

8

Bamberger  
Historische Studien

# VALENZEN DES LACHENS

IN DER VORMODERNE (1250–1750)

HERAUSGEGEBEN VON  
STEFAN BIESSENECKER UND CHRISTIAN KUHN



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

# Bamberger Historische Studien

Band 8

# Bamberger Historische Studien

hrsg. vom  
Institut für Geschichtswissenschaften  
und Europäische Ethnologie  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 8



University of Bamberg Press

2012

Valenzen des Lachens  
in der Vormoderne (1250–1750)

hrsg. von  
Christian Kuhn und Stefan Bießenecker



University of Bamberg Press

2012

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb-nb.de> abrufbar.

Dieser Band ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Weiterverbreitung in digitaler Form, die Vervielfältigung von Auszügen und Zitate sind unter Angabe der Quelle gestattet. Übersetzung oder Nachdruck des gesamten Werkes oder vollständiger Beiträge daraus wird mit der Auflage genehmigt, der Universitätsbibliothek der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, D-96045 Bamberg, ein Exemplar der Publikation kostenlos zu überlassen.

Bitte schonen Sie Bibliotheksexemplare und verzichten Sie auf die Anfertigung von Kopien. Laden Sie stattdessen die PDF-Datei auf Ihren Computer und drucken Sie die Seiten aus, von denen Sie Kopien benötigen. Die vollständigen bibliographischen Angaben sind am Ende jedes Beitrags eingefügt.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg

Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und André Wirsing

Umschlagillustration: Karikaturkopf in einem Brief Albrecht Dürers an Willibald Pirckheimer aus Venedig vom 8. September 1506 (Stadtbibliothek Nürnberg, PP 394,7).

© University of Bamberg Press Bamberg 2012  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7554

ISBN: 978-3-86309-098-2 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-099-9 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-5637

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	11
Theoretische Perspektiven auf das Lachen und seine Handlungspotentiale	
<i>Gun-Britt Kohler</i>	
Karneval und kultureller Raum.	
Überlegungen zu Bachtins Konzept des Lachens .....	29
<i>Gerrit Walther</i>	
Das Lächeln der Klio .....	53
<i>Theresa Hamilton</i>	
Der ‚Mechanismus‘ des Humors.	
Eine linguistisch-narratologische Diskussion humoristischer	
Erzählungen an der Schnittstelle von Vormoderne und Moderne .....	71
Lachen als Sinnstiftung in literarischen Texten	
<i>Stefan Seeber</i>	
Valenzen des Lachens	
in den Tristanbearbeitungen Eilharts und Gottfrieds .....	99
<i>Andrea Grafetstätter</i>	
Der Held als Witzfigur: Artus und Dietrich im Spätmittelalter .....	117
<i>Sebastian Coxon</i>	
Hehe! Überlegungen zum erzählten Lachen in	
„Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel“ .....	143

Das Lachen in gruppeninterner Kommunikation gelehrter Kulturen

*Arnold Becker*

Die humanistische Lachgemeinschaft und ihre Grenzen. Hutten,  
Erasmus und ihr Streit über die „Epistolae obscurorum virorum“ . . . . . 165

*Anja Grebe*

Der Künstler als Komiker. Albrecht Dürers Selbstbildnisse  
und die Lachkultur des Humanismus . . . . . 187

*Sebastian Kühn*

Gesellig, agonal, distanzierend. Formen des Lachens  
in gelehrten Kulturen um 1700 . . . . . 211

Identitätsbildung und Abgrenzung durch Lachen

*Harald Bollbuck*

Lachen für den wahren Glauben. Lutherische Pasquillen  
im publizistischen Diskurs der Interimszeit. . . . . 241

*Hans Peter Pökel*

Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur.  
Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept  
am Beispiel von al-Ġāḥiẓ (gest. 869) . . . . . 269

*Chiara Lastraoli*

Über das Wissen des Anderen lachen.  
Ein medizinischer Streit im Frankreich des 16. Jahrhunderts. . . . . 285

*Susanne Lachenicht*

Lachen, Satire und Protestantismus in England (16.–18. Jahrhundert) . . 315

*Eckart Schörle*

Die Erfindung des ‚guten‘ Lachens.  
Lachdebatten zwischen 1650 und 1750 . . . . . 329

## Das Lachen als Machtinstrument

*Georg Jostkleigrew*

Politisches Argument, Propagandainstrument, Waffe?

Überlegungen zur Öffentlichkeit des Lachens im Mittelalter . . . . . 355

*Heinrich Lang*

Das Gelächter der Macht in der Republik.

Cosimo de' Medici *il vecchio* (1389–1464) als verhüllter Herrscher

in Fazetien und Viten Florentiner Autoren . . . . . 385

*Reinhard Hennig*

Das Lachen der Könige in den altnordischen „Konunga sögur“ . . . . . 409

*Hiram Kümper*

Sexualität - Gewalt - Humor . . . . . 437





# Einleitung

Mit Komik können die Grenzen der Wirklichkeit suspendiert werden, so hat es Karl-Heinz Stierle zusammengefasst.<sup>1</sup> Denn das Lachen, welches durch Komik ausgelöst wird, trägt dazu bei, bestehende Ordnungen aufzubrechen und den Blick auf eine andere als die bisher geltende Wahrheit zu eröffnen. Dabei ist Komik nur eines der vielen Wirkungsfelder, in denen uns das Phänomen Lachen begegnet. Eine weniger bekannte Spielart des Lachens etwa ist das so genannte ‚Solitär-lachen‘, wie es in religiösen Kontexten auftaucht. Hier steht die Wirkung des Lachens als Instrument der Kommunikation im Mittelpunkt. Lachen dient nicht nur der Erheiterung, der Grenzüberschreitung oder Störung. Es produziert auch Evidenz – eine Evidenz, der die Bereitschaft, mitzulachen, stets vorausgehen muss. Seine Wirkungsabsichten stehen damit in einem wechselseitigen Zusammenhang mit bereits bestehenden sozialen Prädispositionen. Denn Lachen ist zwar auf „Zustimmung angelegt“, schließt dabei aber stets nur jene Adressatengruppe ein, „auf deren Boden der Lachende sich versteht“.<sup>2</sup> Es ist demnach (wie dies mit Cicero und Quintilian<sup>3</sup> schon die Rhetoriktheorie der Antike wiederholt formuliert hat) nicht nur ein wirkungsvolles Instrument der Überzeugung, sondern zeigt sich gerade

1 Vgl. Karlheinz STIERLE, Komik der Handlung, Komik der Sprachhandlung, Komik der Komödie, in: Das Komische (Poetik und Hermeneutik VII), hrsg. v. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning München 1976, S. 237–268, 260.

2 Karlheinz STIERLE, Das Lachen als Antwort, in: Das Komische (Poetik und Hermeneutik VII), hrsg. v. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning, München 1976, S. 373–376, 374f. Aktuellere theoretische Perspektiven bietet Werner RÖCKE/Hans R. VELTEN (Hrsg.), Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Trends in Medieval Philology 4), Berlin/New York 2005 und Stefan Seeber/Sebastian Coxon (Hrsg.), Spott und Verlachen im späten Mittelalter zwischen Spiel und Gewalt (Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes 1), Göttingen 2010.

3 Cic. De orat. II, 216–298; Cic. Orat. 87–90; Quint. Inst. or. VI 3.

darin auch als eine Strategie der In- und Exklusion, mithin der Festigung und Etablierung von sozialen Gruppen.

An Theorieangeboten und Methodenprogrammen für den vorliegenden Band hätte kein Mangel bestanden.<sup>4</sup> Die eingangs zitierte Pointierung aus dem Arbeitskreis „Poetik und Hermeneutik“<sup>45</sup> erschien uns jedoch besonders anschlussfähig und daher als Einstieg in den interdisziplinär angelegten Sammelband geeignet. Die gründliche Untersuchung von Komik und unterschiedlichen Phänomenen des Lachens in den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts hat in der langen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Lachen einen Meilenstein gesetzt. Hier dient sie uns als sozusagen größtmögliche Klammer für die versammelten Untersuchungen historischen Lachens. Dabei ist festzuhalten, dass jede konkrete Untersuchung des Lachens ihre Begriffe und Methoden individuell auf den jeweiligen Gegenstand anpassen muss.<sup>6</sup> Die verschiedenen Arten der Funktionalisierung des Lachens haben diverse literarische Formen und soziale Praktiken hervorgebracht, die einerseits auf der Ebene der ihnen zugrunde liegenden historischen Diskurse über das Lachen und andererseits im wissenschaftlich-analytischen Zugriff der historischen Geisteswissenschaften verstanden werden können. Denn Lachen war eine jeweils historisch spezifische Handlungs- und Verhaltensweise, die identifikatorische, kritische oder sogar subversive Ziele verfolgen konnte.<sup>7</sup> Die historischen Ausprägungen des Lachens wurden daher in diesem Band nicht nach den verschiedenen Epochen oder Quellengattungen, sondern nach ihren jeweils dominanten Handlungszielen geordnet.

4 Eine aktuelle Orientierungshilfe ist Albrecht CLASSEN, *Laughter as an Expression of Human Nature in the Middle Ages and the Early Modern Period. Literary, Historical, Theological, Philosophical, and Psychological Reflections*, in: *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times. Epistemology of a Fundamental Human Behavior, its Meaning, and Consequences* (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 5), hrsg. v. dems., Berlin/New York 2010, S. 1–140.

5 Vgl. dazu neuerdings die Konstanzer Arbeitsgruppe Poetik und Hermeneutik: <http://www.exc16.de/cms/275.html> (zuletzt aufgerufen am 16.01.12).

6 Vgl. als allgemeine Einführung Jan BREMMER/Herman ROODENBURG, *Humor und Geschichte: Eine Einführung*, in: *Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute*, hrsg. v. dems., Darmstadt 1999, S. 9–17.

7 Parallel zu dieser rhetorisch angeleiteten Instrumentalisierung des Lachens entwickelte sich eine synkretistisch angelegte, medizinisch-physiologische Theorie des Lachens, vgl. Ursula LINKHEER, *Physiologie und Affektenlehre des Lachens im Zeitalter Rabelais'.* Der medico-philosophische ‚*Traité de Ris*‘ (1589) von Laurent Joubert, in: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. Werner Röcke/Helga Neumann, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, S. 251–282.

Der Band untersucht vor allem das kommunikative Potential des Lachens. Wegweisende Impulse haben hierbei die Arbeiten von Henri Bergson, Mikhail Bachtin und Michel Foucault gesetzt, die – wenn auch aus ganz unterschiedlichen Perspektiven und mit Blick auf sehr verschiedene Fragestellungen – das Phänomen des Lachens theoretisch aufgearbeitet und gerade in seiner Charakteristik als Grenz- und Unterscheidungsphänomen beschrieben haben. Zugespitzt wurde die Debatte um die gesellschaftliche Relevanz des Lachens maßgeblich durch Jürgen Habermas.<sup>8</sup> In seiner 1962 erstmals erschienenen Pionierstudie „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ beschreibt Habermas die Entstehung eines neuen Typus von Öffentlichkeit vor allem im 18. Jahrhundert, der auf neuen Formen der Soziabilität und einer kritischen und spöttisch-polemischen Publizistik aufbaut.<sup>9</sup>

Habermas' Typisierung produktiv aufnehmend haben Öffentlichkeitshistoriker bereits im Italien der frühen Frühen Neuzeit eine singuläre Zunahme an Medien und Medienrezeption („Information Revolution“) erkannt, die auch durch Spott umfassend Kritik ausüben und *ante litteram* eine Vorform von Öffentlichkeit erzeugen konnte.<sup>10</sup> Die Geschichte der politischen Kultur Venedigs lässt sich sogar ganz als Geschichte obrigkeitlicher Regulierungsbemühungen gegenüber einer als ständige Gefahr empfundenen öffentlichen Meinung in der Form von Beleidigungen, Anklagen und Spott erzählen.<sup>11</sup> Die Geschichte konfessioneller und politischer Auseinandersetzungen etwa in den spanischen Niederlanden lässt sich im Spiegel des Lachens in großer gesellschaftlicher Breite darstellen.<sup>12</sup> Soziale Konflikte konnten mit spöttischen Provokationen und blasphemischen Anwürfen ausgetragen werden,<sup>13</sup> deren umfassende Regulierung kriminalitätsgeschichtlichen Untersuchungen zu-

8 Jürgen HABERMAS, *Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962 [u. ö., zuletzt Frankfurt/Main 1990].

9 Zur historischen Emotionenforschung vgl. Peter BURKE, *Is There a Cultural History of the Emotions?*, in: *Representing Emotions: New connections in the histories of art, music and medicine*, hrsg. v. Penelope Gouk/Helen Hills, Aldershot/Burlington 2005, S. 35–49.

10 Brendan DOOLEY, *The Social History of Skepticism. Experience and Doubt in Early Modern Culture*, Baltimore/London 1999, S. 48.

11 Elizabeth Horodowich, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge 2008, S. 112–116.

12 Johan VERBERCKMOES, *Laughter, Jestbooks and Society in the Spanish Netherlands*, New York 1999.

13 Zur Verknüpfung von karnevalistischen und blasphemischen Äußerungsformen vgl. Bettina LINDORFER, *Bestrafftes Sprechen. Zur historischen Pragmatik des Mittelalters*, München 2009, S. 122f., Anm. 5.

folge vor allem anzeigt, wie flexibel blasphemische Vorwürfe als besonders herabsetzender Spott, ja als „kommunikativer Code“ verwendet wurden.<sup>14</sup>

Themen der Lachen-Forschung genießen in den letzten Jahren großes Interesse. Zu den zahlreichen Publikationen gehören ein erstes Kompendium und eine auf das Thema bezogene Zeitschrift.<sup>15</sup> Die Auffassungen der psychologischen Lachen-Forschung von ihrem Gegenstand, „Humor“, scheinen jedoch grundlegend historisierungsbedürftig zu sein.<sup>16</sup> Traditionell ist die Lachen-Forschung in den Literaturwissenschaften vertreten. Von der großen Zahl an Arbeiten zur Sozialgeschichte der Literatur sei nur Altrocks neuere Studie zur Rezeption von Fazetien und Schwänken angesprochen, die stilistische Veränderungen verschiedener Ausgaben der Fazetien Heinrich Bebels vergleicht und in den Kontext der Schwankliteratur und der Vergesellschaftungspotentiale von Literatur stellt.<sup>17</sup> Das Lachen bietet auch Anlass für transdisziplinäre Forschung etwa nach der gesellschaftlichen Disziplinierungsfunktion des stets auch auf Ehre bezogenen Lachens im Mittelalter.<sup>18</sup>

Das Lachen ist jedoch weit entfernt davon, ein einheitlicher und durchgehend thematisierter Gegenstand wie andere in den historischen Geisteswissenschaften zu sein. Die derzeit aktuelle Synthese einer Geschichte der Medien der Frühen Neuzeit etwa bringt zwar Kommunikationsziele wie Propaganda und die performative Dimension von Flugschriftenrezeption, nicht aber den Spott und das Lachen zur Sprache.<sup>19</sup> Die Unterschiede der vielfältigen disziplinären Lachen-Forschung hinsichtlich Intensität und diskursiver Ausrichtung können mit Rücksicht auf die fächerspezifischen Quellengrundlagen, Forschungsinteressen und -geschichten

14 Gerd SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz 2005, S. 281–288.

15 Victor RASKIN (Hrsg.), *The Primer of Humor Research (Humor Research 8)*, Berlin/New York 2008; sowie *Humor. Journal of Humor Research*, 1988f.

16 Vgl. dazu die sich bereits im Titel andeutende Ansetzung eines überzeitlichen Gegenstands, der sich nur irgendwie entwickelt, im Grunde aber „throughout history“ nicht verändert habe: Amy CARRELL, *Historical Views of Humor*, in: *The Primer of Humor Research*, hrsg. v. Victor Raskin, S. 303–332, bes. S. 303.

17 Stephanie ALTROCK, *Gewitztes Erzählen in der Frühen Neuzeit. Heinrich Bebels Fazetien und ihre deutsche Übersetzung*, Köln 2009.

18 Elisabeth CROUZET-PAVAN/Jacques VERGER (Hrsg.), *La Dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique*, Paris 2007. Stefan BIESSENECKER, *A Small History of Laughter, or When Laughter Has to Be Reasonable*, in: *Behaving like Fools. Voice, Gesture, and Laughter in Texts, Manuscripts, and Early Books*, hrsg. v. Lucy Perry und Alexander Schwarz, Turnhout 2010, S. 193–221.

19 Den aktuellen Stand bietet Andreas WÜRGLER, *Medien in der frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 85)*, München 2009.

aber kaum auf befriedigende Weise allein mit einem Transfer von Theorien und Methoden ausgeglichen werden. Auch jeder prinzipiell denkbare Entwurf von fächerübergreifenden Theorie- oder gar Metatheorieentwürfen zum Lachen müsste sich doch in der empirischen Arbeit jeder Disziplin bewähren.

Auf diese Weise will der vorliegende Band die Möglichkeit für interdisziplinäre Gespräche bieten, können Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse der Erforschung von Komik und Lachen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Die Beiträger waren eingeladen, angesichts einer starken Diversifizierung der Konzepte ihre eigene Sichtweise eingehend darzustellen. Eine abschließende Zusammenfassung erschien uns zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht angemessen. Für andere Untersuchungszeiträume, etwa für die Neueste Geschichte und die Zeitgeschichte, wäre eine Schlussfolgerung wohl bereits zu diesem Zeitpunkt möglich gewesen.<sup>20</sup> Hingegen scheint der Blick in die Vormoderne (hier verstanden als die Zeit zwischen Spätmittelalter und Französischer Revolution) seit geraumer Zeit auch durch umfassende Theorieansätze sogar nachhaltig verstellt, nicht zuletzt durch Mikhail Bachtins Begriff „karnevalesker Kulturen“. Obwohl nur auf einer schmalen empirischen Basis vorgeführt, war er in den Jahrzehnten seit seiner Konzeptualisierung dennoch wirkmächtig in der Forschung präsent. Ziel dieses Bandes ist es nicht zuletzt, die Historisierungs- und Differenzierungsbedürftigkeit von Thesen großer Reichweite exemplarisch zu kennzeichnen.

Die erste Sektion des Bandes, „Theoretische Perspektiven auf das Lachen und seine Handlungspotentiale“, wird von Gun-Britt Kohlers Beitrag „Karneval und kultureller Raum. Überlegungen zu Bachtins Konzept des Lachens“ eröffnet. Kohler resümiert Bachtins theoretische Konzeption als eine Entwicklungsthese und Verlustgeschichte, die das mittelalterliche Lachen als kollektiv und mythisch, das neuzeitliche Lachen dagegen als zerstörerisch und von Einzelpersonen ausgehend verstand. Bachtins Thesen und ihre mannigfaltige Kritik haben jedoch wesentliche Ziele von Bachtins Arbeiten nicht nur weniger gewichtet, sondern nahezu vollständig ausgespart. Bachtin kritisiert die zeitgenössische slavische Literaturwissenschaft und -geschichtsschreibung, wie Kohler in einer Interpretation der Genese

<sup>20</sup> Vgl. für eine internationale und epochenübergreifende Perspektive Marjolein 't HART, *Humour and Social Protest: An Introduction*, in: *Humour and Social Protest* (International Review of Social History 52, Supplement 15), hrsg. v. dens., Cambridge 2007, S. 1–20.

von Bachtins Werken nachweist. Insbesondere die neue Auffassung von Literatur als subversive und dialogische, ihre „Karnevalisierung“, hat demnach das Lachen als universelles literarisches Element verdrängt und ausgeschlossen. Während die Renaissance-Literatur noch offen lachte, entkörperere und vergeistigte sich die Literatur bis zum 18. Jahrhundert, die karnevalisierte russische Literatur Dostoevkijs wird so in einer an die westeuropäische Literaturgeschichte anschlussfähigen Form konstruiert, obwohl Russland bspw. keine Renaissance erlebt habe. Die Suche nach tatsächlich karnevalistischen, aus der konstatierten Lachkultur stammenden Elementen in der ostslavischen Literatur unternimmt Bachtin mit Bezug auf Gogol', dessen Lachen allerdings die volkskulturelle Ambivalenz bereits verloren habe. Die Auffassung von „Volk“, so analysiert Kohler die starke Selbstbezüglichkeit der Verwendungsweise, ist wesentlich utopisch, sie schließt an die romantische Konzeption von spezifisch slavischen Lachkulturen der Pariser Vorlesungen des polnischen Dichters Mickiewicz an. Bachtins Theorie ist zwar stark aus seiner Gegenwart zu erklären und ihre Argumentation ist kulturhistorisch anfechtbar, sie bleibt jedoch – wie jede Theorie – eine interessante Anregung für empirische Untersuchungen.

Der wissenschaftsgeschichtlichen Valenz des Lachens widmet sich der Beitrag von Gerrit Walther, „Das Lächeln der Klio. Über die Formen des Lachens in der europäischen Geschichtsschreibung“. Walther nimmt die Entwicklung der Geschichtswissenschaft seit dem Humanismus in den Blick und zeichnet eine zunehmende Erkenntnis der kognitiven Leistungsfähigkeit des Lachens nach. Häufig präsentiert nämlich bereits die frühneuzeitliche Geschichtsschreibung Erzählungen, die zum Lachen anregen oder aber durch ein konstruiertes Gefälle zwischen Rezipienten und rezipiertem Verhalten zum Lachen herausfordern sollen. Das Lachen der Rezipienten markiert die relative Andersartigkeit des Dargestellten und historisiert es somit zugleich nachhaltig. Ein Zwischenschritt zu dieser fundamentalen Neubestimmung der Historie ist die anekdotisch erzählte Geschichte des Spätmittelalters und der Frühneuzeit. Diese hatte als *magistra vitae* die Aufgabe, ihren Lesern in vergleichbaren Situationen eine Orientierung zu bieten. Das Lachen der Protagonisten, in das die Rezipienten dieser Geschichten eingestimmt haben mögen, konnte beispielsweise als Überlegenheitslachen oder – im Sinne einer Identifikation mit den Protagonisten – als Lachen des Beifalls fungieren. Diese pragmatische Dimension des Lachens in Texten und über Texte ist dabei keine spezifische Eigenschaft der vormodernen Historiographie. Sie ist wesentlich vom heilsgeschichtlichen Modell gekennzeichnet und bietet daher (fast) keinen Raum zum – nämlich stets auch

subversiven – Lachen. Erst die Historiographie der Aufklärungszeit unterschied konsequent spöttisch historisches Verhalten nach seinem Aufklärungsgrad. Die Nichtidentifikation von Vergangenheit und Gegenwart, die Betonung von Unterschieden erhebt dann der Historismus zu seinem wesentlichen Ziel. Erreicht wird es nur, indem das Lachen einen im Grunde verstehenden Abgrenzungsvorgang einleitet, wie er von Walther anhand der historischen Karnevalsforschung, der metahistorischen Provokation Hayden Whites und klassischer Beispiele der Historiographiegeschichte exemplifiziert wird. So grenzten die Historiker der Antike sich von anderen Historikern ab, indem sie ihre Kollegen als lächerlich darstellten. Ganz ähnlich begleitet das Lachen die Herausbildung der akademischen Geschichtswissenschaft und ruft sie als Unterscheidungsgestus gar mit hervor.

Als Alternative zu bzw. Ergänzung von hermeneutischen Ansätzen versteht sich die „General Theory of Verbal Humor“, welcher der Beitrag „Der ‚Mechanismus‘ des Humors. Eine linguistisch-narratologische Diskussion humoristischer Erzählungen an der Schnittstelle von Vormoderne und Moderne“ folgt. Theresa Hamilton verwendet diesen Ansatz vor allem für die Interpretation englischer Exempelsammlungen und Scherzerzählungen des 14. bis 16. Jahrhunderts, wobei sie methodische Erweiterungen vorschlägt. Bislang ist die von Victor Raskin und Salvatore Attardo stimulierte Forschungsmethode nicht zu einem selbstverständlichen Handwerkszeug der Lachenforschung geworden, obwohl das Instrumentarium sehr einschlägig auf die Erklärung „des Erzeugens und Erkennens eines humoristischen Effekts“ bezogen ist. Dieser narratologischen Sichtweise zufolge ist (auch literarische) Kommunikation von selbstverständlichen Kognitionsmustern und Rastern („Skripten“) geprägt. Diese Formen mentaler Wissensrepräsentationen, die um kommunikative Codes und Grundunterscheidungen zentriert sind, waren zunächst als theoretischer Erklärungsrahmen zur Orientierung in textlichen Sinneinheiten konzipiert worden, können aber auch Komik eingehender erklären. Ein komischer Effekt entsteht, wenn auf eine Erzählung zwei Skripte passen und sich in einer Situation berühren, so dass das Verständnis unerwartet von einem ins andere Skript wechselt. Der Skriptwechsel tritt gezielt auf und der normale Verständnisablauf wird – durch Absurdität oder Komik – durchbrochen. Die narrationsanalytische Erklärung von Komik bietet durch formalisierte Beschreibungen eine Alternative zu hermeneutischen Verfahren. Hamilton will die an kleineren literarischen Texten ausgelotete Komplexität der Methode mit Hilfe der „natural“ narratology“ erweitern, so dass eine größere Breite komischer Textphänomene erfasst und formali-



siert beschrieben werden kann. Insbesondere bei Dichtung wird die schematische Wiedergabe humoristischer Passagen mit Hilfe von Skripten wohl den literarischen Sinnüberschuss einerseits nicht beherrschen und diesen daher unfreiwillig verdeutlichen, andererseits aber auch eine Methode für diachrone Vergleiche humoristischer Effekte schaffen.

Ästhetische Formen des Lachens thematisieren die Beiträge im Kapitel „Das Lachen als Sinnstiftung in literarischen Texten“. Stefan Seeber leitet seine Überlegungen zu „Valenzen des Lachens in den Tristanbearbeitungen Eilharts und Gottfrieds“ mit umfassenden rhetorischen und poetologischen Überlegungen ein, die die Erzeugung und Funktion von Komik reflektieren, und berücksichtigt dabei auch die im Mittelalter nicht immer unmittelbar verfügbaren antiken Rhetoriken. Die semantische Komplexität von ‚Lachen‘ in den von Seeber untersuchten Texten umfasst eine Reihe von Mehrdeutigkeiten. Die Selbstdarstellung von Protagonisten und ihre inszenierten Handlungen sind somit hermeneutische Interpretamente. Die Analyse verfolgt die empirischen Befunde sowohl auf der Ebene des historischen Tugendsystems als auch der traditionellen rhetorischen *aptum*-Theorie. Mit Hilfe dieser metapoetischen Differenzierung wird die mit dem dargestellten Lachen verbundene Sinnggebung herausgearbeitet.

Andrea Grafetstätter beschäftigt sich unter dem Titel „Der Held als Witzfigur: Artus und Dietrich im Spätmittelalter“ mit Brüchen im höfisch-ritterlichen Tugendsystem. Bereits die heldenepischen Figuren zeigen trotz zu bestehender Tugendproben nicht nur das Verhalten entsprechend ritterlicher Ehre, sondern stellen dem Leser häufig auch das Andere etwa von geschlechtsbezogener, männlicher Ehre vor Augen. Dieser bereits in den Dietrich- und Artusepen selbst angelegte Spott über die Helden wird in den spätmittelalterlichen Fastnachtsspielen des Hans Rosenplüt für die Abgrenzungsinteressen des patrizischen Stadtadels passend inszeniert.

Die anhaltenden geschichtswissenschaftlichen Diskussionen um den Charakter von Volkskultur würden wohl nie die immense Verbreitung der im Beitrag von Sebastian Coxon behandelten Schriften zur Debatte stellen. Die historisch verbürgten, in literarischen Texten reflektierten Sinnmuster sind zwar häufig Ausgangspunkte kulturhistorischer Untersuchungen gewesen, jedoch sind auch sie bereits Ergebnis von Interpretationen und wohl nicht immer eindeutig dechiffrierbar. Richtungsweisend ist der auf die Gruppenidentifikation des Lachens abzielende Ansatz der Literaturwissenschaft, mit dem Coxon das literarisch dargestellte Lachen in seiner

performativen Dimension und damit überhaupt erst methodisch gesichert gesellschaftsgeschichtlich lesbar macht.

„Das Lachen in gruppeninterner Kommunikation gelehrter Kulturen“ behandeln die Beiträge des dritten Teils des Bandes. Ebenfalls die Zielsetzungen literarischer Konstruktion von Komik, jedoch in einem gelehrten Kontext betrachtet Arnold Beckers Aufsatz „Die humanistische Lachgemeinschaft und ihre Grenzen. Hutten, Erasmus und ihr Streit über die ‚*Epistolae obscurorum virorum*‘“. Die Humanisten standen in engstem Kontakt miteinander und bildeten so eine Lachgemeinschaft. Becker untersucht diese zunächst im Kontext des zeitgenössischen Begriffs von Satire und satirischer Dichtung. Die angestrebte Rezeption satirischer Texte zur Entstehungszeit wird von ihren Rändern her verstehbar. Die bekannte Dunkelmänner-Satire, die in den Streit zwischen Kölner Theologen und dem Gutachter Reuchlin um einen Konvertiten eingegriffen hatte, wurde so zum Streitpunkt zwischen Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam. Letzterer distanzierte sich zunehmend von den Befürwortern der Satire, ein Prozess, den Becker zur Auslotung der Kohäsionskräfte der humanistischen Gruppe und ihrer Lachgemeinschaft an Hand der Korrespondenzen und weiterer Texte, die in der Nähe von *famosi libelli* stehen, untersucht.

Das Lachen konnte durch die Überlieferungsweise und durch historische Funktionalisierung in Selbstzeugnissen bedingt sein. Anja Grebe widmet sich unter dem Titel „Der Künstler als Komiker. Albrecht Dürers Selbstbildnisse und die Lachkultur des Humanismus“ vor allem der ‚privaten‘ Gelehrtenkorrespondenz in einem humanistischen Freundeskreis. Als Kunst- und Tugendvorbild apostrophiert, hat Dürer zugleich auch in mit Karikaturen durchsetzten Briefen – wie auf dem Umschlag dieses Bandes zu sehen – an einer zuweilen ‚grobianischen‘ Scherz- und Lachkultur teilgenommen. Anlass waren sein seit etwa der Italienreise 1496 extravagant langes Haar und sein Bart, kombiniert mit einer für seinen Stand eigentlich unzulässigen Kleidung, mit der Dürer nicht nur einen Anspruch auf Annäherung an den Adel oder das Nürnberger Patriziat bekräftigte. Für diesen Stil, der vieldeutig zwischen einer möglicherweise blasphemischen Christusanalogie und der Erscheinung als mythischer Wildmann oszillierte, erhielt Dürer brieflich kleidersatirische Bemerkungen, die wie die Scherzdichtungen des Ratsschreibers Lazarus Spengler Spielarten einer humanistischen Lachkultur waren. Zusammen mit der berühmten Initialensignatur scheint Dürer sich jedoch auch bewusst ikonisiert zu haben, setzte er doch seine auffallende und zu Scherzen einladende Porträtsignatur gezielt in der Tafelmalerei ein.

Ausgehend von dem Selbstzeugnis des englischen Adligen Samuel Pepys untersucht Sebastian Kühn den historischen Sinn des Lachens unter dem Titel „Gesellig, agonal, distanzierend. Formen des Lachens in gelehrten Kulturen um 1700“. Das Eingangsbeispiel sticht aus den übrigen Befunden heraus, weil es sich um ein in einer individuellen, nur für den Autor selbst entzifferbaren Kurzschrift verfasstes Tagebuch handelt. Diesem Tagebuch zufolge habe Karl II. ein Mitglied der Royal Society 1664 während einer öffentlichen Präsentation ausgelacht, weil dessen akademische Heimat, das Gresham College, mit dem „Wiegen von Luft“ befasst sei. Karl II. trivialisierte damit vermutlich eine Serie von Vakuumversuchen und war auch durch die Vorstellung anderer Forschungsbereiche nicht zu mäßigen. Pepys gibt dieses Vorkommnis wieder, weil es eine gesellschaftliche Dimension und das darin erschallende Lachen einen sozialen Sinn besitzt. Aus diesem Grund tauchen Beschreibungen von ausgrenzendem Verlachen in gelehrten Kontexten fast ausschließlich in anonymen oder disziplinarischen Darstellungen oder in Selbstzeugnissen auf. Dennoch waren Lachen und Scherzen regelmäßige Kommunikationsweisen und unveräußerlicher Teil gelehrter Soziabilität, Kommunikation und Konfliktaustragung.

Die Beiträge zu „Identitätsbildung und Abgrenzung durch Lachen“ akzentuieren vor allem die Instrumentalisierung der positiven Bindungskräfte des Lachens.

So sind die von Harald Bollbuck behandelten, als Schmähchriften zu bezeichnenden Flugschriften gleichermaßen Mittel der Abgrenzung wie Medien der Selbstverständigung. Unter dem Titel „Lachen für den wahren Glauben. Lutherische Pasquillen im publizistischen Diskurs der Interimszeit“ werden die mit frühneuzeitlichen Invektiven und Pasquillen verbundenen Ziele analysiert. Bollbuck stellt die Perspektiven der lutherischen Gegner des Interims denen seiner Befürworter gegenüber, wobei er das teilweise in der antiken Literatur vorgeprägte Repertoire von Ausdrucksmitteln herausarbeitet. Demnach brachten Schmähschriften nicht nur die Gegnerschaft zum Ausdruck, sondern beförderten diese auch aktiv und schufen eine sich distinguiert wahrnehmende Gruppe lutherischer Religionsanhänger. Innerhalb dieses Handlungsspektrums lassen sich verschiedene Typen von Schmähschriften unterscheiden, nämlich Parodien gelehrter und theologischer Abhandlungen, publizistische Gattungen wie ‚Zeitungen‘-Flugschriften, schwankhafte Dialoge und – im Sinne von Propaganda – informierende Pasquille. Der Vergleich mit dem wenige Jahre späteren Beispiel der Kontroverse um den Königsberger

Theologen Osiander belegt, dass die aggressive Kritik und die besonders stark polarisierende Komik enthaltenden Schmähschriften immer auch und sogar hauptsächlich auf die Festigung der regionalen und überregionalen Gruppenidentität der Lutheraner gerichtet waren.

Um keinen pseudo-essentiellen Positionen über das Lachen als scheinbare anthropologische Konstante zu erliegen, widmet sich Peter Pökel in seinem Beitrag „Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur. Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept am Beispiel von al-Ğāhiz (gest. 869)“ dem Lachen in einer dezentrierten Perspektive. Seine implizit interreligiös-vergleichend angelegte Perspektive differenziert die kulturellen Prägungen derart, dass das Lachen statt einer Konstante ein humanes „Grundphänomen“ ist. Der Koran bietet eine Reihe von Belegen für die theologische Relevanz des Lachens, das als Mittel zur Stärkung der Gruppe der Gläubigen, zum Ausdruck ihrer Überlegenheit und zur Ausgrenzung Ungläubiger, unter Einschluss eines Verbots von Spott gegen Mitgläubige eingesetzt werden kann. Pökel schildert die paränetische Funktionalisierung des Lachens in Form einer „Offenbarungspolemik“, denn Gott als der Schöpfer des Lebens wird im übertragenen Sinne auch als Gott des Lachens und Weinens dargestellt. Hauptgegenstand der Untersuchung ist das binäre poetologische Konzept von „Scherz und Ernst“ in Dichtungen des 9. Jahrhunderts. Dessen Besonderheiten verdeutlicht Pökel an Hand der Affektmäßigkeitsforderung der antikeuropäischen Rhetoriktradition etwa Quintilians sowie der auf Antikerezeption beruhenden Humoralpathologie des christlichen Mittelalters. Auch der arabische „Scherz und Ernst“-Diskurs habe die Affektäußerungen intensiv hinsichtlich der sozialen und ethischen Auswirkungen reflektiert und ein Gleichgewicht zwischen beiden empfohlen. Erheblich verschieden ist jedoch die theologische Begründung, dass nämlich Scherz und Ernst mit Askese und Ablenkung von religiösen Pflichten verbunden wurde und das Lachen damit nur dann lizit war um es paradox zu fassen wenn es dem Ernst der Religion diene.

Chiara Lastraioli widmet sich in ihrem Beitrag „Über das Wissen der Anderen lachen. Ein medizinischer Streit im Frankreich des 16. Jahrhunderts“ dem Beginn medizinisch-fachwissenschaftlicher Professionalisierung, Autorisierungsbedingungen von Erkenntnissen und dem Beginn des Rezensionswesens. Es handelt sich um eine von zahlreichen Buchveröffentlichungen begleitete und konstituierte Kontroverse der Jahre 1541-1549 um die Heilkräfte von Essig. Lastraioli untersucht diesen Streit in medizin- und sozialhistorischer Vertiefung, unter Einschluss der

Autorität des Druckprivilegien verleihenden Königs, seines Leibarztes, der universitären Forschungskonventionen sowie der Rolle von Patronage, die Anlass für eine kritische Schrift von David de Finale war. Medizinische Autorität, Professionalität und daher auch Verdienstmöglichkeiten wurden durch eine Vielzahl inner- und außerwissenschaftlicher Faktoren mitbestimmt, wobei ein Wissenschafts- oder Verbindlichkeitsstandard der Umgang mit antiken und außerchristlichen wie etwa arabischen Autoritäten war, geradezu eine Frage der ‚Nachfolge‘, die bei Innovationen einen ‚Heterodoxie‘-Diskurs hervorbrachte. Das Verhältnis zu Autoren wie Galen und Hippokrates, die Patronageverbindung eines medizinisch schriftstellenden Arztes und sein publizistisches Geschick konnten nachhaltig medizinische Kontroversen entscheiden, in denen sich die Gegenspieler aggressiv gegenseitig lächerlich machten, in Frankreich erstmals unter Verwendung von schmähenden Literaturgattungen.

Eine dezidiert diachrone Untersuchungsperspektive nimmt Susanne Lachenicht ein, die über die in ihrem Beitrag primär behandelte Zeitschiene „Lachen, Satire und Protestantismus in England (16.-18. Jahrhundert)“ hinaus bis in die Gegenwart Großbritanniens reicht. Der britische Protestantismus hat seit dem 16. Jahrhundert eine charakteristische Lachkultur entwickelt, die der Selbstverständigung der eigenen konfessionellen und politischen Identität diene. Die Geschichte der kulturell konstruierten und scheinbar dauerhaft wirksamen Feindbilder – wie ein Gegenwartsbeispiel des Jahres 2007 zeigt – wurde bis 1559 in einer danach verbotenen Symbiose von Theater und Predigten zugunsten der anglikanischen Reformation kultiviert. Jenseits dieser per Dekret beendeten legalen konfessionellen Politisierung der Literatur ermöglichte jedoch ein Patronagenetz auch über das Verbot hinaus die Instrumentalisierung. Lachenicht verfolgt die konfessionellen und moralpolitischen Auseinandersetzungen im England der Frühen Neuzeit und zeigt die Rolle des Lachens in einem breiten Tableau auf. In der politischen Publizistik des 18. Jahrhunderts verliehen so bekannte Autoren wie Daniel Defoe dem Lächerlichmachen eine wesentliche Regelungs- und Steuerungsfunktion. Die Herausbildung von Öffentlichkeit in England, unzweifelhaft der Modellfall in der europäischen Geschichte der Neuzeit und möglicherweise auch die Prägung einer auch in der Gegenwart wirksamen politischen Kultur waren wesentlich durch die starke Rolle des Lachens bestimmt.

Eckart Schörle betrachtet das Lachen aus der Perspektive der sozialen Praxis und gesellschaftlichen Relevanz des Lachens anhand der Versuche seiner Regelung

und Konzipierung. „Die Erfindung des ‚guten‘ Lachens. Lachdebatten zwischen 1650 und 1750“ benennt konkrete Räume des Lachens mit den ihnen zugeordneten Lizenzen. Ausgehend von einem umfassenden Rückblick auf die diversifizierte Strömungen der Disziplinierung und Abwertung von öffentlichen Affektäußerungen wie dem Lachen im Mittelalter sowie auf markante neuzeitliche Ordnungsvorstellungen des Pietismus akzentuiert Schörle die grundlegende Neubewertung des Lachens durch die schottische Moral-Sense-Philosophie um 1700. Frances Hutcheson hatte die Hobbessche Ablehnung des Lachens als Ausdruck von moralisch zu bewertender Überlegenheit abgelehnt und an die Stelle des auslösenden Moments eine Inkongruenzerfahrung gesetzt. Mit der Feststellung, dass ein komischer Kontrast das Lachen auslösen könne, wurde eine bis in die deutschen „Moralischen Wochenschriften“ reichende Kontroverse entfesselt. Eine linear angelegte Zivilisierungsperspektive würde zu kurz greifen, um etwa die ‚Verhöflichung‘ des Lachens in der Neuzeit zu erklären, denn das Lachen diene verschiedenen Akteuren als Ausdruck und Regelungsinstrument, um die Interessen ihrer sozialen Gruppe durchzusetzen. Das höfische Lachen, das letztlich einer kulturellen Verfeinerung Ausdruck verlieh und diese durchsetzen half, wurde von bürgerlichen Gruppen auch für die Hofkritik instrumentalisiert. Die frühe deutsche Rezeption etwa bei Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger 1721/22 richtete sich bereits voll und ganz auf die Regelung des Lachens im bürgerlichen Milieu. Schörle verknüpft die moralphilosophischen Argumentationen stets mit den projizierten oder imaginierten Formen von Soziabilität. Die Kulturgeschichte des Lachens öffnet sich hin auf eine allgemeine Gesellschaftsgeschichte, die über eine Differenzierung der Zivilisierungsperspektive hinaus allgemeine Geschichtsprozesse der Neuzeit betrifft.

Im Sinne der neueren Gewaltgeschichte behandeln die Beiträge im Abschnitt „Das Lachen als Machtinstrument“ Themen gesellschaftlicher Herrschaft in einem weiteren Sinne.

Georg Jostkleigrewes Beitrag „Politisches Argument, Propagandainstrument, Waffe? Überlegungen zur Öffentlichkeit des Lachens im Mittelalter“ weist an Hand von Evangelien-, Bibel- und Urkundenparodien sowie Satiren und Invektiven nach, dass das mittelalterliche Lachen eine zumindest potentiell politisch relevante Öffentlichkeit und Regelungsinstanz sein konnte. Die Parodien nutzten auch performative Ausdrucksmöglichkeiten, indem sie Handlungsrituale wie etwa eine gemeinsame

Mahlzeit oder Urkundenformulare in den gegenteiligen Sinn verkehrten; statt wie üblich den Inhalt der Urkunde mit der Bezeichnung *ferme et stable* zu affirmieren, wird dieser durch die ähnlich lautende, aber inhaltlich und stilistisch scharf kontrastierende Formulierung *fiens en estable* („Mist im Stall“) zerstört. Bevor solche Möglichkeiten der Delegitimierung von Herrschaftsansprüchen in einer – so typisierten – lateinisch-klerikalen Öffentlichkeit und der volkssprachlichen Kultur empirisch vorgestellt werden, bietet Jostkleigrewe eine grundlegende theoretische Perspektivierung der Öffentlichkeitsforschung zur Vormoderne insgesamt und zum Mittelalter im Besonderen. Zunächst ist es ein Gebot der Quellenkritik, nachträglich sinngebende Erzählungen über das Lachen von konfliktnah entstandenen Satiren und Invektiven zu unterscheiden. Vor allem aber ist der Öffentlichkeitsbegriff, der zwar ursprünglich als „Proprium der Moderne“ entworfen worden war und dennoch von großer Relevanz für die mediävistische Forschungspraxis wurde, weiterzuentwickeln. Jostkleigrewe plädiert mit Blick auf das Mittelalter vor allem für die Berücksichtigung der Historizität von Kommunikationsstilen, um damit eine tragfähige theoretische Forschungsperspektive und begriffliches Handwerkszeug für die Analyse noch über die von ihm nachgewiesenen politischen Interaktions- und Aushandlungsprozesse hinaus bereitzustellen.

Auf politische Macht affirmierende Formen der Funktionalisierung des Lachens zielt Heinrich Lang in seinem Beitrag „Das Gelächter der Macht in der Republik. Cosimo de'Medici *il vecchio* (1389-1464) als verhüllter Herrscher in Fazetien und Viten Florentiner Autoren“ ab. Von Cosimo de'Medici sind zwar auch zahlreiche Selbstzeugnisse überliefert, jedoch scheint der Blick der Biographen bemerkenswert polarisiert. Cosimo erscheint in mehrfacher Brechung, die von den Absichten seiner Selbstdarstellung, über die Monumentalisierung durch seine Zeitgenossen und durch spätere Darstellungen etwa Jakob Burckhardts mit geprägt werden. Lang differenziert diese verschiedenen Verständnisebenen und eröffnet einen eigenen Blick auf die gravierende politische Bedeutung seines Protagonisten. Fazetien und andere literarische Formen sind nicht als sekundäre, eine politische Kommunikation im engeren Sinne etwa nur begleitende oder kommentierende Marginalien zu betrachten. Tatsächlich erschließt gerade die „ins Anekdotische eingeschriebene historische Objektivität“ die politische Valenz des – in diesem Fall – politische Macht nachhaltig affirmierenden Lachens.

Die Ausführungen von Reinhard Hennig beziehen sich eigentlich auf einen Gegenstand, der innerhalb des Christentums zu verorten ist. „Das Lachen der Könige

in der altnordischen Konunga sögur“ hat die Königssagaliteratur des späten Mittelalters zum Gegenstand, die sich mehr als ein Jahrhundert nach der Christianisierung Skandinaviens entwickelte. Die These Jacques le Goffs, das überwiegend tragische, Verdammnis und Rache verheißende Lachen in den Sagas entspreche der vorchristlichen heidnischen Tradition, deutet allerdings auf eine eigenständige Ausprägung des Lachens hin. In Bezug auf diese starke Wertung untersucht Hennig die Schilderungen des Lachens in den Sagas mit dem Ziel, ihre jeweilige Funktion unabhängig von christlichen Theologoumenen festzustellen. In einigen Fällen pflichtet Hennig seinem Eingangsbeispiel bei, dass das dargestellte Publikum das Lachen der Protagonisten nicht verstanden habe. Grundsätzlich gilt, dass heutige Interpreten oft nicht zwischen eigenen hermeneutischen Verständnisschwierigkeiten und einer ebenfalls möglichen großen Ambivalenz des Lachens in seinem historischen Zeitkontext unterscheiden können. Sicher verstandene Darstellungen von Lachen lassen jedoch das Urteil zu, dass das Lachen einen erheblichen Stellenwert für die historiographisch in den Sagas dargestellten Handlungen besessen haben muss, oft verbunden mit diffusen, geradezu magischen Konnotationen von Weissagungen.

Hiram Kämpfers „Sexualität – Gewalt – Humor“ betitelter historischer Essay untersucht die diskursiven Voraussetzungen, unter denen das Verhältnis der im Titel genannten Gegenstandsbereiche in der Vergangenheit erwogen werden konnte, ohne zu einer Illustration von Gegenwartsdebatten zu werden. Kämpfer gibt Formen solcher teilweise auxiliären Instrumentalisierung von historischen Klischees über Sexualität im Mittelalter in kritischer Perspektive wieder. Die Bestandsaufnahme umfasst und verknüpft vor allem rechts- und literaturgeschichtliche Befunde zu sexueller Gewalt im Mittelalter und ihre Wahrnehmung. Die von Kämpfer bis zum Ende des 18. Jahrhunderts beobachtete Abnahme der Humortauglichkeit sexueller Gewalt erhellt nicht nur kulturgeschichtliche Wandlungsprozesse. Das in dieser Form neue Forschungsfeld ermöglicht vielmehr auch einen besseren historischen Blick auf das Selbstverständnis mittelalterlicher Gesellschaften.





Theoretische Perspektiven  
auf das Lachen und seine Handlungspotentiale



GUN-BRITT KOHLER

# Karneval und kultureller Raum

## Überlegungen zu Bachtins Konzept des Lachens

„Das Lachen ist eine bestimmte, aber nicht in die logische Sprache transponierbare, ästhetische Einstellung zur Wirklichkeit, d. h. eine bestimmte Art, die künstlerisch zu sehen und zu begreifen und folglich auch eine bestimmte Art, das künstlerische Bild, das Sujet und die Gattung zu konstruieren.“<sup>1</sup>

„Aber mit dem Lachen soll man nicht scherzen.“<sup>2</sup>

### Bachtins Karneval: Eine knappe Rekapitulation

Das mittelalterliche Karnevals-lachen weist nach Bachtin drei spezifische Charakteristika auf: 1. Kollektivität, 2. Universalität und 3. Ambivalenz. Es ist ein Festtags-lachen, welches das gesamte Volk umfasst, in dem die Verlachteten oder das Verlachte selbst auch Lachende sind. Es ist ein Lachen, das zerstört und erneuert, verneint und bejaht, tötet und gebiert – es ist Ausdrucksform einer verkehrten Ordnung, einer universalen, stets werdenden, un abgeschlossenen Welt. Es weist damit utopische und mythische Züge auf.<sup>3</sup>

1 *Смех – это определенное, но не поддающееся переводу на логический язык эстетическое отношение к действительности, то есть определенный способ ее художественного видения и постижения, а следовательно, и определенный способ построения художественного образа, сюжета, жанра.* Michail M. БАХТИН, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, in: DERS., *Sobranie sočinenij*, t. 6, Moskva 2002, S. 5–300, hier S. 185. Deutsche Übersetzung Michail M. БАХТИН, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, übersetzt von A. Schramm, München 1971, S. 185.

2 *Да ведь со смехом шутить нельзя.* Nikolaj V. GOGOL', *Teatral'nyj raz'ezd posle predstavlenija novoj komedii*, in: DERS., *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 5, Moskva 1949, S. 137–171, hier S. 165; vgl. hierzu Anm. 38.

3 Michail M. БАХТИН, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hrsg. von Renate LACHMANN, Frankfurt a. M. 1995, S. 60f.

Die Differenzen zum nachaufklärerischen, nur mehr „rein satirischen Lachen“, wie Bachtin es nennt, sind damit eingeführt. Das rein satirische Lachen ist nicht mehr universell, nicht mehr ambivalent und selten kollektiv: Es ist individuell, es trennt zwischen Lachendem und Verlachtem, es stellt bloß, ist negativ und zerstörend.

Bachtins Diagnose, die grundlegende Ambivalenz volkstümlichen Lachens werde generell übersehen, der Einfluss der neuzeitlichen Lachliteratur verantwortliche eine prinzipiell monovalente Einschätzung dieser früheren Zeugnisse, dürfte nicht nur als die entscheidende Motivation für die Monographie zum Werk François Rabelais' gelten, sondern darüber hinaus als eine ihrer wesentlichen Thesen.<sup>4</sup>

„Im Buch über Rabelais habe ich zu zeigen versucht, dass die grundlegenden Prinzipien des Schaffens dieses großen Künstlers durch die vergangene Lachkultur des Volkes bestimmt sind. Einer der gravierenden Mängel der modernen Literaturwissenschaft besteht darin, dass sie die gesamte Literatur – insbesondere die der Renaissance – im Rahmen der offiziellen Kultur zu interpretieren sucht. Stattdessen ist das Werk Rabelais' einzig im Kontext der Volkskultur wirklich zu begreifen, jener Kultur, die immer, in allen Phasen ihrer Entwicklung, der offiziellen Kultur gegenüber gestanden sowie einen spezifischen Blick auf die Welt und spezifische Formen für die bildliche Widerspiegelung dieser Welt ausgebildet hat. [...] Rabelais ist Erbe und Vollender des jahrtausendealten Volkslachens. Sein Werk ist ein unersetzbarer Schlüssel zur europäischen Lachkultur in ihren stärksten, tiefsten und originellsten Erscheinungen.“<sup>45</sup>

4 Ebd., S. 109; vgl. aber auch zahlreiche andere Äußerungen, etwa zum Begriff der Groteske, die ebenfalls ein fortschreitendes „Unverständnis“ diagnostizieren (ebd., S. 85–105).

5 *В книге о Рабле мы стремились показать, что основные принципы творчества этого великого художника определяются народной смеховой культурой прошлого. Один из существенных недостатков современного литературоведения состоит в том, что оно пытается уложить всю литературу – в частности, ренессансную – в рамки официальной культуры. Между тем творчество того же Рабле можно действительно понять только в потоке народной культуры, которая всегда, на всех этапах своего развития противостояла официальной культуре и вырабатывала свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения. [...] Рабле – наследник и завершитель тысячелетий народного смеха. Его творчество – незаменимый ключ ко всей европейской смеховой культуре в ее наиболее сильных, глубоких и оригинальных проявлениях.* Michail BACHTIN, *Rable i Gogol'. Iskusstvo slova i narodnaja smečovaja kul'tura*, in: DERS., *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Rennsansa*, Moskva 1990, S. 526; dt. Übersetzung Michail M. BACHTIN, *Rabelais und Gogol'. Die Wortkunst und die Lachkultur des Volkes*, in: DERS., *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. von Rainer GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979, S. 338–348, hier S. 338, hier behutsam modifiziert.

Der historische Aspekt von Bachtins Untersuchung, der im Rahmen einer interdisziplinären, mediävistisch orientierten Diskussion ausschlaggebend sein mag, ist damit benannt: Bachtin erkennt und deutet das Werk von Rabelais als (literarischen) Kristallisationspunkt, vielleicht sogar als den Kulminationspunkt mittelalterlichen Lachens bzw. der Lachkultur der Renaissance, und sieht es mit der gelebten und tradierten Kultur des ‚Volkes‘ in unmittelbarer Weise verknüpft. Mit der ausgehenden Renaissance verschwinde der Karneval aus der gelebten Volkskultur, ginge das „karnevalistische Weltempfinden“<sup>6</sup>, und damit der gelebte Karneval als Grundlage der Karnevalisierung, verloren.

Renate Lachmann benennt diesen Doppelcharakter von Bachtins Deutung, die sich einerseits auf Abbildung und Rekonstruktion volkskultureller Handlungen und Sprachformen (die Bachtin letztlich auf Lachrituale mythisch-archaischer Urgemeinschaften zurückführt), andererseits auf die Übertragung des Karnevals in das sprachlich-ästhetische Medium der Literatur bezieht, mit den Begriffen Widerspiegelung und Parallelität.<sup>7</sup>

Bachtins wesentliche Beobachtungen und theoretische Schlussfolgerungen sind hinreichend bekannt – die Einteilung in drei Grundformen der volkstümlichen Lachkultur<sup>8</sup>, das Verständnis volkstümlichen Lachens als inoffiziell<sup>9</sup>, d. h. die Scheidung vormoderner Kultur in eine offizielle und eine inoffizielle, die (v.a. romantikkritischen) historischen Ausführungen zu Karneval und Grotteske, die wesentlichen Motive und Spezifika der Lachkultur, etwa die Bindung an das Fest, an den öffentlichen Raum, an das Materielle und Leibliche, an den grotesken, als kosmisch begriffenen Körper, an die (auch Körper-)Sprache des Marktplatzes – schließlich, immer wieder, die Betonung des entscheidenden Charakteristikums aller Erscheinungsformen der Lachkultur: der Ambivalenz. Ambivalenz (des Lachens) und Unabgeschlossenheit (des Lebens) bedingen einander ebenso, wie ambivalentes Lachen Ausdruck von Freiheit, auch und im Besonderen von Angst-Freiheit (und damit prinzipieller Subversivität), ist.<sup>10</sup>

Die im Laufe der insbesondere seit den siebziger Jahren besonders in Frankreich, Deutschland und den USA sehr regen Bachtin-Rezeption (eine nennenswerte

6 BACHTIN, Probleme der Poetik Dostoevskijs, S. 147.

7 Renate LACHMANN, Vorwort, in: BACHTIN, Rabelais und seine Welt, S. 7–46, hier S. 28–29.

8 BACHTIN, Rabelais und seine Welt, S. 52.

9 Ebd., S. 193.

10 Ebd., S. 140–143.

Rezeption in Russland erfolgt erst seit den neunziger Jahren) geltend gemachte Kritik dürfte ebenfalls weitgehend bekannt sein. Während die Romanistik mitunter die Deutung des Werkes von Rabelais monierte, diskutierte die germanistische Forschung insbesondere Bachtins Herleitung des Karnevals aus mythisch-synkretistischen Ritualen. Wiederholt nahm man Anstoß am simplifizierenden Dualismus von offizieller und nicht-offizieller Kultur, der vernachlässige, dass der Karneval eine bestimmte ästhetische Institutionalisierung (d.h. die Anerkennung identifizierbarer Formen und Konventionen) erfordere<sup>11</sup>, sowie dass er prinzipiell von der herrschenden Macht ‚genehmigt‘ sei, da er letztlich ihrer Stabilisierung diene.<sup>12</sup> Großes Aufsehen insbesondere in der deutschsprachigen Slavistik erregte Groys' kritische Deutung des Karnevalskonzepts Bachtins als einer „ästhetischen Rechtfertigung des Stalinismus“.<sup>13</sup>

Die literaturwissenschafts- und literaturgeschichtskritische Stoßrichtung Bachtins im engeren Sinne blieb allerdings, so scheint es, prinzipiell unangetastet.

#### Karneval und Polyphonie:

##### *Tvorčestvo Fransua Rable* („Das Schaffen François Rabelais“) im Kontext von Bachtins Arbeiten zu Dostoevskij

Aus slavistischer Perspektive sollen im gegebenen Kontext weder die genannten Kritikpunkte, noch die inzwischen vielfach diskutierte Subversivität Bachtins selbst, dessen Plädoyer für den Hierarchien verkehrenden und umstürzenden Karneval, für ein dialogisches und damit subversives Kulturmodell, für die Vielfalt und prinzipielle Gleich-Gültigkeit ideologischer Positionen als systemkritisch und ideologiekritisch erkannt wurden, in besonderer Weise thematisiert werden.<sup>14</sup> Viel-

11 HUTCHEON 1985.

12 Vgl. WHITE/STALLYBRASS 1986, Vladimir BITI, Literatur- und Kulturtheorie. Ein Handbuch gegenwärtiger Begriffe, Hamburg 2001, S. 435f.

13 Vgl. GROYS 1989, hierzu zuletzt Renate LACHMANN, Migration der Konzepte, in: Blickwechsel. Perspektiven der slawischen Moderne, hrsg. v. G.-B. KOHLER (Wiener Slavistischer Almanach, Sonderband) München 2010, S. 19–45.

14 Einer Verabsolutierung dieser grundlegenden – und im zentralen Begriff der Ambivalenz gleichsam kristallisierten – Ideologiekritik Bachtins und insbesondere seiner im Kontext des Stalinismus als subversiv zu lesenden Karnevalstheorie fällt die insbesondere im deutschsprachig-germanistischen Diskurs populäre und seit Jahren vergriffene, von A. Kämpfe herausgegebene

mehr beansprucht die Frage nach Bachtins Verhältnis zur russischen – und darüber hinaus – zur slavischen Literatur und Kultur Interesse. Um dies zu erläutern, bedarf es eines Exkurses in die Werkgeschichte Bachtins.

Sieht man sich die Genese der ‚großen‘ Arbeiten des russischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers an, so fällt in der Chronologie folgendes auf: 1929 publiziert Bachtin die erste Fassung der Dostoevskij-Monographie („Problemy tvorčestva Dostoevskogo“ (Probleme des Schaffens Dostoevskijs)), als deren entscheidende Nova die Konzeptionen von Dialogizität, Redevielfalt und Polyphonie (bzw. des polyphonen Romans) gelten.<sup>15</sup> Eine überarbeitete Neuauflage dieser Arbeit publiziert Bachtin 1963 unter dem modifizierten Titel „Problemy poetiki Dostoevskogo“ (Probleme der Poetik Dostoevskijs). Die Untersuchung zu Rabelais wird 1940 fertiggestellt und als Dissertation eingereicht; sie erscheint erst 1965, d. h. nach der revidierten Neuausgabe des „Dostoevskij“, im Druck. Bachtins Überlegungen zu Rabelais und zur Karnevalskultur sind also flankiert von seiner Beschäftigung mit Dostoevskij, nehmen gleichsam die zentrale Position zwischen den beiden „Dostoevskij“-Versionen ein.

Die an diese Beobachtung anschließende Frage, ob die revidierte Fassung des „Dostoevskij“ Spuren des „Rabelais“ aufweise, ist unbedingt zu bejahen: In der Tat stellt erst die Revision des „Dostoevskij“ jene bekannte Verbindung zwischen den beiden Untersuchungen her, die in der Literaturwissenschaft so populär geworden ist, und die Dostoevskij – oder vielmehr den polyphonen Roman – gleichsam als den Erben karnevalesker Volks- und Lachkultur in einer weitgehend entkarnevalisierter Kultur begreift.<sup>16</sup> Den Angelpunkt bildet dabei Bachtins These „karnevalisierter Literatur“:

Bachtin-Anthologie „Literatur und Karneval“ anheim. Als erste Einführung in die wesentlichen Thesen Bachtins durchaus hilfreich, ist sie für eine detailliertere Argumentation aufgrund der Textauswahl und -kombination völlig ungeeignet. Wie der Untertitel „Volkskultur als Gegenkultur“ der von Renate Lachmann verantworteten deutschen Ausgabe der Rabelais-Monographie dokumentiert, spielt die prinzipielle Subversivität von Bachtins Konzept allerdings auch in Lachmanns Lesart eine bevorzugte Rolle; vgl. hierzu auch LACHMANN, Vorwort, S. 9–11.

