von Mißheirathen Teutscher Fürsten und Grafen (Göttingen 1795) 20.

¹⁹ Ebd., 18.

²⁰ Politische Wahrheiten, 2. Bde. (Zürich 1796), hier I, 189; zu Moser vgl. insges.: *Notker Hammerstein*, Das politische Denken Friedrich Carl von Mosers, in: HZ 212 (1971) 316 ff.

ßigjährigen Krieges Adlige vermehrt in Militärdiensten hatten tätig werden können – was sich zwar auch weiterhin hielt –, hatte die Inauguration Halles, oder anders gewendet: die Reform der Universitätsausbildung dem Adel wiederum auch den Weg über Ausbildung in Staatsämter eröffnet. Die erhöhten Anforderungen aufgeklärter Territorialstaatspolitik, die komplizierteren Verwaltungsvorgänge, der Glaube der Aufklärung an die Rechenhaftigkeit der Dinge setzten naturgemäß eine Vorbildung für solche Tätigkeit voraus. Die verjüngte Universität bot sie an in einem Rahmen, der auch Standesherrn angemessen, alles andere als abträglich war. Folgerichtig waren ja auch die Ritterakademien, die ja immer auch zur Militärkunst hatten miterziehen können, stark rückläufig, und der Adelsbesuch an Universitäten nahm umgekehrt wieder zu. Insbesondere Göttingen durfte dann als ausgesprochene Adelsuniversität gelten. Gelegentlich gehörten fast ein Drittel der Studierenden diesem Stand an! Diese jungen Männer wurden dort mit Kenntnissen ausgestattet, die sie ebenso wie die Nichtadligen für gehobenere Positionen in territorialstaatlichem Bereich oder dem des Reichs befähigten und wovon sie Gebrauch machen wollten.

Der fortschreitende Ausbau der Territorien, die verbesserten Möglichkeiten zur „Effektuierung“ staatlicher Leistungen – theoretisch wie praktisch zugleich –, die zunehmende Rechenhaftigkeit, die Versachlichung öffentlicher Tätigkeit, die zu verordnende aufgeklärte Glückseligkeit der Gemeinwesen bedeutete nicht nur, daß die Fürsten und ihre Räte sich an solchen Ansprüchen messen lassen mußten. Sie mußten selbst sachlich, sachbezogen werden. Es brachte das notwendigerweise aber auch einen versachlichten Umgang zwischen Fürsten und Räten mit sich.

Daß dabei gleiche Standeszugehörigkeit als angenehm, erleichternd empfunden werden konnte, versteht sich, schließt sich keineswegs aus. Daß andererseits für alle diejenigen, die in solcher Aufgabe sich betätigen wollten, nicht nur mehr die Abkunft, sondern auch Aus- bzw. Vorbildung nötig waren, versteht sich – wie erwähnt – ebenfalls. Indem sie an eleganten Universitäten erworben werden konnten und gar als höfische Wissenschaften angeboten wurden, konnten die jungen Herren von Stand – um es zu wiederholen – dorthin zurückkehren. Sie hatten dann ihren bürgerlichen Mitstudenten voraus, über eine zusätzliche Qualität, die des besseren Standes eben, zu verfügen. Sie vermochten solcherart, diese bei Anstellungen und Tätigkeiten in gehobenen Positionen auszusteichen.

Die entschiedenere staatliche Durchdringung des Lebens in Gemeinschaft, wie sie im 18. Jahrhundert in nahezu allen deutschen Territorien zu beobachten steht, die häufig zu beobachtende Nachahmung französischen Vorbildes absolutistischer Herrschaftsausübung und -darstellung, der Versuch zunehmender Entpersönlichung öffentlicher Tätigkeit führten vielerorts im Reich zu einem weniger patriarchalisch-hausväterlichen Regiment. Bezeichnenderweise wurde das dann zunehmend von Literaten und Poeten eingeklagt. Der Fürst sollte – wie es in der deutschen Tradition insbesondere des Luthertums lag – landesväterlich regieren. Die zumeist protestantischen Autoren stellten als ein der Wirklichkeit, wie sie meinten, kontrastierendes Ideal ein humanisierendes, familiarisierendes „Herrscherbild“ auf²¹.

²¹ Bengt A. Sørensen, Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur, in diesem Bande.

Die Realität, den generellen Notwendigkeiten folgend, war inzwischen im allgemeinen freilich eine andere. Der Abstand zwischen Privatem und Öffentlichem wuchs zunehmend, wurde größer, ohne üblicherweise jedoch die Dimensionen wie in Versailles oder früher in Madrid auch nur annähernd zu erreichen. Der Aufbau der Territorien, die Einrichtung besserer Behörden, das Messen der öffentlichen Tätigkeit an Leistungskriterien, die breiter Diskussion unterlagen, versachlichten, juridifizierten eben all diese Tätigkeiten. Sie führten aber auch zu einer gewissen Ausgrenzung und – standesbewußteren – Abschirmung der Höfe. Wie gesagt, das ging nur selten so weit wie in Frankreich, aber die Tendenz war doch ähnlich. Sie schloß insoweit den älteren, zwar nicht unbeschwerten, aber doch gewohnten Umgang der litterati und Hoffamilien im obrigkeitlichen Neben- und Miteinander unter patriarchalischer Obhut zunehmend aus²². So konkurrierten ausgebildete Adlige nicht nur bei der Vergabe der erstrebten Ämter, sie schlossen sich mit ihren Vettern – so schien es – zudem auch in eitlen, unberechtigtem Standesdünkel ab. Der seit den Tagen des Humanismus nie vergessene oder aufgegebene Anspruch, Bildung, Wissen, Ausbildung adle, eröffne und erlaube standesübergreifenden Umgang, wurde wieder einmal gröblich verletzt und mißachtet. Einem vernünftigen Bewußtsein, einem weltklugen, nicht pedantischen Mann konnte das begreiflicherweise nicht einsichtig oder akzeptabel sein!

Recht charakteristisch ist, was und wie Goethe diese Entwicklung in „Dichtung und Wahrheit“ kommentierte. Es ist zudem bezeichnend, daß auch er von der Betroffenheit über den Fall Calas ausging, der auch für den hier vorgeführten „Wandel des Bildbegriffs“²³ so prägend war. „Voltaire hat durch den Schutz, den er der Familie Calas angedeihen ließ, großes Aufsehen erregt und sich ehrwürdig gemacht. Für Deutschland fast noch auffallender und wichtiger war das Unternehmen Lavaters gegen den Landvogt gewesen. Der ästhetische Sinn, mit dem jugendlichen Mut verbunden, strebte vorwärts, und da man noch vor kurzem studierte, um zu Ämtern zu gelangen, so fing man nun an, den Aufseher der Beamten zu machen, und die Zeit war nahe, wo der Theater- und Romanendichter seine Bösewichte am liebsten unter Ministern und Amtsleuten aufsuchte. Hieraus entstand eine halb eingebilddete, halb wirkliche Welt von Wirkung und Gegenwirkung, in der wir späterhin die heftigsten Angebereien und Verhetzungen erlebt haben, welche sich die Verfasser von Zeitschriften und Tagblättern, mit einer Art von Wut, unter dem Schein der Gerechtigkeit erlaubten, und um so unwiderstehlicher dabei zu Werke gingen, als sie das Publikum glauben machten, vor ihm sei der wahre Gerichtshof: töricht! da kein Publikum eine exekutive Gewalt hat, und in dem zerstückten Deutschland die öffentliche Meinung niemandem nutzte oder schadete.“

Klopstock, Joseph II. und natürlich die Taten Friedrichs II. von Preußen hatten das „Selbstgefühl der Nation zu erwecken“ verstanden. Gerade Friedrich zog „Beifall und

²² Notker Hammerstein, *Res Publica Litteraria – oder Asinus in Aula? Anmerkungen zur „bürgerlichen Kultur“ und zur „Adelswelt“*, in: *Res Publica Guelpherbytana* (Chloe, Beihefte zum *Daphnis*-Bd. 6, Amsterdam 1987) 35 ff.

²³ Werner Busch, *Chodowieckis Darstellung der Gefühle und der Wandel des Bildbegriffs nach der Mitte des 18. Jahrhunderts*, in diesem Band.

Verehrung“ auf sich, man nahm „teil an seinem Siege ...; aber wo denn nun hin mit jenem erregten kriegerischen Trotzgefühl? welche Richtung sollte es nehmen, und welche Wirkung hervorbringen? zuerst war es bloß poetische Form, und die nachher so oft gescholtenen, ja lächerlich gefundenen Bardenlieder häuften sich durch diesen Krieg, durch diesen Anstoß. Keine äußeren Feinde waren zu bekämpfen; nun bildete man sich Tyrannen, und dazu mußten die Fürsten und ihre Diener ihre Gestalten erst im allgemeinen, sodann nach und nach im besonderen hergeben; und hier schloß sich die Poesie an jene oben gerügte Einmischung in die Rechtspflege mit Heftigkeit an, und es ist merkwürdig, Gedichte aus jener Zeit zu sehen, die ganz in einem Sinne geschrieben sind, wodurch alles Obere, es sei nun monarchisch oder aristokratisch, aufgehoben wird.“²⁴

Im 13. Buch distanziert sich Goethe in noch deutlicherer Weise von diesen seinen ursprünglich ja starken Jugendeindrücken. Er zählt die Stücke auf, die die bürgerliche Welt auf „zartere Sittlichkeit“ aufmerksam gemacht haben und schließt die Beobachtung daran an: „alle brachten den Wert des mittleren, ja des unteren Standes zu einer gemüthlichen Anschauung und entzückten das große Publikum. ... so geriet man, auf einem natürlichen Wege, zu einem bisher für unnatürlich gehaltenen Benehmen: dieses war, die höheren Stände herabzusetzen und sie mehr oder weniger anzutasten.“²⁵

Die Konzentration auf staatliche Durchdringung der Gemeinwesen, das Bemühen, sie wie eine Maschine reibungslos funktionieren zu lassen, waren – wie erwähnt – Grund für die höheren Anforderungen an diejenigen, die sie zu verantworten und voranzutreiben hatten. Einige Räte suchten gemeinsam mit den aufgeklärten Fürsten einen möglichst einheitlichen, einen geschlossenen „Untertanenverband“ zu verwirklichen, was freilich den Protest manches „Patrioten“ hervorrief. Nicht nur Justus Möser war der Meinung: „Die erste und feinste politische Regel ist, verschiedene Menschenklassen zu haben, um jeden nach seiner Art durch die notwendige Ehre zu ermutigen. In den despotischen Staaten ist der Herrscher alles, und der Rest ist Plebs.“²⁶ Exakt das aber, Despotismus bzw. Tyrannen sahen diese Patrioten damals im aufgeklärt-nüchternen Regierungsstil der Reichsterritorien am Werk. Bezeichnenderweise, um dies eben noch anzufügen, wurde in solchen Fällen ja auch immer von Tyrannen oder Despotismus gesprochen, weil nicht das Prinzip, die Sache, sondern die Entartung, der Mißbrauch angeprangert und überwunden werden sollten.

Die aufgeklärt-modernisierenden Anstrengungen der Territorien und ihrer Fürsten bedurften nun nicht eigentlich eines Hofes. Der war für solche Aufgaben eher nebensächlich, und folgerichtig waren sie ihm im allgemeinen auch verlustig gegangen. Natürlich war ein Hof für den gesellschaftlichen Aufbau selbst, die vorhandene, bekannte und überkommene Welt, nach wie vor unabdingbar. Man hatte kaum andere Erfahrung, und die wenigen und viel zitierten Ausnahmen – Venedig, Nürnberg, die Verei-

²⁴ Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 3. Teil, 12. Buch (Hamburger Ausgabe, Hamburg 1959) 535 f.

²⁵ Ebd., 13. Buch, 518 f.

²⁶ Zit. n. Carlo Antoni, *Der Kampf wider die Vernunft. Zur Entstehungsgeschichte des deutschen Freiheitsgedankens* (Stuttgart 1951) 137.

nigten Niederlande – zeigten allenfalls, wie normal und gottgegeben die monarchische Staatsform eigentlich war. Diese Ausnahmen bestätigten nur die Regel.

Die „Aristokratisierung“ der Höfe ließ sie nicht nur fremder erscheinen – gerade im kleinteiligen Kreis der deutschen Verhältnisse –, sondern auch den Höfling, den „à la mode“-Gecken entstehen. Deren französisierende Neigungen machten sie den auf die deutschen Tugenden verpflichteten Akademikern zusätzlich verdächtig. Denn wie schon zu Zeiten des Humanismus hatten etwa die Reichspublizisten, dann auch diejenigen, die sich für eine neue Ästhetik, eine „Nationalliteratur“ und -kunst einsetzten, die eigene Vergangenheit entdeckt und hierfür instrumentalisiert²⁷. Statt vieler möglicher anderer darf ich erneut Justus Möser zitieren. „Wo finden wir die Nation? An den Höfen? Das wird niemand behaupten. In den Städten sind verfemte und verdorbene Kopien, in der Armee abgerüstete Maschinen, auf dem Lande unterdrückte Bauern. Die Zeit, wo jeder Franke oder Sachse ‚paterna rura‘ bebaute und in eigener Person verteidigte, wo er von seinem Hofe zur gemeinen Landesversammlung kam und der Mensch, der keinen solchen Hof besaß, wenn er auch der reichste Krämer gewesen wäre, zur Klasse der armen und ungeehrten Leute gehörte, diese Zeit konnte uns eine Nation zeigen, nicht aber die Gegenwart.“²⁸ (Auch das ein Vorgang übrigens, der die eigentliche Problemstellung, das Verhältnis von Neuerungen und Traditionen enthält.)

So wirkten also diese Höfe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vielfach als – politisch sich nicht mehr legitimierende – Orte, wo Verdienst kaum etwas bedeutete, Zufall der Geburt und Opportunismus hingegen ausschlaggebend schienen. In der Tat entsprachen sie insoweit diesen Meinungen, als sie vielerorts nicht mehr die politischen Entscheidungszentren des Landes waren, sondern zumeist nur als Staffage für fürstlich-adlige Auftritte dienten. Gerade an den Höfen war dies damals der Fall, wo der Absolutismus im Reich am weitesten vorangekommen war und sich auch in seinen Leistungen zu legitimieren vermochte: in Brandenburg-Preußen und in Österreich.

Bereits unter Friedrich Wilhelm I., dem glänzenden Organisator des neueren Preußen, hatten Militär und allenfalls die Beamtenschaft an Stelle des Hofes die Aufgaben übernommen, die eine Einbindung der Untertanen – natürlich gerade auch des Adels – in den Staat zu gewährleisten suchten²⁹. In Wien verwies die anmutig-sympathische „Privatheit“ Maria Theresias, der eigentlich eher familiäre denn politisch-öffentliche Charakter ihres Hofes in die nämliche Richtung. Auch er wirkte als traditionelle Staffage, standesdienlich, nicht eigentlich und vorweg herrschaftslegitimierend. Joseph II. beseitigte konsequenterweise dann auch diesen Hof, sehr zum Entsetzen natürlich der Aristokratie, der Hofgesellschaft. Daß ihm das zugleich die Verehrung der deutschen Patrioten und Poeten einbrachte, die vorübergehend auf Wien als Ort möglicher deutscher Nationalkultur setzten, paßt ganz ins Bild.

²⁷ Notker Hammerstein, Reichspublizistik und humanistische Tradition, in: Richard Toellner, Aufklärung und Humanismus (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Heidelberg 1980) 69 ff.

²⁸ Justus Möser, Sämtliche Werke, IX (Berlin 1843) 241 ff.

²⁹ Johannes Kunisch, Hofkultur und höfische Gesellschaft in Brandenburg-Preußen im Zeitalter des Absolutismus, in: August Buck u. a. (Hrsg.), Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 10) III, (Hamburg 1981) 735 ff.

Es war eben für aufgeklärt absolutistische Politik schwer, neben und mit der Sachangemessenheit ihrer Maßnahmen, der Förderung allgemeiner Glückseligkeit, auch den Hof als integralen Teil und Ort dieser Politik zu rechtfertigen. Das traf nicht nur für die großen Höfe zu, auch die mittleren und kleineren Territorien hatten die gleichen Probleme, wie man das etwa im Bayern Max' III. Joseph beobachten kann oder bei Karl Friedrich von Baden, bei den Landgrafen von Hessen-Darmstadt. Besonders schwierig wurde es gar dann, wenn solche Höfe in überzogen absolutistischer Gestik ohne reale politische Notwendigkeit und Taten zugleich die Untertanen bedrückten, wie etwa im Falle Carl Eugens von Württemberg oder Friedrichs II. von Hessen-Kassel.

Das forderte naturgemäß diejenigen zusätzlich zur Kritik heraus, die sich benachteiligt, nicht richtig entsprechend ihrer Fähigkeiten verwendet vorkamen. Nicht zuletzt der Umstand, daß sie mit ihren adligen Mitstudenten und den Obrigkeiten nicht mehr – wie oft zuvor – in einer übergreifenden *res publica litteraria* leben konnten, gab diesem Ungenügen Nahrung. Gerade diejenigen, die am stärksten protestierten, die die eigentlich Betroffenen waren, befanden sich schließlich häufig auch außerhalb der Universitäten. Die jahrhundertalte Verbindung von Universität und führender Gesellschaft war zu ihrem Ende gekommen, begann sich endgültig aufzulösen. Der Philosoph und Poet, der Landpfarrer und Hauslehrer fühlten sich zerrieben zwischen höfischer Gesellschaft und den eitlen oberen Fakultäten der Universitäten, sie sahen sich insoweit doppelten Pressionen, einem Druck von mehreren Seiten ausgeliefert.

Lag diese Kritik nun aber in der Folge auch der Erneuerungen, die die Universitäten durchlaufen hatten, resultierte sie mit in der anders gewichteten Hierarchie der Wissenschaften? Die hatte ja – ich darf es wiederholen – den Aufschwung der Studien verursacht, hatte den Adel in die Universitäten zurückgeholt; die Universitäten standen für die Vermittlung erneuerten, praktischen Wissens. War also die aufgeklärte Wissenschaftsvermittlung im Reich – wenn ich das einmal so nennen darf – mit ein Grund dafür, daß die Welt des *ancien régime* hier zu einem Ende kommen mußte, die neue, nunmehr bürgerliche Zeit der Wissenschaften auf den Begriff gebracht werden konnte? Stand um 1760 etwa, um es anders, überspitzt zu formulieren, fest, daß die Gründung und der Ausbau der alsbald paradigmatischen Universität Berlin am Horizont bereits aufschien, sich – wenn auch von noch sehr fern – ankündigte?

Es wäre gewiß zutreffender mit „keineswegs“, „ganz und gar nicht“ zu antworten, als mit „ja“, „durchaus auch“. Der Wandel in der Hierarchie der Wissenschaften bedeutete ja keine Abkehr von der bisherigen Universität. Er veränderte nicht den Grundcharakter der Institution als Vermittlerin wichtiger, entscheidender, unabdingbarer Kenntnisse, Techniken und Methoden. Er schichtete die Bewertung, die Wertehierarchie um, was den Beitrag der Wissenschaften im Leben anlangte. Gewiß wirkten da teilweise durchaus ältere Traditionen fort. Im Hinblick auf das institutionelle Gerüst und auf die Auffassung des gelehrten, wissenschaftlichen Kosmos war das etwa der Fall. Die Umwertung eröffnete andererseits durchaus sehr weitgehenden Neuerungen die Bahn, die nicht bedeutungslos bleiben sollten für die Ausbildung der sich *in Klassik und Idealismus nachmals neuformulierenden Anschauungen*.

Dennoch: zunächst, beim Beginn der Reformen und auch ihrer Fortsetzung wäh-

rend des 18. Jahrhunderts, begriffen sich die aufgeklärten Universitäten und Wissenschaften vorab als frei von theologischer Zensur und aufgerufen zugleich zur Verbesserung, zur Mundanisierung des öffentlichen wie privaten Lebens. Die Jurisprudenz zuerst, insgesamt jedoch nach wie vor alle oberen Fakultäten und ihre Materien blieben die entscheidenden und eleganten Wissenschaften. Eine grundlegende Kritik am Leben in Gemeinschaft war ihnen allen gänzlich fremd. Sie übten auch keine an der Gesellschaft (was immer das damals meinte). Aufgeklärter, nützlicher, effektiver, segensreicher, glückseliger sollte mit ihrer Hilfe die Welt werden, dazu hatten sie beizutragen.

Es waren Erfahrungen, Forderungen und Überlegungen eher außerhalb dieser Wissenschaften – und vielfach auch außerhalb der Universitäten –, denen diese Ziele und diese Ordnung immer weniger genügten. Aber auch dann bedurfte es erst des Erlebens, der Auseinandersetzung mit den gravierenden politischen Ereignissen der französischen Revolution, damit sich diese Anschauungen auch für die Wissenschaften und Universitäten durchsetzen konnten. Insbesondere der Zusammenstoß mit dem napoleonischen Hegemonialanspruch brachte eine neue Universitätsidee – die Berliner – auf ihren Begriff. Auch sie blieb vielfältig älteren Traditionen und Formen verpflichtet, war aber entschieden neuer, inhaltlich radikal anders als die alteuropäischen.

Insoweit ist also 1760 und darum herum so recht kein Datum in meinem thematischen Zusammenhang. Die Zeit ab da läßt sich in mancher Hinsicht zwar als eine des beginnenden Übergangs bezeichnen, auch für die Universitäten und Wissenschaften. Bis aber die neuen Ufer der „bildungsbürgerlichen“ Universität erreicht werden konnten, war es noch weit. Hierfür haben zudem, ich darf es wiederholen, die Erfahrungen der politischen Revolutionen – von der amerikanischen bis zur französischen – das entscheidende Gewicht gehabt.

Kommentar zum Beitrag N. Hammerstein

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Das Interesse von Herrn Hammerstein richtet sich im Rahmen der neuen Wissenschaften vornehmlich auf die Jurisprudenz und deren Rolle in der reformierten Aufklärungsuniversität. Sein Fernziel – über das er freilich nichts ausführt – ist die Humboldtsche Universität, in der die Hegemonie der Jurisprudenz, die Hammerstein für die Reformuniversitäten der Aufklärung beschreibt, zugunsten von Philosophie und Philologie aufgehoben wird.

Zunächst aber ist Philosophie nur Hilfswissenschaft und die Ablösung der Theologie fait accompli.

Im Hallesch-Göttingischen Reformmodell der Universitäten ist die alte Ordnung der Universitäten, die die Theologie an der Spitze der Wissenschaftshierarchie und die Philosophie an ihrem Ende plazierte (die Medizin spielte für diese Zusammenhänge eine bemerkenswert untergeordnete Rolle), abgelöst: Leitwissenschaft ist die Jurisprudenz. Die neue, die elegante Jurisprudenz ist praxisorientiert, bezieht die Ökonomie,

die Polizeiwissenschaften und die Staatsverwaltung in ihr Studienkonzept ein. Dieses Reformkonzept setzt sich in Deutschland – Halle und Göttingen – und in Schottland durch.

Auf der Grundlage dieser Befunde stellt Hammerstein die Frage, ob die Fragen nach Norm, Tradition und Innovation, nach sozialem und literarischem Traditionsverhalten zwischen 1680 und 1763 mit den Mitteln der Universitätsgeschichte überhaupt beantwortet werden können. Das gilt für

- den Schwellencharakter des in Frage stehenden Zeitraums
- die Entwicklung eines nationalen Literaturbewußtseins
- die Verbürgerlichung
- Weisheitslehre und Praxis
- die institutionelle Zweitrangigkeit der Philosophie
- das Verhältnis von Adel und Bürgertum
- Militär, Verwaltung und Staatseffektuierung.

Gerade der Gesichtspunkt der Staatseffektuierung macht einen Wandel der Bedeutung der Universität aus, der politisch – eben wegen der Unentbehrlichkeit der Jurisprudenz – schwer zu überschätzen ist: Die Universität löst die Erziehungsinstitute Hof und Ritterakademie für den Adel ab, trägt damit auch zum Geltungsverlust der Höfe bei.

Dieser Befund, den Herr Hammerstein in zahlreichen Veröffentlichungen stabilisiert hat, ist zu evident, um zu widersprechen. Aber daß die Jurisprudenz in den Reformuniversitäten einen Spitzenplatz in der Wissenschaftshierarchie bekam und diese Position im 19. Jahrhundert, mit der Humboldtschen Universitätsreform, wieder verlor, ist damit nicht erklärt.

Dazu deshalb wenige Bemerkungen. Ideen, selbst wenn sie an der Universität produziert werden, haben anscheinend so etwas wie ein Eigenleben. Jedenfalls haben sie institutionelle Auswirkungen, gelegentlich auch politische. Als eine Folge solcher Ideen und deren Auswirkungen läßt sich der Funktionswandel der Wissenschaften innerhalb der Universitäten und in ihrem Verhältnis zum Staat beschreiben. Der wichtigste Begriff dabei: *Leitwissenschaft*.

Was eigentlich ist eine Leitwissenschaft? Eine Leitwissenschaft hat intellektuell das Sagen, den Primat, die Autorität, den Hauptkredit, aber nicht die Souveränität in der *respublica litteraria*. Von der Leitwissenschaft werden Modelle für andere Wissenschaften übernommen, und wenn diese Funktion öffentlich anerkannt ist, dann bekommen die Vertreter der Leitwissenschaft auch die höchsten Gehälter. Was passiert nun, wenn sich eine Leitwissenschaft verändert? Vor der Jurisprudenz war die Theologie Leitwissenschaft, nach der Jurisprudenz wurde es die Philosophie, universitätspolitisch in bemerkenswerter Nähe und später bemerkenswerter Distanz zur Philologie.

Für die Philologie und deren Karriere ist evident: Wenn die Theologie ihre Rolle als Leitwissenschaft verliert, ist die Anbindung der Philologie an die biblische Theologie gelockert. Sie verselbständigt sich – auch in Deutschland – philologisch und kritisch, allerdings nicht an den Universitäten. Zentrum der polyhistorischen Philologie ist Hamburg, wo Johann Fabricius seine zahlreichen „*Bibliothecae*“ ediert, wo sein Schüler Johann Christoph Wolf hebräische Philologie betreibt. Reiske, der im An-

schluß an Bentley (der übrigens die Blüte der englischen Philologie von Cambridge aus einleitet – etwas muß sich an den englischen Universitäten wohl ereignet haben) in Leipzig Philologie treibt, kann keine Universitätskarriere machen. Die kritische Potenz der Philologie, verbunden mit einem neuen, kritischen Begriff von Philosophie, wird mit Hermann Samuel Reimarus deutlich: Dort werden Philologie und Philosophie zum Maßstab der Theologie.

Daß Theologie ihre Rolle als Leitwissenschaft verloren hat, ist eine Reformationsfolge. Diese Folge ist ganz sicher nach dem 30jährigen Krieg evident. Gleichwohl ist sie an den Universitäten, an denen das *Ius publicum* dominiert, keineswegs quantitée négligeable. Bis in die 70er Jahre des 18. Jahrhunderts bleibt Theologie das Aufsteigerfach für die niedrigeren Stände.

Wie kommt es nun, daß die Theologie, nachdem sie seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr Leitwissenschaft ist, so rapide an Geltung verliert? Ich vermute, es liegt am Prozeß der Apologetik durch Philosophie, in den sie sich hineinbegibt. Die beiden Bereiche, die nach der Reformation noch einigermaßen unstrittig sind, Natur- und Gottesbegriff, werden im Prozeß der Theodizee neu arrangiert. Die Philosophie wird in dieser rational-natürlichen Theologie (Tradition der Liebes-Theologie, der Logik und der alten Apologetik, die die Schönheit der Natur rechtfertigt) so fromm, daß eine positive Offenbarung nicht mehr nötig wird. Die Folge: Emphatische Neubewertung des Naturbegriffs, eine Neubewertung, die auch die Emphase der Naturwissenschaft möglich macht – zugleich eine Neubewertung der Rolle der Philosophie. Theologie kann wegen ihrer apologetischen Leistungsfähigkeit durch Philosophie ersetzt werden, denn beide waren in ihren theoretischen Positionen ohnehin ununterscheidbar. So wird Heilsgeschichte überflüssig – Reimarus konstatiert das am radikalsten. Im gleichen Zug wird die Welt zur Aufgabe des Menschen, denn wer wäre für die Schöpfung zuständig, wenn Heilsgeschichte ausfällt.

Die kritische Potenz der Philosophie, der Selbstwert der Rationalität, war auch in den juristischen Fakultäten nicht ohne Resonanz. Die praktische Abzweckung der Jurisprudenz auf die Effektivierung der Staatsverwaltung war überprüfbar, mithin rational. Da die Universitäten, an denen Adelige und Bürgerliche (wie immer man sie definieren mag) zusammen ausgebildet wurden, der Ort einer solchen Bestimmung der Jurisprudenz waren, war die praktische Rationalität allen Ständen zumindest intellektuell zugänglich – auch als Medium der Kritik. Und als solches Werkzeug von Kritik bekam Philosophie auch an den Universitäten, an denen sie noch propädeutische Wissenschaft war, eine neue Autorität. Als Richterin der Wissenschaften hatte sie eine neue Legitimation:

Sie hatte die Theologie beerbt, sie hatte mit ihrer Rationalität die Jurisprudenz alimentiert, und sie behauptete sich darüber hinaus in ihrer neuen Freiheit. Denn sie war nicht Staatsdiener, wie die Jurisprudenz, sondern autonom. Kant stellte im Streit der Fakultäten nur fest, was institutionell noch nicht realisiert war, mit Humboldts Universitätsreform aber auch institutionelle Wirklichkeit wurde.

Diskussionsbericht zum Beitrag N. Hammerstein

Frühso bemerkte zur Refeudalisierung des Hofes und zum Verlust seiner politischen Funktion, daß der Hof als politisches Instrument im weiteren Sinne gesehen werden müsse. Nach Garves Reflexion über eine Maxime La Rochefoucaulds war der Hof die Schule des guten Tons, und das sei auch ein politisches Ingrediens. Zur deutschen Perspektive meinte er, daß in Frankreich die soziale Durchlässigkeit am Hofe viel größer war und die bürgerliche Intelligenz nicht wie in Deutschland ausgeschlossen wurde. Dem wurde entgegnet, die Verbindung von Adel und Bürgertum sei der Salon gewesen und nicht der Hof, und es sei übertrieben, vom französischen Hof als durchlässig zu sprechen (*Fink*). *Hammersteins* Urteil, daß Adelskritik und Staatskritik nicht identisch seien, erfuhr eine Nuancierung mit dem Hinweis, daß man die innerkatholische und die protestantische Kritik an den geistlichen Staaten als indirekte Kritik am Prinzip des absolutistischen Staates werten könne (*Boehm*).

Von Ar tin begründete den Ansehensverlust der katholischen wie protestantischen Theologie mit ihren Schwierigkeiten, die aus den naturwissenschaftlichen Entdeckungen entstanden. Galilei habe einen großen Vertrauenseinbruch für die beiden Konfessionen bedeutet. *Schmidt-Biggemann* dagegen hielt die Rolle der Naturwissenschaften bei diesem Prozeß für gering. Galilei sei wegen Anti-Aristotelismus, nicht wegen Anti-Biblizismus angeklagt worden. Die Theologie ging an der Christologie, nicht an den Naturwissenschaften zugrunde. *Anz* ergänzte, daß mit der Refeudalisierung des Hofes und der Bürokratie die Entwicklung vom Hofdichter zum bürgerlichen Gelehrten-dichter parallel einherging. Diese letztere Entwicklung werde allgemein als Emanzipation gedeutet. Jedoch sei zu bedenken, daß gleichzeitig die soziale Mobilität der literarischen Intelligenz sank und damit ein klassisches Zeichen der Modernisierung fehle. Die literarische Intelligenz konnte sich nicht mehr assimilieren und mußte eine eigenständige Kultur aufbauen.

Wiedemann kam ergänzend zum Verhältnis von Literatur und Universität auf die Berufssoziologie der deutschen Dichter zu sprechen. Im 17. Jahrhundert waren die weitaus meisten deutschen Dichter ihrem Selbstverständnis nach Akademiker-Poeten im Opitzschen Sinne. Sie fanden aber kaum einen Platz an der Universität. Rund 85 Prozent mußten sich juristische oder theologische Berufe außerhalb der Universität suchen. Die darauffolgende „literaturlose Zeit“, die dem Kolloquium zugrunde legte Umbruchszeit, fand ihre Literaten, mit wenigen Ausnahmen, als Professoren auf den Universitäten. Dagegen strebten die von etwa 1740/50 an geborenen Literaten entschieden weg von den Universitäten, ja verachteten sie. Merkwürdigerweise erachtete diese Generation gegen 1790 die Literatur und die Philosophie als repräsentativ für die Kulturnation; die Nation repräsentierten sie als Kulturschicht. Warum also in der Zeitspanne des Kolloquiums die Literaten auf den Universitäten sind, sich dann aber so radikal davon abwenden, sei ihm nicht klar.

Hammerstein nannte dies auch für ihn ein Problem. Es sei ein merkwürdiges Phänomen, daß die Literatur und die Philosophie dann diese Anerkennung fanden. Das habe es vorher nicht gegeben. Verbunden damit war ein ausgesprochen bürgerlicher Stolz, der nicht nur antihöfisch, sondern jetzt auch antiadlig war. In der Frühaufklä-

rung war ein Konnubium der literarischen, bürgerlichen Intelligenz und des literarisch interessierten Adels noch denkbar gewesen. Das änderte sich durch die Erneuerung der Wissenschaften mit den Reformuniversitäten Halle und Göttingen, was zum Ausbluten der Ritterakademien führte und zur „Refeudalisierung“ der Universitäten. Auf den Universitäten begann Eleganz zu herrschen, an ihnen begann ein „Hof *in nuce*“ zu entstehen. Dazu kam, daß sich der Hof aus politischen Gründen abschottete und die Verwaltung an Militär und Beamtenschaft überging. Die Bürger blieben außen vor; eine bürgerliche Sphäre bildete sich, die in Deutschland allerdings nicht politisch war: Es wurde nur ein aufgeklärter Fürst, nicht aber politische Mitsprache gefordert. Was dabei entstand, war das deutsche Bildungsbürgertum.

Vofßkamp unterstrich, daß am Bildungsmodell des 18. Jahrhunderts das Autonomisierungsproblem sehr schön zu sehen sei: das Sich-Verselbständigen einer Gruppe, die sich dann selbst definieren und regulieren kann über literarische Modelle und Muster. Dieses Bürgertum sei damals eben ausschließlich an Bildung, nicht aber an Politik orientiert gewesen, und das habe historisch nicht für ein Widerstandspotential genügt. Er beurteilte abschließend die Wissenschaftsgeschichte als einen sehr wichtigen Arbeitsbereich für die Fragestellung des Kolloquiums. Die Wissenschaftsgeschichte scheine eine Gelenkstelle für die mitdiskutierte, aber nicht recht thematisierte Frage der Verbindung von Begriffs-, Konzeptions- und Diskursgeschichte auf der einen Seite, und politischer und Handlungsgeschichte auf der anderen Seite zu sein.

Wilhelm Schmidt-Biggemann

In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus

Vorspiel über Richtiges und Wichtiges

- 1) Die Konstituentien der eklektischen Erfahrungsphilosophie bei Christian Thomasius
- 2) Über John Lockes Empirismus und die Verwandtschaft zum Eklektizismus
- 3) Über Éclectisme und Scepticisme bei Diderot
- 4) Über das Zerbersten des methodischen Eklektizismus unter dem Druck der Transzendentalphilosophie

Historisches Vorspiel: Richtiges und Wichtiges

Daß man nicht alles behalten und nicht alles auf Zuruf parat haben kann, ist eine Not der Historiker, auch der Philosophiehistoriker. Die Kapazität des menschlichen Gedächtnisses ist endlich, und die Fülle der Fakten führt zur Überforderung für Gedächtnisleistungen, das gilt auch kollektiv. Der Ausweg aus diesem Überforderungs-dilemma liegt – wie üblich – in der Reduktion der Erwartungen. Das Muster: Der Fuchs und die Trauben. Weil man nicht alles haben kann, macht man aus der Not eine Tugend. Die Not, aus dem Schatz der Historie auswählen zu müssen, wird zur Tugend, aus der chaotischen Faktenmasse der Geschichte auswählen zu können.

Gedächtnis heißt dieses Vermögen für Geschichte, schon seit Augustinus. Wer für die begrenzte Kapazität des Gedächtnisses auswählt, beurteilt die Geschichte, ein Urteil, das sich entweder aufs Richtige oder aufs Wichtige beziehen muß:

Wenn es in der Geschichte ums Richtige geht, werden in die chaotische Vielfalt der Geschichte, in den Urwald voller Reichtümer, methodisch Schneisen geschlagen. Diese Schneisen im Wissenswald sind das Werk der Philosophen, die den Zusammenhang von Begriffen kennen wollen, die an Schlußfolgerungen interessiert sind. Und sie finden dann die Denkmale ihrer Vorläufer auf dem rechten Weg. Hat man erst seinen Methodus für Ordnung, ist die Vielfalt der Geschichte nicht mehr entscheidend, sondern der rechte Zugriff reduziert die Vielfalt zum Material der Methode. Läßt sich der Historiker auf diese Bedingungen ein, muß er Partei ergreifen für eine Methode, für eine Methodengruppe. Wer erst die rechte Methode hat, kann sich ihr kaum entziehen, das ist der Anspruch des Begriffs „richtig“. In dieser Perspektive ist Geschichte immer die Geschichte der Vorläufer, eine Geschichte derjenigen, die schon vor mir das Richtige, das ich jetzt kenne, wußten; es ist eine Art philosophi-

scher Ahnenforschung. Der Jünger der richtigen Philosophie ist der Anhänger desjenigen, der zuerst das Richtige gefunden hat; die Philosophie des methodisch Richtigen ist deshalb die Philosophie der Sekte der rechten Philosophen, *Philosophia sectaria*.