15 Das Prinzip der Dialogizität beschreibt die grundlegende, un abgeschlossene und un abschließbare Präsenz der fremden Position(en) in der eigenen Äußerung. Polyphonie im Sinne Bachtins benennt die durch den Autor nicht gebrochene und durch den Erzähler nicht abschließend hierarchisch gewertete Gleichberechtigung unterschiedlicher ideologischer Standpunkte im Roman.

16 Vgl. hierzu Rainer GRÜBEL, Bachtin und Heine im karnevalistischen Dialog, in: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre (54), 2004, S. 291–296, hier S. 293. Umgekehrt profitieren Bachtins Untersuchungen zu „Gargantua et Pantagruel“ insbesondere hin-



„Die Literatur, die – direkt und unmittelbar oder indirekt, über eine Reihe vermittelnder Glieder – dem Einfluß der (antiken oder mittelalterlichen) karnevalistischen Folklore in der einen oder anderen Form unterlag, wollen wir karnevalisierte Literatur [Hervorhebung im Original] nennen. Der gesamte Bereich des Ernsthaft-Komischen ist ein erstes Beispiel für diese Literatur. Wir halten die Karnevalisierung der Literatur für eines der wichtigsten Probleme der historischen Poetik und der Gattungspolitik [sic! – gemeint ist Gattungspoetik, G.K.] insbesondere.“<sup>17</sup>

Das vierte, „Besonderheiten der Gattung und der Sujetkomposition in den Werken Dostoevskijs“<sup>18</sup> übertitelte Kapitel der „Problemy poëtiki Dostoevskogo“ liefert eine kondensierte, unter gattungstypologischen Perspektiven reflektierte und anhand zahlreicher Einzeluntersuchungen zum Werk Dostoevskijs in Beziehung gesetzte Neuerörterung der wichtigsten Thesen zur Geschichte der Karnevalskultur. Es schließt mit der expliziten Überführung des Karnevals in das Konzept der Dialogizität bei Dostoevskij.

„Wir haben seinerzeit über die strukturalen Besonderheiten des karnevalistischen Bildes gesprochen: Es sucht beide Pole des Werdens oder beide Glieder einer Antithese zu umfassen und in sich zu vereinen: Geburt und Tod, Jugend und Alter, Oben und Unten, Gesicht und Gesäß, Lob und Tadel, Behauptung und Negation, Tragisches und Komisches u. ä., wobei sich wie auf Spielkarten der obere Teil des zweiseitigen Bildes im unteren spiegelt. Man könnte es so ausdrücken: Die Gegensätze kommen zusammen, schauen einander an, spiegeln einander wider, kennen und verstehen einander. So ließe sich auch das Schaffensprinzip Dostoevskijs definieren. Alles in seiner Welt lebt an der Grenze zu seinem Gegenteil. Die Liebe lebt an der Grenze zum Haß, kennt und versteht ihn und der Haß lebt an der Grenze zur Liebe und versteht sie ebenfalls [...]. Der Glaube lebt an der Grenze zum Atheismus, betrachtet sich in ihm und versteht

sichtlich der sprachlichen Ausdrucksformen der Karnevalskultur von Erträgen der Arbeit zu Dostoevskij (Redevielalt und Polyphonie).

17 *Ту литературу, которая испытала на себе – прямо и непосредственно или косвенно, через ряд посредствующих звеньев, – влияние тех или иных видов карнавального фольклора (античного или средневекового), мы будем называть карнавализованной литературой. Вся область серьезно-смехового – первый пример такой литературы. Мы считаем, что проблема карнавализации литературы является одной из очень важных проблем исторической поэтики, преимущественно поэтики жанров.* Bachtin, *Problemy poëtiki Dostoevskogo*, S. 122 (Hervorhebungen im Original). Dt. Übersetzung Васнпн, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, S. 120.

18 *Жанровые и сюжетно-композиционные особенности произведений Достоевского.*

ihn, und der Atheismus lebt an der Grenze zum Glauben und versteht ihn [...]. In der Welt Dostoevskijs muß alles und müssen alle einander kennen und alles voneinander wissen, sie müssen in Beziehung zueinander treten, sich von Angesicht zu Angesicht begegnen und miteinander zu sprechen [Hervorhebung im Original] beginnen. Alles muss sich wechselseitig widerspiegeln und dialogisch erhellen.“<sup>19</sup>

Die entscheidenden Charakteristika des Karnevals – Ambivalenz, Universalität und Kollektivität – bleiben beim Transfer des Karnevals in das Konzept der Dialogizität prinzipiell erhalten, das maßgeblich verbindende Prinzip jedoch ist das der Ambivalenz. Dem Vollzug wirklicher Dialogizität ist gerade sie unerlässlich.

### Entwertung des Lachens? (Dostoevskij)

Offensichtlich entwickelt Bachtin also mit den Erträgen seiner Rabelais-Studien seine Konzeption der spezifischen Poetik Dostoevskijs weiter, indem er den mehrere Jahrzehnte zuvor eingeführten Polyphonie-Begriff mit dem etwas später ausgearbeiteten Konzept des Karnevals bzw. des karnevalistischen Weltempfindens kurzschließt, gattungshistorisch und typologisch begründet und in das Konzept der Dialogizität überleitet. Die Genealogie karnevalisierter Literatur, die er nun (im revidierten „Dostoevskij“) aufstellt, begründet er folgendermaßen:

*19 Мы говорили в свое время об особенностях структуры карнавального образа: он стремится охватить и объединить в себе оба полюса становления или оба члена антитезы: рождение – смерть, юность – старость, верх – низ, лицо – зад, хвала – брань, утверждение – отрицание, трагическое – комическое и т.д., причем верхний полюс двуединого образа отражается в нижнем по принципу фигур на игральных картах. Можно это выразить так: противоположности сходятся друг с другом, глядясь друг в друга, отражаются друг в друге, знают и понимают друг друга. Но ведь так можно определить и принцип творчества Достоевского. Все в его мире живет на самой границе со своей противоположностью. Любовь живет на самой границе с ненавистью, знает и понимает ее, а ненависть живет на границе с любовью и также ее понимает [...]. Вера живет на самой границе с атеизмом, смотрит в него и понимает его, а атеизм живет на границе с верой и понимает ее [...]. В мире Достоевского все и все должны знать друг друга и друг о друге, должны вступить в контакт, сойтись лицом к лицу и заговорить друг с другом. Все должно взаимотражаться и взаимосвещаться диалогически.* BACHTIN, *Problemy poëtiki Dostoevskogo*, S. 200f. (Hervorhebungen im Original). Deutsche Übersetzung BACHTIN, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, S. 200, behutsam modifiziert.

„Wenn wir Dostoevskij mit einer bestimmten Tradition in Zusammenhang gebracht haben, soll damit die ausgeprägte Originalität und individuelle Einmaligkeit seines Schaffens in keiner Weise eingeschränkt werden. Dostoevskij ist der Schöpfer der echten Polyphonie, die es natürlich weder im ‚Sokratischen Dialog‘, noch in der antiken ‚Menippäischen Satire‘, weder im mittelalterlichen Mysterienspiel, noch bei Shakespeare und Cervantes, bei Voltaire und Diderot, bei Balzac und Hugo gab oder geben konnte. Sie wurde allerdings in dieser Entwicklungslinie der europäischen Literatur maßgebend vorbereitet. Diese gesamte Tradition, vom ‚Sokratischen Dialog‘ und der Menippe angefangen, wurde bei Dostoevskij wiederbelebt und in der einzigartig originellen, neuen Form des polyphonen Romans erneuert.“<sup>20</sup>

Erstaunlicherweise fehlt in dieser gattungshistorischen Ahnentafel der Polyphonie Dostoevskijs, die Bachtin nun doch explizit aus dem Karneval herleitet, ausgerechnet der Name Rabelais. Weshalb?

Tatsächlich bedeutet die Verbindung der Konzepte von Polyphonie und Karneval auf der Grundlage der ‚Karnevalisierung der Literatur‘ in gewisser Weise die Ablösung des Karnevalskonzeptes von Rabelais, indem der Karneval gewissermaßen seiner grundlegendsten Spezifik enthoben wird – des Lachens!<sup>21</sup> Das für Dostoevskij geltend gemachte „karnevalistische Weltempfinden“ hat mit der am Beispiel von Rabelais erarbeiteten volkstümlichen Lachkultur des Mittelalters und der Renaissance nur mehr die grundlegende Ambivalenz und die allgemeine Subversivität gemeinsam, nicht aber das zuvor so gerne und oft beschworene (offene!) Gelächter. Das Lachen, erläutert Bachtin selbst, ist im Sokratischen Dialog ein reduziertes, in der Renaissance hingegen ein offenes (in geringerem Maße allerdings

*20 Связав Достоевского с определенной традицией, мы, разумеется, ни в малейшей степени не ограничили глубочайшей оригинальности и индивидуальной неповторимости его творчества. Достоевский – создатель подлинной полифонии, которой, конечно, не было и не могло быть ни в «сократическом диалоге», ни в античной «Менипповой сатире», ни в средневековой мистерии, ни у Шекспира и Сервантеса, ни у Вольтера и Дидро, ни у Бальзака и Гюго. Но полифония была существенно подготовлена в этой линии развития европейской литературы. Вся традиция эта, начиная от «сократического диалога» и мениппеи, возродилась и обновилась у Достоевского в неповторимо оригинальной и новаторской форме полифонического романа. ВАСХТИН, Problemy poetiki Dostoevskogo, S. 202; Hervorhebungen im Original; dt. ВАСХТИН, Probleme der Poetik Dostoevskijs, S. 201.*

*21 Bachtin spricht explizit vom „Verfallsprozess“ des Lachens «деградация смеха»; vgl. ВАСХТИН, Rabelais und seine Welt, S. 149, später allerdings vorwiegend vom „reduzierten Lachen“ (редуцированный смех); vgl. ВАСХТИН, Problemy poetiki Dostoevskogo, S. 185; dt. ВАСХТИН, Probleme der Poetik Dostoevskijs, S. 185.*

bei Cervantes), in den Formen von Ironie und Humor ab dem 18. Jh. wiederum nur mehr ein stark gedämpftes, reduziertes.<sup>22</sup> Die Überführung des Karnevals in Begriffe der Poetik geht also einher mit seiner Ent-Leiblichung und Ver-Geistigung (vgl. obiges Zitat). Der Lach-Wert verliert die Universalität des Ritualen und verschiebt sich aus dem Synkretismus noch weitgehend ununterscheidbarer bzw. einander überlagernder Wertungsgattungen in den Bereich (wort-)ästhetischer (und gattungspoetischer) Gestaltung.<sup>23</sup>

Die Verschiebung von Wertungsgattungen aus jener Kategorie, in der sie in der kulturellen Überlieferung traditionell verortet waren, in eine neue, verweist stets auf einen Bruch.<sup>24</sup> Vereinfacht ist dieser Bruch identifizierbar mit eben jener Wende, die Bachtin mit dem Rückgang bzw. dem Verschwinden der Volkskultur des Karnevals als gelebter Kultur und der Karnevalisierung der Literatur beschreibt. Diese Wende affiziert aber auch Bachtins Karnevals-Begriff selbst, indem sie ihn um den leiblichen Lachwert kürzt. Und so hat der des offenen, leiblichen Lachens entäußerte, poetologisch begriffene Karneval mit der ‚Volkskultur‘ nur mehr Verbindungen auf der Metaebene – als Strukturprinzip.<sup>25</sup> Er ist hier vornehmlich identisch mit seiner Grundbedingung der Ambivalenz, die Bachtin nun im Paradigma der Dialogizität verortet. Das Prinzip des Dialogischen teilt mit dem ursprünglichen, leiblichen Lachen nur noch dessen Prinzip der Erneuerung. Der Lachwert als solcher aber wird devalorisiert, das Lachen wird zum Unwert.<sup>26</sup>

Bachtin definiert mit der Revision des „Dostoevskij“ den Karnevals-begriff neu und überträgt ihn dabei in die russische Literatur des 19. Jahrhunderts. So gestat-

22 Ebd. Vgl. Bachtins im Motto zitierte Definition des Lachens, die in seiner Konzeption eine fortschreitende Ästhetisierung des Lachens belegt.

23 Vgl. das von Rainer Grübel vorgestellte Schema von Wertungsgattungen in Rainer GRÜBEL, *Literaturaxiologie. Zur Theorie und Geschichte des ästhetischen Wertes in slavischen Literaturen*, Wiesbaden 2001, S. 47–50.

24 Ebd., S. 48; vgl. GRÜBEL 2001:48.

25 Als Beispiel solch eines karnevalistischen Prinzips ist etwa Dostoevskijs Begriff der „*vesmirnaja otzyvčivost*“ (des „weltumspannenden Mitempfindens“) zu nennen, das der russische Autor 1880 in der bekannten Rede zu Puškins Todestag als ein Charakteristikum des russischen Volkes hervorhebt, und dessen literarisch-karnevalische Verkörperung u. a. in der Figur des ‚Idioten‘ Fürst Myškin im Roman „Idiot“ [Der Idiot] bzw. in jener des Starzen Zosima in den „Brat’ja Karamazovy“ [Die Brüder Karamazov] realisiert ist.

26 Bachtin erkennt damit – über die Ergebnisse der Rabelais-Studie hinaus – im Dialogischen ein (wenn nicht das) Grundkonstitutivum ursprünglichen freien, echten Lachens. Umkehrbar dürfte dieses Verhältnis indessen einzig unter Veranschlagung eines gänzlich abstrahierten Begriffs des Lachens sein. Genau in diese Richtung scheint Bachtin sich zu bewegen.

tet er dieser den legitimen Anschluss an die westeuropäische Literaturtradition.<sup>27</sup> Die verkürzte Formel dieses Verfahrens ist die so häufig zitierte „Fortsetzung der mittelalterlichen Volkskultur des Karnevals in der polyphonen Romantechnik Dostoevskijs“. Der – über die Tradition typischer Gattungen karnevalisierter Literatur, v. a. des Sokratischen Dialogs und der Menippäa, vermittelte – Anschluss Dostoevskijs an die Volkstradition des Karnevals ist, so bestechend die Fallbeispiele sein mögen, literar- und kulturhistorisch nicht abschließend zu begründen (dies räumt Bachtin im übrigen selber ein): Eine Karnevalskultur im anhand von Rabelais beschriebenen Sinne ist im orthodoxen Russland weitaus weniger ausgeprägt als im westlichen Europa, ganz zu schweigen vom Ausbleiben einer literarischen (u. a.) Renaissance. Es scheint insofern plausibler, im Bereich der Gattungen karnevalisierter Literatur von Parallelen, u. U. auch von ‚neuen Formen‘, zu sprechen als von einer genealogischen Filiation.

Hier schließt die sehr weite Bewegung des Ausholens wieder an die Frage an, die sie ausgelöst hatte: die Frage nach Bachtins Beziehung zur slavischen Literatur.

#### Vereindeutigte Ambivalenz? (Gogol)

Im Anschluss an die Arbeit zu „Rabelais“ hätte es ein gangbarer Weg sein können, ausgehend von den Untersuchungen zur Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance die Frage nach literarischen Formen (oder Spuren) volkstümlichen Lachens in der slavischen (oder zumindest ostslavischen) Tradition zu stellen, anstatt das Karnevalskonzept zur historischen Herleitung des Dialogizitätbegriffs im Kontext Dostoevskijs zu nutzen.

Einen Schritt in diese Richtung unternimmt Bachtin in der Tat: Das Manuskript von 1940 schließt mit Ausführungen zu „Rabelais und Gogol“, die allerdings in der Druckausgabe der Monographie fehlen. Neben dem daraus entstandenen Aufsatz

<sup>27</sup> Eine frühe Form dieses Anschlusses ist in Bachtins Untersuchung „Slovo v romane“ [Das Wort im Roman] zu sehen (dt. Michail BACHTIN, *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. von Rainer GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979, S. 154–300). Bachtin unterscheidet hier zwei stilistische gegensätzliche Entwicklungslinien des europäischen Romans, deren ‚zweite‘, in der Antike nicht voll entwickelte ‚Linie‘ sich gegenüber ‚ersten‘ insbesondere durch Redevielfalt und Vielstimmigkeit unterscheidet.

„Rable i Gogol'. Iskustvo slova i narodnaja smečovaja kul'tura“ (1940, 1970)<sup>28</sup> liegen überdies zwei weitere Untersuchungen im Fragment vor – schließlich werden Überlegungen zum Werk Gogol's auch in anderen Untersuchungen Bachtins immer wieder thematisiert. Bachtins Aufzeichnungen weisen darauf hin, dass eine Monographie zu Gogol' geplant war, zu jenem aus der kleinrussischen Provinz (d. h. aus dem Osten der heutigen Ukraine) stammenden herausragenden Repräsentanten russischer Prosa der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Monographie wurde allerdings nicht realisiert.<sup>29</sup>

Bachtins Aufsatz zu Gogol' schließt in seiner Vorgehensweise an die Struktur der Untersuchung zu Rabelais an und analysiert vordringlich Verbindungen von Gogol's Werk zur lebendigen ukrainischen Lach- und Feiertagskultur. Grundlage und Legitimation dieser und anderer Arbeiten zu Gogol' bildet Bachtins Einschätzung Gogol's als „bedeutendste Erscheinung der Lachliteratur der Neuzeit“<sup>30</sup> (*samogo značitel'nogo javlenija smečovoj literatury novogo vremeni*), die den Erzähler Gogol' gewissermaßen als neuzeitliches Gegenstück zu Rabelais begreift.

Der Ertrag dieser kleinen Untersuchung kann sich sehen lassen: Bachtin zeigt in Gogol's Werk zahlreiche Verbindungen zur Volkskultur der Ukraine auf und erbringt, quasi nebenbei, den Nachweis der prinzipiellen Vergleichbarkeit ostslavischer und westeuropäischer Lachkultur: Er verweist auf die Präsenz materiell-leiblicher Motive ebenso wie auf den grotesken Körper, auf Motive der karnevalischen Wanderung, Schlachten und Gelage, auf die Relevanz der Namen, betont schließlich den universalen Charakter des Gogol'schen Lachens und befasst sich darüber hinaus eingehend mit Gogol's permanentem Rückgriff auf die „lebendige Volksrede“ (*živaja narodnaja reč'*).<sup>31</sup> Wie im Werk von Rabelais konstatiert Bachtin auch in Gogol's Schaffen den charakteristischen Antagonismus von offizieller und inoffizieller Welt. In der Welt des Lachens aber ist „das Lachen der einzige positive Held“ (*Smech – edinstvennyj položitel'nyj geroj*).

28 Deutsche Übersetzung unter dem Titel „Rabelais und Gogol'. Die Wortkunst und die Lachkultur des Volkes“ in BACHTIN, Die Ästhetik des Wortes, S. 338–348.

29 Michail BACHTIN, K voprosam teorii romana. K voprosam teorii smeča. O Majakovskom, in: DERS., Sobranie sočinenij, t. 5, Moskva 1997, S. 483.

30 BACHTIN, Rabelais und Gogol', S. 338, leicht modifiziert.

31 Damit erfasst Bachtin nicht nur eine weitere Parallele zur offenen Sprachlichkeit der Renaissance („die Sprache des Marktplatzes“), sondern auch zur Redevielfalt bei Dostoevskij, die seine Romanpoetik kennzeichnet, die Polyphonie verantwortet.

Keine Rede kann hier also sein von „reduziertem“ oder „gedämpftem“ Lachen: Gogol's Lachen ist positiv, hell und hoch, es ist, wie Bachtin mehrfach betont, gänzlich unvereinbar mit dem satirischen, d. h. negativen, zerstörenden Lachen, auf das eingangs hingewiesen wurde.<sup>32</sup> Die Tragik des Autors Gogol', der den zweiten Teil seines Poems „Mertvyje duši“ [Die toten Seelen] zweimal verbrannte und sich in gerne als ‚fanatisch‘ qualifizierter Büsser-Askese zu Tode hungerte, der offenkundig darunter litt, dort als Satiriker gelesen (und schlimmer: verehrt) zu werden, wo es ihm darum ging, auf die christlich-religiöse Umgestaltung der Welt hinzuarbeiten, – diese Tragik deutet Bachtin einleuchtend wie folgt:

„Gogol' hat den weltanschaulichen und universalen Charakter seines Lachens tief empfunden und doch unter den Bedingungen der ‚seriösen‘ Kultur des 19. Jahrhunderts weder einen gebührenden Platz noch eine theoretische Begründung und Erhellung für dieses Lachen finden können. [...] Das ‚positive‘, ‚helle‘, ‚hohe‘ Lachen Gogol's, das auf dem Boden der Lachkultur des Volkes gewachsen ist, wurde nicht verstanden (in vielem blieb es bis heute unverstanden). Dieses Lachen läßt sich nicht mit dem Lachen des Satirikers vereinbaren, und ist bestimmend für das Werk Gogol's. Man kann sagen, daß die innere Natur ihn dazu bewog, zu lachen ‚wie die Götter‘, er es jedoch für erforderlich hielt, sein Lachen mit der beschränkten Moral seiner Zeit zu legitimieren.“<sup>33</sup>

32 An anderer Stelle notiert Bachtin: „Fröhliches, offenes, festliches Lachen. Geschlossenes, rein negatives satirisches Lachen. Das ist kein lachendes Lachen. Gogol's Lachen ist fröhlich“. *Веселый, открытый, праздничный смех. Закрытый, чисто отрицательный сатирический смех. Это не смеющийся смех. Гоголевский смех весел.* (Zitiert nach БАХТИН, К вопросам теории романа, S. 423.)

33 Zitiert nach БАХТИН, Rabelais und Gogol' (wie Anm. 5), S. 344–45. *Гоголь глубоко чувствовал миросозерцательный и универсальный характер своего смеха и в то же время не мог найти ни подобающего места, ни теоретического обоснования и освещения для такого смеха в условиях „серьезной“ культуры XIX века. [...] „Положительный“, „светлый“, „высокий“ смех Гоголя, выросший на почве народной смеховой культуры, не был понят (во многом он не понят и до сих пор). Этот смех, несовместимый со смехом сатирика, и определяет главное в творчестве Гоголя. Можно сказать, что внутренняя природа влекла его смеяться, „как боги“, но он считал необходимым оправдывать свой смех ограниченной человеческой моралью времени.* БАХТИН, *Rable i Gogol'*, S. 526–536 (Hervorhebung im Original). Im Fragment „К вопросам об исторической традиции и о народных истоках Гоголевского смеха“ (Zu Fragen der historischen Tradition und der volkstümlichen Quellen des Gogol'schen Lachens) (o.J.) notiert Bachtin (К вопросам теории романа, S. 46): *Принципиальная внеофициальность точки зрения. Смех как точка зрения на весь мир. Это несовместимо ни с какой официальнойностью. База этого утрачена. Отчасти в этом трагедия Гоголя.* „Prinzipielle Außeroffizialität des Blickpunktes. Lachen als Blickpunkt

Bachtin begreift Gogol', der von 1809–1852 gelebt hat, also als den letzten großen Vertreter der vergangenen, in der Volkstradition begründeten Lachkultur, dessen umfassendes, karnevaleskes, ambivalentes, erneuerndes und vor allem: utopisches Lachen im 19. Jahrhundert weder zu begreifen noch zu begründen ist. Dem russischen Prosaiker Gogol' widerfährt in der ausgehenden romantischen und beginnenden sozialkritischen Gegenwart der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein ähnliches Schicksal wie dem Werk des französischen Renaissance-Erzählers Rabelais: Er wird im Lichte der offiziellen Kultur gedeutet, vereindeutigend als Satiriker gelesen, sein Lachen als individuell-kritisch, als negativ und vernichtend (miss-) verstanden.<sup>34</sup>

Auch Bachtin vermag offenbar keine zeitgemäße theoretische Begründung dieses kulturhistorisch verspäteten Gogol'schen Lachens zu geben.<sup>35</sup> Möglicherweise liegt hier der Grund, weshalb er sich der oben diskutierten Revision des „Dostoevskij“ zuwendet und eine tiefer greifende Studie zu Gogol' nicht realisiert wird.<sup>36</sup>

Im Gegensatz zu ersterer, deren Karnevalsbegriff, wie oben ausgeführt wurde, nun mit dem *entwerfen* Lachen einhergeht, scheinen Bachtins Überlegungen zum Lachen Gogol's gezwungen, Zugeständnisse im Bereich der Lach-Ambivalenz zu machen: Die karnevalistischen Motive in Gogol's Werk verfügen zwar noch über die charakteristische karnevaleske Ambivalenz, und auch Gogol's Sprache arbeitet, wie Bachtin betont, gezielt mit der Mehrdeutigkeit und Ambivalenz der lebendigen Rede des Volkes. Letztlich jedoch weist Gogol's Schaffen in Bachtins Lesart deutliche Züge eines vereindeutigten, *monovalenten* Lachens auf: Mehr-

auf die gesamte Welt. Das ist mit keiner Offizialität vereinbar. Die Basis dafür ist verloren gegangen. Teilweise liegt hierin die Tragödie Gogol's.“

34 Auf die von Bachtin diagnostizierte Opposition Gogol's zum offiziellen Lachbegriff seiner Zeit weist Gogol's Text explizit hin: *‘что смешно, то низко’, говорит свет; только тому, что произносится суровым, напряженным голосом, тому только дают название высокого.* Gogol', *Teatral'nyj raz'vezd*, S. 170; „Was lächerlich ist, ist niedrig“, sagt die Welt; demjenigen allein verleiht man die Bezeichnung des Hohen, das sich in strenger, angespannter Stimme artikuliert.“

35 Vgl. hierzu den Schlusssatz der Untersuchung: *Проблема гоголевского смеха может быть правильно поставлена и решена только на основе изучения народной смеховой культуры.* BACHTIN, *Rable i Gogol'*, S. 536; „Das Problem des Gogol'schen Lachens kann nur auf der Grundlage einer Untersuchung der Lachkultur des Volkes angemessen gestellt und gelöst werden.“ Dt. BACHTIN, *Rabelais und Gogol'*, S. 348.

36 Möglich ist allerdings auch, dass Bachtin die direkte Übertragung des am „Rabelais“ erarbeiteten Karnevalsbegriffs auf Russland Schwierigkeiten bereitete (vgl. dazu LOTMAN/USPENSKIJ in Anm. 47). In der zweiten Fassung des „Dostoevskij“ wählt er – vielleicht aus diesem Grund – den Weg über die Gattungsgeschichte.



fach setzt er es deutlich vom negativen Lachen des Satirikers ab und qualifiziert es gleichzeitig durchweg explizit als positiv.<sup>37</sup>

Diese Monovalorisierung von Gogol's Lachen durch Bachtin erklärt sich zum einen aus Gogol's eigener Typologisierung des Lachens.<sup>38</sup> Zum anderen wird sie vor dem Hintergrund von Bachtins Argumentationsposition verständlich, die gegen die sozialkritisch-satirisch-negative Lesart Gogol's durch die offizielle Kultur sowohl seiner Gegenwart als auch besonders der sowjetischen Gegenwart Bachtins Stellung bezieht.<sup>39</sup>

Aus der Perspektive der Karnevalstheorie betrachtet führt die Verknüpfung von Literatur und Volkskultur bei Gogol' gewissermaßen zurück in jene hermeneutische Sackgasse, aus der Bachtin Rabelais gerade herausgeführt hatte. Einen Ausweg bietet in der Tat die Rückkehr zu Dostoevskij und die Herleitung karnevalisierter Literatur aus gattungshistorischen und -typologischen Untersuchungen.

#### Grenzen der Lachgemeinschaft? – Das lachende ‚Volk‘ im Kontext ‚nationaler‘ (Lach-)Kultur (Bachtin, Lichačev/Pančenko, Lotman/Uspenskij)

In Bachtins Argumentation – in der Monographie zu Rabelais, in gewissem, allerdings deutlich geringerem, Umfang auch in jener zu Dostoevskij – spielen Elemente der Volkskultur und der volkstümlichen Tradition eine maßgebliche Rolle. Dabei geht der Literaturwissenschaftler, wie verschiedentlich angemerkt wurde, von einem wenig differenzierten Volksbegriff aus: Innerhalb eines mehr oder weni-

37 Dabei lehnt Gogol' sich selber zwar gegen die offiziell gültige Äquivalenz (nach GRÜBEL, Literaturaxiologie, S. 51f. eine monovalente Kategorie) von Niedrigkeit und Lächerlichkeit auf, kehrt sie aber eigentlich nur um: Das Lächerliche ist das Hohe; vgl. hierzu GOGOL', *Teatral'nyj raz'ezd*, S. 169–170, aus dem auch Bachtin zitiert (vgl. BACHTIN, *Rabelais und Gogol'*, S. 343 bzw. BACHTIN, *Rable i Gogol'*, S. 531f.) – Die hier verfolgte Argumentation gilt unter der Prämisse, dass nicht bereits die Koexistenz von zerstreuer Fröhlichkeit und weltanschaulicher Tiefe (BACHTIN, *Rabelais und seine Welt*, S. 61) als Ambivalenz begriffen wird.

38 Gogol' selbst unterscheidet im genannten Text drei Lachtypen, nämlich 1. das gereizte, krankhafte Lachen; 2. das unbekümmerte Lachen des Feiertags; 3. das der lichten Natur des Menschen entspringende, erleuchtende Lachen. Im Kontext wird deutlich, dass das ‚wahre‘ Lachen jenes des dritten Typus ist, GOGOL', *Teatral'nyj raz'ezd*, S. 169.

39 Umgekehrt ist Bachtins Abwehr der Negativität von Gogol's Lachen zweifellos ein Grund für die Tilgung des Gogol'-Textes aus dem Originalmanuskript des „Rabelais“.

ger einheitlich gefassten und vornehmlich westeuropäisch konturierten Referenzrahmens von Mittelalter und Renaissance (bzw. des Geltungsbereichs der *lingua franca* Latein) referiert die Semantik des Konzeptes „Volk“ (*narod*) bei Bachtin selten auf nationale oder ethnische,<sup>40</sup> dagegen in der Regel auf vorneuzeitliche, also sprachliche, regionale/lokale, religiöse sowie mitunter auf ständische Identifikationsmuster. In seinem Sinne ist das Referenzobjekt des Konzeptes ‚Volk‘ daher wohl am treffendsten mittels eines Tautologismus zu beschreiben: Das Volk ist das Kollektiv, das Träger der Volkskultur ist, einer gewachsenen, lebendigen Kultur, die als beständig sich vollziehende und immer werdende stets mit sich selbst identisch ist. Als karnevalesker Massenkörper der Volkskultur ist das Volk das Gegenstück zum Apparat der offiziellen Kultur.

Diese Perspektivierung führt einerseits erneut vor Augen, in welchem Ausmaß Bachtins Kulturkonzept die durch öffentliche Gleichschaltung kaschierte Hierarchisierung und Zentralisierung des offiziellen Sowjetsystems seiner Zeit bloßstellt.<sup>41</sup> Sie macht andererseits begreiflich, dass und weshalb es Bachtin keineswegs um ethnische oder nationalkulturelle Differenzierungen geht: Er bringt eine mehr oder weniger flächendeckende Karnevalskultur in Anschlag, die zwar in regionalen Varianten existiert, doch innerhalb des erfassten Kulturraums an allen Orten nach vergleichbaren bzw. zumindest äquivalenten Mustern funktioniert. Die derart suggerierte Universalität der nicht-ortsgebundenen (und damit utopischen) Volks- und Karnevalskultur wird so als Gegenkonzept ebenso zur Universalität vereinigter Proletarier „aller Länder“ wie zur hermetischen Sowjetkultur lesbar. Bachtins Volksbegriff ist gewissermaßen ein utopischer.

Aus diesen Gründen bleiben maßgebliche kulturelle Differenzen, die in anderen Untersuchungen (etwa in der Kultursemiotik Lotmanscher Prägung) ihren festen Ort haben, bei Bachtin prinzipiell ausgeblendet: Problembereiche wie etwa die Frage nach dem Verhältnis von Karneval und Orthodoxie (etwa im Blick auf die

40 Es sei darauf hingewiesen, dass der russische bzw. allgemeinslawische Begriff ‚narod‘ bzw. ‚narodnyj‘ etymologisch dem lateinischen ‚natio‘ entspricht. Die im deutschen Sprachgebrauch unterschiedlichen Begriffe „volks-“, „volkstümlich“ und „national“ sind im slavischen Sprachgebrauch in der Regel durch ein und dasselbe Adjektiv „narodnyj“ (russ.; poln.: narodowy; kroat.: narodni etc.) abgedeckt; slavisierte Varianten des Begriffs „Nation“, „national“ finden zunächst keine reguläre Verwendung.

41 In dieser Hinsicht ließe sich die Primärreferenz auf die romanische Kultur auch als ‚Verfremdung‘ im Sinne aufklärerischer Texte wie etwa Montesquieus „Lettres Persanes“ oder Voltaires „Candide“ lesen.

Bildtheorie der Ikonenmalerei), nach dem Ausbleiben (bzw. der Verspätung) der humanistischen Wende, der Reformation und der Renaissance in der russischen Kultur etc. spielen in seinen Untersuchungen eine allenfalls marginale Rolle.

Ungeachtet dieser Profilierung von Volk und Karneval bei Bachtin, die weniger einen konkreten Referenzraum denn ein bestimmtes Verständnis von Kultur zu erfassen bzw. zu entwerfen sucht<sup>42</sup>, ist die Frage nach der Überführbarkeit seines Konzepts in andere bzw. konkrete räumliche und zeitliche Kontexte natürlich legitim. Eine solche Differenzierung unterschiedlicher („nationaler“) Lachkulturen wird in der 1976 erstmals erschienenen Monographie zur Lachwelt des alten Russland („Smechovoj mir Drevnej Rusi“) von Dmitrij Lichačev und Aleksandr Pančenko geltend gemacht. Die beiden Wissenschaftler berufen sich in ihren Studien ausdrücklich auf Bachtin, weisen jedoch auf dessen Konzentration auf das mittelalterliche Lachen „in seiner westeuropäischen Erscheinungsform“ hin.<sup>43</sup> Ausgehend von Bachtin gilt ihr eigenes Interesse spezifisch russischen Formen von Ambivalenz und Umkehrung, die in der westlichen Kultur des Karnevals kein unmittelbares Pendant haben, wie etwa das altrussische Christusnarrentum (*jurodstvo*), und die überdies Züge ‚individuellen‘ Lachens ausprägen, wie die Verkehrung der Lachwelt bei Ivan Groznyj (dem Schrecklichen) oder der Humor des Protopopen Avvakum.<sup>44</sup>

42 In diesem Zusammenhang ist etwa auf Le Goffs Kommentar zu Bachtins Untersuchung zu verweisen, der Bachtin unter gänzlich anderen, viel engeren Prämissen rezipiert und daher missversteht: „Darüber hinaus ist sehr aufschlussreich, wie er [Bachtin] den Zusammenhang zwischen dem Lachen und den öffentlichen Plätzen einer Stadt herstellt. Für ihn sind diese Plätze Orte unbeschwertes Lachens. Und in bäuerlichen Kreisen – hat man dort nicht gelacht?“, Jaques LE GOFF, *Das Lachen im Mittelalter*, Stuttgart 2004, S. 42. Über die Zuordnung des ‚Marktplatzes‘ bei Bachtin besteht übrigens ebenfalls kein Konsens. Anders als Le Goff, der den Marktplatz als Attribut städtischer Kultur begreift, konstatiert Gurevič, Bachtin blende in seinen Überlegungen die Stadt weitgehend aus, Aron GURJEWITSCH, *Bachtin und seine Theorie des Karnevals*, in: *Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute*, hrsg. v. J. BREMMER, H. ROODENBURG, Darmstadt 2002, S. 59.

43 Dmitrij LICHACHEV/Aleksandr PANČENKO, *Die Lachwelt des alten Russland*, (mit einem Nachtrag von Jurij Lotman und Boris Uspenskij, eingeleitet und herausgegeben von Renate Lachmann) München 1991, S. 2.

44 Auf den Protopopen Avvakum Petrovič (1620/21–1682) geht das Schisma innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche zurück, das die ‚Altgläubigen‘ (staroobrdjacy) aus der offiziellen Kirche ausschließt. Avvakum hatte sich seit 1652 den Reformen des Patriarchen Nikon widersetzt, war dafür nach Sibirien verbannt und schließlich (1666/67) mit dem Kirchenbann belegt worden. 1682 wurde Avvakum verbrannt, die Altgläubigen wurden bis weit ins 19. Jahrhundert verfolgt. Der Kirchenbann, und damit das Schisma, wurde erst 1971 aufgehoben. Literarisch hat Avvakums wohl 1672/73 entstandene Lebensbeschreibung „Žitie protopopa Avvakuma im samym napisannoe“ [Das

Kritik wird dieser Deutung aus kultursemiotischer Perspektive zuteil, die in Lichačev/Pančenko's Konzeption der Lachwelt des Alten Russland wichtige Spezifika des Karnevals nicht erfüllt bzw. nicht hinreichend differenziert sieht – etwa die Ambivalenz des karnevalistischen Lachens, sein Austreten aus der offiziellen Kultur<sup>45</sup>, die Angstfreiheit<sup>46</sup>, oder die Universalität des Lachens im Sinne der Identität von Lachenden und Verlachteten.<sup>47</sup> Auf der Grundlage der altrussischen Identifikation des Lachens mit dem Satanischen<sup>48</sup> verstehen Lotman/Uspenskij bestimmte von Lichačev/Pančenko diskutierte Phänomene als Ausdruck einer der offiziellen Welt zugehörigen antithetischen magischen Gegenwelt, in der heidnische Praktiken zur Anwendung kommen.<sup>49</sup>

Der philologisch-mediävistische Übertragungsansatz und die darauf aufbauende, kritische kultursemiotische Weiterführung der Überlegungen Bachtins dokumentieren am Beispiel des russischen (bzw. ostslavischen) Raums die prinzipielle Produktivität von Bachtins Karnevalskonzeption auch im Bereich spezifischer ‚nationaler‘ Volkskultur. Sie mahnen aber auch zur Umsicht.

Erhellend sind diesbezüglich Bemerkungen zum Verhältnis von Lachen und Blasphemie und ihrer unterschiedlichen Profilierung in Südwestrussland bzw. in der Moskauer Rus'.<sup>50</sup> Die beiden Kultursemiotiker verweisen hier auf relevante Unterschiede zwischen der westlichen und der östlichen Kultur- und Literaturtradition und auf die Tatsache, dass zwischen Slavia romana und Slavia orthodoxa spezifisch funktionalisierte bzw. funktionalisierbare Transferphänomene ausbilden:

Leben des Protopopen Avvakum, von ihm selbst niedergeschrieben] als erste russischsprachige ‚Autobiographie‘ Bedeutung (vgl. LICAČEV/PANČENKO, Die Lachwelt des alten Rußland).

45 Jurij M. LOTMAN/Boris A. USPENSKIJ, Nachtrag. Neue Aspekte bei der Erforschung der Kultur des alten Russland, in: LICAČEV/PANČENKO, Die Lachwelt des alten Rußland, S. 185–200, hier S. 186. 46 Ebd., S. 189.

47 Vgl. ebd., S. 192f. Lotman und Uspenskij weisen übrigens bereits hier auf ein Faktum hin, das die Bachtin-Rezeption bis auf den heutigen Tag zu prägen scheint: Auf die Anwendung seiner Konzepte auf Phänomene, „wo ihre Verwendung selbst zum Gegenstand spezieller Untersuchung werden müsste“ (Lotman/Uspenskij 1977, hier zitiert nach ebd., S. 185).

48 Hier dient auch die Etymologie als Beleg – die semantische Deckung von Teufel und Narr im altrussischen bzw. altostslavischen ‚Šut‘ (heute ist im Russischen nur mehr die Bedeutung ‚Narr‘, ‚Possenreißer‘, ‚Clown‘ erhalten). Mit der Bedeutungsdivergenz von göttlichem und teuflischem Lachen spielt das Gogol' entnommene Motto dieser Überlegungen: Das ‚hohe‘, ‚lichte‘, ja ‚göttliche‘ Lachen des Menschen (*smech*) ist vor dem Zugriff durch das ‚Teuflische‘ (*šut, šutit'*) zu bewahren.

49 Renate LACHMANN, Einleitung, in: LICAČEV/PANČENKO, Die Lachwelt des alten Rußland, S. VII–XVI, hier S. XV.

50 LOTMAN/USPENSKIJ, Nachtrag, S. 190f.

„Südwestrussland stand bekanntlich unter einem unmittelbaren Einfluss westlicher Literatur- und Kulturtradition, und im Westen hatten *parodia sacra* und ähnliche Erscheinungen nicht unbedingt blasphemischen Charakter. [...] Es ist auf jeden Fall bezeichnend, dass satirische Werke (nicht nur mit geistlichen Themen) in Russland gegen Ende des 17. Jahrhunderts oft als Übersetzungen aus dem Polnischen rezipiert wurden, und zwar sogar dann, wenn sie rein russischer Herkunft waren.“<sup>51</sup>

Die unterschiedliche Profilierung des mit dem Sakralen verbundenen Lachens, auf die Lotman und Uspenskij hier hinweisen, deutet darauf hin, dass Bachtins These einer Karnevalisierung der Literatur als Folge bzw. Symptom der „Entkarnevalisierung“ der Volkskultur (ihrer allmählichen Überführung in ein modernes Gesellschaftssystem) die Problematik unterschiedlicher Karnevalisierungsstrategien und verschiedener Profilierungen karnevalisierter Literatur aufwirft – gerade im Vergleich romanisch bzw. orthodox geprägter Kulturtradition. Das weitgehende Fehlen einer kulturhistorischen Epoche der Renaissance im ostslavischen Raum – also gerade jener Zeit, in der Bachtin die Blüte, aber auch das Ende der mittelalterlichen Lachkultur verortet – ist diesbezüglich symptomatisch.<sup>52</sup> Spielen diese Überlegungen auch für Bachtin keine Rolle, so sind sie in der Anwendung seines Konzepts – zumal auf einzelne Literaturen – nicht zu vernachlässigen. Möglicherweise sind sie sogar von hohem heuristischen Wert.

### Slavisches Lachen? Mickiewicz, Gogol' und Bachtin

Zwischen 1840 und 1852 lehrt am Collège de France in Paris der polnische Dichter Adam Mickiewicz (1798–1855) slavische Literaturgeschichte. Mickiewicz ist einer der prominentesten Vertreter der polnischen literarischen Romantik, deren führende Repräsentanten nach dem gescheiterten Polnischen Aufstand von 1830/31

51 Ebd., S. 190.

52 Lotman erkennt in der russischen (bzw. ostslavischen) Kultur einen spezifischen, nämlich dualistischen Kulturtypus, den gegenüber der triadisch profilierten westlichen Kultur das Fehlen des ‚mittleren‘ Elements (des Fegefeuers) auszeichne; vgl. zunächst Ju. LOTMAN, *Istorija i tipologija ruskoj kul'tury*, Moskau 1982; später und entschiedener DERS., *Kul'tura i vzryv*, Moskau 2002. Im Kontext der durch Gogol' stark gemachten Opposition von göttlichem und teuflischem Lachen und der durch Lotman/Uspenskij vorgebrachten Kritik an Lichažev/Pančenko ließe sich der Karneval im Sinne Bachtins als Erscheinungsform des triadisch profilierten Kulturtyps begreifen.

überwiegend in der (zumeist Pariser) Emigration leben und arbeiten. Seine Vorlesungen auf dem neu gegründeten Pariser Lehrstuhl gelten als eine der ersten systematischen Darstellungen slavischer Literatur in Frankreich. Mickiewicz geht hier unter anderem auch mehrfach auf die Beziehung der slavischen Literatur(en)<sup>53</sup> zu scherzhaften, humorvollen literarischen Gattungen ein und äußert sich im Kontext des polnischen Aufklärers Ignacy Krasicki folgendermaßen über die Satire:

„Krasicki hat auch Bedeutung als Satiriker. Seine Nachahmer, die auch Nachahmer französischer Autoren sind, sind boshafter als er, sie besitzen weder seine Fröhlichkeit, noch den Charme der französischen Autoren. Sooft Slaven boshaft sein wollen, werden sie immer in nicht geringem Maße unwürdig und platt. [...] [die] Slaven [hatten] keine satirischen Werke. [...] Die Satire, die eigentliche Satire, ist eine keltische Frucht. [...] Sobald slavische Autoren und Dichter Gattungen schaffen wollen, für welche es eines entwickelten Verstandes bedarf, müssen sie sich ihrer eigentlichen Natur widersetzen und in sich jenes göttliche Element, jenen Aufschwung des Menschlichen zu den höheren Gefilden der Poesie ersticken. Aus diesem Grunde hatte diese Gattung bei den Slaven nie Erfolg und wird ihn gewiss nie haben.“<sup>54</sup>

Mickiewicz begreift die Satire generell als Gattung der Boshaftigkeit.<sup>55</sup> Die Bedeutung, die er seinem Landsmann Krasicki als Satiriker zuschreibt, resultiert daher gewissermaßen *ex negativo* aus dessen fröhlicher Distanz zu diesem entscheidenden Charakteristikum satirischen Schreibens. Wichtiger jedoch als die Einschätzung Krasickis ist die Kausalitätsbeziehung, die Mickiewicz zwischen der Opposition von slavischen vs. westlichen Völkern einerseits und dem jeweiligen Erfolg der Satire andererseits herstellt: Als Grundbedingung der in ihrer edelsten Form fröh-

53 Mickiewicz vertritt einen weitgehend Romantik-konformen Volksbegriff, der v.a. ethnisch (Mickiewicz argumentiert aus diesem Grunde auch mit Begriffen von ‚Volksfamilien‘ oder ‚gruppen‘), außerdem religiös-konfessionell sowie, in einer Zuspitzung Herders, rural (das ‚wahre‘, authentische Volk ist die einfache Bevölkerung des Landes) profiliert ist.

54 *Krasicki jest równie znamienity jako satyryk. Jego naśladowcy, a razem naśladowcy pisarzy francuskich, bardziej odeń złośliwi, nie mają jego wesołości, ani też wdzięku, którym celują autorzy francuscy. Ilekroć Słowianie chcą być złośliwi, niemal zawsze stają się niegodny i płacy. [...] Słowianie nie mieli utworów satyrycznych. [...] Satyra, właściwa satyra, jest płodem celtyckim. [...] Ilekroć więc pisarze, poeci słowiańscy chcą tworzyć rodzaje, do których potrzeba rozwinięto rozumu, muszą zapierać się własnej natury i wykorzeniać w sobie ów pierwastek boski, ów polot człowieczy ku wyższym krainom poezji. Dlatego to rodzaj ów nigdy nie miał i zapewne nigdy nie będzie mieć powodzenia u Słowian.* (Adam MICKIEWICZ, *Dzieła wszystkie* IX. Literatura słowiańska, kurs drugi. Warschau 1935, S. 258–260.)

55 Mickiewicz's Qualifizierung der Satire als ‚Gattung‘ soll hier unkommentiert bleiben.

lichen und charmanten Schreibweise hebt er den bei den westlichen Völkern ausgeprägten „Verstand“ (*umysł, rozum*) hervor, während er für die Slaven einen Hang zum göttlichen „Instinkt“ (*duch*) postuliert, der die Produktion verstandesbetonter Gattungen, mithin der Satire, ausschließe.<sup>56</sup> Bereits in einer früheren Vorlesung<sup>57</sup> befasst der Dichter und Literaturhistoriker sich mit dem Verhältnis von Volk, Humor und Sprachstil in der Literatur. Seine Überlegungen sind zu folgenden Thesen zu resümieren:

1. Humor, Scherz und Witz (*dowcip*) sind westliche Charakteristika, die als prinzipiell feindselig negativ verstanden werden (Satire, Komödie, Karikatur).
2. Derartige Ausprägungen sind mit der Stadtkultur verbunden und im für die Slaven charakteristischen ländlichen Leben kaum anzutreffen.
3. Primitivität (*prostactwo*) entsteht in den Städten. Das einfache Volk auf dem Land drückt sich immer edel aus (*wyraża się szlachetnie*).<sup>58</sup>
4. Die volkstümliche Poesie strebt nach Pathos. Dabei kann sie „unvernünftig“ (*niemądra*) werden, niemals aber „lächerlich“ (*śmieszna*).
5. Wahre Fröhlichkeit und Spitze schließen einander aus: In „fröhlichen“ (*wesołych*) Gedichten gibt es keine Tendenz zur Spitze (*ucinki*). Charakteristisch ist „offene Fröhlichkeit“ (*otwarta wesołość*), aus der eine „Charakterkomödie“ (*komedia charakterów*) entstehen kann, nie eine Satire.
6. Satire ist immer Zeichen des Untergangs der hohen Poesie.

Mickiewicz überführt zunächst die bekannte Opposition zwischen Westen und Slaven in einen Stadt-Land-Gegensatz. Vermittelt über das mit der westlichen Stadtkultur

56 Mickiewicz's Terminologie bedürfte einer eingehenden Klärung: Verstand wird im Sinne von Intellekt auch mit dem frz. Begriff „esprit“ verknüpft und als Grundbedingung karikierender Darstellungen negativ konnotiert (ebd., S. 205). Mickiewicz's Einschätzung der slavischen Völker deckt sich übrigens wiederum mit Lotmans/Uspenskij's (Nachtrag, S. 186) Bewertung der russischen Kultur des Mittelalters: „Die russische mittelalterliche orthodoxe Kultur basiert auf der Gegenüberstellung von Heiligem und Satanischem. Obwohl das Heilige das Lachen an sich ausschließt („Christus hat nie gelacht.“), kann es nicht nur in der Gestalt einer strengen, asketischen Ernsthaftigkeit, die die irdische Welt als Versuchung ablehnt, auftreten, sondern auch in der Gestalt einer freudigen Hinnahme der Welt als Gottes Schöpfung“.

57 MICKIEWICZ, *Literatura słowiańska*, S. 204f.

58 Vgl. hierzu auch MICKIEWICZ, *Literatura słowiańska*, S. 205: *Prosty, pobożny i pracowity wieśniak słowiański nie będzie nigdy prostackim i niezgrabnym.* („Der einfache, gottesfürchtige und arbeitsame slavische Dorfbewohner wird niemals ordinär und ungehobelt sein.“)

assoziierte und negativ profilierte Attribut des Verstandes (Scherz, Witz) bestimmt er dann mit der Gegenüberstellung von Unvernunft und Spitze, von Fröhlichkeit und Lächerlichkeit zwei einander entgegengesetzte Typen des Lachens: Das offene, authentische, unvernünftige, fröhliche Lachen des slavischen Landbewohners einerseits, und andererseits das feindselige, negative, spitze, städtische Lachen des Westens, das sich auf das Lächerliche bezieht bzw. lächerlich macht. Die Satire als niedriges Lachen provozierende Literatur wird auf diese Weise mit der verstandesbedingten Degeneration des authentischen Volkscharakters gleichgesetzt und explizit als Symptom eines – auch literarischen – Niedergangs qualifiziert.<sup>59</sup>

Zweifellos ist Mickiewicz's Typologisierung des Lachens unter Berücksichtigung des literar- und kulturhistorischen, politischen und ideologischen Kontexts der Zeit zu deuten und zu bewerten.<sup>60</sup> Im vorliegenden Kontext allerdings ist in erster Linie ihre Einschätzung in Relation zu Bachtins (und Gogol's) Konzept des Lachens und zu den dadurch aufgeworfenen Problemen von Belang. In dieser Perspektive scheint zunächst die auffallende Konvergenz hinsichtlich der kritischen Einschätzung der Satire, zumal im literarhistorischen Kontext von Belang zu sein<sup>61</sup>:

59 Dies gilt übrigens auch für Mickiewicz's eigenes Werk, das von satirischen Tönungen weitgehend frei ist. Im dritten Teil der dramatischen Dichtung „Dziady“ [Die Ahnenfeier] allerdings nutzt Mickiewicz für eine (höchst feindselige) Darstellung der ‚russischen‘ Gesellschaft am polnischen Hofe satirische Verfahrensweisen, die die von ihm selbst veranschlagten Charakteristika einer ‚edlen‘ Satire keineswegs aufweisen. Der russische Literaturkritiker Vladislav Chodasevič spricht 1924 mit Bezug auf „Dziady“ davon, des großen Dichters Mickiewicz Seele sei von Nationalismus ‚vernagelt‘ (*zalożena*) gewesen (vgl. Peregiska V.F. Chodaseviča i M.O. Geršenzona. Publikacija i podgotovka teksta Inny Andreevy, in: De Visu 5(6) (1993), S. 21–50, hier S. 39).

60 Für diesen Kontext sind unter anderem bestimmend: 1. der idealisierte Volksbegriff; 2. Herders bekannte Charakterisierung der Slaven (vgl. hierzu etwa Anm. 55; die dort zitierte Formulierung deckt sich mit den bei Herder genannten Charakteristika. Herders Einschätzung wird heute einer postkolonialen Kritik unterzogen, vgl. Dirk UFFELMANN, „Slavische Indianer sind wir!“. Vortrag anlässlich des 10. Deutschen Slavistentags in Tübingen, 02.10.2009); 3. die insbesondere bei Mickiewicz selbst deutlich artikulierte Vernunftfeindlichkeit als entscheidendes Charakteristikum (polnischer) Romantik; 4. Mickiewicz's messianistische Ideologie.

61 Aus objektiv-literarhistorischer Perspektive verdient Mickiewicz's Einschätzung sowohl der Relevanz als auch der Qualität satirischen Schreibens im slavischen Raum Kritik: Er unterschlägt in seiner Argumentation die Satire-Tradition der Literatur Polens (bzw. des Gebietes der mittelalterlichen Rzeczpospolita) in lateinischer wie auch, seit der Renaissance, in polnischer Sprache. Er vernachlässigt weiterhin die durch die Verssatiren Antioch Kantemirs während des 18. Jahrhunderts maßgeblich entwickelte Satire im russischen Raum und scheint überdies in diesem Kontext die südslavische(n) Literatur(en) nicht zu reflektieren. Auch und gerade die kroatische Literatur arbeitet seit der Renaissance gerne und viel mit satirischen Verfahren. Diese Einwände stellen Mickiewicz's (auch durch Lotman/Uspenskiĭ gestützte) These, die Satire im slavischen Raum beruhe



Bachtins Vorbehalte gegen die eigentliche Satire (gegen die er die frühe Sonderform der Menippea abgrenzt) speisen sich aus deren scharfer Trennung zwischen Lachendem und Verlachtem, die sowohl die Universalität als auch die Ambivalenz des mittelalterlichen Karnevals lachens aufhebt. Ähnlich hebt Mickiewicz's Hinweis auf den feindseligen Charakter der Satire die Nicht-Identität von Lachendem und Lach-Opfer implizit hervor und wertet sie negativ als ein Verfahren, das der Natur des Menschen (bzw. des Slaven) prinzipiell zuwiderlaufe. Mickiewicz stellt auf dieser Basis eine Verbindung zwischen Rationalismus und niedrigem (weil böswilligem) Lachen einerseits und der Satire als Indiz literarischen Verfalls her im Sinne einer Degeneration der Poesie des mit sich selbst identischen Volkes. Diese These mutet an wie ein Vorgriff auf Bachtins Diagnose des Niedergangs des Karnevals, seines Abrutschens in die offizielle Kultur (und in die Literatur) v. a. seit dem 18. Jahrhundert.

Mit Gogol' verbindet Mickiewicz die ethisch profilierte Typologie eines guten, hohen und eines schlechten, niedrigen Lachens, die bei Gogol' explizit in die Opposition heiligen und teuflischen Lachens überführt wird.<sup>62</sup> Ähnlich wie Gogol' entwirft Mickiewicz einen Lachtypus, der der wahren Natur des einfachen, authentischen Menschen entspricht, und setzt das quasi mephistotelische Lachen, das Lachen des Intellekts und des Spotts, dagegen ab. Dabei ist Gogol's Konzeption deutlich stärker religiös und gewissermaßen individuell, jene Mickiewicz' in erster Linie philosophisch (nämlich antiaufklärerisch) und national gerichtet.

Der lediglich in groben Zügen skizzierte Vergleich der drei Konzeptionen – jener des russischen Theoretikers Bachtin mit den im Kontext der Romantik angesiedelten Überlegungen je eines Repräsentanten der polnischen und der russischen Literatur – bringt hinsichtlich der Frage unterschiedlicher Profilierungen karnevalisierter Literatur im Einzugsbereich katholisch-(protestantisch) bzw. orthodox geprägter Kultur gewiss keine Klärung im Sinne einer einfachen Antwort. Allerdings dürfte der mögliche heuristische Ertrag bereits erkennbar werden.

Mickiewicz' Ansatz entwirft um die Mitte der dreißiger Jahre eine Entität, die sich als slavische (literarische) Lachgemeinschaft bezeichnen ließe. Dem ethnischen Kriterium wird damit gegenüber dem konfessionellen bzw. dem kulturhisto-

weitgehend auf Vermittlung aus den westlichen (romanischen?) Literaturen, nicht in Frage, wohl aber die literarhistorischen Argumente, mit denen Mickiewicz operiert.

<sup>62</sup> Vgl. Anm. 32–34.

rischen Moment der Vorzug gegeben.<sup>63</sup> Seine Identifikation Polens mit Russland in der prinzipiellen Abgrenzung slavischen Lachens gegenüber der westlichen Satire konkurriert mit der durch Lotman/Uspenskij hervorgehobenen Zuordnung sakral-parodistischer Literatur zum westlichen Polen Ende des 17. Jahrhunderts.<sup>64</sup> Die spezifische Position Polens (und der westostslavischen Gebiete, d.h. Weißrusslands und der Westukraine) im Grenzraum zwischen den Konfessionskulturen wird hier greifbar.<sup>65</sup>

Der Vergleich Mickiewicz mit Bachtin andererseits gibt der Überlegung Raum, Bachtins Konzept ließe sich als implizit auf die Romantik referierendes, ja an sie anschließendes deuten.<sup>66</sup> Einen Anhaltspunkt hierfür bietet insbesondere der Volksbegriff, der jenem Mickiewicz nicht hinsichtlich der ethnisch-nationalen, unbedingt aber bezüglich seiner idealisierenden und stilisierenden Profilierung vergleichbar ist. Darüber hinaus ließen sich auch Satireskepsis und das Ideal eines universalen Karnevals bei Bachtin in diesem Sinne deuten.

63 Mickiewicz Identifikation des Slavischen ist angesichts der prinzipiell antirussischen Haltung des Dichters nicht unbedingt selbstverständlich. Sie wird verständlich vor dem Hintergrund der insbesondere durch Mickiewicz vertretenen Ideologie des Messianismus (als Spielart des Panslavismus) und unter Berücksichtigung des ‚Volkes‘ (und nicht der Politik) als Referenzgröße seiner Überlegungen.

64 Vgl. Anm. 51 und 61.

65 Gerade im Zusammenhang der Identifizierung ‚slavischer‘ Literatur (bzw. slavischen Lachens) ist Mickiewicz Bezug auf einen rein ‚nordslavischen‘ Rahmen von Bedeutung.

66 Einen ähnlichen Rückbezug Bachtins auf die Romantik vollzieht Rainer GRÜBEL, Bachtins Philosophie der ästhetischen Handlung und ihre Aktualität, in: Michail BACHTIN, Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit. Frankfurt a.M. 2008, S. 317–352, hier S. 349–352), der Bachtin in die Grundopposition Aufklärung – Romantik einschreibt und ihn weitgehend in der Tradition eines ‚dionysischen‘ Kunst- und Kulturverständnisses verortet.

## Zusammenfassung

Ausgehend von einer Rekapitulation der zentralen Thesen Bachtins zum Karneval war es zunächst Anliegen dieses Beitrags, die Position des Karnevalskonzepts in Bachtins Werk zu bestimmen, und insbesondere zu erörtern, inwieweit das Konzept karnevalesken Lachens bei der Überführung in den Bereich der Literatur in Abhängigkeit vom jeweiligen Untersuchungsgegenstand (Dostoevskij, Gogol') Modifikationen erfährt.

Auf der Basis dieser Überlegungen wurde anschließend die Frage zentral, ob und in welcher Hinsicht Bachtins Konzepte von Karneval und karnevalisierter Literatur bruchlos auf unterschiedlich profilierte kulturelle Räume anwendbar sind – insbesondere vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Renaissance, jene Epoche, der Bachtin als der Hochzeit gelebten Karnevals maßgebliche Bedeutung beimisst, im System der russischen Kultur keinen bzw. keinen der westlichen Kultur vergleichbaren Ort hat.<sup>67</sup>

Sowohl der Hinweis auf Lotman/Uspenskij's kritische Bemerkungen zu dem durch Lichačev und Pančenko unternommenen Versuch einer Übertragung von Bachtins Modell in den Raum altrussischer Lachkultur als auch auf Mickiewicz's Thesen zum Lachen der Slaven und zu dessen Rolle in der slavischen Literatur erwiesen sich hier als hilfreich: Lässt sich Bachtins Modell im Detail nahezu widerstandslos auf einzelne Texte anwenden, so scheinen die Übertragungsmöglichkeiten auf der Makroebene der Kultur durchaus eingeschränkt – wenn auch keineswegs unmöglich. In der weiteren Klärung dieser Problematik könnte den slavischen Literaturen eine relevante Rolle zukommen, weil diese Literaturen in verschiedenem Umfang an den unterschiedlichen Kulturmodellen Anteil hatten und haben: Dass dieses Problem auch in seinem literaturgeschichtlichen Verlauf zu diskutieren ist, dokumentiert die hohe Präsenz karnevalistischer Züge in den slavischen Literaturen des 20. Jahrhunderts.<sup>68</sup>

67 Das Auseinanderfallen von Ethik und Ästhetik etwa vollzieht sich in Russland eigentlich erst in der Romantik (vgl. Gogol').