Nun gibt es da ein Problem: Die Philosophen – das ist ein Hauptbefund und das Konstituens von Philosophiegeschichte – haben sich schon vom Beginn der Philosophie an darum bemüht zu klären, was Philosophie denn sei. Aber sie haben sich nicht einigen können. Und das ist der Punkt: Wichtiges. Aus dem alten Befund der Philosophievielfalt sind schon früh Konsequenzen gezogen worden. Diogenes Laertius, der antike Philosophiehistoriker, berichtet: „Übrigens tat sich vor kurzem (es ist etwa gegen 200 nach Christus) noch eine eklektische Sekte auf unter der Führung des Potamon von Alexandria, der sich aus den Lehren aller Sekten auswählte, was ihm gefiel.“¹

Offensichtlich sollte mit dieser Methode die Vielfalt der philosophiehistorischen Befunde ernst genommen und bewältigt werden. Über den besagten Potamon von Alexandrien ist nichts überliefert als diese paar zitierten Zeilen aus Diogenes Laertius. Wenn man also etwas konkreter begreifen will, was das heißen soll, eklektische Sekte, muß man sich die Disposition der Begriffe ansehen, die bei Diogenes Laertius die *Philosophia eclectica* bestimmen. *Philosophia eclectica* wählt aus der *Philosophia sectaria* das aus, was gefällt (*τὰ ἀρέσκοντα*). Aber was heißt „gefällt“? Was ist der Maßstab des Gefallens nach dem ausgewählt wird; und was wird ausgewählt? All das ist aus dem zitierten Stückchen und seinem Umfeld nicht destillierbar. Nur die Gegenposition ist klar: *Philosophia sectaria*. Denn diesen Typ definiert Diogenes Laertius als eine Philosophie, die sich an „feste Lehrsätze hält, welche in voller Übereinstimmung miteinander stehen“, die mit Prinzipien und Schlußfolgerungen arbeitet (*πρὸς κλισίῳ δόγμασιν ἀκολουθίαν*). Alle diese methodischen Kriterien werden durch die eklektische Methode negiert. Eklektische Philosophie ist deshalb a limine prinzipienlose Philosophie ohne Folgerungsreihen, eine Sekte, um Sekten aufzuheben, eine methodenlose Methode.

Ob diese Philosophie in der Antike eine Wirkung gehabt hat, ist ungewiß. Bedeutend kann sie nicht gewesen sein, sonst hätten sich Reaktionen gehalten². Aber die Leerformel von der „*Philosophia eclectica*“³ ohne Prinzipien und ohne Konsequenzenmacherei stand für die Philosophie der Neuzeit zur Disposition. Und so wurde die eklektische Philosophie zum Konzept der Gelehrten- und Philosophiegeschichte der Aufklärung, die wegen dieser ihrer Ablehnung metaphysischer Prinzipien und logischer Formalismen zugleich das Potential des westeuropäischen Empirismus umfaßte.

¹ *Diogenes Laertius*, *Vita Philosophorum* I, 21. Übers. Otto Apelt (Hamburg 1967).

² Es gibt zwei Stellen, die in Frage kommen: a) *Clemens von Alexandrien*, *Stromateis* I, 37, 6: „Alles, was an Schönem bei den verschiedenen Stellen gefunden wird, was an Redlichem und Frommem in den Wissenschaften gelernt werden kann, dieses Ensemble (*σύμπαλ τὸ ἐκλεκτικόν*) nenne ich Philosophie.“ b) in der „Suda“, einem byzantinischen Lexikon aus dem Photius-Umkreis, 10. Jahrhundert, wird Diogenes Laertius ausgeschrieben. Ed. Bernhard (Halle und Braunschweig 1853) I, 1, Sp. 47 f., s. v. „*Hairesis*“.

1. Über die Konstituentien der eklektischen Erfahrungsphilosophie bei Christian Thomasius

Der große Gerhard Johannes Vossius, der, der von seiner eigenen Bibliothek erschlagen wurde, Philologe, Polyhistor, Theologe, Historiker, hat im Jahre 1649 die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertius bearbeitet und seinem Buch den Titel „*De philosophorum sectis*“ gegeben⁴. Schon dieser Titel war Programm. Wie Diogenes Laertius stellte auch Vossius die Prinzipien Platos und der Sophisten dar, referierte über aristotelische Archei und epikureische Korpuskel, schrieb über vorsokratische Naturphilosophen und den politischen Sokrates. Dabei wurde dem Historiker Vossius klar, daß die begrifflichen Ansprüche, die Prinzipien, die er zu referieren hatte, untereinander nicht vereinbar waren – eine Reflexion, auf die Diogenes Laertius gar nicht erst gekommen war. Ein Maßstab jenseits von Prinzipien war nicht zu finden, wie wäre derlei auch möglich? Vossius' Konsequenz: Eklektizismus. „*Flores enim ex omnibus sectis legemus, et inde corollam plectemus capiti nostro, quae quanto plus traxerit ex vero bonoque, tanto erit pulchrior atque odoratior, tantum enim minus marcescit.*“⁵ Ein philosophischer Blumenkranz also, ein *Florilegium philosophicum*. Dabei wurde bei Vossius mehr klar, als bei Diogenes Laertius zu finden war, nämlich was man unter der Auswahl der besten Meinungen verstehen konnte: Spruchweisheiten, *Loci communes*, *Flores*, *Topoi*, die ihren Witz in sich selber hatten, keiner Deduktion und keines anderen Prinzips bedurften. Die eklektische Philosophie wurde damit zur Philologenphilosophie, die aus der widerspruchsvollen Historie schöne und duftende Stilblüten pflückte und sie zum Kranz flocht. Sie war als methodenlose Methode nicht auf Philosophie beschränkt, sie entsprach der Art, wie man generell mit Erfahrungen Und dann stand *Historia*, weil sie unmittelbar lehrte, in Konkurrenz zum Magister der Schule, der nur durch Federfuchseriei beibringen konnte. In der Historie konnte jeder mann seine Erfahrungen selbst machen, der Magister wurde überflüssig. Für diesen Sachverhalt ließ sich im Schatz der Geschichte auch das Horazitat finden „*nullius addictus iurare in verba magistri*“⁷ (und weil es für diesen Zusammenhang nichts hergab,

³ Vgl. Helmut Holzhey, Philosophie als Eklektik, in: *Studia Leibnitiana* XV, 1 (1983) 20–29. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (Hamburg 1983) Fünftes, eklektisches Kapitel. Norbert Hinske (Hrsg.), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit* (= Aufklärung, Bd. I, 1, Hamburg 1986).

⁴ *De philosophorum sectis liber* (Den Haag 1657).

⁵ Ebda. 315.

⁶ *Cicero*, *Orator* II, 12.

⁷ *Horaz*, *Ep.* I, 14, wird als Beleg eines kompetenten und freien Umgangs mit Historie schon bei Pico, *De dignitate hominis*, benutzt: „*Qui enim se cuiquam ex philosophorum familiis addixerunt, Thomae videlicet aut Scoti, qui nunc plurimum in manibus, faventes, possunt illi quidem vel in paucorum quaestionum discussione suae doctrinae periculum facere. At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem.*“ (Wer sich irgendeiner philosophischen Schule verschrieben hat, ein Anhänger des Thomas etwa oder des Scotus – die beiden werden wohl derzeit am meisten gelesen – kann freilich seine Gedanken auch bei der Diskussion nur weniger Fragen auf die Probe

fiel das *addictus* – ganz eklektisch – eben weg). Dieselbe *Maxime* konnte auch biblisch gestützt werden mit dem ersten Thessalonicherbrief, 5, 21: „Prüfet alles und behaltet das Beste“; und zugleich galt die Philosophenweisheit: „*Plato amicus, sed magis amica veritas*.“ Blumen im Kranz der Philologenphilosophie.

Aber so blieb es nicht. Ob sich *Vossius* darüber klar war, welche Folgen er mit seiner Interpretation der besagten *Diogenes-Laertius*-Stelle auslöste, ist schwer klärbar. *Christian Thomasius* jedenfalls, der sich auf *Vossius* bezog, stellte für den „rechtschaffenen Weltweisen“ die Kriterien des Eklektikers als Norm auf. Er sah in ihm „einen Mann, der einen scharfsinnigen und penetranten Verstand hat und alle Zeit just und bündig rasonniert, der in dem allgemeinen und höchst nöthigen Instrument aller Wissenschaft – ich meine der Historie – wohl erfahren ist“⁸.

Bündiges *Raisonnement* und *Historienkenntnis* allein machen den rechtschaffenen Weltweisen noch nicht kompetent, sondern er braucht dazu „ein rechtmäßiges *Decorum*, ohne welches alle Philosophie eitel und bloße Pedanterie sein würde“⁹. *Decorum* gegen Pedanterie: Diese Entgegensetzung nimmt den Weltweisen aus dem rein akademischen Bereich hinaus, disqualifiziert den Fachphilosophen nicht mehr vornehmlich als *Philosophus sectarius*, sondern beschimpft ihn – und damit die akademische Gelehrtenwelt – als Pedanten¹⁰. Der eigentlich „rechtschaffene“ Weltweise ist der politisch denkende Mann des Hofes und der Stadt, nicht der akademische Fachjurist, sondern der historisch erfahrene, der gebildete Jurist. Und der schwört schon gar nicht auf die Worte eines Magisters, sondern verbindet als *Ciceronianer* sein Ideal des *Decorum* mit *Honestum*, wie das in *Ciceros* „*De officiis*“ bestimmt wurde: „*Nihil hominum, nisi quod honestum decorumque sit, expetere oportere*.“ Von hier aus war das *Honestum*, fast identisch mit *Decorum*, eines der Grundprinzipien des römischen Rechts geworden, von *Ulpian* formuliert: „*Suum cuique tribuere, neminem laedere, honeste vivere*.“

Auch das waren *Loci communes*, und es war sinnvoll, in der eklektischen Philosophie mit *Loci communes* zu arbeiten, mit verbindlichen Erfahrungen. Der Eklektizismus, die Philologenphilosophie, wurde bei *Thomasius* auch zur Juristenphilosophie, elegant, unakademisch und gebildet, zitierend und sich im Zitat emanzipierend. Eine Philosophie „*quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare*“, eine Philosophie, die durch die Kraft der Argumente überzeugt wurde (*argumentorum pondere convictus*), sammelt sich einen Schatz, in dem sie „*suis potius oculis quam alienis*“ videt¹¹.

stellen. Aber ich bin so vorgegangen, daß ich, ohne auf eines Meisters Worte zu schwören, mich auf alle großen Philosophen gestützt, alle Blätter durchstöbert, alle Schulen kennengelernt habe.) *Giovanni Pico della Mirandola*, *De Dignitate Hominis*. Ed. *Garin* (Bad Homburg, Berlin, Zürich 1968) 58 f.

⁸ Widmung der „*Vernunftlehre*“ (Halle 1691) Bd. 1, S. x3v.

⁹ Ebda. 4.

¹⁰ Der Pedant ist wohl nicht zuerst der Versfußzähler, sondern der Begriff stammt wohl aus der Kontamination von „niedrigem, gelehrtem Fußvolk“ mit „Pädagoge“ im ital. 15. Jahrhundert. Vgl. *S. Bottaglia*, *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (UTET, 1984) s.v. *Pedante*.

¹¹ *Introductio in philosophiam aulicam* (Leipzig 1688) 43.

Hier verschob sich der Akzent: Nicht nur war die sachliche Kompetenz der Collection von philosophischen Blüten gefragt, sondern der Akt des Auswählens selber, der Akt der *eigenen* Erkenntnis des Richtigen wird das Entscheidende: Selbst sehen macht schlau.

Das ist die Libertas sentiendi, die Gedankenfreiheit, der Mut, sich seines Verstandes zu bedienen. Eklektische Philosophie wird zur Erfahrungsphilosophie mit politischer, freiheitsorientierter Pointe, „cuilibet aequalem sentiendi libertatem permittens“¹². Wenn die Philosophie für Thomasius „Aus der gesunden Vernunft Gott, die Kreatur insgesamt und ihren Ursprung / zum Nutzen des menschlichen Geschlechts betrachtet“¹³, dann erweist sie sich als eine praktische Wissenschaft, die den Anspruch des Richtigen zwar nicht aufhebt, diesen Anspruch aber in die Konkurrenz mit dem Anspruch des Wichtigen stellt. „Imbecillitas intellectus nostri“, die Schwäche unseres Verstandes bestimmt, daß es für uns „una semper et eadem, quae verae philosophiae nomen merceatur, dari nequit, ergo altera simus contenti“¹⁴.

Das ist die erste Konsequenz des Eklektizismus: Der Kompetenzanspruch der Vernunft, auch ihr Anspruch auf Wahrheit insgesamt, wird durch Praxis begrenzt. Diese Begrenzung des Wahrheitsanspruchs der Vernunft ist zugleich der Maßstab, der Gedankenfreiheit ermöglicht. Das Programm also: Humanisierung der Erfahrung durch deren Begrenzung. Implikationen: Freiheit der Erfahrungsbeurteilung und frei bedachte Bewertung von Geschichte. Das ist zugleich der Ursprung des philosophischen Begriffs von Kritik: Freiheit des Urteils über historische Gegenstände – und daraus entstanden die vielen *Historiae criticae* der deutschen Frühaufklärung: bei Brucker, Heumann, Budde, Gottsched.

Historia heißt Erfahrung und Geschichte¹⁵. Indem eklektische Philosophie das freie, politische Urteil über Geschichte propagierte, implizierte sie Erfahrungsphilosophie. Eine solche Erfahrungsphilosophie hat Thomasius in Verschränkung mit seinem Eklektizismus entwickelt, eine Lehre, die die Prinzipien des Eklektizismus: Erfahrung aus Geschichte, freies Urteil der Vernunft nach dem Maßstab des Nützlichen, auf die Erkenntnistheorie übertrug. Erfahrung wurde als sinnliche Erfahrung interpretiert: „Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, das ist wahr, was denen Sinnen zuwider ist, das ist falsch“; denn die Sinne sind „die leidenden Gedanken“, beschäftigen sich – Geschichte und Erfahrung zugleich – mit Individua¹⁶. Sie werden begriffen mit den Ideen, den tätigen Gedanken des Verstandes, die mit den „Universalibus“¹⁷ zu tun haben. „Was mit denen Ideis, die der menschliche Verstand von denen in die Sinne imprimierten Dingen merket, übereinkommt, das ist wahr. Was ih-

¹² Ebda. Für die Geschichte der Libertas philosophandi, die in der Freiheit von dem Zwang besteht, in Lehrtraditionen zu denken und selbst eine solche Tradition gebildet hat, ist Lorenzo Vallas Vorrede zur Dialektik (Opera Basel 1540, ND Turin 1962) 643–645 wichtig.

¹³ Rezension der *Introductio in philosophiam aulicam* in den „Freimüthigen ... Gedanken über allerhand neue Bücher“ (Halle 1690) 30.

¹⁴ *Introductio in philosophiam aulicam*, 43.

¹⁵ Vernunftlehre (Anm. 6) I, § 26, 27.

¹⁶ Ebda. § 23.

¹⁷ Ebda.

nen zuwider ist, das ist falsch.“ Und diese Falschheit wird deutlich an der „inneren Beystimmung des Menschen / das sich etwas so verhalte / als er gedencke“¹⁸.

Das macht die Verschränkung von Eklektizismus und Vernunftlehre der Erfahrung aus:

- a) Erkenntnis ist begrenzte Erkenntnis in praktischer Hinsicht.
- b) Allemal geht – historisch und empirisch gleichermaßen – Erkenntnis von der Erfahrung aus.
- c) Inhalte der Erfahrung und Kriterium der Erkenntnis sind die Einzelheiten: *Loci communes* und *Individua*, die ihre Wahrheit in sich tragen.
- d) Diese historisch-empirische Erfahrung wird beurteilt durch „innerliche Beystimmung“, respektive durch die Gedankenfreiheit, die *Libertas sentiendi*.
- e) Die Vernunftlehre der Erfahrung basiert auf der Unterscheidung von passiver Sinnlichkeit, die Individuelles erkennt, und dem universalien-orientierten tätigen Verstand.

2. John Lockes Empirismus und seine Verwandtschaft zum Eklektizismus

Die eklektische Vernunftlehre der Erfahrung, die Christian Thomasius konzipierte, erschien zuerst 1688 als „*Introductio in philosophiam aulicam*“ und wurde in der „Einleitung in die Vernunftlehre“ 1691 fortgeführt. Diese Aufklärungsphilosophie stimmte in ganz wesentlichen Punkten mit dem Empirismus Lockes überein. Aber beide Philosophien waren unabhängig voneinander konzipiert¹⁹. Auch für Locke war Erkenntnis durch Praxis definierte Erkenntnis. Der Kernabschnitt seiner „*Introduction*“ zum „*Essay on Human Understanding*“ (1690) bestimmte: „Men have reason to be well satisfied with what God hath thought fit for them since he has given them ... whatsoever is necessary for the conveniences of life and information of virtue.“²⁰ Die Menschen, führt er fort, seien so ausgestattet, „that they have light enough to lead them to the knowledge of their Maker and the sight of their own duties“²¹. Das Licht der Vernunft, „the candle which is set up in us, shines bright enough for all our purposes“. Indem Locke die Grenzen des menschlichen Verstandes gegen eine (platonisierende) Ideenmetaphysik abgrenzte, machte er die Begrenzung der menschlichen Vernunft auch zu deren Bedingung. Man konnte nur das Nützliche wissen, aber dieses Wissen war sowohl positiv Pflicht als auch – negativ – Ausschlusskriterium angemess-

¹⁸ § 100.

¹⁹ Thomasius hat den französischen Vorabdruck von Lockes *Essay* in der *Bibliothèque universelle* nicht kennen können, als er seine *Introductio in philosophiam aulicam* konzipierte. „Extrait d'un livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé ESSAI PHILOSOPHIQUE concernant L'ENTENDEMENT, où l'on montre qu'elle est l'entendue de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke.“ In: *Bibliothèque Universelle et Historique de l'année MDCLXXXVIII. Tome Huitième* (Amsterdam 1688) 49–142.

²⁰ Locke, *An Essay concerning Human Understanding* I, 1, 5.

²¹ Ebda.

ten Wissens: So wurde aus der affektierten Bescheidenheit der Selbstermächtigungs-akt der Vernunft plausibel, für ihre eigene Praxis allein zuständig zu sein.

Dieser Topos von der Beschränktheit menschlichen Wissens hatte einen antimetaphysischen, einen antitheologischen und einen antiakademischen Drall. Ein Wissen, das über den praxisorientierten Erfahrungsbereich hinausging, entbehrte jeder Grundlage. „No innate principles in the mind“, dekretierte Locke deshalb (ein bestreitbarer und oft bestrittener Satz). Woher der „vast store“ der Phantasie stamme, woher der Geist (mind) die Materialien der Vernunft und des Wissens habe? „To this I answer, in one word, from experience, in that all our knowledge is founded.“²² Unsere Sinne, die sich auf „einzelne sinnliche Objekte“ richten, transportieren in unseren Geist verschiedene Perzeptionen der Dinge, je nachdem, wie uns die Dinge affizieren. Und hier werden die einzelnen Dinge wahrgenommen. Dieser Akt heißt „sensation“.

Die Verarbeitung des Materials der Sensation wiederum geschieht durch die reflection. Der Akt des Erkennens, den die „reflection“ vornimmt, geschieht mit den beiden Vermögen der reflection: mit „Perception or thinking and volition or willing“. Beide Vermögen bewirken den Akt, der die sinnliche Invention vermittelt „Erinnerung, Schlußfolgerung, Beurteilung, Wissen und Glauben“ (remembrance, discerning, reasoning, judging, knowledge, faith etc.²³) zur empirischen Erkenntnis einzelner Dinge, zur praktischen Wahrheit führt. Dieser Akt wird beschrieben einerseits als Agreement der Dinge untereinander (das ist eine lose Beschreibung der logischen Komposibilität) und „by the mind perceiving or judging of their agreement or disagreement“²⁴. Der Akt der Urteilsbildung – propositioning – ist psychologisch, nicht logisch gedeutet. Hier ist der Geist – wahrnehmend und wollend – das Organ, das Wahrheit, praktisch orientiert, möglich macht.

Im strikten Sinne ist bei Locke (auch im Anschluß an Descartes' sogenannte subjektive Wende) etwas nicht mehr wahr, weil es sich so verhält, sondern es ist wahr, weil *ich* es so denke und deshalb der Sache zugestimmt habe. Alle andere Wahrheit ist mir nicht zugänglich. Die reflection ist deshalb als ein doppeltes Vermögen geschrieben, als Bewußtsein (des Denkens) und Wille. Die Erkenntnis wird im subjektiven Urteil zustimmungspflichtig. „No one can wholly be ignorant of what he does, when he thinks.“²⁵

Daß Erkenntnis immer von sinnlichen Einzelerfahrungen ausgeht, in praktischer Absicht mit Allgemeinbegriffen beurteilt wird, daß sich die begrenzte Kompetenz der Vernunft in diesem willentlich-wissentlichen Urteilsakt zeigt, in einem Akt der tätigen und freien Vernunft, diesen Gedanken haben Thomasius und Locke gemeinsam. Bei Thomasius hat seine Erkenntnislehre eine engere Konnotation zur *Libertas sentiendi*, zur Gedankenfreiheit, und sie ist stärker historien-, vielleicht sogar geschichtsorientiert. Bei Locke überwiegt der Bereich der Naturerfahrung, gekoppelt mit einer antiplatonischen und antimetaphysischen Attitude.

²² Ebda. II, 1, 2.

²³ Ebda. II, 6, 2.

²⁴ Ebda. IV, 5, 5.

²⁵ Ebda. II, 1, 25.

Locke und Thomasius haben sich gewiß nicht gekannt, als sie ihre Theorien entwickelten, und der englische Empirismus ist mit der deutschen eklektischen Vernunftlehre auch nicht deckungsgleich. Denn der Empirismus hat eine Tendenz zum Sensualismus, der Eklektizismus hat eine Tendenz zur Geschichte. Das ist in der Wirkungsgeschichte beider Hauptautoren, der Wirkungsgeschichte von Thomasius und Locke evident. Von Locke geht der bekannte Weg der Erkenntnistheorie zu Condillac und Hume, die Thomasiusschule zeichnet sich durch große kritische und historische Arbeiten aus. Aber die philosophische Aufklärung, die in England und Deutschland gleichzeitig begann, arbeitete mit denselben Topoi. Deshalb konnte Locke in Deutschland schon früh und ohne Schwierigkeiten rezipiert werden. Er fiel sozusagen gar nicht auf im deutschen Eklektizismus, denn für beide Aufklärungen standen dieselben Kerntopoi zur Verfügung. Daß alles Wissen von der Erfahrung ausgehe, daß „nihil sit in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus“, war die scholastische Prämisse der Erkenntnistheorie. Die Interpretation der „dunklen“ Aristotelesstelle aus *De anima* (II, 5 und III, 5), die *Intellectus agens* und *Intellectus possibilis* unterschied, auch den *Intellectus agens* an den Willen koppelte, war ebenfalls schulphilosophisches Gemeingut²⁶. Daraus entwickelte sich bei Thomasius die Unterscheidung von passiver Sinnlichkeit, von „leidenden Gedanken“ und aktiver Vernunft, „thätigen Ideen“, und bei Locke die Trennung von *sensation* und *reflection*.

Die Rolle der Historie, der Erfahrung, hatte Francis Bacon schon in Richtung auf Sensualismus vereinseitigt, im kontinentalen Bereich hielt und entwickelte sich der geschichtliche Aspekt von *Historia* stärker. Erkenntnis des einzelnen als Ziel von Erkenntnis war *Cognitio historica*, eine Erkenntnis, die mit aristotelischen Mitteln nicht beschreibbar war, weil Wissenschaft nur von unveränderlichen Dingen möglich war. Historische Einzelerkenntnis war Erkenntnis mit *Loci communes*, auch das war als sinnliche Einzelerkenntnis beschreibbar.

Diese sinnliche Erkenntnis des konkreten einzelnen vollzog sich im psychologischen Akt des Beurteilens für die Praxis. Die Praxisorientierung der Wissenschaft war seit Petrarca und Vallas Ciceronianismus²⁷ Hauptkriterium der humanistischen Kritik an der Scholastik. Diese Kritik hatte zugleich einen antiuniversitären und einen Drall gegen die Schulmetaphysik. Auch diese Tradition teilten Thomasius und Locke. Und bei beiden stellte sich heraus, daß der angeblich bescheidene Praxisbezug (wegen der Schwäche der menschlichen Erkenntnis) das Vehikel zur Vindikation der Kompetenz war, seine eigene Welt zu bestimmen; damit war Praxisbezug – empiristisch und eklektisch – Vehikel der Aufklärung.

²⁶ Vgl. Martin Gabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous Poetikos* (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wiss. Philos. Hist. Klasse 1936) Heft 4.

²⁷ S.o. Anm. 12, Vgl. Petrarca, *Epp. ad veteres* Illustr. I, II.

3. Diderots skeptischer Eklektizismus

Die begriffliche Reichweite des Eklektizismus: zweierlei, so der bisherige Befund:

- a) Der Eklektizismus ist die deutsche Variante des Empirismus und ermöglicht
- b) insbesondere den Umgang mit Geschichte.

Für die deutsche Aufklärung war das Wissenschaftskonzept des Eklektizismus das Konkurrenzkonzept zum Rationalismus, und es prägte die deutsche Aufklärung, ehe Leibniz und Wolff sie prägten. Eklektizismus war das Programm, das Budde und Fabricius, Walch und Brucker, Gottsched und Heumann, Zedler und Krünitz verfolgten. Dieses Konzept machte die große Literaturgeschichte der deutschen Frühaufklärung möglich: Fabricius' *Bibliotheca Graeca, Latina, media et infimae latinitatis*; Buddes *Isagoge in Theologiam Universam*, seine *Philosophia eclectica*, Walchs *Reformations- und Konfessionsgeschichte* und sein *Philosophisches Wörterbuch*, Bruckers *Historia Critica Philosophiae*, Gottscheds Konzept einer Nationalpoesie, vor allem Zedlers *Universallexikon*, immer noch die größte zu Ende geführte deutsche Enzyklopädie. Noch Nicolais *Allgemeine Deutsche Bibliothek* und Krünitz' grandiose *Ökonomische Enzyklopädie* waren ohne das Konzept des Eklektizismus undenkbar²⁸; auch in Winckelmanns *Kunsttheorie* spielt Eklektizismus eine Schlüsselrolle²⁹.

²⁸ J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca, sive notitia Scriptorum veterum Graecorum quoruncunque monumenta integra, aut fragmenta edita extant* (Hamburg 1704–1728); ders., *Bibliotheca latina, sive notitia autorum veterum latinorum, quoruncunque scripta ad nos pervenerunt* (Hamburg 1697); ders., *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis* (Hamburg 1734–1746); J. F. Budde, *Isagoge in universam theologiam* (Leipzig 1732); ders., *Institutiones philosophiae instrumentalis gen institutionum philosophiae eclecticae ... libri III*, 3 Bde. (Halle 1703–1706); J. G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden*, 5 Bde. (Leipzig 1733–1736); ders., *Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5 Bde. (Jena 1730–1739); ders., *Philosophisches Lexikon* (Leipzig 1726); J. Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, 4 Bde. (Leipzig 1740–1744); J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universallexikon*. Bd. 1–64, sowie 4 Bde. Supplement (Leipzig 1732–1754); Johann Georg Krünitz, *Ökonomische Enzyklopädie, oder allgemeines System der Land-, Haus-, und Staats-Wirtschaft*, 242 Bde. (Berlin 1773–1858); Friedrich Nicolai, *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765–1792), *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1793–1806) insgesamt mehr als 300 Bde.

²⁹ Johann Joachim Winckelmann, *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst* (1763) § 14: „Beinahe hundert Jahre nach dem Raphael fing die Schule der Carracci an zu blühen ... Diese waren Eclectiker und suchten die Reinheit der Alten und des Raphaels, das Wissen des Michael Angelo, mit dem Reichtum und dem Ueberflus der venezianischen Schule, besonders des Paolo, und mit der Froehlichkeit des lombardischen Pinsels im Correggio, zu vereinigen. In der Schule des Agostino und des Hannibals haben sich Domenichino, Guido, Guercino und Albano gebildet, die den Ruhm ihrer Meister nicht erreicht, aber als Nachahmer müssen geachtet werden.“ Vgl. Werner Busch, *Nachahmung als bürgerliches Kunstprinzip*. Ikonogr. Zitate bei Hogarth und in seiner Nachfolge. (= Studien zur Kunstgeschichte Bd. 7, Hildesheim, New York 1977). Busch verweist auf eine ausführliche Debatte zum Thema Eklektizismus in der Kunstgeschichte: Denis Mahon, *Studies in Seicento Art and Theory* (London 1947) Part IV, *The Construction of a Legend: The Origins of the Classic and Eclectic Misinterpretations of the Carracci*, 193 ff., bes. 213–16, 220–23, 228–29; Rensselaer W. Lee, Rezension von Denis Mahon, *Studies in Seicento Art and Theory* (London 1947), in: *Art Bulletin* 33 (1951) 204 ff.; Denis Mahon, *Art Theory and Artistic Practice in the Early Seicento: Some Clarifications*, in: *Art Bulletin*

Und dieses Konzept wirkte als Methodenkonzept von Literaturgeschichte entscheidend auf Diderots *Encyclopédie*³⁰. Auf diese Rolle des Eklektizismus ist Diderot wohl durch seinen engsten Freund, durch Melchior Grimm aufmerksam gemacht worden. Grimm, Regensburg, Verfasser der einflußreichen und später berühmten *Correspondance Littéraire*, in der die späten Werke Diderots veröffentlicht wurden, sowohl die „Salons“ als auch die letzten großen Romane (Jacques le Fataliste und La Religieuse)³¹, Grimm war Gottsched-Schüler und hat auch noch nachdem er in Paris Fuß faßte, mit Gottsched korrespondiert³², ihn propagiert³³, ihm die neuesten Nachrichten übermittelt. Die beiden Freunde, die ihr Leben lang zusammenlebten, waren untereinander rückhaltlos vertraut³⁴. Diderot hat denn auch die wissenschaftlichen Werke des Eklektizismus benutzt. Für die philosophiegeschichtlichen Artikel seiner *Encyclopédie* hat er ziemlich rücksichtslos Bruckers berühmte, die eklektische Methode propagierende und demonstrierende *Historia Critica Philosophiae* ausgeschrieben. Im Artikel „Thomasianisme“ hat er ausführlich die juristische, politische und philosophische Position der eklektischen Schule dargestellt, und im Artikel „Éclectisme“ hat er seine eigene

tin, 35 (1953) 226 ff. (Antwort auf Lee); *Denis Mahon*, Eclecticism and the Carracci: Further Reflections on the Validity of a Label, in: *Warburg Journal* XVI (1953) 303 ff. (weitere Antwort auf Lee); *Rudolf Wittboer*, Imitation, Eclecticism, and Genius, in: *E. R. Wasserman* (Hrsg.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, London 1965) 143 ff.

³⁰ Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Didérots *Encyclopédie*-Konzept, in: *Idealismus und Aufklärung*, hrsg. von *Christoph Jamme* und *Gerhard Kurz* (Stuttgart 1988) 117–136. Das war schon zur Redaktionszeit von Grimms Nachfolger Meister: „Jacques le fataliste“ 1778 ff. „La Religieuse“ 1780 ff., „Le rêve d'Alembert“ 1782, „Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme“ 1783 ff.

³¹ *J. R. Smiley*, Didérots relations with Grimm (Illinois Press. Urbana 1950); *K. F. Schnelle*, F. M. Grimms Bildungswege in Deutschland. Zur Vorgeschichte der „Correspondance littéraire“, in: *Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig* 16 (1967) 17–31. *André Cazes*, Grimme et les encyclopédistes (Paris 1933) 11, 12.

³² *Edmond Scherer*, Melchior Grimm, in: *Revue des deux mondes* Nr. 1 (1885) 752–789 (Brief an Gottsched S. 771) Nr. 2 (1885) 307–341, 530–577. *Jochen Schlobach*, Didérot und Grimms *Correspondance littéraire*, in: *Didérot und die Aufklärung*, hrsg. von *H. Diekmann* (München 1980) 47–63.

³³ *Lettre de M. Grimm à l'auteur du Mercure, sur la littérature Allemande*, in: *Mercure de France* (Oktober 1750) 14–25. Dort betont Grimm zunächst die Unkenntnis der Franzosen in deutschen Dingen, auch die Unterlegenheit der Deutschen Literatur, weist aber auf die Theologen hin und berichtet vor allem von Luther, Opitz und Gottsched. Seine These: Ein großer Dichter fehlt in Deutschland, weil Hauptstadt und Publikum fehlen. Im 2. Brief: („Seconde lettre de M. Grimm à l'auteur du Mercure sur la littérature Allemande“) wird Grimm selbstbewußter und zählt neben althochdeutschen Dichtungen (*Otfried von Weissenburg*) auch einen deutschen provençalischen Minnesänger (?) auf, danach berichtet er von Theuerdanck, Hans Sachs, Volksbüchern wie Reinicke Fuchs. Opitz lobt er „qui est le Pope d'Allemagne ou plutôt celui est l'Opitz de l'Angleterre“ (S. 20). Er stellt Opitz noch über Corneille, stellt Fleming, Dach, Canitz, Günther als Lyriker und danach Gottsched als großen Theoretiker vor, endet mit Hallers „Alpen“, mit Hagedorn, Gellert und Klopstocks Messias: „Le sujet est beau et sans contredit plus grand que celui de Milton“ (S. 32). Insgesamt also lupenreine Nationalpropaganda der Gottsched-Schule.

³⁴ Erst 1783 hat Didérot mit Grimm gebrochen und beklagt, daß Grimms „carrière des lettres s'est réduit à la triste condition de serviteur des grands“. (Zit. bei *Schlobach*, Anm. 31, dort Fn. 52, S. 55).

gelehrte und skeptische Attitude mit allen wichtigen Termini des Eklektizismus gekennzeichnet. Aber er verschärfte hier, wie auch sonst, die Tendenz. Zwar gab es auch im Eklektizismus bei Thomasius leise skeptische Untertöne³⁵, aber es war ein Unterschied, ob man die Wahrheit einzelner Topoi kritisch herausfinden wollte oder ob man Skepsis gegen Autoritäten und Institutionen als Kern des Eklektizismus auffaßte: „Die Skeptiker und die Eklektiker“, schrieb Diderot im Artikel *Éclectisme*, „können als gemeinsame Devise wählen nullius addictus iurare in verba magistri. Aber die Eklektiker ... ziehen ihren Profit aus vielen Ideen ... und sie fügen dieser Devise eine zweite hinzu, durch die sie ihren Gegnern Recht tun wollen, ohne die Denkfreiheit (*liberté de penser*) zu opfern, auf die sie so stolz sind: *Nullum philosophum tam fuisse inanem qui non videre ex vero aliquid*. Wenn man diese beiden Philosophentypen (*espèces des philosophes*) vergleicht, sieht man, daß der Skeptizismus der Stein des Anstoßes für den Eklektizismus ist; der Eklektiker sollte deshalb stets an der Seite des Skeptikers gehen, um all die Scherben einzusammeln, die sein Freund nicht völlig zerstört hat *par la sévérité de ses essais*.“³⁶

Die sanfte, repressive Toleranz des Eklektizismus, seine historische Besserwisserie, seine unerträgliche Irenik, die zu allem ja sagen kann, der affirmative Part also des historischen Eklektizismus ist hier gepaart mit seinem Pendant, dem Skeptiker, dem Freidenker, der mehr zerstört, als den Dingen – und ihm selbst – bekömmlich ist. Der gebildete „philosophe“, derjenige, den man als den kritischen, unabhängigen Gelehrten, als toleranten, unaufdringlichen Aufklärer (als den sich Diderot selbst begriff) kennzeichnen könnte, dieser Denker war der Aufklärer aufgrund von Sachlichkeit und Freiheit. Diderot stilisierte ihn (mit starken autobiographischen Implikationen) zum Prototyp des aufgeklärten Enzyklopädikers: „Der Eklektiker“, schreibt er, „ist ein Philosoph, der das Vorurteil, die Tradition, die Anciennität, den allgemeinen Konsens, die Autorität, mit einem Wort: alles, was der geistigen Masse (*la foule des esprits*) zukommt, geringschätzt. Er hat den Mut, sich seines Verstandes zu bedienen (*ose de penser de lui-même*), die allgemeinsten und klarsten Prinzipien zu überdenken, zu diskutieren und zu examinieren. Er läßt nichts gelten, ausgenommen das Zeugnis seiner Erfahrung und seiner Vernunft. Alle Philosophie analysiert er objektiv und unparteiisch, er eignet sich von ihnen das an, was ihm zukommt. Das ist eine außergewöhnliche, eine zivile Philosophie (*une philosophie particulière et domestique*), denn der Ehrgeiz des Eklektikers ist weniger, Lehrer des Menschengeschlechts zu sein als sein Schüler, weniger, die Wahrheit zu lehren als sie zu erkennen. Der Eklektiker ist kein Mann zum Pflanzen und Säen, er ist ein Mann zum Sammeln und Sieben.“³⁷

Dieser prototypische Eklektiker ist auf bemerkenswerte, – wenn man den Superlativ bilden könnte – auf die allerdiderotischste Art aufgeklärt: Aufklärung ist hier schon wieder ohne pädagogische Verve, privat, zwar noch im Salon, aber an dessen Rande.