68 Besonders auffallend etwa Vasilij Rozanov, Daniil Charms, Witold Gombrowicz.

GERRIT WALTHER

# Das Lächeln der Klio

## Über die Formen des Lachens in der europäischen Geschichtsschreibung

### 1. Ist Geschichte komisch?

Ein Essay zu diesem Thema muss mit einem Kompliment an die Organisatoren dieser Tagung beginnen. Für Historiker nämlich ist die Frage nach dem Lachen eine völlig neue.\* Während ‚das Komische‘ seit Bergson und Freud von Philosophen, Psychologen und Literaturtheoretikern eingehend diskutiert wurde, hat das Lachen in der ausufernden Auseinandersetzung über die Probleme, Formen und Aufgaben moderner Geschichtsschreibung meines Wissens bislang nicht die geringste Erwähnung gefunden. Wieder einmal zeigt sich hier, dass das vielgescholtene 19. Jahrhundert mehr geistige Weite besaß als seine modernen Kritiker. 1882 nämlich veröffentlichte der deutsch-englische Gelehrte William Lewis Hertslet eine Monographie mit dem bald geflügelten Titel „Der Treppenwitz der Weltgeschichte“<sup>1</sup>. Al-

\* Der Text ist die kaum geänderte Version eines Vortrags, den ich vor fünfzehn Jahren, am 24. Juni 1994, auf Einladung von Herrn Prof. Dr. Siegfried Jäkel zur Eröffnung des Symposiums „Laughter down the Centuries“ in der Universität Turku in englischer Sprache gehalten habe. Er erschien in dem Tagungsband *Laughter down the Centuries*, hrsg. v. Siegfried JÄKEL/Asko TIMONEN, Bd. 2 (*Annales Universitatis Turkuensis*, Ser. B OSA: *Humaniora* 213), Turku 1995, S. 17–29. Inzwischen hat sich die Forschungslage glücklicherweise merklich verbessert – nicht zuletzt dank der in diesem Band dokumentierten Tagung. Auf den freundlichen Wunsch der Veranstalter habe ich die sonderbare Aufgabe übernommen, meinen in einer fremden Sprache verfassten eigenen Text wie einen fremden in die eigene Sprache zurückzuübersetzen. Dazu hat Frau Ingrid Vornberger (Bamberg) wertvolle Vorarbeiten geleistet, für die ich ihr herzlich danke. Wie schon in der Originalversion habe ich die Form des gesprochenen Vortrags beibehalten. Für inzwischen erschienene Forschungsliteratur verweise ich auf die übrigen Beiträge dieses Bandes.

lerdings: Seine Pointe bestand darin, dass dieser Titel nicht stimme: Dass die meisten der wohlbekanntesten historischen Anekdoten sich nie wirklich ereignet hätten, sondern bloße Erfindungen seien. Das ist der Forschungsstand bis heute: Lachen kann kein authentischer Teil der Geschichte sein.

In der Tat: Worüber dürfte ein Historiker ruhigen Gewissens lachen? Ist es nicht, so könnte man mit Immanuel Kant fragen, ein

„[...] höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte tun und bald darauf ebenso tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen? Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel [...]“

und zwar zu einem Possenspiel, das niemand sehen möchte.<sup>2</sup> Für Jean-Jacques Rousseau war dieser traurige Anblick nicht nur ein Makel der Geschichte, sondern gerade auch ihrer historiographischen Darstellung:

„Es ist einer der großen Fehler der Geschichtsschreibung, die Menschen weit mehr von ihrer schlechten als von ihrer guten Seite zu zeigen; da sie erst durch Revolutionen und Katastrophen interessant wird, schweigt sie sich aus über ein Volk, das in der Geruhsamkeit einer friedlichen Regierung wächst und gedeiht; [...]. Wir erfahren nur das Schlimme, das Gute macht kaum Epoche. Es gibt nur berühmte Bösewichte, die Guten sind vergessen oder werden lächerlich gemacht.“<sup>3</sup>

In gewisser Hinsicht stimmt dieser Befund nach wie vor. Gewiss: Moderne Historiker sind fern davon, *die Guten* lächerlich zu machen (manchmal tun sie eher zu penetrant das Gegenteil). Zweifellos aber tendieren ihre bevorzugten Themen – die Verbrechen und Gräueltaten des Nationalsozialismus und anderer totalitärer Systeme, die Diskriminierung und Verfolgung von Außenseitern und Minderheiten, die Unterdrückung von Frauen und das Elend der Unterschichten – eher zu Tragödien als

1 Der Treppenwitz der Weltgeschichte. Geschichtliche Irrtümer, Entstellungen und Erfindungen gesammelt von William Lewis HERTSLET, hrsg. v. Hans F. HELMOLT, Berlin 1918.

2 Immanuel KANT, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke in 6 Bänden, hrsg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1960–1964, Bd. 6, S. 125–172, hier S. 167f.

3 Jean-Jacques ROUSSEAU, Emile, in: Œuvres complètes, hrsg. v. Bernard GAGNEBIN/Marcel RAYMOND, Paris 1959f., Bd. 4, S. 239–868, hier S. 526f. Die deutsche Übersetzung nach: Emile oder Über die Erziehung, hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. Martin RANG. Unter Mitarbeit des Herausgebers aus dem Französischen übersetzt von Eleonore SCKOMMODAU, Stuttgart 2004, S. 491.

zu Komödien. Für sie, wie vor hundertfünfzig Jahren für Jacob Burckhardt, muss jede Annäherung an Geschichte „gewissermaßen pathologisch“ sein.<sup>4</sup>

Dabei geht die Überzeugung, dass die Tragödie eher zur Geschichte passe als die Komödie, auf den Vater der Geschichtsschreibung selbst zurück. Obwohl Herodot in seinen „Historien“ so viele amüsante Episoden und Anekdoten erzählt<sup>5</sup>, dürfte es schwer fallen, dieses Werk als lustig zu bezeichnen. Im Gegenteil: Immer wenn der Leser in ihm lautes Gelächter hört, darf er sicher sein, dass der Lachende schon bald von der göttlichen Nemesis ereilt werden wird. Nicht von ungefähr wird gerade Xerxes, der tragische Held der „Historien“, in den entscheidenden Momenten so dargestellt. Gleich zu Beginn seines Feldzuges gegen Hellas beispielsweise hören wir sein berühmtes Gespräch mit Demaratos, dem exilierten spartanischen König. Siegesgewiss stellt der Perser diesem die rhetorische Frage, ob es die Griechen denn überhaupt wagen würden, gegen eine so gewaltige Armee anzutreten. Da sei er sich sicher, erwidert Demaratos. Denn die Griechen kennten keine höheren Güter als Freiheit und Tugend. Xerxes lacht: Was für eine verrückte Idee! Jeder Grieche werde zehn persischen Kriegern gegenüber treten müssen, und er, als König, sogar zwanzig von ihnen! Demaratos stimmt zu. Trotzdem, so sagt er, würden die Lakedämonier die Herausforderung annehmen. Denn sie gehorchten dem heiligen Gesetz, entweder zu siegen oder zu sterben. Xerxes lacht zum zweiten Mal. Vor den Thermophylen wird Demaratos ihn an sein Lachen erinnern.<sup>6</sup>

Diejenigen, die lachen, kennen die *heiligen Gesetze* nicht. Deshalb amüsieren sie sich über das Orakel von Delphi (wie beispielsweise Kroisos, als er vor dem Moment gewarnt wird, in dem ein Maulesel König der Meder werde). Wahrer Ruhm jedoch, jener *kléos*, den Klio für die Nachwelt festhält, beginnt damit, dass man den verborgenen Gründen und Motiven des augenscheinlich Absurden auf die Spur zu kommen versucht (was Kyros tut, wenn er Kroisos befiehlt, wieder vom Scheiterhaufen herabzusteigen und ihm zu erklären, warum er dort laut den Namen Solons

4 Jacob BURCKHARDT, Über das Studium der Geschichte. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ auf Grund der Vorarbeiten von Ernst ZIEGLER nach den Handschriften hrsg. v. Peter GANZ, München 1982, S. 226.

5 Vgl. Alan GRIFFITHS, Latent and Blatant: Two Perspectives on Humour in Herodotus, in: JÄKEL/TIMONEN (Hrsg.), *Laughter*, S. 31–44, hier S. 34.

6 Vgl. HERODOT, *Historien*, hrsg. v. Josef FEIX, 2 Bde., München 1977, Bd. II, Buch VII, Kap. 101–105, 209.

gerufen habe<sup>7</sup>). Die Entscheidung für eine solche Untersuchung ist die Geburtsstunde der modernen historischen Forschung.

Der erste Historiker, der systematisch alle direkten und indirekten Ursachen des großen Krieges untersucht, den er darstellt, alle offenen und versteckten Motive der Teilnehmer, ist Thukydides. Nur so, erklärt er, habe sein Werk werden können, was es werden sollte: Keine oberflächliche Unterhaltung „fürs einmalige Hören“, sondern, nach seiner berühmten Formulierung, ein „Besitz für alle Zeit“, eine dauerhafte Lektion in Sachen Politikverständnis.<sup>8</sup> Ein solches Unterfangen ist keine Beschäftigung für Witzbolde, sondern eine ernsthafte Aufgabe für ernsthafte Männer: Für professionelle Politiker (wie Generäle, Senatoren, Adlige, Mitglieder der hohen Bürokratie) oder – wie spätere Epochen hinzufügen sollten – akademische Experten. Spätestens seit Thukydides hört seriöse Geschichtsschreibung auf, unterhaltsam sein zu wollen.

Schon für seinen Nachfolger Polybios ist das Lachen, das Historiker hervorrufen, wenn sie unterhalten möchten, immer ein ungewolltes. Sie sind nicht lustig, sondern *geloioi*, lächerlich, weil sie jene professionellen Standards, auf die sie sich berufen, nicht erfüllen können. In seiner Satire „Wie man die Geschichte schreiben müsse“, zitiert Lukian spöttisch einen Historiker, der „nie einen Fuß aus Korinth gesetzt hat“, sein Werk aber folgendermaßen anfang:

„Die Ohren sind nicht so glaubwürdig als die Augen. Ich schreibe also ‚was ich gesehen, nicht was ich gehört habe‘. Wie genau er alles gesehen habe, kannst du daraus abnehmen, daß er sagt: die Drachen der Parther (die nichts anderes als eine Art von Fahne sind, zu deren jeder, wenn ich nicht irre, tausend Mann gehören) seyen Schlangen von ungeheurer Größe, die in Persien etwas über Iberien hinaus gefunden würden. Die Parther trügen diese Schlangen anfangs, an große Stangen gebunden, hoch in die Höhe, um die Feinde schon von Ferne damit zu schrecken; in der Schlacht aber bänden sie dieselbe loß, und schleuderten sie mitten unter die Feinde. [...] Dieß alles habe er, von einem sehr hohen Baume, wo er dem Treffen ohne Gefahr habe zusehen können, ganz nahe mit seinen Augen gesehen.“<sup>9</sup>

7 Vgl. ebd., Bd. I, Buch I, Kap. 56, 86.

8 THUKYDIDES, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, eingeleitet und übertragen von Georg Peter LANDMANN, Zürich/Stuttgart 1960, S. 36 (Kap. 22).

9 LUKIAN, Wie man die Geschichte schreiben müsse, in: Lucians von Samosata, Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von Christoph Martin WIELAND. Vierter Theil, Leipzig 1789, S. 77–144, hier S. 112–114.

Kurz gesagt: Man kann nur lachen über wichtigtuerische Dilettanten, deren professionelle Ansprüche sich als umgekehrt proportional zu ihrer tatsächlichen Kritikfähigkeit erweisen.

Seit der Antike äußert sich Lachen in der Geschichtswissenschaft – wie in jeder anderen akademischen Disziplin – somit als Grinsen über beflissene Laien, als Hohn der Profis über stupide Positivisten, als Häme über Kollegen, die unfähig sind, eben jene Standards zu erfüllen, auf die sie sich berufen. Jeder, der regelmäßig Rezensionen liest, kennt diesen Ton.

Mit diesem Befund könnte ich meinen Beitrag eigentlich schließen. Allenfalls könnte ich die Leser damit erheitern, die folgenden Seiten mit einer Blütenlese ausgewählter akademischer Bosheiten zu füllen. Nicht fehlen dürfte dabei beispielsweise Gibbons Bemerkung, dass Augustinus' Bildung „zu oft geliehen“, seine Argumente aber „zu oft seine eigenen“ seien.<sup>10</sup> Dies wäre gewiss amüsant, aber, wie wir gesehen haben, eben deshalb in einer geschichtswissenschaftlichen Abhandlung deplaziert. Lieber möchte ich daher versuchen, noch einmal genauer und systematischer nach den tatsächlichen Funktionen des Lachens in der europäischen Historiographie zu fragen. Meine These in diesem Zusammenhang ist, dass es – meist indirekt – sogar eine durchaus wichtige Rolle bei der Formierung der Geschichte zu einer modernen Wissenschaft gespielt hat.

## 2. Lachen als Didaktik

Als eine Wissenschaft, also als eine autonome akademische Disziplin mit einem spezifischen Gegenstandsbereich und eigenen erkenntnistheoretischen Methoden, ist Geschichte nicht besonders alt – kaum mehr als zweihundert Jahre.<sup>11</sup> Zuvor war Geschichte bekanntlich nur eine Hilfswissenschaft für Theologen, die das Wirken der göttlichen Vorsehung auf Erden beweisen wollten, und für Humanisten, denen sie zu einem besseren Verständnis antiker Literatur verhalf. Vor allem aber war sie, nach Ciceros berühmter Formel, eine *magistra vitae*: ein Schatz wertvoller Exempel für Männer von

<sup>10</sup> Dieses und viele der folgenden Beispiele von Gibbons Ironie entleihe ich: John CLIVE, Gibbon's Humour, in: Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire, hrsg. v. Glen W. Bowersock/John Clive/Stephen Richards Graubard, Cambridge (Mass.)/London 1977, S. 183–191.

<sup>11</sup> Vgl. Horst DREITZEL, Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft, in: ZHF 8 (1981), S. 257–284.



Welt, die in politischen Geschäften und im öffentlichen Leben standen.<sup>12</sup> Diesen waren die konventionellen Schilderungen von Haupt- und Staatsaktionen, Verträgen, Kriegen und „Staatsveränderungen“ von allenfalls begrenztem Nutzen. Weit mehr schätzten sie solche Darstellungen, die einen Blick hinter die Kulissen erlaubten, aus denen man lernen konnte, wie erfolgreiche Politiker in heiklen Situationen tatsächlich gehandelt hatten. In dieser Beziehung nun wurde bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts kein Historiker mehr geschätzt als Plutarch. Er nämlich, so schwärmte Rousseau, besitze „eine unnachahmliche Gabe, große Männer durch ihre kleinen Züge zu zeichnen; er ist so glücklich in der Auswahl dieser Züge, daß oft ein Wort, ein Lächeln, eine Geste ihm genügen, um seinen Helden zu charakterisieren.“<sup>13</sup>

Eines der Beispiele, die Rousseau für Plutarchs Darstellungskunst zitiert, ist die Episode, wie Hannibal am frühen Morgen der Schlacht von Cannae mit einigen seiner Generäle einen Hügel ersteigt, um von dort aus den Aufmarsch der riesigen römischen Armee zu beobachten. Seinen Männern stockt der Atem.

„Da sagte einer seiner Begleiter – er hieß Giskon und war ihm im Range gleichgestellt –,es sei wahrhaft staunenswert, über welche Menschenmasse der Gegner verfüge. Hannibal runzelte die Stirn und erwiderte: ‚Etwas anderes ist dir entgangen, lieber Giskon, worüber du noch mehr staunen könntest.‘ Und als dieser fragte ‚Was denn?‘, gab er zurück: ‚Daß unter dieser ganzen großen Zahl keiner Giskon heißt.‘ Alle lachten ob diesem unerwarteten Scherz, und während sie von dem Hügel hinabritten, erzählten sie jedem, der ihnen entgegenkam, den witzigen Einfall weiter, so daß das Gelächter sich immer mehr verbreitete und die Leute in Hannibals Umgebung sich gar nicht erholen konnten. Die Karthager aber faßten wieder Mut, denn sie sagten, ihr Feldherr müsse wohl die Feinde gründlich verachten, wenn er angesichts der Gefahr so unbekümmert scherzen und lachen könne.“<sup>14</sup>

Gewiss werden wir bei diesem Witz nicht in prustendes Gelächter ausbrechen wie die Karthager – schon deshalb nicht, weil wir nicht von der Angst angespannt sind, in wenigen Stunden eine Schlacht schlagen zu müssen. Gewiss gibt es bei Plutarch bessere Bonmots. Man denke etwa an die hübsche Antwort, die Alexander der

12 Vgl. Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München 1991; *Versions of History. From Antiquity to the Enlightenment*, hrsg. von Donald Kelley, New Haven 1991.

13 ROUSSEAU, *Emile*, S. 531; in der Übersetzung S. 497.

14 PLUTARCH, *Fabius Maximus*, Kp. 15, in: PLUTARCH, *Große Griechen und Römer*, übersetzt v. Walter WUHRMANN, Bd. 2, München 1979, S. 158–193, hier S. 177f.

Große von einem persischen Adligen erhält, den er zum Gouverneur einer kürzlich eroberten Provinz ernennt und gleichzeitig auffordert, ihm seine hundert besten Männer als Geiseln zu schicken: „Aber ich werde besser herrschen können, o König“, erwidert der Perser, „wenn ich dir lieber die schlechtesten schicke.“<sup>15</sup> Doch die literarische Qualität solcher Aussprüche zählt hier wenig. Wichtiger ist, dass Hannibal den richtigen Scherz zur richtigen Zeit macht. Dies zeigt, dass er Herr der Lage ist. Sein Sieg über die römische Armee präfiguriert sich in seinem Sieg über die Angst seiner eigenen Truppen. So kondensiert Plutarch eine politische Lektion in eine Anekdote. Das Lachen, das sie hervorruft, wird dem Leser die Episode einprägen. Er wird sich an das Lachen, den Witz und die Lektion erinnern, wenn er sich eines Tages in einer ähnlichen Situation wiederfinden wird.

Die anekdotische Geschichte war in der humanistischen Historiographie nicht nur als ein Schatz pragmatischer Klugheit beliebt. Vielmehr wusste man, wie gut solche Bemerkungen das Wesen ihrer Schöpfer offenbaren. Daher versuchte Julius Wilhelm Zingref (1591–1635), Polyhistor in Heidelberg, die deutsche Geschichte als eine Sammlung von ‚Der Teutschen scharfsinnige kluge Sprüch‘ zu entwerfen. Eines der glanzvollsten Beispiele darin ist der Wettstreit zwischen Prinz Moritz von Oranien und dem spanischen General Spinola bei einem Bankett anlässlich des Friedensvertrags von 1609. Der Spanier deutet auf die Orangen und Zitronen auf dem Tisch und bemerkt stolz: „Diese Frucht haben wir in Spanien und Italien in einem Jahr zweimal wachsen. Antwortet der Prinz, auf einen holländischen Käs deutend: Und diese Frucht haben wir hierzuland in einem Tag zweimal wachsen.“ – Nicht minder hübsch ist die Anekdote von einem alten elsässischen Adligen, der von dem Abkömmling einer frisch nobilitierten Familie wegen seines abgetragenen Mantels geneckt wird. Darauf antwortet er: „Ja, es ist ein gar gut Tuch, ich hab es von Euerem Vater kauft, hat allzeit gute Tücher feil gehabt, und mich mit diesem wohl versorgt.“ Bei anderer Gelegenheit beobachten wir Martin Luther, wie er beim Tischgespräch mit Freunden bemerkt, dass ein Student heimlich alles mitschreibt, was er sagt. Daher rülpst er absichtlich und ruft: „Schreib diesen auch auf!“<sup>16</sup>

Das Gelächter, das diese Apophthegmata hervorrufen, entspringt nicht der Bewunderung politischer Klugheit. Es ist vielmehr ein Lachen des Beifalls für den Sieg schlagfertiger Gradheit über affektierte Überheblichkeit, redlicher Schlicht-

<sup>15</sup> PLUTARCH, Alexander, Kap. 58, in: ebd., Bd. 5, S. 7–100, hier S. 80.

<sup>16</sup> Julius Wilhelm ZINGREF, *Der Teutschen scharfsinnige kluge Sprüch*, hrsg. v. Karl-Heinz KLINGENBERG, Leipzig <sup>3</sup>1989, S. 55, 161, 85.

heit über eitlen Ehrgeiz. Es ist ein Schmunzeln der Sympathie für Eigenschaften, die Zinzgref als typisch für die deutsche Wesensart erachtet. Eben deshalb ist sein scheinbar unpolitisches Lachen tatsächlich ein sehr politisches: Indem er seine Landsleute mit denen lachen lässt, die die Vorzüge des deutschen Charakters verkörpern, will er sie an jene nationale Einigkeit erinnern, die im konfessionellen Bruderkampf des Dreißigjährigen Krieges eben zerstört zu werden droht.

### 3. Spöttische Distance

Lachen hat eine hohe didaktische Bedeutung für jede Art von Geschichtsschreibung, die den einzelnen Menschen und sein Handeln als entscheidend für den Verlauf der Dinge darstellt. Seit Augustinus aber gibt es ein konkurrierendes Konzept, das davon ausgeht, dass alle geschichtlichen Ereignisse von Gottes großem Plan vorherbestimmt seien. Hier wird Lachen schlechthin unmöglich: Wo ER am Werk ist, grenzte es an Blasphemie. Wo in seiner perfekten Ordnung wäre Platz für jene Unvollkommenheit und Paradoxie, die es hervorruft?

Erst im Zeitalter der Aufklärung ändert sich diese Einschätzung – dann nämlich, als dieses heilsgeschichtliche Modell säkularisiert und zum Muster für eine historische Betrachtung wird, die den Verlauf der Geschichte als einen endlosen Fortschritt hin zur menschlichen Vervollkommnung interpretiert. Dabei nun gewinnt das Lachen erneut didaktische Funktionen. Es entspringt der herben Erkenntnis, dass das menschliche Treiben keineswegs dazu neigt, ein Triumphzug von Vernunft und Freiheit zu sein. Voltaire und seinen Zeitgenossen erscheint die Geschichte vielmehr als ewiger Kampf einiger weniger recht Gesinnter gegen eine Übermacht von Dummköpfen. Nur zu oft werden die Strahlen der Vernunft von den Wolken des Aberglaubens verdunkelt. Nur zu oft siegen Täuschung und Fanatismus, triumphieren falsche Propheten, böse Priester und brutale Tyrannen. Somit wird es zur Aufgabe aufgeklärter Historiker, die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte wechselnder Torheiten, Täuschungen und Selbsttäuschungen zu erzählen. Indem der Aufklärer die Diskrepanzen zwischen dem aufdeckt, was die Menschen wirklich sind und tun, und dem, was sie annehmen (oder behaupten) zu sein oder zu tun, kämpft er für den Sieg der Vernunft in seiner eigenen Zeit.

Daher ist das Lachen des aufgeklärten Historikers notwendigerweise bitter und sarkastisch. Mit beißender Ironie lässt Voltaire in seinem „Essai sur les mœurs et

l'esprit des nations“ (1756–1769) den guten Ruf, den seine Helden genießen, mit einer sehr andersartigen Realität zusammenprallen: Kaiser Konstantin, der Verteidiger des Glaubens, massakriert seine gesamte Familie; der englische König Edward beweist die königliche Gabe der heilkräftigen Berührung vor allem an bislang unfruchtbaren Frauen; bei der Seeschlacht von Lepanto 1571 werden die christlichen Schiffe von muslimischen Sklaven gerudert, die türkischen Galeeren von christlichen.<sup>17</sup> Nachdem Voltaire all die haarspalterischen Probleme dargestellt hat, die auf dem Konzil von Trient verhandelt wurden, fährt er wie folgt fort:

„Aber der größte Streit entstand zwischen den Gesandten von Frankreich und Spanien. Der Graf von Luna, Gesandter Philipps II., des Königs von Spanien, verlangte, während der Messe vor Ferrier, dem Gesandten Frankreichs, mit Weihrauch besprengt zu werden und vor ihm die Hostienschale küssen zu dürfen. Als er diese Auszeichnung nicht erhalten konnte, beschränkte er sich auf den Kompromiss, dass zwei Hostienschalen und zwei Weihrauchfässer gleichzeitig benutzt werden sollten. Ferrier blieb unnachgiebig. Beide begannen, sich gegenseitig zu bedrohen. Der Gottesdienst musste unterbrochen werden, die Kirche füllte sich mit Tumult. Schließlich wurden die Unstimmigkeiten beigelegt, indem man die Zeremonien des Beweihräucherns und des Küssens der Hostienschale entfallen ließ.“<sup>18</sup>

Ein Theater des Absurden. Das Lachen, das es hervorrufen soll, ist eines der Überraschung und des Ekels angesichts solchen Wahnwitzes, eine Form lächelnder Katharsis.

Noch weiter verfeinert wird dieser Aspekt in einem anderen großen Geschichtswerk des 18. Jahrhunderts, in Edward Gibbons „Decline and Fall of the Roman Empire“. Als eines der zahllosen Beispiele sei hier zitiert, wie Gibbon seine Darstellung der Kreuzzüge zusammenfasst. Er fragt darin nach deren Wirkungen auf die beteiligten Parteien. Auf die Muslime hatten sie, wie er feststellt, schlechthin gar keinen Effekt:

„Die gläubigen Jünger des Propheten fühlten sich nie von dem profanen Verlangen versucht, das Recht oder die Sprache der Ungläubigen zu studieren; ebenso wenig erfuhr die Schlichtheit ihrer simplen Sitten durch ihren friedlichen und kriegerischen Verkehr mit den unbekannt Fremden aus dem Westen auch nur die kleinste Veränderung.“

Die Griechen, „die sich selbst für stolz hielten, aber lediglich hohl waren“, hätten immerhin „den Mut, die Disziplin und die Taktik ihrer Gegner“ nachgeahmt. Die

<sup>17</sup> VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, hrsg. v. René POMEAU, Paris 1963, Bd. 1, S. 298, 466; Bd. 2, S. 423. 18 Ebd., Bd. 2, S. 508f. (Übersetzung G. W.).

Europäer, oder, wie Gibbon sie nennt, „die Lateiner“, importierten Windmühlen und die Kunst, Seide und Zucker herzustellen. „Aber ihre [...] intellektuellen Bedürfnisse wurden langsamer gefühlt und erfüllt; [...] sie betrachteten die Literatur der Griechen und Araber mit sorglosem Desinteresse.“ Dabei habe sich ihr intellektuelles Niveau infolge der Kreuzzüge sogar noch verschlechtert:

„Der Glaube der Katholiken wurde durch neue Legenden, ihre Bräuche durch neuen Aberglauben verdorben; und die Einrichtung der Inquisition, der Bettelorden der Mönche und Laienbrüder, der extreme Missbrauch der Ablässe und der rasante Fortschritt des Götzendiensts entsprangen der giftigen Quelle des heiligen Kriegs.“<sup>19</sup>

Einmal mehr sehen wir einen starken Kontrast – diesmal zwischen den ehrgeizigen Zielen, dem enormen Aufwand und den lächerlichen Resultaten dieses „heiligen Krieges“. Wie sich muslimische Fanatiker, griechische *décadents* und westliche Barbaren gegenseitig bekämpfen, liest sich wie eine sarkastische Parodie auf alle hehren Geschichtsphilosophien vor (und nach) Gibbon. Nihilistisch aber ist sein Lachen keineswegs. Denn indem Gibbon systematisch all die Widersprüche zwischen den historischen Ereignissen und der modernen Art und Weise, sie zu beurteilen, herausarbeitet, gewinnt er eine neue Sichtweise auf beide. Er beginnt zu erkennen, dass diese Widersprüche nicht daher rühren, dass die Weltsicht vergangener Zeiten völlig falsch gewesen wäre, sondern daraus, dass sie völlig anders war als die der Moderne. So ist auch der komische Effekt von Gibbons sanfter Korrektur einer von Gregor von Tours erzählten Geschichte ein Hinweis auf ihre tiefere Dimension:

„Der siegreiche König der Franken schritt ohne Zögern zur Belagerung von Angoulême. Beim Schall seiner Trompeten folgte die Stadtmauer dem Beispiel Jerichos und brach sofort zusammen; ein glänzendes Wunder, das allerdings auf den Verdacht zurückgeführt werden könnte, dass einige priesterliche Ingenieure heimlich die Fundamente der Befestigungen untergraben hatten.“<sup>20</sup>

Worüber genau lächeln wir? Ist es Amüsement über den Aberglauben des christlichen Annalisten? Ist es Befriedigung über seine Entlarvung durch moderne Vernunft? Wahrscheinlich ist es der Kontrast an sich: Wir schmunzeln über die geist-

19 Edward GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Kp. 61. Reprint of the last edition revised by the author, London 1870, Bd. 3, S. 544–546 (Übersetzung G. W.).

20 Ebd., Kp. 38, Bd. 2, S. 395 (Übersetzung G. W.). Zit. nach CLIVE, *Gibbons Humour*, S. 189.

reiche Übersetzung alter Vorstellungen in moderne. Wir lächeln über den Wandel der Mentalitäten, der darin sichtbar wird. Kurz: Wir lächeln als Historiker.

Zugleich passt unser Lächeln zu der Definition, die 1776 (im gleichen Jahr, in dem Gibbon den ersten Band seines „Decline and Fall“ veröffentlichte) der schottische Theoretiker James Beattie gegen die traditionelle Identifikation des Komischen mit dem Lächerlichen aufstellte. Ihm zufolge

„[...] entsteht Lachen daraus, dass zwei oder mehrere widersprüchliche, unpassende oder unvereinbare Teile oder Umstände als in einem komplexen Gegenstand oder Gefüge vereinigt angesehen werden oder so als ob sie durch die besondere Art und Weise, in der der Geist sie wahrnimmt, eine Art wechselseitiger Beziehung annähmen.“<sup>21</sup>

Seit den 1770er Jahren können wir sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in der Theorie des Lachens eine vergleichbare Entwicklung beobachten: In beiden Disziplinen wird die Stellung des Subjekts zugunsten des Objekts geschwächt. Da das Lachen nicht mehr länger, wie Thomas Hobbes es 1650 definierte, „ein plötzliches Gefühl des Ruhmes ist, das aus dem Innerwerden unserer eigenen Überlegenheit gegenüber anderen hervorgeht“<sup>22</sup>, ist die Rolle des Historikers als Richter über die Vergangenheit beendet. Da der Grund für das Lachen nicht mehr in einem vermeintlichen Qualitätsgefälle zwischen Vergangenheit und Gegenwart liegt, sondern im Unterschied zwischen der zeitgenössischen und der modernen Bewertung eines Gegenstandes, bemerken die Historiker zusehends, dass historische Phänomene, die auf den ersten Blick lächerlich wirken, eine Rationalität und ein Recht eigener Art besitzen, dass vergangene Zeiten nicht schlechter (oder besser) waren als die gegenwärtige, sondern schlichtweg anders. So sehr sich Gibbon als ein Mann des 18. Jahrhunderts über den Mangel an Bildung bei den Kreuzfahrern mokieren mochte, so sehr bewundert er dennoch ihre „eigentümliche Charakterstärke, [...] ihren aktiven und nachahmenden Geist“, den seine Zeitgenossen verloren hätten.<sup>23</sup> Immer wieder blitzt in seiner Ironie zugleich eine gewisse Faszination auf. Über den jüngeren Gordian bemerkt er beispielsweise: „Seine Sitten waren weniger rein, aber sein Charakter war ebenso liebenswürdig wie der seines Vaters. Zweiundzwanzig offizielle Konkubinen und eine Bibliothek von 62.000 Bänden bezeugen die

21 Zit. nach Wolfgang PREISENDANZ, [Art.] Komische (das), Lachen (das), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, hrsg. v. Joachim Ritter, Darmstadt 1976, S. 889–893, hier S. 890.

22 Zit. nach ebd., S. 890.

23 GIBBON, Decline, Kap. 61, Bd. 3, S. 545.

Vielfalt seiner Neigungen.“ Nicht ohne Respekt fügt eine Fußnote hinzu: „Von jeder seiner Konkubinen hatte der jüngere Gordian drei oder vier Kinder. Auch seine literarische Produktion war mitnichten zu verachten.“<sup>24</sup>

#### 4. Olympier, Spötter, Postmoderne

Es ist die epochale Leistung des sogenannten Historismus, solche Wahrnehmungen zu einem Programm systematischer Forschung erhoben zu haben.<sup>25</sup> Die Mitglieder dieser Historikerschule, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von Gelehrten wie Niebuhr, Savigny und Ranke begründet wurde, interessierten sich nicht mehr vorrangig für das, was Vergangenheit und Gegenwart gemeinsam war. Im Gegenteil kann der Historismus als eine Methode aufgefasst werden, gerade die Unterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart herauszuarbeiten und verstehen zu lernen. In eben der Diskrepanz, die Voltaire und Gibbon noch zum Schmunzeln reizte, fand der Historismus den wahren Geist eines vergangenen Zeitalters.

Auf den ersten Blick könnte es dabei so aussehen, als erreiche die aufklärerische Ironie in der historistischen Geschichtsschreibung ihren Höhepunkt. Eben das klare Herausarbeiten ironischer Paradoxien indes transzendiert sie zu einer neuen Form von Ernsthaftigkeit. Ein gutes Beispiel für diesen Wandel ist die Art und Weise, in der Leopold von Ranke, selbst Protestant, in seiner „Geschichte der Päpste“ (1834–1836) das Zeitalter der katholischen Restauration im späten 16. und im 17. Jahrhundert behandelt. Über die Exzesse der neuen Spiritualität heißt es dort:

„Mit großem Eifer wurden die alten Orden reformiert, Dominicaner, Franciscaner, Benedictiner. Die Frauencongregationen wetteiferten mit ihnen. Die Feuillantines nahmen so übertriebene Büßungen vor, daß einst in Einer Woche vierzehn dadurch umgekommen sein sollen; der Papst selbst mußte sie zur Milderung ihrer Strenge ermahnen. Im Portroyal ward Gemeinschaft der Güter, Stillschweigen, Nachtwachen wieder eingeführt; Tag und Nacht ohne Aufhören ward hier das Mysterium der Eucharistie angebetet. Ungemildert beobachteten die Nonnen von der Schädelstätte die Regel des heil. Benedict; durch unausgesetztes Gebet

<sup>24</sup> Ebd., Kp. 7, Bd. 1, S. 142. Zit. nach CLIVE, Gibbon's Humour, S. 184.

<sup>25</sup> Der beste Gesamtüberblick aus der großen Zahl einschlägiger Darstellungen und Untersuchungen ist: Fulvio TESSITORE, *Introduzione a lo storicismo* (I Filosofi 55), Rom/Bari 1991.

am Fuße des Kreuzes suchten sie eine Art Buße für die Beleidigungen zu üben, die dem Baume des Lebens von den Protestanten zugefügt würden.“<sup>26</sup>

Dies klingt nach Ironie – ebenso wie man sie aus Rankes Porträt von Papst Innozenz IX. hören könnte, dessen Vorgehen gegen die Protestanten lediglich durch den Umstand gemildert worden sei, dass er

„[...] schon sehr alt und schwach [war]; fast niemals verließ er das Bett; da gab er selbst Audienzen; von dem Sterbebett eines Greises, der sich nicht mehr rühren konnte, ergingen Kriegsermunterungen, welche Frankreich, ja ganz Europa in Bewegung setzten.“<sup>27</sup>

Tatsächlich aber handelt es sich um das literarische Resultat von Rankes Versuch, ein Zeitalter zu charakterisieren, dessen wichtigste Tendenz eben die Polarisierung in extreme und oft paradoxe Kontraste gewesen ist. Daher kann die Quintessenz seiner Forschung als ein Höhepunkt an Ironie erscheinen: Die Päpste selbst, so zeigt er, seien, indem sie aus politischen Gründen im frühen 17. Jahrhundert mit den großen katholischen Mächten Spanien und Frankreich brachen, zu den eigentlichen Rettern des beinahe besiegten Protestantismus geworden.<sup>28</sup> Der Papst erscheint also als der beste Protestant! Kein Leser aber wird darüber lachen. Nach allem, was Ranke zuvor systematisch erklärt hat, erscheint das Ergebnis viel zu plausibel, zu zwingend, zu selbstverständlich. Der Leser sieht, dass die Wirklichkeit tatsächlich paradox ist (weil sie in jedem Moment alle „Tendenzen“ in den unterschiedlichen Beziehungen und Verhältnissen verbindet), dass sie aber trotzdem – aus eben demselben Grund – jederzeit mit sich selbst im Gleichgewicht ist.

Eben diese Neigung zu einer dialektischen Versöhnung der Gegensätze meint Hayden White, wenn er in „Metahistory“ behauptet, dass Ranke (wie auch Hegel) seine Werke als „Komödien“ aufgebaut habe: Dass er ihnen ein Handlungsschema unterlege, in dem

„[...] alles Ringen, aller Hader, alle Konflikte in einer vollkommenen Harmonie besänftigt und aufgehoben werden, in einem Zustand, in dem Verbrechen, Ver-

<sup>26</sup> Leopold von RANKE, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. 2 (Sämtliche Werke 38), Leipzig 1874, S. 282.

<sup>27</sup> Ebd., S. 150.

<sup>28</sup> Ebd., S. 376.



derbtheit und Verrücktheit sich schließlich als Mittel zum Aufbau einer Gesellschaftsordnung erweisen, der am Schluß tatsächlich gelingen wird.“<sup>29</sup>

Als eine solche ‚Komödie‘ steht Rankes Werk repräsentativ für das, was mit dem Lachen geschieht, sobald eine wissenschaftliche Disziplin eine gewisse Perfektion erreicht hat: Es wandelt sich von einem naiven Ausdruck der Überraschung oder der Sympathie in das hintergründige Schmunzeln des Experten, vielleicht in das gelassene Lächeln eines Mannes, der die Welt kennt und weiß, „wie es eigentlich gewesen“ ist.<sup>30</sup> In manchem erinnert dieses Lächeln aber auch an das ergriffene Staunen eines Frommen angesichts der mystischen Absurdität des Göttlichen. Empfindet der Historiker im späten 19. Jahrhundert doch „die historische Wissenschaft und Darstellung [als] ein Amt, das sich nur mit dem priesterlichen vergleichen läßt, so weltlich auch die Gegenstände sein mögen, mit denen sie sich eben beschäftigt.“<sup>31</sup>

Daraus wiederum wird verständlich, warum seitdem jeder, der als Historiker weiterhin zu lachen wagt, dies im schrillen Ton eines Blasphemikers tun muss. Das gilt vor allem für jene, die ganz genau zu wissen meinen, dass die ‚Komödie‘ der Geschichte noch nicht beendet ist, und dass, sobald sie es sein wird, das Ergebnis anders aussehen wird, als die meisten Zeitgenossen es erwarten. Dieses selbstbewusste Lachen des Propheten erklingt in Karl Marx’ „18. Brumaire des Louis Bonaparte“ (1852), jenem Werk, das Bonapartes Griff nach der Macht als eine lächerliche Parodie auf den Brumaire seines großen Onkels, des ersten Napoleon, 1799 beschreibt. Während dieser nämlich den Sieg des Bürgertums vollendet, kündigt der Triumph seines Neffen von dessen bedenklicher Dekadenz. Während der Erfolg des großen Napoleon darauf gründet, dass er ein geborener Führer ist, erklärt sich derjenige seines Neffen daraus, dass er einen geborenen Führer perfekt zu simulieren weiß. Während der große Napoleon über seine Armee herrscht, gebietet sein Neffe über eine Clique dubioser Figuren, die „Gesellschaft des 10. Dezember“. Diese Clique

29 Hayden WHITE, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Aus dem Amerikanischen von Peter KOHLHAAS, Frankfurt am Main 1991, S. 249 [Original Baltimore 1973, dort S. 190].

30 Leopold von RANKE, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Leipzig <sup>3</sup>1885, S. VII.

31 Ranke in einem Brief an seinen Bruder Otto von Ranke (Berlin, 25. Mai 1873), in: Leopold von RANKE, *Das Briefwerk*, hrsg. v. Walther Peter FUCHS, Hamburg 1949, S. 518–520, hier S. 518.

„[...] sollte so lange die Privatarmee Bonapartes bleiben, bis es ihm gelang, die öffentliche Armee in eine Gesellschaft des 10. Dezember zu verwandeln. Bonaparte machte hierzu den ersten Versuch kurz nach der Vertagung der Nationalversammlung, und zwar mit dem eben ihr abgetrotzten Gelde. Als Fatalist lebt er der Überzeugung, daß es gewisse höhere Mächte gibt, denen der Mensch und insbesondere der Soldat, nicht widerstehen kann. Unter diese Mächte zählt er in erster Linie Zigarren und Champagner, kaltes Geflügel und Knoblauchswurst.“

Also erreichen keine siegreichen Schlachten den Seitenwechsel der Armee zu Bonaparte, sondern Dinnereinladungen. „Der Onkel erinnerte sich der Feldzüge Alexanders in Asien, der Neffe der Eroberungszüge des Bacchus in demselben Lande. Alexander war allerdings ein Halbgott, aber Bacchus war ein Gott, und dazu der Schutzgott der Gesellschaft vom 10. Dezember.“<sup>32</sup>

Ein Historiker der Aufklärungszeit hätte darüber gelacht, dass alle Welt sich von einem solchen Schauspieler täuschen lässt. Marx' Lachen aber hat eine metaphysische Dimension. Er lacht, weil er – ähnlich wie Ranke – seinen Helden als Symbolfigur einer Epoche betrachtet: des Zeitalters der Bourgeoisie. Weil Marx aber – anders als Ranke – nicht glaubt, dass „jede Epoche unmittelbar zu Gott“<sup>33</sup> sei, ergötzt er sich an der Tatsache, dass in Gestalt Bonapartes die Dekadenz der Epoche so überdeutlich wird, dass ihre Überwindung durch das Proletariat und der Anfang einer besseren Zeit nicht mehr weit entfernt sein können. Der Grund für Marx' Lachen ist also kein wissenschaftlicher, sondern ein durchaus politischer. Als ein moderner Gelehrter – also als Nutzer einer professionellen Methode, die dazu erfunden wurde, Widersprüche und Paradoxien aufzuheben – muss Marx ebenso ernsthaft bleiben wie seine akademischen Gegenspieler, wenn er nicht sein eigenes System ins Wanken bringen will. Deshalb ist Selbstironie bis heute weder unter Gelehrten noch unter Ideologen allgemein gebräuchlich, und vielleicht deshalb tendiert wissenschaftliche Geschichtsschreibung bisweilen dazu, langweilig zu sein. Das kritisiert der junge Nietzsche, wenn er feststellt, dass die Geschichtsschreiber mit ihrer Fähigkeit „zu einem olympischen Lachen oder mindestens zu einem er-

32 Karl MARX, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Karl MARX/Friedrich ENGELS, Werke, Berlin 1957ff., Bd. 8, S. 111–207, hier S. 162f.

33 Leopold von RANKE, Über die Epochen der neueren Geschichte, hrsg. v. Theodor SCHIEDER/Helmut BERDING (Aus Werk und Nachlaß, hrsg. v. Walther Peter FUCHS/Theodor SCHIEDER, Bd. 2), München/Wien 1971, S. 59f.

haben den Hohn“ all ihren Wert für das praktische Leben verloren habe.<sup>34</sup> Daher beginnt Nietzsches „Fröhliche Wissenschaft“ mit der Zerstörung der Geschichte – ebenso wie hundert Jahre später das sprichwörtliche schreckliche Lachen Michel Foucaults seine Dekonstruktion des Sinns historischer Texte begleitete.

Als jüngerer Beispiel für die Rückkehr des Lachens sei schließlich noch die postmoderne Debatte über das „Ende der Geschichte“ zu nennen. Folgen wir Jean Baudrillard (der hier Emile M. Cioran zitiert), so starb die Geschichte aufgrund des Mangels an Paradoxien, deren letzte der Ost-West-Konflikt gewesen sei. Im Westen, so behauptet Baudrillard in seinem Essay über „Tauwetter im Osten und das Ende der Geschichte“ von 1989, „ist die Freiheit, die Idee der Freiheit, eines schönen Todes gestorben“, nämlich an völliger Übersättigung durch Konsumismus, Kommunikation und soziale Interaktion. Im Osten dagegen sei die Freiheit unter dem Druck des Sowjetsystems „tiefgefroren“ worden.

„Man wird sehen, was bei dem Wiederbelebungsversuch, dem Versuch postmoderner Rehabilitierung, herauskommt. Die aufgetaute Freiheit ist vielleicht gar nicht so schön anzusehen. Und was ist, wenn man schließlich bemerken würde, daß sie nichts Eiligeres zu tun hat, als sich in eine eigen- bzw. fremdbetriebene, psychotrope und pornographische Erregung zu verwandeln, das heißt, sich unmittelbar in westliche Liquiditätsformen zu verwandeln bzw. von der einen Version vom Ende der Geschichte (qua Einfrierung) in die andere (qua extremer Fluidität und Zirkulation) überzugehen? [...] dieses Auftauen des Ostens kann langfristig für uns so verhängnisvoll sein wie das Entweichen von Kohlendioxid in die oberen Schichten der Atmosphäre. Es kann einen politischen Treibhauseffekt verursachen. Die menschlichen Verhältnisse auf dem Planeten könnten sich durch Schmelzen der kommunistischen Eisblöcke derart erwärmen, daß die westlichen Ufer davon überschwemmt werden. Paradoxe Weise fürchten wir klimatisch das Schmelzen des Eises und der Eisberge als absolute Katastrophe, während es politisch, demokratisch gesehen geradezu unser höchstes Ziel ist.“<sup>35</sup>

Meiner Meinung nach gibt es ein noch größeres Paradoxon: Baudrillards Versuch nämlich, seine These vom Mangel an Paradoxien in der Geschichte in einer rhetorischen Form darzulegen, die ihrerseits aus nichts als Paradoxien besteht. Mit

34 Friedrich NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Sämtliche Werke, Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, München 1980, Bd. 1, S. 243–334, hier S. 260.

35 Jean BAUDRILLARD, Décongelation de l'Est et fin de l'Histoire, in: *Libération*, 15. Dezember 1989. Zit. nach Jean BAUDRILLARD, Das Jahr 2000 findet nicht statt (Internationaler Merve Diskurs 156), Berlin 1990, S. 29–37, S. 30–32. Ebd., S. 56 das Zitat von Cioran.

dieser Strategie gelingt es ihm, das Ende der Geschichte in historischen Begriffen zu beschreiben – und zugleich zu widerlegen. Mag Baudrillards Lachen daher auch apokalyptisch klingen, so ist es doch zugleich auch ein Akt der Befreiung von der Tyrannei modischer Untergangsvisionen.

Man könnte nun fragen, ob es nicht geboten wäre, meine Untersuchung über die Arten des Lachens in der Geschichtsschreibung bis zu deren jüngsten Strömungen weiterzuverfolgen: zum New Historicism, zur Ethnohistory, zur Gender- und Alltagsgeschichte oder zur Historischen Kulturwissenschaft und zum Dekonstruktivismus. Das mag berechtigt sein, doch ich bezweifle, dass eine solche Recherche meine Typologie tatsächlich erweitern würde.<sup>36</sup> Denn natürlich hat keine dieser Schulen bislang den Anspruch aufgegeben, Geschichte in der Form und mit den Methoden seriöser Wissenschaft zu betreiben. Eben deshalb aber kann ihr Lachen nie über die Grenzen jener gelehrten Ironie hinausgehen, die wir bereits in Gibbons „Decline and Fall“ kennengelernt haben.

## 5. Lachen als Verstehen

So ist es an der Zeit, ein Fazit zu ziehen. Ich zögere, denn das erste Ergebnis ist ein simpler Allgemeinplatz: Das Lachen in der Geschichtsschreibung gibt es nicht. Es ist, wie alle Bereiche des menschlichen Lebens, historischem Wandel unterworfen. Dadurch aber wird es für Historiker überhaupt erst interessant. Nicht zufällig widmete die *Histoire des mentalités* volkstümlichen Vergnügungen wie dem Karneval so viel Aufmerksamkeit. Immer wenn dem Historiker aus seinen Quellen Gelächter entgegentönt, darf er sich sicher sein, dass er es mit einer Konstellation zu tun hat, in der die Machtverhältnisse noch nicht klar sind, in der die Staatsmacht die Situation noch nicht ganz unter Kontrolle hat, in der noch Handlungsoptionen offen sind, in der jeder mit unerwarteten Wendungen rechnen muss.

In der pragmatischen Geschichtsschreibung von der Antike bis zur Aufklärung erinnert das Lachen den Leser an Taten, die gelangen, weil die Akteure solche

<sup>36</sup> In Philippe CARRARD, *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore 1992, finde ich keinen einzigen Bezug zum Thema Lachen – übrigens auch nicht in Achim LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4)*, Frankfurt am Main/New York 2008 [Nachtrag 2009].

Handlungsspielräume weise zu nutzen wussten. Das Lachen erwächst aus einer geistreichen Bemerkung, die einen edlen Charakter offenbart, eine kluge Handlung vorbereitet, begleitet, auf den Punkt bringt oder gar überflüssig macht. Stets gilt dieses beifällige Lachen denen, die physische Macht durch die Kraft des Geistes zu überwinden wissen.

Die Historiker der Aufklärung sehen sich vor eben dieser Herausforderung. Daher ist ihr Lachen weniger ein beifälliges (für Taten, deren Grundsätze als *exempla* für die Gegenwart dienen können) als vielmehr ein Ausdruck von Distanz und Kritik (gegenüber Taten oder Zuständen, deren Grundsätze mit der modernen Vernunft in Konflikt stehen). In Gibbons Ironie indes sahen wir, zu welcher paradoxen Effekten diese Art des Lachens führt: Je stärker die aufgeklärten Historiker die vermeintlichen Torheiten der Vergangenheit betonen, desto eher bemerken sie, dass diese Absurditäten sehr wohl eine immanente Logik besitzen. Deshalb veranlasst das Lachen die Vernunft dazu, mehr und mehr auf Distanz zu sich selbst zu gehen, sich selbst aus kritischer Entfernung zu betrachten. Es führt sie von der Tyrannei zur Toleranz – nicht nur anderen Völkern, sondern auch anderen Epochen, anderen Denkweisen oder Mentalitäten gegenüber. Dieses Ziel, alles verstehen zu wollen, was anders ist, ist die charakteristische Eigenschaft der modernen Geschichtswissenschaft. Deshalb ist es keineswegs übertrieben zu behaupten, dass dem Lachen in dem langen Prozess ihrer Herausbildung eine durchaus maßgebliche Rolle zugekommen sei.

Sobald das Lachen seine Aufgabe erfüllt hat, sobald die Andersartigkeit nicht mehr lächerlich ist, verschwindet es aus der Geschichtsschreibung. Es transformiert sich in das kennerhafte Lächeln olympischer Distanz als der einzig noch möglichen Form wissenschaftlichen Lachens: zum Ausdruck der Befriedigung über ein professionelles Verständnis der Vergangenheit. Man könnte das für einen Verlust halten. Jeder Versuch aber, diese Entwicklung rückgängig zu machen, das alte, laute Gelächter in die Geschichtsschreibung zurückzuholen, wäre ein Anschlag auf eben den Respekt vor dem Anderen – und damit gleichermaßen auf ihre wissenschaftlichen Standards, ihre moralische Dignität und ihre politische Relevanz. Wer wollte einen solchen Preis bezahlen?

THERESA HAMILTON

# Der ‚Mechanismus‘ des Humors\*

Eine linguistisch-narratologische Diskussion  
humoristischer Erzählungen  
an der Schnittstelle von Vormoderne und Moderne

Mit der „General Theory of Verbal Humor“ (GTVH)<sup>1</sup> haben Victor Raskin und Salvatore Attardo eine der derzeit einflussreichsten linguistischen Beiträge zur Humordiskussion geliefert. Ihr Ansatz erklärt Verbalhumor durch eine semantisch-narratologische Analyse und versucht so, seinen ‚Wirkmechanismus‘ zu erkennen. In der deutschen Forschung wurde dieses Theorieangebot allerdings noch nicht angemessen rezipiert. An dieser Stelle soll daher der Ansatz von Raskin und Attardo vorgestellt und an einer Auswahl englischer Scherzgeschichten<sup>2</sup> des frühen 16. Jahrhunderts angewendet und überprüft werden. Diese Untersuchung ermöglicht es erstens, eine Erweiterung der theoretischen Grundlagen der GTVH vorzuschlagen; und zweitens, damit generische Gemeinsamkeiten zum mittelalterlichen Exempel aufzuzeigen.

\* Mein Dank geht an Kathrin Riedel für ihre Hilfe mit der deutschen Übersetzung dieses Artikels, Christiane und Reinhard Förster für editorische Arbeiten und Ramona Früh für die Übersetzung lateinischer Exempla.

1 „Allgemeine Theorie des Verbalhumors“, im Folgenden abgekürzt mit GTVH. Erstmals veröffentlicht in Salvatore ATTARDO u. Victor RASKIN, *Script Theory Revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model*, in: *International Journal of Humor Research* 4, 3 (1991), S. 293–347. Da zum Zeitpunkt der Veröffentlichung noch keine maßgebliche Übersetzung von Raskin/Attardos Theorie vorlag, werde ich im Folgenden die Terminologie in der Fußnote übersetzen, jedoch die etablierten englischen Begriffe beibehalten.

2 Als ‚Scherzgeschichte‘ bezeichne ich hier jenes Genre humoristischer Erzählungen, das mit Beginn der Renaissance als ‚merry tales‘ in Sammlungen, s.g. ‚jest-books‘, veröffentlicht wurde. Das dieser Diskussion zu Grunde liegende Manuskript stammt aus dem Jahr 1526; im Folgenden verwende ich die Edition *A Hundred Mery Talys. From the Only Perfect Copy Known*, hrsg. v. Herman Oesterley, London: St. Russell Smith, 1866.

Die GTVH basiert auf dem ‚Skript‘ als kognitiver Repräsentationsform von Wissen<sup>3</sup> und ist – wie sich herausstellen wird – damit ein wertvolles Instrument, um die Vorgänge des Erzeugens und Erkennens eines humoristischen Effekts nachzuvollziehen bzw. zu erläutern und abzubilden. Die funktionalen und chronologischen Perspektiven einer humoristischen Erzählung bleiben dabei jedoch von der GTVH unbeachtet. Als Ergänzung erscheint deshalb Monika Fluderniks „Natural‘ Narratology“ (NN)<sup>4</sup> produktiv, die eben diese vernachlässigten Aspekte zu integrieren vermag. Fluderniks Herangehensweise gliedert die Abschnitte einer Erzählung gemäß ihrer Funktionen in ein episodisches Schema und bezieht so auch die narrative Entfaltung auf der Zeitebene mit ein. Eine Kombination der Kernelemente von GTVH und NN, d. h. von Skriptanalyse und Episodenmuster, verspricht eine genauere Analyse von Verbalhumor zu ermöglichen.

Die Sammlung der englischen Scherzgeschichten „A C. Mery Talys“ ist die erste ihrer Art und in drei Drucken überliefert. Ein Druck kann klar auf das Jahr 1526 datiert werden; die zweiten und dritten Drucke sind identisch und undatiert, man geht jedoch von einem späteren Entstehungsdatum aus.<sup>5</sup>

Dieses Korpus beinhaltet eine Bandbreite humoristischer Erzählungen, die in Form und Inhalt variieren. Ihr Spektrum reicht vom ethnischen Witz bis zu Gelächter auf Kosten betrogener Ehemänner, von geistreichen Erwidern bis zu absurden Missverständnissen, von kurzen Witzen mit nur einer einzigen Pointe bis zu komplexeren humorvollen Erzählungen. Zur Einführung der Theorie von Raskin/Attardo sind diese Texte besonders geeignet, da viele in ihrer Kürze dem modernen Witz, dem Ausgangspunkt der GTVH, strukturell und teilweise sogar thematisch stark ähneln. Die Zusammenfassung der Scherzgeschichten in einer Edition unter dem gemeinsamen Genre „merry tales“ beweist ihre Wahrnehmung als humoristisch.

3 Zur Definition von ‚Skript‘ siehe weiter unten in diesem Aufsatz. Eine neue Entwicklung der linguistischen Diskussion verwendet derzeit statt des ‚Skripts‘ die ontologische Semantik zur Erklärung von Humor. Da diese Methode noch nicht ausgereift ist und ihre Anwendung immer noch problembehaftet ist (besonders mit dem semantischen Analyseparameter OntoParser – vgl. Victor Raskin, *Theory of Humor and Practice of Humor Research: Editor’s Notes and Thoughts*, in: *The Primer of Humor Research*, hrsg. v. Victor Raskin, Berlin: Mouton de Gruyter 2009, S. 12), wird mein Artikel daher an dem Konzept des ‚Skripts‘ als Werkzeug zur Untersuchung von Humor festhalten.

4 „Die ‚Natürliche‘ Erzählung“, Nachfolgend abgekürzt als NN. Erstmals veröffentlicht in Monika Fludernik, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*. London: Routledge 1996.

5 Vgl. Oesterley (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, xi.

Als Beispiele für spätmittelalterliche Exempla werden zwei Quellen herangezogen: erstens ausgewählte Texte aus Johannes de Bromyards „Summa Praedicatorum“<sup>6</sup>, einer lateinischen Exempelasammlung, die Priestern als Hilfe bei der Predigt diente. Der früheste Druck stammt aus dem Jahre 1484. Da als Geburtsdatum Bromyards jedoch 1352 angenommen wird, muss die Entstehung der Sammlung beträchtlich früher angesetzt werden. Als zweite Quelle dient Robert Mannyng de Brunne „Handlyng Synne“<sup>7</sup>, datiert auf 1303. Dieser Text ist eine mittellenglische Übersetzung des anglo-normannischen „Manuel des Pechiez“ von William von Wadington

Da ich den Humor der Scherzgeschichten mit dem der Exempla vergleichen möchte, habe ich mit den zwei o.g. Quellen diejenigen Exempelasammlungen ausgewählt, die besonders auch humoristische Exempel enthalten. Ausgewählte Exempel Bromyards haben ihre thematischen Parallelen in vielen der vorzustellenden Scherzgeschichten; die des Robert Mannyng de Brunne gelten als „one of the first authentic notes of exquisite humor in English.“<sup>8</sup>

### Skript und Skriptgegensatz: Bedeutungsanalyse des Lachens

Viktor Raskin führte die Skriptanalyse als eine Methode der theoretischen Auseinandersetzung mit Humor ein. Damit leistete er einen wichtigen Beitrag zur „Theorie der Inkongruenz“<sup>9</sup> und zur linguistischen Betrachtung von Humor. Zwanzig Jahre später wurde Raskins Theorie unter dem Namen „Semantic Script Theory of Humor“

6 John Bromyard, *Summa praedicatorum*, Norimbergae: Koberger 1518.

7 Zum Umgang mit der Sünde, Diese Informationen stammen aus A.W. Ward/A.R. Waller (Hrsg.), *The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes*, vol.1, New York: Bartleby.com, 2000. XVI, §7–9. In diesem Artikel verwende ich die Edition von Frederick J Furnivall (Hrsg.), *Robert de Brunne's ‚Handlyng Synne‘ and Part of its Original, William of Wadington's ‚Manuel de Perbiez‘*, London: EETS 1901.

8 Louis Cazamian, *The Development of English Humour*. Durham, NC: Duke University Press 1952, S. 53.

9 Die Theorie der Inkongruenz (*incongruity theory*) ist eine von drei modernen Betrachtungsweisen von Humor. Sie sieht die Grundlage von Humor in der fehlenden Übereinstimmung zwischen bestimmten Elementen eines Textes. Dem gegenüber stehen zwei weitere Theorien: zum Einen die Überlegenheitstheorie (*superiority theory*) als eine Theorie, die Humor hauptsächlich in den sozialen Faktoren von Gruppenzugehörigkeit und Gruppenausschluss erkennt; zum Anderen die ‚Loslösungstheorie‘ (*release theory*), welche von der Befreiung von Spannung und Regeln durch Humor ausgeht. Für weitere Informationen vgl. unter anderem Victor Raskin, *Semantic Mecha-*



(SSTH)<sup>10</sup>, zum vorherrschenden Paradigma auf ihrem Gebiet und löste Weiterentwicklungen<sup>11</sup>, uneingeschränktes Lob<sup>12</sup>, fruchtbare Diskussionen<sup>13</sup> aber auch Kritik<sup>14</sup> aus.

Raskins SSTH erklärt Humor im Sinne von Chomsky als Kompetenz, d. h. als Fähigkeit vor allem von Muttersprachlern, einen Witz auch als solchen zu erkennen. Innerhalb dieser semantisch-pragmatischen Rahmensetzung definiert Raskin seine Verwendung des allgemeinen Konzepts ‚Skript‘. Ein Skript ist demnach ein „organized chunk of information [...], a cognitive structure internalized by the speaker [...], [and it] contains information which is typical, such as the well-established routines and common ways to do things and to go about activities.“<sup>15</sup> Damit beschreibt es den zuerst in der kognitiven Psychologie beschriebenen Umstand, dass Menschen ein-treffende Informationen grundsätzlich mit bereits etablierten Wissensstrukturen – den Skripten – vergleichen und bereits deren Wahrnehmung, vor allem aber ihr Be-werten und Handeln darauf ausrichten. Diese Skripte geben bestimmte Erwartungen vor, die das Agieren in der Welt erheblich erleichtern: So gibt z. B. das Skript ‚Restau-rant‘ das gesellschaftlich erwartete und anerkannte Handeln bei einem Restaurantbe-such vor. Dieses muss daher nicht immer wieder erneut ausgehandelt werden.<sup>16</sup>

nisms of Humor. Reidel: Dordrecht 1985. S. 31–36 und Salvatore Attardo, *Linguistic Theories of Humor*, Berlin: de Gruyter 1994, S. 47–51.

10 „Die Semantische Skripttheorie“. Nachfolgend abgekürzt als SSTH. Erstmals veröffentlicht in Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor*.

11 Vgl. unter anderem Salvatore Attardo/Christian F. Hempelmann/Sara di Maio, *Script Oppositions and Logical Mechanisms: Modeling Incongruities and their Resolutions*, in: *International Journal of Humor Research* 15, 1 (2002), S. 3-46.

12 Vgl. unter anderem Christy Davies, *Victor Raskin on Jokes*, in: *International Journal of Humor Research* 17, 4 (2004), S. 373–380.

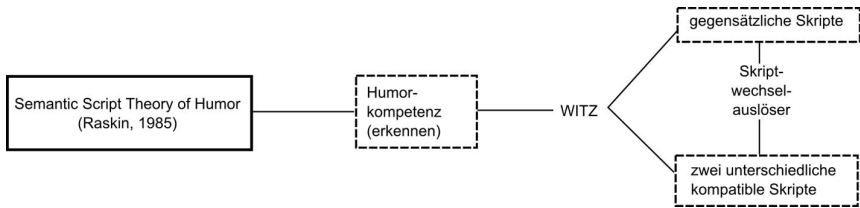
13 Vgl. unter anderem Geert Brône/Kurt Feysaerts, *Assessing the SSTH and GTVH: A View from Cognitive Linguistics*, in: *International Journal of Humor Research* 17, 4 (2004), S. 361–372.

14 Vgl. unter anderem Graeme D. RITCHIE, *The Linguistic Analysis of Jokes*, London: Routledge 2004, S. 69–80.

15 ATTARDO, *Linguistic Theories of Humor*, S. 198. An dieser Stelle möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die verbreitete Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Skript‘, ‚Frame‘ und ‚Schema‘ als verschiedenen Repräsentationsformen von Wissen bei Raskin nicht gemacht wird. (Für diese Unterscheidung vgl. u.a. Dennis Mercadal, *A Dictionary of Artificial Intelligence*, New York: Van Nostrand 1990. S. 254–55. Da die terminologische Abgrenzung der Begriffe problematisch ist, vermeidet Raskin diese Diskussion, indem er den Begriff ‚Skript‘ im übergreifenden Sinne als einer mentalen Wissensrepräsentation gebraucht. Ich werde ihm in meinem Artikel in dieser Handhabung folgen.

16 Dies ist das immer wieder zitierte Beispiel aus Roger Schank/Robert Abelson, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates 1977, S. 61–66.

Skripte sind also mentale Wissensrepräsentation. Als Werkzeug dienen sie in der SSTH dazu, Prozesse zu beschreiben, die Muttersprachler durchlaufen, wenn sie einen Text als humoristisch einschätzen. Nach Raskin<sup>17</sup> gelten für diese Einschätzung folgende Bedingungen: 1. Der Text ist mit zwei Skripten kompatibel. 2. Diese beiden Skripte sind gegensätzlich, überschneiden sich jedoch gleichzeitig in mindestens einem Aspekt.



Diese theoretischen Überlegungen lassen sich am besten mit einem Beispiel verdeutlichen. In der Geschichte IX „Of Him that Sayd that a Womas Tong Was Lightist Met of Digestio“<sup>18</sup> der „Mery Tales“ treffen wir auf einen kranken Mann mit Verdauungsproblemen. Der Doktor stattet ihm einen Besuch ab und empfiehlt ihm, nur das Fleisch von Spatzen und Schwalben zu verzehren, da diese Vögel niemals stillhielten, sondern sich immer bewegten und umherflatterten. Das sei auch der Grund, warum sich ihr Fleisch sehr einfach essen und verdauen ließe. Der Mann antwortet, dass er noch leichter verdaubares Fleisch kenne: die Zunge seiner Frau. Diese mache nie eine Pause, sondern bewege sich unentwegt.

Der Skriptgegensatz, der in dieser Scherzgeschichte vermittelt wird, ist essbar/nicht essbar. Wir verfügen über entsprechende Erfahrungen und mentales Wissen, welche uns vorgeben: Vogelfleisch wird üblicherweise verzehrt, die Zunge seiner Ehefrau isst man jedoch nicht. Die beiden aufgerufenen Skripte sind zunächst unvereinbar. Eine Gemeinsamkeit von beiden Interpretationsmöglichkeiten liegt allerdings in der bekanntermaßen schnellen und häufigen Bewegung: Kleine Vögel fliegen durch die Luft; die Zunge einer Frau bewegt sich angeblich unablässig – hier wird das Stereotyp der geschwätzigen Frau bedient. Wir können diesen Skriptgegensatz auf eine noch etwas abstraktere Ebene heben – normales/devi-

<sup>17</sup> Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor*, 99.

<sup>18</sup> „Über den Mann der sagte, dass eine Frauenzunge das am leichtesten zu verdauende Fleisch sei“, vgl. Oesterley (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, S. 18–19.

antes Verhalten wäre gleichermaßen von Gültigkeit – das Ergebnis wäre dennoch das Gleiche: gegensätzliche und sich doch überschneidende Skripte, die beide mit der Scherzgeschichte vereinbar sind.

Diese Passage bietet dabei gleich mehrfach Lachanlässe: Wir können über die geschwätzige Frau lachen. Wir können uns aber auch über die Art und Weise amüsieren, in der humoristische Spannung durch das Prinzip der Analogie erzeugt wird: Der ernst gemeinte Ratschlag des Arztes wird zu lustiger Absurdität getrieben, indem allgemein bekannte Eigenschaften (von Vögeln) auf ein hierfür unübliches Objekt (die Zunge einer Frau) übertragen werden. Wir können gar über die Situationskomik lachen: Ein kranker Mann beklagt sich bei seinem Arzt über seine Ehefrau. Allein durch den beschriebenen Skriptgegensatz nach SSTH kann also das vielfältige Humorangebot nicht umfassend erklärt werden.

#### „Knowledge Resources“ als Erweiterung des Skriptgegensatzes

Ausgehend vom Skriptgegensatz (der unverändert von der SSTH übernommen wird) führt die GTVH eine Hierarchie von zu untersuchenden Aspekten ein, die als „Knowledge Resources“<sup>19</sup> bezeichnet werden. Die Knowledge Resources umfassen neben der Skriptopposition auch die Methoden zu dessen Sinnerschließung (Logical Mechanism<sup>20</sup>). In der hier zitierten Scherzgeschichte ist dies die Analogie zwischen flatternden Vögeln und der sich ständig bewegenden Zunge. Als „Situation“ werden nun die „Requisiten“ des Witzes oder auch die unlustigen Skripte, d. h. das Weltwissen, welches für das Verstehen der humoristischen Erzählung zwar notwendig ist, aber nichts zu deren humorvoller Spannung beiträgt.<sup>21</sup> Im o. g. Beispiel finden wir das unlustige Skript einer Arztkonsultation. In den meisten Fällen bietet der Text auch ein „Target“, die Zielscheibe des Spotts.<sup>22</sup> In unserem Fall ist dieses Opfer, gegen das sich der Humor richtet, eine bestimmte Ehefrau, implizit

19 Wissensquellen, abgekürzt als KR. Die folgenden Erklärungen, insbesondere die Terminologie, basieren auf Salvatore Attardo, A Primer for the Linguistics of Humor, in: The Primer of Humor Research, hrsg. v. Victor Raskin, Berlin: Mouton de Gruyter 2009, S. 108–13.

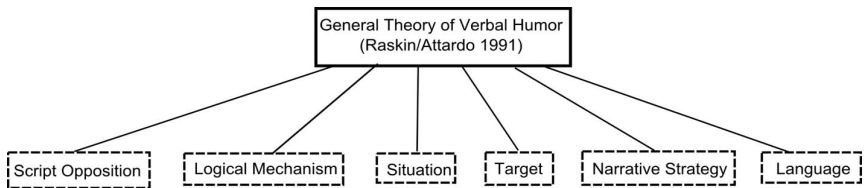
20 Logischer Mechanismus, abgekürzt als LM.

21 Abgekürzt als SI.

22 Zielobjekt, abgekürzt als TA.

aber auch alle (Ehe-)Frauen. Als ‚Narrative Strategy‘<sup>23</sup> bezeichnet die Notation der GTVH die narrative Strukturierung des Textes; im Beispiel die Darstellung als kurzer Dialog. Als letzter Aspekt werden in diesem erweiterten Schema die Merkmale der Verbalisierung (‚Language‘<sup>24</sup>) beschrieben. In unserem Beispiel spielt dieser Aspekt keine tragende Rolle. Häufig basieren humoristische Erzählungen z. B. auf Homonymen, die dann in der Kategorie ‚Language‘ eingetragen werden.

Neben rein linguistischen Mitteln erfasst die GTVH auch erzähltheoretische Aspekte (Charaktere, zeitlich-räumliche Rahmenbedingungen der Handlung, usw.). So können die am Ende des letzten Abschnitts deutlich gemachten Lachanlässe klärt werden: In die Analyse nach der GTVH kann jetzt auch diejenige Person, gegen die sich der Humor richtet – die Ehefrau als ‚Target‘ –, einbezogen werden. Mittels des ‚Logical Mechanism‘ der Analogiebildung kann die Strategie der Auslösung des Skriptgegensatzes beschrieben werden. Und schließlich: Auch die dargestellte ‚Situation‘ des sich beklagenden Ehemanns im Krankenbett ist in der GTVH-Analyse enthalten.



Darüber hinaus führt Attardo eine Notation ein, um die Struktur einer humoristischen Erzählung zu formalisieren. Im Falle unseres Beispiels wäre die Notation [  $\hookrightarrow$  – P  $\rightarrow$  ]. Die eckigen Klammern stehen für die gesamte Erzählung, der erste Pfeil für den Beginn der Erzählung, der Bindestrich symbolisiert den (unlustigen) Abschnitt vor der ersten Pointe, die durch den Großbuchstaben P dargestellt wird, und der (lustige) Abschnitt nach der Pointe bis zum Ende der Geschichte wird durch einen zweiten, waagerechten Pfeil symbolisiert. Eine ausführliche GTVH-Analyse des obigen Beispiels:

23 Erzählstrategie, abgekürzt als NS.

24 Sprache, abgekürzt als LA.

	[ $\hookrightarrow$ - P $\rightarrow$ ]
SO	essbar/nicht essbar normal/deviant
LM	Analogiebildung
SI	Ratsuche beim Arzt
TA	geschwätzig(e) (Ehe-)Frauen
NS	Dialog
LA	irrelevant <sup>25</sup>

Die Analyse konzentriert sich auf die Pointe als wichtigstem humoristischen Sprechereignis und wesentlichen Skriptgegensatz.

### Analyse komplexer humoristischer Erzählungen

Raskins SSTH basiert auf kurzen Erzählungen mit nur einer Pointe<sup>26</sup> und ist deshalb in der Reichweite ihrer Argumentation eingeschränkt. Komplexere humoristische Erzählungen konnten erst nach der Überarbeitung gemeinsam mit Attardo<sup>27</sup> auf eine ähnliche Weise analysiert werden. Bereits der Titel der überarbeiteten Theorie „General Theory of Verbal Humor“ deutet auf ihre allgemeine Ausrichtung hin. Die Leistungsfähigkeit der GTVH erschöpft sich also nicht nur in der Analyse der finalen Pointe. Auch alle anderen humoristischen Sprechereignisse im Laufe der Erzählung, deren Bedeutungen zwar geringer sind, die aber dennoch maßgeblich zum Humor der Erzählung beitragen und deshalb auch unbedingt in die Interpretation einbezogen werden müssen, werden untersucht. Attardo bezeichnet alle humoristischen Sprechereignisse vor der Pointe als ‚jab lines‘ einer Erzählung.<sup>28</sup>

25 ‚Irrelevant‘ bedeutet hier, dass nichts an der Sprache des Witzes zu dessen Humor beiträgt. Anders ist dies offensichtlich nur bei Sprachwitzen; d. h. bei Humor, der bewusst mit Worten spielt. Dies ist z. B. bei Humor, der auf Homophonen, Paronomasie etc. basiert, der Fall.

26 „single-joke-carrying-texts“ Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor*, 99.

27 Vgl. Salvatore Attardo/Victor Raskin, *Script Theory Revis(it)ed*.

28 Salvatore Attardo, *Humorous Texts: A Semantic and Pragmatic Analysis*. Berlin: de Gruyter 2001. S. 82. Dieser Begriff beruht offensichtlich auf einer Analogiebildung zum Begriff ‚punch line‘, hier übersetzt mit ‚Pointe‘: Im Boxen bezeichnet der ‚punch‘ einen starken Faustschlag, während der ‚jab‘ nur eine kurze Gerade mit weniger Stoßkraft darstellt. Analog haben Raskin/Attardo ihre Fachtermini benannt: Während beim ‚punch line‘ (die ‚Pointe‘) der Humor mit voller Wucht auf den

Die Geschichte LXXVIII „Of Seynt Peter that Cryed Cause Bobe“<sup>29</sup> bietet uns ein Beispiel von ethnischem Witz mit einer *jab line*. Diese Scherzgeschichte erklärt, warum es keine Waliser im Himmel gibt. Der Heilige Petrus wollte sie loswerden. Deshalb trat er aus dem Himmelstor und rief „Gerösteter Käse!“ Da die Waliser diese Speise allem anderen vorziehen, rannten sie hinaus, woraufhin der Heilige Petrus das Tor hinter ihnen schloss und sie nicht wieder hineinließ.

Diese erneut recht kurze Erzählung ist in ihrer Struktur im Vergleich zur vorangegangenen komplizierter. Die Waliser befinden sich versehentlich im Himmel, wo sie nicht hingehören. Dort stören sie Gott und den Heiligen Petrus. Dies ist an sich bereits komisch, stellt jedoch noch keine *Pointe* dar und wird deshalb als *jab line* bezeichnet (in der Kurznotation durch den Großbuchstaben J wiedergegeben). Der Humor beruht auf dem Skriptgegensatz *verdientermaßen/unverdientermaßen* bezüglich der Tatsache, dass sich die Waliser im Himmel befinden. Die Waliser sind damit das ‚Target‘. Nicht nur die *jab line*, sondern auch die *Pointe* zielen auf die Waliser. So wird die Aggressivität des Witzes deutlich gesteigert. Eine vollständige GHTV-Analyse beinhaltet eine Aufzählung aller ‚Knowledge Resources‘ für alle *jab lines* und die *Pointe*:

	[↪ J]	–	P → ]
SO	verdientermaßen/unverdientermaßen		vernünftig/unvernünftig
LM	Generalisierung		Übertreibung
SI	am Himmelstor		am Himmelstor
TA	die Waliser		die Waliser
NS	Angriff im Erzählerkommentar		Reaktion auf Ausruf
LA	irrelevant		irrelevant

Nachdem bis hierher humoristische Erzählungen begrenzter Länge und Komplexität betrachtet wurden, sollen nun komplexere humoristische Texte mit mehr als einer *jab line* betrachtet werden. „Of the Weddyd Men that Cam to Heuyn to Claime Theyr Heritage“ (XXI)<sup>30</sup> handelt von drei Männern, die an die Himmelspforte kommen. Petrus fragt den ersten, was er in seinem Leben geleistet habe, um ein Leben

Leser wirkt, sind die *jab lines* kurze humoristische Sprechereignisse, die mit weniger Kraft, aber dafür oft auch häufiger auf den Leser treffen.

29 „Von Petrus, der ‚Gerösteter Käse!‘ rief“. Vgl. Oesterley (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, 131-132.

30 „Von den Ehemännern, die an der Himmelspforte Einlass begehrten“. Vgl. Oesterley (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, 41-42.

im Himmel zu verdienen. Der Mann antwortet, dass er zweimal verheiratet gewesen sei. Petrus bedauert den Mann und sagt ihm, da er solch ein schreckliches Leben geführt habe, sei es nur recht, dass er im Himmel bleibe. Der zweite Mann gab ebenfalls an, bereits zweimal verheiratet gewesen zu sein. Er darf ebenfalls in den Himmel, und weil er dieses schwere Schicksal zweimal hatte erleiden müssen, solle er den Himmel auch zweimal so intensiv genießen dürfen. Schließlich tritt der dritte Mann vor und erklärt, dass er dreimal verheiratet gewesen sei. Petrus wird daraufhin ärgerlich und schimpft: „Du Narr! Du hast einmal gelitten, und wurdest befreit; du hast ein zweites Mal gelitten, und wurdest befreit. Und bist doch immer noch so dumm, dich freiwillig ein drittes Mal diesem Schrecken auszusetzen?!“

„Of the Man that Wold Haue the Pot Stond Ther as he Wold“ (LXVI)<sup>31</sup> erzählt von einem frisch vermählten Ehepaar. Der Ehemann will seine Frau dazu erziehen, von Anfang an jeden seiner Wünsche zu befolgen und beginnt damit, sie mit unsinnigen Befehlen zu überraschen: Der Topf mit dem halbgaren Fleisch soll vom Feuer genommen, hinter die Tür und auf die Hühnerstange gestellt werden. Als die Frau nach dem Grund dafür fragt, antwortet der Ehemann: „Ich will eben, dass der Topf da steht.“ Die Frau gehorcht. Als ihr Ehemann sie aber zum dritten Mal mit seinen offensichtlich unsinnigen Wünschen ärgert, lässt sie den Topf samt kochendem Wasser von der Hühnerstange auf den überraschten Ehemann herab fallen. Das Ergebnis kommentiert sie mit den Worten: „Jetzt steht der Topf da, wo ich es will.“

Diese beiden Geschichten teilen bestimmte Eigenschaften: Sie sind nach einem ähnlichen Prinzip strukturiert [  $\hookrightarrow - J1 - J2 - (J3 - ) P \rightarrow$  ], d. h. einer zwei- bzw. dreifachen Wiederholung (jab lines) mit nur einer zwar geringfügigen, aber wichtigen Abweichung am Ende der Geschichte (Pointe). Obwohl die Geschichten einander ähneln, sind sie humorpoetisch unterschiedlich bzw. gar gegensätzlich. Ein offensichtlicher Unterschied ist das ‚Target‘ der Geschichte. Während die erste Erzählung die Ehe als Elend beschreibt und sich gegen Frauen richtet, handelt die zweite zwar ebenfalls von der Ehe, jedoch wird in diesem Fall der herrische Ehemann aufs Korn genommen. Sowohl Misogynie als auch der Triumph über den Ehemann haben eine lange Tradition in humoristischen Erzählungen.

31 „Vom Ehemann, der den Topf an einer bestimmten Stelle stehen haben wollte“. Vgl. Oesterley (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, 14-15.

	J1	J2	P
SO	Mühsal/Glück	Mühsal/Glück	Mühsal/Glück
LM	missing link <sup>32</sup>	missing link	missing link
SI	am Himmelstor	am Himmelstor	am Himmelstor
TA	Ehe	Ehe	Ehe, Ehefrauen
	Ehefrauen	Ehefrauen	der dritte Ehemann
NS	Dialog	Dialog	Dialog
LA	irrelevant	irrelevant	irrelevant

In der folgenden Tabelle werden die Wiederholungen zwischen J1, J2 und P besonders deutlich: Der einzige Unterschied liegt im ‚Target‘ der Pointe.

	J1	J2	J3	P
SO	vernünftig/unvernünftig			Gehorsam/Ungehorsam
LM	Ignorieren der SO <sup>33</sup>			Rollentausch
SI	Ehe			Ehe
TA	Ehefrau			Ehemann
NS	Befehl			Angriff, kluge Erwiderung
LA	irrelevant			irrelevant

In der Tabelle zeigt sich, dass die jab lines in ihren ‚Knowledge Resources‘ identisch sind, die Pointe dagegen deutlich heraus sticht – wir finden so die Rolleninversion innerhalb der Ehe bestätigt.

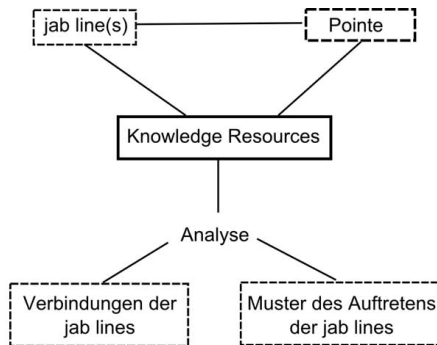
<sup>32</sup> Der ‚Logische Mechanismus‘ „fehlendes Verbindungsstück“ wurde von Attardo, *Script Oppositions and Logical Mechanisms*, 11 geprägt und beschreibt den Umstand, dass – haben wir einmal die Vorannahme von der Ehe als Mühsal akzeptiert – die Reaktion des heiligen Petrus und die Ereignisse innerhalb der Vorannahme alle logisch sind und Sinn ergeben.

<sup>33</sup> Indem die Ehefrau ihrem Gatten gehorcht, gibt sie vor, dass der Skriptgegensatz nicht existiert und handelt, als wäre der Befehl vernünftig.



## Verbindungen: ‚strand‘ und ‚stack‘

In der bisherigen Betrachtung wurde bereits ein Vergleich zwischen den *jab lines* und der *Pointe* innerhalb einer Geschichte, bzw. Vergleiche zwischen verschiedenen Geschichten gezogen. Bei Attardo findet sich dazu ein nützliches Terminologieangebot, das basierend auf der tabellarischen Analyse der ‚*Knowledge Resources*‘ – wie oben beispielhaft durchgeführt – nun Verbindungen von *jab lines* und *Pointen* als auch die Muster ihres Auftretens beschreibt.

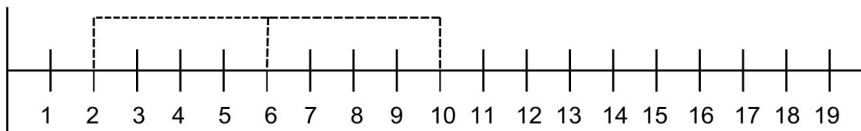


Das Vorkommen mehrerer identischer ‚*Knowledge Resources*‘ innerhalb einer Geschichte bezeichnet Attardo als ‚strand‘. In der Geschichte über die drei Ehemänner stellt die beständige Wiederholung innerhalb der einzelnen *jab lines* einen typischen strand dar. Gleiches trifft auf die ersten zwei *jab lines* in „Of the Man that Wold Hane the Pot Stond Ther as he Wold“ zu. Der strand des Zielobjekts (die Ehefrau) wird in den ersten drei Sprechereignissen gebildet und dann eindringlich und wirkungsvoll in der *Pointe* gebrochen, indem nun der Ehemann zum ‚*Target*‘ wird. Strand bezeichnet dabei lediglich Verbindungen innerhalb einer Erzählung; strands zwischen mehreren Erzählungen bezeichnet Attardo als *stack*. Vergleicht man also „Of the Weddyd Man that Cam to Heuyn th Claime Theyr Heritage“ und „Of the Man that Wold Hane the Pot Stond Ther as he Wold“ miteinander, so ist festzustellen, dass es sich in beiden um die gleiche Struktur handelt, die ‚*Knowledge Resources*‘ sind jedoch verschieden. Deshalb haben wir in beiden Geschichten strands, aber keine stacks.

## Muster: ‚bridge‘ und ‚comb‘

Auch die Anordnung der jab lines eines humoristischen Text kann für die Entfaltung der Pointe entscheidend sein. Die Pointe ist naturgemäß die letzte humoristische Begebenheit des Textes. Attardo führt für die Beschreibung des Verhältnisses von jab line und Pointe zwei Begriffe ein: Er verwendet den Terminus ‚bridge‘, wenn jab lines und Pointe mit einer oder mehreren gleichen ‚Knowledge Resources‘ weit entfernt voneinander auftreten. ‚Comb‘ beschreibt die Struktur, in der sie in unmittelbarer Nähe zueinander stehen.

Um die bridges und combs in einer Erzählung bestimmen zu können, ordnet Attardo die Erzählung in einem Diagramm an. Der chronologische Verlauf der Erzählung wird durch eine Zeitachse (x-Achse) des Diagramms markiert. Der Satz bildet dabei die Einheit auf dieser Achse. Jedes Auftreten einer bestimmten ‚Knowledge Resource‘ wird ebenfalls eingezeichnet. Ergebnis ist ein Graph, der einer Brücke oder auch einem Kamm ähnelt. Hier ein Beispiel für eine Brücke, welche die Verteilung der Stränge des ‚Targets‘ Ehefrau in der Erzählung „Of the Man that Wold Hau the Pot Stond Ther as he Wold“ beschreibt. Dass der strand des ‚Targets‘ Ehefrau regelmäßig verteilt auftritt, unterstreicht den hohen Formalisierungsgrad des Witzes. Da das ‚Target‘ Ehefrau mit relativ großem Abstand auftritt, werden zwei bridges gebildet.



Eine bridge-comb-Analyse des Textkorpus zeigt, dass das Muster des comb unüblich ist. Stattdessen sind die Scherzgeschichten entweder kurze Erzählungen mit nur einer Pointe am Ende oder längere Erzählungen, bei denen die jab lines relativ gleichmäßig verteilt sind. Dies ist vermutlich dem formalisierten Charakter der Scherzgeschichten geschuldet: Anstelle eines Feuerwerks an jab lines neben längeren Phasen ohne humorvolle Begebenheiten, zeigen die Scherzgeschichten eine Präferenz für Ausgewogenheit und Wiederholungen. Darüber hinaus ist eine lange bridge, d. h. der Beginn eines strands am Anfang und die Wiederholung dieses strands am Ende der Erzählung, in diesem Korpus sehr selten.

## Diskussion und Grenzen der GTVH

Nach der Einführung und Erklärung der relevanten Begrifflichkeiten anhand von Beispielen aus den „A Hundred Merry Tales“ soll nun die GTVH von Raskin/Attardo kritisch besprochen werden.

Die zugrundeliegende Idee, dass ein humoristischer Text zwei eigentlich unvereinbare Elemente miteinander kombiniert, ist nicht neu. Schon Sigmund Freuds Diskussion des „displacement“<sup>34</sup>, Arthur Koestlers Modell der „bisociation“<sup>35</sup> oder der von Alldirdas Julien Greimas erwähnte „isotopic clash“<sup>36</sup> lassen gemeinsame Grundlagen der sogenannten Inkongruenz-Theorie erkennen.<sup>37</sup> Bereits in der Antike wurden Inkongruenz-Theorien diskutiert.<sup>38</sup> Raskin/Attardos Theorie ist allerdings mehr als alter Wein in neuen Schläuchen.

Die GTVH bietet zunächst vor allem eine präzise Terminologie – eine Terminologie, die zuerst in der Psychologie Anwendung fand und auch in der Psycholinguistik und der Kognitionswissenschaft bereits fest etabliert ist. Anstatt lediglich die inhaltlichen Inkongruenzen in einem humoristischen Text zu beschreiben, stellt das Konzept ‚Skript‘ ein Hilfsmittel dar, um diese inhaltlichen Unstimmigkeiten detailliert und konsistent zu benennen und zu deuten. Dabei werden auch die lexikalischen und kulturellen Assoziationen, die eine Äußerung beim Hörer/Leser auslöst, mit einbezogen. Die Diskussion von Humor mit Hilfe des Konzepts Skript ist der Versuch, sich nicht allein auf die Intuition zu verlassen – also im Sinne Chomskys auf die Kompetenz eines Muttersprachlers beim Verstehen von Humor. Stattdessen werden zuverlässige linguistische Analyseinstrumente angewandt. Dies bringt uns der Beschreibung der Funktionsweise von Humor einen Schritt näher.

Die GTVH folgt also nicht nur einem strukturellen Ansatz, indem sie mögliche humoristische Elemente auflistet, sondern nimmt zusätzlich die Interaktion der einzelnen Elemente präzise in den Blick. Ein Beispiel: In den ‚A Hundred Merry Tales‘ können einerseits quantitative Aussagen zum ‚Target‘ Frau getroffen werden (Wie

34 „Verschiebung“ vgl. Sigmund FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Leipzig: Deuticke 1905, S. 51)

35 „Bisoziation“ vgl. Arthur KOESTLER, The Act of Creation. New York: Macmillan 1964: 27–100.

36 vgl. Alldirdas Julien GREIMAS, Sémantique structurale: recherche de méthode. Paris: Larousse 1966: 70–1.

37 Vgl. Fußnote 4.

38 vgl. ARISTOTELES, Rhetorik, Stuttgart: Reclam 1999, III, 7.

oft sind Frauen die Zielscheibe des Spotts?). Zusätzlich kann auch die Position des ‚Targets‘ Frau innerhalb der Erzählung und das parallele Auftreten dieses ‚Targets‘ neben anderen ‚Knowledge Resources‘ analysiert werden (Wo und wie werden Frauen angegriffen?).

Obwohl die GTVH sich als Inkongruenz-Theorie versteht, lassen sich ohne Weiteres auch Verbindungen zur Überlegenheits- und zur Loslösungstheorie herstellen.<sup>39</sup> Eine Betrachtung der Überlegenheitstheorie kann zum Beispiel auf der ‚Knowledge Resource‘ ‚Target‘ basieren. Die Loslösungstheorie dagegen basiert auf der Grenzüberschreitung als wesentlichem Element. Dies findet sich zum Beispiel im Skriptgegensatz *normal/unnormal* wieder, denn Abweichung von der Norm bezieht sich auch auf die Hinterfragung oder Überwindung von gesellschaftlichen Grenzen. Die Leistungsfähigkeit der GTVH besteht auch und vor allem darin, dass sie diese wichtigen Aspekte integrieren kann.

Auch die Schwierigkeiten, die sich bei einer Analyse mit Hilfe der GTVH ergeben, müssen benannt werden. Es scheint, als schöpfe die GTVH das Potential, das in der chronologischen Entwicklung einer Scherzgeschichte liegt, nicht vollständig aus. Mentale Informationen werden chronologisch verarbeitet, weshalb Skripte ebenfalls in zeitlicher Abfolge nacheinander ablaufen, die in ihrer prozesshaften Wirkung einer Untersuchung wert sind. Zunächst wird ein erstes Skript aufgerufen, dem dann plötzlich ein zweites, gegensätzliches Skript gegenüber steht. Dadurch wird der Leser dazu veranlasst, das erste Skript neu zu bewerten und die vorher nicht beachtete Teilähnlichkeit zwischen beiden Skripten zu erkennen. Ein Beispiel: In „Of Him that Sayd that a Womas Tong Was Lightist Met of Digestio“ wird ein erstes Skript eingeführt, das eine verdauungsschonende Ernährung auf flatternde Vögel begrenzt. Selbst wenn der heutige Leser ob der heilenden Wirkung von Spatzen und Schwalben ein wenig verblüfft sein sollte, wird die allgemeine Genießbarkeit von Vögeln doch nicht in Frage gestellt. Der kranke Mann schlägt daraufhin vor, die Zunge seiner Frau zu verspeisen. Das entgegengesetzte Skript ‚nicht essbar‘ wird aufgerufen. Mittels eines Vergleiches mit dem Skript ‚flatternde Vögel‘ erschließt sich dem Leser nun ein gemeinsames Merkmal beider Skripte: das Konzept ‚Bewegung‘. Zwar stellt die Notation [  $\hookrightarrow - P \rightarrow$  ] die Scherzgeschichte zugegebenermaßen in einer zeitlichen Abfolge dar, doch bleibt sie formal-analytisch

39 Vgl. Fußnote 8.

und vermag es nicht, die Prozesse des Aufbauens und Verwerfens von Skripten angemessen zu enkodieren.

In engem Bezug zu obigen Anmerkungen steht auch mein zweiter Kritikpunkt. Die Funktion des einzelnen Abschnitts, in welchem die *jab line* innerhalb der Erzählung zu finden ist, sollte ebenfalls in Betracht gezogen werden. Sie würde wichtige zusätzliche Erkenntnisse beisteuern. Es würde dann auffallen, dass ‚A Hundred Merry Tales‘ kaum eine *jab line* in der Einführung der Charaktere, ihrer Beschreibung oder im Erzählerkommentar aufweist. Stattdessen sind Scherzgeschichten ausgesprochen handlungsorientiert und enthalten nur die Informationen, die zum Aufbau der *Pointe* nötig sind. Die humoristischen Sprechereignisse sind fast ausschließlich innerhalb der Wiedergabe des Handlungsgeschehens und des Dialogs zu finden.

#### Erweiterungsbedürftigkeit der GTVH: ‚Natural‘ Narratology

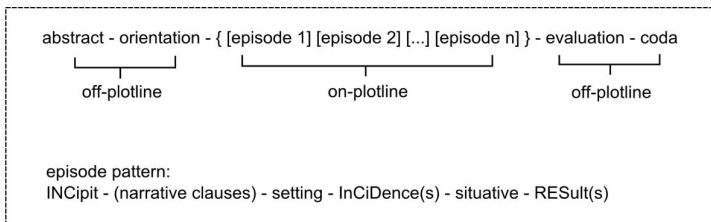
Der Schritt von der SSTH zur GTVH hat gezeigt, dass die zunächst rein linguistische Theorie in der Erweiterung der GTVH auch erzähltechnische Aspekte einbezieht. Die Erklärung humoristischer Erzählungen bedarf der Unterstützung durch eine Erzähltheorie. Eine Erweiterung und Neubewertung mit Hilfe der ‚natural‘ narratology<sup>40</sup> liegt deshalb nahe.

Fludernik präsentiert in ‚Towards a ‚Natural‘ Narratology‘ (1996) eine Erzähltheorie, die nicht nur die strukturalistische Erzähltheorie und die Diskursanalyse miteinander verbindet, sondern auch Elemente aus der kognitiven Linguistik einbezieht. Die Nähe zur GTVH wird hier bereits deutlich. Fludernik unterstreicht die Bedeutung von Skripten für den Leseprozess: „Readers actively construct meanings and impose frames [=scripts] on their interpretations of texts just as people have to interpret real life experience in terms of available schemata [=scripts].“<sup>41</sup> Leser/Hörer benutzen Skripte, um den Sinn eines Textes zu erschließen. Davon geht auch die GTVH aus. Das Lesen oder Hören einer humoristischen Erzählung ist ein

40 Die folgenden Erklärungen, insbesondere die Terminologie, basieren auf FLUDERNIK, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*, 53-80.

41 FLUDERNIK, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*, 12. Es ist zu beachten, dass die Gleichsetzung von „frames“ und „schemata“ nicht heißt, dass diese Konzepte völlig synonym gebraucht werden können. Die Gleichsetzung markiert lediglich meine eigene Entscheidung, beide Begriffe synonym zu verwenden, wie in Fußnote 10 angegeben.

ständiges Verarbeiten der eintreffenden Informationen und deren Vergleich mit bekannten Skripten. So kann dem Text Sinn entnommen werden und trotzdem kann der Leser/Hörer von der Pointe überrascht sein. Hier wird der chronologische Erkenntnisprozess betont. Dies zeigt auch die praktische Anwendung des zentralen Werkzeugs der ‚natural‘ narratology: das Episodenmuster. Basierend auf der wegweisenden Studie ‚Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience‘ von William Labov und Joshua Waletzky<sup>42</sup>, erkannte Fludernik eine grundlegende Struktur für Erzählungen, die Erfahrungen wiedergeben.<sup>43</sup> Ihr Modell beruht auf der Annahme, dass die Handlungsebene der Erzählung (on-plotline) aus einer Kette einzelner Episoden besteht. Aus Gründen der tellability und der reportability bestehen diese Episoden aus einer Einleitung (incipit, abgekürzt mit INC) und der sich gerade vollziehenden Handlung (setting), in der das Ereignis auf den Protagonisten einwirkt (incidence, abgekürzt mit ICD) sowie aus der Konsequenz eben



dieses Ereignisses (result, abgekürzt mit RES). Die Episoden sind typischerweise von Elementen eingerahmt, die nicht der Handlungsebene angehören (off-plotline). Am Anfang der Erzählung ist die Ankündigung der Geschichte (abstract), die allgemeine Einleitung der Charaktere, die allgemeine Kontexteinordnung, u. a. (orientation). Die Erzählung wird üblicherweise von einer Bewertung (evaluation – zum Beispiel in Form einer Moral, einer Schlussfolgerung, o. Ä.) und der coda, die die Rückkehr zur Situation des Geschichtenerzählens markiert, abgeschlossen. Das Episodenmuster der NN bildet sowohl die funktionale Strukturierung als auch das chronologische Voranschreiten der Erzählung ab, und stellt deshalb eine wertvolle Erweiterung der GTVH dar. So kann festgestellt werden, in welchen funk-

42 Vgl. William LABOV/Joshua WALETZKY, Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience, in: Essays on the Verbal and Visual Arts, hrsg. v. June Helm, Seattle: University of Washington Press 1967, S. 12–44.

43 FLUDERNIK, Towards a ‚Natural‘ Narratology, S. 65.

tional definierten Teilabschnitten der Erzählung *jab lines* und *Pointe* eingesetzt werden. Ferner kann so die textinterne Entwicklung der Scherzgeschichte parallel zum Verlauf der mentalen Informationsverarbeitung auf einer Zeitgeraden dargestellt werden. Dies ermöglicht das Nachvollziehen der narrativen Entfaltung eines Witzes und kann so sowohl den Umschwung der Interpretation der Situation nach dem *Default-Script* in ein zweites *Script*, als auch die Reinterpretation vorangegangener Ereignisse, genau benennen.

Humoristische Sprechereignisse erscheinen im untersuchten Korpus äußerst selten außerhalb der Handlungsebene der Erzählung. Sie treten also kaum in dem Abschnitt der Erzählung auf, der das eigentliche Handlungsgeschehen rahmt, die Kommunikationssituation mit dem Rezipienten in den Vordergrund rückt oder Beschreibungen, Charakterisierungen usw. einschließt. Das Genre ‚Witz‘ zeichnet sich statt dessen dadurch aus, dass diese nicht handlungsorientierte Mitteilungsebene nur kurz, oftmals sogar überhaupt nicht vorhanden ist.<sup>44</sup> Witze und die in diesem Beitrag untersuchten Scherzgeschichten beruhen für gewöhnlich auf typisierten und standardisierten Charakteren, Handlungskontexten (*settings*) und Handlungsverläufen (*plots*). Gleichzeitig spielen sie mit diesen Genreerwartungen, brechen oder variieren sie. Witze und Scherzgeschichten basieren auf der Handlung als solcher. Die nicht handlungsbezogene Ebene zu erweitern, wäre Zeit- und Platzverschwendung sowie eine potentielle Gefahr, das Hörer- oder Leserinteresse zu zerstreuen. Allerdings gibt es zu diesem Prinzip auch Ausnahmen. Eines der wenigen Gegenbeispiele lässt sich in der Scherzgeschichte IV finden: *“Of hym that playd the deuyll and came thorow the wares & mayd theym that stole the connys to ronnes away.”*<sup>45</sup> Darin werden in der *orientation* *“a preft a vycar of a church therby with ij. or iij. other vnthryfty felowes”*<sup>46</sup> als Kriminelle beschrieben, die Kaninchen vom Lande des Edelmanns stehlen. Das erzeugt innerhalb des gemeinsamen Skriptes ‚Priester‘ den Skriptgegensatz Krimineller/Geistlicher, und damit ein *jab line* außerhalb des eigentlichen Handlungsgeschehens.

Alle ‚*Hundred Merry Tales*‘ schließen mit einer *Moral*, welche die Funktion *evaluation* und *coda* in der nicht handlungsorientierten Ebene übernimmt. Es existieren

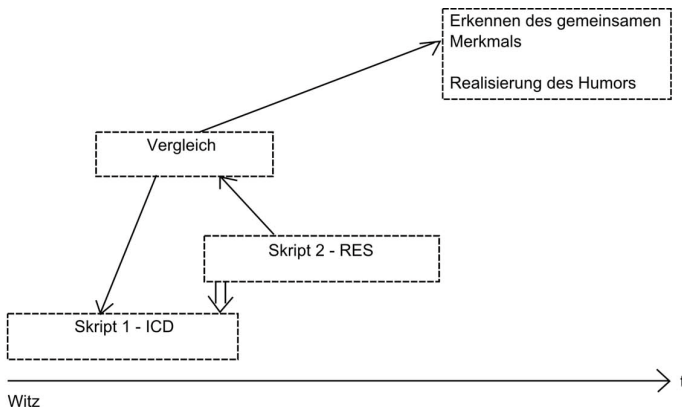
44 Vgl. FLUDERNIK, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*, 81–82.

45 „Vom Mann, der den Teufel nachspielte, und diejenigen, die die Kaninchen stahlen, in die Flucht schlug.“ Vgl. OESTERLEY (Hrsg.), *A Hundred Merry Tales*, 7–11.

46 Ebd. 7: „ein Priester – der Vikar einer nahegelegenen Kirche – mit zwei oder drei anderen verschwenderischen Burschen“.

ebenfalls vereinzelt Fälle, in denen die Moral selbst extrem absurd ist und daher eine Humorreaktion auslöst – zumindest beim Leser des 21. Jahrhunderts. Die Moral in der Scherzgeschichte „Of Him that Sayd that a Womas Tong Was Lightist Met of Digestio“ ist wie folgt: “By this tale ye may lerne a good generall rule of phesyk.”<sup>47</sup> Wie sollen wir diese Feststellung interpretieren? Für den modernen Leser ist die Absurdität der Moral auffallend und wir können den darin enthaltenen Humor auf der Grundlage der Skriptanalyse erklären. Es gibt einen Skriptgegensatz wissenschaftlich (die Geschichte gemäß der Moral)/unwissenschaftlich (der Inhalt der Geschichte) innerhalb der Skriptüberschneidung ‚logische Schlussfolgerung‘ (dass die Zunge einer Frau das am leichtesten zu verdauende Fleisch ist). Es ist jedoch nur schwer zu beurteilen, ob diese Skripte für den damaligen Leser/Hörer überhaupt einen Gegensatz dargestellt haben.

Ein genauerer Blick auf die Episodenstruktur der Scherzgeschichten zeigt, dass die humoristischen Begebenheiten meist in der RES-Position der Episode erscheinen. In der INC-Position wird die Eingangssituation geschildert. Dann führt die ICD ein Skript ein, welches durch die Andeutungen eines zweiten, gegensätzlichen Skriptes in der RES-Position umgedeutet wird. Nur wenn sich der Hörer/Leser der Tatsache bewusst wird, dass die RES-Position eine andere Lesart suggeriert, entsteht eine humoristische Wirkung. Das Beispiel der Ehemänner, die am Himmelstor eintreffen und Einlass begehren, weil sie teilweise mehrfach verheiratet gewesen waren (ICD), ist für sich gesehen noch nicht komisch. Erst die Reaktion des Heiligen Petrus (RES) und damit die offensichtliche Umbewertung des Skriptes ‚Ehe‘ generiert den Witz der Erzählung.



47 Ebd. 19: „Durch diese Geschichte lernen wir eine allgemeine Regel der Physik.“



Das genaue Erkennen der humoristischen Begebenheiten innerhalb des Episodenmusters hilft uns dabei, die zeitliche Abfolge des Witzes nachzuvollziehen: Ein Skript wird aufgebaut, dem dann ein zweites, gegensätzliches folgt. Der Vergleich beider Skripte deckt deren gemeinsame Merkmale auf. Das Erkennen dieser ungewöhnlichen und überraschenden Verbindung ruft beim Rezipienten Vergnügen hervor.

Dass dieser prototypische Aufbau keinesfalls immer vorliegt, zeigen Beispiele humoristischer Erzählungen, in denen die Situationskomik in einem lustigen Vorfall (INC) versteckt ist. Die uns schon bekannte Scherzgeschichte über die Waliser etwa, weist bereits im ICD eine *jab line* auf. Die Waliser stören die friedlichen Menschen im Himmel und verursachen solange Ärger (ICD), bis Gott und der Heilige Petrus es nicht mehr ertragen und entsprechend handeln (RES). Eine ähnliche Konstellation findet sich in der Scherzgeschichte LXVI: ‚Of the Man that Wold Haue the Pot Stond Ther as he Wold‘. Hier offenbart sich der Humor der *jab lines* im Gegensatz zur *Pointe* im ICD des Ehemannes, der verlangt, einen Topf an absurde Orte zu platzieren, statt im resultierenden Verhalten der Frau (RES). D.h. wir finden den absurden Befehl des Ehemanns (in INC-Position) lustig und nicht unbedingt, dass die Ehefrau auf den Befehl eingeht.

Der humoristische ICD ist dabei schwächer und seltener als sein RES-Gegenstück. Hinzu kommt, dass sich der Humor der *Pointe*, und damit die wichtigste humoristische Begebenheit des Witzes, stets in der RES-Position befindet.<sup>48</sup>

Nun kann ich die Kategorien ‚Episode‘ (=EP) in die GTVH-Tabelle einfügen:

	[↪]1 –	P →]
SO	verdientermaßen/unverdientermaßen	vernünftig/unvernünftig
LM	Generalisierung	Übertreibung
SI	am Himmelstor	am Himmelstor
TA	die Waliser	die Walliser
NS	Angriff im Erzählerkommentar	Reaktion auf Ausruf
LA	irrelevant	irrelevant
EP	ICD	RES

<sup>48</sup> Dass die *Pointenzeile* immer in der RES-Position zu finden ist, wurde bereits von Fludernik beobachtet: „Most jokes conclude with the punch line which [...] definitely provides closure (result/resolution slot) for the audience.“ vgl. FLUDERNIK, Towards a ‚Natural‘ Narratology, 82.

Diese Ergänzung erlaubt es uns, auch strands, sacks, bridges und combs in den Episodenmustern auszumachen, genauso wie ich es bereits beispielhaft für die anderen ‚Knowledge Resources‘ durchgeführt habe.

### Die Kombination von GTVH und NN angewendet auf Exempla des Mittelalters

Die vorgestellte Kombination von GTVH und NN lässt sich auf Aussagen zu dem humoristischen Genre der Scherzgeschichte des frühen sechzehnten Jahrhunderts verallgemeinern. Damit werden folgende Merkmale erkennbar: Die Scherzgeschichten hängen in prototypischer Weise stark von der Handlungsebene (on-plotline) ab; ihre nicht handlungsorientierte Ebene (off-plotline) enthält lediglich die unbedingt notwendigen Informationen, um dem Geschehen folgen zu können. Die jab lines und die Pointen sind also der Handlungsebene vorbehalten und weniger in den ausgedehnten Beschreibungsabschnitten oder den Erzählerkommentaren zu finden. Deshalb machen sich jab lines und Pointen typisierte Charaktere und Situationen zu Nutze. Die untersuchten Scherzgeschichten haben die Tendenz, grob und aggressiv zu sein und Frauen sowie eifersüchtige Ehemänner, fremde Völker oder soziale Gruppen als ‚Target‘ zu nutzen. Weiterhin können sie Tabuthemen ansprechen und mit beabsichtigten oder zufälligen Missverständnissen spielen; dadurch offenbaren sie einmal mehr ihre handlungsbezogene Ausrichtung.

Ein Vergleich mit modernen Witzen, die fast fünfhundert Jahre später geschrieben worden sind, sollte zeigen können, dass sie auf den gleichen Strukturprinzipien beruhen.<sup>49</sup> Dieser Artikel schaut im Folgenden jedoch in die zeitlich andere Richtung. Die Gattung der Scherzgeschichte ist für die Vormoderne noch nicht nachgewiesen – jedoch bestehen generische Gemeinsamkeiten, z. B. mit den früheren Exempeln, die in einer kombinierten GTVH- und NN-Analyse deutlich werden können. Nicht erst seit Stanley J. Kahrls Artikel „Medieval Origins of the Sixteenth-century English Jestbooks“<sup>50</sup> (1966) gelten Exempla als die ‚Vorfahren‘ der in der Renaissance so beliebten Scherzgeschichtensammlungen. Bereits Oesterley hat in seiner Edition

49 Vgl. das kurze Kapitel zu Witzen in FLUDERNIK, *Towards a ‚Natural‘ Narratology*, S. 81–84.

50 Vgl. Stanley KAHRL, *The Medieval Origins of the Sixteenth-Century English Jest-books*, in: *Studies in the Renaissance* 13 (1966), S. 166–83.

der „A Hundred Merry Tales“ (1866) darauf hingewiesen, dass eine große Zahl der Scherzgeschichten ihre Quelle in der Exempelsammlung „Summa Praedicanium“ findet.<sup>51</sup> In einem noch früheren Beispiel „The Tale of the Witch and her Cow-sucking Bag; and how a Bishop faild to work her Charm, because he didn't believe in it“<sup>52</sup> geht es um eine Hexe, die einen einfachen Sack so verzauberte, dass er in der Lage war, Kühe zu melken. Der Bischof hörte davon und ließ Hexe und Sack zu sich bringen. Nachdem die Hexe ihm erfolgreich gezeigt hatte, wie der Sack funktioniert, wollte der Bischof es auch einmal selbst versuchen. Er sprach also den Zauberspruch, ganz genauso, wie er es von der Hexe gesehen hatte – aber nichts passierte. Die Hexe erklärte ihm dies mit dem Umstand, dass dem Bischof der Glaube (daran) fehle.

[  $\hookrightarrow$  – P  $\rightarrow$  ]

SO	Bischof als gläubiger/ungläubiger Mensch Bischof als Glaubenslehrer/Glaubensschüler
LM	Polysemie und Rollenwechsel
SI	verzauberte Objekte
TA	der Bischof, Kirchenmänner ganz allgemein
NS	Dialog
LA	Bedeutungsschattierungen von religiösem Glauben und dem Glauben als Vermutung, das etwas eintreffen wird
EP	RES

Wie auch in den späteren Scherzgeschichten ist der Humor dieser Erzählung auf den Skriptgegensatz in der Pointe (in RES-Funktion) ausgerichtet. Auch andere typische Elemente sind enthalten: die Konzentration auf das Handlungsgeschehen, typisierte Charaktere (die Hexe, der Bischof als Vertreter der Kirche) und die Kritik am sozialen Rollenmuster der unzulänglichen Kirchenmänner.<sup>53</sup> Andere typische Angriffsziele der späteren Scherzgeschichten sind schon in den Exempla enthalten:

51 Von den in diesem Artikel vorgestellten „Merry Tales“ hat z. B. IX „Of Him that Sayd that a Womas Tong Was Lightist Met of Digestio“ seine Parallele in BROMYARD, *Summa Praedicanium* s.l. & a. fol. Litt. L. v. §21, Exempl.i.

52 „Die Erzählung von der Hexe und ihrem Sack, der melken konnte, und wie der Bischof dieses Wunder nicht auch auslösen konnte, weil ihm der Glaube fehlte.“ Vgl. FURNIVALL (Hrsg.), *Handlyng Synne*, S. 19–20.

53 Zur Kritik an unzulänglichen Kirchenmännern vgl. u. a. auch BROMYARD, *Summa Praedicanium* s. v. „Oratio“.

die betrogenen Ehemänner oder die gierigen, schwatzenden Ehefrauen.<sup>54</sup> Die tabubrechenden Elemente sind jedoch nicht in den religiösen Exempla enthalten.

Obwohl in den hier besprochenen Scherzgeschichten keine Sprachwitz enthalten sind, ist dieses Element jedoch auch in der Renaissance nicht unbekannt<sup>55</sup> und zeigt damit eine weitere Gemeinsamkeit zu den Exempla.

Die dargestellte Genreähnlichkeit reicht sicher nicht aus, um auf eine Entwicklung der modernen Scherzgeschichten aus den spätmittelalterlichen Exempel zu schließen. Sie soll jedoch in aller Kürze deutlich machen, wie die kombinierte GTVH- und NN-Analyse zur Aufdeckung einer solchen Entwicklung beitragen könnten. Außerdem zeigt die Analyse der Scherzgeschichten, wie die vorgestellten Theorien z. B. für eine Genreeinteilung dienen sein könnten: Prototypische ‚Knowledge Resources‘ verweisen auf Genreeigenschaften und können so sowohl die unterschiedlichen humoristischen Gattungen präzise beschreiben, als auch einen humoristischen Text auf Grund der Analyse seiner *jab lines* und *Pointe* zu einem bestimmten Genre zuordnen.

### Zusammenfassung und Ausblick

Wenngleich die GTVH derzeit eine der wichtigsten Theorien auf dem Gebiet der linguistischen Humorforschung ist, wurde sie bisher nur unzureichend in die Praxis umgesetzt.<sup>56</sup> Dieser Beitrag untersuchte deshalb den Nutzen, der durch die praktische Anwendung dieser theoretischen Erkenntnissen entsteht. Trotz der aufgetretenen Probleme hat die GTVH das Potential, Humor zu beschreiben – Humor, der seiner Natur nach sowohl formalisiert ist als auch kreative Veränderungen zulässt; der sowohl ein mündliches als auch ein schriftliches, ein einfaches oder auch ein sehr komplexes Medium darstellt. Es ist ein Medium, das auf Konventionen und

<sup>54</sup> Vgl. z. B. MS Royal, 7.D.i, fols. 93b-4.

<sup>55</sup> Vgl. z. B. VII: „About the Husband who asked for Master Pisspot, the Physician.“ Vgl. OESTERLEY (Hrsg.), *A Hundred Mery Talys*, S. 14–16.

<sup>56</sup> ATTARDO, *A Primer for the Linguistics of Humor*: “it is clear that many issues remain to be dealt with. For example, further analyses of longer texts comparable to those in Attardo (2001a) and Corduas et al. (Forth.) would clarify if the results found for those texts are unique or can be generalized to a class of texts (and of course, which class). [...] The role and significance of such traditional narratological concerns such as characters, point of view, narrator, etc. in humor is almost entirely to be determined and assessed.”

gleichermaßen auf dem Überraschungsmoment beruht. Dies macht es ausgesprochen schwierig, Humor in einer Theorie umfassend zu erklären. Die GTVH aber ist einerseits offen genug, um diesen großen Facettenreichtum zuzulassen und andererseits genau genug, um eben diese Mannigfaltigkeit zu beschreiben.

NN jedoch kann Licht auf solche Bereiche der GTVH werfen, die bisher im Dunkeln geblieben sind. NN ist ein Hilfsmittel für die Definition des zeitlichen Verlaufs von Erzählungen und die Diskussion der humoristischen Begebenheiten innerhalb der funktionalen Gliederung von Scherzgeschichten. Mit Hilfe einer solchen Analyse können nun begründete Vergleiche gezogen werden, innerhalb eines Werkes (die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der „Hundred Merry Tales“), innerhalb eines Genres (die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Scherzgeschichten der frühen Renaissance), innerhalb einer Epoche (die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der mittelalterlichen Exempel im Vergleich mit längeren humoristischen Genres des Mittelalters, wie zum Beispiel den Schwänken), die Charakteristika eines Autors (Chaucers Schwänke in seinen *Canterbury Tales* verglichen mit anderen englischen Schwänken, wie *Dame Sirith*), epochenvergleichend (die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Exempla des Mittelalters und den Scherzgeschichten der Renaissance), und viele mehr.

Wenngleich sich also Skripte auf Grund kultureller, gesellschaftlicher und allein schon zeitlicher Distanz zum Teil verändert haben mögen, so können wir noch immer über viele mittelalterliche Exempla und Scherzgeschichten aus der Renaissance lachen. Die Erzähltechniken haben sich offensichtlich nicht grundlegend gewandelt. Obwohl, wie oben gesehen, noch Fragen offen bleiben, denen wissenschaftlich nachgegangen werden muss, so ist dieses Theorieangebot dennoch ein möglicher Schritt zu einem besseren Verständnis und zu einer angemesseneren Beschreibung der Wirkungs- und Funktionsmechanismen von Humor.

Bibliographische Angabe: Theresa HAMILTON, Der ‚Mechanismus‘ des Humors. Eine linguistisch-narratologische Diskussion humoristischer Erzählungen an der Schnittstelle von Vormoderne und Moderne, in: *Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750)* (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 71–94.





## Lachen als Sinnstiftung in literarischen Texten





STEFAN SEEBER

# Valenzen des Lachens in den Tristanbearbeitungen Eilharts und Gottfrieds\*

Einführendes zu Problem und Methode

Max Goldt denkt in seinem literarischen Tagebuch am 15. Dezember 2001 über die Valenz von Lachen in der Alltagskommunikation nach: „Es ist schön, wenn man über etwas Lustiges lachen kann, aber das Lachen ist nicht an und für sich etwas Gutes. Oft genug ist Lachen von Häme und Selbstgefälligkeit begleitet, Leute werden ausgelacht und damit krank gemacht.“<sup>1</sup> Goldt selbst weist sich in Bezug auf das Lachen eine grundlegende Theorieferne zu<sup>2</sup>, macht aber auf zwei zentrale Probleme aller Beschäftigung mit dem Phänomen aufmerksam. Erstens: Lachen ist nicht unbedingt mit etwas Komischem zu assoziieren, sondern kann auch böse, hierarchisierend, exkludierend, mithin gänzlich unkomisch verortet werden. Zweitens: Lachen ist als Gebärde<sup>3</sup> nicht nur im Bereich der Poetik und Ästhetik ange-

\*Dieser Beitrag fußt auf Überlegungen, die ich in meiner Dissertation *Ich sage in einen schoenen schimpf*. Zur Poetik des Lachens in der mittelhochdeutschen Epik, Freiburg 2008 erarbeitet habe. Stefan SEEBER, Poetik des Lachens. Untersuchungen zum mittelhochdeutschen Roman um 1200 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 140), Berlin/New York 2010. Ich danke Christian Kuhn für die Möglichkeit, meine These hier präsentieren zu können, obschon ich an der Tagung in Bamberg nicht teilgenommen habe.

1 Max GOLDT, Wenn man einen weißen Anzug anhat. Ein Tagebuch-Buch, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 118f.

2 Ebd., S. 119: „Am längsten lebt man wohl, wenn man sich über diese Dinge gar keine Gedanken macht, und deswegen höre ich jetzt auch auf damit.“

3 Vgl. zu dieser Klassifizierung beispielsweise Dietmar PEIL, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. ‚Erec‘ – ‚Iwein‘ – ‚Parzival‘ (Medium Aevum 28), München 1975, S. 18; Jean-

siedelt, sondern auch im sozialen wie im politischen Bereich. Seine Vieldeutigkeit verleiht ihm, gerade auch in mittelalterlicher volkssprachiger Literatur, Signalwert, da diese mittelhochdeutschen Texte in einer Zeit entstanden, deren poetische Theorie dem Lachen überwiegend ablehnend gegenüberstand.<sup>4</sup>

Wenn ich im Folgenden das Lachen und seine Valenzen bei Eilhart von Oberg und Gottfried von Straßburg in den Blick nehme, geht es mir deshalb um zweierlei: zum einen um die Bedeutung, die dem Lachen in den Texten selbst zukommt, also um die Semantik des Lachens in den Tristanbearbeitungen. Zum anderen interessiert mich die Rolle, die das Lachen für die Rezeption der Werke spielen kann. Das methodische Problem der Frage nach dem Lachen über den Text ist dabei offensichtlich, denn Rezipientenlachen vergeht und ist – für mittelhochdeutsche Epen – nicht rekonstruierbar; zudem ist das Lachen zwar eine anthropologische Konstante<sup>5</sup>, das, worüber gelacht wird, bleibt jedoch nicht gleich. Karl Bertau hat für den „Parzival“ folglich von „toten Witzen“ gesprochen, die sich dem modernen Rezipienten nicht mehr erschließen.<sup>6</sup> Es kann deshalb nur darum gehen, anhand rhetorischer Regeln und ästhetischer Leitlinien Lachangebote der Texte zu untersuchen; ob tatsächlich gelacht wurde, entzieht sich der Kenntnis des modernen Betrachters. Da das *risum movere* weit mehr bedeutet als bloße Unterhaltung der Rezipienten, ist die Frage nach dem Lachangebot für das Verständnis der mittelhochdeutschen Texte dennoch von besonderer Relevanz.

Claude SCHMITT, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter. Aus dem Französischen von Rolf SCHUBERT/Bodo SCHULZE, Stuttgart 1992, S. 258; Béatrice JAKOBS, Rhetorik des Lachens und Diätetik in Boccaccios ‚Decameron‘ (Schriften zur Literaturwissenschaft 28), Berlin 2006, S. 86. Beide verorten das Lachen als Gebärde im System mittelalterlicher Theorie.