³⁵ Z. B. in der „*Introductio in philosophiam aulicam*“ (Leipzig 1688).

³⁶ Artikel „*Éclectisme*“, in: *Encyclopédie* Bd. 5 (1755) 270 b. Der Artikel *Éclectisme* ist im Verlauf der Verlagszensur vielfältig geändert worden. Vgl. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, 540 f.

³⁷ Artikel „*Éclectisme*“, in: *Encyclopédie* Bd. 5 (1755) 270 a.

Diderot veröffentlichte schließlich seine Texte nach dem Abschluß der *Encyclopédie* nur noch handschriftlich, nur noch privat.

Seine eklektische, späte Aufklärung hat die ironische und die skeptische Attitude der Klage um den alten, gemütlichen Schlafrock, zugleich ist sie radikale Experimentalmetaphysik mit dem Hang zum Nihilismus, stets ohne Netz und doppelten Boden, zugleich dieses Wissen vereinnahmend, konsumierend, zählend, sammelnd und domestizierend. Eine riskante Bürgerphilosophie, und Diderot ein Hasardeur als privatisierender Ideenkapitalist, ein Wissenssammler und Besonderheitenjäger, ein enzyklopädischer Salonskeptiker, der sich im letzten Drittel des Jahrhunderts selbst auf der Kippe wußte.

Goethe, der Diderot verehrte, hat allein den Vereinnahmungsgestus von Aufklärungsphilosophie gemeint, den Wissenssammler ohne Risiko, den Eklektiker ohne Skepsis, als er die aufgeklärte historisch-empirische Philosophie mit der Xenie „Die Weidtasche“ charakterisiert: „Reget sich etwas, gleich schießt der Jäger; ihm scheint die Schöpfung, wie lebendig sie ist, nur für den Schnappsack gemacht.“³⁸

Das Aneignen von Geschichte, das Konsumieren von Natur, der praktische Rahmen der Erkenntnis begann da obsolet zu werden, wo der bürgerliche Praxisbezug die Historie nicht mehr befreite, sondern für seine Freiheit konsumierte. War Freiheit nicht mehr die Freisetzung von Denkfreiheit im Umgang mit Geschichte und Erfahrung, sondern Lizenz für die Depotenzierung geschichtlicher Vielfalt, dann wurde Schnappsackphilosophie daraus.

Die zitierte Xenie war nicht gegen Diderot geschrieben, sondern gegen Nicolai, den Berliner Aufklärer. Aber sie paßte nur dreißig Jahre nach dem Abschluß der *Encyclopédie* bis in die Metapher hinein auf die bürgerlich private Aufgeklärtheit, die der Eklektizismus garantierte.

4. Über das Zerbersten des methodischen Eklektizismus unter dem Druck der Transzendentalphilosophie

Eine Philosophie, die – wie Fichtes transzendente Wissenschaftslehre – beansprucht, Wissenschaft aller Wissenschaft zu sein, eine Philosophie, die zu verbürgen beansprucht, „daß sie nicht nur alle bis jetzt bekannten und erfundenen, sondern auch alle erfindbaren und möglichen Wissenschaften begründete, und daß sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpft habe“³⁹, eine solche Philosophie macht Geschichte verschwinden. Denn als der transzendente Rahmen jeder möglichen Veränderung ist sie Bedingung der Möglichkeit aller Veränderungen. Geschichtliche Vielfalt ist damit nicht mehr Voraussetzung eklektischen Philosophie-

³⁸ Xenien, zit. nach *Friedrich Schiller*, Sämtl. Werke, ed. Göpfert u.a. (München 1962) Bd. 1, 275–277.

³⁹ *Johann Gottlieb Fichte*, Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Werke, ed. J. H. Fichte (ND Berlin 1971) I, 55f. Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Nicolai oder das Altern der Wahrheit, in: *Friedrich Nicolai. Essays zum 250. Geburtstag*, hrsg. von *Bernhard Fabian* (Berlin 1983) 198–256.

rens, sondern Fichtes ursprüngliche Einsicht, daß die transzendente Struktur des Bewußtseins zugleich all unser Wissen, unsere Tathandlung, unsere Setzung sei, diese Philosophie hob alle Bedingungen eklektischen Philosophierens auf – und sie konnte zugleich vom Standpunkt des Eklektikers nicht mehr begriffen werden.

Der Eklektiker nämlich mußte von der Vielfalt und Inkompatibilität der geschichtlichen Erfahrungen ausgehen, daraus seine eigenen Erfahrungen sieben, destillieren und diese frei nach Maßgabe der politischen Praxis beurteilen. Wurden diese Voraussetzungen aufgehoben, war auch der innere Zusammenhang des Eklektizismus perdu. Die Begriffe, die der Eklektizismus zur Verfügung hatte, waren Ordnungsbegriffe. Bei ihm ging die Erkenntnis von Erfahrung und Geschichte aus, er war an der Vielfalt der Einzelheiten orientiert, an *Loci communes* und sinnlichen Erfahrungen. Und wenn sie auch nur für den Schnappsack der praktischen Bürgerlichkeit waren, so waren sie doch eben der freie Umgang mit historischer Erfahrung. Jetzt verarbeitete die Vernunft (*reflection*, *Intellectus agens*) nicht mehr die Materialien der Sinnlichkeit. Nach der Installierung der Transzendentalphilosophie konnten nicht mehr ungefragt Geschichte und Erfahrung, Sinnlichkeit und Vernunft gegeneinander gesetzt werden, nicht mehr konnten Ordnungsbegriffe die Vielfalt der Inventionen klassifizieren. Jetzt war es vorbei mit dem selbstverständlichen Dualismus von Material und Genus. Im neuen, im transzendentalen Monismus konstituierten sich die Begriffe als die formale Bedingung der Existenz von Gegenständen überhaupt, und zugleich von deren Erkenntnis. Diese Position hob alle Leitbegriffe des Eklektizismus auf. Empirie, Geschichte, Urteil waren aufgehoben in der Einheit des sich selbst setzenden Bewußtseins. Einzelerkenntnis: aufgehoben in der formalen Einheit der Apperzeption. Sinnlichkeit/Vernunft: aufgehoben im Ich, der Bedingung der Wissenschaft überhaupt, das seine Sinnlichkeit selbst konstituierte. Und Freiheit? Die Freiheit des Eklektikers bestand in der kleinen Freiheit, Geschichte gegen Schulmeinungen praktisch, zweckmäßig zu beurteilen. Der Eklektiker wählte aus. Der Transzendentalphilosoph fichtischer Prägung war so frei, sich seine eigene Existenz zu setzen, er war absolut frei nicht nur in seinem Urteil, sondern in seinem Tathandeln, alles Handeln war frei, denn es war unbedingtes Setzen, Erkennen und Handeln in eins. Unter diesem Titanendruck zerbarsten die kleinen, bürgerlichen Freiheiten des Eklektikers und mit ihm sein Eklektizismus. Fichte schrieb höhnend den Abgesang dieser Aufklärungsphilosophie: „Ich scheue mich nicht zu gestehen, dass, seitdem ich die mich umgebende Welt kenne und selbst eine Meinung habe, nichts mir verhasster und verächtlicher gewesen ist, als die elende Behandlung der Wissenschaften, da man allerlei Facta und Meinungen, wie sie uns unter die Hände kommen, zusammenrafft, ohne irgend einen Zusammenhang oder Zweck, ausser dem, sie zusammenzuraffen und über sie hin und her zu schwatzen; ... jene schaale Wisserei und Stümperei, Eclectizismus genannt, die ehemals beinahe allgemein waren und auch gegenwärtig noch sehr häufig angetroffen werden.“⁴⁰

⁴⁰ Johann Gottlieb Fichte, Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vorigen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts (Tübingen 1801) Zit. nach J. G. Fichte, Sämtl. Werke, 3. Abt. Bd. III (Berlin 1846) 5.

Reichweite des Eklektizismus? Mit seiner historischen Reichweite endet – wie anders – auch die begriffliche Reichweite des Eklektizismus. Fichtes Zertrümmerungsaktion war zusammen mit der der Xenien erfolgreich. Eklektizismus wurde im 19. Jahrhundert zunächst zum Schimpfbegriff (Ausnahme Cousin)⁴¹, danach war er nur noch Ausdruck müder und milder Verachtung: Und das ist fast das schlimmste, was einem Begriff passieren kann. Cicero und Plutarch verschwanden aus dem philosophischen Kanon, denn sie waren Eklektiker. Aber der Begriff war anscheinend noch nicht ganz tot, denn die internationale Bauhausarchitektur der Moderne schimpfte alle historisierende Architektur eklektisch. Und just deshalb gibt es ein Revival: In der Architektur der Postmoderne ist Eklektizismus – auch als Begriff – wieder Mode; theoriarm und bürgerlich, komfortorientiert, historisierend und angepaßt und mit denselben Formeln wie der Aufklärungseklektizismus beschrieben. Seine Aufgabe „die Elemente auszuwählen, die am nützlichsten oder ad hoc am treffendsten wären“ (Charles Jencks)⁴². Da wird ein Teil des Begriffspotentials wieder aktuell, das die Leistungsfähigkeit von Eklektik ausmachte: Selektiver Umgang mit Erfahrung und Historie zu bürgerlichen Zwecken. Aber es wird auch deutlich, was Eklektizismus seit Fichtes Frontalangriff nicht mehr ist: Eklektizismus ist keine gelehrte, historische und kritische Methode mehr.

Nun bleiben begriffliche Erklärungsfunktionen normalerweise nicht unbesetzt. Die Erklärungsleistung fürs Historische, die den Eklektizismus des 18. Jahrhunderts auszeichnete, ist deshalb bald neu besetzt worden, nämlich mit dem Leitbegriff Hermeneutik; und in der Hermeneutik endet die Reichweite des Eklektizismus.

⁴¹ Victor Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* (1820, ND Genf 1970) LXXIV: Cousin faßt Eclectisme als „Système vraiment complet“ auf, das alle systematische Partikularität romantisch überwindet. „Cette méthode, à la fois philosophique et historique, qui, en possession de la vérité, sait en retrouver des fragments partout, c'est eclectisme.“

⁴² Charles Jencks, *Die Struktur der postmodernen Architektur* (Stuttgart 21980) 127 ff. Jencks bestimmt Eklektizismus als zweideutig, sinnenfreudig metaphorisch, lehnt sich an den Historismus zwischen 1870 und 1910 an und wendet den architektonischen Eklektizismus des 19. Jahrhunderts positiv. Ständig werde auf die Schlawheit des Eklektizismus hingewiesen, Jencks hingegen: „Ein radikaler Eklektizismus würde Bereiche der extremen Einfachheit und Reduzierung einschließen, nicht nur als räumliche Kontraste, sondern auch wegen der Dialektik in der Bedeutung über ihre Zeit hinaus. Als Gegensatz zur Theorie der Moderne jedoch würde diese Reduzierung niemals mehr als momentaner Art oder der Situation entsprechend sein, abhängig von ihrem besonderen Kontext. Sie würde, der originalen griechischen Bedeutung des Wortes eklektisch – ich wähle aus – entsprechend, den im Grunde vernünftigen Weg gehen, aus allen möglichen Quellen diejenigen Elemente auszuwählen, die am nützlichsten oder ad hoc am treffendsten wären.“ (S. 128) Vgl. auch Charles Jencks, *Spätmoderne Architektur* (Stuttgart 1981 (engl. 1980)) 13: „In ähnlicher Weise muß die postmoderne Architektur definiert werden als eine lokkere Überschneidung von Merkmalen, wengleich gegensätzlicher als die vorher genannten: Interesse an populären und lokalen Kodes von Kommunikation ..., an historischen Reminiszenzen, urbanem Kontext, Ornament, Repräsentation, Metapher, Partizipation, dem öffentlichen Bereich, Pluralismus und Eklektizismus.“ Vgl. auch Heinrich Klotz, *Moderne und postmoderne Architektur der Gegenwart 1960–1980* (Braunschweig 1984) 52: „Eklektizismus ist die Alternative zum Funktionalismus.“

Kommentar zum Beitrag W. Schmidt-Biggemann

Notker Hammerstein

Sehen Sie es mir bitte nach, wenn ich auf meine schlichte Weise versuche, ohne eigentlich kompetent zu sein, den schönen philosophischen Diskurs mir klarzumachen. Eine gewisse Erdverbundenheit und Naivität des Historikers kann ja gelegentlich hilfreich und erhellend sein, wenngleich andererseits damit nicht garantiert ist, daß dem in sich stringenten, logischen Gedanken eines Philosophen Gerechtigkeit widerfährt.

Wenn ich also recht verstehe, war das Argument, daß in Deutschland wie in England in etwa zur gleichen Zeit eine neue Art Philosophierens aufgekommen war, das dann auch erfolgreich sein konnte. In gewisser Weise hat das dann noch auf die französische Enzyklopädie, speziell Diderot gewirkt. Ein wichtiges Kennzeichen dieser Art Philosophie sei ihre „Prinzipienlosigkeit, ohne auf Folgenreihen zu achten“ gewesen. In der Ablehnung „metaphysischer Prinzipien und logischer Formationen“, in der Hinwendung zu Empirismus – bei Thomasius als *Historia* – sei sie gekennzeichnet, habe andere Ansätze als Pedanterie abgelehnt, die Vernunft durch Praxis einzugrenzen gesucht. Wenn da auch zwischen Locke und Thomasius bezeichnende Differenzen bestünden, in wesentlichen Punkten stimmten sie überein. „Der Akt der *eigenen Erkenntnis* des Richtigen wird das Entscheidende: Selbst sehen macht schlau“, wie Schmidt-Biggemann ausführte. Dabei gehe die Erkenntnis immer von der sinnlichen Einzelerfahrung aus, in praktischer Absicht zudem.

Während nun in England der Empirismus eine stärkere Neigung zum Sensualismus erkennen lasse, führe der deutsche Eklektizismus hin zur Geschichte, zu einer wie auch immer „kritischen“ Aneignung der Vergangenheit – um im Sprachgebrauch der Zeit zu bleiben. Dabei sei der deutsche Eklektizismus die Variante des angelsächsischen Empirismus.

All diesen Feststellungen kann ich kaum widersprechen. Zwei Fragen stellen sich mir allenfalls, um vielleicht die Diskussion damit anzuregen. Ich sehe offengestanden nicht ganz – als Betroffener will ich das aber nicht überbewerten – wie sich dieses Referat in den generellen Themenzusammenhang unserer Bemühung einordnen läßt. Denn abgesehen von Traditionen, die auf die Antike zurückverweisen, sind ja keine Spezifika benannt, die zwischen 1680 und 1750 entstehen, ob traditionsgebunden oder nicht, und dann in einen neuen Abschnitt einmünden. Der wird ja hier auch und sicher sehr zu Recht u. a. mit Fichte angesetzt. In der Transzendentalphilosophie war jeder Eklektizismus verunmöglicht, da „zerbarsten die kleinen, bürgerlichen Freiheiten des Eklektikers“, wie ich mit Biggemann formuliere.

Zu diesem Punkt hätte ich also ganz gern einige Erklärungen.

Im zweiten Punkt bemühe ich mich um eine eher immanente Kritik. Diese Form des Denkens hat, wie gezeigt, gewiß einen „antimetaphysischen, antitheologischen und antiakademischen Drall“, um mich wieder Worte des Referenten zu bedienen. Dennoch: Der eine argumentiert in England, der andere im Heiligen Römischen

Reich Deutscher Nation, sie wissen zunächst beide nichts voneinander. Bei Locke spielt z. B. das Anti-Stuart-Moment, das Anti-Tory-Argument eine große Rolle. Implizit denkt er hier auch genauso politisch wie Thomasius. Andererseits kommen bei Thomasius solche Überlegungen überhaupt nicht in Frage. Er ist Proabsolutist und deswegen auch Eklektiker. Wo die Taten verschieden sind, muß auch das Denken unterschiedlich sein. Ich weiß, es gibt gelegentlich ein fruchtbares Mißverständnis und dementsprechende Aneignungen, gleichwohl: Die Ineinssetzung ist mir da wieder zu abstrakt allgemein.

Noch ein Weiteres. Diese Art des Denkens wurde als „Bürgerphilosophie“, als „Schnappsack der praktischen Bürgerlichkeit“ charakterisiert. Das ist in der Tat eines der Themen, die hier zur Diskussion stehen und auf die auch ich eingegangen bin. Daher möchte ich hier auch noch eine Anmerkung machen. Schmidt-Biggemann erwähnt selbst, daß Thomasius „rechtschaffener Weltweiser, ... der politisch denkende Mann des Hofes und der Stadt“ sei, „nicht der akademische Fachjurist, sondern der historisch erfahrene, der gebildete Jurist“. Dem stimme ich durchaus zu, das ist aber genau das Gegenteil von einer Bürgerphilosophie von „kleinen, bürgerlichen Freiheiten“. Ein typisches Moment des Eklektizismus scheint mir hier auch zum Tragen zu kommen, das, was Schmidt-Biggemann „repressive Toleranz, historische Besserwisseri, unerträgliche Irenik, affirmativen Part“ nennt. In der Tat: So sah es Fichte und mit ihm die deutsche Philosophie. Thomasius, zurückgreifend auf Traditionen des Humanismus, des *gentiluomo*, des Gentleman wollte ebenso wie Locke eine weltmännisch elegante, höfische, eine zugleich nicht zu „hinterfragende“ *communis opinio*, die ein Zusammenleben der Menschen in Frieden, raisonabler Selbstvergewisserung, freier Fortentwicklung und gegenseitiger Rücksicht garantiere. Im England der Glorious Revolution wie in Deutschland nach dem 30jährigen Krieg durchaus auch historisch verständliche Verhaltensweisen!

Nimmt sich dagegen der Hochmut der Transzendentalphilosophie, das Sich-seine-eigene-Existenz-Setzen, „die absolute Freiheit nicht nur im Urteil, sondern im Tat-handeln“ zu haben, nicht als viel typischer bürgerlich, begrenzt – und politisch vielleicht unweise – aus?

Ich weiß, das sind keine Fragen, das sind provozierende, besser provozieren wollende Gegenargumente.

Schließlich noch ein Letztes. Wenn Eklektik mit historischer Methode oder Denken in eins gesetzt wird, stimme ich darin nicht ganz überein. Ein „selektiver Umgang mit Erfahrung und Historie zu bürgerlichen Zwecken“, das meint doch wohl kaum historisches Denken. Ich stimme freilich wieder darin völlig überein, daß ich, der Historiker, jeder von uns, der Fragende mit seinem Problem, die Historie konstituiert, die in uns und nicht außerhalb von uns befindlich ist.

Diskussionsbericht zum Beitrag W. Schmidt-Biggemann

Auf den Kommentar *Hammersteins* eingehend, gab der Referent zu, daß der Eklektizismus bei Thomasius noch keine „Bürgerphilosophie“ war, aber dann als solche wirkte. Auch habe sich der Eklektizismus selber als bürgerlich beschrieben. Zum historischen Denken wies er auf das spezifische Geschichtsdenken des Eklektizismus hin: die gleichzeitige Historie, wo aus der Erfahrungsvielfalt des Gleichzeitigen gewählt werden muß. Dieser Umgang mit der Historie war nach Herder nicht mehr möglich, da dann ein verzeitlichter Historiebegriff herrschte. Zum Zusammenhang von Eklektizismus und dem Thema des Kolloquiums wies er darauf hin, daß sich die Aufklärung in diesem Begriff selber mit den Begriffen der Tradition und Innovation auseinandersetzte. Auch *Frühsorge* betonte den Zusammenhang von Eklektizismus mit der Gesamtthematik. Das Innovative werde deutlich, wenn man die Linie zur Literaturgeschichte, zur Geschichte der literarischen Form, ziehe. Mit Thomasius (*Monatsgespräche*) beginne die moderne Literaturkritik, ein neues System des Umgangs mit Büchern entstehe. Nun stehe das einzelne Phänomen im Zentrum der Darstellung, auch in der Literatur.

Von Heydebrand fragte, wie sich Skeptizismus und Eklektizismus verstünden, wenn Eklektizismus das Aufnehmen des jeweils Wichtigen in der Geschichte und Literatur sei. Zwei Stadien seien in der Entwicklung des Eklektizismus feststellbar, die verschieden zu bewerten seien. Im ersten, bei Thomasius und Locke, sei die Skepsis gegen Autoritäten positiv zurückgekoppelt an einen Gedanken an etwas, das man für richtig hält, an ein Gesamtes. Dagegen herrsche bei Diderot eine Privatisierungsgefahr. Die Vereinzelung der Perspektive entscheide, was wichtig ist. Was also ist die Perspektive? *Schmidt-Biggemann* antwortete, daß es beim Aufnehmen des Wichtigen darauf ankomme, wer sage, was wichtig ist. In der Karriere des Begriffs Eklektizismus sei für die, die politisch argumentierten, die Abzweckung der Erfahrung noch klar. Aber wenn die Kritik so subjektbezogen argumentiere, daß sie selbst die Werte, mit denen sie argumentiere, nicht mehr sehe, falle sie eben auseinander und wisse nicht mehr, was richtig sei, wie bei Diderot.

Herrmann merkte an, die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften könne nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Eklektizismus das einzig fruchtbare Element der Wissenschaftsentwicklung war und ist. Er fragte, was unter Eklektizismus als Kenntnis- und Erfahrungs- und Wissenschaftstheorie zu verstehen sei – das seien doch drei verschiedene Dinge. *Schmidt-Biggemann* äußerte sich dahingehend, daß er die Frage befürchtet habe, ob nicht alle Eklektizismus praktizierten; das könne so sein, müsse es aber nicht. Er ziehe es aber vor, wenn man den Begriff nicht überstrapaziere und ihn nur in seiner historischen Leistungsfähigkeit benütze. Jeder wähle aus, aber man habe einen anderen Geschichtsbegriff. Die drei genannten Theorien seien am ehesten in der Begriffsgeschichte ineinanderzuschieben. *Herrmann* erwiderte, daß er mißverstanden worden sei. Er habe nur darauf hinweisen wollen, daß die positive Karriere des Eklektizismus in den Erfahrungswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts mit der Kritik des deutschen Idealismus nicht beendet worden sei. In dieser Hinsicht habe sich der deutsche Idealismus als philosophische Sackgasse erwiesen.

V. Rückgriff und Vorgriff der Kunst

Werner Busch

Chodowieckis Darstellung der Gefühle und der Wandel des Bildbegriffes nach der Mitte des 18. Jahrhunderts

Natürlich gibt es auch in der Kunstgeschichte die verschiedensten Modelle zur Erklärung künstlerischen Wandels. Er kann, als Tat des individuellen Künstlers beschrieben, zu einem reinen Stilproblem werden, in geistesgeschichtlichen oder sozioökonomischen Begründungszusammenhängen stehen. Dagegen gibt es keinerlei Erklärungsversuche aus dem Wandel des Bildbegriffes heraus. Das ist um so verwunderlicher, als die Frage nach dem, was das Bild jeweils eigentlich ist, die Fragen nach Produktion, Struktur, Erscheinungssphäre und Rezeption in sich schließt. Ein Ziel kunsthistorischer Methode müßte es sein, am individuellen Kunstwerk anschaulich werden zu lassen, daß es diesen Wandel auf je eigene Weise in sich aufhebt und damit sinnkonstituierend werden läßt. Der folgende Beitrag versteht sich als Versuch in dieser Richtung. Er wird nach einer Einführung, in der an einem Gegensatzpaar das im 18. Jahrhundert ausgeprägte Bewußtsein von einem radikalen Rezeptionswandel der Kunst demonstriert werden soll, an einem Beispiel untersuchen, in welchem Verhältnis Traditionsverpflichtung und Neuerungsbedürfnis im 18. Jahrhundert zueinander stehen können, um dann in einem Schlußteil eine weitere Konsequenz eines gewandelten Bildbegriffes wenigstens anzudeuten.

Vorab jedoch gilt es festzuhalten, daß der Kunsthistoriker durch die Themenstellung des Kolloquiums mit der lokalen Beschränkung auf Deutschland und der zeitlichen Eingrenzung vom Ende des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges in ein gewisses Dilemma gerät. Sehr verkürzt gesagt: Neben dem Kirchenbarock findet sich in diesem Zeitraum viel regionale Mittelmäßigkeit, kaum etwas Eigenständiges, im Gegensatz zu England und erst recht zu Frankreich. Und auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bleibt der deutsche Beitrag insbesondere zur Malerei eher bescheiden. Allerdings gewinnt die deutsche Kunst in diesem Zeitraum wenigstens Anschluß an die internationale Entwicklung. Der eigentliche Wandel fällt in die siebziger Jahre¹. Um dem Generalthema gerecht werden zu können, erweist es

¹ Es soll hier nicht Thema sein, welchen Anteil daran Akademiebewegung in Deutschland und internationaler Klassizismus auf der einen Seite und Verbürgerlichung und Strukturwandel der Öffentlichkeit auf der anderen Seite haben.

sich von daher als unerlässlich, über das Jahr 1763 ein wenig hinauszugehen. Die folgenden Beispiele gehören der zweiten Hälfte der sechziger Jahre und den siebziger Jahren an.

Aus dem Jahre 1778 stammt eine graphische Serie des Berliner Kupferstechers und Malers Daniel Chodowiecki mit dem Titel „Natürliche und affektierte Handlungen des Lebens“. Die Folge besteht aus Gegensatzpaaren, in denen – im weitesten Sinne – bürgerliches und höfisches Verhalten in kommunikativen Situationen kontrastiert werden. Bürgerliches Verhalten wird positiv als natürliches Verhalten, höfisches negativ als affektiertes Verhalten begriffen². Ein Gegensatzpaar (Abb. 1 und 2) zeigt je zwei Herren vor einer Statue der Flora. Ihre Reaktion auf das Kunstwerk ist das Thema, unter beiden steht als Titel das Wort „Kunst-Kenntnis“. Die affektierten Höflinge gestikulieren mit Händen und Füßen und reden heftig aufeinander ein, oder genauer: der eine scheint Entzückensschreie auszustoßen, und der andere erklärt ihm eindringlich die besondere Grandezza und Bedeutung der Figur, dazu schaut er nicht etwa auf das Kunstwerk, sondern seinem Gesprächspartner beschwörend in die Augen. Ganz anders die sogenannten natürlichen Bürger. Gefaßt, gesammelt, ganz wörtlich: zusammengenommen sind sie. Der eine hat die Arme vor der Brust gekreuzt, der andere die Hände vorm Bauch gefaltet. Voller Andacht schauen sie auf die Statue, einer hat gar angesichts des Werkes in hingebungsvoller Demut den Hut abgenommen. Die Statue, ein bezeichnender Zug, dankt es ihnen mit einem feinen Lächeln, während ihr Pendant bitterböse auf die höfischen Deklamateure schaut. Die natürlichen Bürger sind sprachlos in die Betrachtung versunken, jeder für sich, sie kommunizieren nicht über das, was sie in der Kommunikation mit dem Kunstwerk empfinden. Damit ist das bis zum heutigen Tag existierende Problem der Kunstbetrachtung auf frappante Art und Weise formuliert.

Richtig verhält sich nach Chodowiecki derjenige, der sich als einzelntes Individuum an das Kunstwerk hingibt; nur so erfährt er sein Wesen, seine Wahrheit. Allerdings scheint es ihm nicht möglich, sich darüber mit seinen Mitmenschen zu verständigen. Da haben die Höflinge kein Problem, sie palavern lustig drauf los, damit aber, so Chodowiecki, gehen sie am Kunstwerk vorbei. Die Alternative scheint zu sein: entweder mit dem Kunstwerk zu kommunizieren oder über das Kunstwerk zu kommunizieren, beides zugleich scheint nicht zu gehen. Warum kann der Höfling, was der Bürger nicht kann, und warum kann der Bürger, was dem Höfling unmöglich ist? Die Antwort darauf ist ebenso einfach wie entmutigend.

Der Höfling hat eine verbindliche Sprachregelung zur Kunstbeurteilung, der Bürger keine. Der Höfling vertieft sich nicht in das individuelle Kunstwerk, sondern ordnet es kategorial und gattungsmäßig einem vorgewußten Kunst- und Begriffssystem zu. Im Palaver mit seinem Nachbarn geht es nicht um die Formulierung der individuellen subjektiven Erfahrung vom individuellen Kunstwerk, sondern um die Bestätigung der Kompetenz des Höflings, ein normatives System adäquat anwenden, bzw.

² Zur Körpermimik im 18. Jahrhundert: *Wolfgang Kemp*, Die Beredsamkeit des Leibes. Körpersprache als künstlerisches und gesellschaftliches Problem der bürgerlichen Emanzipation, in: *Städel-Jahrbuch NF 5* (1975) 111–134.



Kunst-Kenntnis
Connoissance des Arts



Kunst-Kenntnis
Connoissance des Arts

1. und 2. Daniel Chodowiecki, *Natürliche und affektierte Handlungen des Lebens*, Blatt 7 und 8, *Kunst-Kenntnis*, 1779 (E. 319 II).

einlösen zu können. Die Norm jedoch ist dem höfischen Verhaltenskodex eingeschrieben, der Diskurs ist normativ geregelt. Sein höfischer Kollege, der, um überhaupt Höfling sein zu können, über dieselbe Kompetenz zu verfügen hat, erwartet von ihm auch nicht ein besonderes Was, sondern nur ein besonderes Wie. Das Was ist normativ vorgegeben, das elegante Wie des Kunstgesprächs erweist den besonderen Connoisseur. Der Bürger ringt mit dem Was immer wieder neu, ohne eine verbindliche Antwort finden zu können. Wie auch: Schließlich anerkennt er ja die Subjektivität aller Wahrnehmung und Empfindung und damit auch die Relativität allen Urteilens.

Daß sich von dieser wirkungsästhetischen Position aus leicht ein Weg zur Autonomiedebatte der achtziger und neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts, zu Moritz, Kant oder Schiller eröffnet, dürfte deutlich sein. Doch soll es hier mehr auf die Analyse der Wirkung selbst ankommen. Wenn richtiges Verhalten vor dem Kunstwerk Versenkung in und nicht Raisonement über das Kunstwerk ist, dann muß das Kunstwerk im Idealfall Qualitäten aufweisen, die eine restlose Versenkung ermöglichen³. Höchst-

³ Zu diesem Phänomen umfassend: *Michael Fried*, *Absorption and Theatricality, Painting and Beholder in the Age of Diderot* (Berkeley, Los Angeles, London 1980); s. auch meine Besprechung in: *Kunstchronik* 35 (1982) 363–372.

stes Ziel des Kunstwerkes ist es demnach, die Selbstauflösung des Betrachters in reines Gefühl zu bewirken. In der Theorie ist dieses Problem in allen Facetten und Konsequenzen spätestens seit Dubos' „Reflexions“ von 1719 bedacht worden. Da es hier nicht darum gehen kann, den englischen Anteil an der Debatte etwa von Locke bis zu David Hume, vom französischen etwa von Dubos bis Diderot zu scheiden, sollte es erlaubt sein, einige wenige für das Folgende wichtige Stichworte zu isolieren⁴.

Wenn dem reinen Gefühl Wahrheit zukommt, ist es notwendig auch die Basis des Geschmacks. Reines Gefühl stellt sich jedoch nur ein, wenn auch die Gegenstände dem entsprechen. Moral und Religion können so ebenfalls im Instinkt begründet werden. Früh hat man erkannt, daß durch ein solches sensualistisches Denken Deismus, Säkularisierung und Psychologisierung gefördert werden. Auf die deutschen Verhältnisse gewendet führt die Entwicklung etwa, um einen Aufsatztitel zu zitieren, vom Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde⁵, wenn auch umstritten ist, inwieweit es hier ein eindeutiges Ursache-Wirkung-Verhältnis gibt⁶.

Am Beispiel ist zu klären, welche Konsequenzen die wirkungsästhetischen Anforderungen an das Bild für das Thema bzw. seine Auswahl, für die Behandlung des Themas, für die Erscheinungsstruktur des Bildes und seine Rezeption haben. Man hat gesagt, bei den Anforderungen an die Kunst im 18. Jahrhundert handle es sich auch nur um eine Variante der klassisch-rhetorischen Bestimmung, ein Kunstwerk erfülle sich in „prodesse“ und „delectare“, „docere“ und „movere“. In der Literartheorie sind die Unterschiede insbesondere im Hinblick auf die Romantik oft betont worden, etwa in Abrams wichtigem Buch „The Mirror and the Lamp“⁷. Die Kunstgeschichte dagegen hat hier in Theorie und vor allem Praxis große Schwierigkeiten. Das mag damit zusammenhängen, daß die Kunstgeschichte von einem seit Albertis Zeiten mehr oder weniger konstanten Bildbegriff ausgeht und Bildersprache allen Erfahrungen der Moderne zum Trotz nach wie vor vom Horazischen „ut pictura poesis“ bestimmt sieht. Geradezu mit konstanter Bosheit betreibt sie Ikonographie als humanistische Auslegungsmethode auch für die Kunst des 18. und 19. Jahrhunderts mit einem unveränderten Allegorie-, Symbol- oder Emblem-begriff, sieht das Bild als Text mit konventionellen Zeichen. Oder aber sie fällt ins andere Extrem, geht von der gänzlichen Autonomie des Bildes aus, erklärt seine historische Dimension für irrelevant und sieht das interpretatorische Ziel allein in der Bestätigung des Kunstcharakters des Werkes. Gerade die Interpretation der Kunst des 18. Jahrhunderts in ihrer Spannung zwischen normativer Traditionsbindung und Originalitätsforderung könnte dazu dienen, Methodenbewußtsein zu erzeugen. Es gilt, diese Spannung bewußt zu machen.

⁴ Zusammenfassungen finden sich bei Anita Brookner, *Greuze, The rise and fall of an eighteenth-century phenomenon* (London 1972) 1–53 oder bei: Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Bd. 1 (Stuttgart 1974) bes. 1–49.

⁵ Fritz Stemme, *Die Säkularisierung des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 72 (1953) 144–58.

⁶ S. etwa Sauder, *op. cit.* (Anm. 4), 8 f, 22 ff.

⁷ M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (London/New York 1953, dt. München 1978).



3. Daniel Chodowiecki, *Der Abschied des Calas von seiner Familie*, 1767, Berlin, Stiftung Preuß. Kulturbesitz, Gemäldegalerie.

1765 malte Daniel Chodowiecki das Bild „Der Abschied des Calas von seiner Familie“ (Abb. 3)⁸. In der von ihm selbst radierten Fassung von 1767/68 (Abb. 4) wurde es ein europäischer Erfolg, zu vergleichen – in verschiedener Hinsicht – eigentlich nur mit der von Woollett 1771 gestochenen Fassung von Benjamin Wests 1768 gemaltem „Death of General Wolfe“⁹. Der Anlaß zu Chodowieckis Gemälde war tagespolitischer Natur. Chodowiecki berichtet 1780 selbst: „Mittlerweile kam in Paris ein Kupferstich heraus: La malheureuse famille de Calas. Dieses Blatt fand hier wenig Beyfall; man war unzufrieden mit der Erfindung, mit dem Ausdruck, mit der Ausführung, man fand es kalt, steif usw. Ich war nicht der Meinung, und suchte es bey Gelegenheit zu vertheidigen. Ich fand Wahrheit in den Stellungen, und den Ausdruck der Vorstellung ange-

⁸ Wilhelm Engelmann, *Daniel Chodowieckis sämtliche Kupferstiche* (Leipzig 1857) E. 48, S. XXXIII ff., bes. XLII.; Wolfgang von Oettingen, *Daniel Chodowiecki* (Berlin 1895) 87–89, 106–108; Ludwig Kaemmerer, *Chodowiecki* (= Künstler Monographien, hrsg. v. H. Knackfuß, Bd. 21, Bielefeld und Leipzig 1897) 19–26; Werner Busch, *Nachahmung als bürgerliches Kunstprinzip, Ikonographische Zitate bei Hogarth und in seiner Nachfolge* (= Studien zur Kunstgeschichte, Bd. 7, Hildesheim, New York 1977) 218–234; Kat. Ausst. *Bürgerliches Leben im 18. Jahrhundert*, Daniel Chodowiecki 1726–1801, Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie (Frankfurt a. M. 1978) S. 33–37, Kat. Nr. 8–10.

⁹ Der Stich abgeb. in: Kat. Ausst. *Zwei Jahrhunderte englische Malerei, Britische Kunst und Europa 1680–1880*, Haus der Kunst München 1979/80, S. 505, Kat. Nr. 335. Die umfangreiche Literatur zu Wests Bild zitiert bei Busch, op. cit. (Anm. 8), Kap. 2, Anm. 154.



LES ADIEUX DE CALAS A SA FAMILLE

Je t'agace l'âme et toi point d'autre suite
Michel David l'Engraver

4. Daniel Chodowiecki, Les Adieux de Calas à sa Famille, 1768 (E. 48 II).

messen; nur die Behandlung mißfiel mir. Ich kopierte es in Ölfarbe, und wer mein Gemälde sah, versöhnte sich mit dem Kupferstich. Ich bekam Lust, meinem Bilde ein Gegenbild zu geben, schaffte mir alles an, was ich von gedruckten Urkunden auftreiben konnte, die bey Gelegenheit der Untersuchung des Calasischen Prozesses in Paris waren an's Licht gekommen, und sah bey Lesung derselben ein, daß die Pariser interessiert gewesen waren, keinen anderen Augenblick zu wählen, als den, den man hier so kalt fand. Da es mir nicht darum zu thun war, der französischen Nation ein Compliment zu machen, sondern nur einen Augenblick zu wählen, der den Anschauer rührt, und bey dem Gedanken des unschuldig geräderten ehrlichen Mannes eine mitleidige Thräne ablockt; so wählte ich den, da er nach dem Gerichtsplatz soll geführt werden, und seine Familie von ihm Abschied nimmt. Ich führte diesen Gedanken aus und hatte das Vergnügen, daß niemand ungerührt davon ging. Man rieth mir, ich sollte dieses Bild in Kupfer stechen lassen, oder selbst stechen. Ich glaubte nicht, daß irgend ein Kupferstecher nach meiner Arbeit würde stechen wollen und radirte es. – Ao. 1767 hätte ich es herausgeben können ...“¹⁰

Der Pariser Kupferstich, auf den Chodowiecki sich bezieht und den er zuerst wörtlich in einer erhaltenen Umrisszeichnung kopiert hat, stammt von Delafosse nach Car-

¹⁰ Miszellen artistischen Inhalts. Hrsg. von Georg Meusel, Erfurt, 5. Heft 1780, S. 5 f.