4 Die These von der Lachfeindlichkeit der mittelalterlichen Kirche hat Jacques LE GOFF, Das Lachen im Mittelalter. Mit einem Nachwort von Rolf M. SCHNEIDER, aus dem Französischen von Jochen GRUBE, Stuttgart 2004 differenzierend abgeschwächt. Die Lachfeindlichkeit der poetischen Theorie hingegen bleibt ein Faktum: Die neuen Poetiken des späten 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts wollen die *res immatura* komischer Einlagen am liebsten aus literarischen Texten verbannt wissen. Vgl. beispielsweise GEOFROI DE VINSauf, Poetria nova, in: Les Arts Poétiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> Siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age, hrsg. v. Edmond FARAL, Paris 1924, S. 194–262, hier S. 256, V. 1911f.

5 Vgl. dazu Christoph HUBER, Lachen im höfischen Roman. Zu einigen komplexen Episoden im literarischen Transfer, in: Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter. Kolloquium im Deutschen Historischen Institut Paris, 16.–18.3. 1995, hrsg. v. Ingrid KASTEN/Werner PARAVICINI/René PÉRENNEC (Beihefte der Francia 43), Sigmaringen 1998, S. 345–358, hier S. 345.

6 Vgl. Karl BERTAU, Versuch über tote Witze bei Wolfram, in: Acta Germanica 10 (1977), S. 87–137.

Ansatzpunkt für die Untersuchung des Lachangebotes sind die antiken Rhetoriken, die umfassende Anleitungen bieten, wie Redner sich um ein Lachen ihrer Zuhörer bemühen können. Sie sehen den *risus* als Bestandteil einer persuasiven Strategie: Wer den Zuhörer zum Lachen bringt, hat ihn auf seiner Seite, und so behandelt etwa Quintilians „*Institutio oratoria*“ – neben Ciceros „*De oratore*“ und der „*Rhetorica ad Herennium*“ eine der zentralen Quellen zur rhetorischen Theorie des Lachens – das Phänomen im Zusammenhang der Affekte im 6. Buch des Werkes. Quintilian betont, dass durch Lachen von der sachlichen Ebene der Argumentation abgelenkt und der *motus animi* zur Beurteilung in Anspruch genommen werden kann.<sup>7</sup> Neben diesem persuasiven Nutzen eignet dem Lachen auch mnemotechnische Relevanz. Die „*Rhetorica ad Herennium*“ macht deutlich, dass Dinge, über die man gelacht hat, leichter im Gedächtnis haften bleiben und dass so die Wahrnehmung von Argumentationsgängen beeinflusst und strukturiert werden kann.<sup>8</sup> Somit ist ein Lachangebot immer mehr als nur Angebot einer Erheiterung; es ist mit interpretatorischer Relevanz aufgeladen – gerade im mittelalterlichen volkssprachigen Text, der vor dem Hintergrund der besonderen poetologischen Situation der Ablehnung des Lachens eine eigenständige poetische Sichtweise entwickeln muss, die sich im literarischen Werk selbst manifestiert, statt in theoretischen Texten Niederschlag zu finden.

Die Werkzeuge des *risum movere* transportieren die antiken Rhetoriken auch ins Mittelalter<sup>9</sup>, etwa die 18 Möglichkeiten, mit deren Hilfe ein Lachen gegen die Ermüdung des Publikums bewirkt werden kann, die die „*Rhetorica ad Herennium*“ auflistet.<sup>10</sup> Ciceros „*De oratore*“ und Quintilians „*Institutio*“ ergänzen diese Sammlung

7 Marcus Fabius QUINTILIANUS: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hrsg. u. übersetzt v. Helmut RAHN. Erster Teil, Buch I – VI (Texte zur Forschung 2), Darmstadt 1972, VI 3, 1 und VI 3, 6. Vgl. auch CICERO, *De oratore*/Über den Redner. Lateinisch/Deutsch, übersetzt u. hrsg. v. Harald MERKLIN (Reclams Universal-Bibliothek 6884), 5. Aufl. Stuttgart 2003, I, 240.

8 [CICERO] *Rhetorica ad Herennium*. With an English Translation by Harry CAPLAN (Cicero I, LCL 403), Cambridge (Mass.)/London, 1954, III, 35.

9 Vgl. zur mittelalterlichen Tradition antiker rhetorischer Texte umfassend James J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley u.a. 1974; John Q. WARD, *Artificiosa Eloquentia in the Middle Ages. The Study of Cicero's 'De invention', the 'Ad Herennium' and Quintilian's 'De Institutione oratoria' from the Early Middle Ages to the Thirteenth Century, with Special Reference to the Schools of Northern France* (Diss. masch.), Toronto 1972, 2 Bände, Band 1.

10 [CICERO], *Rhetorica ad Herennium* I, 10. Die Zählung der Einzelpunkte stammt von mir: *Si defessi erunt audiendo, ab aliqua re quae risum movere possit 1) ab apologo, 2) fabula veri simili, 3) imi-*

insbesondere um Überlegungen zur Integrität des Sprechers, der sich nicht selbst der Lächerlichkeit preisgeben soll<sup>11</sup>, und zu verfeinerten Techniken wie etwa der Ironie.<sup>12</sup> Cicero überträgt zudem das aristotelische Harmlosigkeitspostulat in die lateinische rhetorische Theorie.<sup>13</sup> So entsteht, auch in der Unterteilung unterschiedlicher Formen der Belustigung<sup>14</sup> und in der Behandlung der verschiedenen Schärfegrade lachenerregenden Sprechens<sup>15</sup>, eine regelrechte rhetorische Topographie des *risum movere*, unterfüttert mit zahlreichen Beispielen und Ausführungen zu Anwendbarkeit und gestischen wie mimischen Unterma- lungen.

Diese Topographie des Lachens kann für den Tristanstoff besonders gut nutzbar gemacht werden, da hier außerordentlich differenzierte Lachanlässe geboten werden und da auch eine diversifizierte Semantik des Lachens nachzuweisen ist. Bewusst zu halten bleibt dabei, dass die Texte in ihrer Überlieferung nicht unproblematisch sind: Eilharts Version ist zwar in Fragmenten des späten 12. Jahrhunderts erhalten, der vollständige Text findet sich jedoch nur in Handschriften des 15. Jahrhunderts<sup>16</sup>, die

*tatione depravata, 4) inversione, 5) ambiguo, 6) suspicione, 7) inrisione, 8) stultitia, 9) exsuperatione, 10) collectione, 11) litterarum mutatione, 12) praeter expectationem, 13) similitudine, 14) novitate, 15) historia, 16) versu, 17) ab alicuius interpellatione aut 18) [ab alicuius] adrisione.* „If the hearers have been fatigued by listening, we shall open with something that may provoke laughter – a fable, a plausible fiction, a caricature, an ironical inversion of the meaning of a word, an ambiguity, innuendo, banter, a naivety, an exaggeration, a recapitulation, a pun, an unexpected turn, a comparison, a novel tale, a historical anecdote, a verse, or a challenge or a smile of approbation directed at some one.“ Übersetzung von CAPLAN (Hrsg.), *Rhetorica*, S. 19–21.

11 Auf den Zusammenhang von *urbanitas*, *curialitas* und *facetia* kann ich hier nicht weiter eingehen, vgl. dazu beispielsweise Gerd DICKE, *Homo facetus*. Vom Mittelalter eines humanistischen Ideals, in: *Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. XVIII. Anglo-German Colloquium Hofgeismar 2003, hrsg. v. Nicola McLELLAND/Hans-Jochen SCHIEWER/Stefanie SCHMITT, Tübingen 2008, S. 299–332.

12 Vgl. beispielsweise CICERO, *De oratore* II, 269 und QUINTILIAN, *Institutio oratoria* IX, 2, 46.

13 CICERO, *De oratore* II, 237. Vgl. ARISTOTELES, *Poetik*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. v. Manfred FUHRMANN (Reclams Universal-Bibliothek 7828), Stuttgart 1994, 1449a, 5. Im Unterschied zu Aristoteles begreift Cicero das Harmlosigkeitspostulat dabei als eine von der Aufbereitung des Stoffes, nicht von seiner Verfasstheit bestimmte Kategorie.

14 CICERO, *De oratore* II, 218 zur Trennung von pointenhafter *dicacitas* und breiter angelegter *cavillatio*.

15 QUINTILIAN, *Institutio oratoria* VI 3, 17–27 differenziert als Redeweisen der *dicacitas* (bei ihm: *facetia*) u. a. *urbanum, venustum, salsum, facetum, iocosum*. Eine Trennung in Wertkategorien nach Harmlosigkeit/Gutmütigkeit (*lascivitas, lenitas* und *hilaritas*) sowie kränkender (*contumeliosus*) und rauer (*asper*) Redeweise ergänzt die Auflistung.

16 Vgl. dazu die Angaben bei Hadumod BUSSMANN, Einleitung, in: EILHART VON OBERG, *Tristrant*. Synoptischer Druck der ergänzten Fragmente mit der gesamten Parallelüberlieferung, hrsg. v. Hadumod BUSSMANN (Altdeutsche Textbibliothek 70), Tübingen 1969, S. VII–LXV, hier S. XII–XVI und S. XXX–

„Übermalungen“<sup>17</sup> der ursprünglichen Textkonzeption bieten.<sup>18</sup> Gottfrieds „Tristan“<sup>19</sup> wiederum wird heute als Fragment gelesen<sup>20</sup>; die Handschriften des Mittelalters vervollständigen den Text jedoch unter Zuhilfenahme entweder der späteren Fortsetzungen Ulrichs von Türheim oder Heinrichs von Freiberg. In einer Handschrift wird auch Eilharts Text zur Komplettierung der Gottfriedschen Version des Stoffes herangezogen.<sup>21</sup> Die Fassungen hängen somit enger zusammen, als der Forschung, die gemeinhin Gottfrieds Text präferiert, lieb ist<sup>22</sup>; am Beispiel der Verwendung des Lachens lassen sich diese Zusammenhänge herausarbeiten.

XXXIX sowie die Bemerkungen bei Peter STROHSCHNEIDER, Herrschaft und Liebe. Strukturprobleme des Tristanromans bei Eilhart von Oberg, in: *ZfdA* 122 (1993), S. 36–61, hier S. 39, Anm. 11.

17 Jan-Dirk MÜLLER, Die Destruktion des Heros oder wie erzählt Eilhart von passionierter Liebe?, in: *Der ‚Tristan‘ in der Literatur des Mittelalters*, hg. v. Paola SCHULZE-BELLI/Michael DALLAPIAZZA, Triest 1990, S. 19–37, hier S. 19.

18 Ich nutze im Folgenden die Transkriptionen des Textes, die der Band: EILHART VON OBERG, *Tristrant. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index* par Danielle BUSCHINGER (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 202), Göttingen 1976 bietet. Textbelege werden durch die Abkürzung „Trt“ gekennzeichnet.

19 Ich nutze die Ausgabe GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristan*, 3 Bde., Band 1 und 2: Text mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch, hrsg. u. übers. v. Rüdiger KROHN, Stuttgart 2001/1999 (Reclams Universalbibliothek 4471/4472). Die Textbelege werden durch die Abkürzung Trt gekennzeichnet, Übersetzungen aus dem „Tristan“ folgen Krohn.

20 Vgl. hierzu Armin SCHULZ, Die Spielverderber. Wie ‚schlecht‘ sind die ‚Tristan‘-Fortsetzer?, in: *Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes* 51 (2004), Heft 3, S. 262–276.

21 Vgl. hierzu Volker MERTENS, *Wes mag ditz mere zu schaden jehen?* Eilharts „Tristan“ als Fortsetzung von Gottfrieds Torso in der Meusebachschen Handschrift zu Berlin, in: *Europäische Literaturen im Mittelalter. Mélanges en l’honneur de Wolfgang Spiewok à l’occasion de son 65ème anniversaire* (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 15), hrsg. v. Danielle BUSCHINGER, Greifswald 1994, S. 280–295.

22 Vgl. dazu beispielhaft die bei René WETZEL, *Der Tristanstoff in der Literatur des deutschen Mittelalters. Forschungsbericht 1969–1994*, in: *Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik* (Jahrbuch für internationale Germanistik: Reihe C, Forschungsberichte zur Internationalen Germanistik, Bd. 5/1), hrsg. v. Hans-Jochen SCHIEWER, Bern u.a. 1997, S. 190–254 versammelten Forschungsmeinungen, die zumeist Gottfrieds Werk zulasten des Eilhartschen ‚Tristrant‘ bevorzugen.

## Das Lachen im „Tristrant“...

Zuerst zum älteren Text, dem „Tristrant“ Eilharts.<sup>23</sup> Die semantische Bandbreite des Lachens im Mittelhochdeutschen ist durch die Studie Kremers bewiesen.<sup>24</sup> Zur Zeit der höfischen Klassik diente der Terminus zur Bezeichnung nachgerade aller mit Lachen, Lächeln oder freundlicher Mimik verbundenen Phänomene<sup>25</sup>; erst im späteren 13. Jahrhundert erfuhrt die Terminologie eine Ausdifferenzierung. Dieser Umstand schlägt sich erstaunlicherweise auch im „Tristrant“ nieder, dessen spätmittelalterliche Textzeugen eine solche Differenzierung der Terminologie nicht kennen und damit den semantischen Stand des 12. Jahrhunderts konservieren: Insgesamt elfmal wird von einem *lachen* im Text berichtet; alternative Termini wie *smielen* („lächeln“) oder *lechseln* („[hinterlistig] lächeln“)<sup>26</sup> spielen hingegen keine Rolle.<sup>27</sup> Dabei fällt die Gewichtung der Belege in den beiden Handlungsteilen<sup>28</sup> ins Auge: In die Zeit vor dem Abklingen der Trankwirkung fällt nur ein Lachen, danach finden sich insgesamt zehn Erwähnungen. Eilhart nutzt das Lachen dabei besonders im Zusammenhang der Wiederkehrabenteuer, in den Teilen seines Textes

23 Zur Datierung des „Tristrant“ vgl. MERTENS, Meusebachsche Handschrift, S. 263; Werner SCHRÖDER/Ludwig WOLFF, [Art.] Eilhart von Oberg, in: Verfasserlexikon Bd. 2, hrsg. v. Kurt Ruh u. a., 2. Aufl. Berlin/New York 1980, Sp. 410–418; sowie Anna KECK, Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouts, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds (Beihefte zu Poetica 22), München 1998, S. 74. Der Text gehört in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts.

24 Karl Richard KREMER, Das Lachen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Diss.), Bonn 1961.

25 Vgl. auch den Eintrag in LEXERS Handwörterbuch, der als Grundbedeutungen „lachen“, „lächeln“, „freundlich blicken“ auflistet: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias LEXER. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von BENECKE-MÜLLER-ZARNCKE. Erster Band. A–M (1869–1872), Leipzig 1872, Sp. 1808.

26 Vgl. die Skizze des Wortfeldes bei KREMER, Lachen, S. 28–43, der insgesamt 30 Termini nennt.

27 Trt 7045 bringt in der Heidelberger Handschrift den performativen Aspekt der Gebärde durch die Bezeichnung *erlachen* (auflachen) zur Geltung; dies stellt die einzige Abweichung dar: Isalde lacht hier darüber, dass Tristrant, der in der Kleidung eines Aussätzigen vor sie getreten ist, mit Schlägen vom Hof gejagt wird. D (Dresden) bietet hier lediglich *deß lachte die koningynne vil sere* („darüber lachte die Königin heftig“) und bleibt im gewohnten Spektrum.

28 Vgl. zu dieser Zweiteilung STROHSCHNEIDER, Strukturprobleme des Tristanromans, S. 40, der ebd. in Anm. 15 die ältere Literatur zum Thema auflistet.

also, die in schwankhafter Form die wiederholten Besuche des vom Hof verstoßenen Tristrant bei seiner Geliebten erzählen.<sup>29</sup> Nur in der Minderzahl der Textbelege spielt dabei allein das Lachen über etwas oder jemanden eine Rolle; mehrheitlich wird das Lachen instrumentalisiert und erhält dadurch Signalcharakter für die Textinterpretation, der über die einzelne Gebärde hinausreicht.

Dies zeigt bereits der erste Beleg für ein Lachen im Text, der ein Missverständnis zum entscheidenden Handlungsauslöser macht: Tristrant wird nach seinem Drachenkampf von Isalde gebadet und erkennt in ihr die Frau, die er in König Markes Auftrag gesucht hat: *der jung tegen so herre / erlacht gar minneglich*<sup>30</sup> („der junge edle Held / begann liebenswert zu lächeln“) (Trt 1871). Isalde versteht dieses „frohe Lächeln“<sup>31</sup> falsch, als Reaktion auf ein *torlich* („törichtes“) (Trt 1875) Benehmen ihrerseits; sie versucht durch das Reinigen seines Schwertes die Situation zu entschärfen und enttarnt dabei Tristrant als Mörder ihres Onkels, da sie die Scharte an seiner Waffe bemerkt. Die semantische Ambivalenz des Lächelns, das Tristrant hier zeigt, erscheint programmatisch, denn sie ist handlungsauslösend. In den Wiederkehrabenteuern wird diese Doppeldeutigkeit weiterverfolgt: Isalde etwa äußert ein Spottlachen über Tristrant, der als Aussätziger verkleidet den Hof besucht, um ein Missverständnis hinsichtlich seiner Ergebenheit klarzustellen. Sie misstraut dem Geliebten und lässt ihn unter Prügeln vom Hof jagen, wozu sie öffentlich heftig *erlacht* („auflacht“) (Trt 7045) als Zeichen der Erniedrigung. Die öffentliche Demütigung verursacht dem Helden *zorn* und bringt wiederum die Handlung voran: Tristrant vollzieht nun die Ehe mit seiner Frau; die Geliebte tut derweil durch das Tragen eines härenen Hemdes Buße (Trt 7169) – sie konzediert, dass ein Weinen in der Situation eher angebracht gewesen wäre als ein Lachen, und gesteht so die Unangemessenheit ihres Verhaltens ein (Trt 7154–7156).<sup>32</sup> Das Lachen als Waffe der öffentlichen Demütigung fällt in der Reaktion des Verlachtens auf

29 MÜLLER, *Destruktion des Heros*, S. 30 spricht für die Wiederkehrabenteuer von der „Destruktion“ des Helden, der vom Ritter zum Narren herabsteige. Anders wertet STROHSCHNEIDER, *Strukturprobleme des Tristanromans*, S. 58: „Nein, was hier allenfalls destruiert, genauer aber wohl: spezifisch konturiert wird, das ist die exzessive Realisation der Liebhaberrolle.“

30 Die Dresdner Handschrift bietet *inniglichin* (aus dem Innersten).

31 So die Übersetzung in der Edition: EILHART VON OBERG, *Tristrant und Isalde*, mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch von Danielle BUSCHINGER/Wolfgang SPIEWOK (*Greifswalder Beiträge zum Mittelalter* 27), Greifswald 1993, S. 52 mit abweichender Verszählung.

32 Die Dresdner Handschrift unterschlägt das Weinen und berichtet nur vom bereuten Lachen.



Isalde zurück, die Machtverhältnisse verkehren sich, die Liebenden beschädigen einander gegenseitig.

Eine ähnliche Verschiebung, wenn auch zugunsten der Liebenden, zeigt auch das letzte Wiederkehrabenteuer, in dem Tristrant als Narr nach Cornwall kommt: Hier kalkuliert er bewusst ein Verlachen durch den Hof ein, um sich Isalde nähern zu können.<sup>33</sup> Tristrant spricht unter seiner Narrenkappe durchweg die Wahrheit, wird aber vom Hof wegen seines Äußeren, das ihn als Toren qualifiziert, mit Lachen bedacht (Trt 8877).<sup>34</sup> So kann er frei agieren, während die Höflinge einer grundlegenden Täuschung aufsitzen: Sie wännen sich in ihrem Lachen als „Lachgemeinschaft“<sup>35</sup>, die einen Verlachten ausgrenzt, sind aber in Wirklichkeit selbst die Ausgegrenzten, da sie die wahren Zusammenhänge der Situation nicht zu erfassen vermögen. Die Aggressivität der Szene unterstreicht dabei, dass der Grat, auf dem Tristrant als Narr wandelt, schmal ist.<sup>36</sup> Die Strategie des *subabsurdum*, der Zurschaustellung vermeintlicher eigener Lächerlichkeit<sup>37</sup> droht immer wieder in eine heroische Demonstration von Überlegenheit zu kippen: Passagenweise scheint Tristrant unentschlossen, ob er sich durch den Knüppel oder durch die Täuschung des narrenhaften Auftretens seinen Weg zu Isalde bahnen soll.

In diesen zentralen Szenen kommt dem *lachen* in seiner semantischen Breite von Lächeln bis Verlachen poetische Relevanz gerade dadurch zu, dass es Mehrdeutigkeit besitzt und über die eigentliche Nutzung der Gebärde hinaus Wirkung

33 Vgl. zu dieser Passage auch Gert HÜBNER, *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ‚Eneas‘, im ‚Iwein‘ und im ‚Tristan‘* (Bibliotheca Germanica 44), Tübingen/Basel 2003, S. 290–292, bes. S. 291.

34 Hier stimmen Heidelberger und Dresdner Handschrift überein. Die Berliner Handschrift hingegen, in der Eilharts Text Gottfrieds Fragment komplettiert, ersetzt *lachen* durch *jehen* (sagen) und ändert den Reim.

35 Vgl. zu diesem Begriff Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN, *Einleitung*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* (Trends in Medieval Philology 4), hrsg. v. Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN, Berlin/New York 2005, S. IX–XXXI, hier S. XIVf. mit dem Hinweis auf den sozial inkludierenden bzw. exkludierenden Charakter der situativ und konstituierten Gemeinschaften, die ein Gruppenlachen äußern.

36 Zur Intensivierung der Gewalt in den Fortsetzungen des Gottfriedschen Textes vgl. William C. McDONALD, *The Fool-Stick: Concerning Tristan's Club in the German Eilhart Tradition*, in: *Euphorion* 82 (1988), S. 127–149.

37 Vgl. zur rhetorischen Figur des *subabsurdum* CICERO, *De oratore* II, 274f. Cicero hebt hier hervor, dass ein Redner dadurch, dass er sich dumm stellt oder einfältig gibt, sein Gegenüber, das ihn ernst nimmt, hinters Licht führen und bloßstellen kann. Die Pointe des *subabsurdum* lebt somit vom Ansehen des Redners.

zeitigt: Auf diese Weise wird das Lachen zum *movens* der Handlung, ohne dass ein genuin komischer Anlass gegeben wäre oder dominieren würde; die Gebärde erscheint hierdurch poetisch aufgeladen, das Lachen gerinnt zum Symbol. Diese Verwendung des Terminus wird besonders durch den konventionellen Rahmen des Lachens in gehobener Stimmung (Trt 6478) bzw. aus Freude (Trt 8710) oder in sprichwörtlicher Fügung (Trt 8094) betont.<sup>38</sup> Die Semantik des Lachens in Eilharts „Tristrant“ oszilliert somit zwischen den Polen der poetisch relevanten Vieldeutigkeit und der Vorhersehbarkeit: Die konventionellen Verwendungen von *lachen* im Text bieten die Folie für die hervorstechenden und ambivalenten Nutzungen.

### ... und über den „Tristrant“

Das Lachen im Text hat, wie zu zeigen war, nur wenig mit Komik zu tun; zu fragen bleibt, ob der „Tristrant“ auch Angebote zum Lachen über den Text unterbreitet, d. h. den Rezipienten zum Lachen bewegen will und auf dieser Ebene eine Ästhetik des Lachens transportiert, die auf Unterhaltung und Belustigung abzielt.

Betrachtet man Eilharts Geschichte aus dem Blickwinkel der rhetorischen *praecepta*, fallen besonders im zweiten Teil die schwankhaften Züge des Werkes auf, die eine Fülle von *inapta* präsentieren, die den Rezipienten zum Lachen reizen sollen. Zu denken wäre etwa an die Zauberkissenepisode, in der der liebestolle Keheniß, Tristrants Schwager, zum Gespött nicht nur seiner Gefährtin der Nacht gemacht wird: Ausführlich wird geschildert, dass das ihm untergeschobene Kissen ihn in Tiefschlaf versetzt, obwohl er sich doch eigentlich mit Isaldes Bediensteter Gy mele vergnügen wollte. Gy mele bleibt so die Entehrung erspart; Keheniß muss ihren Spott nach dem Erwachen erdulden (Trt 6792). Der Erzähler schildert detailliert, wie Tristrants Schwager vor Scham fast in Ohnmacht fällt und sich nach Hause wünscht (Trt 6804). Das parallele Stelldichein Tristrants und Isaldes rückt dabei in den Hintergrund.

Weitere Angebote an den Rezipienten finden sich etwa, wenn die Keie-Figur, die in Anlehnung an die Konzeption Hartmanns geschildert wird<sup>39</sup>, in die Wolfsfallen

<sup>38</sup> Die Dresdner Handschrift spricht hier von *irlachin* (zu lachen beginnen).

<sup>39</sup> Vgl. zur Keie-Figur allgemein immer noch Jürgen HAUPT, Der Truchseß Keie im Artusroman. Untersuchungen zur Gesellschaftsstruktur im höfischen Roman (Philologische Studien und

an Marckes Hof gestoßen wird und sich danach bitter über den König beklagt (Trt 5413–5430b). Das schwankhafte Potenzial der Szene wird so auf den Truchsessens zugespitzt; Tristrant wird entlastet: Er hatte sich auf dem Weg zur Königin an einem im Festsaal der Burg aufgestellten Wolfseisen verletzt und muss seine Enttarnung fürchten. Die Artusritter springen auf Keies Ratschlag hin ebenfalls in das Eisen und verwunden sich; Tristrants Wunde fällt damit nicht mehr auf.<sup>40</sup> Der verletzte Keie zieht die Aufmerksamkeit und die Schadenfreude auf sich, das Skandalon der Szene wird so entschärft. Auch der böse Höfling Marckes, Antret, wird immer wieder zum Gegenstand spöttischer Auslassungen (beispielsweise Trt 6527–6529). Er wird als Negativfigur gerade in den Szenen beschimpft und verspottet, in denen Tristrant und Isalde sich zu geheimen Treffen im Freien zusammenfinden.

So lenkt der Erzähler die Aufmerksamkeit des Lesers in den einzelnen Episoden häufig auf Nebenfiguren, die negativ (Keie, Antret) oder tölpelhaft (Keheniß) gezeichnet werden und eine Angriffsfläche für vornehmlich spöttisches Lachen bieten. Es fällt auf, dass Tristrant, obschon er sich oftmals in entehrenden Verkleidungen und prekären Situationen wiederfindet, niemals als Gegenstand von Rezipientenlachen inszeniert wird; selbst bei seinem Auftritt im Narrenkleid lacht der Rezipient mit ihm statt über ihn, der Held verliert nie seine Souveränität. Indem die einzelnen Wiederkehrabenteuer und Stelldicheins in sich abgeschlossen bleiben, eignet den *inapta* im Verhalten Tristrants zudem episodischer Charakter. Die Defizite, die die Figur offenbart, reichen nicht über die Grenze der einzelnen Episoden hinaus und erhalten so keine strukturelle Ausformung. Wenn eine positive Zeichnung in einzelnen Situationen nicht gelingt, wertet der Erzähler das Bild seines Helden nötigenfalls durch das Erheischen von Mitleid auf.<sup>41</sup> Der Spott über Neben-

Quellen 57), Berlin 1971; Andreas DAIBER, *Bekannte Helden in neuen Gewändern? Intertextuelles Erzählen im ‚Biterolf und Dietleib‘ sowie am Beispiel Keies und Gawains im ‚Lanzelet‘, ‚Wigalois‘ und der ‚Crone‘ (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 53)*, Frankfurt am Main u. a. 1999.

40 Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang Artus' Rechtfertigung des Verhaltens seiner Ritter gegenüber Marcke: Er betont, dass er die Artusrunde nicht im Zaum halten könne, auch zu Hause würden die Ritter sich ständig daneben benehmen (Trt 5437–5442). Das erinnert an den Vergleich mit den *vrechen rüeden* (aufgeregten Hunden [Übersetzung von KNECHT]), den Artus in „Parzival“ 281,3 anstellt, um das Ungestüm der Ritter der Tafelrunde zu erklären, ohne dass der intertextuelle Bezug letztgültig erhellt werden kann: Vgl. WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival*. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl LACHMANN, Übersetzung von Peter KNECHT, Einführung zum Text von Bernd SCHIROK, Berlin/New York 1998.

41 Vgl. dazu auch HÜBNER, *Erzählform im höfischen Roman*, S. 304.

figuren erfüllt dabei die Funktion einer Nebelkanone, die das zentrale Problem, den Umgang mit der nicht mehr durch die fatale Trankwirkung legitimierten ehebrecherischen Minnebeziehung, verdeckt: Im Sinne der „Rhetorica ad Herennium“ lenkt das Lachen die Wahrnehmung.

### Das Lachen im „Tristan“: Semantik der *vreude*

Im Fragment Gottfrieds<sup>42</sup> findet sich eine deutlich andere Semantik, die dem Lachen ebenfalls eine poetische Bedeutung zuweist, ohne jedoch auf Ambiguitäten und Missverstehen als Voraussetzungen abzielen: Lachen ist hier nicht zum Symbol geronnene Gebärde, sondern Ausdruck aktiver Anteilnahme am Werk. Wieder bildet eine eher konventionelle Nutzung des Terminus die Folie für die herausragende Neupositionierung. Das Lachen kann, traditionell, als Gruß Verwendung finden (Tr 3943, Tr 5186) oder allgemeine Hochstimmung ausdrücken (beispielsweise Tr 3497); *sère und wol belachet* („ausgiebig und sehr belacht“) wird etwa die Geschichte von Tristans Irlandfahrt und heiler Rückkehr (Tr 8250). Sie reizt die Leute Markes zu *vil schimphen unde lachen / und michel lahter machen* („ausgiebig zu scherzen und zu lachen / und sich sehr darüber zu erheitern“) (Tr 8240f.) und ist so Ausdruck von Hochstimmung und Erleichterung zugleich; der Hof wird zur Lachgemeinschaft, die sich über eine von Tristan vorgetragene Geschichte amüsiert.

Als soziales Phänomen zeigt sich das Lachen zudem in drei Textpassagen. Neben einer konventionellen Sympathiebekundung (Tr 2831) finden sich zwei Belege, die das Lachen als Mechanismus der Konfliktlösung nutzen: Das Lachen der Königin Isolde, als Tristan, der unter dem Namen Tantris ihrer Tochter als Lehrer gedient hat, seinen Abschied nehmen will, gehört hierher. Tristan hält eine wohlgewählte Rede, wie man es von ihm gewohnt ist (Tr 8166), vermag die Königin aber damit nicht zu überzeugen: *Diu vrouwe lachete in an. / ,dîn smeichen‘ sprach si ,deist ein wiht [...]‘* („Die Herrin lächelte ihn an / und sagte: ‚Dein Schmeicheln ist vergebens‘“) (Tr 8180f.), d. h. sie entlarvt den persuasiven Charakter seiner Rede und lehnt die Bitte

42 Anders als zum Text Eilharts ist die Literatur zu Gottfrieds „Tristan“ Legion. Ich verzichte darauf, für jeden behandelten Aspekt Forschungsliteratur aufzuführen und verweise auf die Einführungen von Christoph HUBER, Gottfried von Straßburg, Tristan (Klassiker-Lektüren 3), 2., verbesserte Aufl. Berlin 2001 sowie von Tomas TOMASEK, Gottfried von Straßburg (Reclams Universal-Bibliothek 17665), Stuttgart 2007.

lächelnd ab. Das *lachen* dient der Affirmation der bestehenden Personenbindung, in der die Königin Isolde Tristan alias Tantris überlegen ist. Erst eine handfeste Lüge, die das Dienstverhältnis einer anderen sozialen Bindung unterordnet – er behauptet, er müsse heim zu seiner Frau – vermag ihn aus Irland zu befreien.

Das dritte Lachen, das der Kategorie der sozialen Verständigung zuzuordnen ist, steht in besonderem Kontrast zu Eilharts Nutzung der Gebärde in derselben Szene und verdient deshalb Erwähnung: Isolde wird bei Gottfried nicht durch ein Lachen des Helden dazu verleitet, sein Schwert zu ergreifen; der Erzähler vermag die Tat selbst nicht zu erklären (Tr 10065). Während die Ambiguität des Lachens im „Tristrant“ zur Entdeckung des Helden führt, bringt umgekehrt ein Lächeln im „Tristan“ die Krise zu einem Ende: Brangäne<sup>43</sup>, *diu stolze, diu wîse* („die Vornehme und Kluge“) betritt *lachende unde lîse* („lächelnd und still“) (Tr 10359f.) den Raum und ordnet die chaotischen Verhältnisse; das Lächeln als höfisch auszeichnendes Merkmal wirkt konfliktregulierend.

Verbunden mit dieser höfischen Semantik des Lachens ist die enge Koppelung von Lachen und *vreude* im Sinne höfischer Hochgestimmtheit. Besonders auffällig ist die Verbindung mit der Natur: Blumen lachen<sup>44</sup>, ebenso die Sonne (Tr 17066) und die Jugend (Tr 3141) sowie das Lebensglück (Tr 307). In dieser Metaphorisierung wird das Lachen zum Naturbild, das den Menschen und seine emotionale Disposition in der Umgebung spiegelt und so die Gebärde von der einzelnen Figur abkoppelt. Das Lachen der personifizierten Blumen wird beantwortet vom metonymisierten Herzen (Tr 574), eine transpersonale Ebene der *vreude* wird durch diese Bilder evoziert.<sup>45</sup> Diese Metaphorisierung des Lachens findet sich auch in der Minnetrankszene: *sin herze sach si lachende an* („Sein Herz lachte Isolde zu.“) (Tr 11773) heißt es von Tristans Blick auf Isolde nach dem Genuss des Trankes. So ist die Grundverfasstheit der *vreude* im „Tristan“ auch an zentralen Stellen der Handlung besonders präsent. Sie steht dabei natürlich nicht allein, sondern wird mit ihrem Widerpart, dem *herzeleit* („tiefe Betrübniß“, 17 Nennungen) und der *swaere*

43 Vgl. zu dieser komplexen Figur einfühend Miriam Rheingold FULLER, Shadow, Support, and Surrogate: Brangein in the Tristan Legends, in: *Tristania* 21 (2001/2), S.13–41.

44 Vgl. Tr 562, 570, 572, 17389.

45 Vgl. auch die Wertung von Ingrid HAHN, Raum und Landschaft in Gottfrieds ‚Tristan‘. Ein Beitrag zur Werkdeutung (Medium aevum 3), München 1963, S. 53: „Die Freude an sich, das *lachen* und *widerlachen* als Harmonie des Getrennten macht die innere Bewegung der Verse aus. Sie vereint alles Einzelne im Strom ihres beschwingten Gefühls, und so verwirklicht sich auch hier die Einheit der Landschaft in der Einheit des Erlebnisses.“

(„Schmerz/Kummer“, 76 Nennungen)<sup>46</sup>, zur grundlegenden zwiespältigen Disposition verbunden, die die Schilderung der Dichtung prägt.

Neben dieser metaphorisierten Verwendung findet sich auch der explizite Bezug des Lachens auf die Dichtungstheorie. So werden die ungenannten Gegner Gottfriedscher Poetik geziehen, dass *ir rede ist niht also gevar, / daz edele herze iht lache dar* („ihre Sprache nicht dergestalt [ist], / dass edle Menschen sich daran ergötzen könnten“, Tr 4681f.), nur ein Dichter mit Inspiration des Helikon vermag Worte zu finden, *diu durch daz ôre clingent / und in daz herze lachent* („die durch das Ohr hindurch klingen / und sich ins Herz lachen“, Tr 4900f.). Die angemessene Dichtung lacht also ins Herz der Rezipienten: Die affektive Kraft als göttliche Begabung wird zum Signum hochstehender Dichtkunst. Das Lachen wird damit neu funktionalisiert; es wird zum Symbol einer sympathetischen (nicht komischen) Formung von Dichtung, die in die Herzen der Rezipienten einzudringen vermag.

Gemäß dieser poetischen Grundlage der Dichtung spielt im Text das Lachen über andere Figuren nur eine untergeordnete Rolle. Zwei Szenen finden sich, in denen Lachen jeweils den Hochmut ausdrückt, der vor dem Fall kommt: So lacht Markes Hof über Gandin, der in der Folge Isolde entführt und nur von Tristan besiegt werden kann (Tr 13171); die spottende Lachgemeinschaft ist hier dem Gegenüber nur scheinbar überlegen und verkennt in ihrem Auslachen des Gegners die drohende Gefahr. Auch der Riese Urgan, der mit Tristan zu kämpfen hat, tritt dem scheinbar unterlegenen Gegner mit spöttischem Lachen entgegen (Tr 16029) und verliert erst ein Auge, dann eine Hand, zuletzt sein Leben. Das spöttische Lachen hat im Text keinen legitimen Platz – es ist böses Lachen, das ein böses Ende nimmt.

#### Das Lachen über den „Tristan“: Abänderung rhetorischer Muster

Eine andere Gewichtung findet sich im Bereich des angebotenen Lachens über den Text: Ebenso wie der Eilhartsche „Tristrant“ bietet Gottfrieds „Tristan“ Szenen, die offenkundig inseriert wurden, um das Lachen der Rezipienten zu erregen. Das Lachen, das dabei intendiert ist, ist eines der Überlegenheit, das aus der Position desjenigen heraus geäußert wird, dem ein Mehrwissen eignet, der also dem

46 Angaben gemäß der mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank, <http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/>.

Verlachten gegenüber im Vorteil ist: Während textintern das Verlachen ein böses Ende nimmt, dient es beim Lachen über den Text dazu, die Verbundenheit des Rezipienten mit den Helden der Dichtung zu stärken. Es fällt auf, dass Gottfried bei der Gestaltung der entsprechenden Szenen wesentlich größeren Wert auf den rhetorischen *ornatus* legt, als Eilhart dies tut.

Das wichtigste Beispiel hierfür bietet der Schaukampf des irischen Truchsesses gegen den bereits von Tristan erlegten Drachen. Der Kampf imitiert alle Spezifika höfischen Streitens bis hin zum französischen Schlachtruf, der *kriê* (Tr 9165f.), präsentiert aber nichtsdestotrotz einen Erzfeigling, der als Antiheld aufgebaut wird, um sodann beim Hoftag öffentlich von Königin Isolde und ihrer gleichnamigen Tochter vorgeführt und verspottet zu werden – allerdings ohne dass im Text über ihn gelacht würde. Der „Tristan“ inszeniert Kampf und Hoftag durch Fokalisierungswechsel<sup>47</sup>, ironische Brechungen, Übertreibungen und parodistische Verkehrungen als *ridicula*, d. h. als Dinge, über die gelacht werden kann. Die Stärke Tristans, der im Zweifelsfall durch einen Kampf die unbotmäßige Forderung des Truchsesses abwehren würde, verbürgt dabei die Harmlosigkeit der Szene; der Rezipient ist zudem durch seinen Wissensvorsprung – anders als die Figuren des Textes kennt er den Verlauf des Kampfes zwischen Truchsess und Drache – in die Lage versetzt, sich über die gebotene Posse zu amüsieren.

Auch in anderen Passagen nutzt der Text verstärkt Doppeldeutigkeiten (*ambiguitates*) und Ironie (*dissimulatio*), um die Liebenden gegen ihre Gegner in Vorteil zu bringen, etwa im Baumgarten, bei den *bettemaere* oder im Gottesurteil: Mit Brangäne, Tristan und Isolde teilt der Rezipient in diesen zentralen Szenen wiederum ein größeres Wissen, das ihn dazu befähigt, über die Unfähigkeit der Gegner seiner Helden zu lachen – die Identifikation mit dem Liebespaar oder zumindest ein Wohlwollen den Liebenden gegenüber wird durch eindeutige, positiv wertende Erzähleinschübe massiv forciert und ist nie in Zweifel gestellt. Bereits der Prolog macht deutlich, welch verschworener Gemeinschaft sich der gewogene Rezipient anschließt.<sup>48</sup> Die komische Gestaltung der Textpassagen ist damit untrennbar mit der

<sup>47</sup> Vgl. die ausführliche Betrachtung von HÜBNER, Erzählform im höfischen Roman, S. 312–392 mit der Schlussfolgerung, dass die Rezipientenlenkung in Gottfrieds „Tristan“ eine Parteinahme für die fehlerhaften Protagonisten intendiert (ebd., S. 396).

<sup>48</sup> Vgl. hierzu immer noch grundlegend Walter HAUG, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Claudia BRINKER-VON DER HEYDE, Darmstadt 2009 (Nachdruck der 2. Auflage von 1992), S. 212.

Identifikationsleistung verbunden, die der Rezipient zu erbringen hat; sie bewegt sich nicht im Bereich simpler *inapta*, die eine belachenswerte Fallhöhe erzeugen würden, sondern ist subtiler angelegt – es geht nicht, um mit Ciceros Differenzierung zu argumentieren, um pointenreiche *dicacitates*, sondern um breit angelegte *cavillationes*, die ihr komisches Potenzial über einen größeren Textzusammenhang entwickeln. Zu denken wäre an die Destruktion der Markefigur<sup>49</sup>, die, zugespitzt gesprochen, vom geachteten König Irlands zu einem Späher im Baum wird, der in Zwergenbegleitung Tristan und Isolde belauscht.

Nach der endgültigen Trennung der Liebenden wird die *ambiguitas* allerdings zum Problem, denn sie kehrt sich gegen den Helden: Er verfällt Isolde Weißhand und wird so zum Opfer derselben Idee von Zweideutigkeit, die zuvor sein außer-eheliches Liebesverhältnis geschützt hatte. Dieser Umstand würde es erlauben, possen- bzw. schwankhafte Strukturen für die fortgeführte Auseinandersetzung mit der Liebesproblematik im zweiten Teil der Dichtung zu realisieren, denn der *ambiguitas* eignen, wie schon die „Rhetorica ad Herennium“ betont, Kompetenzen des *risum movere*.<sup>50</sup> Gottfrieds Dichtung gewichtet jedoch die rhetorischen Mittel der Textgestaltung nach der Trennung der Liebenden neu, um die Gefahr potenziell verlachenswerter Wiederkehrabenteuer zu unterbinden. Tristan zieht sich zur Legitimierung seiner neuen Beziehung auf ovidianische Erklärungsmuster zurück (Tr 19432–19434)<sup>51</sup>, wo Eilharts Tristrant sich schlicht in sein Schicksal fügt (Trt 5688–5691). Gottfried schafft eine Komplexität, die der *ambiguitas* das komische Potenzial raubt und sie zur Stilfigur des *pathos movere* umdeutet. Dem Fragmentabschluss fehlt sowohl ein Lachen im Text als auch ein Angebot, über den Text zu lachen; Gottfried bricht sein Werk inmitten einer zentralen Sinnkrise seines Helden ab.

49 Vgl. zu Marke beispielsweise provokativ Rainer GRUENTER, Der Favorit. Das Motiv der höfischen Intrige in Gotfrids Tristan und Isold, in: Euphorion 58 (1964), S. 113–128. Mit der Markefigur und den dazugehörigen komplexen Wegen der Forschung habe ich mich in meinem Beitrag zur Festschrift für Nigel F. Palmer beschäftigt: Stefan SEEBER, *Ein vriuntlichez zornelin*: Zu den Freundschaftsdarstellungen in den deutschen Tristan-Bearbeitungen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Oxford German Studies 36 (2007), Heft 2, S. 268–283.

50 [CICERO], Rhetorica ad Herennium, I, 10. Vgl. auch QUINTILIAN, Institutio oratoria, VI 3, 47–51 passim.

51 Vgl. hierzu den Kommentar von Rüdiger Krohn im dritten Band seiner „Tristan“-Ausgabe: GOTTFRIED VON STRASSBURG, Tristan, Bd. 3: Kommentar, Nachwort und Register von Rüdiger KROHN, Stuttgart 1998 (Reclams Universalbibliothek 4473), S. 268.



## Zusammenfassung: Eilhart oder Gottfried, Eilhart und Gottfried?

Beide Texte zeigen eine bewusste Verwendung des Lachens im Text und über den Text auf, dennoch könnte die Gestaltung nicht unterschiedlicher sein. Eilhart arbeitet mit einer ambigen Semantik des Lachens, er baut an zentralen Eck- und Wendepunkten der Handlung seines „Tristrant“ auf die Kraft des Lachens, das als non-verbales Ausrufezeichen fungiert und besondere Aufmerksamkeit des Rezipienten erheischt. Gottfried hingegen setzt im Text auf Disambiguierung, er schafft eine höfische Semantik des Lachens, die untrennbar mit der *vreude* verknüpft wird. Das Lachen wird so eingebunden in den Spannungsrahmen einer Poetik, die die Kontrapunkte *vreude* und *leit* kombiniert, ganz im Sinne der zentralen Aussage seines Prologs, *liep unde leit diu wären ie / an minnen ungescheiden* („Freude und Leid waren schon immer / mit dem Begriff der Liebe untrennbar verbunden.“) (Tr 206f.).

Beide Autoren lösen das Lachen in ihren Texten somit los von seiner geläufigen Bedeutung einer Reaktion auf eine belachenswerte oder komische Begebenheit; es wird neu semantisiert und in den Dienst poetischer Fugung der Handlungsschilderung und der Erzählprogramme gestellt. Erstaunlich erscheint dabei, dass der „Tristrant“, obschon nur in Handschriften des 15. Jahrhunderts vollständig erhalten, ebenso wie Gottfrieds „Tristan“ mit einem außerordentlich breit gefassten Begriff von *lachen* operiert und auf Binnendifferenzierungen verzichtet. Die Semantik des Lachens im „Tristrant“ gibt keinen Aufschluss darüber, ob sie im 15. oder im späten 12. Jahrhundert konzipiert worden ist.

Anders stellt sich die Situation beim Vergleich der Angebote dar, Lachen über die Texte zu äußern. Beide Texte inszenieren Lachangebote, ohne sie im Text gesondert durch ein Lachen zu markieren. Gottfried nutzt die Komik des Verlachens gezielt und unter Aufbietung umfangreichen rhetorischen *ornatus*. Die Stilmittel der *ambiguitas* und *dissimulatio* werden eingesetzt, um die Sympathie des Rezipienten an die Protagonisten zu binden; Tristans und Isoldes Gegner erscheinen immer wieder in lächerlichem Licht. Diese Figurenzeichnung macht nicht einmal vor König Marke halt. Im Fragmentschluss von Gottfrieds Werk schlägt diese Ambiguierungsstrategie des Textes um, da nun der Held selbst in die Gefahr gerät, Opfer des Darstellungsmodus zu werden. Gottfrieds poetische Ausrichtung auf das *pathos movere* und die *gravitas* seines Erzählenliens stellen dieser Gefahr die Strategie der grüblerischen intellektuellen Selbstbeschau des Helden entgegen und verhindern ein Abgleiten der Handlung ins Schwankhafte.

Eilharts Text positioniert sich ähnlich: Die Wiederkehrabenteuer des Helden (die Gottfried nicht mehr erzählt), werden ausführlich geschildert, wobei das Bemühen zu bemerken ist, dem Rezipienten jeweils andere Figuren als das Liebespaar als Opfer spöttischen Verlachens – und nur solches Lachen scheint im Text angelegt – zu präsentieren. Das schwankhafte Element der Aventiuren wird nicht negiert, sondern in seiner Komik auf Nebenfiguren umgelenkt, der Held bewahrt so seine Integrität: Die Ambiguisierung mündet in Ablenkung. In diesem offensiven Umgang mit Schwank und Verlachen ist durchaus ein spätmittelalterliches Phänomen der Textgestaltung zu erkennen; das Bemühen um Tristrants Ehre, das Eilharts Text nie außer Acht lässt, macht ihn dennoch anschlussfähig für Gottfrieds Konzeption.

Mertens hat betont, dass die Erzählkontinuität für mittelalterliche Werkvorstellung von größerer Bedeutung gewesen sein dürfte als „Kohärenz und Einheitlichkeit in Auffassung und Stil“<sup>52</sup> – so erklärt er sich, dass in der Meusebachschen Handschrift Eilharts „Tristrant“ zur Komplettierung des Gottfriedschen „Tristan“ herangezogen werden konnte. Betrachtet man die Kombination der Texte aus dem Blickwinkel der jeweiligen Verwendung von Lachen im und über den Text, erscheinen die Brüche jedoch weniger frappierend, als es bei einer Analyse etwa der divergierenden Liebeskonzeptionen der Fall sein dürfte.<sup>53</sup> Die Semantik des Lachens erfährt im Übergang von Gottfrieds Fragment zu Eilharts Text eine Ambiguisierung, was in der Situation der aufscheinenden Divergenz zwischen dem höfischen Ehemann Tristan und dem außerhalb der höfischen Ordnung stehenden Liebhaber Tristan, in die auch Gottfrieds Text hätte münden müssen, nur plausibel erscheint: Gottfrieds Ablehnung eines Lachens über Andere wird modifiziert zu einer Lizenz des Lachens über Andere, solange nicht die Helden als Opfer betroffen sind.

Auf der Ebene des Lachens über den Text zeigen sich die Anschlussmöglichkeiten noch deutlicher, sucht doch Eilhart den Ausweg für seinen Tristrant, dessen auch Gottfried bedurft hätte: Eilharts Bearbeitung des Stoffes realisiert die Rückkehrabenteuer, ohne den Helden der Lächerlichkeit preiszugeben; sie nutzt mithin die Ambiguität der Darstellung, das Operieren auf zwei Wahrnehmungsebenen, das

52 MERTENS, Meusebachsche Handschrift, S. 280.

53 Vgl. zu den unterschiedlichen Liebeskonzeptionen KECK, Liebeskonzeption, S. 221f.; Martin BAISCH, Textkritik als Problem der Kulturwissenschaft. ‚Tristan‘-Lektüren (Trends in Medieval Philology 9), Berlin/New York 2006, S. 57 untersucht die Kombination des Gottfriedschen und Eilhart-schen Textes unter dem Stichwort „Text als Handlung“.

auch Gottfried während der gesamten Schilderung der Liebesbeziehung vor der Trennung zur Anwendung bringt. Die Kombinierbarkeit der Texte ist damit auf den Ebenen des Lachens im Text und über den Text gegeben: Die *delectatio* als grundlegendes Prinzip auch der mittelhochdeutschen Literatur, das seinen Ausdruck und seine Realisierung nicht zuletzt in der Fähigkeit und Möglichkeit, den Rezipienten zum Lachen zu bringen, gefunden hat, wird dadurch zum Bindeglied der beiden aus anderer Sicht so unterschiedlichen Texte. Das Lachen im und über den Text mit seinen interpretatorischen und metapoetischen Widerhaken wird zum Konnex der Dichtungen und eröffnet neue Spielräume der Deutung des Tristankomplexes als Unterhaltungsliteratur, bei der das Lachen mitnichten verhallt, sondern funktionalisiert einen weiterreichenden Zweck erfüllt.

Bibliographische Angabe: Stefan SEEBER, Valenzen des Lachens in den Tristanbearbeitungen Eilharts und Gottfrieds, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 99–116.

ANDREA GRAFETSTÄTTER

## Der Held als Witzfigur: Artus und Dietrich im Spätmittelalter

Das kollektive Gedächtnis verbindet mit Helden wie König Artus oder Dietrich von Bern primär höfisch-ritterliche Vorbildlichkeit oder heldenepische Kampfbereitschaft. Die Möglichkeit, Texte der Gattungen ‚Artusroman‘ und ‚Heldenepik‘ als komisch lesbar zu interpretieren, scheint zunächst nicht nahe liegend. Doch gerade bei spätmittelalterlichen Texten dieser Gattungen zeichnet sich die Tendenz ab, die Idealität von ritterlicher *êre* und heldenhaften Kämpfen vor dem Hintergrund der Inszenierung einer karnevalesken Männlichkeit kritisch-pragmatisch zu hinterfragen und durch Ridikülisierung zu problematisieren. Dieser Aspekt wird in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Dramatisierungen der Stoffe akzentuiert, zumal hier, so meine Annahme, Publikumsgeschmack und pragmatische Funktion der Aufführung stärker in den Blick der Verfasser rücken.

Freilich sind die Zusammensetzung des Publikums und damit der Adressatenkreis der Texte nicht immer genau zu bestimmen. Geht man von spätmittelalterlichen Spielen aus, ist – analog zur möglichen Konstituierung der Spieltruppen – neben dem überwiegenden Anteil an nichtadeligen Stadtbürgern teilweise auch ein adelig-stadtpatrizischer Rezipientenkreis in Erwägung zu ziehen. Inwiefern dann dieses Publikum selbst Auftraggeber von Texten war, ist kaum zu beantworten; jedoch steuert der Publikumsgeschmack die Produktion und Vervielfältigung entsprechender Werke, denn im Rahmen einer städtischen Selbstvergewisserung können so die eigenen Werte und Gesellschaftsstrukturen akzentuiert werden. Dies geht einher mit einer gleichzeitigen Demontage von hocharistokratisch-feudaladligen Helden und des Wertesystems, das sie repräsentieren.

Eine Verweigerung erwartbarer literarischer Normen der Protagonisten – Artus versagt vor dem Kriterienkatalog des höfischen Wertesystems, Dietrich vor dem heldenepischen – legt die Skizzierung der literarischen Helden Artus und Dietrich als Witzfiguren nahe<sup>1</sup>, die aus der Figurenperspektive unfreiwillig Komik auf sich ziehen und sich dadurch dem Verlachen aussetzen. Die Autoren kalkulieren demnach offenbar bewusst mit der Komisierung der Figuren im Hinblick auf das extradiegetische Publikum der Texte und Spiele.<sup>2</sup>

Hierbei kann nur ihr komisches Potenzial festgestellt werden; das tatsächliche Lachen des Publikums bleibt aufgrund mangelnder Belege hypothetisch, ist aber bei Gattungen antizipierbar, die per se zur Komisierung bestimmt sind – ich denke dabei insbesondere an Fastnachtspiele.

Zur Analyse von komischem Potenzial nehme ich mit Raskin als anthropologische, multioperational anwendbare Konstante der Erfolgsfaktoren für Komik das Überlappen zweier oppositioneller Skripte an.<sup>3</sup> Das Komische bewirkt durch Transgressionen einen komischen Rahmenbruch<sup>4</sup>, der die Differenz zur Norm darstellt; damit liegt eine Quelle von Komik im Zusammenschluss logisch inkompatibler

1 Die gemeinsame Analyse dieser beiden Figuren resultiert auch aus ihrer gattungstransgredierenden Nennung; so wird etwa im „Antelan“ (hrsg. v. Wilhelm SCHERER, *ZfdA* 15 (1872) S. 140–149) als Heldenzeit die Zeit von König Artus definiert.

2 Ich folge hier Gérard Genettes Unterteilung in intradiegetische Akteure, intradiegetische Zuschauer und extradiegetische Rezipienten der poetischen Produktion (vgl. Gérard GENETTE, *Die Erzählung*. Aus dem Französischen von Andreas Knop, München 1994, S. 162–165).

3 Vgl. Victor RASKIN, *Semantic Mechanisms of Humor*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, S. 99. Siehe auch *The primer of humor research* (*Humor research* 8), hrsg. v. Victor RASKIN, Berlin/New York 2008. In der neuzeitlichen Theoriebildung werden als Komiktheorien insbesondere die Überlegenheitstheorie (Platon, Aristoteles, Quintilian, Hobbes), die Entlastungstheorie (Spencer) bzw. Unterdrückungstheorie (Freud) und die Diskrepanztheorie (Hutcheson, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard) diskutiert; betont wird aber auch die Plötzlichkeit (Hobbes). Ferner wird verhandelt, ob Komik nun die berühmte „Anästhesie des Herzens“ (Bergson) erfordert, bzw. inwieweit emotionaler Abstand für das Empfinden von Komik maßgeblich ist. Siehe dazu die Übersicht in: Simon CRITCHLEY, *Der Humor – Ein herrlich unmögliches Thema*, in: *Performativität und Praxis*, hrsg. v. Jens Kertscher/Dieter Mersch, München 2003, S. 141–152. Die entsprechenden Texte stellt Helmut BACHMAIER, *Texte zur Theorie der Komik* (Reclams Universal-Bibliothek 17656), Stuttgart 2005 zusammen. Vgl. auch Uwe WIRTH, *Vorbemerkungen zu einer performativen Theorie des Komischen*, in: KERTSCHER/MERSCH (Hrsg.), *Performativität und Praxis*, S. 153–174.

4 Erving GOFFMANN, *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung*, Frankfurt am Main 1996.

Vorstellungsbereiche.<sup>5</sup> Ich greife im Folgenden exemplarisch die Figur des Helden heraus, der durch die Verweigerung erwartbarer Idealität lächerlich wirkt.<sup>6</sup>

### Parodierte Artusidealität im deutschsprachigen Artusroman

Die positive Charakteristik der Artusritter und des Königs, wie sie beispielhaft Hartmann von Aue im „Iwein“-Prolog formuliert, wird vor allem im nachklassischen Artusroman problematisiert bzw. es werden Brüche akzentuiert, die sich mitunter bereits in den klassischen Artusromanen abzeichnen.<sup>7</sup> Hierfür kann der Artusroman „Daniel von dem Blühenden Tal“ vom Stricker stehen, der nicht nur gattungsuntypisch einen kämpfenden König Artus vorführt, sondern auch Artus in nicht besonders ruhmreicher Notlage schildert: Er wird von einem Riesen wie ein Strohbandel unter den Arm geklemmt und weggetragen (6949–6953)<sup>8</sup>:

5 Vgl. WIRTH, Vorbemerkungen, S. 163; Manuel BRAUN, Mitlachen oder verlachen? Zum Verhältnis von Komik und Gewalt in der Heldenepik, in: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, hrsg. v. Manuel Braun/Cornelia Herberichs, München 2005, S. 381–410, hier S. 391.

6 Folgt man Sebastian Coxons Differenzierung des Helden in einen ‚komischen‘, ‚lächerlichen‘ und ‚spöttischen‘ Helden, ruht der Fokus demnach auf dem lächerlichen Helden, der allerdings bereits textintern verspottet wird (vgl. Sebastian COXON, Komik und Gelächter in der ‚Wolfdietrich‘-Epik, in: 7. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Mittelhochdeutsche Heldendichtung außerhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises: Kudrun, Ortnit, Waltharius, Wolfdietrich (Philologica Germanica 25), hrsg. v. Klaus Zatloukal, Wien 2003, S. 57–76). Belege, die Artus als lachenden Herrscher vorführen – vgl. entsprechende Verse in der ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin: *Keii mit der rede machte/ daz Artus selber lachte/ und die andern alle*. (zitiert nach: Werner SCHRÖDER, Herstellungsversuche an dem Text der ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin mit neuhochdeutscher Übersetzung und Kommentar (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse), Stuttgart 1996, S. 112, V. 68–70) – können nur am Rande gestreift werden. Siehe dazu: Karl Richard KREMER, Das Lachen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Diss.), Bonn 1961.

7 Vgl. Ann Gardner MARTIN, Shame and disgrace at king Arthur’s court. A study in the meaning of ignominy in German Arthurian literature to 1300 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 387), Göttingen 1984, S. 113–114; Frank ROSSNAGEL, Die deutsche Artusepik im Wandel. Die Entwicklung von Hartmann von Aue bis zum Pleier (Helfant-Studien 11), Stuttgart 1996, S. 136–152.

8 Zitiert nach: DER STRICKER, Daniel von dem Blühenden Tal (Altdeutsche Textbibliothek 92), hrsg. v. Michael RESLER, 2., neubearbeitete Aufl. Tübingen 1995. Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen hier und im Folgenden von mir.

*zuo dem künic Artús er [der Riese] gie,  
mit dem arme er in unbe vie  
und zuckte in úf als einen schoup  
(diz was ein wunderlích rouþ),  
den truoc er ze ir gesichte hin.*

(„Der Riese ging auf König Artus zu, umschloss ihn mit den Armen und zückte ihn wie ein Strohbandel empor (dies war ein seltsames Diebesgut), er trug ihn vor ihren Augen weg.“)

Komik entsteht in der Szene durch das Monströs-Groteske<sup>9</sup>: Der Riesenbote kommt *úf einer grôzen olbenden* („auf einem großen Kamel“) an den Artushof, mit einem Schaft *groezer denn ein wiseboum* („größer als eine Stange über dem beladenen Heuwagen“). Das Scheitern des Herrschers und seiner Musterritter erscheint dabei „nicht (nur) als bloße Situationskomik, sondern [als] bewußtes Spiel mit vorgegebenen literarischen Figuren, offenbart also ein parodistisches Verfahren.“<sup>10</sup>

Eine Demontage der arthurischen Helden manifestiert sich noch deutlicher in der „Crône“ Heinrichs von dem Türlin. Bei der Überprüfung der Idealität des Artushofes in diesem Werk durch die Becherprobe, eine Kollektiv-Tugendprobe, reüssiert die Hofgesellschaft allenfalls durch Ignoranz der fast durchweg niederschmetternden Ergebnisse, die den Kosmos der an Repräsentation rückgebundenen Idealität des Artushofes deutlichen Irritationen unterwirft.<sup>11</sup> Durch ihre

9 Artus gibt, so Frank Roßnagel, „[...] ein Bild grotesker Komik ab, das dem Auditorium nicht verborgen geblieben sein dürfte.“ Vgl. ROSSNAGEL, Artusepik im Wandel, S. 143. Jauß versteht unter ‚grotesker Komik‘ allerdings die Erhöhung des Leiblichen (Hans Robert JAUSS, Über den Grund des Vergnügens am komischen Helden, in: Das Komische (Poetik und Hermeneutik VII), hrsg. v. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning, München 1976, S. 104–109). Das komische Potenzial, das der spezifischen Vorführung von Artus im ‚Daniel‘ inhärent ist, würde eher unter Jauß‘ Kategorie der ‚gegenbildlichen Komik‘ fallen, worunter er die Degradierung eines heroischen Ideals versteht.