5. Jean-Charles Delafosse nach Carmontelle (Louis Carrogis), La malheureuse famille Calas, 1765.

montelle (Abb. 5). Seine Herausgabe¹¹ bildete den vorläufigen Abschluß einer von Voltaire initiierten Rehabilitierungskampagne für den unschuldig hingerichteten hugenottischen Tuchhändler Jean Calas¹². Die zu dem Justizmord führenden Ereignisse hatten sich in den Jahren 1761/62 gegen Ende des Siebenjährigen Krieges in Toulouse abgespielt, zum Zeitpunkt eines absoluten ökonomischen Tiefpunktes in Frankreich. Am 13. Oktober 1761 war der älteste Sohn Marc-Antoine, ein studierter Jurist, der jedoch als Protestant Schwierigkeiten hatte, seinen Beruf auszuüben und beschäftigungslos zu Hause saß, nach einem Abendbrot in der Familie erhängt im Laden des Tuchhändlers aufgefunden worden. Durch die entstehende Unruhe war schnell eine Menschenmenge vor dem Hause angelockt worden, und nach kürzester Zeit hatte die Polizei die Untersuchungen aufgenommen. Die Familie Calas – zur Zeit des Ereignisses waren nur die Eltern und ein weiterer Sohn, Pierre, anwesend –, ihr Abendbrot-

¹¹ Zur Entstehungs- und Subskriptionsgeschichte: N. Weiss, A propos de Calas, Histoire de l'estampe de Carmontelle, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 57 (1913) 257 ff.

¹² David D. Bien, The Calas Affair, Persecution, Toleration, and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse (Princeton 1960) und Edna Nixon, Voltaire and the Calas Case (London 1961); Zusammenfassung der historischen Zusammenhänge bei Busch, op. cit. (Anm. 8), 218–23, dieser Zusammenfassung wird hier z. T. wörtlich gefolgt.

gast, Gaubert Lavaysse, und die Haushälterin, Jeanne Vignier, gaben an, sie hätten den Toten am Boden liegend aufgefunden. Später nach einer medizinischen Untersuchung gestanden sie ein, sie hätten ihn an der Tür hängend gefunden, seinen Selbstmord hätten sie nur zu vertuschen gesucht, um dem Leichnam die gräßlichen Behandlungen zu ersparen, die der Leiche eines Selbstmörders dem Gesetz nach zuzufügen waren und um ihm ein christliches Begräbnis zu ermöglichen, ferner, um von der Familie die damit verbundene Schande abzuwenden. Schon am Abend der Tragödie tauchte vor dem Haus das Gerücht auf, Vater Calas habe seinen Sohn aus religiösen Gründen umgebracht, die anderen im Hause seien an der Verschwörung beteiligt gewesen. Marc-Antoine habe wie sein bereits konvertierter und außerhalb des Hauses lebender Bruder Leon den Glauben wechseln wollen. Ein alter Vorwurf gegen die Protestanten wurde wieder belebt: Calvin habe gelehrt, Eltern seien verpflichtet, ein Kind, das konvertieren wolle, zu töten. Die Familie, ihr Gast und die Haushälterin wurden gefangengesetzt. Von der Kirche erging wenig später in Abstimmung mit der Behörde erst ein Monitoire, als dieses keinen Erfolg zeitigte, die gesteigerte Form des Monitoires, die Fulmination, mit der Androhung der Exkommunikation für verschwiegene Informationen über den Fall. Beide waren derartig suggestiv formuliert, daß sie die Schuld der Angeklagten eindeutig präjudizierten. Wiederum in Absprache mit dem Parlament hielt die Kirche für Marc-Antoine ein feierliches Requiem ab, er wurde damit zum Glaubensmartyrer. Von da an konnte das Gericht nur noch zu einem Schuldspruch kommen. Dennoch schien die Behörde unsicher zu sein, da auch nach der Fulmination keinerlei Beweise vorlagen. Eine höhere Instanz mußte zur schließlichen Urteilsprechung eingeschaltet werden. Über Jean Calas wurde die Question, die Befragung unter Tortur, und die anschließende Räderung verfügt. Den Schuldspruch über die anderen Angeklagten behielt man sich vor.

Jean Calas beteuerte auch in der gesteigerten Form der Tortur seine Unschuld und starb ungemein standhaft als überzeugter Protestant auf dem Rad. Offenbar durch das Verhalten des alten Calas verstört, kam das Parlament für die anderen Angeklagten zu gänzlich inkonsequenten Urteilen. Marc-Antoinés Bruder wurde auf Lebenszeit verbannt, sein Freund und Madame Calas wurden mangels Beweisen entlassen, die katholische Haushälterin wurde einstimmig freigesprochen. Die beiden zur Zeit der Ereignisse nicht anwesenden Töchter verschwanden wie der Bruder Marc-Antoinés in Klöstern; der jüngste Bruder Donat blieb unauffindbar.

Der ganze Fall und sein Ablauf sind nur zu verstehen unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse der Jahre 1761/62. Insbesondere nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 und den anschließenden Cevennenkriegen waren Protestantenhaß und -verfolgung zu jeder Zeit latent. Religionsausübung war verboten, die Berufsmöglichkeiten waren stark beschnitten, auch rechtlich waren die Protestanten stark benachteiligt. 1762 jährte sich der „Délivrance“-Tag zum zweihundertsten Male und sollte mit großem Pomp begangen werden. Seit 1562 wurde jährlich der Tag der großen Protestantenschlächtereien mit Prozessionen und volksfestartigen Veranstaltungen gefeiert. Mit System wurden von Staat und Kirche zu diesem Anlaß die alten Ressentiments geschürt. So kam den Toulousaner Stadtvätern der Calas-Fall, der übrigens nicht der einzige derartige Prozeß blieb, durchaus zupass. Die Annalen des Parlaments

sprechen es zu diesem Zeitpunkt ganz deutlich aus: „Der Eklat, der öffentliche Zereimonien begleitet, dient dazu, religiöses Fühlen zu nähren, ja gar hervorzurufen.“¹³ Es ist keine Frage, daß die Ursache für die unglaubliche Intoleranz der Jahre 1761/62 nur sozialpsychologisch zu verstehen ist. Der Protestantenhaß, die Hysterie der Bevölkerung, sind als Ventil für die allgemeine Frustration anzusehen¹⁴, man könnte auch sagen als das Ergebnis einer von Kirche und Staat versuchten Ablenkung der Bevölkerung vom politischen und ökonomischen Desaster. Gefördert wurde der Haß durch den Kriegszustand mit den protestantischen Mächten England und Preußen.

Inzwischen hatte Voltaire in Genf von den Ereignissen gehört. Er stand dem Urteil von vornherein äußerst skeptisch gegenüber und sah die sich stützenden Mächte Kirche und Parlament als für das Ergebnis verantwortlich an. Voltaire sammelte von den verschiedensten Seiten Informationen zu diesem Fall. Zwei der drei Brüder Marc-Antoinen konnten aus Frankreich flüchten und tauchten in Genf auf; sie wurden für Voltaire von unschätzbbarer Bedeutung. Er startete mit Hilfe Genfer Bürger eine genau geplante Briefkampagne und setzte jeden nur möglichen Hebel, der zu einer Rehabilitierung Jean Calas' und zu einer Wiederaufnahme des Prozesses führen konnte, in Bewegung. Der mitangeklagte Freund der Calas-Familie und Madame Calas gingen, von Voltaire unterstützt und instruiert, nach Paris und besuchten mit verschiedenen Empfehlungsschreibern Salon auf Salon. Schließlich verfügte der königliche Rat eine Wiederaufnahme des Prozesses. Das Toulousaner Parlament versuchte die Aufnahme des Prozesses mit allen Mitteln erst zu verhindern und dann zu verzögern. Am 9. März 1765 schließlich, ostentativ auf den Tag genau drei Jahre nach dem Urteil gegen Jean Calas, erfolgte seine gänzliche Rehabilitierung und der Freispruch für die übrigen Betroffenen, denen ferner eine Geldentschädigung gezahlt wurde, die allerdings nur das Notwendigste deckte.

Aus diesem Grunde tauchte im Kreise von Friedrich Grimm in Paris schon vor dem endgültigen Freispruch die Idee auf, einen Stich mit den Porträts der Beteiligten des letzten Verfahrens zur Subskription herauszugeben und ihnen das aus der Subskription zu erwartende Geld zur Verfügung zu stellen. Am 15. April annoncierte Grimm in seiner „Correspondance“, Carmontelle sei am 9. März, am Tage des endgültigen Urteils, im Gefängnis gewesen und habe die Beteiligten porträtiert. Für die Stichaufführung versuchte Grimm Wille zu gewinnen, der jedoch ablehnte. Delafosse fertigte schließlich den Stich, den Grimm als ein „Projet de souscription pour une estampe tragique et morale“ ankündigte, der spätere Titel lautete „La malheureuse Famille Calas“. Verschiedene Quellen bestätigten die bemerkenswerte Ähnlichkeit der Porträts. Voltaire war begeistert und subskribierte für zwölf Exemplare. Er war allein traurig darüber, daß der junge Donat nicht auf dem Stich erschien, sein Vorschlag, ihn noch einzufügen, fand in Paris keinen Beifall. So ließ er von Hubert in Genf ein Porträt des Jungen anfertigen, das in Stichform den anderen Stich begleiten sollte; mit dem Resultat war er jedoch nicht sehr zufrieden, so daß das Projekt sich zerschlug.

¹³ Zit. bei *Bien*, op. cit. (Anm. 12), 50.

¹⁴ Ebenda, 78, 179f.

Der Carmontelle-Delafoſſe-Stich jedoch begleitete Voltaire bis zu ſeinem Tode, als stete Erinnerung an ſeinen größten Triumph.

Die Subskription war in ganz Europa ein großer Erfolg. Eben wegen des Erfolges wurde ſie jedoch ſchon bald nach ihrem Anlaufen von höchſter Stelle unterdrückt, offenbar um das Toulouſaner Parlament nicht noch weiter zu verärgern. In Toulouse hatte das Gericht nach dem Freispruch erneut, nun geheim, getagt, und war zu erneutem Schuldspruch gekommen. Alle Proteſte gegen die Unterdrückung der Subskription halfen nichts, als der Stich ſpäter wieder freigegeben wurde, war es zu ſpät, das öffentliche Interesſe an der Angelegenheit war erloſchen. Während der Revolution jedoch wurde Calas als einer der frühen Märtyrer der Revolution gefeiert, eine Erinnerungssäule wurde für Toulouse geplant, kam jedoch offenbar nicht zur Ausführung. Bei der feierlichen Überführung der ſterblichen Überreſte Voltaires erſt in die Baſtille, dann ins Pantheon, ſchritt die Familie Calas an bevorzugter Stelle im Trauerzug mit, auf Voltaires Sarkophag wurde eingemeißelt: „il vengea Calas, Sirven et Montbailly“. Neben dem Namen des Calas finden ſich alſo die Namen zweier weiterer Juſtizopfer, denen Voltaire mit ähnlich angelegten Kampagnen zu Gerechtiɡkeit verholffen hatte. Zahlreiche Schauſpiele, inſbeſondere während der Revolutionszeit, beſchäftigten ſich mit dem Calas-Stoff.

Der Stich nach Carmontelle zeigt den Moment, in dem Gaubert Lavayſſe im Gefängnis der Conciergerie aus dem letzten entſcheidenden Memoire vorliet. Neben Gaubert ſteht Pierre, der ihm über die Schulter ſchaut, ihm gegenüber auf einem Stuhl ſitzt Madame Calas, gerahmt von den beiden Töchtern und der treuen Jeanne Vignier.

Der Stich gelangte natürlich auch in die Hugenotten-Emigrantenkolonie in Berlin und damit in die Hände von Daniel Chodowiecki. Chodowieckis Mutter ſtammte aus einer Hugenottenfamilie, er ſelbſt hatte in Berlin in eine Réfugiés-Familie geheiratet und lebte in der dortigen alten, gut organiſierten reinen Handwerker- und Kaufleutekolonie. Dort nahm man natürlich regen Anteil an den Ereigniſſen in Toulouse.

Der Delafoſſe-Carmontelle-Stich hat einen ausgesprochenen Dokumentcharakter. Er hält den Moment feſt, in dem die Betroffenen von der Rehabilitierung erfahren. Dabei kommt es ihm nicht auf die Schilderung der Reaktionen der Betroffenen, nicht auf Handlung an, ſondern einzig und allein auf die Verewigung ihrer Porträts. Deutlich wird das ſchon dadurch, daß außer der Haushälterin alle übrigen Perſonen im direkten Profil erſcheinen. Profildarſtellung iſt eine Form Handlung ſtillegender Fixierung, die zu isolierter, nicht kontinuierlicher Bildlektüre führt. Carmontelle war ein Spezialist für ein derartiges Genre, erinnert ſei allein an ſeine Darſtellung der Familie Mozart bei ihrem erſten Auftritt in Paris Ende 1763 mit dem ſiebenjährigen Wolfgang am Klavier¹⁵. Es handelt ſich um Berichterſtattung für eine intereſſierte Öffentlichkeit, die die Umſtände kennt und für die Erinnerung allein das authentische Porträt fordert. Von der Gattung her iſt es eine Weiterentwicklung eines in den zwanziger und dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts im Watteau-Kreis entwickelten Porträtty-

¹⁵ Dessins Parisiens du XVIIIe Siècle, Bulletin du Musée Carnavalet Paris, No. 1/2, 1971, Kat. Nr. 12, Abb. S. 8, weitere Beiſpiele dort Kat. Nr. 6–11, 13–15.

pus: des sogenannten „conversation piece“¹⁶, das seinen größten Erfolg bezeichnenderweise in England hatte. Bezeichnenderweise deshalb, weil es einem in England am weitesten entwickelten neuen Porträtverständnis entschieden entgegenkommt. Das „conversation piece“ dient nicht mehr den beiden Funktionen des klassischen Adelsporträts, der Versicherung der Abstammung durch Eintritt in die Ahnengalerie und der Versicherung adligen Selbstverständnisses durch Darstellung tradierten Normenbewußtseins¹⁷, sondern der Fixierung momentaner Befindlichkeit für die individuelle Erinnerung; insofern ist es nicht offizieller repräsentativer, sondern privater dokumentierender Natur. Ihm geht gänzlich die Dimension des Exemplarischen ab. Damit kann sich auch sein Zeitbegriff ändern. Da ohne überzeitlichen Geltungsanspruch, kann auch der Moment, Transitorisches festgehalten werden. Die Weiterentwicklung des Typus bei Carmontelle besteht darin, daß diese im privaten Adels- und Bürgermilieu beheimatete Auffassungsweise veröffentlicht wird. Damit wird das Tagesereignis historisches Dokument, das auf Erinnerung zielt. Künstlerisch unbefriedigend am Carmontelleschen Typus mußte bleiben, daß der Dokumentcharakter der dargestellten Szene deren Handlungslosigkeit impliziert. Die Aufgabe, die Chodowiecki – und nicht nur er – sich stellte, bestand darin, ohne Verlust des Dokumentcharakters, d. h. aber auch ohne Verlust an Authentizität und Einmaligkeitsanspruch, das Bild über nachvollziehbare Handlung zum moralischen Exempel werden zu lassen. Individuelles, Relatives soll mit Absolutheitsanspruch auftreten. Es fragt sich, wie Chodowiecki diesen typisch bürgerlichen Widerspruch aufzuheben trachtet. Um dies klären zu können, bedarf es einer genauen Analyse der Werkgenese. Schon vorab läßt sich allerdings vermuten, daß Chodowiecki Authentizität durch Detailgenauigkeit zu erreichen und dem Absolutheitsanspruch durch die Einlösung eines tradierten Kunst- bzw. Gattungsbegriffs gerecht zu werden sucht.

Chodowieckis „Calas“-Blatt (s. Abb. 4), das sorgfältig dem Gemälde folgt, ist einfach komponiert. Eine Hauptgruppe wird von zwei räumlich leicht nach hinten versetzten Nebengruppen flankiert. Die dreiecksförmige Mittelgruppe ist leicht nach links verschoben, aufgefangen wird das durch die leicht nach rechts gerückte große Lampe am oberen Bildrand, auf die von links der obere Abschluß der geöffneten Tür, von rechts die Aufhängevorrichtung weist, so ebenfalls dreiecksförmig die gesamte Komposition schwach überfangend. Zugleich kreuzen sich in der zentralen Figur des halbliegenden Calas zwei eindeutige Diagonalen. Die eine, entsprechend der Lesekonvention von links oben nach rechts unten abfallend, beginnt mit dem geneigten Kopf des Eintretenden, führt über den Rücken des Gebeugten und findet ihre Ableitung im ausgestreckten linken Bein des Calas. Die andere steigt entsprechend von links unten nach

¹⁶ G. C. Williamson, *English Conversation Pictures* (London 1931); *Sacheverell Sitwell*, *Conversation Pieces* (London 1936, 1969); *Ralph Edwards*, *Early Conversation Pictures from the Middle Ages to about 1730: A Study in Origins* (London 1954); Kat. Ausst. *The Conversation Piece in Georgian England, The Iveagh Bequest, Kenwood House* (London 1965); *Mario Praz*, *Conversation Pieces, a Survey of the Informal Group Portrait in Europe and America* (London 1971); *Ronald Paulson*, *Emblem and Expression, Meaning in English Art of the Eighteenth Century* (London 1975), Kap. 8, *The Conversation Piece in Painting and Literature*, 121–136.

¹⁷ Hierzu *Berthold Hinz*, *Studien zur Geschichte des Ehepaarbildnisses*, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 19 (1974) 139–218.

rechts oben an und führt über den linken Fuß der Knieenden, ihrer Rückenkontur, ihre Calas umfassende Rechte, dessen linke Hand und den Rücken der vorgebeugten Figur rechts nach oben. Eine solche, abstrakte Bildordnung schaffende Komposition ist konventionell, geradezu ein wenig schematisch. Ebenso liegt das Licht auf der Hauptgruppe, für die Nebengruppen ist es zurückgenommen.

Dargestellt ist, wie der Titel sagt, der Abschied des Calas von seiner Familie. Der Wärter löst seine Ketten, der Priester betritt den Raum, um ihn zu Folterung und Hinrichtung zu führen. Drei seiner Kinder umdrängen ihn, seine älteste Tochter stützt und umarmt ihn, zu ihr blickt er auf und weist mit der Linken auf die Bibel und nicht in erster Linie, wie man lesen kann, auf seine ohnmächtige Frau, denn sie wird ja vom Freund der Familie und der getreuen Haushälterin umsorgt.

Die den sonstigen Beleuchtungsverhältnissen nicht entsprechende Helligkeit der rechten Seite der aufgeschlagenen Bibel stellt ihre Betonung außer Frage, im Gemälde war sie gar gänzlich weiß erschienen. Dieser Hervorhebung korrespondiert die Verszeile unter dem Titel: „Ich fürchte Gott und sonst kenne ich keine andere Furcht.“ Die Mitteilung ist deutlich: Calas' protestantischen Bibelglauben werden weder die Tortur noch der bigotte katholische Priester zerstören können. Auch diese Form der Erzählhaltung ist konventionell, wir lesen Zusammenhänge, werden im Bild formal und durch innerbildliche Handlungsverweise gelenkt. Klassische Historie ist so strukturiert. Unkonventionell und den Anforderungen klassischer Historie widersprechend ist die extreme Wiedergabegenauigkeit auch des kleinsten Details, vom Kneifer der Ohnmächtigen, der aus der grob gezimmerten Bettstatt ragenden Kornähre bis zum Schlüsselloch der ohnehin schon winzigen Fußkettenschlösser. Unkonventionell ist zum anderen das primär auf Vater und älteste Tochter konzentrierte überstarke Sentiment, das, läßt sich der Betrachter auf seine Wirkung ein, rationale Bildlektüre im Grunde genommen außer Kraft setzt. Die Mitteilung ist nicht mehr, wie die Bildzeichen es haben wollen: Trauert nicht, die Bibel wird mich trösten; eine in einem Text zu fassende Mitteilung wird vielmehr verweigert, ein Eintauchen in das absorbierende Sentiment dafür angeboten.

Untersuchen wir Chodowieckis Bildquellen, so wird deutlich werden, wie sehr er um einen Ausgleich zwischen Authentizität, Erzählhaltung und Sentiment gerungen hat. Authentizität sollten die sorgfältige Übernahme der, wie es in den Quellen heißt, gut getroffenen Porträts des Carmontelle-Delafoſſe-Stiches, ferner das Quellenstudium selbst gewährleisten, von dem Chodowiecki berichtet. Das Aussehen der auf den ersten Blick wie verzeichnet erscheinenden Beine des Calas etwa findet aus den Quellen leicht seine Erklärung. Calas litt unter Gicht, seine geschwollenen Beine und Füße waren dick umwickelt; daß ihm Fußketten angelegt worden waren, war als besonders grausam empfunden worden.

Für ein anderes Bild, das den „Tod des Grafen Schwerin fürs Vaterland“ darstellte, führte Chodowiecki gar eine Fragebogenaktion bei den Augenzeugen durch, um größtmögliche Authentizität zu garantieren¹⁸. Hier wie im Falle des Calas soll histori-

¹⁸ Zitiert bei *Rainer Schoch*, Das Herrscherbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts (= Studien zur Kunst des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 23, München 1975) 48, Anm. 196.

sche Rekonstruktion Wahrheit bewirken, sie ist nicht in idealer Vergegenwärtigung aufgehoben. Aber es sollte auch die Detailgenauigkeit als Selbstwert die Illusion von Authentizität erzeugen. Denn: daß die Abschiedsszene so gar nicht stattgefunden haben konnte, die Angeklagten streng getrennt gehalten worden waren, das wußte auch Chodowiecki.

Die Rechtfertigung seines Wirklichkeitsillusionbegriffes konnte Chodowiecki in England und Frankreich finden, am deutlichsten sicher in der Kunsttheorie Diderots. In dessen Eloge auf Richardson von 1762 heißt es: „Ich habe gehört, wie man meinem Autor seine Details vorwarf, die man ‚Längen‘ nannte. Wie unerträglich waren mir solche Vorwürfe! ... Solche Schilderungen, sagt ihr, bringen nur Gewohntes – das sehe man doch jeden Tag! Ihr täuscht euch: Das spielt sich zwar jeden Tag vor euren Augen ab, doch ihr seht es niemals ... und die Kunst des großen Dichters und des großen Malers besteht eben darin, euch eine flüchtige Einzelheit zu zeigen, die euch entgangen ist ... Seid euch darüber klar, daß alle Illusion gerade an dieser Vielzahl von kleinen Dingen hängt: es ist sehr schwer, sie sich vorzustellen, und noch viel schwerer, sie wiederzugeben. Die Gebärde ist zuweilen ebenso erhaben wie das Wort; dann bereiten aber gerade die Wahrheiten des Details die Seele auf die gewaltigen Eindrücke von großen Ereignissen vor.“¹⁹ Die Seele, führt Diderot weiter aus, durch die Wahrheit der Details entwaftet, kann sich nun ohne Besinnen dem Sentiment des geschilderten Ereignisses überlassen.

Man möchte meinen, daß Diderots ungemein einflußreiche und gerade in Deutschland weitverbreitete Abhandlung auch Chodowiecki Aufschluß über das Verhältnis von Detail und reinem Sentiment geben konnte. Aber in diesem Zusammenhang konnte er bei Diderot auch lesen, daß ein Künstler, der das illusionstiftende alltägliche Detail rechtfertigt, dem Verdikt klassischer Norm verfällt: „Wehe dem Mann von Genie, wenn er die Schranken überschreitet, die den Werken der Kunst von Sitte und Zeit gesetzt sind, und wenn er das alte Regelbuch und seine Formeln mit Füßen tritt!“²⁰ Und das alte Regelbuch gebot, um eine späte Ausprägung des 18. Jahrhunderts zu zitieren, ganz direkt: „not to enter into the minute peculiarities“²¹. „Generality“ versus „particularity“ lautete die Paarung. Ersteres gebührt nach klassischer Vorstellung der hohen Historie, letzteres dem Porträt und dem niederen Genre. Eben diese Regel stellten Diderot und in seinem Gefolge Chodowiecki auf den Kopf.

In England und Frankreich konnte Chodowiecki jedoch auch unmittelbar zeitgenössische bildkünstlerische Vorbilder für seine Auffassung finden, und für seinen „Calas“ hat er sie ganz offensichtlich auch genutzt. Motive entlehnte er aus William Hogarths Serie „A Rake's Progress“, Szene 7 und 8 (Abb. 6 und 7)²². Die Behandlung

¹⁹ Denis Diderot, Ästhetische Schriften, hrsg. v. Friedrich Bassenge, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1968) Bd. 1, 407 f., zu frühen auch deutschen Ausgaben s. Bd. 2, 737 f.

²⁰ Ebenda, Bd. 1, 407.

²¹ Sir Joshua Reynolds, Discourses, ed. Robert R. Wark (New York, London 1966) Discourse 4, 1771, S. 56, der gesamte 4. Diskurs ist diesem Problem gewidmet, S. 55–68, das Reynolds aber auch später immer wieder aufgreift, s. etwa Discourse 6, 1774, S. 93 f.

²² Busch, op. cit. (Anm. 8), 3–6, 225; Kat. Ausst. William Hogarth 1697–1764, Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (Berlin 1980) Kat. Nr. 69 und 70.



6. William Hogarth, A Rake's Progress, Szene 7, 1735 (P. 138).

des Sentiments bei verwandtem Generalthema fand er in Greuzes „Le Paralytique“ (Abb. 8) vorgebildet²³. Die Auffassung des Details verband Engländer und Franzosen.

Im einzelnen: Chodowiecki hat sich immer wieder mit Hogarth, vor allem mit seinen graphischen Zyklen auseinandergesetzt, ungezählte direkte Adaptionen lassen sich nachweisen. Die Zeitgenossen haben das nicht übersehen und ihn beständig mit Hogarth verglichen – zum großen Ärger von Chodowiecki, der sich verschiedentlich ganz direkt zu distanzieren suchte²⁴. Er war, was die Vorbildhaftigkeit Hogarths anging, ganz offensichtlich hin- und hergerissen. Vergleicht man Hogarths „A Rake's Progress“, Szene 7 und 8 mit Chodowieckis „Calas“, so wird schnell deutlich, was ihn anzog und was ihm entschieden zuwiderlief. Detailgenauigkeit, Erzählhaltung und einzelne motivische Erfindungen, wie die ohnmächtig Zurücksinkende, der mit der Riechflasche geholfen werden soll, aus „Rake“ 8, oder der die Ketten lösende Wärter aus „Rake“ 7, konnten ihn anregen; der Ton des Ganzen jedoch mußte ihn stören. Die

²³ Brookner, op. cit. (Anm. 4), 106 f.; Fried, op. cit. (Anm. 3), 55–57.

²⁴ S. etwa Kaemmerer, op. cit. (Anm. 8), 58.



7. William Hogarth, A Rake's Progress, Szene 8, 1735 (P. 139).

Hogarth'sche satirische Grundhaltung ließ ein Aufgehen in reine Gefühlseligkeit nicht zu; Hogarth hatte keine Illusionen und wollte deswegen auch keine erzeugen. Fielding, nicht Richardson war Hogarths Pendant, Shamela nicht Pamela sein Modell. Chodowieckis Tonlage entsprach Richardson, dessen Clarissa Harlowe er im übrigen illustriert hat²⁵, auch Diderot hat dieses Stück über den grünen Klee gelobt.

Ein Jahr nach seiner Richardson-Abhandlung, im Pariser Salon von 1763, hatte Diderot in Greuzes „Le Paralytique“ ein bildkünstlerisches Pendant zu Richardsons Romanen gefunden²⁶. Das Bild war ein unmittelbarer Erfolg, von Scharen umlagert, und nicht nur Diderot weiß zu berichten, daß niemand ungerührt davonging. Der ursprüngliche, umständliche Titel „Der Gelähmte von seinen Kindern umsorgt, oder die Frucht der guten Erziehung“, der den Gegenstand benennt und seine moralische

²⁵ E. 521–527, 550–557, 797–820. Engelmanns Werkverzeichnis ist jetzt ein kompletter Abbildungsteil nachgeliefert worden: Jens-Heiner Bauer, Daniel Nikolaus Chodowiecki, Das druckgraphische Werk (Hannover 1982), die Richardson-Illustrationen dort unter den Nr. 1129–1143 und 1852–1875.

²⁶ Diderot, op. cit. (Anm. 19), 416–467.



8. Jean-Baptiste Greuze, *La piété filiale*, Salon 1763, Leningrad, Eremitage.

Nutzanwendung gleich mitliefert, wird bezeichnenderweise sofort ersetzt durch „La Piété filiale“ – „Kinderliebe“, womit der alles bestimmende Ausdrucksgehalt des Themas erkannt ist. Nun könnte man meinen, das entspräche durchaus den Forderungen klassischer Historie, für die es unerlässlich ist, daß alles Interesse sich in Abstimmung auf das Bildzentrum, den Helden ausrichtet. Schließlich schreibt auch Diderot: „Jeder hat hier genau den Grad der Anteilnahme, der seinem Alter und seinem Charakter entspricht.“²⁷ Und doch handelt es sich um etwas anderes.

Weder gibt es einen eigentlichen Helden, denn das Personal ist gleichberechtigt, allen ist die gleiche Ausführlichkeit gewidmet, noch ist die Abstufung der leidenschaftlichen Reaktionen das Ziel – und zwar insofern nicht, als nicht bestimmte Leidenschaftstypen der Lebrunschen Tradition dem rationalen Nachvollzug des Betrachters vorgestellt werden, sondern vielmehr das überstarke Sentiment im Eindruck auf den Betrachter die Differenzen erst einmal aufhebt. Wenn es denn einen Helden gibt, dann ist es nicht der Gelähmte, sondern das Sentiment als solches. Bildpersonal und Betrachter sind gleichermaßen und ohne Ausnahme von ihm absorbiert. Diderot hat das als besondere Qualität des Greuzeschen Bildes durchaus erkannt. Nicht nur schildert er seine eigene Reaktion: „Als ich diesen so beredten und rührenden Greis sah,

²⁷ Ebenda, 465.

hatte ich das Gefühl, daß meine Seele von Mitleid erfüllt wurde und die Tränen mir nahe waren.“²⁸ Sondern wie oft vor den Werken Greuzes läßt er die Szene auch zum sprechenden Bild werden, malt sich aus, wie der Greis mit ersterbender Stimme seinem Schwiegersohn für die Hilfe und Zuneigung dankt, und wie darauf alle gleichermaßen bis zur Dienerin im Hintergrund aufhorchen und die Sätze des Greises wie ein Vermächtnis aufnehmen. Hören und Rührung gehen in eins. Man müßte kein Inneres haben, schreibt Diderot, wenn man davon nicht erschüttert würde. Die Geschichte also ist nicht eigentlich mehr dargestellt, sondern das dargestellte Sentiment löst im Betrachter ein Nachsinnen über einen möglichen Handlungszusammenhang aus.

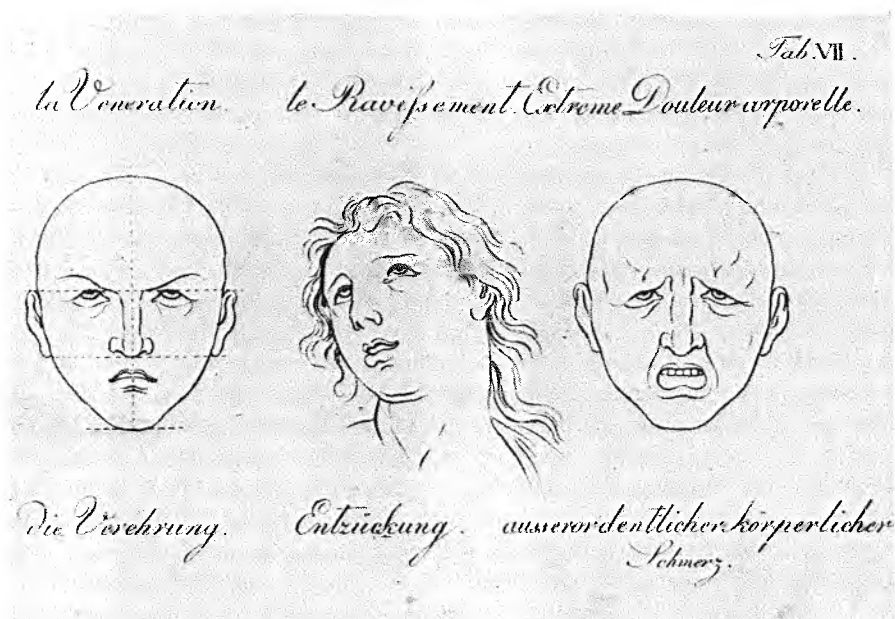
Dieses durchdringende Sentiment zeichnet auch die Hauptgruppe von Chodowieckis „Calas“ aus, aber, und das ist ein entscheidender Unterschied zu Greuze, nur sie. Die Nebengruppen haben ihren eigenen Ton: das ist eher konventionell. Nicht von ungefähr hatte die traditionelle Kritik dies auch für Greuzes Bild gefordert, wie wieder Diderot berichtet und verwirft. Es sei unnatürlich, hatte man moniert, daß die Aufmerksamkeit aller gleichermaßen erregt sei, einige wenigstens hätten anderen Verrichtungen nachgehen müssen, das wäre einfacher und wahrer gewesen. Aber, merkt Diderot mit einer lateinischen Spruchweisheit an, diese Leute bewirken, daß sie durch allzuviel Sehen nichts mehr sehen²⁹. Es ist möglich, daß auch Chodowiecki diese Kritik zu Ohren gekommen ist, er dürfte sie teilweise unterschrieben haben. Bei allem Sentiment, allumfassende Illusion und Absorption stellt sich vor seinem Bilde nicht ein. Dieser Kompromiß zwischen konventioneller rationaler Lesestruktur und Auflösung der Rationalität im Sentiment wird nun überraschenderweise von Chodowiecki auf andere Art und Weise angestrebt. Die Physiognomien von Vater und ältester Tochter im kompositorischen und gefühlsmäßigen Zentrum des Bildes sind bis ins letzte zwei verbindlich tradierten Typen aus Lebruns Physiognomietraktat, dem Inbegriff rationaler physiognomischer Festschreibung, nachgebildet: Lebruns „Tristesse“ (Abb. 9) und „Ravissement“ (Abb. 10). Es mag dahingestellt bleiben, welche der deutschen Editionen Chodowiecki benutzt hat, die Umrißzeichnungen der Leidenschaftstypen und die auf ihren Grundbestand reduzierten erklärenden Texte stimmen in den entscheidenden Fixierungen überein. Hier sei für die Beschreibung von „Traurigkeit“ und „Verzückung“ die Ausgabe von 1721 zitiert. Zur „Traurigkeit“ heißt es: „Die Traurigkeit ist, wie wir bereits gesagt haben, eine verdrüßliche Schwachheit oder Mattigkeit, da die Seele einen Verdruß von dem Übel oder dem Mangel bekommt, welchen ihr die Eindrücke des Hirnes vorstellen. – Dem nach wird dieser Affekt vorgebildet durch solche Bewegungen, die da scheinen, die Unruhe des Hirns und Niedergeschlagenheit des Hertzens ausdrücken; dann die Seiten Augbrauen sind mehr erhoben gegen die Mitte der Stirn/ als gegen die Seite der Wangen; und derjenige/ der von diesem Affect beunruhigt ist/ hat die Augäpfel ganz verwirret/ das Weisse in dem Aug/ gelb, die Augenlider niedergeschlagen, und ein wenig aufgeschwollen, der Umfang der Augen, blau- und gelblicht vermischt, die Nasenlöcher herabhängend, der Mund ein wenig offen, und die Winckel abwärts hangend, der Kopf erscheinet ganz

²⁸ Ebenda, 462.

²⁹ Ebenda, 464.

Tristesse.*Die Traurigkeit.*

9. Ill. zu Charles Lebrun, Ein Discours oder Rede ... über die allgemeine und sonderbare Ausdruckung der Affecten ..., Nürnberg 1721, Tristesse.