10 Günter ZIMMERMANN, Der gefangene Parzival. Gedanken zur Komik in Strickers ‚Daniel‘, in: Perceval – Parzival. Hier et aujourd'hui et autres essais sur la littérature allemande du Moyen Age et de la Renaissance. Festschrift für Jean Fourquet (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 33), hrsg. v. Danielle Buschinger/Wolfgang Spiewok, Greifswald 1994, S. 303–315, hier S. 311.

11 Vgl. Thomas GUTWALD, Schwank und Artushof. Komik unter den Bedingungen höfischer Interaktion in der ‚Crône‘ des Heinrich von dem Türlin (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 55), Frankfurt am Main 2000, S. 128. Darüber, inwieweit jedoch gerade die Tugendproben und das weitgehende Scheitern der Probanden Indizien für einen Verlust der Idealität der Artuswelt darstellen, besteht in der Forschung zum deutschen Artusroman nach 1220–1250 aber keineswegs Einigkeit. Beispielsweise nimmt Cormeau (Christoph CORMEAU, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘. Zwei Kapitel zur Gattungsgeschichte des nachklassischen Aventiureromans

narrative Autarkie – sie dienen quasi als eigenständige Texte im Text – und ihre scheinbare Folgenlosigkeit wirken die Tugendproben im epischen Gefüge der Romane wie ein Fremdkörper, was auch an ihrer Eigenschaft liegen könnte, durch ein textinternes Lachen eine Lachgemeinschaft zu generieren.<sup>12</sup> Obgleich Artus die Probe besteht, bleibt der antizipierbare Triumph aus, er wird sogar von Keie verspottet – dessen Spott freilich immer ambivalent deutbar ist – und im Zuge dessen von der Hofgesellschaft verlacht:

*Also Key die red gereit/ Vnd an den chünig selben leit/ Disen schimpf vnd sölhen  
spot./ Div gvmpeney vnd der bot./ Die begunden lachen tougen./ Dise wincten mit  
den ougen./ Jen stiezen mit den ellenbogen*

(„Als Keie die Rede vollbrachte und dem König selbst dieses Scherzen und solche Verspottung zuteil werden ließ, lachten die Gesellschaft und der Bote heimlich. Diese rollten mit den Augen, jene stießen mit den Ellenbogen“; 1815–1821).

Gelacht wird allerdings nur heimlich über die Verspottung des Königs, denn mit lautem, öffentlichen Lachen, das mit Demütigung und Spott verbunden ist, exkludiert das intradiegetische Publikum die in den Prüfungen Gescheiterten aus dem dadurch neu etablierten Kreis der (vermeintlich?) Tugendhaften. In diesem Sinne hätte auch das Lachen des extradiegetischen Publikums über die Zustände am

(Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 57), Zürich/München 1977, S. 229f.) trotz der „gelegentlich burlesken Töne“ eine konstant bleibende „Idealität der Gesellschafts- und Verhaltensmuster“ an, und Roßnagel (ROSSNAGEL, Artusepik im Wandel, S. 147) billigt Artus trotz einer „defizitäre[n] Artusgesellschaft“ die Möglichkeit zu, Garant der Idealität des Artushofes zu sein. Ähnlich wertet Gutwald (GUTWALD, Schwank und Artushof, S. 161): „Nach außen hin [...] kann die Integrität des Artusreiches ohne weiteres aufrechterhalten werden, solange nur die Idealität des Herrschers garantiert bleibt [...]. Im Inneren hingegen offenbart sich zur gleichen Zeit die Labilität der Artusherrlichkeit, dargestellt an den Verfehlungen der einzelnen Mitglieder, aufgedeckt durch Keie.“ Gerade diese Labilität kann jedoch als Positivum der Wirkung des Textes auf die Rezipienten verzeichnet werden, „da erst ein nicht mehr ganz vollkommener Artushof seine Entrücktheit, seine Distanz zum Publikum verliert und insofern um so eindringlicher als Identifikationsobjekt zur Verfügung steht.“ (GUTWALD, Schwank und Artushof, S. 173) Zur Idealität speziell von Ginover im Rahmen der Tugendproben siehe: Ulrich MÜLLER/Margarete SPRINGETH, Guenievre/Ginover – eine „femme fatale“ des Mittelalters? In: Verführer, Schurken, Magier (Mittelaltermythen 3), hrsg. v. Ulrich Müller/Werner Wunderlich, St. Gallen 2001, S. 343–362, hier S. 352f.

<sup>12</sup> Immerhin entfallen zehn von 37 Belegstellen in der ‚Crône‘, die ein Lachen schildern, auf die Becherprobe, wobei die Artusgesellschaft in ihrer Gesamtheit lachendes Subjekt ist (vgl. GUTWALD, Schwank und Artushof, S. 169).



Artushof sanktionierenden Charakter; intra- und extradiegetisches Publikum der Tugendproben würden somit eine nahezu homogene Lachgemeinschaft bilden.

Zwar reüssiert Artus zunächst in der Tugendprobe am Textbeginn der „Crône“, er zeigt sich aber im weiteren Verlauf des Geschehens eher unritterlich, da er sich bei Kälte am Feuer wärmt und damit *wibes site* („die Art der Frauen“) befolgt, wie auch Ginover in ihrem Spott feststellt: *„Wer lert ivch dise hovezuht,/ Her chünich, daz ir iwern leip/ So eisiert sam ein weip?“* („Herr König, wer hat Euch diesen höfischen Anstand beigebracht, dass Ihr Euch wie eine Frau pflegt?“; 3373f.). Durch diese Übernahme einer weiblichen Rollenzuschreibung wirkt er in seiner ‚komischen Männlichkeit‘ lächerlich<sup>13</sup>; ferner wirft die Verspottung des Königs durch Ginover weder auf Artus noch auf Ginover ein günstiges Licht. Hier wird die Spannung zwischen dem antizipierten und dem tatsächlichen Verhalten geradezu ins Paradoxe gesteigert.<sup>14</sup> Cormeau bemerkt, dass Heinrich von dem Türlin „an einigen Stellen die höfische Gesellschaft mit so grellen Tönen [schildert], daß man sich überrascht fragt, ob er die Artuswelt schon persiflieren will“; Gürtler meint gar, Artus sinke „herab auf die Stufe einer Schwankfigur“, und Stein zufolge präsentiert sich Ginover „ihrem Gatten gegenüber als zänkisch-schnippische Ehefrau“<sup>15</sup>, womit sie sich der Darstellung des ‚bösen Weibes‘ so vieler Schwänke und Fastnachtspiele annähert.

13 Zur Destruktion traditioneller Maskulinität in ausgewählten Mären siehe Johannes KELLER, Dekonstruierte Männlichkeit: von scheinotenen und begrabenen Ehemännern, in: *Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts* (Aventiuren 1), Hrsg. v. Martin Baisch u. a., Göttingen 2003, S. 123–148.

14 Vgl. Hartmut BLEUMER, Die ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin. Form-Erfahrung und Konzeption eines späten Artusromans (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 112), Tübingen 1997, S. 59. Auch die Begegnung mit Gasoein (Unterstellung des Pferdediebstahls, 4407) und die wenig ruhmreichen Kämpfe mit ihm (*Artus wart da niht betrogen/Dem sluog der riter einen slac* „Artus wurde dort nicht zurückgesetzt, ihm versetzte der Ritter eine Schlag“; 4622f.) lassen Artus nicht gerade als vorbildlichen Ritter erscheinen. Außerdem nimmt Artus Züge von Keie an, beispielsweise wenn er Gasoein anlässlich des Kampfes um die Königin verspottet: *Artus sein zvht zebzrach/ Wider Gasoein vnd sprach:/ ‚Riter, wie ist iv so geschehen?/ Nv han ich von iv gesehen/ Vil riterlich hantgetat./ Mich riwet iwer sarwat,/ Daz div also guot ist‘* („Artus zerstörte seine höfische Erziehung, indem er Gasoein antwortete: ‚Ritter, was ist Euch nur widerfahren? Nun habe ich von Euch manche frische Tat gesehen. Mich reut Eure Rüstung, dass diese derart vortrefflich ist‘“; 10689ff.).

15 CORMEAU, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘, S. 228; Karin GÜRTTLER, „Küene Artüs der guote“. Das Artusbild der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts, Bonn 1976, S. 203; Peter STEIN, Integration – Variation – Destruktion. Die ‚Crône‘ Heinrichs von dem Türlin innerhalb der Gattungsgeschichte des deutschen Artusromans (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 32), Bern u. a. 2000, S. 265. Die schwankhaften Anteile, die schon auf sprachlicher Ebene gegen den höfischen Erzählduktus verstoßen, werden instrumentalisiert, um die Verstöße der Hofmitglieder gegen den

Die Tendenz in der „Crône“, mit den schwankhaften Elementen eine verkehrte Welt zu entwerfen, ist im Zuge der Karnevalisierung von Literatur (Bachtin) in spätmittelalterlichen Fastnachtspielen mit Artusthematik voll ausgeprägt. Das Spiel mit literarischen Normen und der Bruch von Erwartungshaltungen stellt im Rahmen ihrer Projektion eines arthurischen *mundus perversus* einen wesentlichen Bestandteil der Komik dar, die unter anderem darin besteht, überkommene Hierarchien, moralische Vorgaben oder Respektspersonen der Lächerlichkeit preiszugeben und damit ihre literarisch konstruierte Tadellosigkeit zu untergraben. Gerade die Gattung des Fastnachtspiels wird zu einer restlosen Demontage der Artusherrlichkeit genutzt; dass das Verlachen des Adels dabei zu komischen Zwecken instrumentalisiert werden kann, wirft ein bezeichnendes Licht auf die mögliche Intention der Autoren, die u. a. gängige Vorlieben des Publikums zum Gegenstand literarischer und theatraler Verarbeitungen bestimmen.

#### Artusidealität als Posse:

##### Die Rosenplüt'schen Fastnachtspiele mit Artusthematik

Der Nürnberger Autor Hans Rosenplüt, in dessen Fastnachtspielen eine ausgeprägte Tendenz erkennbar ist, den Adel zu problematisieren, fand in der literarischen feudaladelig-höfischen Verherrlichung des Artushofes einen denkbar geeigneten Gegenstand. In seinem (Doppel-)Spiel K 80/81 („Krone“/„Luneten Mantel“), überliefert in der Münchner Handschrift M, cgm 714 (1455–1458), testet in K 80 eine Krone männliche Treue, in K 81 ein Tugendmantel die weibliche; dabei offenbaren die schlecht sitzenden Accessoires die Promiskuität der Adelligen. Im Spielteil K 81 setzt Königin Ginover gegen den Einwand ihres Gatten durch, als erste den Mantel anzuprobieren (666, 10–11), womit sie als besitz- und modebesessen, von der eigenen Schönheit überzeugt und wenig höfisch charakterisiert wird (sie sollte den Gästen den Vortritt lassen). Artus wird in beliebter Schwankthematik-Manier als Pantoffelheld vorgeführt, da er die Königin trotz seiner Bedenken gewähren lässt: *Doch muß ich thun als mancher man,/ Ich muß euch mer verhengun, denn ich derschwingen kan* („Doch ich muss so handeln wie viele Männer, ich muss Euch

arthurischen Ehrenkodex als literarische und gesellschaftliche Normverstöße vorzuführen (vgl. GUTWALD, Schwank und Artushof, S. 128).

mehr gewähren als ich erreichen kann“; 666, 14f.) Offensichtlich sind verschobene Gender-Relationen – wie auch hier – häufig Ursache von Komik. Ironiesignale setzt der Herold durch die Antizipation des Testergebnisses, die Königin werde im Mantel *vor herren und frauen prangen* („vor den Damen und Herren prunken“, 666, 24), denn im Grunde weiß das Publikum, wie die Probe ausgehen wird: Der Mantel steht der Königin denkbar schlecht, worauf der Herold gezielt das Augenmerk lenkt. Seine Spottreden sind mit denen Keies in der „Crône“ vergleichbar<sup>16</sup>, wie überhaupt der Spott über die nicht bestandenen Tugendproben im Artusroman und anderen Dokumenten der Stofftradition konstitutiv für eine Demontage von Figuren ist. Der Ehrverlust wird durch die Spottreden demnach pointiert und katalysiert.

Artus zeigt sich über die Verfehlung der Königin und deren öffentliche Bloßstellung sehr erzürnt:

*Wo pistu nu, die groß eere wolt han [...] / Der mantel stet dir lesterlich, / Des muß ich  
allzeit schemen mich. / Ich geb da für ain ganzes lant, / Das du den mantel nie hest  
erkant*

(„Wie stehst Du jetzt da, Du, die großes Ansehen erringen wollte/ der Mantel steht Dir schändlich, deshalb werde ich mich immer schämen müssen. Ich gäbe ein ganzes Land dafür, wenn Du den Mantel nie gesehen hättest.“)

Er fordert sie auf: *gee mir auß den augen trat, / Ee du von mir müst leiden not* („geh mir rasch aus den Augen, ehe Du von mir in Bedrängnis gerätst“; 669, 22f.). Sein „Katzenjammer“<sup>17</sup> dient als komisches Entrelacement, das offensichtlich von der Königin bagatellisiert wird: Sie redet sich unter Schmeicheleien (*liebster herre mein* „mein liebster Herr“) heraus (668, 23–33), anstatt *schame* („Schamgefühl“) über

<sup>16</sup> Ein anschauliches Beispiel bietet die Spottrede des Herolds eines anderen Kaisers nach der Mantelprobe seiner *vrouwe*: *Schauet zu, edle kaiserein, / Der mantel wil auch nit unser sein. / Ich waiß nit, wie irß hab gehalten: / Der mantel hat gar vil krumer falten, / Er get euch nit gar in di waden / Und habt in auf den rüch geladen, / Er ziert euch eben und auch wol, / Als man ainn schulsak tragen sol. / Ist es ain neur hofschnit, / So taugt er keiner kaiserin nit. / Als sie denn neu siten tichten, / Ander frauen wollen sich auch darnach richten. / Wer einen neuen siten erdenken kan, / Es maint, es hab ain gutß gethan. / Ich wil es auf mein warhait jehen, / Ich hab kain hübschhait da von euch gesehen.* ([K 81], S. 671, 9–24).

<sup>17</sup> Die Bezeichnung geht zurück auf: Ernst Robert CURTIUS, Scherz und Ernst in mittelalterlicher Literatur, in: Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 11. Aufl. Tübingen/Basel 1993, S. 419–434, hier S. 431.

die ihr nachgewiesenen sexuellen Ausschweifungen zu demonstrieren.<sup>18</sup> Gerade „Sexualklamauk“ lässt sich unter der Komikkategorie ‚Verstoß gegen soziokulturelle Regeln‘ subsumieren, und die offene Thematisierung der außerehelichen Ausübung von Sexualität konnte als Tabubruch wiederum Komik erzeugen.<sup>19</sup> Komische Lust stellt sich durch eine „Ersparung an Hemmungs- oder Unterdrückungsaufwand“<sup>20</sup> ein, und Komik wird nicht zuletzt dadurch erzielt, dass der Adel seine Schwächen offen bekennt. Zudem kann die Lust am Schrecken – öffentliche Bloßstellung der Untreue der Partner – und die Schadenfreude über das Versagen gerade des aristokratischen Personals als Moment der Komik festgehalten werden.<sup>21</sup>

18 Im Ambraser Mantelfragment, das diese Probe überliefert, bewahrt der König die Contenance (747ff.): *Der künec wart des ungevröuwet,/ daz der mantel stöuwet/ an der künegin solhe untriuwe [...] in sinem herzen erz versweic,/ wan sin zorn in dar zuo neic,/ daz er sprach also vil:/ ‚der mantel zeigt wunder spil/ an iu, vrou künegin, ze sehen./ [...] ouch hüetet iuch hin vür baz!/ mit rehten triuwen rate ich daz‘* („der König war darüber nicht hochgestimmt, dass der Mantel bei der Königin eine derartige mangelnde Aufrichtigkeit an den Tag brachte. Er verschwieg es in seinem Herzen, bis auf die Tatsache, dass sein Zorn ihn dazu brachte, so viel zu sagen: ‚Der Mantel, Herrin Königin, zeigt an Euch ein wundersames Schauspiel. Bewahrt Euch weiterhin besser! Mit richtiger Aufrichtigkeit empfehle ich Euch das“). Die Stelle liefert überdies einen interessanten Beleg für ein Lachen aufgrund negativer Emotionen: *Diu schame machte die künegin rot [...] Artus der lachete/ tougen in der leide* (764ff.).

19 Vgl. zum Stichwort „Sexualklamauk“: ROLF BRÄUER, Zur Entwicklung einer mittelalterlichen „Lachkultur“. Chronologische, soziologische und ästhetische Interpretationsprobleme mit dem Suprastilistikum des Komischen in mittelalterlichen Texten, in: Parodie und Satire in der Literatur des Mittelalters (Deutsche Literatur des Mittelalters 5), Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Sektion Germanistik, Kunst- und Musikwissenschaft, Greifswald 1989, S. 179–188, hier S. 183.

20 Sigmund FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Der Humor, Einleitung von Peter GAY, Frankfurt am Main 1992, S. 133. Vgl. dazu auch WIRTH, Vorbemerkungen, 2003, S. 171: „Der Interpret, dem etwas komisch vorkommt, wird vor dem Hintergrund einer beobachteten Aufwandsdifferenz zur *normbildenden Instanz*. Sein Lachen wird [...] zum perlokutionären Effekt einer interpretativ nachvollzogenen *performativen Aufwandsdifferenz*.“

21 Ich erachte die Schadenfreude als ein wichtiges Kriterium für die Komik der Spiele, die mit der Erleichterung einhergeht, nicht an der Stelle des Geschädigten vorgeführt zu werden. Der Aspekt der Schadenfreude als Ursache von Komik wird in mittelalterlicher und neuzeitlicher Theoriebildung kontrovers diskutiert: Sieglinde HARTMANN (Ein empirischer Beitrag zur Geschichte des Lachens im Mittelalter: Lachen beim Stricker, in: Mediävistik 3 (1990), S. 107–129, hier S. 116f. und S. 119) stellt in ihrer empirischen Analyse des Lachens beim Stricker die Warnung vor einem Lachen aus Schadenfreude fest; Theodor LIPPS (Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung (Beiträge zur Ästhetik VI), Hamburg/Leipzig 1898, S. 12) lehnt in seiner grundlegenden Arbeit zur Komik die Schadenfreude als Beitrag zur Komik ab; Sigmund FREUD (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, S. 209) betont gerade das Moment der Schadenfreude.

Die Satire, deren Komik dazu instrumentalisiert werden kann, das Lächerliche zu erzeugen und dann durch seine Preisgabe zu besiegen<sup>22</sup>, weitet sich im Artusspiel aus auf das Bild von verarmten Adligen, das der *letzt Herolt* („der letzte Herold“) entwirft: Die Adligen müssen betteln und bestechen, um ihre Rechte weiter ausüben zu können; damit werden sie noch einmal Gegenstand der karikierenden Verspottung.<sup>23</sup> Diese Rede führt die Verhaltensoptionen bankrotter Herren vor: Als letztes Mittel bleibt ihnen der Rechtsstreit, um die Herrschaft zu behalten, der jedoch Bestechungskapital erforderlich macht.<sup>24</sup>

Der Artusstoff wird demnach genutzt, um im spätmittelalterlichen Nürnberg den (Hoch-)Adel zu verlachen und sich von ihm abzugrenzen; dabei kann die Komik des Artusspiels insbesondere ein Lachen der Befreiung von adligen Obrigkeiten nach sich ziehen. Gerade die Vorführung adeliger Personen in ihrer Abhängigkeit von körperlichen Bedürfnissen birgt ein größeres komisches Potenzial als bei Menschen anderen Standes, da hier die Entlarvung gravierender ist<sup>25</sup>; die Aberkennung von Idealität erzeugt dabei eine komische Diskrepanz. Konsequenter wird der Adel von Rosenplüt karikiert, indem eine Eigenschaft – hier die Promiskuität – überzeichnet wird; in anderen Rosenplüt'schen Spielen stehen Feigheit, Prahlucht oder Verschwendungssucht des Adels in der Kritik.

22 Vgl. Max WEHRLI, Christliches Lachen, christliche Komik?, in: From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in literature in honour of Leonard Forster, hrsg. v. Dennis Howard Green/Leslie Peter Johnson/Dieter Wuttke, Baden-Baden 1982, S. 17–31, hier S. 28.

23 Geht man von Freuds Begriff von Karikatur aus, dann erzeugt diese dadurch eine Deklassierung, dass „sie aus dem Gesamtausdrucke des erhabenen Objekts einen einzelnen an sich komischen Zug heraushebt [...]. Durch dessen Isolierung kann nun ein komischer Effekt erzielt werden, der sich auf das Ganze in unserer Erinnerung erstreckt. Bedingung ist dabei, daß nicht die Anwesenheit des Erhabenen selbst uns in der Disposition der Ehrerbietung festhalte.“ (FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, S. 213f.).

24 Vgl. Brigitte STUPLICH, *Das ist dem adel ain große schant*. Zu Rosenplüts politischen Fastnachtspielen, in: Röllwagenbüchlein. Festschrift für Walter Röll zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Jürgen Jaehrling/Uwe Meves/Erika Timm, Tübingen 2002, S. 165–186, hier S. 171.

25 Freud beschreibt die Komik durch Herabsetzung und Entlarvung verborgener Wünsche; die Entlarvung umfasst dabei Mechanismen, „welche die Würde des einzelnen Menschen herabsetzen, indem sie [...] auf die Abhängigkeit seiner seelischen Leistungen von körperlichen Bedürfnissen aufmerksam machen. Die Entlarvung wird dann gleichbedeutend mit der Mahnung: Dieser und jener gleich einem Halbgott Bewunderte ist doch auch nur ein Mensch wie ich und du.“ (Sigmund FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, S. 215). Bereits Lipps formuliert (LIPPS, Komik und Humor, S. 59): „Das Gefühl der Komik entsteht, indem ein – gleichgültig ob an sich oder nur für uns – Bedeutungsvolles oder Eindrucksvolles für uns oder in uns seiner Bedeutung oder Eindrucksfähigkeit verlustig geht.“

Parodistische Lust am umfangreichen  
 Bühnenstück: Das anonyme Artusspiel K 127

Das in einer schwäbischen Papierhandschrift (Augsburger Handschrift des Claus Spaun, Cod. H. 27, kurz vor 1494) anonym überlieferte *spill* K 127 führt König Artus bereits bei der Einladung zu einem der berühmten Artusfeste kaum als souveränen Haushaltsvorstand vor, denn er braucht in allem die *stiure* („Rat“, „Hilfe“, „Anweisung“) seiner Frau, die er bittet: *Nun sag mir, wie ichs bestellen sol./ das mir die gest zuo hoffe kemen* („Nun unterweise mich darin, wie ich es bewerkstelligen soll, dass die Gäste an meinen Hof kommen“; K 127, 185, 6–8). Artus wird zudem als politisch unklug vorgeführt: Seine mit ihm zerstrittene Schwester, die *Kunigin von Zippern, ain mechtige künigein* („die Königin aus Zypern eine mächtige Königin“) (191, 21), wird entgegen der dringenden Empfehlung der Königin nicht eingeladen. Die *Kunigin von Zippern* sendet darauf ein Horn an den Artushof, aus dem nur trinken kann, wessen Frau sich in sexueller Hinsicht nichts hat zuschulden kommen lassen. Artus nimmt als erster die Herausforderung an und befiehlt, bestärkt durch die Treuebeteuerungen seiner Ehefrau, sie habe *mit jungen noch mit greysen/ Die ere [...] nie[...] verloren* („weder mit Jungen noch mit Alten ihre Ehre eingebüßt“), ihm einzuschenken, *wan ich meinr frawen wol thuo trawen* („denn ich vertraue meiner Gattin gewiss“; 200, 23–30). Das erweist sich als fatal, denn – so die Regieanweisung – *darnach wil kunig artus trincken vnd beguist sich, das im der wein ablaufft* („Anschließend möchte König Artus trinken und verschüttet den Wein derart, dass er herunterfließt.“). Vermutlich erwartete das Publikum bereits, dass die Probe scheitern werde, und so beruhte die Komik auf dem Effekt der individuellen Ausgestaltung; der Spannungsaufbau konnte sich dann plötzlich in Nichts auflösen. Artus' Lamentatio über den gescheiterten Tugendtest umfasst auch die Androhung von Gewalt gegen die Ehefrau:

*Wauffen mir! das ist ain schandt./ Ich han begossen als mein gwandt./ Das kan ich, weip, dir nit vertragen./ Ich will dich an ainn packen schlagen*

(„Weh mir! Ist das eine Schande. Ich habe meine ganze Kleidung besudelt. Das kann ich von Dir, Frau, nicht hinnehmen. Ich werde Dir eine Maulschelle verpassen“; 201, 10–13).

Damit wird auch die höfische Liebe mit der literarischen Stilisierung der Frau als „Stern und Mittelpunkt der Gesellschaft“<sup>26</sup> ins Lächerliche gezogen.

Sollte Ginover tatsächlich außerehelichen Vergnügungen nachgegangen sein, scheint die Blamage des Gatten durch die Besudelung mit Wein ungerecht; doch vielleicht wurde für ein mittelalterliches Publikum die Komik gerade dadurch akzentuiert, dass der König seine Integrität als Ehemann und Hausherr verspielt, weil er nicht in der Lage ist, seine Frau sexuell zu kontrollieren und somit als Ehemann wie als Landesherr versagt. Das Publikum dürfte, wie auch in K 80/81, die Lamentatio des Königs als eine Manifestation der Niederlage des (Hoch-)Adels durchaus als komisch goutiert haben – auch unter der Annahme, dass der Verstand die wahrnehmbaren Fehlleistungen erkennt und unter emotionaler Distanznahme auflöst.<sup>27</sup>

Im Spiel ist die derangierte Kleidung als Normverstoß gegen die im Spätmittelalter in der Öffentlichkeit ostentativ präsentierte Reinlichkeit der Kleidung<sup>28</sup> umso gravierender, da es sich um einen König handelt, der als personifizierter Mythos eine Identifikationsfigur mit großer Suggestivkraft darstellt. Sein Scheitern ruft eine besondere Intensität der Komik hervor, die diejenige des Scheiterns der anderen Protagonisten übertrifft. Als Erklärung kann Stierles Ansatz zur Analyse von Komik fruchtbar gemacht werden: Er geht von einer „komische(n) Fremdbestimmtheit“ aus, deren Merkmal ihre „komische Enthebbarkeit“ bzw. „komische Enthebung, komische Enthobenheit“<sup>29</sup> sei, die es mittels Lachen erlaubt, Zwangsidentifikationen zu negieren.<sup>30</sup> Dies hat sich in der spätmittelalterlichen Stadt mit Blick auf den (Hoch-)Adel bereits vollzogen; die Fastnachtspiele können sie dadurch forcieren,

26 Helmut DE BOOR, *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170–1250*. Elfte Auflage, bearbeitet von Ursula Hennig (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 2), München 1991, S. 9.

27 Vgl. Uwe WIRTH, *Diskursive Dummheit. Abduktion und Komik als Grenzphänomene des Verstehens* (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 33), Heidelberg 1999, S. 72.

28 Vgl. Harry KÜHNEL, *Die Sachkultur bürgerlicher und patrizischer Nürnberger Haushalte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in: *Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. v. Trude Ehlert, Wiesbaden 1997, S. 15–31, hier S. 26.

29 Karlheinz STIERLE, *Komik der Handlung, Komik der Sprachhandlung, Komik der Komödie*, in: *Das Komische (Poetik und Hermeneutik VII)*, hrsg. v. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning, München 1976, S. 237–268, hier S. 251. Komik und Unfreiheit hängen zusammen, wie auch Stierle die „Fremdbestimmtheit“ als Kriterium für Komik bestimmt (S. 238). Zur Problematisierung dieses Ansatzes siehe András HORN, *Das Komische im Spiegel der Literatur. Versuch einer systematischen Einführung*, Würzburg 1988, S. 132–134.

30 STIERLE, *Komik der Handlung*, S. 253.

dass sie den Adel lächerlich darstellen. Das Lachen über die hochadligen Vertreter schafft eine erhabene Distanz zu diesen und erlaubt es, sich ihnen gegenüber des eigenen Wertes zu vergewissern. Dies ist insbesondere in der Ausnahmesituation des Karnevals möglich, da hier die für das Alltagsleben geltenden Regeln temporär verabschiedet werden. Davon sind nach Bachtin hauptsächlich die hierarchischen Ordnungssysteme und deren Distanzierungsmechanismen betroffen.<sup>31</sup>

Im spätmittelalterlichen Fastnachtspiel wird König Artus also als Karikatur gezeichnet; es geht nicht mehr, wie im Artusroman, um das Bestehen von *Aventiuren*, sondern um Tugendproben, die eigentlich gar nicht hätten stattfinden dürfen bzw. müssen. Innerliterarische Normen werden zitiert und zunächst scheinbar bestätigt, um sie schließlich ins Leere laufen zu lassen. Eine Demontage konfligierender Normsysteme ist zu beobachten, zumal die Tugendproben vom höfischen Kontext losgelöst werden. Das ständige Spiel mit Zuschauererwartungen führt zu Irritationen, deren komische Funktion im Fastnachtspiel durch den Bezugsrahmen bereits gegeben ist.<sup>32</sup>

Im Gegensatz zu den Tugendproben in den Artusromanen wird in den Fastnachtspielen die komplette Verfügbarkeit literarischer Normen zu komischen Zwecken demonstriert. Das Prinzip der Tugendproben wird entfunktionalisiert, da von Anfang an der Verdacht besteht, dass die Proben nicht bestanden werden. Sie sollen nicht länger die Vorbildhaftigkeit von König Artus vor der Folie des Versagens aller anderen Probanden demonstrieren<sup>33</sup>, wie in der „Crône“. Im Gegenteil: Anstelle einer idealen Hofgesellschaft wird eine defizitäre Festgesellschaft entworfen – Borgnet spricht in anderem Zusammenhang von einer „Desakralisierung“ des Adels.<sup>34</sup> Die Ridikülisierung arthurischer Helden liegt wesentlich in der Iro-

31 Vgl. Michail BACHTIN: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Alexander Kaempfe, Frankfurt am Main 1990, S. 48.

32 Vgl. BRAUN, Mitlachen oder verlachen?, S. 409. Zur Intertextualität vgl. Gérard GENETTE, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe (edition suhrkamp 1683, NF 683), Frankfurt am Main 1993, S. 10f.

33 „Durch das Scheitern aller Beteiligten, wegen Verstößen gegen den höfischen Verhaltenskodex, werden zum einen Artus' außerordentliche Vorbildlichkeit und Tugendhaftigkeit betont, zum anderen präsentiert Heinrich eine defizitäre Artusgesellschaft, deren Idealität sich zunächst allein aus der Reputation des Königs speist [...]“ (ROSSNAGEL, Artusepik im Wandel, S. 147).

34 Guy BORGNET, L'antihéros dans le théâtre religieux allemand ou la critique des valeurs de la société féodale, in: Heldensage – Heldenlied – Heldenepos. Ergebnisse der II. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft, Gotha 16. bis 20. Mai 1991 (Jahrbücher der Reineke-Gesellschaft 2), o.O. 1992, S. 43–56, hier S. 54, bezogen auf die ritterlichen Grabwächter im ‚Alsfelder Passionsspiel‘. Borgnet



nisierung der *hohen minne*, die sexuelle Kontakte lediglich als Wunschvorstellung erlaubt. Dadurch, dass gerade Artus, der Garant höfischer Idealität, die Tugendprobe nicht besteht, wird die gesamte Artusgesellschaft in ihrem problematischen Verhalten exhibitioniert und durch die Akzentuierung der ausgelebten Sexualität der Lächerlichkeit preisgegeben.

### Dietrich von Bern als Witzfigur im epischen Text

Ein Blick auf die Helden in der spätmittelalterlichen Heldenepeik am Beispiel Dietrichs von Bern, dessen sporadische Manifestationen von Feigheit das kohärente Heldenbild zumindest temporär zu sabotieren scheinen<sup>35</sup>, zeigt eine weitere Degradierung feudaladeliger Vorbilder, was gerade auch mithilfe von Komik erfolgt.<sup>36</sup>

Im kollektiven Gedächtnis ist Dietrich von Bern nicht zuletzt durch seinen Sieg über Hagen von Tronje verankert.<sup>37</sup> Seine Fama als herausragender Kämpfer dokumentiert die Prahlrede des Grabwächters Helmschrott im „Bozner Osterspiel I“:

*Vnd kham halt der Perner von Dietreich/ Oder yemancz sein geleich./ Den wil ich auff dem feld fachen/ Vnd wil in auff den grint schlachen.*<sup>38</sup>

sieht das ganze feudaladelige Wertesystem ridikülisiert; der Ritter sei der Repräsentant der Welt der Waffen und der Gewalt, aber auch eines sozialen Codes, der nicht mehr derjenige des 15. Jahrhunderts gewesen sei (ebd., S. 55).

35 Vgl. Jens HAUSTEIN, Die „zagheit“ Dietrichs von Bern, in: Der zeitgemäße Held in der Weltliteratur (Jenaer germanistische Forschungen Neue Folge 1), hrsg. v. Gerhard R. Kaiser, Heidelberg 1998, S. 47–62.

36 Dies stellt bereits Justus LUNZER (Dietrich von Bern im Frauendienste, in: *ZfDA* 70 (1933), S. 257–272, hier S. 270) fest: Es hat „etwas Komisches, wenn ein Held, der als der stärkste, ja als der einzige unüberwindliche gilt, sich gar so sehr gegen einen Kampf sträubt oder über ihn jammert, [...] und belustigend wirken auch die Scheltworte, mit denen Wolfhart deshalb seinen *zagen* Gebieter überhäuft.“

37 Zu diesem Sieg im ‚Nibelungenlied‘ vgl. Peter GÖHLER, Die Funktion der Dietrichfigur im ‚Nibelungenlied‘. Zu methodologischen Problemen der Analyse, in: 2. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Die historische Dietrichepik (Philologica Germanica 13), hrsg. v. Klaus Zatloukal, Wien 1992, S. 25–38.

38 Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs. Nach den Handschriften hrsg. v. Walther LIPPHARDT/Hans-Gert ROLOFF, Bd. 1. Bearbeitet von Walther LIPPHARDT, (Mittlere deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken 14), 2., verbesserte Aufl. Bern u.a. 1986, S. 80, S. 191–194.

(„Selbst wenn Dietrich von Bern oder jemand seinesgleichen käme, würde ich sie auf dem Kampfplatz fangen und ihnen auf Schafkopf schlagen.“)

Einen kampfbereiten Helden führt sporadisch auch die sogenannte äventurierehafte Dietrichepik vor: In der Fassung des „Eckenliedes“, wie sie das Dresdener Heldenbuch tradiert (anders im Laßberger Kodex L), versichert Dietrich ausdrücklich seine Dienstbereitschaft gegenüber Frauen (102, 7f.; 104, 11–13).<sup>39</sup> Diese Haltung wird auch in spätmittelalterlichen Dramatisierungen kommuniziert, so im Fastnachtspiel „Vom Perner und Wunderer“ mit der Aussage Dietrichs, *Durch got ere ich alle werde weip,/ Wann mich gepar auch frauen leip* („Für Gott ehre ich alle Frauen, denn mich gebar auch eine Frau“; K 62, 549, 15–19).<sup>40</sup> Dass sich die Figur aber auch dieser Rolle verweigern kann, etwa durch Zaudern und pragmatische Erörterung des Profits von Kämpfen gerade im Frauendienst, dokumentiert beispielsweise die „Virginal“ (h, 111, 12f.) mit Dietrichs Feststellung: *dient man hie schoenen vrouwen mite, sost in mit kranken vröuden wol* („Wenn man hierdurch schönen Damen dient, so kann man sie mit schwacher Freude in eine angenehme Stimmung versetzen“).<sup>41</sup> Dietrichs überwiegend negative Haltung gegenüber dem Frauendienst kann dabei

39 Das Dresdener Heldenbuch und die Bruchstücke des Berlin-Wolfenbütteler Heldenbuchs. Edition und Digitalfaksimile, hrsg. v. Walter KOFLER, Stuttgart 2006. Jan-Dirk Müller postuliert bei seiner Analyse des Goldemar-Fragments, das hier entworfene Bild von kämpfenden Recken wolle „die Geschichte von Dietrich als Frauendiener korrigieren. Die Distanz gegenüber den Geschichten aus *Dietriches ziten* ist also keine historische, sondern eine der Leitbilder (heroisches vs. ritterlich-höfisches Handeln).“ Siehe Jan-Dirk MÜLLER, Wandel von Geschichtserfahrung in spätmittelalterlicher Heldenepik, in: Geschichtsbewußtsein in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübinger Colloquium 1983, hrsg. v. Christoph Gerhardt/Nigel F. Palmer, Tübingen 1985, S. 72–87, hier S. 78. Dazu passt, dass in der Heldenbuch-Prosa auch Frauendienst zu den Bewährungsproben der Helden zählt. Letztendlich ist es jedoch irrelevant, ob in der spätmittelalterlichen Heldenepik und Dramatik heroische oder ritterliche Leitbilder mit Dietrich demontiert werden, zumal beide Bereiche ohnehin nicht immer klar zu trennen sind. Vielleicht werden sogar die literarischen Erwartungshaltungen an die einzelnen Gattungen gegeneinander ausgespielt.

40 Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Teil I–III (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 28–30; 46), hrsg. v. Adelbert von KELLER, Stuttgart 1853, Nachlese Stuttgart 1858. In diesem Spiel werden zwar nicht Dietrich und seine Qualitäten, dafür aber Rüdiger und Etzel der Lächerlichkeit preisgegeben, sodass keineswegs von einem Advertising heldenepischer Werte gegangen werden kann.

41 Deutsches Heldenbuch. Teil 5: Dietrichs Abenteuer von Albrecht von Kemenaten nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan, hrsg. v. Julius ZUPITZA, Berlin 1870.

als Manifestation mangelnder Reife verlacht werden<sup>42</sup>, was eine Destabilisierung seiner literarisch belegten heldenepischen Idealität zur Folge hat.

Dieselbe ablehnende Haltung manifestiert sich in den verschiedenen Fassungen der „Rosengarten“-Dichtungen<sup>43</sup>: Die Königstochter Kriemhild fordert Dietrich von Bern per Boten und Brief zu einem Duell mit ihren Helden heraus, die sie in Worms zu Bewachern ihres Rosengartens degradiert hat. In den Fassungen des „Rosengartens“ A und D wird der Empfang des Herausforderungsbriefes analog inszeniert: Ehe ein Kaplan an Dietrichs Hof den Brief vorlesen kann, bricht er zunächst in lautes Lachen über seinen Inhalt aus. Dieses Lachen hat Irritationen in der Forschung bewirkt. Vielleicht zeigt es „die (zustimmende) Zurkenntnisnahme der spielerischen Momente der Handlung“, oder es könnte sich um „aggressives Lachen“ handeln, das „den rituellen Charakter der Herausforderung“ reflektiert.<sup>44</sup> Ob man nun mit de Boor im „Rosengarten“ durch die negativ gezeichnete Aventureddame Kriemhild einen Gegenentwurf zu Idealisierungen der höfischen Dichtung annimmt<sup>45</sup> oder mit Heinze keine Kritik am Höfischen sieht, sondern eine Einzelkritik an Kriemhild.<sup>46</sup> – das komische Potenzial der Fassungen kann zur Durchsetzung beider denkbarer Ziele instrumentalisiert werden. Themen und Motive werden dabei aus der heroischen oder höfischen Sphäre herausgelöst und einem anderen Kontext zugewiesen. Insbesondere die Artikulation karnevalesker Flüche Dietrichs von Bern nach der Lektüre des Herausforderungsbriefes zeigt

42 Vgl. Victor MILLET, *Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung* (de Gruyter Studienbuch), Berlin 2008, S. 342.

43 Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms, hrsg. v. Georg HOLZ, Halle an der Saale 1893.

44 Ingrid BENNEWITZ, *Kriemhild im Rosengarten. Erzählstrukturen und Rollenkonstellationen im ‚Großen Rosengarten‘*, in: 5. Pöchlarnner Heldenliedgespräch. *Aventure – märchenhafte Dietrichepik* (Philologica Germanica 22), hrsg. v. Klaus Zatloukal, Wien 2000, S. 39–60, hier S. 48f. Zur Rolle Kriemhilds in den Rosengärten siehe: Ann-Katrin NOLTE, *Spiegelungen der Kriemhildfigur in der Rezeption des Nibelungenliedes. Figurenentwürfe und Gender-Diskurse in der ‚Klage‘, der ‚Kudrun‘ und den ‚Rosengärten‘ mit einem Ausblick auf ausgewählte Rezeptionsbeispiele des 18., 19. und 20. Jahrhunderts* (Bamberger Studien zum Mittelalter 4), Münster 2004.

45 „Kriemhild ist nicht nur die freie Herrin einer Aventure; sie ist selber die aktive Gegenspielerin des Berners und seiner Helden, und sie ist in dieser Rolle abgewertet.“ (Helmut DE BOOR, *Die literarische Stellung des Gedichtes vom Rosengarten in Worms*, in: PBB 81 (1959), S. 371–391; wieder in und zitiert nach: *Kleine Schriften II*, Berlin 1966, S. 229–245, hier S. 232).

46 „Erzählt wird – nach dem Herausforderungsmodell – die Geschichte von der bösen Kriemhild und ihrer Bestrafung durch die moralisch und physisch überlegenen Berner.“ HEINZE, Joachim: *Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldendichtung*, München 1978 (MTU 62), S. 252.

in einer viel zitierten Stelle die parodistische Intention und damit korrelierend die Demontage des Helden im „Rosengarten“ A.

*„Numme dumme âmen!“ sô sprach her Dietrich,  
wie sint diese vrouwen sô rehte wunderlîch,  
daz ir vil selten keiniu wil nemen einen man,  
ich en habe mit ime gestriten oder muoz in noch bestân.*

*Sleht er mich ze tôde oder sêre wunt,  
sô kûsset er’s minneclîche an ir rôten munt,  
darzuo hât er verdienet einen rôsenkranz.<sup>47</sup>*

(„In Nomine Domini Amen! So sprach der Herr Dietrich, ‚wie sind diese Damen so überaus seltsam, dass von ihnen keine einen Mann nehmen will, wenn ich nicht mit ihm gekämpft habe oder noch gegen ihn kämpfen werde. Wenn er mich erschlägt oder schlimm verwundet, so küsst er sie lieblich auf ihren roten Mund, dazu hat er sich einen Rosenkranz erworben.“)

Auf seine zögerliche Reaktion erntet Dietrich freilich den Spott seines Waffenmeisters Hildebrand: *„sô belîbet, herre von Berne, sô haltet ir iuwer houbet ganz!“* („Dann bleibt hier, Herr von Bern, damit Ihr Euer Haupt unversehrt erhaltet.“; 55,4). Die Distanzierung Dietrichs, die er mit der Inopportunität des Kampfes begründet, wurde in der Forschung einhellig in ihrem komischen Potenzial erkannt.<sup>48</sup> In der Fassung D des „Rosengarten“ lautet die entsprechende Stelle:

*„Wâfen, iemer wâfen!“ sprach her Dietrich,  
waz tuont mir vrouwen leides an! wie sint sie sô wunderlîch,  
daz ir vil selten keiniu wil nemen einen man,  
und ouch bî ime slâfen, ich müeze vor mit ime gestriten hân.*

*Gît ime got daz gelücke, daz er mir obe gelît,  
sô gât er an ein bette und vrôuwet sich der zît.  
sô bin ich sêre verhouwen und ouch gar sêre wunt.<sup>49</sup>*

47 HOLZ (Hrsg.), Rosengarten, S. 12, Str. 54–55.

48 Für Bennewitz etwa stellt die Stelle mit ihrem „literarische[n] Witz einen der Höhepunkte des ‚Rosengarten‘“ dar. Vgl. BENNEWITZ, Kriemhild im Rosengarten, S. 55.

49 HOLZ (Hrsg.), Rosengarten, S. 81, Str. 69–70.

(„Weh, immerzu weh!“ rief der Herr Dietrich, „was fügen mir die Damen an Leid zu! Wie sind sie so seltsam, dass nie eine von ihnen einen Mann nehmen und auch mit ihm schlafen möchte, außer wenn ich vorher mit ihm gekämpft habe. Wird ihm von Gott das Glück zuteil, dass er mich besiegt, dann geht er an ein Bett und freut sich des Lebens, ich aber bin auf den Tod oder sehr schlimm verwundet.“)

Ein Kampf mit Dietrich dient hier also, folgt man seiner Argumentation, zur Steigerung der sexuellen Attraktivität seiner potenziellen Bezwingler. Er selbst profitiere jedoch keineswegs von den Kämpfen. Die Klage über die Anfechtungen durch die Damen und das bedauernde Antizipieren seiner Niederlage erinnert an Klageperformanzen, wie sie aus den Epen „Dietrichs Flucht“ und „Rabenschlacht“ bekannt sind; hier münden sie in Dietrichs Lamentatio über seine Rolle als „armer Dietrich“.<sup>50</sup>

Vielleicht war im Spätmittelalter die Problematisierung von Kämpfen im Frauentrost ein dankbarer Gegenstand für Komik, denn in Heinrich Wittenwilers „Ring“, einer mit Komik durchsetzten Didaxe, erlebt der bäuerliche Protagonist den Frauentrost als ebenso unerfreulich:

*Triefnas über und über viel  
Also hart auf seinen giel,  
Daz er wainet und auch grain.  
Er fluochet allen frawen rain:  
„Ihr grunken, kotzen, bösen breken,  
Daz euch der übel tot müess streken  
Um die marter, die ich duld  
Nit anders dann umb ewer huld!  
War zuo habt es mich nu pracht?“<sup>51</sup>*

(Übersetzung von Horst Brunner: „Triefnas flog in hohem Bogen herunter und so hart aufs Maul, daß er weinte und grunzte. All den edlen Damen fluchte er: ‚Ihr Schlampe, Huren, räudigen Hündinnen, verrecken sollt ihr wegen der Qualen, die ich bloß eurer Gunst wegen leiden muß! Wohin habt ihr mich jetzt gebracht!“)

<sup>50</sup> Rabenschlacht. Textgeschichtliche Ausgabe, hrsg. v. Elisabeth LIENERT/Dorit WOLTER, Tübingen 2005, S. 891.

<sup>51</sup> Heinrich WITTENWILER, Der Ring. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edmund WIESSNER ins Neuhochdeutsche übersetzt und hrsg. v. Horst BRUNNER (Reclams Universal-Bibliothek 8749), Stuttgart 1991, V. 556–564.

Wird in Texten das Bild des zaudernden Dietrich akzentuiert, handelt es sich nicht unbedingt um eine bloße Übernahme einer bestimmten Tradition, sondern die literarische Stilisierung kann, wie es Zips für das „Eckenlied“ festgestellt hat, auch einen Minnedienst kritisieren, dessen Folge letale Kämpfe sind.<sup>52</sup> Doch es ist gleichermaßen denkbar, dass die zögerliche Haltung Dietrichs eine Kritik an der ganzen Person impliziert; er und andere, sich selbst demontierende Helden stellen sich dann „in ihren Typisierungen und ihrer Literarizität scherzend selbst zur Disposition“.<sup>53</sup>

Als es im weiteren Verlauf schemagerecht doch zu Kampfhandlungen kommt, widersetzt sich Dietrich im „Rosengarten“ A wie ein trotziges Kind der Aufforderung Hildebrands, mit Siegfried zu kämpfen.<sup>54</sup> Er weist dabei auf Siegfrieds Unverwundbarkeit, sein Schwert Balmung und seine Brünne hin, die einen Kampf gegen ihn aussichtslos machten: *daz ich mit ime vaehte, ich waere ein tumber man* („Wenn ich mit ihm kämpfen würde, wäre ich törricht.“; 333, 3). Dabei handelt es sich weder um den Ausdruck einer antizipierten Nutzlosigkeit des Kampfes noch um Pazifismus, sondern tatsächlich „um nackte Angst“.<sup>55</sup> Dietrich wirft Hildebrand vor:

*,Du sæhest alsô gerne, daz ich verliur daz leben mîn,  
und daz ich in dem garten bestüende den hürnîn.  
Swaz du mir des gerætest, ez dünket mich ein wiht:  
Sivrides von Niderlande des bestân ich niht.*<sup>56</sup>

52 Vgl. Manfred ZIPS, Dietrichs Aventure-Fahrten als Grenzbereich spätheroischer mittelhochdeutscher Heldendarstellung, in: Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters. Beiträge der Neustifter Tagung 1977 des Südtiroler Kulturinstitutes, hrsg. v. Egon Kühebacher in Zusammenarbeit mit Karl H. Vigl, Bozen 1979, S. 134–171, hier S. 158.

53 Ariane MHAMOOD, Inszenierte Komik in ‚Biterolf und Dietleib‘, in: 7. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Mittelhochdeutsche Heldendichtung außerhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises: Kudrun, Ortnit, Waltharius, Wolfdietriche (Philologica Germanica 25), hrsg. v. Klaus Zatloukal, Wien 2003, S. 151–174, hier S. 174.

54 Breyer hat einen Mechanismus erwogen, der in der Konstellation Ratgeber – Held liegt: Der Ratgeber müsse seine Funktion erfüllen, ergo im Recht sein, Dietrich wiederum müsse als Held die Kämpfe bestehen; die Beratungsszene gebe die Reaktion Dietrichs vor: Er müsse zunächst die Kämpfe ablehnen. Sein Ruf schütze vor einer Demontierung seiner Idealität durch die Zögerlichkeit (Ralph BREYER, Dietrich cunctator. Zur Ausprägung eines literarischen Charakters, in: 5. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Aventure – märchenhafte Dietrichepik (Philologica Germanica 22), hrsg. v. Klaus Zatloukal, Wien 2000, S. 61–74, hier S. 71). Dem ist entgegenzuhalten, dass Helden in aller Regel mögliche Kämpfe auch in Beratungsszenen nicht ablehnen, um den Vorwurf der Feigheit zu vermeiden.

55 BREYER, Dietrich cunctator, S. 69.

56 HOLZ (Hrsg.), Rosengarten, S. 59, Str. 337.

(„Du würdest so gerne sehen, dass ich mein Leben verlöre und dass ich im Garten den mit hörnerner Haut [d.i. Siegfried; hier hat er nicht im Blut des Drachen, sondern im geschmolzenen Horn gebadet] angehen sollte. Was immer du mir rätst, es ist vergeblich: Siegfried von Niederland werde ich nicht anrennen.“)

Komisch wirkt dieses Zaudern auch in Kombination mit Dietrichs offensichtlicher Schüchternheit, die Hildebrand moniert: *In der wilde* („in der Wildnis“) bezwinge Dietrich Drachen, aber er kämpfe nicht *vor vrouwen, dâ man prîs bejagen sol* („nicht vor Damen, vor denen man Lob erwerben soll“; 341, 4). Dasselbe wirft ihm Wolfhart vor: *ir getürret vor den vrouwen keinen prîs begân:/ dâ ez nieman saehe, dâ wâret ir ein küener man* („Ihr wagt es nicht, vor den Damen Preis zu erringen: Dort, wo es niemand gesehen hat, wart Ihr ein tapferer Mann“; 345, 3f.). Ein Held, der die Beobachtung durch *vrouwen* als Norminstanz scheut, zieht nicht zuletzt Defektkomik durch einen moralischen Fehler auf sich.

Die Kämpfe der beiden Helden Dietrich und Siegfried beinhalten in ihrer Monstrosität gerade durch den Austausch einzelner Details im Vergleich zu gängigen Kampfschilderungen ein komisches Potenzial: Anstelle des üblichen Blutes fließt zunächst *der sweiz mit kreften durch die ringe* („der Schweiß [fließt] durch die Ringe der Rüstung/des Kettenpanzers“; 353, 4). Offensichtlich hat der Heldenschweiß eine dissoziative Wirkung, jedenfalls beobachten die Zuschauer *ir beider ringe rîsen ûf den plân* („ihrer beider Ringe auf die Wiese rieseln“; 354, 2). Als es später doch zu Verletzungen kommt, tränken die Kämpfer das Gras mit Blut wie eine Sprinkleranlage: *swâ sie hin sprungen, dâ wart der anger bluoatgevar* („wohin auch immer sie sprangen, da wurde der Anger blutfarben“; 354, 4). Die Zuschauer werden durch den Krach der auf die Helme donnernden Schwerter halb taub. Durch den Lärm *mohte nieman gehoeren in dem garten überal* („es konnte im Garten weit und breit niemand hören“; 355, 4). Durch die Nachricht von Hildebrands angeblichem Tod erzürnt, artikuliert Dietrich heldentypische Drohreden, die Siegfried jedoch lapidar beiseitewischt: *swaz ir mit mir strîtet, daz sol sîn mîn spil./ swer's enkiltet an dem houpte, der muoz den schaden hân.* („Wie viel auch immer Ihr mit mir kämpft, das bedeutet mir ein Spiel. Wer immer es am Kopf büßt, der wird den Schaden haben“, 362, 3f.), doch *Her Dietrîch jagete in umbe* („doch Herr Dietrich jagte ihn umher“, 365, 1), und Siegfried muss sich in Kriemhilds Schoß retten (365, 2). Daher spricht Bennewitz von „parodierenden hagiographischen Elemente(n)“.<sup>57</sup>

57 BENNEWITZ, Kriemhild im Rosengarten, S. 59.

Dietrich von Bern siegt zwar gegen Siegfried, doch dieser Sieg wird – gerade auch durch die manifeste Gewaltbereitschaft Dietrichs, ist dieser einmal in Kampfeswut geraten – auffällig bagatellisiert. Die Möglichkeiten einer Komisierung von Kämpfen durch exorbitante, in ihren Folgen verharmloste Gewalt, wie sie beispielsweise auch aus dem „Eckenlied“ bekannt sind, zeigt gerade das Medium Film.<sup>58</sup>

In der Fassung D des „Rosengarten“ legt Siegfried trotz seiner Hornhaut zwei Harnische übereinander an (468, 1), sodass nicht nur Dietrich zur komischen Figur avanciert. Der Held aus Bern weist Hildebrands Aufforderung zum Kampf entschieden zurück: *du grif in selbe an* („Greife doch du ihn selber an“; 470, 4), Hildebrand rennt ihm daraufhin nach und beschimpft ihn. Als Wolfhart hinzu tritt, denunziert Hildebrand Dietrich sofort: *her Dietrich von Berne wil Sivrides niht bestân* („Herr Dietrich von Bern will nicht gegen Siegfried kämpfen“; 477, 4). Der alte Waffenmeister schlägt vor, eine Unpässlichkeit Dietrichs vorzutauschen: *sô sprechet, ir sît worden siech, des wil ich iuch helfen swern* („So sagt denn, Ihr wärt erkrankt, das will ich Euch beschwören helfen“; 480, 4). Dietrich willigt ein: *sô swer, lieber meister, selbe büeze ich dir den eit* („so schwöre, lieber Meister, ich entschädige Dich selbst für den Eid“; 481, 2). Der Eindruck eines offensichtlich derangierten Heldentums wird verstärkt durch die gegenseitigen Diffamierungen der Helden: Hildebrand behauptet, Dietrich sei *ein rehter schalc* („ein richtiger Schuff“, 489, 3), der wiederum benennt Hildebrand als *alte[n] lasterbalc* („als alten Schandkerl“, 489, 4). Diese „freie Marktplatzrede“<sup>59</sup> verortet die Dialoge eher im karnevalesken denn im heldenepischen Bereich.<sup>60</sup> Die Beschimpfungen setzen sich fort in der Behauptung Hildebrands, in den Augen der Damen sei Dietrich *ein rehter affe* („ein richtiger Narr“, 530, 4). Darauf beginnt Dietrich buchstäblich vor Zorn zu rauchen: *Her Dietrich wart erzürnet, riechen er began,/ als ein hûs, daz dâ dimpfet und ist enzündet an* („Herr Dietrich geriet in Zorn und rauchte wie ein brennendes und

58 Ein Blick auf moderne Rezeptionsdokumente zeigt die anhaltende Beliebtheit von Ritter- und Heldenpersiflagen, die auch mit der Ridikülisierung von Gewalt arbeiten; ich nenne nur Monty Pythons „Ritter der Kokosnuss“ und Swen Unterwalds Siegfriedfilm.

59 Eine der zentralen Kategorien Bachtins bezüglich des Karnevals und der Karnevalisierung der Literatur.

60 „Schimpfworte, Grobheiten, Flüche und Obszönitäten sind nicht-offizielle Elemente der Rede. Sie werden immer als wissentlicher Verstoß gegen die sprachlichen Normen bewertet, als eine bewußte Weigerung, die Redekonventionen einzuhalten, sich an Etikette, Höflichkeit, Respekt, Anstand und Rangordnungen zu orientieren.“ (Michail BACHTIN, Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, übersetzt von Gabriele LEUPOLD, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Renate LACHMANN (stw 1187), Frankfurt am Main 1995, S. 229).



qualmendes Haus“; 531, 1f.). Diese Verdinglichung als Räucherkerzenhäuschen desavouiert den Helden zusätzlich und legitimiert seine fortgesetzte Verlachung. Bäuml wertet demnach folgerichtig die Fassungen A und D des „Rosengarten“ als „Parodie von höfischem Ambiente und unhöfischem Handeln, wobei eines das andere ironisiert.“<sup>61</sup>

Darüber hinaus ist auch ein didaktischer Impetus in Erwägung zu ziehen, quasi eine Exemplifizierung richtigen adligen Verhaltens ex negativo. Zumindest für das Drama vom „Hürnen Seufrid“ des Hans Sachs aus dem Jahre 1561<sup>62</sup>, in dem ein Turnier die Stofftradition des „Rosengarten“ präsentiert, kann diese Intention jedoch ausgeschlossen werden. Denn Hans Sachs' Antipathie gegenüber feudalherrschaftlichen Obrigkeiten war durchaus gekoppelt mit der fehlenden Bereitschaft, Heldentum zu idealisieren.<sup>63</sup> Bei anderen Spielen ist diese Möglichkeit jedoch nicht auszuschließen, genauso wenig wie die Überlegung, ob nicht die Adligen gerade auch in der Fastnachtszeit über sich selbst lachen konnten.

### Dietrich von Bern auf der (Fastnachts-)Bühne

Die in den epischen „Rosengarten“-Dichtungen beobachtbare Möglichkeit der Ridikülisierung von Helden prädestiniert diese für Dramatisierungen, die im fastnächtlichen Kontext stehen, wie etwa das „Tiroler Reckenspiel“ aus dem Jahre 1511.<sup>64</sup>

61 Franz BÄUML, Kognitive Distanz zum Text: Zur Entwicklung fiktionalen Erzählens in der Rezeption des Epos im 13. Jahrhundert, in: 5. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Aventure – märchenhafte Dietrichepik, hrsg. von Klaus Zatloukal (Philologica Germanica 22), Wien 2000, S. 23–38, hier S. 37.

62 Der hürnen Seufrid. Tragoedie in sieben Acten von Hans Sachs (Neudrucke deutscher Literaturwerke, N.F. 19, 1. Aufl. 1880), hrsg. v. Edmund GOETZE, 2. Aufl. Tübingen 1967 [handschriftliche Fassung]; Hans SACHS, Sämtliche Werke, 26 Bde., hrsg. v. Adelbert von KELLER/Edmund GOETZE, Tübingen 1870–1908, Bd. 13 (1880), Neudruck Hildesheim 1964, S. 334–377 [Druckredaktion].

63 Vgl. Ingeborg SPRIEWALD, Literatur zwischen Hören und Lesen. Wandel von Funktion und Rezeption im späten Mittelalter. Fallstudien zu Beheim, Folz und Sachs, Berlin/Weimar 1990, S. 186.

64 Sterzinger Spiele. Die weltlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs nach den Originalhandschriften (1510–1535) von Vigil Raber und nach der Ausgabe Oswald Zingerles 1886 (Wiener Neudrucke. Neuausgaben und Erstdrucke deutscher literarischer Texte 6), hrsg. v. Werner M. BAUER, Wien 1982. Der Precursor verkündet *gar ain kurzbeyligs vasnacht spill* (9, 9) und betont die „belegbare Historizität des Dargestellten“ (355–356) durch die Aussage zu Beginn des Spiels, es sei *vor zeyten so geschehen* (10) und in der abschließenden Rede, man habe nun *gehört vnd gesechn./waß vor zeytn ist geschechn* (541–542).

In diesem Spiel ist, wie Coxon feststellt, eine Parodierung des „Rosengarten“ nicht intendiert, da „ein Heldenepos wie der ‚Rosengarten‘, das schon die Ansätze zu seiner eigenen ‚Kontrafaktur‘ in sich trägt, wohl nur schwer demontierbar war.“<sup>65</sup>

Dietrich reagiert in diesem Spiel, genauso wie in den strophischen Dichtungen, ausgesprochen gereizt auf die Perspektive, in Kriemhilds Rosengarten kämpfen zu sollen:

*Der þerner  
Ach, waß zeichen mich dy frauenn,  
das ich mit stechn vnd mit hauen  
Soll erberben ain rosn krenczelein  
von krimhilden der edlen kinigein!  
Solt ich darumb werden erschlagenn,  
ich muest den spot zum schaden habem<sup>66</sup>*

(„Ach, was werfen mir die Damen vor, dass ich mit Hauen und Stechen einen Rosenkranz von Kriemhild, der edlen Königin, erwerben soll! Wenn ich dabei erschlagen werde, müsste ich zum Schaden den Spott haben.“)

Hildebrand drängt jedoch um seinen guten Ruf nicht auf Spiel zu setzen zur Annahme der Herausforderung: ‚*Wan es wer vns gar ain grosse zagckhait, / wo man das von vns þaiden sait*‘ („Denn es würde uns als große Feigheit ausgelegt, wo man das von uns beiden sagte“; 118–119). Hildebrand vertritt demnach noch den Wert der höfischen *êre*, des Ansehens in der Gesellschaft, der für Dietrich obsolet geworden zu sein scheint. Ein komischer Kontrast entsteht, da Dietrich wie in den epischen Dokumenten der Stoffverarbeitung der *êre* pragmatische Nutzábwägungen entgegenhält. Im Gegensatz zur Epik, in der vor allem eine bestimmter Duktus Spott auf sich zieht, stehen im Spiel die Didaxe und das Lachen im Vordergrund.<sup>67</sup>

Im Drama vom „Hürnen Seufrid“ des Hans Sachs mehrten sich die kritischen Stimmen gegen willkürliche Kämpfe.<sup>68</sup> Insbesondere Gibich, der Vater Kriemhilds, problematisiert das Vorhaben, Helden für Wettkämpfe an den Rhein zu zitieren:

<sup>65</sup> COXON, Komik und Gelächter in der ‚Wolfdietrich‘-Epik, S. 75.

<sup>66</sup> BAUER (Hrsg.), Sterzinger Spiele, 102–108.

<sup>67</sup> Ebd., S. 485.

<sup>68</sup> GOETZE (Hrsg.), Der hürnen Seufrid. Siehe auch: von KELLER/GOETZE (Hrsg.), Hans Sachs. Sämtliche Werke, Bd. 13 (1880), S. 334–377.

*Die dochter vnd der aiden mein  
Haben beschriben an den Rein  
Her Dietrich von Peren zu kumen;  
Wais nit, ob es in raich zu frumen.  
Nun, ich mus es lassen geschehen  
Und darzu durch die finger sehen.  
Die sach ficht mich nit an fuer guet,  
Weil nicks guetz kumbt aus vbermuot.<sup>69</sup>*

(„Meine Tochter und mein Schwiegersohn haben Herrn Dietrich an den Rhein zu kommen bestimmt. Ich weiß nicht, ob es ihnen zum Guten gereicht. Nun, ich werde es geschehen lassen und dazu ein Auge zudrücken. Ich halte die Angelegenheit für nicht gut, denn aus Überheblichkeit resultiert nichts Gutes.“)

Damit wird das Initiieren von Kampfhandlungen mit *übermuot* identifiziert und disqualifiziert. Dietrichs von Bern mit Unkenntnis gekoppelte Feigheit manifestiert sich vor dem Kampf mit Siegfried in einer umfassenden Lamentatio:

*Jzund thuet mich pey meinen trewen  
Des kampfs zvsagen haimlich rewen,  
Die weil Seufrid ganz huernen ist,  
Das ich forhin nit hab gewist.  
Darumb wolt ich von herzen gern,  
Ich wer wider da haim zu Bern.<sup>70</sup>*

(„Nun bereue ich fürwahr meine Kampfpflicht im Innersten, da Siegfried ganz hörnern ist, was ich zuvor nicht gewusst habe. Darum wünschte ich herzlich gern, dass ich wieder daheim in Bern wäre.“)

Offenkundig ist es ein Anliegen von Hans Sachs, anhand negativer Beispiele mit satirischen Mitteln zu belehren.<sup>71</sup> Dazu dient die Demontage von Helden wie Siegfried, die zu einer Nivellierung heldenepischer Ideale führt. Diese moralisierende Tendenz von Heldenepik auf der Bühne setzt sich in der dreiteiligen Dramatisie-

69 GOETZE (Hrsg.), *Der hürnen Seufrid*, S. 31f., V. 863–870.  
70 Ebd., S. 33f., V. 919–924.

71 Vgl. Horst BRUNNER, *Hans Sachs – Über die Schwierigkeiten literarischen Schaffens in der Reichsstadt Nürnberg*, in: *Hans Sachs und Nürnberg. Bedingungen und Probleme reichsstädtischer Literatur. Hans Sachs zum 400. Todestag am 19. Januar 1976* (Nürnberger Forschungen 19), hrsg. v. Horst Brunner/Gerhard Hirschmann/Fritz Schnelbögl, Nürnberg 1976, S. 1–13, hier S. 8.

rung des Ortnit- und Wolfdietrichkomplexes durch den Nürnberger Autor Jakob Ayrer (um 1540–1605) fort. Bei ihm dient das heldenepische Personal wie bei Hans Sachs als Steinbruch für Exempelfiguren positiven oder negativen Verhaltens. Beispielsweise nimmt der Ausschreier die väterliche inzestuöse Inklusion der *allerschönste(n) Liebegart*<sup>72</sup>, der späteren Frau *HuegDieterichs*, zum Anlass, einen „Elternspiegel“ zu formulieren:

*Ein gute Lehr die Eltern han,  
Wenn jhn Gott beschert Kinder gut,  
Daß sie dieselben haben in hut  
Vnd dise nicht allein einsperrn;  
Sonder wenn man jhrer zu Ehrn  
Begert vnd sie jhr alter han,  
So solt man sie heyraten lan;  
Dann wo man daß nicht lest geschehen,  
Muß man oft schand vnd vnehr sehen.*<sup>73</sup>

(„Eltern sind damit gut belehrt, wenn Gott ihnen angenehme Kinder beschert, dass sie diese in ihrer Obhut halten und nicht allein wegsperren, sondern wenn man sie mit Anstand begert und sie im entsprechenden Alter sind, soll man sie heiraten lassen. Denn so man das nicht zulässt, muss man häufig Schande und Schmach erblicken.“)

Der Endpunkt der Funktionalisierung von Heldenepik für didaktische Zwecke eines spätmittelalterlichen städtischen Autors ist damit erreicht.

### Zusammenfassung

Das tradierte Bild von Artus, eines vorbildlichen adligen Herrschers einschließlich ritterlicher Entourage, und das heldenepische Idealbild tapferer, permanent kampfbereiter Helden werden in der spätmittelalterlichen Epik und Dramatik vermehrt einer kritischen Revision unterzogen. Mittel zum Zweck ist hierzu die in den Texten fassbare Komik, die das extradiegetische Publikum zur Lachgemeinschaft

<sup>72</sup> Ayrsers Dramen (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart LXXVII), hrsg. v. Adelbert von KELLER, 2. Band, 9–17, Stuttgart 1865, S. 945, V. 25.

<sup>73</sup> Ebd., S. 1022, V. 29–37.

vereinen kann. Die Komik resultiert insbesondere daraus, dass sich die Helden ihren klassischen Rollenanforderungen verweigern und diese so zur Disposition stellen. Antizipiertes und tatsächliches Verhalten werden als unvereinbare Skripte übereinandermontiert.

Eine karnevaleske Lust an der Inszenierung sexueller und gewalttätiger Exzesse zeichnet sich im Rahmen des *mundus perversus* ab; dieser bietet eine exzellente Bühne für die Demontage feudaladliger und höfischer Werte bzw. deren Repräsentanten zugunsten einer städtischen Selbstvergewisserung. Spiele wie „Der Hürnen Seufrid“ des Hans Sachs oder auch die Dramatisierungen Jakob Ayrers lösen die heldenepischen Figuren aus ihren Kontexten und stellen sie in den Dienst der Didaxe, deren Vermittlung mithilfe komischer Entrelacements gelingt. Demnach werden die arthurischen und heldenepischen Figuren einerseits verlacht, um ihre Inferiorität zu demonstrieren, andererseits dienen sie – quasi unabhängig von dem Ballast, der im kollektiven Gedächtnis mit ihren Namen verbunden ist – als Exempelfiguren, die Störungen bzw. Regeln des reibungslosen spätmittelalterlichen Zusammenlebens vermitteln. Personen und Inhalte der tradierten Artusromane und Heldenepen dienen als Spielmaterial der *bricolage* (Levi-Strauss), das für neue Zwecke vereinnahmt werden kann.

SEBASTIAN COXON

## *Hehe!*

### Überlegungen zum erzählten Lachen in „Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel“

#### Figurengelächter und Rezipientengelächter

Die Gründe, aus denen gelacht wird, sind außerordentlich vielfältig, wenn nicht sogar widersprüchlich. Lassen sich eher objektive Bedingungen wie Plötzlichkeit und Überraschung – d. h. das Unerwartete – in mehreren Theorien zum Lachen und zur Komik konstatieren<sup>1</sup>, so gehen diese notwendig mit gewissen subjektiven Erwartungen aufseiten des Lachenden einher, die etwa von sozialer Erfahrung, kulturellem Wissen und der emotionalen Disposition oder Lachbereitschaft des Einzelnen bestimmt werden.<sup>2</sup> Bei einem gelungenen Witz, der Lachen auslöst, handelt es sich unter anderem also nicht nur um dessen plötzlich umkippenden<sup>3</sup>, überraschenden Inhalt – sowie um die Lust des Zuhörers, auf diese Weise überrascht zu werden –, sondern auch um die schlichte Angemessenheit der sprachlichen Formulierung, um die gekonnte Handhabung eines Fundus aus wohl

1 Vgl. etwa die bekannte Formulierung von Thomas HOBBS: „Allgemein ist das Lachen das plötzliche Gefühl der eigenen Überlegenheit angesichts fremder Fehler. Hierbei ist die Plötzlichkeit wohl erforderlich; denn man lacht über dieselben Dinge oder Scherze nicht wiederholt“ (Vom Menschen. Vom Bürger; zitiert nach: Texte zur Theorie der Komik (Reclams Universal-Bibliothek 17656), hrsg. v. Helmut BACHMAIER, Stuttgart 2005, S. 16f., hier S. 16).

2 Dazu András HORN, Das Komische im Spiegel der Literatur. Versuch einer systematischen Einführung, Würzburg 1988, S. 21–193.

3 Wolfgang ISER, Das Komische: ein Kipp-Phänomen, in: Das Komische (Poetik und Hermeneutik 7), hrsg. v. Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning, München 1976, S. 399–401.

mehreren möglichen ‚institutionalisierten‘ und dem Zuhörer schon bekannten Witztypen.

Ähnliches gilt auch für diejenigen literarischen Traditionen in der Vormoderne, die anhand fest etablierter pointierter Erzählstrukturen Rezipientengelächter hervorrufen sollten, sei es in der Kurzform des schwankhaften Märes, im längeren Schwankroman oder in den großen Prosa-Sammlungen, den sogenannten Schwankbüchern des späteren 16. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Gerade bei längeren Werken jedoch, wo ein einziger benannter ‚Schwankheld‘ durch mehrere vergleichbare Episoden charakterisiert wird<sup>5</sup>, scheint die Gefahr zu bestehen, dass die sich (fast) beliebig oft wiederholenden Signaturstreiche eines solchen Protagonisten, welche dem Rezipientenkreis ohne weiteres erkennbar und nachvollziehbar sein sollten, allmählich an komischer Wirkung verlieren konnten – es sei denn, dass die Wiederholung bestimmter Erzählstrukturen und -inhalte im Verlauf des vormodernen Rezeptionsprozesses kaum als solche wahrgenommen wurde, oder dass der ästhetische Unterhaltungswert solcher Texte zum beträchtlichen Teil in einer ‚Kunst‘ der variierenden Wiederholung lag, die sich durch komisch potenzierte Erzählmittel auszeichnete.

Wie kein zweiter Schwankroman stützt sich das Straßburger Eulenspiegel-Buch (Erstdruck um 1510/1511)<sup>6</sup> auf ein Erzählverfahren, das die komische Wirkung von Possen und böartigen Streichen, von materiellem Verlust und grober Beleidigung mittels motivischer Wiederholung zu erhöhen sucht. In den Historien 60 und 61 wird etwa erzählt, wie Eulenspiegel einen unbeliebten Erfurter Metzger zweimal um einen Braten betrügt.<sup>7</sup> Handelt es sich zunächst (H 60) darum, dass der geldgierige Metzger auf Eulenspiegels Frage: *Was sol ich mit mir nemen?* (S.

4 Überblicke bieten Erich STRASSNER, *Schwank* (Sammlung Metzler 77), 2. Aufl. Stuttgart 1978; Winfried THEISS, *Schwank* (Themen, Texte, Interpretationen 4), Bamberg 1985.

5 Zur episodischen Struktur des Schwankromans vgl. Peter STROHSCHNEIDER, *Schwank und Schwankzyklus, Weltordnung und Erzählordnung im ‚Pfaffen vom Kalenberg‘ und im ‚Neithart Fuchs‘*, in: *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*. Paderborner Colloquium 1987, hrsg. v. Klaus Grubmüller u.a., Paderborn 1988, S. 151–171.

6 Alle Textzitate nach: Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten (Reclams Universal-Bibliothek 1687), hrsg. v. Wolfgang LINDOW, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe Stuttgart 1978. Zur Entstehungs- und Druckgeschichte vgl. Jürgen SCHULZ-GROBERT, *Das Straßburger Eulenspiegelbuch*. Studien zu entstehungsgeschichtlichen Voraussetzungen der ältesten Drucküberlieferung (Hermaea NF 83), Tübingen 1999, S. 1–127.

7 Beide Historien werden sogar mit derselben Illustration ausgestattet; vgl. auch SCHULZ-GROBERT, *Straßburger Eulenspiegelbuch*, S. 328.

171) unüberlegt antwortet: *Ein[en] Braten* (S. 171), so misslingt diesem acht Tage später (H 61) seine Vergeltungsaktion, als er Eulenspiegel spöttisch herausfordert: *Kum wider her und hol einen Braten* (S. 173)<sup>8</sup>; denn schon wieder geht er unbedacht auf eine zweideutige Äußerung Eulenspiegels ein, was zum Verlust eines zweiten Bratens führt.<sup>9</sup> Zum Schluss wird der Metzger von Eulenspiegel mit seinen eigenen Worten verhöhnt (*Nun hab ich aber einen Braten geholt, als du mich ansprachest* [S. 174]) und muss sich die Schadenfreude seiner Mitmetzger gefallen lassen: *und überkam den Spot zu seinem Schaden von seinen Nachburen, die bei ihm stunden, die sein darzu lachten* (S. 174).

Grundsätzlichen Prinzipien schwankhaften Erzählens zufolge wird mittels einer Handlungsstruktur von Schlag und Gegenschlag der Konflikt zwischen Eulenspiegel und dem Erfurter Metzger so gestaltet, dass der unverschämte Trickser am Ende als eindeutig überlegener Sieger hervortritt<sup>10</sup>; oder noch präziser: Der vorläufige Sieg Eulenspiegels über den Metzger in der 60. Historie wird sodann im Verlauf der 61. Historie endgültig bestätigt, indem die spöttische Herausforderung des Metzgers schließlich nur seine eigene Schmach herbeizuführen vermag und ihm selbst schadet.<sup>11</sup> Für den episodischen Erzählverlauf des Gesamttextes ist es typisch, dass die gültige Gesellschaftsordnung – hier durch den Erfurter Fleischmarkt vertreten – des provozierenden (asozialen) Eingreifens eines Außenseiters bedarf, um einen bereits vorliegenden Ordnungsverstoß zu korrigieren.<sup>12</sup> Auffällig

8 Diese Aufforderung soll Eulenspiegel zum Zugreifen ermuntern: *Eulenspiegel sagt ja und wolt nach dem Braten datschen. Da was der Meister endlich und nam den Braten bald zu ihm* (S. 173).

9 Der Metzger gibt sich mit Eulenspiegels (leeren) Worten zufrieden: *Woluff, her, Seckel, unnd bezal die Leüt!* (S. 174). Dieser Streich befindet sich in mehreren Sammelwerken aus dem 15. und 16. Jahrhundert, wie etwa bei POGGIO BRACCIOLINI, *Liber facetiarum*, hrsg. v. Stefano PITTALUGA, Mailand 1995, Nr. 259; und Martin MONTANUS, *Wegkürzer* (StLV 217), hrsg. v. Johannes BOLTE, Tübingen 1899, Nr. 13: *Als er [Dosch] nun lang gesungen unnd nye nichts der wirtin gefallen wolt, zog er seinen seckel herauß und sange: ‚Komb her, mein liebes seckelein, und bezal der wirtin ir zechelein!‘ Fragt die wirtin, ob ir das liedlein gefiel. ‚Ja,‘ sagt die wirtin, ‚das gefiel mir wol.‘ – ‚Wolan,‘ sagt Dosch, ‚dieweyl es euch gefelt, so ist mein zech bezalt.‘ (S. 34). Vgl. auch Eduard KADLEC, *Untersuchungen zum Volksbuch von Uulenspiegel* (Prager Deutsche Studien 26), Prag 1916. Nachdruck Hildesheim 1973, S. 45–47.*

10 Vgl. Thomas GUTWALD, *Schwank und Artushof. Komik unter den Bedingungen höfischer Interaktion in der ‚Crône‘ des Heinrich von dem Türlin* (Mikrokosmos 55), Frankfurt am Main 2000, S. 92.

11 Nach Hermann BAUSINGER, *Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen*, in: *Fabula* 9 (1967), S. 118–136, hier S. 128, wäre die den Historien 60 und 61 zugrunde liegende Handlungsstruktur dem Typus ‚Steigerungstyp Revanche‘ zuzuordnen.

12 Die Unbeliebtheit dieses einen Metzgers wird damit begründet, dass er die Kunden von seinen Mitmetzgern (unangemessen) fortzulocken pflegt (S. 172). Die Historie lässt sich natürlich



ist ferner, dass der schwelende Zank (H 60) durch die kollektive Verspottung und Verlachung der Berufsgenossen (H 61) abgelöst wird, den Eulenspiegel durch seine Spottrede in die Wege leitet.<sup>13</sup> Tatsächlich lässt sich dieses Figurengelächter in seiner strukturellen und thematischen Bedeutung mit einer solchen Vielzahl von Episoden im Eulenspiegel-Buch vergleichen<sup>14</sup>, dass – wenn man bei diesem Werk überhaupt von einer narrativen ‚Kunst‘ der variierenden Wiederholung sprechen kann – die literarische Inszenierung von Lachen dazu gehören müsste.

Dass im „Ulenspiegel“ häufig gelacht wird, ist von der germanistischen Mediävistik durchaus zur Kenntnis genommen worden.<sup>15</sup> Am Grundsätzlichsten hat sich bisher Rüdiger Schnell mit diesem Aspekt des Werkes auseinandergesetzt und dabei eine ausgeprägte Tendenz zum Lachen aus Schadenfreude innerhalb der Erzählwelt festgestellt, welche er, vor dem soziokulturellen Hintergrund der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft, zum treibenden poetologischen Prinzip des Eulenspiegel-Buches erklärt.<sup>16</sup> Was Schnell im Rahmen seines Aufsatzes aber nicht

auch anders auslegen; vgl. etwa Werner RÖCKE, Kollektive Mentalität und Individualisierung. Probleme einer historischen Poetik des ‚Ulenspiegel‘, in: Hermen BOTE. Braunschweiger Autor zwischen Mittelalter und Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen 37), hrsg. v. Detlev Schöttker/Werner Wunderlich, Wiesbaden 1987, S. 207–218 (hier S. 213f.).

13 In den Textparallelen zu H 61, die man etwa bei POGGIO, *Liber facetiarum* oder MONTANUS, *Wegkürzer* findet, wird auf solches Gruppengelächter verzichtet. Vgl. jedoch das Schauspiel ‚Von einem Wirthe‘ (verfasst 1593?) von Heinrich Julius von BRAUNSCHWEIG (Schauspiele [StLV 36], hrsg. v. Wilhelm Ludwig HOLLAND, Stuttgart 1855, S. 297–333), wo ein durch denselben Streich gefoppter Wirt (IV,3) von seinem Knecht, der Narrenfigur Iohan Bouset (Jan Posset), der Lächerlichkeit preisgegeben wird: *Ha ha ha. Dat moth ick lachen* (IV,4).

14 Sämtliche Textstellen werden aufgelistet in: Hermann BOTE. Ein kurzweiliges Buch von Till Eulenspiegel aus dem Land Braunschweig. Hrsg., in die Sprache unserer Zeit übertragen und mit Anmerkungen versehen von Siegfried H. SICHTERMANN, Frankfurt am Main 1978, S. 280f.

15 Vgl. schon Karl Richard KREMER, *Das Lachen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters* (Diss.), Bonn 1961, S. 66f. (Lachen als Charakteristikum der Eulenspiegel-Figur). Vor der Folie spätmittelalterlicher Narren-Ikonographie ist allerdings darauf hingewiesen worden, dass das Lachen Eulenspiegels kein Pendant in den entsprechenden Buchillustrationen findet: Hans-Jürgen BACHORSKI, *Narrengesichter. Zur Idiomatik des Lachens im 16. Jahrhundert*, in: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 39 (1999), S. 13–55, hier S. 29f.

16 Rüdiger SCHNELL, *Das Eulenspiegel-Buch in der Gattungstradition der Schwankliteratur*, in: Hermann Bote. *Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig. 1488–1988. Beiträge zum Braunschweiger Bote-Kolloquium 1988* (Frühe Neuzeit 4), hrsg. v. Herbert Blume/Eberhard Rohse, Tübingen 1991, S. 171–196: „Der starke wirtschaftliche Druck, dem die Menschen im Spätmittelalter unterworfen waren und der sie ständig in Kategorien von Kosten/ Nutzen denken ließ, brachte es mit sich, dass die Personen im Eulenspiegel-Buch wie auch dessen Leser vor allem über materiellen oder finanziellen Schaden anderer lachen“ (S. 194).

leistet, ist eine nähere Analyse der literarischen Konstruktion eines solchen erzählten (oder textinternen) Verlachens oder Auslachens, bei der vor allem Figurengelächter und Figurenrede eng aufeinander bezogen werden. Diese Lücke wird auch nicht durch den neueren Interpretationsversuch Albrecht Classens geschlossen, der – im quasi-programmatischen Gegensatz zu Schnell – Lachen auf Figurenebene als Funktion einer Erzählstrategie auffasst, die unter anderem zur verbesserten Selbsterkenntnis der Textrezipienten dienen soll.<sup>17</sup>

Diese „Ulenspiegel“-Arbeiten lassen sich dem breiteren literaturwissenschaftlichen Interesse unterordnen, das seit mehreren Jahrzehnten der literarischen Darstellung von Lachen gewidmet wird. Einerseits handelt es sich dabei um die Erforschung der motivgeschichtlichen Bedeutung des Lachens (und Lächelns) und deren gattungsbedingte ‚Codierung‘ und Thematisierung.<sup>18</sup> Andererseits greift man bei der mühevollen Analyse vormoderner literarischer Komik immer häufiger auf textinterne Szenen von Lachen zurück, um mindestens mit historisch verbürgten Lachmechanismen arbeiten zu können, insofern sich diese dechiffrieren lassen.<sup>19</sup> Einen Schritt weiter gehen Werner Röscke und Hans Rudolf Velten, die unterschied-

17 Albrecht CLASSENS, *Laughter as the Ultimate Epistemological Vehicle in the Hands of Till Eulenspiegel*, in: *Neophilologus* 92 (2008), S. 471–489: „Eulenspiegel’s function consists of being the catalyst to make people laugh, either within the narrative context or outside, among the audience, that is, to perceive the ridiculous discrepancy between claims and reality, between self-illusions and factuality“ (S. 484).

18 Erzähltes Lachen in der Kleinenepik zum Beispiel ist besonders intensiv aufgearbeitet worden. Vgl. Johannes Klaus KIPF, *Mittelalterliches Lachen über semantische Inkongruenz. Zur Identifizierung komischer Strukturen in mittelalterlichen Texten am Beispiel mittelhochdeutscher Schwankmären*, in: *Komik und Sakralität. Aspekte einer ästhetischen Paradoxie in Mittelalter und früher Neuzeit (Tradition – Reform – Innovation 9)*, hrsg. v. Anja Grebe/Nikolaus Staubach, Frankfurt am Main 2005, S. 104–128; Klaus GRUBMÜLLER, *Wer lacht im Märe – und wozu?*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Trends in Medieval Philology 4)*, hrsg. v. Werner Röscke/Hans Rudolf Velten, Berlin 2005, S. 111–124; Sebastian COXON, *der werlde spot*: Kollektives Verhöhnern und Verlachen in der Kleinenepik des Strickers, in: *Die Kleinenepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme (Philologische Studien und Quellen 199)*, hrsg. v. Emilio Gonzalez/Victor Millet, Berlin 2006, S. 102–116; Sebastian COXON, *Laughter and Narrative in the Later Middle Ages. German Comic Tales 1350–1525*, London 2008, S. 58–82.

19 Neben dem Aufsatz von SCHNELL, *Gattungstradition*, sind folgende Forschungsbeiträge hervorzuheben: Rainer MADSEN, *Die Gestaltung des Humors in den Werken Wolframs von Eschenbach. Untersuchungen zum ‚Parzival‘ und ‚Willehalm‘ (Diss.)*, Bochum 1970, S. 1–42; Jan-Dirk MÜLLER, *Lachen – Spiel – Fiktion. Zum Verhältnis von literarischem Diskurs und historischer Realität im ‚Frauendienst‘ Ulrichs von Liechtenstein, DVjs 58 (1984)*, S. 38–73; Peter STROHSCHNEIDER, *Ritterromantische Versepiik im ausgehenden Mittelalter: Studien zu einer funktionsgeschichtlichen Tex-*

liche literarische ‚Inszenierungen‘ des Lachens vor dem Hintergrund bestimmter mittelalterlicher Lachkulturen mitsamt deren rituellen Praktiken aufschlüsseln wollen.<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang legen Röcke und Velten besonderen Wert auf die narrative Schilderung von sogenannten „Lachgemeinschaften“ – wie beispielsweise eine zum Scherzen geneigte höfische Gesellschaft – nicht zuletzt deshalb, weil sie vermuten, dass gerade im Prozess der Rezeption komischer Literatur im Mittelalter analoge Lachgemeinschaften zustande kamen, die die Gruppenidentität des jeweiligen Rezipientenkreises stark beförderten.<sup>21</sup> Inwiefern solche Inszenierungen Vorbildfunktion ausüben, zum Nachdenken anregen oder sogar lachende Teilnahme ‚performativ‘ bewirken konnten, lässt sich dennoch – bei mangelnder Quellenbasis – für die allermeisten vormodernen Texte kaum mehr definitiv feststellen. Nach wie vor soll es bei der literarischen Analyse dieser Textstellen darum gehen, deren (mögliche) produktions- und wirkungsästhetische Funktionen anhand der überlieferten Textgestalt wahrscheinlich zu machen.

### Figurenlachen und Figurenrede

Die literarische Bedeutung von erzähltem Lachen im „Ulenspiegel“ lässt sich zunächst unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. Figurengestaltung: Es wird zwar in mehreren Historien erzählt, dass sowohl die Gegenspieler Eulenspiegels als auch die Zuschauer und Zeugen seines Agierens

tinterpretation der ‚Mörin‘ Hermanns von Sachsenheim sowie zu Ulrich Fuetrers ‚Persibein‘ und Maximilians I. ‚Teuerdank‘ (Mikrokosmos 14), Frankfurt am Main 1986, S. 130–167.

20 Vgl. etwa Werner RÖCKE, Provokation und Ritual, in: Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne (Norm und Struktur 15), hrsg. v. Peter von Moos/Klaus Schreiner, Köln 2001, S. 343–361; Hans Rudolf VELTEN, Komische Körper. Zur Funktion von Hofnarren und zur Dramaturgie des Lachens im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für Germanistik 11 (2001), S. 292–317.

21 Programmatisch in dieser Hinsicht wirkt der von Werner RÖCKE und Hans Rudolf VELTEN 2005 herausgegebene Sammelband: Lachgemeinschaften; vgl. vor allem den Beitrag von VELTEN, Text und Lachgemeinschaft. Zur Funktion des Gruppenlachens bei Hofe in der Schwankliteratur, S. 125–143. Methodisch vorbereitet wird dieser Ansatz in (mindestens) zwei früheren Aufsätzen: Werner RÖCKE, Inszenierungen des Lachens in Literatur und Kultur des Mittelalters, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 7 (1998), S. 73–93; Hans-Jürgen BACHORSKI u.a., Performativität und Lachkultur in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Theorien des Performativen (Paragrana 10), hrsg. v. Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf, Berlin 2001, S. 157–190.

auffachen<sup>22</sup>, dennoch ist es vor allem die Eulenspiegel-Figur selbst, die durch einen Lachgestus charakterisiert wird. Je nach dem unmittelbaren narrativen Kontext hebt sein *lachen* überlegene Listigkeit, Narrheit oder unverschämte Schalkhaftigkeit hervor. Eulenspiegel ist ein lachender Protagonist ohnegleichen, der nicht nur heimlich (H 9) oder öffentlich (H 22), vor dem verübten Streich (H 38) oder nach der Enthüllung des schlimmen Betrugs (H 10), sondern auch über sich selbst (H 45, H 86) zu lachen vermag.

2. Thematik: Wie aus Schnells Interpretation von 1991 hervorgeht, stellt Schadenfreude einen großen Themenkomplex dar, auf welchen die Aufmerksamkeit der Textrezipienten durch Figurengelächter immer wieder gezogen wird. Ausschlaggebend ist beim Gruppengelächter insbesondere seine unbestrittene Gültigkeit als Einschüchterungs- bzw. Sanktionsmittel (H 15, H 49, H 61, H 78), dessen Wirkung auf den Verlachtten in unterschiedlichem Maße beschrieben wird.<sup>23</sup> Als zweiter durch Figurengelächter vermittelter Themenbereich kommt sodann Narrheit (und Weisheit) in Frage. Um den Ansatz Classens von 2008 aufzugreifen, geht es hier aber nicht nur um den Wert närrischer Unterhaltung (H 23, H 24), sondern auch um die problematische Abgrenzung von Narrheit und Weisheit (H 14, H 15, H 87).

3. Struktur: Auf der Makro-Ebene erhöht erzähltes Lachen die Kohärenz der episodischen Lebensgeschichte Eulenspiegels und bringt die unterschiedlichsten Ereignisse (mitsamt der chaotischen außergewöhnlichen Beerdingung Eulenspiegels [H 94, H 95]) in einen engeren Zusammenhang. Auf der Mikro-Ebene zeichnet Figurengelächter oft die entscheidenden Handlungsphasen innerhalb einer Einzelepisode aus, sodass die ureigene Schwankstruktur von Provokation und Replik noch deutlicher zutage tritt.<sup>24</sup> Eben aus diesem Grund ergibt sich, dass in vielen Fällen Figurengelächter den Schluss der jeweiligen Episode markiert (H 61, H 64, H 78). Solches Lachen besiegelt die Handlung und fasst deren Ethos prägnant zusammen.

<sup>22</sup> Zum Beispiel: etliche Bauernjungen (H 3); eine schielende Frau (H 30); *die Leut* auf dem Brandenburger Marktplatz (H 49, S. 144).

<sup>23</sup> Was in der 61. Historie eher angedeutet wird (*Der Metziger stund und wüßt nit, was er darauff antwurten solt*[S. 174]), wird andernorts explizit dargestellt, vgl. H 78: *Der Wirt hort und vernam, daz er genart waz, und geet in Kamer zu Bet und schampt sich seiner grossen Wort und daz ihn ein tod Wolff und alle sein Gesind verfürht het. Die Kouflüt lachten und bezalten, waz sie und Ulen Spiegel verzert hetten, und reiten von danen. Und nach der Zeit sagt der Wirt nit so vil von seiner Manheit* (S. 229).

<sup>24</sup> In H 45 und H 66 rächt sich Eulenspiegel also an Figuren, die über ihn lachen bzw. ihn auslachen.

Trotz solcher dichten literarischen Funktionalität ist es tatsächlich so, dass das Lachen als physiologisches Phänomen kaum geschildert wird. Stattdessen wird es zumeist nüchtern, konstatierend und mittels eines sehr beschränkten Wortschatzes beschrieben: *Da lacht Ulenspiegel* (H 14, S. 43); *Der König [...] ward lachen* (H 23, S. 70); *Da wurden sie lachen* (H 94, S. 265). Farbe bekommt Figurengelächter im „Ulenspiegel“ erst durch die Nebeneinanderstellung von direkter oder zitierter Figurenrede<sup>25</sup>; d. h. Lachen und Reden bedingen und kommentieren sich in diesem Text gegenseitig:

H 14: *Da lacht Ulenspiegel und sprach: ‚Ich meinte, es wär kein Thor oder Nar mer in der Welt dann ich. So sih ich wol, daz hie schier die gantz Stat vol Thoren ist. Und wann ihr mir alle sagten, daz ihr fliegen wolten, ich glaubt es nit. [...]‘* (S. 43)

H 23: *Der König sprach: ‚Du bist mein allerliebster Hoffgesind, du thust, waz ich dich hieß, und ward lachen und bezalt die 100 Marck. (S. 70)*

H 94: *Mitt dem wurden sie [die Pfaffen] gewar, das der Boum umbkert was unnd das er uff dem Buch lag. Da wurden sie lachen und sagten: ‚Er zeigt selber, das er verkert wil ligen, dem wöllen wir also thün.‘* (S. 265)

Wo ein und dieselbe Figur lacht und redet, fällt auf, dass mit der einzigen Ausnahme der 23. Historie (vgl. oben) der Lachgestus der (direkten) Rede immer vorausgeht.<sup>26</sup> So formelhaft der Text an solchen Stellen auch erscheint, lassen sich zwei grundsätzliche Funktionen bei dieser Wortfolge erkennen. Erstens: Das Figurengelächter lässt die darauf folgende Rede in ihrer Eigenart als Scherz- oder Spottrede umso deutlicher hervortreten (vgl. H 14 oben); erzähltes Lachen fungiert demnach als Signal, das der komischen Wirkung der Äußerung zur vollen Geltung verhilft, indem es die Rezipienten in ihren Erwartungen bestärkt.<sup>27</sup> Zweitens: Die auf das Figurenlachen

<sup>25</sup> Zur allgemeinen erzähltheoretischen Analyse der Figurenrede: Matias MARTINEZ/Michael SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, 4. Aufl. München 2003, S. 58–63.

<sup>26</sup> H 11: *Da ward der Pfaff lachen und sprach: [...]* (S. 34); H 15: *Da ward der Bischoff und alle Hoflüt ser lachen und sprachen: [...]* (S. 47); H 18: *Da ward Ulenspiegel lachen und sprach: [...]* (S. 56); H 25: *Da ward der Hertzog lachen und sprach: [...]* (S. 74); H 30: *Und Ulenspiegel stund und lacht und sprach: [...]* (S. 90); H 44: *Da ward der Schuchmacher lachen und fragt [...]* (S. 130); H 45: *Ulenspiegel sahe [...] und ward lachen und sagt: [...]* (S. 132); *Und der Meister mit seinem Knecht, die sahen und lachten ihm nach und sprachen undereinander: [...]* (S. 132); H 66: *Der Pfeiffenmacher lacht und sagt: [...]* (S. 191); H 77: *Ulenspiegel ward lachen und sagt: [...]* (S. 223); H 84: *und Ulenspiegel get uß dem Huß und lacht und sprach: [...]* (S. 242).

<sup>27</sup> In H 14 weist schon die Kapitelüberschrift darauf hin, dass eine Schimpfrede Eulenspiegels von zentraler Bedeutung sein wird: *Die 14. Historie sagt, wie Ulenspiegel ußgab, das er zu Megdurg von der Lauben fliegen wolt, und die Zuseher mit Schimpffred abwise* (S. 42).

folgende Rede hebt dessen Stoßrichtung und thematische Bedeutung noch einmal hervor (vgl. H 94 oben).<sup>28</sup> Abgesehen davon, dass diese Erzählstrategie zuweilen die Deutungsnotwendigkeit des geschilderten Lachens verrät, wird den Rezipienten der Lachgestus auf Figurenebene somit auf eine Art und Weise erklärt, deren Unmittelbarkeit die Rezipienten selber zum Lachen gebracht haben mag.

Zugespitzt formuliert: An solchen Textstellen gehen Figurengelächter und zitierte Figurenrede eine performative Symbiose ein, die ein verbindliches Lachangebot an die Rezipienten zu vermitteln scheint. Dass damit noch nichts über den Charakter des Rezipientengelächters ausgesagt wird, liegt auf der Hand. Prinzipiell ist sowohl ein (aggressives) Lachen aus Schadenfreude angesichts der im Text unmittelbar wiedergegebenen Verspottung möglich als auch ein (eher intellektuelles) Lachen, das durch die Sprachkomik bzw. den Witz der Figurenäußerung ausgelöst wird.

Exemplarisch für die Zusammensetzung von Figurenlachen und Figurenrede in mehreren „Ulenspiegel“-Historien sind die Kapitel H 3 und H 4, wo Verspottung als Mechanismus der sozialen Regulierung in den Vordergrund gestellt wird, um zugleich die den besonderen Status der Eulenspiegel-Figur vor Augen zu führen. Denn als der junge Eulenspiegel beim Seiltanzen im Dorf seiner Mutter unversehens ins Wasser der Saale hinabstürzt (H 3), wird er von seinen Zuschauern gründlich ausgelacht:

*Da fiel Ulenspiegel, ihr Sun, in das Wasser mit grossem Spot und badet redlichen in der Sal. Da warden die Bauren gar ser lachen, und die Jungen rufften ihm fast nach: ‚He, he! Bad nur wol uß! Du hast lang nach dem Bad gerungen.‘ Das verdroß Ulenspiegel ser und acht des Bades nit, sunder des Spottens und Ruffens von den jungen Buben [...]. (S. 15)*

Anstatt sich aber den unehrenhaften Zeitvertreib des Seiltanzens abzugewöhnen, sinnt Eulenspiegel auf Rache. Bei seinem nächsten Auftritt (H 4) lässt er sich von jedem seiner Zuschauer einen Schuh überreichen; als er diese dann durcheinander wirft, kommt es zum Streit unter den Bauern, die sich nun Eulenspiegels spöttisches Lachen gefallen lassen müssen:

<sup>28</sup> Auch diese zweite Funktion wird in H 14 belegt. Auf Eulenspiegels Spottrede wird von den Magdeburger Bürgern sowohl fluchend als auch lachend reagiert, wobei dieses Gelächter ohne Weiteres durch zitierte Rede erläutert wird: [...] *eins Teils Fluchende, das ander Teil Lachende, und sprachen: ‚Das ist ein Schalckknarr noch, dann so hat er war gesagt‘ (S. 43)*. Damit wird das Gelächter als ein einsichtiges Auflachen gekennzeichnet, das von der Erkenntnis der eigenen Torheit und der Weisheit des Narren zeugt.

*Da dumleten die Jungen und Alten hinzu und erwust einer hie ein Schuh, der ander dort. Der ein sprach: ‚Dieser Schuh ist mein!‘, der ander sprach: ‚Du lügest, er ist mein!‘ und fielen also einander in daz Har und begunden sich einander ze schlagen. Der ein lag unten, der ander oben, der ein schrie, der ander weint, der drit lacht, und wärt so lang, daz die Alten auch Backenstreich teilten und zohen sich bei dem Har. Also saß Ulenspiegel uff dem Seil und lacht und rufft: ‚Hehe! suchen nun die Schuh, wie ich gestern ußbad must!‘ (S. 17)*

Mittels der übergreifenden Erzählstruktur von Schlag und Gegenschlag wird ein gesellschaftliches Gegenbild konstruiert, das die normalen Kraft- oder Machtverhältnisse zwischen Gemeinde und abweichendem Einzelnen auf den Kopf stellt. Eulenspiegel wird nicht korrigiert; und wenn es etwa in der 3. Historie vor allem die Dorfjungen sind, die das Spotten nicht unterlassen können, so hat Eulenspiegels Aktion in der 4. Historie – die Situation eskalierend – zur Folge, dass sowohl die Jungen als auch die Alten in einen unwürdigen Konflikt miteinander geraten und jeglicher Unterschied zwischen Jung und Alt nivelliert wird.

Figurenlachen und zitierte Figurenrede werden in H 3/H 4 kombiniert, um zwei aufeinander gemünzte kommunikative Handlungen in literarisch konzentrierter Form zu schildern. Programmatisch wird hier vorgeführt, wie spöttische Äußerungen, die die Aufmerksamkeit auf den Schaden des Anderen lenken sollen, eben zum Verdruss des Verspotteten und zum schadenfroh lachenden Vergnügen des Spötters bzw. der spöttischen Umwelt erfolgen.<sup>29</sup> Das erzählte Lachen wird selbst in der zitierten Rede – als *He, he!* – sprachlich präsent gehalten, wobei, möglicherweise im Unterschied zum offeneren *Ha, ha*<sup>30</sup>, die höhnische oder spöttische Tendenz des

<sup>29</sup> Vgl. die zeitgenössischen Ausführungen zum Spott (*derisio*) als Zungensünde bei GEILER VON KAYSERSPERG, *Das Buch der Sünden des Munds* (Erstdruck Straßburg 1518): *Spottenn ist nüt anderst weder ein vnordeliche red von gebresten des menschen in eim schimpf vnd gelechtersz weisz, uff daz daz sich der mensch scham: da einer herfür zeucht ein gebresten eines menschen, es sey leibs oder seel halb, in eim schimpf vnd gelechter das der selb mensch scham rott werd, in gegenwertikeit des selbigen menschen, das sein spott* (43v). Geilers Mundsündenpredigten stehen in langer (scholastischer) Tradition; vgl. Bettine LINDORFER, ‚Zungensünden‘ und ewiges Strafgericht. Zur Performativität der Rede im moraltheologischen Diskurs des späten Mittelalters, in: *Blutige Worte. Internationales und Interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. Jutta Eming, Göttingen 2008, S. 53–74.

<sup>30</sup> Lautes Lachen an sich wird in sehr unterschiedlichen literarischen Kontexten im Mittelalter als *Ha ha* sprachlich realisiert; vgl. etwa GEILER, *Das Buch der Sünden des Munds*: *Es stet keinem dapfern vernünfftigen menschen zuo, das er von lachen das maul zerzerr das mann im die zen sehe, vnd ha ha ha mach das man das bei der pfaltzen möchte hören* (49v).

Gelächters hervorgehoben werden soll.<sup>31</sup> Konkretisiert wird die Tendenz in den verbalen Äußerungen der *Jungen* (H 3), die anhand sprichwörtlicher Redewendungen<sup>32</sup> Eulenspiegels (ungewollte) Durchnässung mit (gewolltem) Baden zweimal spielerisch vergleichen bzw. verwechseln.<sup>33</sup> Wiederholung stellt demnach ein wichtiges strukturelles Merkmal der Spottrede dar, wodurch die der Verspottung zugrunde liegende Beleidigung gesteigert, die ungehemmte Freude am Schaden des Anderen unterstrichen wird. Als pointierte Gegenrede wird Eulenspiegels eigene Spottrede in H 4 wesentlich schlichter gefasst, obwohl es durchaus andere Historien gibt, in denen sein Sprechen durch spöttische Wiederholung geprägt ist: *Unnd als Ulenspiegel umb sich sahe, so sicht er, das die Wirtin schilet, und sprach also: ‚Schele Fraw, schele Fraw, war sol ich sitzen und wa leg ich mein Stab und Sack hin?‘* (H 30, S. 89f.).<sup>34</sup>

31 In H 32 bei Eulenspiegels unverschämter Herausforderung und Verspottung der Nürnberger Stadtwächter, die er in die Pegnitz hinabstürzen lässt, scheint *Hoho* eine ähnliche Funktion auszuüben: *Unnd da er hinuber waz kumen, da ruft er mit lauter Stim: ‚Hoho, wa bleiben ihr nun, ihr verzagten Bößwicht.‘* [...] *Also ruft Ulenspiegel: ‚Hoho, louffen ihr noch nit? Morgen louffen mir mer nach!‘* (S. 96). Vgl. auch, im lateinischen Kontext, Heinrich BEBEL, *Facetiae* (Bibliotheca Suevica 13), hrsg. v. Manfred FUHRMANN, Konstanz 2005, II,29: *Ad hoc lusor: ‚Ho ho he, es profecto magister parum prudens et moratus [...]‘* (S. 110). Für eine deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1556, vgl. Jakob FREY, *Gartengesellschaft* (StLV 209), hrsg. v. Johannes BOLTE, Tübingen 1896, Nr. 52: *Zuo welchem der spiler anfieng zu lachen: ‚Ha, ha, ha, bistu burgermeister zuo Hechingen, so bistu warlich ein nährischer, grober und ungezogener burgermeister‘* (S. 68). In den Prosa-Schwanksammlungen des späteren 16. Jahrhunderts kommt ansonsten eher ein spöttisch-heiteres *Ho ho* – und eben nicht *He he* – in der zitierten Rede siegreicher Listiger oder Überlegener vor; vgl. Jörg WICKRAM, *Rollwagenbüchlein* (Sämtliche Werke 7), hrsg. v. Hans-Gert ROLOFF, Berlin 1973, Nr. 40: *‚Ho ho, du bist gar zuo weit über daß ziel gesprungen‘* (S. 73); Nr. 43: *‚Hoho‘, sagt der Baur, ‚es ist noch niendart das ziel verfallen, wirt ouch noch lang nit verfallen‘* (S. 80); FREY, *Gartengesellschaft*, Nr. 60: *‚Ho ho‘, sprach der scherer, ‚der ist herauß, gott hab lob‘* (S. 75). Für den Hinweis auf diese Textstellen bin ich Jan-Luigi Alessandrini dankbar.

32 Vgl. Wolfgang MIEDER, „Eulenspiegel macht seine Mitbürger durch Schaden klug“: Sprichwörtliches im ‚Dil Ulenspiegel‘ von 1515, in: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 29 (1989), S. 27–50, hier S. 45 (Nr. 5–8).

33 Auch auf diese Weise macht sich Eulenspiegel seinerseits über die ‚badenden‘ Nürnberger Stadtwächter lustig: *‚Zu disem Bad wären ihr noch morgen frü wol kumen!‘* (H 32, S. 96).

34 Ein literarisches Vorbild für solche Spottreden wäre nicht zuletzt in der biblischen Erzählung über die Verspottung des (alten) Propheten Helischa zu finden; vgl. GEILER, *Das Buch der Sünden des Munds: Secundo regum ann dem sechsten capitel. Item die kindn, die auss der stat lieffen vnnnd spotteten Helisei des propheten. Sie schrauwen zuo im: ‚kal, kal, kal.‘ Da kamen zwen beren herauss zuo inen gelauffen vnd zertzarten. xlii. kinder vnder inen* (46r). Zu dieser Spottszene vgl. Gerd SCHWERHOFF, *Der Spott der Knaben und der Fluch des Propheten. Bildliche Darstellungen einer alttestamentarischen Geschichte* (II Könige 2,23–24) am Ausgang des Mittelalters, in: *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter*. Festgabe für Klaus Schreiner, hrsg. v. Andrea Löther u.a., München 1996, S. 247–284.



Nicht jede Figurenrede, welche Figurenlachen begleitet, wird unmittelbar wiedergegeben, und bei erzählter Rede – wie in der Metzgerepisode von H 61, oder in der 49. Historie (*Unnd die Leut lieffen dazu und lachten und seiten* [S. 144]) – liegt die Betonung eher auf der ‚Faktizität‘ des Geschehens.<sup>35</sup> Dies gilt vor allem für jene Szenen, in denen die soziale Umwelt mit Lachens und Redens auf einen gelungenen Streich Eulenspiegels reagiert; in Historien wie H 49 und H 61 dürfte es kaum ein Zufall sein, dass es gerade die Eulenspiegel-Figur ist (und nicht etwa seine ‚Zuschauer‘), die durch direkte Rede privilegiert wird.<sup>36</sup> Dieser Aspekt der Figurenzeichnung scheint so weit zu gehen, dass in Situationen, die (lautes) Sprechen verbieten, Eulenspiegels Auflachen durch ein Gedankenizitat qualifiziert bzw. erläutert wird<sup>37</sup>, wie in der 9. Historie, als er einen Streit zwischen zwei Dieben entstehen lässt, die in stockfinsterner Nacht einen Bienenkorb stehlen: *Ulen Spiegel lacht und gedacht: ‚Das Spil wil sich recht stellen‘* (S. 28).<sup>38</sup> Komplizenhaft sollen die Textrezipienten dieser Historie also die Perspektive des Überlegenen teilen und seinen Betrug (lachend?) genießen.

Andernorts rechnet Eulenspiegel mit der Missverständlichkeit des Lachens, als er sich zu seinem Entsetzen in einem verarmten Wirtshaus befindet (H 81): *Da sprach er: ‚Her Wirt, Ihr haben böß Nachburen.‘ Der Wirt sagt: ‚Ja, Her Gast, das hab ich, sie stelen mir alls, daz ich im Hus hab.‘ Da ward Ulen Spiegel lachen und gedacht: ‚Hie ist der Wirt als der Gast!‘* (S. 235). Aus der Perspektive des armen und von

35 Vgl. dagegen H 50: *Ein Teil waren zornig und fluchten und waren gantz unwillig, das sie also den ferren Weg umsunst gangen hätten, und diejenne, die mit Huß da wonten, die lachten und spottent der andern, daz sie sich hätten also lassen öffen, und sprachen, daz wär ihr selbs schuld, warumb sie dem Landthoren und Narren hätten glaubt und gefolgt, dan sie lang wol gewisset hätten, was Ulen Spiegel für ein Fogel wär geweßen* (S. 147).

36 In der 49. Historie wird zwar mehrmals von Spott erzählt – die Schneiderknechte verspotten Eulenspiegel und die Leute auf dem Markt verspotten die von Eulenspiegel bestrafte Schneiderknechte –, aber nur Eulenspiegels spöttische Äußerung wird zitiert: *Und Ulen Spiegel nam ihr war; und da sie fielen, begund Ulen Spiegel laut zu rieffen: ‚Sich! Sich! Der Wind weget drei Schneider von dem Fenster!‘ unnd rufft laut, das man das uber den gantzen Merckt hort* (S. 144).

37 Gedankenizitate befinden sich auch in Erzählzusammenhängen, die nicht von Figurengelächter geprägt sind; siehe etwa den ‚witzigen‘ Schluss der Historie 29: *Also zoch Ulen Spiegel mit dem uffgenomnen Gelt hinweg und gedacht: ‚Solt du die Esel zu Erdtfurt all weiß machen, das würd vil Leibs bruchen‘* (S. 88).

38 Vgl. auch H 38: *Ulen Spiegel lag im Bet und lacht und gedacht in ihm selber: ‚Nun wil daz Spil gut werden‘* (S. 115). Derselbe verbale Ausdruck der Vorfreude kommt auch in zitierter Rede vor: H 78: *Ulen Spiegel und die Kouflüt horten diese Ding, und er sagt: ‚Seint guter Ding, daz Spil wil jetz gut werden‘* (S. 228).

Kindern geplagten Wirts, der wohlwollend auf die Schimpfrede Eulenspiegels eingeht, muss es erscheinen, als ob sich das Gelächter seines unbekanntes Gastes auf sein Bonmot beziehen würde. Durch die unmittelbare Wiedergabe von Eulenspiegels Gedanken jedoch, der die Form eines weiteren heimlichen Witzes annimmt, wird den Rezipienten klargemacht, dass Wirt und Gast keine wohlfunktionierende „Lachgemeinschaft“ darstellen.

Eine ähnliche Funktion üben jene zitierten Reden aus, die von den äußeren Umständen her kaum erklärbar oder unzureichend motiviert erscheinen, wie in der 90. Historie, wo Eulenspiegel seinen ‚dreckigen‘ Streich für sich allein witzig kommentiert: *Da waz daz Huß allenthalben beschlossen, und ihm ward Angst und Not, und er kam in die Appoteck und schieß in ein Büchß und sprach: ‚Hie kam die Arznei uß, da muß sie wider ein, [...]‘* (S. 256). Die literarische Hervorhebung von Figurengelächter und Figurenrede lässt zuweilen andere (ansonsten notwendige) Bestandteile erzählter Spottinszenierungen, wie das Dabeisein des Verlachteten oder Verspotteten, zurücktreten, wenn nicht sogar verschwinden. So lacht und redet Eulenspiegel in der 84. Historie draußen vor einer impliziten Öffentlichkeit(?), nachdem er drinnen eine Wirtin *mit dem blossen Arß uff die heiß Esch* (S. 242) gesetzt hat: *[...] und Ulenspiegel get uß dem Huß und lacht und sprach: ‚Also sol man die Romfart volbringen‘* (S. 242). Für die Rezipienten allerdings steckt der Witz dieser Äußerung in ihrer Beziehung zum thematischen Inhalt einer früheren Episode (H 34)<sup>39</sup>, die zwangsläufig den impliziten (textinternen) Zuschauern/Zuhörern Eulenspiegels entgehen muss. Im „Ulenspiegel“ gehört also eine bündig formulierte Figurenäußerung anscheinend zur literarischen Ästhetik eines ‚schönen‘ Streiches, egal ob andere (zuhörende) Figuren ausdrücklich anwesend sind oder nicht.<sup>40</sup> Erst dadurch, so könnte man meinen, wird die Komik der auf narrativer Ebene geschilderten Ereignisse für den Rezipienten wirklich spürbar.

39 Vgl. die dazu gehörende Überschrift: *Die 34. Historie sagt, wie Ulenspiegel geen Rom zoch [...]* (S. 101).

40 Vgl. auch H 18, wo Eulenspiegel auf einem Marktplatz auflacht und ein Spottlied anstimmt, ohne dass eine städtische Öffentlichkeit explizit dargestellt wäre: *Da ward Ulenspiegel lachen und sprach: ‚[...]‘ Und sprach mer: ‚O Halberstat, Halberstat, der Nam von der dan. Dein Bier und Kost schmeckt wol, aber dein Pfenningseckel seind von Süwleder gemacht‘* (S. 56).

## Figurenrede als Anlass Figurengelächters

Ein zweites grundsätzlich verwandtes Erzählmuster lässt sich in jenen Episoden belegen, in denen Figurenrede (auch) als vermeintlicher Anlass des Figurengelächters fungiert, d. h. wo die Rede der einen Erzählfigur das Lachen anderer auszulösen scheint. Dies stellt eine narrative Strategie dar, die nicht zuletzt den Stellenwert der jeweiligen Figuren in ihrer Rollentypologie als verlachtem Betrogenen (oder ‚Opfer‘) bzw. als spöttischem Betrüger unterstreicht:

H 15: *„Ich bin uberladen gewesen mit einem Schalck. Ich wont, es wär ein Doctor in der Artzney, so ist es ein Doctor in der Leckerei“, und sagt es ihn gantz, wie es ihm gangen wee. Da ward der Bischoff und alle Hoflüt ser lachen und sprachen: „[...]“ (S. 47)*

H 86: *„Und der ein Hohländer sah Ulenspiegeln für einen Buren an und sprach: „Wie, Buer, magst du des Wirts Kost nit, sol man dir Eiger kochen?“, und mit dem nimpt er die Eier beid und schlächt sie uff und schütet eins nach dem andern zu Halß und legt die Schalen für Ulenspiegeln wider und sagt: „Seh hin, leck daz Vaß, der Dotter ist heruß.“ Die andern Gäst lachten des und Ulenspiegel mit ihm. (S. 245)*

Wieder ist es die zitierte Rede, welche die Bedeutung der geschilderten Ereignisse konkretisiert, deren Komik auf die Spitze treibt und die Tendenz des erzählten Lachens veranschaulicht. Bei der Opferrede wird aus der Perspektive des machtlosen Geschädigten der Erfolg des Betrugs zumeist unfreiwillig bestätigt, indem zur Belustigung anderer die wahre Lage der Dinge zu spät zur Kenntnis genommen wird. In der 15. Historie (siehe oben) gehört es daher zur Bestrafung des eitlen Doktors, dass er seine eigene Schmach öffentlich bekennen muss, was seine höhnische Verspottung am Hof in die Wege leitet. Die Spottrede vergrößert den erlittenen Schaden des Betrogenen, indem sie ihn ganz gezielt der Lächerlichkeit preisgibt und nicht etwa als bemitleidenswert gelten lässt.<sup>41</sup> In der 86. Historie besteht die Provokation nicht so sehr darin, dass einer der holländischen Kaufleute Eulenspiegels Ei anmaßend zu sich nimmt, sondern dass er den Angriff auf den vermeintlichen Bauern durch Spott, also verbal, akzentuiert. Für den Erzschalk Eulenspiegel ist es dennoch typisch, dass er diesem gelungenen Spott ebenfalls durch sein Auflachen applaudiert, bevor er sich eine passende kulinarische Rache einfallen lässt.

<sup>41</sup> Vgl. GEILER, Das Buch der Sünden des Munds: *„Dan es [spotten] ist ein groessere verachtung weder schelten; dann du achtest die person so ring vnd leicht, dass du den ernst inn ein schimpff zeuchst (44r).“*

Auch bei diesen Inszenierungen erzählten Figurengelächters ist zu erraten, wie mittels zitierter Figurenrede<sup>42</sup>, die neben aller kontextbezogenen spöttischen Schadenfreude ein gewisses Maß an Witz und Sprach- oder Wortkomik einzuführen vermag, ein verbindliches Lachangebot an die textexternen Rezipienten zustande kommt. Diese zweite Kommunikationsebene ist allerdings in den eher prosaischen Reden der Opfer von Eulenspiegels Streichen kaum spürbar, wie beispielsweise in der Klage des gierigen Pfaffen in H 37:

*Da sprach ihn der Pfarrer an: ‚Sich, waz hast du für Würst bracht? Sich, wie mir und meiner Kellerin die Mündler schmutzen!‘ Ulenspiegel lacht. (S. 111)<sup>43</sup>*

Ansätze zu einer komisierenden literarischen Stilisierung findet man am ehesten in den Worten des bestraften Doktors in H 15 (*Doctor in der Arznei/ Doctor in der Leckerei*) oder in der bündigen Äußerung des unglücklichen Kochs in H 10, nachdem auch er den von Eulenspiegel schalkhaft zubereiteten Senf probiert hat:

*Der Koch schmeckt auch an den Senff und spüw uß unnd sprach: ‚Der Senff schmeckt gleich als wär darin geschissen.‘ Da ward Ulenspiegel lachen. (S. 31)*

Zum Erzählverlauf durchaus analog steckt die Komik solcher Figurenreden in der Vorstellung der Erniedrigung und Schmach der Eulenspiegel unterlegenen Antagonisten: Sie werden dazu gebracht, narrenhaft auf ihren eigenen Schaden zu verweisen. An die Seite des arg provozierenden schadenfrohen Auflachens des Protagonisten in diesen Szenen ist vermutlich also zunächst das Überlegenheitsgelächter der Textrezipienten zu stellen, die sich primär an ihrem Wissensvorsprung den schlimm Betroffenen gegenüber ergötzen (sollen).

In Spottreden scheint der Spielraum für Witz und Sprachkomik ungemein größer zu sein, d. h. vor allem in den Äußerungen Eulenspiegels, zu dessen Figurengestaltung es offensichtlich gehört, andere – für gewöhnlich nicht unmittelbar betroffene – Figuren zum Lachen zu bringen.<sup>44</sup>

42 Erzählte Figurenrede als Anlass Figurengelächters findet man in H 77: *Da kam Ulenspiegels Wirt ingon, und dem was von dem Gestanck so ubel worden, das er brach alles von ihm, das er im Leib het, und sagt, wie ubel es in dem Gemach von Menschentreck hät gestuncken. Ulenspiegel ward lachen und sagt: ‚[...]‘ (S. 223).*

43 Vgl. auch H 44: *Der Buer sagt: ‚Das schmeckt alles wol, da es hat nach Geschmack als nüwe Schuch‘, hiemit gieng der Buer uß dem Huß. Da ward der Schuchmacher lachen [...] (S. 130).*

44 Vgl. H 64: *Also da schied Ulenspiegel von dannen und hieß den Kaufman wider in hin schleiffen, was er [Eulenspiegel] ußgeraumet het, des die Nachbürin vor und nach lachten (S. 186).* Vgl. aber auch

Wort und Tat werden hier variationsreich aufeinander bezogen. In einigen Historien wird sogar gelacht, wenn über einen vergangenen Streich Eulenspiegels berichtet wird.<sup>45</sup> In der 38. Historie genügt es dem Herzog von Braunschweig nicht, dass er das kostbare Pferd eines Pfaffen von Eulenspiegel überreicht bekommt; er will auch, dass Eulenspiegel von seinem schlaunen Betrug erzählt: *Das lacht der Fürst unnd was frölich davon und gab Eulenspiegeln ein ander Pferd zu dem Rock* (S. 116). Andernorts (H 11) bringt Eulenspiegel einen Pfaffen über die Einäugigkeit seiner Hausmagd unchristlich(?) zum Auflachen, indem er sein spöttisches Verhalten bösarig-witzig rechtfertigt.<sup>46</sup> Damit wird nicht nur der närrische Drang zum Spott und schadenfrohen Gelächter narrativ veranschaulicht, sondern auch die (fragwürdige?) Faszination, die Eulenspiegel auf Priester (vgl. auch H 40) und andere geistliche Würdenträger (H 15, H 87) ausübt.