10. Ill. zu Charles Lebrun, *Expressions des Passions de l'Âme ... Unterschiedliche Affecten des Gemüths ...*, Augsburg 1732, Ravissement.

unbedächtig auf eine derer Schultern geneiget, die Farbe des Gantzen ist bley färbigt und die Lippen blaß, und ohne Farbe.“³⁰

Die „Verzückung“ findet folgenden Kommentar: „Wenn aber die Verwunderung von einer Sache erwecket wird, die über den Begriff der Seelen hinauf gehet; wie etwan die Allmacht und Hoheit Gottes seyn mag; so sind die Bewegungen der Verwunderung und Ehrerbietung von denen vorigen unterschieden: dann der Kopf hanget dagegen das Hertz und die Augenbrauen mit denen Augapffeln ziehen sich in die Höhe. – Der hängende Kopf, wie ich erst gesagt habe, scheint die Demuth und Niederträchtigkeit der Seelen anzuzeigen. – Und eben deswegen sind auch weder die Augen noch die Augenbrauen gegen die Drüse gekehret, sondern gen Himmel erhebet/ an welchen sie gleichsam angehängt scheinen, um dasjenige zu entdecken und zu finden was die Seele nicht erkennen kann. Der Mund ist halboffen, dessen beide Ende ein wenig erhebet sind, welches eine Art einer Entzückung anzeigt. Wenn aber im Gegentheil dessen, was wir hier eben erwehnet, die Sache, die uns anfangs eine Verwunderung gemacht, nichts an sich hat, das da unsere Hochachtung verdient, so wird diese wenige Achtung eine Verachtung herfür bringen.“³¹

³⁰ Lebrun, Ein Discours oder Rede ... über die allgemeine und sonderbare Ausdruckung der Affecten auf das neue übersetzt nach der anderen Amsterdamischen Edition (Nürnberg 1721) 24f. (die Tafeln nach Lebrun von le Clerc gestochen).

³¹ Ebenda, 17.

Keine Frage, Chodowiecki adaptiert nicht nur die Typen als solche, sondern gibt sie exakt in der in Lebruns Illustrationen vorgeschlagenen perspektivischen Ansicht. Und der Text macht deutlich, daß wir den Vater als in Gottesschau verklärt deuten sollen, und auch die Mattigkeit und Niedergeschlagenheit des Herzens der traurigen Tochter uns offensichtlich sein sollen.

In akademischer Tradition sind Lebruns Vorlageblätter bis weit ins 19. Jahrhundert hinein verbindlich geblieben³². Allein dieses Faktum macht das künstlerische Dilemma deutlich: Seelisches als körperlichen, physiognomischen Niederschlag darstellen zu müssen. Nur aus diesem seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bewußten Zwiespalt heraus sind Existenz und Erfolg von Lavaters „Physiognomischen Fragmenten“, erschienen zwischen 1775 und 1778, zu verstehen³³. Auch ist es kein Wunder, daß Chodowiecki nicht nur einer der Hauptillustratoren von Lavaters Mammutunternehmen gewesen ist, sondern daß sein „Abschied des Calas“ für Lavater eine Hauptrolle spielte. Im ersten Band der „Fragmente“ widmet Lavater dem Bild einen ganzen Abschnitt, der hier in extenso zitiert sei; bezeichnenderweise begleitet nur ein Medailonbildnis der Brustbilder von Vater und Tochter (Abb. 11) den Text: „Ueber die adieux de Calas von Chodowiecki ... Ich halte die adieux de Calas von Chodowiecki für eines der herrlichsten, natürlichsten, kräftigsten Stücke, das ich in meinem Leben gesehen ... und immer und immer Wahrheit und immer Natur/ Nichts übertrieben/ alles Poesie, und nicht ein Schimmer von Poesie – Ihr vergeßt das Bild, und seht, und seht nicht: Ihr seyd da – im Gefängnis der leidenden Unschuld! ihr weint mit; ihr möchtet ihr um den Hals fallen: Ihr möchtet mit ihr, ihr möchtet für sie sterben! Aber unter allen Trefflichkeiten dieses trefflichen Stückes, ist doch nichts, wie der Greis, und die ohnmächtig und sprachlos an ihn sich lehrende Tochter! ich habe diese Parthey besonders copieren, vergrößern und stechen lassen – um mit einigen meiner Leser – einige Augenblicke wehmütiger Wollust zu theilen – Aber die Copie hat zum Theil verloren, zum Theil gewonnen. Sehet sie, diese herzdurchdringende Gruppe! Auch die Copie zeigt uns immer noch genug im Angesichte des Greises von der Redlichkeit und edlen Einfalt, von dem Gott umfassenden Vertrauen, das nur der Unschuld eigen seyn kann! Spricht noch stärker vielleicht, als das Original von heiterer Ruhe der Seele, von väterlicher Güte, der es unmöglich ist, – guter Gott! ich will nicht sagen, einen Sohn zu erwürgen – unmöglich, ihn nicht mit eigenem Blut vom Tode zu retten! – – zeigt uns eine herzgute, empfindungsvolle, gerade, redliche Tochter und Schwester. Hast du jemals Betrübniß, die schmachtet, die hart an Ohnmacht gränzt, doch nicht vollkommen Ohnmacht, ja Betrübniß, die lauter hülflose Liebe ist, gesehen, wie die auf den Vater sich lehrende trostlose Tochter/ – Augenbrauen, Augen, der offene Mund, die Lage des Gesichts, der Hände – alles, alles sagt, ruft: ‚Ich bin elender, als alle Menschen! Ist auch ein Schmerz, der meinen Schmerzen zu vergleichen sey?‘ – Aber – nun vergleiche mit diesem jammervollen schmachtenden Gesichte, des ehrwürdigen Alten noch zehnmal redenderes Gesicht. Dort ist Weib – hier Mann; dort

³² S. dazu: *Werner Busch*, Die notwendige Arabeske, Wirklichkeitsaneignung und Stilisierung in der deutschen Kunst des 19. Jahrhunderts (Berlin 1985) 227f.

³³ *Johann Caspar Lavater*, Physiognomische Fragmente (Leipzig, Winterthur 1775–78).



11. Ill. zu Johann Caspar Lavater, Physiognomische Fragmente, Bd. 1, Leipzig-Winterthur 1775, 9. Fragment, 12. Zugabe „Über den Abschied des Calas von Chodowiecki“.

Tochter hier Vater; Trost blickt noch aus den müden zerdrückten Herzen, herauf durch Aug' und Mund in das trübe nicht mehr sehende Aug' der untröstbaren Tochter. Abgearbeitet, ausgeweint, – beynahe bis zur Gefühlslosigkeit durchjammert – ist das Gesicht. Aber noch tiefe Ruhe, unter Lasten von Leiden: ‚Ich fürchte Gott, und weiß von keiner anderen Furcht – Ich hebe meine Augen in die Höhe – woher mir Hülfe kommen wird! Meine Hülfe kommt vom Herrn, der den Himmel und die Erde gemacht hat. – Laß die Fesseln nur lösen – achte das Geklirr – und das todverkündende Geräusch um uns her nicht! – Ich hör' es nicht – ich bin unschuldig! – Du weißt; Ich weiß es; Gott weiß es. – Sey stark! der stärkt mich, der mich kennt und der mir den bittersten Kelch mit der Linken reicht – reicht mit der Rechten mir unaussprechliche Kraft.‘ Mir ist, ich lese dieses alles hell und klar auf dem huld- und unschuld-, kraft- und lastvollen Gesicht des ehrlichen Alten. Ich sehe den Vater, der immer Vater war – ich sehe den Mann, dessen letztes Wort auf dem Rade sein kann: ‚O Gott! vergieb meinen Richtern – Ich bin unschuldig.‘ Den Mann der es werth war, die schrecklichsten Leiden unschuldig zu tragen und für viele tausend künftig Unschuldige das Opfer zu werden – ein Opfer – das uns, in jener Welt, herrlich geschmückt entgegen kommen wird – in einer schönern Gestalt, als kein Pinsel der Erde mahlen, kein Genius des Dichters beschreiben kann.“³⁴

An zahlreichen Stellen seiner „Physiognomischen Fragmente“ bildet Lavater Lebruns Physiognomietypen ab und kommentiert sie ausführlich. Es ist also nicht anzunehmen, daß er das Chodowieckische Vorbild nicht erkannt hat, zumal das Medaillon von Vater und Tochter die einzelnen Züge der Lebrunschen Prototypen wie mit dem Vergrößerungsglas zeigt. Insofern ist es höchst bezeichnend, daß er dies nicht erwähnt, sondern sich in rhapsodischer Einfühlung versucht. Die Typen sind die gleichen geblieben, ihr Kontext, ihre Instrumentalisierung und vor allem ihre Rezeption haben sich verändert³⁵. Historisch gesehen befindet sich Chodowiecki mit seinem „Calas“ auf einer Stufe, auf der die Künstler die Seele, die Psyche, als Thema entdecken und um Formen ihrer Darstellung ringen³⁶. Sie tun dies primär im Rahmen der Historienbildkonvention, setzen jedoch schrittweise deren Normen außer Kraft und zwar in folgender Hinsicht:

³⁴ Ebenda, 1. Versuch, 9. Fragment, 12. Zugabe „Über den Abschied des Calas von Chodowiecki“, S. 112 ff.

³⁵ Daß Physiognomik keine eindeutig lesbare, rationale Zeichensprache ist, hat man von literarischer Seite her früh bemerkt. Nur ein Beispiel: Addison schreibt in: *Spectator*, Nr. 86, Freitag, 8. Juni 1711, in einer Nummer die gänzlich der Physiognomik gewidmet ist: „... I think the air of the whole face is much more expressive than the lines of it. The truth of it is, the air is generally nothing else but the inward disposition of the mind made visible. – Those who have established physiognomy into an art, and laid down rules of judging men's tempers by their faces, have regarded the features much more than the air ...“, zitiert nach „*The Spectator*“, Bd. 2 (London o. J.) 22.

³⁶ Zur Entdeckung der Psyche in der Kunst: Busch, op. cit. (Anm. 32), 30–39, 191–205; Werner Busch, Goya und die Tradition des „Capriccio“, in: Max Imdahl (Hrsg.), *Wie eindeutig ist ein Kunstwerk?* (Köln 1986) 52 f., 60–73.

1. Überstarkes Sentiment verhindert rationale Bildlektüre.
2. Illusionsfördernde Detailgenauigkeit verhindert Generalisierung als Voraussetzung von Exemplarität und Idealität.
3. Die Klassik als normativer Themenbereich fällt in letzter Konsequenz aus, die Themen entstammen der Gegenwartserfahrung. Wird das klassische Themenrepertoire jedoch fortgeschrieben, wie im Neoklassizismus, so nur in höchst reflektierter, im Schillerschen Sinne „sentimentalischer“ Form, nur im Gewande der Künstlichkeit³⁷.
4. Überstarkes Sentiment, Detailgenauigkeit und Gegenwartsthematik führen letztlich zu einer Art Hyperrealismus, der die angezielte Animation gerade wieder aufhebt, sie führen zu einem Erstarren der Formen, das sich durchaus mit dem skulpturalen Charakter des Neoklassizismus vergleichen läßt. Auf Dauer wird dies den Betrachter zum abstrakten Sehen der Formen führen. Er bekommt nicht mehr eine Ahnung vom Ideal der jeweiligen Form, sondern von der Spaltung in Form und Inhalt. Dies alles wird die klassische Gattung Historie zersetzen.

Sentiment, Detailliertheit und Zeitgenossenschaft bzw. Alltäglichkeit hatten ursprünglich nur im Genre ihren Ort. Jetzt tritt das Genre mit Historienanspruch auf. Das 18. Jahrhundert hat dieses Problem durchaus gesehen. In Watelets berühmtem „Dictionnaire des Arts“ von 1786 heißt es: „Genremaler, nun ist es eure Aufgabe, Gebiete zu erforschen, die euch früher verwehrt waren. Porträt ist euer Feld, das ist klar. Nun studiert das Nackte und die Antike, als wäret ihr bestimmt, Götter und Heroen zu malen. Solche Werke [sc. die dies bereits leisten] sind heute noch selten, aber ihr wißt nicht, welche Bestimmung noch auf euch wartet ...“³⁸

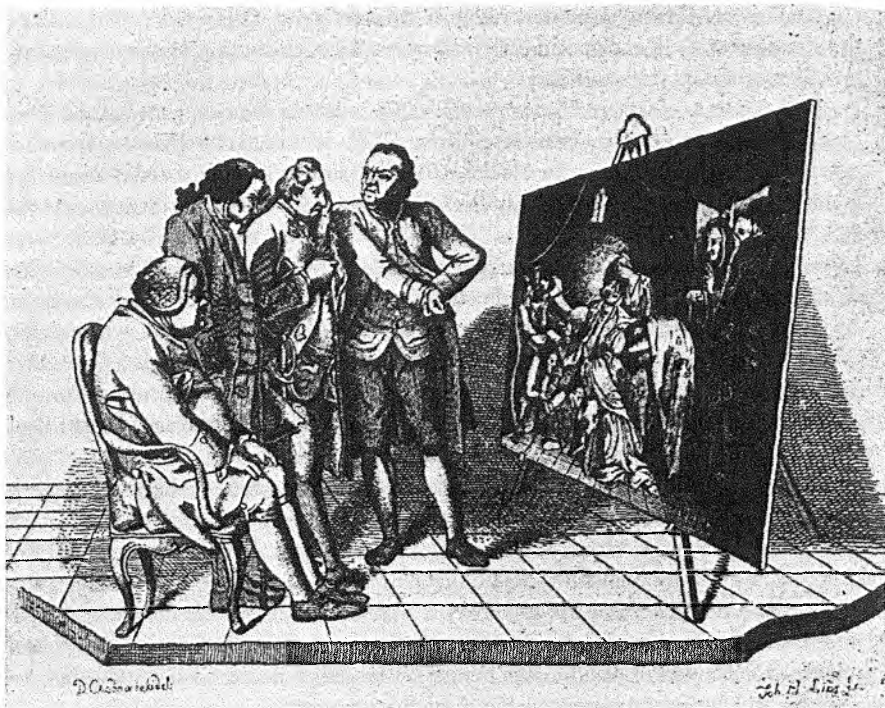
Dies setzt die Rangordnung der Gattungen außer Kraft, das Fundament aller klassischen, auf rhetorischen Prinzipien basierenden Kunstlehre.

An dieser Stelle seien zwei weitere Beobachtungen im Zusammenhang mit Chodowieckis „Calas“ nachgetragen, die die Tendenz zur Gattungsauflösung unterstreichen können. Wenn das 18. Jahrhundert auf der einen Seite zur Maximierung des Sentiments schritt, um seine Wirkung unausweichlich werden zu lassen, so ist diese Potenzierung andererseits auch indirektes Eingeständnis des Bewußtseins von der Relativität aller Wahrnehmung. Wenn alle Reaktion von Alter, Herkunft und Disposition geprägt ist, wie uns die Wahrnehmungstheoretiker seit Locke demonstrieren, dann weiß der einzelne weder zu sagen, um David Hume zu zitieren, was das „real sweet“ oder das „real bitter“ ist, noch kann er davon ausgehen, daß seine Reaktion auf ein Kunstwerk, seine Empfindung vor einem Kunstwerk, allgemeinverbindlich ist: „each mind perceives a different beauty.“³⁹ Chodowiecki hat das für seinen „Calas“ selbst demon-

³⁷ Dazu Werner Busch, Der sentimentalische Klassizismus bei Carstens, Koch, und Genelli, in: Kunst als Bedeutungsträger, Gedenkschrift Günter Bandmann, hrsg. v. Werner Busch, Reiner Haussberr und Eduard Trier (Berlin 1978) 317–343.

³⁸ Zitiert nach der Ausgabe: Claude-Henri Watelet & M. L'Évesque, Dictionnaire des Arts de Peinture, Sculpture et Gravure (Paris 1792), Bd. 2, Art. Genre (Watelet), 412–422, hier 420.

³⁹ David Hume, Essays Moral, Political, and Literary (= The World's Classics, Bd. 33, The Works of David Hume, Bd. 1, London, Edinburgh, etc. 1904) 234f. (Philosophical Essays concerning Human Understanding, 1748).



12. Titell. zu Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente*, Bd. 4, Leipzig–Winterthur 1778, Die vier Temperamente vor dem Bilde „Der Abschied des Jean Calas“.

striert, indem er auf einer Graphik die vier Temperamente vor seinem auf der Staffelei stehenden „Calas“ versammelt und eben ihrer Anlage gemäß reagieren läßt (Abb. 12). Lavater hat 1778 diese Radierung zum Frontispiece des vierten Bandes seiner „Physiognomischen Fragmente“ gemacht. Eng verbunden mit der Einsicht in die Relativität der Wahrnehmung ist die Einsicht darein, daß auch die Konnotation zu im Bilde Gezeigtem uneindeutig ist, Zeichen und Bezeichnetes auseinanderklaffen⁴⁰. Für Bildersprache und Bildlektüre hatte diese Einsicht auf Dauer entscheidende Konsequenzen.

Die Reflexionen des 18. Jahrhunderts etwa über natürliche und künstliche Zeichen, über Assoziation, Analogie und Ähnlichkeit oder über den ästhetischen Reiz der Verbindung gerade von Fernliegendem⁴¹, ließen einerseits das empirische Wissen um die Prozesse der Sinneswahrnehmung entschieden ansteigen, zugleich jedoch auch ein

⁴⁰ Wie ein Realismus, der allen Dingen im Bilde gleiches Recht einräumt, zu gegenständlicher Uneindeutigkeit führen kann, ist am Beispiel William Hogarths gezeigt in: *Werner Busch, Die englische Kunst des 18. Jahrhunderts*, in: *Werner Busch* (Hrsg.), *Funkkolleg Kunst*, Bd. 2 (München 1987) 703–721.

⁴¹ Zu diesen Begriffen und ästhetischen Prinzipien im Zusammenhang mit der englischen Kunst und Theorie des 18. Jahrhunderts: *Werner Busch, Joseph Wright of Derby, Das Experiment mit der Luftpumpe* (Frankfurt 1986) bes. 50–74.

Bewußtsein für die Grenzen empirischer Erkenntnis entstehen. Die Einsicht in Relativität und Ambivalenz von Rezeption und Konnotation, der Zweifel an der Normativität der überlieferten biblischen und klassischen Geschichten, die Frage nach ihrer Herkunft und Berechtigung – all dies war nicht angetan, um die Gültigkeit der tradierten allegorischen Bildersprache, die ihre kanonische Form und Festschreibung in Ikonologien und Emblembüchern gefunden hatte, zu sichern. Für die klassische Bildersprache waren eben nicht nur die Texte und Geschichten kanonisch geworden, sondern auch die Formen ihrer Darstellung. Nicht nur einzelne Figuren, sondern ganze szenische Figurationen, ikonographische Schemata, hatten Verbindlichkeit erlangt. Die Originalität des Künstlers erwies sich in der Variation des Fundus, in individueller Bestätigung des Ererbten – jetzt stand der Fundus zur Debatte. Debattiert wurde nicht etwa nur seine mögliche Verwerfung aus Inadäquanz, debattiert wurden ebenso seine Revitalisierung, seine Formalisierung oder seine gänzliche Umwidmung. Besonders beliebt wurde es, auf der Basis assoziationsästhetischer Erkenntnisse auf die kanonischen Typen des Fundus nur anzuspieren. Die Allusion ermöglichte dem zeitgenössischen Thema Teilhabe an Sinndimensionen des Prototyps, ohne verpflichtende vollständige Übernahme und gänzliche rationale Nachvollziehbarkeit.

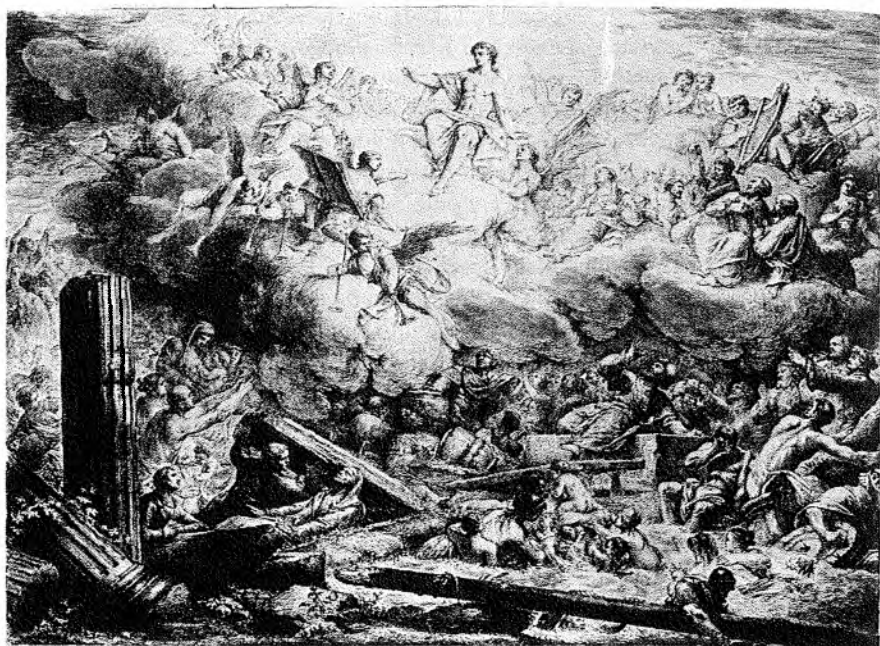
Für Chodowieckis „Calas“ bedeutet das, daß ihm in allusiver Weise der Typus der „Beweinung Christi“ zugrundeliegt. Dieser Typus ist der im 18. Jahrhundert vielleicht am häufigsten adaptierte Typus überhaupt. Chodowieckis eines Vorbild Hogarth nutzt ihn in der 8. Szene von „A Rake's Progress“ ostentativ⁴², um die Diskrepanz von gegenwärtigen Verhältnissen und christlicher Aussage zu demonstrieren. Chodowieckis anderes Vorbild Greuze alludiert den Typus, um das existenzielle Pathos der Szene zu steigern. Der zeitgenössische Titel „Piété filiale“ läßt den Begriff der christlichen „Pietà“ mitschwingen. Hogarth scheint das Christliche an der Realität zu messen und in seiner Gültigkeit zu verwerfen, Greuze wie Chodowiecki heiligen das Alltägliche, ohne ihm allerdings verbindlichen christlichen Sinn zuzuschreiben. Beide laden das Alltägliche über die Formanspielung und das überstarke Sentiment unbestimmt religiös auf⁴³. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie sehr diese Auffassung zeitgenössischen religiösen Tendenzen, sei es eines naturreligiösen Deismus oder auch eines psychologisierenden Pietismus, entspricht – die Konsequenzen für die tradierte Bildersprache dürften deutlich sein.

Nun ist es natürlich nicht so, daß nur noch zeitgenössische Historie gemalt worden wäre; von daher sei ein abschließender Blick auf ein Werk eines so gut wie gleichaltrigen Berliner Kollegen Chodowieckis geworfen, bei dem Chodowiecki für kurze Zeit auch gelernt hatte: auf eine Graphik mit biblischem Thema von Bernhard Rode, der als ein Spezialist für biblische und profane Historie gelten kann⁴⁴. Auch an diesem Beispiel wird sich zeigen – obwohl sich weder eine Konzentration auf Sentiment, De-

⁴² S. dazu *Busch*, op. cit. (Anm. 8), 3–6.

⁴³ Zur protestantischen Dimension einer Reihe von Greuzeschen Bildern: *Brookner*, op. cit. (Anm. 4), 93.

⁴⁴ Zu Rode s. jetzt Kat. Ausst. Kunst im Dienste der Aufklärung, Radierungen von Bernhard Rode (Kiel 1986/87). Der von Frank Büttner redigierte Kat. stellt die erste überzeugende historische Verankerung Rodes dar.



13. Bernhard Rode, Die Auferstehung der Toten, oder das Jüngste Gericht, 1767–1780 (Nr. 67).

tailliertheit noch zeitgenössisch Alltägliches konstatieren läßt –, daß die tradierte Bildersprache nicht unverändert bleibt bei aller scheinbaren Konventionalität. Rodes Radierung „Das Jüngste Gericht“ (Abb. 13) ist offenbar 1767 begonnen worden und geht wohl auf ein eigenes Gemälde aus eben diesem Jahr zurück⁴⁵. Die Quellen legen es nahe, die Vollendung der Radierung erst im Jahr 1780 anzunehmen. Das Blatt hat eine repräsentative Größe von 40 × 51 cm, Chodowieckis gleichzeitiger Calas war mit 34 × 44,5 cm ein wenig kleiner, beide jedoch können als Ölbildersatz fungieren, sie waren also nicht für die Mappe, sondern die Wand gedacht. Chodowiecki folgt in den Maßen im übrigen sehr genau dem Carmontelle-Delafose-Stich, so daß die beiden Werke offenbar als Pendants gedacht waren. Sie hatten durchaus einen gewissen Bekenntnischarakter, und den hat offenbar auch – wie zu zeigen ist – Rodes „Jüngstes Gericht“.

Als „Jüngstes Gericht“ allerdings ist es erstaunlicherweise auf den ersten Blick kaum zu erkennen. In zu vielem weicht es von den in reformatorischen und gegenreformatorischen Traditionen nun wirklich verbindlich festgeschriebenen Formen des Themas ab⁴⁶. Zwar haben wir den üblichen Aufbau, die Zweiteilung in himmlische und

⁴⁵ Ebenda, Kat. Nr. 18.

⁴⁶ Zur Thementradition s. vor allem: *Craig Harbison, The Last Judgement in Sixteenth Century Northern Europe: A Study of the Relation between Art and the Reformation* (= Outstanding Dissertation in the Fine Arts, A Garland Series, New York & London 1976).

irdische Zone, mit Christus als Weltenrichter im Zentrum der Wolkenzone, umgeben von alttestamentlichen Heiligen und Aposteln. Zu erkennen sind rechts Moses und David und vor ihnen Petrus, Paulus und Andreas, und man mag zudem Maria als Fürbitterin vermuten, und auch die Trompetenengel lassen an ihrer Zugehörigkeit zum „Jüngsten Gericht“ keinen Zweifel. Schließlich erkennt man auf der Erde Auferstehende, aber nur mit Mühe vermag man die klassische Zweiteilung der irdischen Zone in Selige zu Christus' Rechter und Verdammte zu Christus' Linker nachzuvollziehen. Eigentlich gen Himmel fahren tut niemand, und anstelle der Hölle sehen wir eine Flut, die einige wenige mitreißt, Alte, Frauen und Kinder. Die meisten der gewaltigen Menge jedoch scheinen von Furcht und Entsetzen vor der wie ein Unwetter hereinbräuenden göttlichen Erscheinungswolke geschlagen. Auf der Seite der Seligen beten einige wenige die Erscheinung an. Einer, am Fuße eines Säulenfragmentes vorn links, offenbar einem steinernen Sarkophag entstiegen, hat die Hände gefaltet und schaut ergeben auf das sich vor ihm ausbreitende Chaos. Man mag in ihm ein Selbstbildnis des Künstlers vermuten, gar das Ganze als allein seine Vision betrachten, Säule und Sarkophag eröffnen ihm quasi den Blickwinkel.

Auffällig ist zudem, daß sich in dieses christliche Panorama allerhand Heidnisches verirrt hat. Direkt unter der Erscheinungswolke sind nicht nur antike Gefäße, sondern vor allem ein römischer Feldherr und auf einem Sarkophag oder Altar ein orientalischer Priester zu erkennen. Ein weiterer römischer Krieger mit Helm umklammert einen mächtigen Stamm rechts im Vordergrund in den Fluten. Doch nicht nur die irdische Zone ist sonderbar; würde man Christus nicht im Kontext der himmlischen Heerscharen sehen, so würde man ihm vom Typus her eher für einen Sol Apoll halten, der einer Götterversammlung präsidiert. In der gesamten Bildtradition gibt es kein „Jüngstes Gericht“, das vergleichbare Züge aufwies. Traditionellerweise sind die Auferstehenden zeitlos, gelegentlich finden sich unter den Verdammten zeitgenössische Anspielungen, aber ganz sicher keine historischen Verweise. Die Verschränkung von Christlichem und Heidnischem, von Zeitgenössischem und Historischem bei einem Thema, das die Aufhebung der Zeiten verbildlicht, ist höchst irritierend; so irritierend wie das Fehlen der Hölle.

Es sei vermutet, ohne daß dem hier in allen Einzelheiten nachgegangen werden könnte, daß Rode das „Jüngste Gericht“ nur zum Anlaß einer letztlich kulturgeschichtlichen Reflexion über die Entstehung von Religion genommen hat, und es sei ferner vermutet, daß er dies auf der Basis von Gedanken getan hat, wie sie am explizitesten in einer 1766 in Amsterdam erschienenen und von Diderot eingeleiteten Schrift ausgebreitet sind, in Nicolas-Antoine Boulangers „L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différens peuples de la terre.“⁴⁷ In dieser Schrift führt Boulanger, wie Vico in der Ausgabe von 1744 seiner „Scienza Nuova“ vor ihm, alle Religions-

⁴⁷ Zu Boulangers Schrift: Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge (Mass.) 1959) 210–227 mit weiterer Lit.

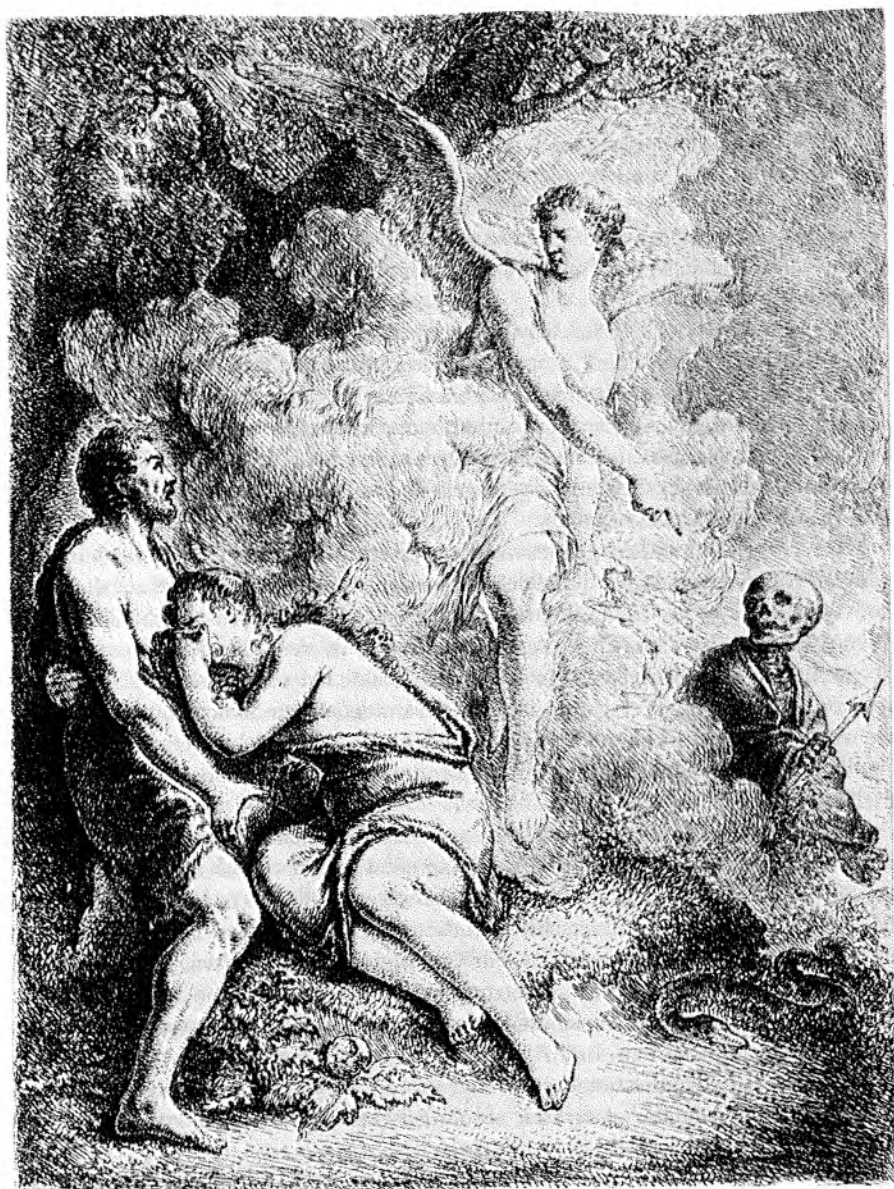
und Kulturentstehung auf die Erfahrung der Menschheit von der Sintflut zurück⁴⁸. Sie ist für ihn „der wahre Schlüssel für unsere Geschichte“⁴⁹, ihr Schrecken hat sich unauslöschlich von Generation zu Generation weitervererbt und ins Bewußtsein der Menschheit eingeschrieben, weil sich mit ihm die Furcht vor der Wiederkunft der großen Flut verbindet, die der große Richter verfügen wird. So ist die Vorstellung vom „Jüngsten Gericht“ vom Ursprung her nichts anderes als die Furcht vor einer neuen Sintflut. Aus dieser Furcht heraus hat die Menschheit all die religiösen Bilder von zukünftiger Tröstung, vom Kampf von Gut und Böse, von der Idee des Menschen als bloßer Erdenpilger, der hienieden nur seine eigentliche Bestimmung erwartet, geprägt. Bilder, die in der großen Vision vom „Jüngsten Gericht“ zusammenfließen. Und auch die Konzeption der Hölle mit all ihren Schrecknissen, die den Menschen über Jahrhunderte zittern ließ, war nur möglich nach den Erfahrungen der Hölle auf Erden: der Sintflut.

Hier dürfte der Schlüssel für Rodes Flutdarstellung auf der Höllenseite des „Jüngsten Gerichtes“ zu sehen sein. Mit großem gelehrtem Aufwand weist Boulanger nach, daß alle Kulte und Religionen die Vorstellung von der großen Flut kennen. Sie ist gemeinsames Bewußtseinsgut der Menschheit aller Zeiten, und durch jede Sonnenfinsternis wird die alte Furcht wieder belebt. So kann Rode Christ, Römer und Orientalen vor Gott, der Christus und Apoll zugleich ist, bei Ausbrechen der Flut erscheinen lassen. Mit Hilfe seiner komparativen Mythologie belegt Boulanger den historischen Charakter der Flut. Indirekt entfällt damit etwa auch die Vorstellung von der Erbsünde, die Flut ist Erinnerung an Geschichtliches. Bezeichnenderweise stellt Rode bei einer um 1770 entstandenen Graphik mit „Adam und Eva“ (Abb. 14) nicht etwa den Sündenfall dar, sondern, gänzlich ungewöhnlich, den Cherubim, der Adam und Eva nach der Vertreibung mit der Existenz des Todes konfrontiert⁵⁰. Letztlich sieht Boulanger die Flutfurcht als das große Zivilisationshindernis. Immer wieder droht die Furcht die Vernunft zu verdrängen. Boulanger hat die Hoffnung, daß der Mensch sich aus dieser Furcht herausarbeiten möge, doch bleibt er skeptisch was den endgültigen Erfolg angeht, wie andere Aufklärer mit ihm, etwa Vico oder Hume, und im Gegensatz zu den fortschrittsgläubigen Turgot oder Condorcet. So sieht Rode, wenn er sich denn selbst an der Säule im Vordergrund des „Jüngsten Gerichts“ dargestellt hat, die Vision des geschichtlichen Ereignisses Sintflut und sinnt im Bilde des „Jüngsten Gerichtes“ über Flutfurcht, das Ende der Dinge, den Zivilisationsprozeß und den Glauben als solchen nach. Auch die christlich-biblischen Szenen und Bilder hören auf, gültige Exempla zu sein, sie unterliegen historischer Kritik und Reflexion und müssen sich Korrekturen gefallen lassen. Ihre Formen mögen noch eine Zeitlang tragen, doch werden sie als bloße Schemen erkennbar.

⁴⁸ S. ebenda 140 f. Wichtig für die allgemeine Kenntnis von Boulangers These ist, daß er der Verfasser des „déluge“-Artikels der Diderot-d'Alembertschen Enzyklopädie ist. Sein Riesenwerk „L'Antiquité dévoilée“ erschien postum, Boulanger ist 1759 gestorben.

⁴⁹ Zitiert nach der Ausgabe: Paris 1792, Bd. 3, 3.

⁵⁰ Kat. Ausst., op. cit. (Anm. 44), Kat. Nr. 8.



14. Bernhard Rode, Der Engel des Herrn kündigt den ersten Menschen ihren Tod an, um 1771 (N. 1).

Kommentar zum Beitrag W. Busch

Conrad Wiedemann

Es gibt bessere Voraussetzungen für die kritische Kommentierung einer Abhandlung als Zustimmung und Bewunderung. Beidem sehe ich mich in diesem Fall entschieden ausgesetzt (was hoffentlich nicht nur an meiner Fachfremdheit liegt). Es sei deshalb gestattet, daß ich weniger zur Sache selbst als zu ihrem Drumherum Stellung nehme, wobei zunächst die Themenwahl, sodann ein literarhistorisches Analogon zur Debatte stehen soll.

Zur Themenwahl: Herr Busch hat, wie mir scheint, nicht nur das Tagungsthema „Tradition, Norm, Innovation“ besonders ernst genommen, sondern auch, als der einzige Kunstgeschichtler der Runde, der literarischen Mehrheitspartei dieser Tagung ein spezielles Kommunikationsangebot unterbreitet, insofern nämlich, als er für sie ein besonders aufklärungshaltiges Sujet herbeigezaubert hat. Um das zu können, hat er sogar sein historisches Zeitlimit überzogen und ist einige Jahre über das Ende des 7jährigen Krieges hinausgegangen.

Wäre er im Zeitrahmen geblieben, hätte er etwas ganz anderes wählen müssen, nämlich (wenn ich mich auf die Malerei beschränke und hier wiederum auf die qualitativ bemerkenswerte): die Freskenmalerei des deutschen Kirchen- und Schloßbarock. 1690–1763, das ist ziemlich genau der Zeitraum, in dem die dem Touristen des 20. Jahrhunderts so lieb gewordenen Deckengemälde der süddeutschen Kirchenbauten von Göttweig bis Weingarten und der gesamtdeutschen Schloßbauten von München und Wien bis Brühl und Berlin entstanden – also der belebte, sehr diesseitig verstandene Allerheiligenhimmel der Kirchen und der antikmythologische Götterhimmel der Schlösser.

Wäre uns diese Thematik von Nutzen gewesen? Wahrscheinlich nicht im Sinne innovatorischer Bewegung, wohl aber im Sinne einer historischen Kontrapunktik, hier: im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den verschiedenen Künsten. Machen wir uns klar, wie unterschiedlich das inhaltliche Interesse der beteiligten Fächer am vorgegebenen Zeitraum ist. Für Germanisten, Philosophen, Pädagogen geht es im Wesentlichen um die Durchsetzungsformen und Metamorphosen bürgerlicher Vernunft und bürgerlicher Sensibilität, bzw. um die religiösen Widersprüche dazu, für die Historiker um die Bau- und Abbauelemente der fürstenstaatlichen Wirklichkeit, für die Kunstgeschichtler hingegen primär um die Dekorations-, Legitimations- und Idealisierungsformen der abstrakten absolutistischen Institutionen von Zentralstaat und Dogmenkirche.

Wir stoßen hier auf das bekannte Phänomen der epochengeschichtlichen Phasenverschiebung zwischen Barock und Aufklärung, das sich in Deutschland besonders im Verhältnis von Literatur und bildender Kunst manifestiert. Während der ganzen ersten Phase der literarischen Aufklärung, von Thomasius über die moralischen Wochenschriften bis zu Lessings bürgerlichem Trauerspiel, werden bekanntlich in den Residenzen die Bildprogramme der propaganda principatus (der Fürst als Herkules, als Mars, als Phöbus Apoll), in den Kirchen die Bildprogramme der propaganda fidei

(Biblisches, Dogmatisches, Frömmigkeitsgeschichtliches) ausgeklügelt und gestaltet. Kunst- und kultursoziologisch bedeutet das, daß die „teuren“ und handwerklichen Künste (neben Architektur, Plastik und Malerei auch die Musik) besonders lange im Dienst der frühmodernen Institutionenwelt bleiben, während die „billige“ und gelehrt-akademische Literatur zuerst die Aufgabe der Institutionenkritik, also der Opposition übernimmt. Wir können den Verlauf dieses Dissoziationsprozesses, so bedeutsam er für die neuere Kulturgeschichte sein mag, hier nicht weiterverfolgen. Doch das Gesagte reicht aus, um die gattungsgeschichtliche Konstellation zu beleuchten, aus der der von Busch vorgestellte neue Bildtypus Chodowieckis herauswächst. Einerseits sind es literaturnahe, graphische und damit „billige“ Bildformen, nämlich Karikatur und Andachtsbild, über die Aufklärerisches in die bildende Kunst Eingang findet, andererseits bedarf es der umwertenden Inanspruchnahme eines bislang entschieden repräsentativen Genres, nämlich des Historienbildes, um das spezifisch Neue des Calas-Bildes, seine Faszination und Provokation, zu erzeugen.

Inwiefern auch andere Wege der bildenden Kunst zur Aufklärung und Verbürgerlichung (etwa der klassizistische) literarisch vorgeprägt sind, mag hier offen bleiben. Der von Chodowiecki mit seinem Calas-Bild beschrittene ist es ganz bestimmt. Denn nicht nur, daß es hier einen literarischen Auslöser (die Voltairesche Gerechtigkeitskampagne) und eine Einbettung in graphische Traditionen zu beachten gibt, der von Busch beschriebene gattungsgeschichtliche Konstitutionsprozeß selbst erweist sich insgesamt als Analogon eines literarischen Vorgangs, der in Deutschland rund 10 Jahre vorher über die Bühne ging: nämlich der Herausbildung des „bürgerlichen Trauerspiels“ in Theorie und Praxis.

Auch hier geht es um eine neue Gerechtigkeit, auch hier um die Emanzipation des Bürgers von der Disqualifikation als Rechtsperson, als Standesperson, als Intelligenz im Fürstenstaat. Gattungsgeschichtlich bedeutet das die Absage an die dramatische Ständeklausel. Bürgerliches Leben und Leiden will sich nicht mehr nur in der Komödie abgehandelt sehen, sondern reklamiert für sich eine eigene Erhabenheit, eine eigene Trauerfähigkeit und dementsprechend eine eigene Trauerspielform.

Es sind im Grunde dieselben gattungsgeschichtlichen Ingredienzien, die hier wie bei Chodowiecki zusammenwirken müssen, um die neue Gattung entstehen zu lassen: Komödie (vgl. Karikatur), religiöse, bzw. moralische Exempelgeschichte (vgl. Andachtsbild) und „heroische“ Tragödie (vgl. Historienbild). Ihre Uminterpretationen vollziehen sich hier wie dort nach den gleichen Grundsätzen und mit Hilfe der gleichen Wirkabsicht: nämlich identifikatorisches Mitleid zu erregen. Selbst das starke autoreflexive Moment, das Busch via Diderot für sein Beispiel geltend machen kann und das einer Physiologie des Gefühls und der Gefühlswahrnehmung gleichkommt, ist in der Diskussion zwischen Lessing, Nicolai und Mendelssohn vorgegeben. Ich muß aus Zeitgründen auf Zitatvergleiche verzichten, doch geht es hier wie dort um das Verhältnis von Emotionalisierung und Denkvermögen, um die Bewertung von äußerer und innerer Handlung, um die Grenzen von Individualisierung und Detailgenauigkeit. Vermutlich hätte sich auch die Kontroverse um Mitleid oder Bewunderung, die für die drei Berliner so wichtig ist und bei Busch außer Betracht bleibt, sinnvoll auf das Calas-Bild Chodowieckis anwenden lassen.

Fazit: Buschs Beitrag erschöpft sich nicht in der überzeugenden Analyse einer kunstgeschichtlichen Gattungsgenese, obwohl diese natürlich den Kern seiner Arbeit ausmacht. Für den fachfremden Zuhörer und Betrachter gibt er zugleich Anregung und Beispiel für die „wechselseitige Erhellung der Künste“, eine Form der Kunstbetrachtung, die im akademischen Betrieb (und zweifellos infolge des akademischen Betriebs mit seiner Fachfixierung) eine völlig vernachlässigte Rolle spielt. Buschs Beitrag beweist nicht nur die Fruchtbarkeit dieser Perspektive, sondern auch ihre Unerläßlichkeit. Denn ob die epochalen Paradigmen bildlicher und literarischer Anschaulichkeit einmal besonders nahe zusammenrücken oder ein anderes Mal besonders weit auseinander treten, sie vermögen sich in der Tat wechselseitig zu erhellen, insofern man, wie Lessing, dessen „Laokoon“ im übrigen fast gleichzeitig mit dem Buschschen Untersuchungsgegenstand entstand, die gattungsphänomenologischen Differenzen der Künste mitbedenkt (was hier nicht geleistet werden konnte).

Hinweis auf einen vergleichbaren methodischen Ansatz in der Literaturwissenschaft: *Wilhelm Voßkamp*, Gattungen als literarisch-soziale Institutionen, in: *Textsortenlehre – Gattungsgeschichte*, hrsg. von *Walter Hinck* (Heidelberg 1977) 27–44.

Diskussionsbericht zum Beitrag W. Busch

Die Beobachtung *Wiedemanns*, die (relativ) ‚billigen‘ Gattungen hätten sich – in Nachfolge des Buchs, der Literatur also – innerhalb der bildenden Künste als erste auf die Seite der bürgerlichen Opposition geschlagen, wurde von *Busch* bestätigt. Chodowiecki und auch Rode seien vom Hof verachtet worden.

Zur Frage des Detailrealismus wurde eingewandt (*Guthke*), daß in religiösen Genres (etwa bei Caravaggio) Derartiges doch schon weit früher auftrete. Dies wurde von *Busch* auch eingeräumt: das Trienter Konzil verlange schließlich in der religiösen Kunst das drastische Detail. Dies werde aber rhetorisch, als Bildelement mit Verweischarakter, verstanden – während das Detail im 18. Jahrhundert im zur Diskussion stehenden Bereich in Grenzen wertfrei gesehen werde.

Ein Einwand von *Martens* bezog sich auf *Buschs* Interpretation des Bildpaares von Chodowiecki zur „Kunst-Kenntnis“. Zumindest einer der beiden in stille Betrachtung versenkten, von *Busch* als bürgerlich gekennzeichneten Kunstfreunde sei eindeutig als Adliger mit Degen und Dreispitz dargestellt. Dieser Befund müsse die Bildinterpretation modifizieren. Nicht eine spezifisch ‚bürgerliche‘ Rezeption des Kunstwerks werde also propagiert, sondern die Rezeptionsweise einer überständisch aufgefaßten Elite der ‚Gebildeten‘. Die äußere Erscheinung, so nahm *Busch* hierzu Stellung, sei adlig, die Normen seien dennoch bürgerlich.

Ein letzter Aspekt betraf die Frage nach der Gefühlskategorie (*Sørensen*), die nicht nur im Sinne des Erlebnisses, im Sinne von ‚absorption‘ auf die Rezeption zu beziehen sei, sondern auch auf die Produktion. Beides treffe unter dem Gesichtspunkt des Fühlens zusammen. Zu fragen sei, ob man, wie vom Dichter, so auch vom Maler erwartet habe, daß er fühle, was er jeweils darstelle.

Bericht über die Abschlusßdiskussion

Die Abschlusßdiskussion sollte dazu dienen, im Sinne eines Zusammenziehens ‚roter Fäden‘ einige übergreifende Methodenprobleme des interdisziplinären Kolloquiums noch einmal anzusprechen, ausgewählte Resultate aufzunehmen und generellere Deutungsvorschläge hierzu zu erörtern. Sein einleitendes Resümee gliederte *Barner* in methodologische Grundprobleme, Fragen zum gewählten Zeitabschnitt und „Deutschland-Spezifisches“.

Alle Beschäftigung mit Traditions- und Innovationsphänomenen sei zunächst der Crux ausgesetzt, daß sie durchgängig mit binären Kategorien arbeiten müsse, ja diese in den Texten der Zeit selbst antreffe: alt/neu, konservativ/progressiv usw. Diese Prozeßlogik gründe darin, daß die Erscheinungen nicht als reiner ‚Sach‘-Zusammenhang gefaßt würden, sondern diachronisch, in der Zeitachse. Methodologisch bedeute dies, daß dort, wo man auf den geschichtlichen Charakter der Erscheinungen reflektiere, zwei Grundverfahren einander zu ergänzen hätten: der Untersuchungstypus „Von der Kinderzucht zur Pädagogik“ (*Herrmann*), „Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis“ (*Frühsorge*) und die von einem Fixpunkt aus nach vorwärts und rückwärts, vor allem aber auf das Gleichzeitige blickende Analyse wie „Pietistische Parodien“ (*Martens*).

Das solchermassen Beobachtete sei nicht lediglich Merkmal von Strukturen (etwa des absolutistischen Fürstenstaats oder eines Gattungssystems), sondern immer schon Resultat von Handlungen; es spiegle oft zugleich deren Bedingungen. Diese verdichteten sich immer wieder in definierten sozialen, politischen, ethischen Normstrukturen, etwa der „deutschen Tradition“ (*Menbennet*). Je neu zu bestimmen sei dabei, ob solche Normen primär rückwärts gerichtet seien (wie beim Beispiel *Stolleis*) oder ob – anderes Extrem – sogar eine „revolutionäre“ Perspektive in ihnen enthalten sei. Alle unsere Bewertungen unterlägen notwendigerweise einer ex-post-Kategorik. Für die Aufklärungsepoche selbst seien, auch in Formen der ‚Abwehr‘, verschiedene Prozeß-Schemata charakteristisch; hinter sie sei im Bewerten stets neu zurückzugehen. Besonders reizvoll seien dabei die dialektischen Umschläge, ja Paradoxien: die ‚moderne‘ Adelspädagogik der Epoche als Instrument der Machterhaltung, oder die sog. Genieästhetik, die selbst eine neue Normativik entwickelt habe.

Bei der Rückführung auf kollektive Zeittendenzen konkurrieren nach *Barner* zwei nur sehr grob faßbare Modelle. Ein fast ‚physisch‘ sich manifestierender Realitäts-Druck zur Neuerung (etwa in der Reichspublizistik oder in der Realienbewegung) steht Entsprechungen gegenüber, die sich zunächst allenfalls homologisch begreifen lassen (Entdeckung des Ich in der Lyrik, wie von *Guthke* gezeigt). Dabei sind offenkundige ‚Überhänge‘ von Tradition besonders reizvoll, die sich einem bestimmten Realitäts-Druck zumindest partiell und zumindest zeitweise widersetzen: kaiserliche

Traditionsansprüche beispielsweise, die von der politischen Wirklichkeit nicht mehr gedeckt werden (*Stolleis, von Aretin*), der verselbständigte „laus ruris“-Topos (*Früh-sorge*) oder etwa die zähe Latinität der Universitäten (*Boehm, Hammerstein*). Noch ganz unzureichend könnte man solche Phänomene, im Hinblick auf Traditionales, mit Kategorien von Gravitation und Äquilibristik – oder auch der sozialen Moderation – zu interpretieren versuchen.

Zum gewählten Zeitabschnitt erinnerte *Barner* an arbeitsökonomische Notwendigkeiten der Begrenzung und der Konzentration, jedoch auch an die Beobachtung, daß in den Vorlagen und Diskussionen auch andere Zäsuren immer wieder in Frage gestellt worden seien. Der allgemeine Charakter einer ‚Übergangszeit‘ habe sich zumeist bestätigt. Charakteristisch sei für sie eine neue Disponibilität von Überlieferungen: zum Prinzip erhoben im wissenschaftlichen Eklektizismus (*Schmidt-Biggemann*), ins Äußerste von Spielformen getrieben in der Literatur. Als entscheidende Voraussetzung für die epochentypischen, kombinatorischen Neuerungen habe sich die Auflösung bestimmter normativer Verbindlichkeiten innerhalb der Literaturgesellschaft, aber ineins damit auch das Normwerden der Normdurchbrechung erwiesen (*Anz*).

Die Fortschritts-Teleologie im Bewußtsein vieler Zeitgenossen, so *Barner*, habe gewissermaßen die ‚heilsgeschichtlich‘ gegründete Lizenz gegeben, Tradiertes nur noch als solches verfügbar zu halten. Selbst das scheinbare Festhalten an Strukturen erweise sich bisweilen als höchst vorantreibend, so etwa wenn das Anerkennen der Väter-Autorität (mit der reizvollen neuen Variante des ‚Landesvaters‘) in unbequeme Forderungen umschlage (*Sørensen*). Es müsse neu danach gefragt werden, woher dem Bürger-tum – als der wichtigsten ‚neuen‘ Kraft – die artikulatorische Fähigkeit zu solchen Neuinterpretationen tradiert Muster erwachse. Errungenschaften der Renaissance spielten dabei ebenso eine Rolle wie der ostentative Rückgriff auf ‚freiheitliche‘ antike Modelle.

Deutschland-Spezifisches sei aufgrund der Vorlagen nur mit besonderer Vorsicht zu benennen, da das Kolloquium nicht systematisch komparativ angelegt gewesen sei. Doch hätten sich wiederholt exkursartige, zum Teil sogar detaillierte Vergleiche zu anderen europäischen Ländern ergeben. Es habe sich weithin bestätigt, daß im Hinblick auf weltanschauliche und erst recht auf politische Traditionen die Kritik in Deutschland weit weniger radikal ausfiel als etwa in England oder Frankreich. In Deutschland dominiert für diesen Zeitraum klar der Typus des ‚Reformers‘, wie ihn in der Literatur besonders Gottsched repräsentiert (*Krebs*), also nicht der Traditionsbruch, sondern der Traditionsumbau.

Die territoriale Zersplitterung und die konfessionelle Spaltung sind zwar für große, ‚nationale‘ Neuerungsbewegungen überwiegend hinderlich – wie vielerörtert. Doch entstehen gerade hierbei auch innovatorische Freiräume, irritierende Überkreuzungen: etwa wenn jesuitische Pädagogik mit ihren wirkungsorientierten Modernisierungen ausgerechnet bei protestantischen Realpädagogen Anklang findet (in gemeinsamer Front gegen späthumanistische Erstarrungstendenzen) oder wenn katholische Studenten Reichsrecht im protestantischen Göttingen lernen.

Als letzten sowohl epochen- wie deutschlandspezifischen Punkt hob *Barner* die schon von vielen Zeitgenossen beklagte ‚Überfremdung‘ durch Ausländisches, beson-

ders durch Französisches hervor. Hier sei zwar einerseits ein europäisch-universales Traditionselement wirksam (*Fink*), und zwar nicht nur in der Hofkultur, sondern auch in der humanistisch-gelehrten Kommunikation. Andererseits verstärkte sich das Pochen auf Autochthones: selbst in Rechtskonstruktionen (*Stolleis*), vor allem aber in der Literatur mit ihrer Neuentdeckung älterer deutscher Poesie, mit der Mobilisierung einer moralischen ‚deutschen Tradition‘ (*Menbennet*). Es entstünden neue, ‚nationale‘ Literaturkonzepte daraus (*Fink*), während die bildenden Künste erst mit der bekannten Phasenverschiebung ‚bürgerliche‘ Empfindungs-Tendenzen (*Busch*) gegen eine mächtige vorbürgerliche Tradition, und sozusagen durch adlige Präsentationsweisen hindurch zum Vorschein kommen ließen. Zweifellos entwickle die Literatur – neben der Philosophie – am meisten experimentellen, traditionskritischen Spielraum und ermögliche so auch bestimmte, vieldiskutierte bürgerlich-nationale ‚Vorgriffe‘. Doch erst wenn man sich immer wieder die faktischen Möglichkeiten des Verhaltens zu sozialer, konfessioneller, rechtlicher, politischer Tradition vergegenwärtige, werde die Eingrenztheit solcher Antizipationen und damit ihr spezifisch geschichtlicher Charakter erkennbar. Erst also im komplementären Vorgehen, im wiederholten Hinüber und Herüber zwischen Institutionengeschichte und Kunstgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, politischer Geschichte und Literaturgeschichte würden Traditionsphänomene in ihrer synchronischen Besonderheit erkennbar.

Stolleis ergänzte, er sei wohl mißverstanden worden: Normen seien nicht prinzipiell rückwärtsgewandt. Es gebe auch Veränderung durch Normsetzung – ein in der Jurisprudenz großes Thema. *Anz* sprach sogar von revolutionären Normen, von den Normen einer Revolution. Für *Schmidt-Biggemann* dagegen war der Begriff der Norm noch immer diskussionsbedürftig, wie auch die Stellung der Norm im Zusammenhang von Veränderungen von Tradition und Innovation etwa im Hinblick auf literarische Leitgattungen. Das 18. Jahrhundert werde als das Jahrhundert der „Kritik“ und der „Freiheit“ gefeiert – sind „Kritik“ und „Freiheit“ nun Normen? *Barner* antwortete darauf, die Normen „Kritik“ und „Freiheit“ stellten einerseits eine handlungsorientierte Reduktion der gesellschaftlichen Zusammenhänge dar, andererseits eine Ausweitung bis ins Universalistische. Leitgattungen selbst seien keine Normen, sie repräsentierten aber Normen.

Zum Deutschlandspezifischen hieß es, daß in der Jurisprudenz Deutschlands damals die Vorstellung des deutschen Unikums besonders lebendig war. Die territoriale Zersplitterung führte in der Jurisprudenz zu einer Förderung des Universalisierungsgedankens. In der Jurisprudenz gab es die Traditionsbindung an die Reichsverfassung, die praktische Anwendung der Territorialverfassungen und das große Universalreich des Naturrechts. Die große Spannung für die Juristen des 18. Jahrhunderts war, daß sie das territoriale und das universelle Element in sich vereinigten (*Stolleis*). *Wiedemann* ergänzte, am Ende des 18. Jahrhunderts hätten die Reichspublizisten verstärkt versucht, die Reichsverfassung argumentativ zu retten. Sie hätten noch einmal die genuine Tradition des deutschen politischen Denkens angemahnt. Die Historiker des 19. Jahrhunderts hätten hier viel verdorben, und es sei bis heute weitgehend nur ein akademisches Thema, daß die deutsche Tradition eine andere ist. Für *Fink* war die damalige Diskussion über die Vorzüge der Reichsverfassung eine Reaktion auf die fran-

zösische Revolution. Zur Nationalisierung fügte er hinzu, daß man national-bürgerlich nur in Anführungszeichen sagen könne: Der Bruch verlief zwischen Bürgertum/niederm Adel und hohem Adel. War das Bürgertum national-autochthon, so war der Hochadel französisch-eurozentrisch ausgerichtet.

Hammerstein sprach von einem deutschen „Sonderweg“: Im 18. Jahrhundert wußte man, daß die Deutschen „anders“ waren als die Franzosen, das Verhältnis war immer eines von Gegensätzen und Gemeinsamkeiten zugleich. Es sei wichtig, daß die deutsche Geschichte im 18. Jahrhundert anders verlief als die Frankreichs oder Englands. Das Denken der Deutschen in genuinen Kategorien gehe auf das 18. Jahrhundert zurück: Während man in Frankreich politisch dachte, war man in Deutschland mehrheitlich nicht politisch, da es die Verhältnisse nicht erlaubten – dies sei der deutsche Sonderweg. Hinzugefügt wurde, daß man beim deutschen „Sonderweg“ zwischen dem Bewußtsein der Rückständigkeit und dem der Verschiedenheit differenzieren müsse. Das letztere werde an nationalen Kategorien gemessen, das erstere an universalen, kulturellen (*Fink*). Es wurde ergänzt, es sei modellhaft für Deutschland in dieser Zeit gewesen, daß die in der Pädagogik Führenden, Locke und Rousseau, Ausländer waren. In Deutschland herrschte gährende Langeweile, einer schrieb vom anderen ab. Es war eine Übergangsperiode in Deutschland, und Justi hatte wohl zu Recht Frankreich, England und die Niederlande als die europäischen Leitnationen bezeichnet (*Herrmann*). Dieses kulturelle „Loch“ wurde aber für die Philosophie, die mit Wolff und Leibniz zwei herausragende Vertreter gehabt habe, bestritten (*Schmidt-Biggemann*).

Vofßkamp kam auf methodische Probleme zu sprechen. Zur Frage der Binarität und der Prozeßlogik meinte er, die Gegenüberstellung von Tradition und Innovation werfe schwierige Probleme auf, da man aus dem binären Schema schwer herauskomme, wenn man sich einmal hineinbegeben habe, und dann sofort das Zeitproblem mit zu lösen habe. Die Frage der Entwicklung und Prozeßlogik sei noch konkret zu thematisieren. Es sei auch die Frage, ob implizit nicht stets Progressionsvorstellungen vorhanden seien, wenn von Innovation und Tradition die Rede sei. Er sei der Meinung, daß das Problem im Sinne eines Ausgleichmodells besser zu handhaben sei. Dies sei gut zu erkennen bei der Frage, inwieweit Historisierung und Nationalisierung verbunden waren und sich gleichzeitig gewisse Universalisierungstendenzen bemerkbar machten, worauf *Stolleis* hingewiesen habe. Für *Vofßkamp* war damals das Hauptproblem, daß ein enormer Historisierungsdruck auf allen Ebenen einsetzte und durch Konzepte aufgefangen werden mußte, die erst entwickelt werden mußten. Deshalb eben die vielen Utopie- und Theorieproduktionen, die in der Regel universalistisch waren.

Folglich solle man wegkommen vom Progressionsdenken, und hinfinden mehr zu einem Ausgleichmodell, mit dem man die Frage zu verbinden habe, wie das 18. Jahrhundert diese Spannung zwischen Historisierung und Systematisierung aushielt. Man müsse beide Seiten betrachten und feststellen, was jeweils hervortrat und wie jeweils darauf geantwortet wurde. Er wies auch darauf hin, es sei in den Diskussionen immer wieder deutlich geworden, daß wir es mit ungleichzeitigen Phänomenen zu tun haben, wenn es um Tradition und Innovation geht. Zum ersten im Blick auf den Zeitfaktor: zu dem wiederholt auftauchenden Vergleich von Renaissance und Aufklärung müsse als wichtiges Differenzierungskriterium hervorgehoben werden, daß das 18. Jahrhun-

dert eine spezifische Krisenerfahrung hatte, die mit dem Wort „Beschleunigung“ bezeichnet wurde und die die Renaissance so noch nicht als Problem sah und empfand. Dann gebe es noch die Ungleichzeitigkeit im Blick auf die Künste, wie bei *Busch* deutlich wurde, und wie sie auch bei der Musik hätte deutlich werden können. Sein Programm sei eine Funktionsgeschichte der Medien und ästhetischen Ausdrucksformen, mit der Möglichkeit, innerhalb der letzten zwischen den einzelnen Genres zu differenzieren.

Damit komme man auf das für ihn spannendste, und auch schwierigste Problem, wie man den ästhetischen Wandel erkläre. Er vermute, daß man das Neue nur erklären könne, wenn man von der Publikumserwartung ausgehe, die zu rekonstruieren sei. Neue Werke entstünden aus einer Art challenge-response-Verhältnis von Erwartung und Produktion. Zum von *Barner* angesprochenen Theorie-Praxis-Problem sah er die Wissenschaftsgeschichte als exzellentes Beispiel, um erste Lösungen zur Kolloquiumpromblematik zu formulieren: Von einzelnen Disziplinvertretern kamen Programme, die sich aber nur durchsetzten, wenn sie von staatlicher Seite unterstützt oder gar erzwungen wurden. Hier sei das Zusammenspiel von Theorie und Praxis, von Programmatik und Handeln deutlich. Es komme auch seinem Ideal von Funktionsgeschichte näher, in der Verbindung von Diskursgeschichte und politischer Geschichte.

Auf einen Einwand gegen die Germanisten, sie suchten alles nach Ordnungsfunktionen zu interpretieren, und auf die Aufforderung, zur historischen Einordnung zurückzufinden (*Hammerstein*), erwiderte *von Heydebrand*, der Vorwurf sei nur zum Teil berechtigt, liege zu einem guten Teil aber an der Dynamik des interdisziplinären Gesprächs; es verlange höhere Abstraktion, da man Vergleichbares sehen und nicht nur Fakten mitteilen wolle.

Register

bearbeitet von Annalena Staudte-Lauber

Personenregister

- Abbt, Thomas, Philosoph d. Aufkl.
(1738–1766) 47, 64
- Abraham a Sancta Clara (= Johann Ulrich Megerle), Prediger u. Satiriker (1644–1709) 23
- Addison, Joseph, Engl. Schriftsteller u. Herausgeber e. Moralischen Wochenschrift (1672–1719) 66, 134, 144, 201
- Adenauer, Konrad, Bundeskanzler (1876–1967) 211
- Aischylos, Griech. Tragödiendichter (525–456 v. Chr.) 128
- Alberoni, Kardinal 26
- Alberti, Leon Battista, Ital. Humanist (1404–1472) 318
- Alciatus, Andreas, Ital. Jurist (1492–1550) 15
- Althusius, Johannes, Staatstheoretiker (1557–1638) 192
- Alxinger, Johann Baptist v., Lyriker u. Epiker d. Aufkl. (1755–1797) 65
- Amphion, Antiker mythischer Sänger 109
- Aristoteles (384–322 v. Chr.) 6 f., 37, 39, 100, 108, 112, 114, 145, 304
- Arnisaeus, Henning, Staatstheoretiker 6, 15
- Arnold, Gottfried, Pietist (1660–1754) 229 f.
- Augustinus, Aurelius (354–430) 297
- Augustus, C. Octavian, Röm. Kaiser (27 v.–14 n. Chr.) 16, 66, 93, 164, 190
- Bacon, Francis, Philosoph (1561–1626) 304
- Baden, Karl Friedrich v. 290
- Barclay, John, Latein. Romanautor (1582–1621) 42
- Batteux, Charles, Frz. klass. Philologe u. Ästhetiker (1713–1780) 51, 56, 102 f., 104, 108–114, 118, 121
- Baumgarten
– Alexander, Philosoph d. Aufkl. (1714–1762) 82, 112, 215
– Siegmund Jacob, Theologe (1706–1757) 215, 217, 226 f.
- Becher, Johann Joachim, Kameralist, Arzt u. Chemiker (1635–1682) 184
- Bentley, Richard, Engl. klass. Philologe (1662–1742) 293
- Besser, Johann v., Hofpoet (1654–1729) 100 f., 104, 107 f.
- Birken, Sigmund v., Hofhistoriograph d. Hauses Habsburg, Dichter u. Mitgl. d. „Fruchtbr. Gesellschaft“ (1626–1681) 75
- Blackwell, Thomas, Engl. Philologe (1701–1757) 51, 56, 59, 63
- Bodin, Jean, Frz. Staatstheoretiker (ca. 1529–1596) 42, 191 f., 210
- Bodmer, Johann Jakob, Schweizer Universalgelehrter u. Dichtungstheoretiker (1698–1783), s. a. „die Schweizer“ XVIII, 39 f., 43, 54, 64, 73, 102, 104, 106, 108, 120 f., 123, 125, 149, 151
- Boehmer, Just Henning, Jurist (1674–1749) 7, 12
- Boileau, Nicolas, Frz. Poet u. Dichtungstheoretiker (1636–1711) 34, 37
- Bougeant, Guillaume Hyacinthe, Frz. Jesuit 215
- Bouhours, Dominique, Pater, Frz. Jesuit. Schriftsteller (1628–1702) 36, 38, 40 f., 45, 61, 66, 127, 130
- Boulanger, Nicolas-Antoine, Mitarb. a. d. „Encyclopédie“ (1722–1759) 341 f.
- Bräker, Ulrich, Verfasser e. Autobiographie (1735–1798) 90
- Branchi, Girolamo, Ital. Hofhistoriograph Leopolds I. 23
- Brant, Sebastian, Humanist u. Satiriker (1457–1521) 15
- Brawe, Joachim Wilhelm v., Dramatiker (1738–1758) 152, 155
- Breitinger, Johann Jakob, Schweizer Theologe u. Dichtungstheoretiker (1701–1776), s. a. „die Schweizer“ XVIII, 38 ff., 43, 46, 54, 73, 102, 105 f., 108, 120 f., 123, 125
- Brockes, Barthold Hinrich, Dichter d. Frühaufklärung (1680–1747) 214, 216
- Brucker, Jacob, Diakon u. Dichter (1696–1770) 301, 305 f.
- Bülau, Friedrich, Prof. d. Philosophie u. Staatswiss. (1805–1859) 64
- Bürger, Gottfried August, Dichter d. Sturm u. Drang (1747–1794) 90

- Budde, Johann Franz, Theologe u. Philosoph (1667–1729) 301, 305
- Buffon, George Louis Leclerc Comte de, Frz. Naturforscher (1707–1788) 47
- Byron, George Gordon Noël, Lord, Engl. Dichter (1788–1824) 93
- Caesar, Gaius Julius, Röm. Kaiser (ca. 100–44 v. Chr.) 74, 190, 200 ff.
- Calas, (Familie-) 287, 319, 323
- Donat, Sohn d. Jean 322 f.
- Jean, Frz. Hugenotte 320–326, 334
- Leon, Sohn d. Jean 322
- Madame 322 f.
- Marc-Antoine, Sohn d. Jean 321 ff.
- Pierre, Sohn d. Jean 321, 324
- Calvin, Johann (= Jean Cauvin) (1509–1564) 322
- Camerarius (= Kammeister), Joachim (1500–1574) 264
- Canitz, Friedrich Rudolf Ludwig v., Hofpoet (1654–1699) 100 f., 104, 107 f., 144, 216
- Carafa, Pier Luigi, Päpstl. Nuntius 266
- Caravaggio, Michelangelo da, Ital. Maler (1573–1610) 346
- Carmontelle (Louis Carrogis) 320 f., 323–326, 340
- Carstens, Paul Ludwig 100
- Cato, Marcus Porcius, Röm. Politiker (234–149 v. Chr.) 190, 200–204, 206, 212
- Celan, Paul, Dichter (1920–1970) 95, 120
- Cellarius (= Keller), Johann, Jurist (1580–1619) 284
- Chaucer, Geoffrey, Engl. Lyriker (ca. 1343–1400) 151
- Chodowiecki, Daniel, Kupferstecher u. Maler (1726–1801) 315 ff., 319 f., 324–329, 331, 334, 336 f., 339 f., 345 f.
- Christine Königin v. Schweden (1632–1654) 25
- Cicero, Marcus Tullius (106–43 v. Chr.) 75, 106, 195, 300, 308
- Claudius, Matthias, Dichter d. Empfindsamkeit (1740–1815) 215, 230, 284 f.
- Coler, Johann, Breslauer Schulmann (gest. 1658) 174
- Cornazzi, Gioan Battista, Ital. Hofhistoriograph Leopolds I. 23
- Comenius, Johann Amos, Reformpädagog (1592–1670) 269
- Condillac, Etienne Bonnot Abbé de, Pädagoge u. Nationalökonom (1715–1780) 304
- Condorcet, Jean Antoine Nicolas Caritat, Philosoph (1743–1794) 67, 342
- Conring, Hermann, Staatstheoretiker (1606–1681) 6 f., 15, 70, 260
- Corneille, Pierre, Frz. Dramatiker (1606–1684) 33, 57 f., 134
- Cousin, Victor, Frz. Philosoph (1792–1867) 310
- Creutz, Friedrich Carl Casimir Freiherr v., Odendichter (1724–1770) 229
- Czepko, Daniel v., Lyriker u. Epigrammatiker (1605–1660) 174
- Dacier, André, Frz. Altphilologe (1651–1722) 39
- Davenant, William, Engl. Dichter (ca. 1606–1668) 151
- Delafosse, Jean-Charles, Frz. Kupferstecher 320 f., 323 f., 326, 340
- Descartes, René, Frz. Philosoph (1596–1650) 303
- Deschamps, Eustache 201 f.
- Destouches, Philippe, Dichter d. Comédie larmoyante (1680–1754) 38, 58
- Diderot, Denis, Philosoph u. Schriftsteller d. frz. Aufl. (1713–1784) 142, 199, 207, 241, 297, 305–308, 311, 313, 318, 327, 329 ff., 341, 345
- Diogenes Laertius, Antiker Philosophiehistoriker (3. Jhdt. n. Chr.) 298 ff.
- Dryden, John, Engl. Lyriker u. Dramatiker (1631–1700) 151
- Dubos, Jean Baptiste, Abbé, Diplomat u. Ästhetiker (1670–1742) 43 f., 46, 49–52, 57, 318
- Ebert, Johann Arnold, Schriftsteller, Übersetzer u. Herausg. d. Zeitschrift „Der Jüngling“ (1723–1795) 197
- Erasmus von Rotterdam, Humanist (ca. 1469–1536) 75
- d'Espiard, François-Ignace, de la Borde, Abbé, Frz. Großvikar (1707–1777) 44
- Estienne, Charles, Frz. Humanist (1504–ca. 1564) 173
- Eugen Prinz v. Savoyen-Carignan, Österr. Feldherr u. Staatsmann (1663–1736) 25
- Euripides, Griech. Tragödiendichter (ca. 480–406 v. Chr.) 128
- Fabricius, Johann Andreas, Philosoph u. Theologe (1696–1769) 292, 305
- Farnese, (Familie-) 22, 26
- Fenelon, François de Pons de Salignac de LaMotte, Frz. Pädagoge u. Theologe (1651–1715) 142, 235 ff., 243

- Ferdinand I. Kaiser (1556–1564) 20
 Ferdinand III. Kaiser (1637–1657) 22
 Ferdinand Maria, Kurfürst v. Bayern (1636–1679) 261
 Fichte, Johann Gottlieb, Philosoph (1762–1814) 284, 308 f., 310 ff.
 Fielding, Henry, Engl. Dramatiker (1707–1754) 329
 Filmer, Sir Robert, Engl. Staatsrechtler (ca. 1590–1653) 191 f., 199
 Fischart, Johann, Satir. Romanautor u. Verfasser v. Flugschriften (ca. 1546–ca. 1590) 173 f.
 Fleming, Paul, Dichter (1609–1640) 46, 160, 225
 Florini, Franscisci Philippi 194, 198
 Fontenelle, Bernard le Bovier de, Frz. Philosoph (1657–1757) 35
 Forster, Johann Georg Adam, Schriftsteller u. Politiker (1754–1794) 194, 210
 Foucault, Michel, Kultur- u. Literaturtheoretiker (geb. 1926) 72, 247
 Francke, August Hermann, Theologe u. Pädagoge (1663–1727) 226, 235, 237–240, 243, 246, 248 f.
 Franz I. König v. Frankreich (1515–1547) 20, 131
 Friedrich II., „Der Große“, König v. Preußen (1740–1786) 41, 64, 66 f., 150, 199, 207, 210, 287
 Friedrich II. v. Hohenstaufen, Kaiser (1210–1250) 261
 Friedrich III. Kaiser (1440–1493) 19
 Friedrich Wilhelm I., „Der Soldatenkönig“, König v. Preußen (1713–1740) 289
 Friedrich Wilhelm, Kurfürst v. Brandenburg-Preußen, „Der große Kurfürst“ (1620–1688) 253, 269
 Füßli, Johann Heinrich, Maler u. Kunstschriftsteller (1741–1825) 116
 Furetière, Antoine, Frz. Satiriker u. Jurist (1619–1688) 42 f.
- Gadamer, Hans-Georg, Philosoph (geb. 1900) XIV
 Galilei, Galileo (1564–1642) 294
 Garve, Christian, Philosoph d. Aufkl. (1742–1798) 110, 113, 294
 Gellert, Christian Fürchtegott, Prof. f. Poesie, Eloquenz u. Moral (1715–1769) 220
 Georg III. König v. England (= „Farmer George“) (1760–1820) 181
- Gerstenberg, Heinrich Wilhelm, Dichter u. Dichtungstheoretiker d. Sturm u. Drang (1737–1823) 58 f., 65, 98, 109
 Gessner, Salomon, Landschaftsmaler u. Dichter (1730–1788) 178–181, 187
 Gleim, Wilhelm Ludwig, Lyriker d. Anakreontik (1719–1803) 64 f., 152, 155, 160
 Goethe, Johann Wolfgang v. (1749–1832) XVII, 65, 76, 90 f., 93–97, 104, 107, 109 f., 115 ff., 121, 124, 138, 149 f., 161, 163, 186, 283, 287 f., 308
 Goeze, Melchior, Hamburger Hauptpastor (1717–1786) 214
 Goldast, Melchior, Jurist (1578–1635) 5, 153
 Gottsched
 – Adelgunde, Ehefr. J. C. Gottscheds (1713–1762) 95
 – Johann Christoph, Literatur- u. Theaterreformer (1700–1766) XVIII–XXI, 33, 37 f., 40 f., 52, 54 f., 61, 63 f., 68, 71 ff., 76, 82, 99–104, 106–109, 111, 117 ff., 121, 125–136, 139–148, 151, 153 f., 156, 160, 162 ff., 196, 200–203, 206, 209 f., 212, 216, 301, 305 f., 348
 Gracián y Morales, Baltasar, Span. Philosoph (1601–1658) 41
 Graefe, Johann Friedrich, Odendichter u. Komponist (ca. 1711–1787) 216
 Greuze, Jean-Baptiste, Frz. Maler (1725–1805) 328–331, 339
 Grimm, Friedrich Melchior, Dichter u. Diplomat (1723–1807) 144, 306, 323
 Grotius, Hugo, Niederl. Rechtsgelehrter (1583–1645) 7, 14, 15–17, 267
 Gruber, Johann Daniel, Prof. in Halle u. Gießen, Geh. Justizrat in Hannover (1686–1748) 265
 Gryphius, Andreas, Dichter (1616–1664) 6, 15, 17, 38, 134, 201
 Günther, Johann Christian, Lyriker (1695–1723) 115, 121, 123, 160, 216, 221
- Habsburg, (Haus-) 15, 19 f., 26, 30 f., 64
 Hagedorn, Friedrich v., Lyriker (1708–1754) 108, 110, 115, 159
 Haller
 – Albrecht v., Literaturgelehrter (1708–1766) 46, 114 ff., 123, 229 f.
 – Marianne v., Ehefrau des A. v. Haller 114
 Hamann, Johann Georg, Schriftsteller u. Philosoph (1730–1788) 63, 76, 214
 Hannibal, Karth. Feldherr (ca. 247–183 v. Chr.) 159

- Harsdörffer, Georg Philipp, Dichter (1607–1658) 15, 75, 187
- Hedelin, François, Abbé d'Aubignac, Prediger u. Kritiker (1604–1676) 140
- Heine, Heinrich (1797–1856) 115
- Heinrich IV. v. Navarra, König v. Frankreich (1589–1610) 143, 203
- Heinsius, Daniel, Niederl. Philologe u. Dichter (1580–1655) 201
- Herder, Johann Gottfried, Theologe u. Philosoph (1744–1803) XII, 33 f., 43, 51, 54, 59–64, 67 ff., 76, 95, 97–100, 102, 104–107, 109 ff., 113–117, 119, 121, 150, 161, 234, 313
- Heresbach, Conrad, Magister d. Freien Künste (1476–1576) 174
- Hert, Johann Nikolaus (1651–1710) 7
- Hessen-Darmstadt, Landgrafen v. 290
- Hessen-Kassel, Friedrich II. v. 290
- Heumann, Christoph August, Theologe u. Polyhistor (1681–1764) 301, 305
- Heyne, Christian Gottlob, Prof. f. Poesie u. Beredsamkeit (1729–1812) 284
- Hindenburg, Paul v., Generalfeldmarschall u. Reichspräsident (1847–1934) 211
- Hirzel, Hans Caspar, Arzt (1725–1803) 182, 185
- Hofmannswaldau, Christian Hofmann v., Jurist u. Poet (1617–1679) 15
- Hogarth, William, Engl. Maler (1697–1764) 327 ff., 339
- Hohberg, Wolf Helmhard v., Romanautor (1612–1688) 167, 174–177, 183, 185 f.
- Hölty, Ludwig Heinrich Christoph, Lyriker (1748–1776) 149
- Home, Henry, Schott. Ästhetiker (1696–1782) 116
- Homer 37, 51, 62, 77
- Horaz (Quintus Horatius Flaccus) (65–8 v. Chr.) 37, 107 f., 114, 171, 173 f., 299, 318
- Huber, Ulric, Philologe u. Jurist (1636–1694) 7
- Hubert, Porträtist in Genf 323
- Humboldt, Wilhelm v., Gelehrter u. preuß. Staatsmann (1767–1835) 261, 278, 291 ff.
- Hume, David, Engl. Philosoph u. Historiker (1711–1776) 228, 304, 318, 337, 342
- Hutten, Ulrich v., Humanist (1488–1523) 70
- Iselin, Isaak, Schweizer Sozialökonom (1728–1782) 49
- Jacobi, Johann Georg, Dichter d. Aufkl. (1740–1814) 97 f.
- Jakob II. König v. Schottland, König v. England (1685–1688) 209
- Jenisch, Daniel, Prediger (1762–1804) 182
- Joseph I. Kaiser (1705–1711) 26
- Joseph II. Kaiser (1765–1790) 150 f., 283, 287 f.
- Jung-Stilling, Heinrich, Pietist. Schriftsteller (1740–1817) 215
- Justi, Johann Heinrich Gottlob v., Nationalökonom (1720–1771) 197 ff., 210, 350
- Justinian, Flavius Petrus Sabbatius, Röm. Kaiser (482–565) 5
- Kästner, Abraham Gotthelf, Mathematiker u. Epigrammatiker (1719–1800) 145
- Kant, Immanuel (1724–1804) 47 f., 69, 194, 243 f., 284, 293, 317
- Karl der Große, Kaiser (768–814) 28, 266
- Karl Infant v. Spanien 27
- Karl IV. Kaiser (1346–1378) 263
- Karl V. Kaiser (1519–1558) 20, 273
- Karl VI. Kaiser (1711–1740) 27, 274
- Karl VII. Kaiser (1742–1745) 27 f.
- Karl IV. Leopold s. Lothringen
- Karl Ludwig, Kurfürst v. Pfalz-Simmern (1648–1680) 258, 270
- Katharina Medici s. Medici
- Kleist, Heinrich v. (1777–1811) 70
- Klopstock, Friedrich Gottlieb, Dichter u. Dichtungstheoretiker (1724–1803) XVIII, 64 f., 73, 98, 105, 108 ff., 113, 115 f., 120 ff., 149 f., 159 f., 163 f., 214, 229 f., 287
- König, Johann Ulrich v., Hofpoet in Dresden (1688–1744) 37
- Krünitz, Johann Georg, Nationalökonom (1728–1796) 165 f., 305
- La Bruyère, Jean de, Frz. satir. Moralist (1645–1696) 34
- La Hontan, Louis Armand, Baron de, Frz. Reiseschriftsteller u. Marineoffizier (ca. 1666–ca. 1715) 45
- LaMettrie, Julien Offray de, Frz. Mediziner u. Psychologe (1709–1751) 228
- Lange, Samuel Gotthold, Pfarrer u. Lyriker (1711–1781) 107, 110
- LaRochefoucauld, François VI. Duc de, Prince de Marillac (1613–1680) 294
- Lavater, Johann Kaspar, Zürcher Prediger (1741–1801) 119, 334 ff., 338
- Lebrun (= Le Brun), Charles, Frz. Maler (1619–1690) 330–334, 336

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Universalgelehrter (1646–1716) XVIII, 36, 148, 214, 305, 350
- Lenau, Nikolaus (= Nikolaus Niernbsch, Edler v. Strehlenau), Dichter (1802–1850) 122
- Leonardo da Vinci (1452–1519) 187
- Leopold I. Kaiser (1658–1705) 15 f., 22 ff., 27, 274
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) X, XVII, XX, XXI, 43 f., 46, 54 f., 57 ff., 61–65, 68 ff., 106, 109 f., 118, 125 ff., 129 f., 134, 136, 141, 146 f., 152, 163, 200 f., 204–206, 209 f., 212, 214, 229, 281, 344 ff.
- Limnaeus, Johannes, Jurist (1592–1663) 5 f., 16
- Livius, Titus, Röm. Historiker (ca. 59 v. Chr.–17 n. Chr.) 74
- Locke, John, Engl. Philosoph d. Aufkl. (1632–1704) 192–196, 209, 212, 235, 237, 239–243, 246, 249, 297, 302 ff., 311 ff., 318, 337, 350
- Loen, Johann Michael Freiherr v., Schriftsteller (1694–1776) 186
- Loewen, Johann Friedrich, Lyriker u. Theaterautor (1727–1771) 126
- Logau, Friedrich v., Jurist, Epigrammatiker (1604–1665) 15, 70
- Lohenstein, Daniel Caspar v., Jurist u. Poet (1635–1683) 15–17, 134, 152
- Lothringen, (Haus-) 27
- Karl IV. Leopold Herzog v., Österr. Feldmarschall (1643–1690) 25
- Louis le Grand s. Ludwig XIV.
- Lowth, Robert, Hebraist (1711–1787) 55
- Ludewig, Johann Peter v., Staatsrechtler (1668–1743) 265
- Ludwig XIV. König v. Frankreich (1643–1715) 16, 20, 24 ff., 28, 34 f., 66, 131
- Lundorp (= Lundorff), Michael, Publizist u. Historiker (ca. 1580–1629) 5
- Luther, Martin, Reformator (1483–1546) X, 61, 126, 190 f., 212
- Macpherson, James, Schott. Lyriker (1736–1796) 66
- Maffei, Francesco Scipione, Ital. Dichter, Archäologe u. Historiker (1675–1755) 134
- Mantua, Vincenzo I. Herzog v. 21
- Map, Walter, Engl. Satiriker (ca. 1140–ca. 1209) 262
- Marcus Aurelius, Röm. Kaiser (161–180) 202
- Margareta Theresia v. Spanien, Gattin Leopolds I. (gest. 1673) 15
- Maria Theresia Kaiserin (1740–1780) 289
- Marivaux, Pierre de, Frz. Dramatiker (1688–1763) 58
- Martini, Christian Leberecht, Dramatiker u. Schauspieler (1728–1801) 205
- Marx, Karl (1818–1883) X
- Maria II. Stuart, Tochter Jakobs II. v. England (gest. 1694) 209
- Mauvillon, Eleazar, Historiker (1743–1794) 41, 55, 61, 66, 116, 130 f.
- Max III. Joseph, Kurfürst v. Bayern (1745–1777) 290
- Max Emanuel, Kurfürst v. Bayern, „Der blaue König“ (1679–1726) 25
- Maximilian I. Kaiser (1493–1519) 19
- May, Johann Friedrich, Senior d. Dt. Gesellschaft (1697–1762) 139 f., 217, 242
- Medici, (Familie-) 26, 131
- Katharina Königin v. Frankreich (1560–1563) 203
- Meier, Georg Friedrich, Philosoph d. Aufkl. (1718–1777) 104, 107 f., 110, 121
- Melanchthon, Philipp, Humanist (1497–1560) 6, 264
- Mencke, Burckhardt, Philosoph (1674–1732) 115
- Mendelssohn, Moses, Philosoph d. Aufkl. (1729–1786) 48, 52, 55–58, 100, 102, 104, 110, 119, 121, 204, 207, 345
- Merck, Johann Heinrich, Redakteur d. „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“ (1741–1791) 183
- Michaelis, Johann David, Theologe u. Orientalist in Göttingen (1717–1791) 10, 60, 284
- Miller, Johann Martin, Lyriker, Angh. d. „Göttinger Hains“ (1750–1814) 150 f., 154
- Milton, John, Engl. Dichter (1608–1674) 39, 158, 163, 192
- Möser, Justus, Jurist u. Schriftsteller (1720–1794) 283, 288 f.
- Molière (= Jean Baptist Poquelin) (1622–1673) 38
- Moller, Meta, Geliebte, dann Ehefrau Klopstocks 122
- Montaigne, Michel Eyquem de, Frz. humanist. Schriftsteller u. Philosoph (1533–1592) 91
- Montecuccoli, Raimund Fürst v., Feldherr (1609–1681) 23 f.
- Montemayor, Jorge de, Span. Dichter (ca. 1520–1561) 187
- Montesquieu, Charles, Frz. Philosoph (1689–1755) 44, 46 f., 49, 56, 59 f.
- Moritz, Karl Philipp, Schriftsteller (1756–1793) 90, 317

- Moscherosch, Johann Michael, Jurist u. Satiriker (1601–1669) 15, 164
- Moser
- Friedrich Karl v., Politiker u. Dichter (1723–1798) 64, 197 ff., 283, 285
 - Johann Jakob, Staatstheoretiker (1701–1785) 9, 12, 27
- Mozart, (Familie-) 324
- Wolfgang Amadeus (1756–1791) 324
- Müller
- Friedrich (= Maler Müller), Idyllendichter (1749–1825) 65, 181
 - Johannes v., Generalstudiendirektor (1752–1809) 254
- Münchhausen, Gerlach Adolph Freiherr v., Kurator d. Göttinger Universität (1688–1770) 278
- Muralt, B  t-Louis de, Schweizer Kritiker d. Absolutismus (1665–1749) 43, 46
- Mustafa, Kara, Osman. Gro  wesir (1634–1683) 25
- Mylius, Christlob, Journalist u. Schriftsteller (1722–1754) 134
- Nero, Claudius Caesar, Röm. Kaiser (54–68) 202
- Neuber
- Friederica Carolina („die Neuberin“) Theaterprinzipalin (1697–1760) 133–138, 145, 148
 - Johann, Theaterprinzipal 133 ff., 138
- Neukirch, Benjamin, Dichter u. Briefsteller (1665–1729) 144
- Nicolai, Friedrich, Buchhändler, Verleger u. Schriftsteller (1733–1811) 54 f., 57, 61, 98, 108 ff., 204, 305, 308, 345
- Niethammer, Friedrich Immanuel, Pädagoge u. Theologe (1766–1848) 254
- Octavian s. Augustus
- Österreich, (Haus-) 23 f.
- Opitz, Martin, Poet u. Dichtungstheoretiker (1597–1639) XIX, 41, 46, 144, 146, 153, 174, 201, 294
- Oranien, Wilhelm III. v., Statthalter d. Niederlande, König v. England (1672/89–1702) 209
- Oswaldt, Johann, Luther. Pfarrer 191
- Otto der Große, Kaiser (912–973) 28
- Päpste
- Alexander VII. 24
 - Gregor VII. 19
 - Innozenz X. 22
 - Innozenz XI. 26
 - Klemens VIII. 21
 - Klemens IX. 25
 - Urban VIII. 22
- Percy, Thomas, Engl. Übersetzer (1729–1811) 63, 66
- Perrault, Charles, Frz. Dichtungstheoretiker u. M  rchensammler (1628–1703) 34 f., 52, 62
- Pestalozzi, Johann Heinrich, Schweizer Pädagoge (1746–1827) 90, 234
- Petrarca, Francesco, Ital. Lyriker u. Humanist (1304–1374) 164, 178, 304
- Pfeffinger, Johann Friedrich (1667–1730) 8
- Philipp Infant v. Spanien 27
- Pietsch, Johann Valentin, Poet u. Prof. d. Poesie in Königsberg (1690–1733) 144
- Pindar, Griech. Lyriker (um 518–nach 446 v. Chr.) 77
- Pitschel, Friedrich Lebegott, Arzt u. Dichter (1714–1785) 221, 224
- Platon, Griech. Philosoph (427–347 v. Chr.) 299 f.
- Plinius d.   ltere, Röm. Schriftsteller (23/24–79 n. Chr.) 195
- Plutarch, Griech. Schriftsteller (um 46–nach 120) 150 f., 310
- Poliziano, Angelo, Ital. Humanist (1454–1494) 75
- Pope, Alexander, Engl. Dichter (1688–1744) 116
- Porr  e, Charles, Jesuitenpater 140, 142
- Potamon v. Alexandria 298
- Presley, Elvis, Amerik. Rock-and-Roll-Sänger (1935–1977) 93
- Priorato, Gualdo, Ital. Hofhistoriograph Leopolds I. 23
- Pütter, Johann Stephan, Staatsrechtler in Göttingen (1720–1807) 8, 12, 28, 274, 283, 285
- Pufendorf, Samuel, Rechtslehrer u. Historiker (1632–1694) 11, 15 f., 27, 267 f.
- Quintilian, Marcus Fabius Quintilianus, Röm. Rhetor (2. Hälfte d. 1. Jhdts. n. Chr.) 106
- Quistorp, Theodor Johann, Dramatiker (1722–1776) 126
- Racine, Jean, Frz. Dramatiker (1639–1699) 33, 58, 133
- Ramler, Karl Wilhelm, Poet u. Prof. f. Philosophie in Berlin (1725–1798) 56, 102 f.
- Rapin, Nicolas, Frz. Jurist u. Lyriker (1535–1608) 58
- Raspe, Rudolf Erich, Bibliothekar u. Archäologe (1736–1794) 65

- Ratke (= Ratichius), Wolfgang, Reformpädagog (1571–1635) 271
- Reagan, Ronald, Präsident d. USA (geb. 1911) 93
- Rebmann, Andreas Georg Friedrich v., Jakobiner u. Reiseschriftsteller (1768–1824) 194, 210
- Reimarus, Hermann Samuel, Philosoph d. Aufl. (1694–1768) 293
- Reinking, Dietrich, Rechtsgelehrter (1590–1664) 5
- Reiske, Johann Jakob, Klass. Philologe (1716–1774) 292
- Rhetius, Johann Friedrich (1633–1704) 8
- Riccoboni, Louis (= Lodovico), Schauspieler u. Theaterautor (1677–1753) 50, 52, 55, 94, 142, 144
- Richardson, Jonathan, Engl. Porträtmaler u. Kunstschriftsteller (1665–1745) 327, 329
- Richelieu, Armand Jean du Plessis Duc de, Kardinal (1585–1642) 22, 131
- Riemer, Johannes, Geistlicher u. Schriftsteller (1648–1714) 38
- Rist, Johann, Geistlicher u. Poet (1607–1667) 150, 152, 154, 162
- Rode, Bernhard, Maler (1725–1797) 339–343, 346
- Rollin, Charles, Frz. Pädagoge (1661–1741) 54
- Rousseau, Jean-Jacques, Frz. Philosoph (1712–1778) XXI, 45, 62 f., 91, 123, 180, 193, 207 f., 210, 212, 233, 236, 244–247, 249 f., 350
- Rudolf II. Kaiser (1576–1612) 21, 31
- Sabinus, Georg, Rektor d. Univ. Königsberg (1508–1560) 264
- Sachsen-Gotha, Ernst, „Der Fromme“, Herzog v. (1601–1675) 272
- Saint-Evremond, Charles de Marguetel de Saint Denis, Frz. Satiriker (ca. 1614–1703) 34, 42
- Sallust, Gaius Sallustius Crispus, Röm. Historiker (86–35 v. Chr.) 74
- Schiller, Friedrich v. (1759–1805) 101, 112, 117, 281, 317, 337
- Schlegel
- Friedrich, Schriftsteller u. Literaturtheoretiker (1772–1829) 72
 - Johann Adolf, Lyriker u. Fabeldichter (1721–1793) 102, 109–117, 121
 - Johann Elias, Dramatiker u. Rechtsgelehrter (1719–1749) 33, 52 ff., 57 ff., 63, 68, 102, 104, 121, 152 f., 155 ff., 162, 204, 229
- Schlözer, August Ludwig, Universalhistoriker (1735–1809) 283 f.
- Schlosser, Johann Georg, Universalgelehrter (1739–1799) 182, 283
- Schmid, Heinrich Christian, Schriftsteller u. Theaterhistoriker (1746–1800) 127
- Schmidt, Maria Sophia, Klopstocks „Fanny“ 122
- Schnabel, Johann Gottfried, Romanautor (1692–nach 1750) 187
- Schönemann, Johann Friedrich, Theaterleiter (1704–1782) 133
- Schottelius, Justus Georg, Sprachgelehrter u. Poet (1612–1676) 6, 15
- Schröder, Friedrich Joseph Wilhelm, Lyriker u. Epiker (1733–1778) 109 f., 119
- Schubart, Christian Friedrich Daniel, Dichter u. Journalist (1739–1791) 97 f.
- Schupp, Johann Balthasar, Prediger u. Schriftsteller (1610–1661) 271
- Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, Pädagoge u. Theologe (1776–1837) 236
- Schweizer
- s. Bodmer
 - s. Breiting
- Scriver, Christian, Prediger u. geistl. Lyriker (1629–1693) 216
- Sebizius, Melchior, Arzt in Straßburg 173 f.
- Seckendorff, Veit Ludwig v., Kanzler in Sachsen-Gotha (1626–1692) 258, 271 f.
- Seneca, Lucius Annaeus, Röm. Politiker, Philosoph u. Tragiker (ca. 5 v. Chr.–65 n. Chr.) 197
- Shaftesbury, Anthony Ashly Cooper, Earl of, Engl. Philosoph (1671–1713) 116
- Shakespeare, William (1564–1616) 50 f., 57 ff., 66, 77, 105, 125, 130, 144 f., 151 f., 158
- Sidney, Sir Philip, Engl. Dichter (1554–1586) 117, 193
- Sigismund II. Augustus König v. Polen (1529–1572) 264, 273
- Sokrates, Griech. Philosoph (470/71–399 v. Chr.) 185, 299
- Sonnenfels, Joseph v., Österr. Staatswissenschaftler u. Reform (1733–1817) 64, 126, 194, 283
- Sophie-Christine-Charlotte Prinzessin von Nassau-Saarbrücken 199
- Sophokles, Griech. Tragödiendichter (ca. 496–406 v. Chr.) 128
- Spenser, Edmund, Engl. Dichter (1552–1599) 58
- Spinoza, Baruch, Niederl. Philosoph (1632–1677) 270

- Steinwehr, Wolf Balthasar Adolph v. 140
 Stieglitz, Charlotte, Ehefr. d. Heinr. Stieglitz
 (gest. 1834) 122
 Stieler, Kaspar, Schriftsteller u. Mitgl. d.
 „Fruchtbr. Gesellschaft“ (1632–1707) 15
 Stolberg
 – Christian Graf zu (1748–1821) 216
 – Fritz (Friedrich Leopold) Graf zu, Diplomat
 u. Dichter (1750–1819) 97, 150 f., 216
 Stolberg-Wernigerode, Heinrich Ernst Graf zu
 (1716–1778) 216, 226, 228
 Stolle, Gottlieb, Prof. d. Politik in Jena
 (1673–1744) 202
 Sulzer, Johann Georg, Pädagoge u. Moralphilosoph
 (1720–1779) 98 f., 121, 241 f.
 Swieten, Gottfried van, Diplomat und Arzt
 (1734–1803) 283
- Tacitus, Publius Cornelius, Röm. Historiker
 (ca. 55–ca. 117) 43, 45, 60 f., 70, 164
 Tersteegen, Gerhard, Pietist. Lyriker
 (1679–1769) 229 f.
 Theokrit, Griech. Lyriker (geb. um 305
 v. Chr.) 169, 178
 Thomas v. Aquin (ca. 1225–1274) 3, 16
 Thomasius, Christian, Jurist u. Philosoph d.
 Aufkl. (1655–1728) XVIII, 8, 13, 15 f., 27,
 33, 36, 40, 68, 148, 267, 272, 279, 281 f.,
 297, 299–302, 304, 307, 311 ff., 344
 Thomson, James, Engl. Dichter (1700–1748)
 160
 Tintoretto (= Jacopo Robusti), Ital. Maler
 (1518–1594) 20
 Tizian (= Tiziano Vecelli), Ital. Maler
 (ca. 1477–1576) 20
 Trakl, Georg, Lyriker d. Expressionismus
 (1887–1914) 120
 Turgot, Anne-Robert-Jacques, Physiokrat
 (1727–1781) 342
 Türkenlouis (= Ludwig Wilhelm I. Markgraf
 v. Baden-Baden) (1677–1707) 25
- Ulpian, Domitius, Röm. Jurist (170–223) 300
 Unzer, Johann Christoph, Arzt u. Dramatiker
 (1747–1809) 116
 Uz, Johann Peter, Lyriker d. Anakreontik
 (1720–1796) 152, 155 f., 158 ff., 162
- Valla, Lorenzo, Humanist (1405–1457) 304
 Vergil, Publius Vergilius Maro, Röm. Dichter
 (70–19 v. Chr.) 58, 164, 169 ff., 173, 175,
 178
- Vico, Giambattista, Ital. Philosoph
 (1668–1744) 43, 341 f.
 Victoria Königin v. England (1837–1901) 93
 Vignier, Jeanne, Haushälterin bei Calas 322,
 324
 Vitriarius
 – Johann Jakob (1679–1745) 8
 – Philipp Reichard (1647–1720) 8
 Voltaire (= François-Marie Arouet), Frz. Philo-
 soph (1694–1778) XXI, 35, 44 f., 46, 49 f.,
 52, 54, 57 f., 63, 66, 114, 143, 287, 321,
 323 f., 345
 Voß, Johann Heinrich, Dichter, Übersetzer u.
 Herausg. d. „Göttinger Musenalmanachs“
 (1751–1826) 65, 149 f., 181
 Vossius, Gerhard Johannes, Philologe u. Poly-
 histor 299 f.
 Vultejus, Hermann, Jurist (1555–1634) 3
- Walch, Johann Georg, Kirchenhistoriker
 (1693–1775) 305
 Watteau, Jean Antoine, Frz. Rokokomaler
 (1684–1721) 324
 Weber, Max (1864–1920) XII, 209, 211
 Weise, Christian, Pädagoge u. Dichter
 (1642–1708) XVIII, 38, 73 ff., 146
 Werenfels, Samuel, Schweizer Theologe
 (1657–1740) 140
 West, Benjamin, Engl. Maler (1738–1820) 319
 Wezel, Johann Karl (1747–1819) 229 f.
 Wieland, Christoph Martin (1733–1813) XXI,
 65, 149 f., 158, 283
 Wille, Johann Georg, Kupferstecher
 (1715–1808) 323
 Winckelmann, Johann Joachim, Kunsthistori-
 ker u. -theoretiker (1717–1768) XXI, 43,
 305
 Wolf
 – Friedrich August, Altphilologe in Halle
 (1759–1824) 284
 – Johann Christoph 292
 Wolff, Christian, Philosoph d. Aufkl.
 (1679–1754) XVIII, 143 ff., 148, 195 ff., 209,
 211, 226, 267, 305, 350
 Woollett, William, Engl. Kupferstecher
 (1735–1785) 319
 Wordsworth, William, Engl. Lyriker
 (1770–1850) 96
 Württemberg, Carl II. Eugen Herzog v.
 (1737–1793) 290
- Young, Edward, Engl. Dichter u. Dichtungs-
 theoretiker (1683–1765) 116, 160

Zachariä, Friedrich Wilhelm, Schriftsteller
(1726–1777) 157, 162 ff.

Zedler, Johann Heinrich, Verleger
(1706–1763) 28, 42 f., 46, 147, 196 f., 305

Zimmermann, Johann Georg, Schweizer Arzt
u. Moralphilosoph (1728–1795) 46 f., 49,
55 f., 64

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf v., Gründer
d. Herrnhuter Brüdergemeine u. pietist.

Dichter (1700–1760) 216, 229 f.

Orts- und Länderregister

- Aachen 27
Altdorf 3, 256, 259, 264 f., 267 f., 273
Amsterdam 341
Annaberg 140
Ansbach 159 f.
Asien 51
- Baden 290
Balkan 26, 31
Bamberg 273
Basel 273
Bayern 25, 290
Berlin 95, 125 f., 278, 284, 290 f., 324, 339, 344 f.
Bologna 255
Bonn 266, 273, 282
Boston 93
Brandenburg 10
– Preußen 289
Braunschweig 163
Breslau 15, 273
Britische Inseln s. England
Brühl 344
- Cambridge 293
Carlowitz 19
Castro-Ronciglione 22
China 45, 198 f.
- Dänemark 118
Deutschland XIX, XXII, 10, 15 f., 24, 30, 36, 38, 40 f., 44–48, 51, 53, 57, 60 ff., 66 f., 89, 99, 102, 114, 117, 122, 127, 135, 139, 141, 149–156, 158 f., 161 f., 164, 181, 183–186, 193 f., 198, 200, 209–214, 228 f., 233–236, 240, 242, 253 f., 256, 262 ff., 275, 287, 292, 294 f., 304, 311 f., 315, 327, 344 f., 347–350
Dillingen 255, 273
Donauwörth 4
Dresden 131, 134
Duisburg 273
- England XVII, XXII, 26, 29, 33, 43, 46, 53, 57, 65 f., 134, 144, 151, 153, 166, 192 ff., 198, 209, 212, 228, 275, 304, 311 f., 315, 323, 325, 327, 348, 350
Erfurt 3
Erlangen 258 f., 273
Europa 20, 25, 28–31, 35, 51, 167 f., 191, 198, 275, 324
- Frankfurt/Oder 8, 147, 273, 277
Frankreich XVIII, XXII, 16 f., 20, 22, 24–30, 33, 35 f., 38, 40 f., 43, 45 f., 48, 51, 53, 55, 57, 63–67, 131, 134, 143, 156 f., 185, 193 f., 198, 209, 211 f., 228, 234, 260, 275, 278, 287, 294, 315, 321, 323, 327, 348, 350
– Südfrankreich 239
Freiburg 253, 268 f.
Fulda 273
- Genf 8, 323
Germanien 16
Gießen 3, 5, 7, 259, 263, 273
Glogau 17
Göttingen XVIII, 10–13, 27 f., 149 f., 253 f., 258, 261, 265, 267 f., 270, 273 f., 277 ff., 282 f., 286, 291 f., 295, 348
Göttweig 24, 344
Graz 273
Greifswald 3, 273
Griechenland 26, 45
- Halle XVIII, 7, 10 f., 13, 27, 109, 147, 163, 215, 226, 237, 253, 258 f., 262, 265 f., 268, 270, 273 f., 277 ff., 282, 284, 286, 291 f., 295
Hamburg XXI, 122, 127, 135 ff., 204, 206, 214, 292
Hannover 100
Heidelberg 11, 15, 252, 258, 267 f., 270, 273
Helmstedt 6, 273, 277
Herborn 265, 273
Hessen-Darmstadt 290
Hessen-Kassel 290
Hohenzollern 253, 259
Holland s. Niederlande
- Ingolstadt 20, 25, 27 f., 255, 258 f., 267
Innsbruck 273, 283
Italien XVII, 21, 27, 134, 144, 275, 278
– Reichsitalien 21, 23, 27
- Jena 3, 5, 7, 157, 273, 277, 282
Jerusalem 23, 184
- Kahlenberg 29
Kassel 257
Kiel 15, 270, 273
Klosterneuburg 24
Königsberg 263, 265, 273
Konstantinopel 19, 23 f., 26, 45

- Kopenhagen 59
 Kreta 22 f.

 Langensalza 122
 Leiden 8, 258, 274 f., 278
 Leipzig 106, 125, 131 ff., 135, 147, 153, 157,
 207, 217, 273, 282, 293
 Lepanto 20, 25, 30, 32
 Lothringen 27
 Lüneburg 8

 Madrid 30, 287
 Mainz 6, 253, 267, 274, 282 f.
 Mannheim 270
 Marburg 3, 255, 259, 265, 273
 Melk 24
 Molsheim 273
 München 344
 Münster 22, 265 f., 270, 273

 Nantes 259, 322
 Neapel 27, 261
 Niederlande XXII, 24, 26, 273, 275, 289, 350
 Nürnberg 256, 288
 Nymphenburg 27

 Österreich 9, 11, 15, 24–27, 29 ff., 152, 207,
 260, 283, 289
 – Ungarn 19, 31
 Ofen 29
 Olmütz 273
 Orléans 258
 Osmanisches Reich 19 f., 22, 26
 Osnabrück 22, 266, 273
 Ostsee 30

 Padua 258
 Paris 26, 28, 60, 66 f., 143, 173, 203, 239, 255,
 306, 320, 323 f., 329
 Parma 26 f.
 Passarowitz 26
 Peloponnes 26
 Piacenza 26 f.
 Polen 25, 30
 Portugal 278
 Prag 38, 70, 263
 Preußen 9, 152, 207, 210, 254, 287, 289, 323

 Regensburg 274, 306
 Reichsgebiet, italienisch-burgundisches 263
 Riga 59

 Rinteln 252, 273
 Rom 5, 16, 20, 24 ff., 28 f., 45, 49, 155 ff., 169,
 190, 201 f., 256
 – Ostrom 24, 29
 – Westrom 24, 29
 Rostock 273
 Rußland 30

 Sachsen 25
 – Gotha 258, 272
 Salzburg 261, 273
 Schlesien 115
 Schottland 278, 292
 Schweiz 113, 118, 185, 273
 Selz 257
 Sesenheim 94, 116
 Siena 258
 Sizilien 26
 Spanien 19–22, 25 f., 30, 32, 144, 278
 Sparta 143
 St. Gotthard 23
 Straßburg 3, 24 f., 31 f., 121, 173, 256, 264 f.,
 273, 277, 282
 Stuttgart 267

 Toskana 26 f.
 Toulouse 321, 323 f.
 Trient 346
 Tübingen 3, 257, 273

 Ungarn
 s. a. Österreich-Ungarn
 22, 26, 29
 – Oberungarn 25

 Venedig 19 f., 22, 25 f., 29, 288
 Versailles 66, 287

 Warschau 20, 25
 Washington 93
 Weingarten 344
 Westphalen 254
 Wien 15, 19, 22–32, 126, 253, 258, 282 f., 289,
 344
 Winterthur 242
 Wittenberg 255, 259, 273
 Württemberg 290
 Würzburg 27, 252 f., 267 f., 273, 282 f.

 Zürich 106, 185, 187

Sachregister

Absolutismus

- aufgeklärter XVII, XX, 12 f., 131 f., 170, 184, 253 f., 260, 262, 267, 272, 275, 281, 286, 288 ff., 294, 347
- patriarchalischer 191 ff., 195, 198, 201, 288 f.

Ästhetik XVI, 71, 73, 82, 87, 103, 113, 129, 144, 224, 289, 317, 338

- Assoziations- 339
- Ausdrucks- 106, 108, 114, 119, 121 ff., 351
- Erlebnis- 96, 121 f.
- Expressions- 98, 107
- Fluchort, ästhetischer 167, 180
- Genie- 71-78, 82 f., 87, 119, 122, 347
- Nachahmungs- 106, 121
- Schöpfungs- 119
- Wandel, ästhetischer 351
- Wirkungs- 317

Affekt 67, 93, 97-106, 109, 122 ff., 142, 237, 331 ff.

Agrarik s. Agrarlehre

Agrarlehre 173 f., 176, 181 f., 184

Alamode 6, 154

- kritik 164
- streit 36, 40, 64

Antike s. Tradition, antike

Aristotelismus 4, 7, 267

- Anti- 294
- Neu-, protestantischer 6
- Schul- 255
- Spät- 267

Arkadien 160, 169, 171, 179, 186

Aufklärung XIX ff., 8, 13, 41, 45, 54, 63, 65 f., 75, 138, 141, 143, 145, 149-161, 164, 166, 180 f., 184, 200, 207, 211, 213 ff., 220, 222, 224 ff., 228 ff., 234, 239, 254, 268, 277, 279 ff., 283 f., 298, 304, 307, 313, 342, 344 f., 347, 350

- Anti- 213, 215, 220 f., 224, 228 ff.
- deutsche XXI, 161, 194, 203, 228, 279, 305
- eklektische 308
- Früh- XVII, XXI, 33, 36 f., 40, 69, 71, 74, 76, 137, 142, 194, 209, 213, 215, 253, 294 f., 301, 305
- Herrscherbild 200
- Klassizismus, französisch-frühaufklärerischer 63
- politische 180
- Spät- 243
- Toleranz 31, 69, 143, 269, 307, 312

Aufklärungs-

- eklektizismus s. a. Eklektizismus 310
- ideen XXII
- literatur 208, 227
- philosophie 302, 304, 309

Ausdruck 93-98, 102-107, 109-114, 116 f., 119, 121, 319

- ästhetik s. Ästhetik, Ausdrucksästhetik
- Erlebnis- 113
- dichtung 118
- lyrik s. Literatur, Ausdruckslyrik
- poetik s. Poetik, Ausdrucks poetik
- theorie 108, 120

Autonomie 72, 77 f., 83, 85 f., 88-91, 172

- normabweichende 71, 73

Autonomieästhetik 82

Barock XIX f., 31, 66, 74 ff., 94, 96, 118, 131, 149, 151, 225, 260, 266, 344

- dichtung s. Literatur, Barockdichtung
- Kirchen- 315, 344
- lyrik s. Literatur, Barocklyrik
- Märtyrerdrama, barockes s. Theater, Märtyrerdrama, barockes
- oper 142 f.

- poetik s. Poetik, Barockpoetik

- rhetorik s. Rhetorik, Barockrhetorik

- Spät- XVII

- wissenschaft 254, 269

Belehrung 128 ff., 134, 141

Biedermann 150 f., 153 f., 164

Bildung 35, 40, 45 f., 49, 55, 63, 87, 90 f., 136, 148, 154, 159, 233 f., 239-246, 251, 256 f., 259, 284, 287, 295

Bildungs-

- form, scholastische 257

- fürsorge 269

- ideal 271

- theorie 262

- wesen 261

- -Reform 260 ff., 286

Bühne s. Theater

Bürger s. Bürgertum

- Mitbürger s. Bürgertum

- Bürgerliche Schichten s. Bürgertum

- Bürgerlichkeit s. Bürgertum

Bürgerphilosophie 308, 313

Bürgertum (Bürger, Bürgerlichkeit, Bürgerliche Schichten) XVII, XIX f., 1, 40, 45, 47, 64, 83, 147, 151, 154, 159, 174, 189, 199, 202, 211, 241 f., 247 f., 260, 265, 270, 275,

- 281, 285, 292, 294 f., 309, 312, 315, 317, 346, 348, 350
- Beamte, bürgerliche 259
- Bildungsbürgertum 295
- Charakter der Bürger 42
- Emanzipation, bürgerliche 75, 84, 118, 137, 240, 243, 249, 294, 345
- Freiheit, bürgerliche 12, 309, 311 f.
- Gesellschaft, bürgerliche 137, 180 f., 234, 236, 245 f., 249 f.
- Kultur, bürgerliche 156, 294
- Selbstbewußtsein, bürgerliches 277, 281
- Wirtschaftsbürgertum 147
- Caput & Membra-Formel s. Organismusedanke, antiker
- Ciceronianismus 304
- Einfachheit 35, 45, 63, 128, 149, 154 f., 160, 334
- Einfalt s. Einfachheit
- Eklektizismus 297–302, 304–313, 348
- Elite 35, 48, 84 ff., 167, 262, 346
- Empfindsamkeit XX, 166, 201, 203, 205, 214
 - Natürlichkeit, empfindsame 76
- Empfindung 38, 98 ff., 58, 102 f., 105, 107–116, 183, 317, 349
- Gefühl (Sentiment) 98, 108, 203 f., 318, 327 f., 330 f., 337, 339, 345
- Empirie 338
- Empirismus 297 f., 302–305, 311
- Enzyklopädie 48, 165, 193, 199, 241, 279, 305–308, 311
- Erbe-Begriff X f.
- Erleben, unmittelbares 95, 97
- Erziehung 36 f., 39, 42, 44–47, 55, 123, 129, 134, 136, 138, 146, 193, 233–246, 248 ff., 254–257, 266, 271, 292, 329
 - Adels- 249
 - Berufs- 240 f.
 - Brechung des Eigenwillens 238 ff., 247
 - Fürsten- 143, 199
 - Kinder- 233, 235–238, 250
 - – zucht 233, 237–244, 246–249, 347
 - Koedukation, soziale 258
 - National- 283
 - pietistische 237, 240 f.
 - ritterliche 258
- Erziehungs-
 - lehre 235 f., 238, 244 f.
 - stätte, nationale s. Theater, Erziehungsstätte, nationale
- exempla s. Vorbilder
- Expression s. Ausdruck
- Expressionsästhetik s. Ästhetik, Expressionsästhetik
- Fakultäten-Hierarchie s. Wissenschafts-Hierarchie
- Familie X, 34, 180 f., 183, 189–193, 196, 199, 201, 203, 208, 239, 241 f., 246, 320, 326
 - Struktur, patriarchalische 190
- Flugschrift 214
- Freigeisterei 214, 226 f.
- Freiheit XIV, 45, 73 ff., 80, 137, 150 ff., 154 f., 157, 165, 186, 192 f., 196, 198, 209, 242, 293, 301, 307 ff., 312, 349
 - bürgerliche s. Bürgertum, Freiheit, bürgerliche
 - Gedanken- 301 ff., 307 f.
 - poetische 225
- Freiheiten, korporative 263
- Freund 80, 86, 165, 205, 208, 218, 306, 326
- Freundschaft 220, 235
- Galanterie („galant homme“) XX, 36, 40, 50, 142, 154, 156 f., 163, 260, 271
- Gelehrtenrepublik
 - europäische 37
 - französische 35
 - lateinische 35
- Genie 51, 55 f., 58–61, 72, 76 f., 83, 113 f., 118, 130, 336
 - Ästhetik s. Ästhetik, Genieästhetik
 - Affekt des Genies 71
 - Dichter- 71, 98
 - dichtung 76, 82
 - Idee, Nationalcharakter 17
 - – Nationalgenie 17, 42, 44 f.
- Geschmack XIX, 35–38, 41 f., 45, 50 ff., 54–59, 61 f., 93, 110, 128 ff., 136, 138, 144, 146, 151, 158, 160, 163, 318
 - National- s. Nation, Nationalgeschmack
 - Zeit- 49
- Gleichheit 192
- Goethezeit 94, 96, 117, 120
- die Göttinger s. Literatur, Göttinger Hain
- Gymnasium 252, 255, 257, 262, 264
- Hainbündler, s. Literatur, Göttinger Hain
- Hauslehre, lutherische 176 f.
- Hausvater s. Vater, Hausvater
- Herrschaft, absolutistische s. Absolutismus
- Hof XXII, 66, 83, 134, 146, 257, 260, 271, 284, 287 ff., 294, 300
 - adel 34, 186
 - dichter 83, 101

- Humanisierung s. Humanität
- Humanismus
 s. a. Tradition, Dichtungstradition, humanistische
 14, 16 f., 146, 172, 254 f., 257, 268, 271, 275, 282, 287, 289, 312, 318, 349
 – Neu- 254, 272
 – Spät- 202, 271, 348
 Humanität 31, 69, 87, 203, 208 f., 301
- Ich-Bewußtsein 179
- Ich-Leistung 81 f., 86, 88 ff.
- Idealismus 283, 290, 313
- Identität 87, 89, 102, 247
 – Ich-Identität 80, 87, 89 ff., 93, 95, 167, 247
 – Identitätsverlust 127
 – Rollenidentität 247
- imitatio s. Nachahmung
- Individualität 33, 72, 74 f., 77 f., 82 f., 86 f., 89, 91, 240 f., 243 ff., 247 ff., 302, 325, 345
- Innovation XIII, XV–XVII, 1, 3 f., 8, 12–17, 31 f., 63, 72, 82, 86, 88 f., 96, 113 f., 117, 121, 146, 148, 168, 185 ff., 230, 233, 247, 250, 253, 263, 267 f., 270 f., 273, 275, 289, 292, 313, 344, 347, 349 f.
- Interaktionsprozesse, literarische 78 ff.
- ius publicum s. Recht, öffentliches
- Jurisprudenz 2, 7 f., 14, 16 f., 268, 272, 291 f.
- Kaiser 1 ff., 5, 9 f., 13, 16, 19–23, 25–29, 31 f., 185, 190, 199, 263 f., 283
 – idee 23 f., 27 ff.
 – privileg 264 ff.
 – recht 263
- Kanon XI, XV, 3, 14, 228, 230, 278, 339
 – poetischer 163, 228
 – Wissenschafts- 278 f., 280
- Kanondebatte XV
- Klassik 35, 67, 283, 290, 337
 – deutsche s. Literatur, Klassik, deutsche
 – französische 33, 35, 38, 40, 48, 64, 66, 131, 140
 – Neoklassizismus 337
 – Weimarer 65, 68
- Klimatheorie 35 f., 41–47, 51, 53, 56 f., 59, 70
- Kosmopolitismus 47, 55 f.
- Kreuzzugs-idee 19 f., 22, 24, 26, 29
- Krieg
 – Dreißigjähriger (Großer Krieg) XVII f., XX, 4, 11, 21 f., 175, 251, 256, 259, 267, 269, 277, 281, 285 f., 293, 312
 – Siebenjähriger XVII, XX, XXIII, 10, 49, 64, 68, 85, 93, 118, 251, 253, 280, 321, 344
 – Türkenkrieg 19, 21, 23 ff., 28–32
- Kritik 147, 193 f., 282, 284 f., 293 f., 301, 331, 349
 – Adels- 294
 – Aufklärungs- 229 f.
 – bürgerliche 282, 284
 – Gelehrsamkeit der 76
 – Gesellschafts- 284 f., 290
 – Hof- 70, 139, 172, 180
 – humanistische 304
 – Literatur- 76, 85, 87, 124
 – Staats- 294
- Kritiker 79, 114, 117
- Kunstrichter 50, 56, 58 f., 76 f., 126, 138, 146 f.
- Literaturkritiker 98
- Künste s. Kunst
- Künstlichkeit 337
- Kunst (Künste, Kunstwerk) XII, XIV, 12, 31, 43, 48, 56, 63, 73, 89, 94 f., 98–104, 106–109, 111, 113 f., 118, 122, 129, 136 f., 166 ff., 175, 178, 197 f., 316, 327, 337
 – theorie 102, 305
 – werk s. Kunst
- Landleben 165–168, 171, 173 ff., 177–185
- Landschaftsbegriff, ästhetischer 178
- Lebensalter (Metapher) 34
- Lehrbücher des öffentlichen Rechts s. Reichspublizistik, Lehrbücher
- Lesegesellschaft 83, 85
- Liberty s. Freiheit
- Literatur
 – Ästhetik 71, 83
 – Anakreontik 149, 158, 160
 – Ausdruckslyrik 121
 – Autobiographien, pietistische 123
 – Barock- XIX, 2, 71, 74, 78, 94, 142, 156, 170, 183
 – – lyrik 120
 – betrieb, bürgerlicher 147
 – Erlebnis
 – – dichtung 94, 96, 115, 117 f., 121 ff.
 – – lyrik s. a. Natur, Lyrik als Natur 105, 109 f., 115 ff., 120 f., 123 f.
 – Eroticon, anakreontisches 94
 – Galanter Roman 87, 142
 – Gelegenheitsdichtung 2, 94, 118
 – Geniebewegung
 s. a. Genie XXI
 – gesellschaft 78, 83–87
 – Göttinger Hain (die Göttinger, Hainbündler) XXI, 65, 149, 216
 – Hausväter- s. Literatur, Landlebenliteratur, Georgik

- Ich-Lyrik („Poesie du moi“) 95 f., 100, 110, 115, 119, 225, 347
- Idylle 170 f., 175, 178 f., 181, 186 f., 213
- Individuelle Lebensäußerung 93 ff.
- Katechismus- 176
- Klassik, Deutsche 69, 283
- Landleben- 168 f., 171 f., 174 ff., 181, 184, 186 f.
 - - Anleitungsliteratur 169, 174
 - - Bukolik (Pastoraldichtung, Schäferdichtung) 169–172, 178 f., 184
 - - Georgik 171–177, 179, 181, 183 ff.
 - - Ideallandschaft 169
 - - laus ruris 169 f., 172 f., 179 f., 182, 186, 348
 - - locus amoenus 169, 171, 175, 177
 - - Landwirtschaftsliteratur s. Agrarlehre
 - - Lob des Landlebens s. Literatur, Landlebenliteratur, laus ruris
 - - modell, französisches 64
 - - nationales 52, 57, 59, 64, 66, 68, 162
 - - universales 33, 57, 63, 66, 162
 - - National- XVIII, 50, 54, 128, 130, 289
 - - Ode 98 ff., 111, 116, 123, 159, 173, 213, 216 f., 221 f., 225, 227
 - - Oeconomica s. Literatur, Landlebenliteratur, Georgik
 - - öffentlich-rechtliche s. Reichspublizistik
 - - Paradiesbericht 165, 169, 171 f., 175 ff., 179 f., 347
 - - Parodie, pietistische 213, 215 ff., 219–227, 230, 347
 - - Pastoraldichtung s. Literatur, Landlebenliteratur, Bukolik
 - - Poesie des Ich („poesie du moi“) s. Literatur, Ich-Lyrik
 - - Programmatische Reformen XVIII, XXI
 - - Reform XVIII, 54, 127, 144, 146, 348
 - - Rokoko, literarisches XX, 115, 164
 - - Romantik s. Romantik
 - - Satire 2, 50, 128, 136, 213, 215
 - - Schäferdichtung s. Literatur, Landlebenliteratur, Bukolik
 - - Staatsdrama 2
 - - Sturm und Drang XXI, 63, 65, 67, 116, 119, 164
- Lust-Begriff 176 f.
- Mensch 180, 206, 236, 242
- Menschen-
 - freund 150, 207
 - geschlecht 70
 - liebe 205, 208
- Menschlichkeit 155, 204 f., 245 f., 301
- Moral 14, 34, 36, 43, 56, 72, 86, 129, 137, 140, 142 f., 157 ff., 184, 207, 224, 242, 244, 248, 318, 325, 329, 344
- Moralistik 182, 185
- Moralität s. Moral
- Mündigkeit des Menschen 209, 236, 240, 249
- Muster s. Vorbilder
- Nachahmung 34, 36 f., 39 f., 47, 51, 59, 61 f., 72, 74 ff., 93, 95, 97–104, 106–114, 116–119, 146, 175 f., 217
- Natur- 99 ff., 104 f., 110, 112 f., 118, 120, 177
- Selbst-Nachahmung 117
- Nachahmungs-
 - ästhetik s. Ästhetik, Nachahmungsästhetik
 - poesie 121
 - theorie 105, 107 f., 117
- Nation 34 f., 39, 41 f., 46 f., 51–58, 60 f., 63, 69, 126, 129, 161, 164, 239, 287, 289, 294
- französische 320
- National-
 - charakter s. a. Genie, Nationalcharakteridee 34, 36, 39–49, 51, 53, 55 ff., 60, 62 f., 65, 67, 69 f., 127
 - denkart 59 f.
 - gefühl, deutsches 157, 162
 - geist 57 f., 60, 62, 66
 - geschmack 41, 48 ff., 52, 55–58, 61, 65, 130
 - held 155
 - staat 152, 162, 281
- Natürlichkeit 107, 240
- Natur XVIII; 70, 93, 97, 101–104, 111, 113 f., 118 f., 129, 165, 177–181, 184, 187, 195, 212, 240, 242–245, 293, 308, 334, 347
- dichter 98, 109
- erfahrung 178
- gefühl 119
- Gesetz der Natur 196
- Idealität der Natur 169, 171, 175, 177
- kindliche 236, 240, 249
- Lyrik
 - s. a. Literatur, Erlebnisdichtung 95, 97, 105, 214, 216
 - menschliche 35, 37, 39, 42, 44 f., 48, 119, 193, 236 f., 243, 245 f., 248
 - nachahmung s. Nachahmung, Naturnachahmung
 - Poesie der 109
 - schöne 35, 39, 42, 59, 61, 101 ff., 113, 293
 - zustand 192
- Naturell 243
- des Dichters 74 f.
- eines Volkes 39, 42 f., 54, 60, 62, 70

- Norm XV, 1, 4, 31 f., 63, 72 f., 75, 77–82, 86–89, 95, 128, 130, 144, 172, 182, 185 f., 233, 241, 246–249, 255, 263 f., 267, 273, 292, 316 f., 325, 327, 336 f., 339, 344, 346, 349
- ästhetische 168, 175
 - durchbrechung 72 f., 80, 82, 88, 172, 348
 - Erziehungsnorm 273
 - freiheit 71 f.
 - gebundenheit 72
 - gesellschaftliche 249
 - höfische 84
 - Ideal- 80
 - literarische 71, 77, 86
 - Normenkanon 182
 - Ordnungssysteme, normative des Rechts 7
 - soziale 73, 148
 - sprachliche 95
 - theorie 74
 - universalistische 68 f.
 - Verhaltens- 79, 81 f., 174
 - Verhaltenssanktion 80
 - verschiebung 123
- Normen-
- losigkeit 79
 - wandel XV, 121, 161
- Organismusgedanke, antiker 5 f., 9, 13
- Pädagogik 211, 233, 235 f., 239–245, 247 ff., 307, 347 f., 350
- bürgerliche 271
 - National- 147
 - Reform- 271
 - Tradition s. Tradition, pädagogische
- Papst 19 f., 22 f., 25 f., 28 ff., 264
- Paradiesdarstellung 169
- Patriarchalismus 189 f., 192, 195, 200
- politischer 193 f., 198 f., 200
- Patriotismus 38, 47, 52, 55 f., 59, 64, 127, 135, 145 f., 150, 162, 210 f., 246, 283, 288
- Landespatriotismus 64
 - Literatur, patriotische 65
 - Reichs- 6, 9, 32, 64, 283
- Père de Famille s. Vater, Familienvater
- Poesie 37 ff., 63, 67, 73, 98, 103, 108, 111 ff., 115, 128, 144, 151, 159, 179, 228
- Kunst- 63
 - Natur- 63
- Poetik XIV, 34, 37, 39 f., 42, 51 f., 74, 82, 99, 108, 114, 118, 123, 130 f., 133, 146, 204
- Ausdrucks- 120
 - Barock- 139
 - klassizistische 66 f., 144
 - Regel- XV, 38, 52, 63, 71, 74, 76, 82, 143, 163
 - Wirkungs- 52
- Positivismus XII, 6
- Promotion 264 f.
- Publizistik 48, 210
- Lehrbücher d. öff. Rechts (= Jus publicum Imperii Romano-Germanici) 2, 4, 9, 13, 17
 - Reichs- (Literatur, öffentlich-rechtliche) 1 f., 5–15, 17, 27 ff., 274, 289, 347, 349
- Querelle des Anciens et des Modernes XVIII, 33, 42, 48, 67
- Recht
- Kirchen- 4
 - Lehen- 4
 - Menschen- und Bürger- 12 f., 185, 196
 - Natur-
s. a. Vertragslehre, naturrechtliche 7, 11–14, 16 f., 143, 267 ff., 349
 - öffentliches (= ius publicum universale) 1–9, 11–14, 16 f.
 - positives
s. a. Positivismus 8, 11 f.
 - prudentia civilis 3 f.
 - Reichsfundamentalgesetze 3 f., 6
 - römisches X, 3–6, 8 f., 14 f., 259, 300
 - Staatsrechtslehre 6, 11, 42
 - Territorialstaats- 9
 - Völker- 7, 14, 267 f.
- Reform
- Bildungswesen s. Bildungswesen, Reform
 - Gottschedsche s. Theaterreform
 - preußische XVIII, 253
 - Rechts- XVIII
 - Reichs- XX, 29, 282
 - Schul- XVIII, 252 f.
 - Universitäts- s. Universität, Reform
- Reformation IX, 117, 190, 254 f., 264, 282, 293
- Reich, Heiliges Römisches Deutscher Nation XVII, 1–5, 9 f., 13 f., 16 f., 21, 23 ff., 27 f., 30, 32, 64, 68, 127, 149 f., 152, 158, 161, 167, 251, 260, 265, 273 f., 277, 280–283, 289 f.
- Translatio Imperii 5
- Reichs-
- abschied s. Recht, Reichsfundamentalgesetze
 - gedanke, römischer 6, 23
 - hofrat 9, 28, 264 f., 274
 - idee 28 f.
 - kammergericht 4, 9, 265, 274
 - kanzlei 5, 28

- kreise 9, 11
- patriotismus s. Patriotismus, Reichspatriotismus
- recht 265, 274, 348
- stände 6, 9, 15, 24, 31
- tag 9, 21
- verfassung 4, 6, 8, 10, 13, 16 f., 27 ff., 31, 266, 349
- – Volkssouveränität 16
- – recht um 1600 4–6, 11 f.
- rechtslehre 24, 28
- Renaissance XVIII, 91, 117, 130 f., 173, 187, 190, 348, 350 f.
- Republik 132, 191
- literarische 51
- Republikanismus 47, 56
- Revolution, Französische XVII, 193, 208, 282, 284 f., 291, 324, 349 f.
- Rhetorik 71, 74–77, 89, 101 f., 106 f., 110, 113, 146, 159, 211, 337
- Barock- 2, 74 f., 78, 82
- Empfindsamer Diskurs 89
- kritik 77
- patriotische 149
- Verstellung, rhetorische 106
- Ritterakademie 256 ff., 260, 271 f., 282, 286, 295
- Collegium Illustre Tübingen 257
- Mauritium in Kassel 257
- Rolle, ethisch-gesellschaftliche 132, 236
- Rollen-
 - begriff 78 f., 81 ff., 85 ff., 90 f.
 - differenzierung 164
 - konflikt 80, 86 f.
 - lyrik 100
 - spiel, nachahmendes 114, 164, 178
 - theorie 17, 80, 82 f., 90
 - verhalten 81, 89, 95, 170
- Romantik 96, 151, 215, 246, 283, 318
- Heidelberg 65
- Jenaer 65, 68
- Romantische Programmatik 72

- Salon 35, 38, 142, 294, 306 f., 323, 329
- skepsis 308
- das Schöne und Erhabene 48
- das Schöne und Gute 112 f.
- Schöngeist 127
- Schönheit 119
- Sentiment s. Gefühl
- Sitten (Sittlichkeit) 34 f., 37, 39 f., 42–46, 49, 52–58, 62, 70, 127, 129 f., 137 ff., 141, 151, 153, 156, 159, 163, 182, 210, 288, 327
- Sittenlehre 4, 14, 182
- ökonomische 172 f.
- Sprache 6, 35, 41, 59 f., 62, 66, 95, 98, 105 f., 112, 116, 119 f., 127, 131, 139, 153, 160, 271, 316
- poetische 35 f., 41, 61, 73, 95
- Sprechen, dichterisches 96, 108 ff.
- Sprach-
 - gesellschaften 6, 64, 131
 - philosophie 96
 - reform 127
 - verhalten 73, 75, 79
- Staat, absolutistischer s. Absolutismus
- Stil XIII, XVII, XX, 74 f., 77, 96 f., 106, 109, 116 f., 122 f., 129, 144
- Reichs-, barocker 24
- Rokoko- 117
- wandel 33, 64
- Subjektivität „Neue Subjektivität“ 93

- Temperamentenlehre s. Klimatheorie
- Territorialstaatlichkeit XVII, 10
- Theater 44, 49 f., 52–55, 57 f., 61, 125 ff., 129–145, 148, 207
- Alexandrinertragödie 135, 138
- anatomisches 268
- Berufs- 127, 132 f., 141
- Bildungs- 138
- Bühne als moralische Anstalt 135
- Dichtkunst, theatralische 38
- Didaktik 52
- englisches 151
- Erziehungsstätte, nationale 132, 137, 139 ff., 146
- griechisches 139, 142
- Haupt- und Staatsaktionen 130, 132, 136, 145
- Hof- 139
- Komödie 50, 52 f., 55, 58, 79, 138, 215, 345
- – Verlach- 136
- Kultur 130
- Lustspiel 58, 130
- – britisches 141
- Märtyrerdrama, barockes 144
- metaphorik 78
- Moralität 140 f.
- Mustertragödie, gottschedsche 134
- Nationaltheater XVII, XXI, 65, 133, 138
- Person, lustige (= Harlekin) 132, 135 f., 138, 145
- Posse 137
- reform XVIII, 54, 125, 127, 130, 132–135, 139 f., 144–147, 348
- Reformbühne, Neubersche 138

- Schaubühne, deutsche 38, 55, 125 f., 130, 134 f., 143
- Schauspiel 128, 135 f.
- Schul- 140 f., 143, 145
- Shakespæaredrama 135
- Theorie 202
- Tradition 137 f., 141, 145
- Tragödie 49–52, 79, 87, 114, 137, 204, 206, 229
 - - antike 139
 - - französische 50, 141 f.
 - - griechische 128, 141
 - - klassizistische 127, 143
- Tragödienschreiber, englischer 151
- Trauerspiel 130, 132 f., 142 f., 201, 204 ff., 213
 - - bürgerliches 144, 204 f., 344 f.
 - - historisch-politisches 152
- Toleranz s. Aufklärung, Toleranz
- Tradition IX–XV, XVII–XXII, 1, 3 f., 19, 30 f., 63 f., 66, 70, 75, 77, 88 f., 113 ff., 143 f., 147 f., 149–153, 161, 168, 172, 181, 213, 230, 233, 241, 243, 250 ff., 255, 263, 266, 268, 270, 277, 289, 292, 304, 307, 313, 318, 330, 334, 340, 344 f., 347, 349 f.
 - antike XVIII, 34, 114, 117, 145, 172, 175 f., 189, 191, 195, 197, 311
 - Bild- 341
 - Bildungs- 257
 - Bukolik s. a. Literatur, Landlebenliteratur 170 ff.
 - christliche 169
 - deutsche 17, 156, 159–162, 164, 176, 349
 - Dichtungs-, humanistische XVII, 99 f., 112
 - Erziehungs- 240
 - geistliche 176
 - gelehrte 139
 - genieästhetische 73
 - humanistische 146 f., 153
 - Idylle 178, 181
 - juristische 14
 - kirchliche 184
 - klassizistische 63
 - Landleben- 179 f.
 - literarische 169
 - moralische 154, 164
 - National- 152
 - nationalpolitische 150
 - pädagogische 233, 236, 249
 - patriotische 150
 - protestantische 210, 212
 - universale 63
 - Vaterbegriff s. a. Vater, Vaterbegriff 189, 191, 203, 209
 - wissenschaftliche 270, 282, 290 f.
- Traditionalismus X, XII, 1, 142, 268, 273, 277 f.
- Lehr- 260
- Traditionalität 68, 72, 83 f., 88, 168, 185 f.
- Traditions-
 - ablösung 168
 - begriff XI–XIII, XXI, XXIII
 - - bürgerlicher X
 - - kirchlicher IX
 - - konventioneller XII
 - bildung XI, 145 f.
 - bruch XI, XIX, 72, 210, 348
 - debatte, kirchenkritische XIII
 - denken 275
 - element 29–32, 209, 349
 - erhalten XV–XVIII, XXII, 13, 32, 168, 172, 263, 267
 - wandel XI, XIII ff., 233 f., 268, 278
- Translatio Imperii s. Reich, Translatio Imperii
- Transzendentalphilosophie 308 f., 311 f.
- Tugend 42, 45, 59, 64 f., 67, 70, 129, 141 f., 145 f., 149, 154, 158, 198, 200, 202 f., 205, 214, 219–222, 224 f., 240, 242, 302
 - bürgerlich-aufklärerische 220, 281
 - deutsche 162 ff., 289
 - Juristen- 1
 - moralische 151, 158, 162
- Typus, Dokumentcharakter 325
- Porträt- 324 f.
- Universalismus (Universalisierung) 33–38, 40, 47, 49, 51 f., 54 f., 57, 59, 65, 68, 301, 349 f.
- Universität 2, 9, 11, 15, 48, 133, 147, 251, 253–261, 263–278, 280–284, 286, 290–295, 348
 - Aufklärungs- 267
 - bildungsbürgerliche 291
 - Humboldtsche 278
 - katholische 11, 253, 258, 269, 274 f., 280 f.
 - Landes- 255
 - Landeskindermandat 261, 275
 - Naturrecht als Universitätsfach 7, 11, 15
 - protestantische 11, 27, 253, 270, 274, 283
 - Realia-Bewegung 271 f., 275, 347
 - Recht, öffentliches als Universitätsfach 3 f.
 - Reform XVIII, 10, 253, 255, 262 f., 268, 271 f., 274 f., 278, 281 f., 284, 290–293, 295
 - Territorial- 256
 - Völkerrecht als Universitätsfach 11, 15
- Universitäten
 - Berlin 290
 - Bologna 255
 - Bonn 266

- Dillingen 255
- Erlangen 258 f., 267
- Freiburg 253, 268 f.
- Gießen 259
- Göttingen 253, 258, 261, 265, 267 f., 274, 277, 280, 295
- Halle 253, 258 f., 262, 265 f., 268, 274, 277, 280, 295
- Heidelberg 258, 270
- Herborn 265
- Ingolstadt 255, 258 f.
- Kiel 270
- Königsberg 263
- Leiden 258
- Mainz 253, 274
- Marburg 255, 259
- Münster 265
- Nürnberg-Altendorf 256, 259, 265
- Orléans 258
- Osnabrück 266
- Padua 258
- Paris 255
- Prag 263
- Salzburg 261
- Siena 258
- Straßburg 256
- Stuttgart (Hohe Karlsschule) 267
- Wien 253, 258
- Wittenberg 259
- Würzburg 253, 268
- Universitäts-
 - institutionen, humanistische XVIII
 - politik, absolutistische 260 f.
- Vater 189, 191, 195–203, 205 f., 208, 211, 241 f., 326, 334, 336
 - Autorität, väterliche 191 f., 199, 211, 348
 - begriff 198, 210
 - Familien- 80, 192, 208 ff., 212, 241
 - gewalt 192
 - Haus- 175, 189 ff., 194, 196 f., 210, 254, 286
 - Herrschaft, väterliche 189, 192 ff., 196, 200 f., 203, 205 f., 208 f., 254
 - Herrscherauffassung 190, 193, 195 f., 198–204, 206 f., 209–212, 254
 - empfindsame 203 ff.
 - Landes- 194–199, 203, 207–212, 348
 - land 50, 58, 64, 150 f., 155, 162, 194
 - pater familias s. Vater, Familienvater
 - pater patriae (Vater des Vaterlandes) 190 f., 194, 197, 202, 207 ff.
 - patriarchalischer 195, 200
- Verfassung 43 f.
- Vernunft 4, 33 ff., 37, 40, 49 f., 52, 56, 63, 70, 72 f., 100, 107, 118, 129 f., 137, 143, 145 f., 158 f., 178, 184, 214, 218, 220, 222, 225, 229, 240, 242, 287, 301–304, 307, 309, 311, 342
 - lehre 302, 304
- Vertragslehre, naturrechtliche 191, 210, 267 ff.
- Vorbild XV f., 35 f., 38, 57, 65, 72, 74–77, 121, 129 ff., 134, 146, 248, 342, 345
- Vormärz 10
- Westfälischer Friede von 1648 6, 10, 20, 22, 24, 26, 29, 152, 252, 256, 260
- Wirkungskonzeption XVII
- Wissenschaft 43, 282 ff., 290 f.
 - elegante 291
 - Hierarchie 257, 277, 279 f., 290 ff.
 - historische XIII
 - höfische 286
 - Kanon s. Kanon, Wissenschaft
 - Leitwissenschaft 268, 283, 291 ff.
 - schöne 56, 127, 131
 - Wissenskosmos 279, 290
- Wochenschriften, moralische 40, 147, 213, 344
- Zeitschrift 85, 147, 213 ff., 287

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 1 Heinrich Lutz (Herausgeber)
Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V.
(mit Beiträgen von H. Angermeier, M. Csáky, J. M. Headley,
H. Kellenbenz, H. G. Koenigsberger, A. Kohler, A. Luttenberger,
V. Press, H. Rabe, H. Weber), 1982, XIV, 290 S.
ISBN 3-486-51371-0
- 2 Otto Pflanze (Herausgeber)
Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches
(mit Beiträgen von K. J. Bade, W. Becker, D. Blackbourn, W. Conze,
E. Engelberg, W. P. Fuchs, W. J. Mommsen, O. Pflanze, W. Pöls,
K. E. Pollmann, J. J. Sheehan, M. Stürmer), 1983, XII, 304 S.
ISBN 3-486-51481-4
- 3 Hans Conrad Peyer (Herausgeber)
Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter
(mit Beiträgen von J. Chartres, N. Coulet, F. Glauser,
O. Hiltbrunner, J. A. van Houtte, H. Hundsbichler, H. Kellenbenz,
W. H. Kerntke, I. Rabecka-Brykczynska, L. Schmugge, Th. Schuler,
Th. Szabó), 1983, XIV, 275 S.
ISBN 3-486-51661-2
- 4 Eberhard Weis (Herausgeber)
Reformen im rheinbündischen Deutschland
(mit Beiträgen von H. Berding, W. K. Blessing, W. Demel,
Ch. Dipper, R. Dufraisse, E. Fehrenbach, P. Fried, W. v. Hippel,
A. Kube, K. Möckl, M. Müller, Ch. Probst, D. Stutzer, J. Tulard,
H.-P. Ullmann, R. Vierhaus, W. Volkert, B. Wunder),
1984, XVI, 310 S.
ISBN 3-486-51671-X
- 5 Heinz Angermeier (Herausgeber)
Säkulare Aspekte der Reformationszeit
(mit Beiträgen von H. Angermeier, B. Diestelkamp, W. Heinemeyer,
E. Meuthen, P. Schmid, W. Schulze, W. Sellert, P. Stadler),
1983, XII, 278 S.
ISBN 3-486-51841-0
- 6 Gerald D. Feldman (Herausgeber)
Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte
1924–1933
(mit Beiträgen von Th. Balderston, K. Borchardt, Th. Childers,
G. D. Feldman, C.-L. Holtfrerich, H. Homburg, H. James,
L. E. Jones, P. Krüger, J. Reulecke, St. A. Schuker, G. Schulz,
P.-Ch. Witt, C. A. Wurm), 1985, XII, 407 S.
ISBN 3-486-52221-3

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 7 Jürgen Kocka (Herausgeber)
Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert.
Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich
(mit Beiträgen von J. Breuilly, P. Fridenson, H.-G. Haupt, V. Lidtke,
J. Mooser, H. Reif, J. Reulecke, R. Vierhaus, H.-U. Wehler,
A. Zarnowska), 1986, XVI, 342 S.
ISBN 3-486-52871-8
- 8 Konrad Repgen (Herausgeber)
Krieg und Politik 1618–1648.
Europäische Probleme und Perspektiven
(mit Beiträgen von D. Albrecht, R. Bireley, F. Bosbach, J. H. Elliott,
H. Ernst, M. Heckel, M. Hroch, K. Krüger, S. Lundkvist,
R. Mousnier, G. Parker, K. Repgen, H. Weber), 1988, XII, 454 S.
ISBN 3-486-53761-X
- 9 Antoni Mączak (Herausgeber)
Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit
(mit Beiträgen von K. O. Frhr. v. Aretin, W. Barberis, W. Blockmans,
G. Chittolini, H. G. Koenigsberger, G. Lemeunier, A. Lepre,
A. Mączak, A. Molho, P. Moraw, V. Morgan, M.-T. Pérez-Picazo,
V. Press, D. L. Ransel, W. Reinhard, D. Richet, G. Schramm,
W. Tygielski, J. Wormald, Z. Zielińska), 1988, X, 386 S.
ISBN 3-486-54021-1
- 10 Eberhard Kolb (Herausgeber)
Europa vor dem Krieg von 1870.
Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch
(mit Beiträgen von P. Alter, D. Beyrau, L. Gall,
B. Gödde-Baumanns, P. Graf Kielmansegg, H.-O. Kleinmann,
E. Kolb, J. Kfen, H. Lademacher, R. Lill, H. Lutz, W. Radewahn,
P. Stadler, J. Stengers), 1987, XII, 220 S.
ISBN 3-486-54121-8
- 11 Helmut Georg Koenigsberger (Herausgeber)
Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit
(mit Beiträgen von S. Bertelli, P. Blickle, W. Blockmans, H. W. Blom,
G. Cipriani, G. Cozzi, T. Fröschl, N. Mout, W. Nippel, R. Oresko,
I. Roy, N. Runeby, H. Schilling, G. Wells), 1988, XII, 323 S.
ISBN 3-486-54341-5

Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien 12 Winfried Schulze (Herausgeber)

Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität

(mit Beiträgen von R. Blickle, N. Conrads, R. Endres,
G. Frühsorge, H. R. Guggisberg, G. Huppert, S. Jahns,
A. Jouanna, P. Münch, O. G. Oexle, V. Press, W. Reinhard,
E. Schubert, W. Schulze, R. u. T. Wohlfeil, K. Wrightson),
1988, X, 416 S.

ISBN 3-486-54351-2

13 Johanne Autenrieth (Herausgeber)

Renaissance- und Humanistenhandschriften

(mit Beiträgen von J. J. G. Alexander, A. Derolez, M. Ferrari,
F.-R. Hausmann, J. P. Gumbert, U. Jaitner-Hahner, R. Kottje,
G. Ouy, A. Petrucci, H. Spilling, P. Spunar, M. Steinmann),
1988, ca. 270 S.

ISBN 3-486-54511-6

14 Ernst Schulin (Herausgeber)

Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg

(mit Beiträgen von V. Berghahn, W. Berthold, R. Bichler,
A. Dieckmann, F. Fellner, K. Kwiet, J. Kudrna, G. Lozek,
H. Möller, K. Schreiner, W. Schulze, P. Stadler, H. Wolfram),
1989, ca. 330 S.

ISBN 3-486-54831-X

Schriften des Historischen Kollegs

- Vorträge*
- 1 Heinrich Lutz
Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S.
 - 2 Otto Pflanze
Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S.
 - 3 Hans Conrad Peyer
Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S.
 - 4 Eberhard Weis
Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S.
 - 5 Heinz Angermeier
Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S.
 - 6 Gerald D. Feldman
Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
 - 7 Erich Angermann
Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
 - 8 Jürgen Kocka
Traditionsbindung und Klassenbildung.
Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
 - 9 Konrad Repgen
Kriegslegitimationen in Alteuropa.
Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S.
 - 10 Antoni Mączak
Der Staat als Unternehmen.
Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit (in Vorbereitung)
 - 11 Eberhard Kolb
Der schwierige Weg zum Frieden.
Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S.
 - 12 Helmut Georg Koenigsberger
Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S.
 - 13 Winfried Schulze
Vom Gemeinnutz zum Eigennutz.
Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S.

Schriften des Historischen Kollegs

- Vorträge*
- 14 Johanne Autenrieth
„Litterae Virgilianae“.
Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
 - 15 Tilemann Grimm
Blickpunkte auf Südostasien.
Historische und kulturalanthropologische Fragen zur Politik,
1988, 37 S.
 - 16 Ernst Schulz
Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und
Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
 - 17 Hartmut Boockmann
Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten
Mittelalter, 1988, 33 S.

Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die
Deutsche Wissenschaft
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs.
Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI,
70 S., mit Abbildungen
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung
Horst Fuhrmann: Das Interesse am Mittelalter in heutiger
Zeit. Beobachtungen und Vermutungen
Lothar Gall: Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 68 S.
- 3 Leopold von Ranke
Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der
Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im
Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986,
1987, 48 S.
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die
Deutsche Wissenschaft
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs.
Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987,
100 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung
Thomas Nipperdey: Religion und Gesellschaft:
Deutschland um 1900, 1988, 29 S.

Die Vorträge und Dokumentationen erscheinen nicht im Buchhandel; sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 8000 München 22) bezogen werden.