Die komische Sprengkraft, die mehreren zitierten Reden Eulenspiegels zugeschrieben werden kann, wirkt noch am greifbarsten, wenn fazetienhaft geschildert wird, wie er gleichsam aus dem Stegreif witzig redet, und wenn (auf einer anderen Kommunikationsebene) der Inhalt der Schimpfrede die Rezipienten nicht weniger überraschen muss. So errettet Eulenspiegel sich in der 25. Historie vor dem Zorn des Herzogs von Lüneburg, indem er, im aufgeschlitzten Bauch seines eigenen Pferdes stehend, ein sprichwörtliches Gewohnheitsrecht zitiert: *„So hon ich all mein Lebtag gehört, das ein jetlicher sol Frid haben in seinen vier Pfälen.“* *Da ward der Hertzog lachen und sprach: ‚[...]‘* (S. 74)<sup>47</sup>; und in der 90. Historie macht er sich sogar über seine eigene (schwere) Erkrankung lustig, als er von anderen ins Spital zum Heiligen Geist in Mölln gebracht wird:

*„Ich hab da vast nach gestanden und Got allezeit gebetten, das der heilig Geist solt in mich kumen, so sendt er mir das Widerteil, daz ich nun in den heiligen Geist kum*

das Gelächter der schielenden Frau in H 30: *Eulenspiegel sprach: ‚Liebe Wirtin, sol ich allzeit die Warheit sagen, so kan ich daz nit verschweigen.‘* *Die Wirtin waz des da zufriden und lacht darmit* (S. 90).

45 Vgl. H 64: *Indem kamen die Gäst, denen sagt er [ein Kaufmann] von seinem nüwen Knecht und wie er den Braten in Keller gelegt hät. Des lachten sie und machten ein guten Schimpf daruß* (S. 183).

46 *„Thund auff Euwere beide Augen, so sehent Ihr wöll, daz ein Hun am Spiß steckt. Also sagt ich zu Euwer Kellerin auch. Da ward sie zornig.“* *Da ward der Pfaff lachen und sprach: ‚Daz kan mein Magt nit, daz sie beid Augen ufthu, wann sie hat nur eins.‘* *Eulenspiegel sprach: ‚Herr, daz saget Ihr, ich sprichs nit.‘* *[...] ‚Ihr sagten, ich künd Euwer Ding mit halber Arbeit thun und Euwer Magt sehe gern mit beiden Augen und sicht doch nur mit einem Aug und sie sicht nur halber. Also thet ich halb Arbeit.‘* *Der Pfaff ward lachen, und die Kellerin ward zornig [...]* (S. 34f.).

47 Dazu MIEDER, Sprichwörtliches, S. 41.

*und er bleibt uß mir und kum in ihn.‘ Die Leüt lachten sein und giengen von ihm.  
Und als eins Menschen Leben ist, so ist auch sein End. (S. 256)*

Die komische Brisanz dieses (leicht?) blasphemischen Wortspiels, das mystische Erfahrung zu parodieren scheint, liegt auf der Hand. Auch hier dürfte es also zu einem Zusammenfall textexternen und textinternen Lachens gekommen sein, wobei Letzteres eben nicht durch eine darauf folgende Figurenrede gedeutet wird. Die von der Figurenhandlung implizierte Distanzierung (*und giengen von ihm*) wird stattdessen vom auktorialen Erzähler herausgestrichen, der die lachende Isolierung Eulenspiegels am Ende seines Lebens als seiner ganzen Lebensgeschichte durchaus angemessen ansieht. Noch stärker zum Ausdruck kommt das kritisch-distanzierende Ethos des Figurenlachens dieser Szene in der ersten englischen Übersetzung des Textes (zuerst um 1518?). Der paradigmatische Hinweis des Erzählers wird nun in der Form von Figurenrede wiedergegeben: *Then laughed the people and said: ‚As men live, so is their end‘* (Kapitel 44 [S. 232]).<sup>48</sup>

In der Tat wird in dieser Szene zum letzten Mal geschildert, wie eine spöttisch-witzige Äußerung Eulenspiegels ein Lachen innerhalb der Erzählwelt auslöst. Dies hat zur Folge, dass das den Textrezipienten weiterhin vermittelte Lachangebot nicht mehr durch erzähltes Figurenlachen abgesichert wird.<sup>49</sup> Dies geschieht z. B. in der Schlussepisode der 90. Historie, in der Eulenspiegel von seiner weinenden Mutter besucht wird:

*‚Mein lieber Sun, wa bist du kranck?‘ Ulen Spiegel sprach: ‚Liebe Muter, hie zwüschen der Kisten und der Wand.‘ ‚Ach, lieber Sun, sprich mir noch zu ein süs Wort.‘ Ulen Spiegel sprach: ‚Liebe Muter, Honig, das ist ein süß Krut.‘ Die Muter sprach: ‚Ach, lieber Sun, gib mir dein süß Ler, da ich dein bei gedencken mag.‘ Ulen Spiegel sagt: ‚Ja, liebe Muter, wan du wilt deins Gemachs thon, so ker den Arß von dem Wind, so gat dir der Gestanck nit in die Naß.‘ [...] (S. 256f.)*

Dass Eulenspiegel die Worte seiner Mutter verdreht, um jegliche von ihr gewollte Kommunikation zu vereiteln, stellt einen Typus schalkhaft-witziger Dialogführung dar, der vielfach in der spätmittelalterlichen komischen Literatur belegt werden

<sup>48</sup> Text zitiert nach: *A Hundred Merry Tales and Other English Jestbooks of the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, hrsg. v. Paul M. ZALL, Lincoln, Nebraska 1963, S. 151–237.

<sup>49</sup> Witzige Spottrede ohne Figurenlachen findet man auch in früheren Historien; vgl. H 16, wo Eulenspiegel sich über die frierenden Burgwächter lustig macht: *‚Ich kum von Koldingen‘* (S. 50f.).

kann.<sup>50</sup> Es ist demnach kaum zu bezweifeln, dass auch dieser Wortwechsel dazu bestimmt war, die Textrezipienten zum Lachen zu bringen. Nur: Ohne das Vorhandensein verbürgenden Figurenlachens und bei der insgesamt eher mitleidvollen Charakterisierung von Eulenspiegels Mutter, ist der (lachende?) Textrezipient mit der Bewertung dieser Episode ganz auf sich selbst angewiesen. Ein Protagonist, der seine eigene Mutter (*ein alte arme Fraw* [S. 256]) ohne weiteres verspottet nachdem er zuvor schon über sein Seelenheil gescherzt hatte, gibt alles und alle der Lächerlichkeit preis.<sup>51</sup> Dem schillernden wirkungsästhetischen Programm dieses Werks zufolge wird es letztlich den Textrezipienten überlassen, ob sie an solchen Textstellen mit dem Protagonisten – spielerisch-identifikatorisch – oder über ihn – distanzierend – lachen wollen.

### Zusammenfassung

Als eine Sammlung von etwas mehr als neunzig zumeist eigenständigen Episoden, die eine beschränkte Anzahl von Figuren-, Situations- und Handlungstypen aufweisen, stellt „Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel“ ein Werk komischer Erzählliteratur dar, das durch inhaltliche und strukturelle Wiederholung hervortut. Dies trifft sicherlich auch auf die literarische Schilderung des Figurenlachens zu, die auf ganz bestimmte Erzählmuster und -motive zurückgreift, um die Thematik der geschilderten Ereignisse zu profilieren. Solch erzähltes Lachen zeichnet sich vor allem durch die formelhafte Zusammenstellung mit zitierter Figurenrede aus (*Da ward Ulenspiegel lachen und sprach: ‚[...]‘*), die unter zwei Gesichtspunkten von beträchtlicher funktioneller Bedeutung zu sein scheint: Zum einen wird die jeweilige (an sich äußerst knapp beschriebene) Lachgeste mittels begleitender Figurenrede erläutert oder semantisch vereindeutigt. Zitierte bzw. erzählte Rede übt damit eine

50 Vgl. etwa den ‚Witzigen Landstreicher‘ (Erstdruck 1480/1481) des Nürnberger Dichters Hans Folz, wo ein Priester vergeblich versucht, ein ernsthaftes Gespräch mit einem sterbenden Witzbold zu führen: *Der herr: ‚Kurcz ab, sag mir: wo pistu kranck?‘/ Der freyheit: ‚Mein herr, allhie auf diser panck/ Pin ich am krencksten, sullt ir glauben.‘* (39f.); Text zitiert nach: Hans FOLZ, Die Reimpaarsprüche (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 1), hrsg. v. Hanns FISCHER, München 1961, S. 119–123.

51 In anderen diskursiven Zusammenhängen wird ein solches Verhalten eindeutig als sündhaft aufgefasst, vgl. GEILER, Das Buch der Sünden des Munds: *Darumb got des herren spotten ist die aller groest suend; darnach vater und muter spotten ist nach der selben sund die groessest* (44r).

notwendige Kommentarfunktion aus, die, bei weitgehendem Fehlen explizierender Erzähleraussagen, als symptomatisch für die grundsätzliche Deutungsnotwendigkeit des polyvalenten Zeichens ‚Gelächter‘ aufzufassen ist. Zum anderen lässt sich die Symbiose von Figurenlachen und (zitatierter) Figurenrede als ein komisch potenziertes (performatives) Erzählmittel auffassen, das Rezipientenlachen umso heftiger auslösen soll. Solch textexternes Lachen kann, muss aber nicht unbedingt mit dem Ethos des erzählten textinternen Lachens übereinstimmen, da jenes nicht nur durch den engeren Erzählzusammenhang erregt, sondern womöglich auch oder sogar stattdessen durch Witz und Wortkomik provoziert wird. Überhaupt fällt hier die starke Funktionalisierung zitierter (direkter) Rede auf, die, um einen Blick auf die literarische Rezeption dieses Stoffes im späteren 16. Jahrhundert zu werfen, nicht denselben Stellenwert in der späteren lateinischen Bearbeitung des Werks von Ioannes Nemius („Triumphus humanae stultitiae vel Tylus Saxo“, 1558) besitzt.<sup>52</sup> Ob die komische Brisanz erzählten Lachens im gedruckten volkssprachlichen Buch tatsächlich vom lauten Lesen abhing, bei dem die Theatralität und Unmittelbarkeit der Figurenrede zur vollen Geltung kommen konnte, oder ob Figurenrede und Figurenlachen gerade deshalb zusammengestellt wurden, weil man die performative Wirkung des Textes bei der Einzellektüre kompensatorisch steigern wollte, kann im Rahmen dieser Analyse nicht entschieden werden.

<sup>52</sup> Bei der Schilderung der Ereignisse aus H 90 zum Beispiel hält Tylus keine Signaturrede, nachdem er in die Salbendose des Apothekers geschissen hat; und im Gespräch mit der Mutter wird von ihren Reden nur erzählt: *Revisit aegrotum genitrix filium/ rogitatque flens, quonam dolet in loco./ Cui dixit ille: ‚Inter parietem et lectuli/ spondam‘* (48,19–22) (Die Mutter besuchte ihren kranken Sohn und fragte ihn weinend, an welcher Stelle es ihn denn schmerze. Da sagte er zu ihr: ‚Zwischen der Wand und dem Fußende des Bettgestells‘). Text und Übersetzung nach: Martin M. WINKLER, *Der lateinische Eulenspiegel des Ioannes Nemius (Frühe Neuzeit 24)*, Tübingen 1995, S. 162f.





Das Lachen in gruppeninterner  
Kommunikation gelehrter Kulturen



ARNOLD BECKER

# Die humanistische Lachgemeinschaft und ihre Grenzen

Hutten, Erasmus und ihr Streit  
über die „Epistolae obscurorum virorum“

Wir haben sie zum Spott der Welt gemacht,  
Wir haben uns und sie zu Tod gelacht!

Zu Tode? Nein. Wir haben sie geweiht  
Aristophanischer Unsterblichkeit.<sup>1</sup>

So lässt Conrad Ferdinand Meyer Ulrich von Hutten in seinen letzten Tagen auf die „Epistolae obscurorum virorum“ (im Folgenden EOVI) zurückblicken, die, in zwei Teilen 1515 (EOVI I) und 1517 (EOVI II) anonym veröffentlicht, sicher eine der bekanntesten Satiren des deutschen Humanismus darstellen. Das Wir-Gefühl der Humanisten ist als Charakteristikum in diesen Versen ganz in den Vordergrund gerückt, das gemeinsame Lachen über die scholastischen Gegner im Reuchlinstreit, die in der satirisch-karikierenden Verzerrung der EOVI als *viri obscuri*, als Dunkelmänner, entlarvt werden. Ganz verblasst scheint ihre *Aristophanische Unsterblichkeit* noch nicht zu sein, schließlich sind uns die Dunkelmänner, die – wie in der Alten Komödie – auch in den EOVI namentlich der Lächerlichkeit preisgegeben wurden, als Kollektivbezeichnung bis heute ein Begriff.

<sup>1</sup> Conrad Ferdinand MEYER, Huttens letzte Tage. Eine Dichtung (Sämtliche Werke 8), hrsg. v. Alfred ZÄCH, Bern 1970, S. 28.

## Der Reuchlinstreit als Hintergrund der EOVI

Die EOVI stellen einen direkten Beitrag der Humanisten zum sogenannten Reuchlinstreit dar, der auf die Bestrebungen des konvertierten Juden Johannes Pfefferkorn zurückgeht, alle jüdischen Bücher einzuziehen und zu vernichten. Johannes Reuchlin, der wie die Universitäten von Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg vom Kaiser beauftragt war, verfasste als hervorragender Jurist und Hebraist ein Gutachten, in dem er sich gegen die Einziehung der inkriminierten Bücher aussprach. Reuchlin geriet jedoch selbst, nachdem sein Gutachten an die Öffentlichkeit gelangt war, unter massive Kritik insbesondere der Kölner Theologen, sodass schließlich sogar ein Inquisitionsverfahren gegen ihn angestrengt wurde.<sup>2</sup>

Die humanistischen Verfasser der EOVI<sup>3</sup>, zu denen auch Hutten zählt, greifen in den Reuchlinstreit ein, indem sie Briefe von meist erfundenen Anhängern (*obscuri*) an Ortvinus Gratius<sup>4</sup> fingieren und diese Briefsammlung anonym publizieren. Sie

2 Dieses nahm einen sehr wechselhaften Verlauf und führte erst 1521, nachdem das Interesse am Reuchlinstreit von reformatorischen Themen schon weitgehend überlagert war, zu einer Verurteilung Reuchlins. Zum Reuchlinstreit und zur weiteren Vorgeschichte der EOVI vgl. etwa die ausführlichen Einleitungen in: *Epistolae obscurorum virorum*, 2 Bände in einem Band. Einführung/Text, hrsg. v. Aloys BÖMER, Heidelberg 1924 [Nachdruck Aalen 1978]; sowie Ulrich von HUTTEN, *Lettres des hommes obscures, Présentées et traduites par Jean-Christophe SALADIN*, Paris 2004; Hans PETERSE, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mainz 1995; Erika RUMMEL, *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto/Buffalo/London 2002.

3 Walther BRECHT, *Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum*, Straßburg 1904, hat mit einer Mischung aus äußeren und stilistischen Argumenten die beiden Teile der EOVI eindeutig je einem Verfasser zuweisen wollen: Crotus Rubeanus den ersten Teil und Ulrich von Hutten den zweiten Teil. Obwohl diese pauschalisierte Zuweisung nicht zuletzt in methodischer Hinsicht kaum haltbar ist, konnte eine abschließende und umfassende Klärung der Verfasserfrage bisher nicht präsentiert werden. Dass Hutten auch am ersten Teil der EOVI, insbesondere am ersten Brief, als Verfasser beteiligt war, hat überzeugend nachgewiesen Reinhard HAHN, *Huttens Anteil an den Epistolae obscurorum virorum*, in: Ulrich von Hutten 1488–1988, Pirkheimer-Jahrbuch 4 (1988), hrsg. v. Stephan Füssel, München 1989, S. 79–111. Für den im Folgenden zentralen Brief EOVI II, 9 steht Huttens Verfasserschaft, auch wenn er sich dazu nicht positiv bekannt hat, nicht ernstlich in Frage.

4 Ortvinus Gratius hatte, obwohl er auch von seinen Zeitgenossen zu den Humanisten gezählt wurde, früh für Pfefferkorn und gegen Reuchlin Partei ergriffen und einige von Pfefferkorns Schriften ins Lateinische übersetzt. Es ist kaum ein Zufall, dass gerade Gratius, der sich auf diese Weise der humanistischen Gruppenbildung entzogen hatte, zur Zielscheibe der Angriffe als vermeintlicher Adressat der fingierten Briefe aber auch durch persönliche Invektiven in einzelnen Briefen wurde. Vgl. James H. OVERFIELD, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984, bes. S. 273–275. Zu Gratius' Person vgl. Walther LUDWIG, *Der Humanist Ortwin Gratius*, in: Walther

lassen mittels der sogenannten mimischen<sup>5</sup> Satire ihre scholastischen Gegner sich selbst entlarven und geben somit die ganze Gruppe unter Einschluss des Adressaten<sup>6</sup> und weiterer prominenter Parteigänger der Lächerlichkeit preis. Für das Gelingen der auf sprachlich-ästhetischer, intellektueller und moralischer Ebene ablaufenden Selbstentlarvung ist die Rahmung dieser Satire ganz entscheidend: Insbesondere die Inszenierung moralischer Defizite kann nur unter der Bedingung hinreichende Plausibilität beanspruchen, dass die *viri obscuri* sich innerhalb der Fiktion in einem geschützten Umfeld wännen, in dem sie absolute Vertraulichkeit im Umgang mit den ausgebreiteten Geheimnissen, die sich in einer Spannweite von peinlich bis kriminell bewegen, erwarten dürfen.<sup>7</sup>

Im Folgenden sollen die Funktionen des Lachens und der komischen Satire in einem Formierungsprozess deutscher Humanisten während der unmittelbar vorreformatorischen Phase anhand der EOv und des humanistischen Diskurses über diese Satire näher untersucht werden. Für die Frage nach der Stabilität dieser humanistischen Lachgemeinschaft<sup>8</sup> im Umfeld der EOv und nach der Intensität der Kohäsionskräfte insbesondere an ihren Rändern ist die Kontroverse zwischen Ulrich von Hutten als einem der Verfasser der EOv und Erasmus von Rotterdam,

LUDWIG, *Miscella Neolatina. Ausgewählte Aufsätze 1989–2003*, Bd. 2, hrsg. v. Astrid Steiner-Weber, Hildesheim/Zürich/New York 2004, S. 572–608.

5 Der auf David Friedrich Strauß zurückgehende Begriff bezeichnet eine literarische Technik, bei der der Angegriffene durch karikierende Darstellung bloßgestellt wird. Vgl. Barbara KÖNNEKER, *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*, München 1991, S. 105.

6 Die EOv stellen damit ein Beispiel für persönliche und namentlich angreifende Satire dar: In ihren Briefen geben sich keineswegs nur die vielen fingierten, häufig mit sprechenden Namen ausgestatteten *obscuri* selbst der Lächerlichkeit preis, vielmehr ziehen sie mit pikanten Details auch den Adressaten Ortvinus Gratius sowie weitere prominente Gegner der Humanisten im Kontext des Reuchlinstreits (allen voran Pfefferkorn, aber auch Arnold von Tungern und Jakob Hochstraten) ins satirische Unheil. Vgl. KÖNNEKER, *Satire*, S. 107.

7 Hutten greift auch in seinen den EOv als Werkgruppe unmittelbar nachfolgenden Dialogen, die ja zu großen Teilen einen satirischen Charakter haben, auf Rahmungen zurück, die die Selbstentlarvung der jeweiligen Gegner in ähnlicher Weise ermöglichen wie die Brieffiktion der EOv. So hat er seinen ersten Dialog ‚Phalarismus‘ nach dem Vorbild der Totengespräche Lukians in die Unterwelt verlegt, wo sich die Selbstentlarvung des Tyrannen – gemeint ist Herzog Ulrich von Württemberg – in einer beichtstuhlartigen Rahmung vollziehen kann.

8 Mit dem Begriff der Lachgemeinschaften beziehe ich mich auf ein Konzept, das im Rahmen des Berliner SFB 447 „Kulturen des Performativen“ vom Teilprojekt „Lachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit“ entwickelt worden ist. Vgl. Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN, Einleitung, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Werner Röcke/Hans Rudolf Velten, Berlin/New York 2005, S. IX–XXXI.

der sich als ursprüngliches Mitglied der Lachgemeinschaft zunehmend von dieser Satire distanzierte, von besonderer Aussagekraft.

### Die EOv als Satire und „ästhetisch sozialisierte Aggression“

Mit dem Begriff der Satire ist hier nicht die literarische Gattung, sondern die gattungsübergreifende Schreibart gemeint, die von Jürgen Brummack als „ästhetisch sozialisierte Aggression“<sup>9</sup> charakterisiert worden ist. Die drei in dieser Definition benannten Dimensionen seien im Folgenden kurz vorgestellt<sup>10</sup>:

Die psychologische Dimension der Satire als aggressiver Schreibart erfasst, dass der Satiriker sich mit dem satirischen Wort als Waffe gegen nichtfiktive und aktuell wirksame Objekte im weitesten Sinne (Personen, Institutionen, gesellschaftliche Missstände, menschliche Schwächen, irrige Meinungen und skandalöse Ereignisse) richtet. Zeitkritik und Gegenwartsbezug werden somit als wichtige Charakteristika der Satire deutlich.

Auf einen herausragenden Polemiker wie Ulrich von Hutten, dessen Biografie sich, zugespitzt formuliert, als Aneinanderreihung von Streitfällen lesen lässt, passt dieser psychologische Ansatz satirischen Schreibens besonders gut, da die Satire auf diese Weise mit einer Reihe anderer Ausdrucksformen (Invektive, Pasquill etc.) verglichen und auf ihre Spezifika hin untersucht werden kann.

Die ästhetische Dimension der Satire als indirekter Schreibart verweist darauf, dass der Satiriker zu Indirektheit oder Verzerrung gezwungen ist, weil ihm der direkte Angriff vor allem durch die „Zensur des Lesers“<sup>11</sup>, der einen solchen nicht goutieren würde, unmöglich gemacht wird. Um seine Leser kognitiv oder affektiv erreichen zu können, muss er „das Objekt seines Angriffs so zubereiten, dass das negative an ihm wie in einem speziell präparierten Spiegel in eine ungewohnte Beleuchtung rückt und auf diese Weise die beabsichtigten Reaktionen hervorruft.“<sup>12</sup>

9 Jürgen BRUMMACK, Zu Begriff und Theorie der Satire, in: DVjs 45 (1971), Sonderheft Forschungsreferate, S. 275–377, hier S. 282.

10 Neben Jürgen Brummack folge ich hier Barbara Könneker in ihrer resümierenden Darstellung der Satire im 16. Jahrhundert (vgl. S. 11–33).

11 BRUMMACK, Begriff, S. 334.

12 KÖNNEKER, Satire, S. 18.

Eine von Hutten besonders intensiv genutzte Möglichkeit, einen indirekten und dadurch erst satirischen Angriff zu führen, besteht in der Selbstentlarvung des jeweiligen Widersachers, wozu sich Dialog oder Drama<sup>13</sup> naturgemäß besonders gut eignen.

Die soziale Dimension der Satire als normenbezogener Schreibart tritt insbesondere bei der Abgrenzung von der Invektive (der traditionell der Zweck der Schädigung, *causa malignandi* zugewiesen wurde) durch den starken Normenbezug der Satire (mit dem Zweck der Besserung, *causa correctionis*) hervor. Die Normen selbst müssen dabei vom Autor nicht ausdrücklich genannt werden, wohl aber müssen sie so erkennbar und plausibel sein, dass der satirische Angriff durch sie gerechtfertigt erscheint.

Der Beziehung zwischen Satiriker und Publikum kommt dabei eine vielschichtige Bedeutung zu. Einerseits hängen Wirksamkeit und Erfolg einer Satire in hohem Maße von einem grundsätzlichen Einverständnis ab, sodass dieser Grundkonsens eine der Möglichkeitsbedingungen für eine gelungene Satire darstellt. Andererseits hat insbesondere die mimische Satire nicht zuletzt auch das Ziel, Prozesse der Gruppenbildung nach den Mechanismen von Inklusion und Exklusion zu verstärken. Auf die ingroup bezogen kommt der Satire also die gewissermaßen katalytische Funktion zu, einen bereits bestehenden Konsens – oft mittels bewusster Ausgrenzung durch Verlachen – weiter zu festigen.

Die in diesen drei Dimensionen definierte Satire lässt sich von anderen Ausdrucksformen nach dem Ausfall einer oder zweier Dimensionen abgrenzen, insbesondere von Spott- und Schmähedichten sowie Pasquillen durch den Wegfall der normativen Komponente, von Beschimpfungen und Invektiven, wenn Normbezug und Indirektheit fehlen.<sup>14</sup>

Methodisch bedeutsam ist, dass der hier vorgestellte Satirenbegriff nicht unreflektiert in anachronistischer Weise ein Konzept beschreibt, dem Hutten sich nicht hätte anschließen können. Dies lässt sich zumindest indirekt aus der Vorrede zur deutschen Übersetzung des Dialogs „Phalarismus“ plausibel machen, den Hutten

13 Vgl. ebd., S. 19. Satiren, die auf der Technik der Selbstentlarvung beruhen, lassen sich als typische Untergruppe der ‚ungelenkten‘ oder ‚darstellenden‘ Satiren beschreiben, für deren intentionsgemäße Wirkung Rückübersetzungssignale des Autors unerlässlich sind. Von diesen unterscheidet sich die Gruppe der ‚gelenkten‘ oder ‚nennenden‘ Satiren durch auktoriale Kommentare. Die auch für diese Gruppe unerlässlichen Verzerrungs- und Verfremdungseffekte werden in der Regel sprachlich (etwa mit den rhetorischen Mitteln der Ironie, Synekdoche, Metonymie etc.) erzeugt.

14 BRUMMACK, Begriff, S. 334.



1517 als Erstlingswerk im Genre des fiktiven Dialogs in lateinischer Sprache verfasst hatte. Der Fundort kann deshalb nicht überraschen, weil Hutten in seinen deutschen Texten vielfach zu Themen ausdrücklich Stellung nimmt, die er in seinem lateinischen Werk und den entsprechenden Paratexten nur andeuten musste, um verstanden zu werden.

*Dan ein eigene art und gewonheit haben die alten gehabt, das, wan sie den grossen fürsten ir schandt und ubelthadt, nit haben öffentlich dorffen vorwerffen, haben sie das in einen schimpff gemenget, uff das solichs dester lieblicher und lüstiger zu lesen sey, Und doch die worheit, under dem gedicht, wie ein roß auß den dornen erscheine. In der schar sollicher lerer und dichter, ist ein heübt und fürst Lucianus, von geburt ein kriech, Dan er hat die anderen alle mit seinen Dialogen, und schimpffgedichten weit ubertroffen.*<sup>15</sup>

Da Hutten auch seinen deutschen „Phalarismus“ als *schimpff* auffasst, kommt diesem Begriff offenbar eine Schlüsselstellung zu. Könneker weist darauf hin, dass „Thomas Murner [...] seine satirischen Dichtungen, ohne auf die ‚satyra‘ ausdrücklich Bezug zu nehmen, als ‚schympff red‘ bezeichnet hat, ein Ausdruck, der im 16. Jahrhundert vergleichbar schillernd und vieldeutig war.“<sup>16</sup> Neuere Untersuchungen zu Murners Satiren bestätigen diesen Befund: „Aufgrund des schillernden *schymppff* Begriffs, der eben Scherz **und** Spott in sich vereinigt, ist somit die Übersetzung *schymppffred* für *satyra* im Hinblick auf Aussagekraft und Bedeutung weitaus zutreffender als die meisten der o. g. Übertragungsmöglichkeiten. Dass Murners Zeitgenossen seine *schymppffred* in jedem Fall der satirischen Schreibart zuordneten, stellt ein Nachdruck der *Schelmenzunfft* von 1540 deutlich unter Beweis. Dort heißt es auf dem Titelblatt: ‚Die alt vnd new Schelmen Zunfft. Ein schoene Satyra/das ist/straffbüchlein viler handt laster.‘“<sup>17</sup>

Dies lässt darauf schließen, dass ein weitgefasstes Verständnis einer ‚gattungsübergreifenden satirischen Schreibart‘ schon im 16. Jahrhundert und insbesondere auch bei Hutten angenommen werden kann.

15 Ulrich von HUTTEN, *Schriften/Opera quae reperiri potuerunt omnia*, hrsg. v. Eduard BÖCKING, Nachdruck der 1859–1861 bei B.G. Teubner erschienenen Ausgabe, Aalen 1963, Bd. I, S. 3.

16 KÖNNEKER, *Satire*, S. 32.

17 Dirk JAROSCH, *Thomas Murners satirische Schreibart. Studien aus thematischer, formaler und stilistischer Perspektive* (Schriften zur Mediävistik 9), Hamburg 2006, S. 58.

Die humanistische Lachgemeinschaft:  
Gruppenbildung durch gemeinsames Lachen über die Dunkelmänner

Die soziale Dimension des Lachens ist zwar, wie auch die Berücksichtigung als eine von drei Kategorien bei obiger Definition der Satire zeigt, schon bisher in der Forschung beachtet worden. Mit dem Konzept der Lachgemeinschaften ist im Rahmen des Berliner SFB 447 „Kulturen des Performativen“ im Teilprojekt „Lachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit“ ein Ansatz entwickelt worden, mit dem Komik im Kontext von Formierungsprozessen noch differenzierter untersucht werden kann.

Bei diesem Konzept steht „[...] im Anschluss an theoretische Vorgaben Sigmund Freuds, aber auch Henri Bergsons und Helmuth Plessners, die das Lachen als sozialen und kollektiven Vorgang beschrieben haben [...], die Frage i[m] Mittelpunkt, welche sozialen Prozesse durch gemeinsames Gelächter hervorgerufen und gesteuert werden, wie diese Formen von Vergesellschaftung zu beschreiben sind und welche Typen von Gemeinschaft dabei entstehen; welche Dauer ihnen zukommt; auf welche Weise die Lachenden vorgehen; welche sozialen Bindungen zwischen den gemeinsam Lachenden anzunehmen sind; ob und inwieweit dabei Formen sozialer Abhängigkeit oder gar Herrschaft bestätigt oder aber – im Gegenteil – in Frage gestellt werden.“<sup>18</sup>

Auch die von dem belgischen Sozialphilosophen Eugène Dupréel 1928 herausgearbeitete Unterscheidung zwischen der inklusiven und exklusiven Wirkung des Lachens auf die „Formation oder Neuf ormation einer sozialen Gruppe“<sup>19</sup> kann somit in die Untersuchungsperspektive integriert werden.<sup>20</sup>

18 RÖCKE/VELTEN, Einleitung, S. XII.

19 Ebd., S. XIII.

20 Eugène DUPRÉEL hat in seiner Abhandlung *Le Problème sociologique du Rire*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 106 (1928), S. 213–260 die These vertreten, dass die von ihm eingennommene soziologische Perspektive für eine adäquate Beschreibung des Lachens hinreichend sei und nicht durch metaphysische oder psychologische Betrachtungsweisen ergänzt werden müsse. Besondere Aufmerksamkeit widmet Dupréel dem exkludierenden Lachen mit seiner typischen Verbindung von Freude und Bösartigkeit, wobei er ausdrücklich nicht nur die Ausgrenzung von Individuen, sondern auch die Opposition von Gruppen berücksichtigt. Offenbar in direkter Rezeption Dupréels wird der Begriff „communities of laughter“ bei Johann VERBERCKMOES, *Laughter, Jestbooks and Society in the Spanish Netherlands*, Basingstoke 1999 verwendet.

Lachgemeinschaften lassen sich in einer ersten Näherung beschreiben „als offene, labile und performative soziale Gebilde, die aus gemeinsamem Gelächter entstehen“.<sup>21</sup> Das gemeinsame Lachen kann dabei durchaus mit anderen Aspekten der Gruppenbildung einhergehen und insbesondere für die Gruppe „als ihr eigener, besonderer und identitätsstiftender Effekt fungieren, der sich erst auf der Basis anderer sozialer Bindungen, in bestimmten Situationen und okkasionell ergibt (z. B. die Fazetien austauschende humanistische *sodalitas*)“.<sup>22</sup>

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive ist neben gattungsspezifischen Fragen „[...] von größter Bedeutung, welche Strategien in Texten benutzt werden, um einen Lachanlass in einer bestimmten sozialen Situation zu imaginieren beziehungsweise um außertextuelle Wirkungen wie Lachen zu erzeugen. Dabei geht es um die Fähigkeit von Texten, Rezipienten zu affizieren, das Publikum zum Lachen (oder weinen) zu bringen beziehungsweise spöttische oder hämische Reaktionen zu provozieren, kurz, um die Strategien von Texten, Wirklichkeit zu konstituieren.“<sup>23</sup>

Die Bedeutung des humanistischen Freundeskreises um den Gothaer Kanoniker Mutianus Rufus, zu dem sowohl Crotus Rubeanus als auch Hutten gehörten, für die Entstehung der Dunkelmännerbriefe ist vor allem von Eckhard Bernstein überzeugend dargelegt worden.<sup>24</sup> Dieser *ordo literarius* mit seinem ausgeprägten Interesse an der Kultivierung der im humanistischen Sinne erneuerten lateinischen Sprache spielte<sup>25</sup> eine wichtige Rolle für die stark mit den Mitteln der Sprachparo-

21 RÖCKE/VELTEN, Einleitung, S. XV.

22 Ebd., S. XVI.

23 Ebd., S. XXI. Auch Michail Bachtin beschreibt sein Konzept des karnevalesken Lachens in Formen von Kollektivität und Universalität (vgl. Michail BACHTIN, Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, übersetzt v. Gabriele Leupold, hrsg. und mit einem Vorwort versehen v. Renate Lachmann, Frankfurt am Main 1995, S. 60f.) durchaus mit gruppenspezifischen Begriffen. Er konzentriert sich jedoch auf den zweifellos wichtigen Spezialfall, bei dem alle Beteiligten in die Gruppe der Lachenden einbezogen sind, also maximale Inklusion ohne Exklusion vorherrscht. Die für diese karnevalesken Rahmenbedingungen spezifischen Formen der Komik stehen dann im Zentrum seines Interesses. Die von Bachtin beschriebene Lachkultur unterscheidet sich deutlich von Streitkultur, wie Hutten sie in vielleicht exemplarischer Weise vertritt, dadurch, dass hier das Lachen nicht als Selbstzweck dient. Bachtins Beschreibung der Formen des Lachens allerdings, wie sie auch innerhalb der Streitkultur funktionalisiert werden, bleibt auch bei dieser Verschiebung der Untersuchungsperspektive relevant. Zur Erfassung der Funktionen und Strategien des Lachens im Kontext von Formierungsprozessen ist jedoch eine Erweiterung von Bachtins Konzept vonnöten.

24 Eckhard BERNSTEIN, Mutianus Rufus und der Gothaer *ordo literarius*, in: Acta conventus Neolatini Bonnensis, hrsg. v. Perrine Galand-Hallyn u.a., Tempe 2006, S. 163–174.

25 Vgl. ebd., S. 169.

die arbeitenden EOV. Andererseits visiert die Satire als potentielle Leser selbstverständlich nicht nur den kaum 40 Personen zählenden Mutian-Kreis an, sondern will ein darüber hinausgehendes humanistisches Publikum erreichen, das im gemeinsamen Lachen – wenn auch an getrennten Orten – verbunden ist.

Unter dem Aspekt der humanistischen Gruppenbildung zu einer spezifischen Lachgemeinschaft ist die Interpretation von EOV II, 9 besonders aufschlussreich. Es handelt sich um den Brief eines fiktiven Dunkelmannes mit dem sprechenden Namen Philippus Schlauraff<sup>26</sup>, der seinem verehrten Magister Ortvinus Gratus auf dessen Bitten die dichterische Beschreibung seiner Reise zu den deutschen Universitäten schickt, wo Schlauraff im Auftrag der Theologen versuchen sollte, Stimmung gegen Reuchlin zu machen. Schnell wird allerdings die Vergeblichkeit dieses Unterfangens deutlich, da – wie Schlauraff ohne Not hinzufügt –, die *poetae*, die Humanisten also, ihm ordentlich zugesetzt hätten (*quomodo fui ibi tribulatus a poetis*).<sup>27</sup>

Um gleich zu Beginn die angemessene Erwartungshaltung gegenüber seinem „Carmen rithmicale“ aufzubauen, lässt Schlauraff wissen, dass er es rhythmisch verfasst habe, ohne Quantitäten oder Metren zu berücksichtigen, weil das seiner Meinung nach so besser klinge.<sup>28</sup> Dabei ist die deutlich als Übersetzung aus dem Deutschen erkennbare lateinische Formulierung von der klassischen Norm ebenso weit entfernt wie der vermittelte Gedanke. Beide Aspekte kommen – aus humanistischer Perspektive – einem ästhetisch-stilistischen Offenbarungseid gleich, dessen Komik auf der Normüberschreitung der zugrunde gelegten Regelästhetik beruht und durch das völlig fehlende Reflexionsvermögen des Scholastikers noch verstärkt wird. Soweit erfolgt die Abgrenzung der humanistischen von der verlachten scholastischen Position primär entlang dieser durch die Sprachnorm markierten Grenzlinie.

26 Dies ist eines der vielen Beispiele (vgl. dazu die Einleitung in BÖMER, EOV I, S. 21f.) für sprechende Namen der *obscuri*. Bei unserem Dunkelmann lässt sich konkret an das *Schlauraffenland* bei Hans Sachs oder das *schluraffen schiff* bei Sebastian Brant denken (vgl. SALADIN, EOV, S. 393). Vgl. Duden Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 3., völlig neu bearbeitete Auflage Mannheim 2001, s.v. Schlaraffe: „*Spätmhd.* slūr-affe, ein wie Maulaffe gebildetes, heute veraltetes Schimpfwort für den Faulenzer, enthält *mhd.* slūr ‚das Herumtreiben; träge oder leichtsinnige Person“.

27 BÖMER, EOV II, S. 104, Z. 22.

28 [...] *composui rithmice non attendens quantitates et pedes, quia videtur mihi, quod sonat melius sic*. Ebd., S. 104, Z. 25f.

Der Übergang zum persönlichen Angriff auf den Dunkelmann Schlauraff als prototypischen Scholastiker wird erst im Schlusssatz des Briefes vollzogen, wenn Schlauraff sich die Blöße gibt zu schreiben: „Auch habe ich diese Dichtkunst nicht gelernt, schere mich aber auch nicht darum.“<sup>29</sup> Schlauraffs Vorwand mangelnden Interesses bleibt so durchsichtig, dass der Eindruck seiner Inkompetenz und Tölpelhaftigkeit eher verstärkt als abgemildert wird. Schon in der Brief-Rahmung hat unser Dunkelmann seinem Namen alle Ehre gemacht, indem er, noch bevor der erste Vers seines Gedichtes betrachtet worden ist, keine Gelegenheit ausgelassen hat, sich als unterlegener Sachwalter einer minderwertigen Sache lächerlich zu machen.

Schlauraff verkörpert den Typus des Scholastikers, dem die Mittel abgesprochen werden, sich dem jeweiligen Kontext gemäß zu äußern, darzustellen und zu stilisieren. Die Exklusion dieses Typus kann umso leichter erfolgen, da er vollkommen unveränderlich und sklerotisch erscheint und keine wie auch immer gearteten positiven Züge trägt.

Dass Schlauraffs „Carmen rithmicale“ keinesfalls das erste in den EOV gebotene Gedicht ist, könnte den zumindest erstaunlichen Eindruck erwecken, dass die Dunkelmänner versuchten, in das Gebiet der Humanisten einzudringen, das sie, die *poetae*, als ihre ureigene Domäne für sich beanspruchen können.<sup>30</sup> Die Satire bietet somit in diesem Teilbereich die Umkehrung der geltenden gesellschaftlichen Rollenverteilung, nach der die Scholastiker insbesondere an den Universitäten immer noch etabliert und die Humanisten gezwungen waren sich gegen sie durchzusetzen. Das Vorpreschen der *obscuri* auf ein Territorium, dessen Besitz sie den Humanisten zugestanden und für das sie selbst sich ausdrücklich als inkompetent erklärt hatten, bietet den idealen Rahmen zur Festigung der humanistischen Lachgemeinschaft.

<sup>29</sup> Etiam ego non didici illam poetriam, nec curo (BÖMER, EOVI, S. 104, Z. 26f.). Schon *poetria* ist hier als Signalwort gebraucht und steht von den Humanisten bevorzugten Begriffen wie *ars poetica* gegenüber.

<sup>30</sup> Vgl. Albert SCHIRRMESTER, Triumph des Dichters. Gekrönte Intellektuelle im 16. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 106. Schirrmeister betont, dass die Dunkelmännerbriefe Ausdruck von Positionierungen und Auseinandersetzungen innerhalb des literarischen Feldes sind, die nach den entsprechenden Regeln ablaufen. Für Huttens eigene Positionierung ergab sich unter den gegebenen Rahmenbedingungen frühzeitig die Notwendigkeit, sich auf juristische Studien zu verlegen, die ihm äußerst unliebsam waren, wie nicht zuletzt aus seinem ‚Nemo‘ hervorgeht.

Während Hutten also Schlauraff seine Inkompetenz auf dem Gebiet der Dichtkunst vorab mit allem Freimut einräumen lässt, kann der Autor für sich und die eigene Partei mit einem besonderen intertextuellen Trumpf aufwarten: Das „Carmen rithmicale“ ist nämlich die Adaption einer Elegie, die Hutten als letzte seiner, zwei Bücher mit je zehn Elegien umfassenden, „Querelae in Lossios“ (Lötze-Klagen) schon 1510 veröffentlicht hat. In dieser Elegie (Querela II, 10), dem Abschluss seines ersten größeren eigenständigen Werkes, hat Hutten nicht nur die von ihm in der „Ars versificatoria“ wenig später auch theoretisch abgehandelten Regeln der Metrik und Stilistik des klassischen Lateins angewendet, sondern auch das typisch humanistische Wechselspiel von *imitatio* und *aemulatio* (Nachahmung und Überbietung) mit den entsprechenden Hypotexten<sup>31</sup> vor allem Ovids betrieben.<sup>32</sup>

Dadurch dass das „Carmen rithmicale“ seinerseits auf die Querela II, 10, mit der Hutten sich Zugang zum engeren Kreis der Humanisten verschaffen wollte und konnte, als Hypotext verweist<sup>33</sup>, ist Huttens Kompetenz nicht nur auf dem eigenen, humanistischen, sondern mittels der gelungenen Parodie auch auf gegnerischem, scholastischem Gebiet nachgewiesen. Hutten ist das Latein der Scholastiker weder unbekannt, noch ignoriert er es; er funktionalisiert es vielmehr, indem er es parodistisch gegen diejenigen richtet, denen andere Ausdrucksformen nicht zur Verfügung stehen.<sup>34</sup> Die Stilisierung der ästhetisch-intellektuellen Unzulänglichkeit der Scholastiker findet ihr Widerspiel in Huttens humanistischem self fashioning.

31 Gérard Genette definiert in seinem Modell der Hypertextualität einen Text als Hypertext, wenn er von einem anderen Text, dem Hypotext, abgeleitet ist, ohne dass er diesen nur kommentiert. Siehe Gérard GENETTE, Palimpseste. Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt am Main 1992; zu dieser Definition insbesondere S. 14–18.

32 Vgl. Arnold BECKER, Ulrichs von Hutten Querelae in Lossios. Humanistische Streitkultur zwischen Invektive und Elegie, in: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst, hrsg. v. Uwe Baumann/Arnold Becker/Astrid Steiner-Weber, Göttingen 2008, S. 111–129, hier S. 123–127.

33 Vgl. Eckhard BERNSTEIN, Creating Humanist Myths: Two Poems by Ulrich von Hutten, in: Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis, hrsg. v. Alexander Dalzell/Charles Fantazzi/Richard J. Schoeck, New York 1991, S. 249–260.

34 Eine Analogie für diese Vorgehensweise besteht hinsichtlich der Funktionalisierung in Huttens Edition zweier mittellateinischer Texte, deren antirömische und papstfeindliche Tendenz er für seinen eigenen Kampf gegen Rom nutzen wollte. Er nahm dabei in Kauf, dass er sich in der Praefatio vom lateinischen Stil dieser Texte distanzieren musste. Vgl. dazu Paul Gerhard SCHMIDT, Das Mittelalterbild hessischer Humanisten, in: Humanismus und Historiographie, hrsg. v. August Buck, Weinheim 1991, S. 137–143.

Schlauraffs intellektuell defizitäre Haltung und seine Ignoranz werden bei der Beschreibung einiger Stationen seiner Reise überdeutlich, vor allem in den Versen, die er seinem Aufenthalt in Basel widmet. Er hat dort „einen gesehen, der sich Erasmus nennt und sehr verehrt wird“<sup>35</sup>; wiederum hat sich der Dunkelmann, der offenbar nie zuvor von Erasmus auch nur gehört hat, durch seine Unkenntnis selbst entlarvt und gründlich blamiert. Dies wiederum im Gegensatz zu den Verfassern der EOV, welche die genaue Kenntnis ihrer Gegner zu persönlicher und namentlicher Satire nutzen, während sie selbst als Anonymi Schutz in der Gruppe suchen, die im „Carmen rithmicale“ als humanistische Gemeinschaft beschrieben ist.

Im Fall des „Carmen rithmicale“ sind wir in der glücklichen Lage, aus dem Werk selbst heraus gut beurteilen zu können, an welches Publikum es gerichtet war, wer also zur humanistischen Lachgemeinschaft gehörte. Es handelt sich um eben die Gruppe der deutschen Humanisten, die in Philippus Schlauraffs Reisegedicht an den verschiedenen Stationen seiner fiktiven Deutschlandreise in Aktion gegen den Dunkelmann vorgeführt werden. Außer Hohn, Spott und Schlägen kann Schlauraff während seiner Reise nichts erwarten; die Humanisten dominieren die Szene vollständig und treiben ihr Spiel mit ihm.

Exemplarisch sei folgende Passage des „Carmen rithmicale“ zitiert, in der Schlauraff seinen Spießrutenlauf von Rostock, „wo Hermann Buschius einen mit seinen Gedichten umgebracht hat“ über Greifswald nach Frankfurt an der Oder schildert, wo er die Wirkung invektivischer Gedichte (*multum me infamavit, et audacter blasphemavit*) nicht weniger heftig zu spüren bekommt:

*Et cogitavi bonam rem, ut ad Rostock irem,  
 Ubi Hermannus Buschius mortificavit unum carminibus.  
 Tunc audi in via, quod viget ibi pestilentia.  
 Et ivi ad Gripswaldiam, quae habet modicam companiam.  
 Et sic abivi mox, quamvis fuit statim nox.  
 Et veni ad Franckfurdiam, quae iacet apud Oderam.  
 Ibi Hermannus Trebellius cum suis poematibus  
 Multum me infamavit, et audacter blasphemavit.<sup>36</sup>*

(„Und ich hielt es für eine gute Sache, nach Rostock zu gehen, wo Hermann Buschius einen mit seinen Gedichten umbrachte. Dann hörte ich unterwegs, dass

<sup>35</sup> BÖMER, EOV II, S. 108, Z. 22.

<sup>36</sup> Ebd., S. 105, Z. 9–16.

dort die Pest herrscht, und ging nach Greifswald, was eine mäßige Gesellschaft hat. Und so ging ich bald weg, obwohl sofort Nacht war, und kam nach Frankfurt, was an der Oder liegt. Dort hat Hermann Trebellius mich mit seinen Gedichten sehr in Schande gebracht und unverschämt geschmäht.“)

Anders als noch bei der Querela II, 10, in der Hutten den Kreis der deutschen Humanisten beschreibt, zu dem er erst noch Zugang gewinnen möchte, kann er seine Persona inzwischen in die Phalanx der humanistischen Lachgemeinschaft einfügen.

*Tunc ivi ad Franconiam,  
Ubi est fluvius Moenus; ibi Ulrichus Huttenus  
Iuravit levatis digitis, quod vellet me percutere virgis,  
Si vellem ibi stare. Tunc cogitavi meum salutare,  
Vadens hinc in Sueviam ad civitatem Augustam;*<sup>37</sup>

(„Dann ging ich nach Franken, wo der Main ist. Dort schwor Ulrich von Hutten mit erhobenen Fingern, dass er mich mit Ruten durchprügeln wolle, wenn ich dort bleiben wolle. Dann hielt ich es für gut, mich zu empfehlen, und ging von hier gen Schwaben nach Augsburg.“)

Hutten setzt hier auf eine auch in anderen Konflikten zu beobachtende Strategie, mit der er nicht zuletzt seine eigene Wehrhaftigkeit inszeniert. Der Dunkelmann lässt sich von Huttens Persona durch die bloße Androhung physischer Gewalt vertreiben, was einerseits die Glaubwürdigkeit dieses Abschreckungsszenarios schon voraussetzt und andererseits Huttens Selbstdarstellung des wehrhaften und unter Umständen auch handgreiflichen Streiters über die EOv und sogar über den literarischen Bereich hinaus festigt.<sup>38</sup>

An dem im „Carmen rithmicale“ gebotenen Katalog der Humanisten wird besonders deutlich, wie mit den EOv die Lachgemeinschaft der Humanisten literarisch heraufbeschworen wird, die über ihre scholastischen Gegner gemeinsam lachen, sich von diesen abgrenzen und damit als Gruppe zusammenwachsen können.

<sup>37</sup> Ebd., S. 106, Z. 37–107 Z. 2.

<sup>38</sup> Im Vergleich mit späteren, für Hutten selbst viel bedrohlicheren Konflikten – etwa um die 1520 von Leo X. erlassene Bannandrohungsbulle ‚Exsurge Domine‘, in der Hutten namentlich genannt wird – lässt sich diese Strategie wiedererkennen: Huttens Selbststilisierung in seinem Dialog ‚Bulla vel Bullicida‘, in dem seine Persona auftritt und die päpstliche Bulle letztlich zum Platzen bringt, entspricht genau dieser Strategie.



Wie dieser Vorgang trotz der räumlichen Verteilung der deutschen Humanisten im Zusammenspiel von überregionaler medialer Verbreitung der Dunkelmännerbriefe und ihrer Nutzung etwa bei geselligen Anlässen der Humanisten abgelaufen ist, soll im Folgenden näher betrachtet werden. Wieder sind wir in der glücklichen Lage, dies gerade für EOVI 2, 9 und das „Carmen rithmical“ nachvollziehen zu können.<sup>39</sup>

Johannes Cochlaeus schreibt in einem Brief vom 9. September 1516 aus Bologna, wo er in dieser Zeit in engem Kontakt mit Ulrich von Hutten stand, an seinen Mentor, den Nürnberger Patrizier und Humanisten Willibald Pirckheimer.<sup>40</sup> Hutten hat demnach bei einem gemeinsamen Abendessen mit Cochlaeus und möglicherweise noch weiteren Beteiligten Briefe aus dem noch unveröffentlichten zweiten Teil der EOVI unter großem Gelächter (*multo cum risu*) vorgetragen, insbesondere einen, der von einer Reise durch fast ganz Deutschland berichtet und in dem auch Pirckheimer mit seiner Schrift gegen die Zinsen (*quod contra usuram scripseris*)<sup>41</sup> erwähnt wird. Bei diesem Brief kann es sich nur um EOVI 2, 9 und das „Carmen rithmical“ handeln, wo sich in Vers 39–47 die entsprechende Erwähnung Pirckheimers findet:

*Tunc timens eius furiam transivi ad Nurnbergam,  
Ubi quidam Pirckheimer, qui non est magister,  
Fecit mihi instantiam; sed audivi ibi clam,  
Quod cum multis sociis, in partibus diversis,  
Magna in coniuratione vellet stare pro Capnione,  
Et contra theologos facere multos libros.  
Et fuit mihi dictum, quod noviter unum librum*

39 Vgl. Thomas W. BEST, *The Humanist Ulrich von Hutten. A Reappraisal of his Humor*, Chapel Hill 1969, S. 10f.

40 Mitto ad te, observandissime mi domine Bilibalde, Marcum Hutteni nostri, qui hoc vespere nobiscum coenavit, aliquot nobis novas recitans epistolas multo cum risu, ex quibus una per totam fere Germaniam vagata est, tuique facit mentionem, quod contra usuram scripseris, quam magister noster disputavit Bononiae. negat tamen se libelli illius auctorem in haec verba ‚nullo modo, est deusmet.‘ („Ich schicke dir, mein verehrtester Herr Willibald, den Marcus unseres Hutten, der heute mit uns zu Abend gegessen hat, wobei er unter großem Gelächter einige neue Briefe vortrug. Von denen ist einer fast durch ganz Deutschland gereist, und darin wirst auch Du erwähnt, dass du gegen den Zins geschrieben hast, über den der Theologe in Bologna disputiert hat. Dennoch leugnet er, dass er der Verfasser jenes Buches sei mit den Worten ‚Keineswegs, das ist Gott selbst.‘“), HUTTEN, *Opera* I, S. 126.

41 Es handelt sich dabei um die lateinische Übersetzung von Plutarchs Schrift ‚De vitanda usura‘, die Pirckheimer 1513 in Nürnberg veröffentlicht hatte. Vgl. SALADIN, EOVI, S. 396 mit einem Verweis auf Pirckheimers ‚Eccius dedolatus‘ § 26.

*Scriptis de usura, quam admittit theologia,  
Sicut Bononiae est disputatum et per magistros nostros  
probatum.*<sup>42</sup>

(„Dann ging ich aus Furcht vor dessen Wut hinüber nach Nürnberg, wo ein gewisser Pirckheimer, der nicht Magister ist, mir im Nacken saß. Aber ich hörte dort insgeheim, dass er mit vielen Gefährten, überall verteilt, in einer großen Verschwörung Reuchlin beistehen und gegen die Theologen viele Bücher machen wolle. Und es ist mir gesagt worden, dass er neulich ein Buch über den Zins geschrieben hat, den die Theologie zulässt, wie in Bologna diskutiert und durch unsere Theologen gebilligt worden ist.“)

Darüber, dass Schlauraff auch von ihm zuvor offenbar nie gehört hat (*quidam Pirckheimer; fuit mihi dictum, quod noviter unum librum scripsit*), kann Pirckheimer sich, falls nötig, damit hinwegtrösten, dass Ähnliches schließlich auch dem Erasmus widerfahren ist. Schlimmer wäre es wohl gewesen, wenn Pirckheimers Name in dem „Carmen rithmicale“ nicht erwähnt und damit seine Zugehörigkeit zur Gruppe der Humanisten infrage gestellt worden wäre. Entsprechend scheint Cochlaeus, der ja als enger Vertrauter Pirckheimers zwei von dessen Neffen in Bologna betreute, die Nachricht, dass auch Pirckheimer erwähnt wird, nicht ganz gleichgültig zu sein.

Bei dem guten Verhältnis zwischen Pirckheimer und Hutten, wie es nicht nur aus dem Anfang dieses Briefes („ich schicke dir [...] den *Marcus* unseres Hutten“) hervorgeht<sup>43</sup>, ist es allerdings wenig überraschend, dass Pirckheimer auch im „Carmen rithmicale“ mit einer gebührenden Anzahl von Versen gewürdigt wird. Dies gilt natürlich unter der Prämisse von Huttens Autorschaft an EOVI, 9, die durch seine Aussage, dass keineswegs er, sondern Gott selbst der Verfasser sei (*nullo modo, est deusmet*), scheinbar in Frage gestellt ist. Ohne hier die immer noch offene generelle Diskussion um die Verfasserschaft an den EOVI und Huttens Anteil daran aufgreifen zu wollen, kann Hutten jedoch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aufgrund der intertextuellen Bezüge zur Querela II, 10 und der Aussagen aus dem Cochlaeus-Brief als Verfasser von EOVI, 9 gelten. Unter der plausiblen Annahme, dass Hutten ebenso wie die weiteren mit der Autorschaft an den EOVI in Verbindung

<sup>42</sup> BÖMER, EOVI, S. 105, Z. 35–106 Z. 4.

<sup>43</sup> Ausdruck des guten Verhältnisses ist unter anderem, dass Hutten seinen großen autobiographischen Brief vom 25. Oktober 1518 (*Epistola vitae suae rationem exponens*; HUTTEN, Opera I, S. 195–217) an Pirckheimer adressiert hat.

gebrachten Personen die Anonymität wahren wollte, scheint es nur angemessen zu sein, seine Aussage, die von Cochlaeus schlicht als Leugnen der Autorschaft interpretiert wird (*negat tamen se libelli illius auctorem*) mit der gebührenden Vorsicht und nicht ohne die Möglichkeit von Ironie zu bewerten.

Als un gelenkte Satire, bei der der Leser nicht direkt vom Autor auf die satirische Schreibweise und die eigentliche Intention hingewiesen wird, haben die EOVS die Option zu ihrer wohl größtmöglichen Fehlinterpretation offen gelassen, nämlich zur Verkennung des satirischen Charakters und der Selbstentlarvung der fiktiven Dunkelmänner in ihren Briefen. Dies hat dazu geführt, dass Erasmus von einem ehemaligen Brüsseler Prior berichten kann, der offenbar im Glauben, es handle sich bei den EOVS um echte Unterstützerschreiben für Ortvinus Grätius und die gemeinsame Sache, gleich 20 Exemplare für sich und seine Freunde gekauft hat.<sup>44</sup> Für die humanistische Gruppenbildung, in der zweifellos ein ganz wesentlicher Zweck der EOVS begründet liegt, kann dieser Erfolg kaum hoch genug eingestuft werden, kommt darin doch von gegnerischer Seite ungewollt und daher unverstellt nicht nur das höchste Lob für die Qualität dieser mimischen Satire zum Ausdruck. Der Vorgang bindet die Satire auch an die Realität zurück: Die realen Dunkelmänner übertreffen ihre fiktiven Artgenossen noch, indem sie keines der Rückübersetzungssignale erkannt oder hinreichend gewürdigt und damit der Selbstentlarvung in den EOVS auf stilistischer und intellektueller Ebene die reale Entsprechung hinzugefügt haben. Die humanistische Lachgemeinschaft musste dies als ultimativen Beweis ihrer eigenen Überlegenheit auffassen.

44 Erasmus schreibt am 5. April 1518 an Caesarius: *Adest hic Lovanii magister noster, pridem Prior apud Bruxellas, qui viginti libellos coemerat gratificaturus amicis, paulo ante quam bulla illa prodiret quae effulminat eum libellum.* („Hier in Leuven ist ein Theologe, einst Prior in Brüssel, der 20 Bücher gekauft hatte, um sie seinen Freunden zu schenken, kurz bevor jene Bulle veröffentlicht wurde, die dieses Buch verdammt.“) Des. ERASMUS ROTERODAMUS, *Opus epistolarum*, hrsg. v. Percy S. ALLEN, Oxford 1906–1958, III, Ep. 808. – Die Möglichkeit, dass Erasmus' Bericht über den Prior eine Fiktion darstellt, lässt sich zwar nicht völlig ausschließen, jedoch als wenig plausibel erweisen. Erasmus' Bericht ist ein sehr pointiertes, aber keinesfalls das einzige Zeugnis dafür, dass die EOVS von den Karikierten selbst missverstanden wurden. So schreibt Thomas Morus am 31. Oktober 1516 an Erasmus (s. ALLEN, Ep. 481), dass die EOVS in England *allen gefallen, den Gelehrten im Scherz, den Ungelehrten im Ernst*. Ferner stehen Morus' Aussage und Erasmus' Bericht, den er zehn Jahre nach der ersten Nennung wiederholt (ALLEN, Ep. 2045), in einem ganz ähnlichen funktionalen Kontext: Alle drei Stellen dienen als Argument für die un gelenkte Satire und keineswegs als Fortschreibung der EOVS im Humanistenbrief.

## Hutten, Erasmus und die Fragilität der Lachgemeinschaft

Die humanistische Lachgemeinschaft im Zusammenhang mit den EOVS ist jedoch keinesfalls so stabil, wie es nach der bisherigen Beschreibung scheinen könnte. Besonders interessant sind auch hier die flüchtigen, unscharfen Ränder der Gruppe. Dazu muss sich der Blick auf Humanisten richten, die sich einer Vereinnahmung durch die Lachgemeinschaft, die ja auch bei den EOVS eine zumindest teilweise Indienstnahme für die Interessen Dritter bedeutet, entziehen. Dies soll hier am Beispiel des Erasmus von Rotterdam geschehen, dessen Charakterisierung als *homo pro se* sich schon in EOVS II, 59 findet.<sup>45</sup>

Die Texte, die die Endphase des Zerrüttungsprozesses der ursprünglich von höchster gegenseitiger Wertschätzung geprägten Freundschaft zwischen Erasmus und Hutten<sup>46</sup> dokumentieren, enthalten bezeichnenderweise auch aufschlussreiche Passagen, die den Prozess der gegenseitigen Distanzierung zwischen Erasmus und der humanistischen Lachgemeinschaft aus beiden Perspektiven beleuchten: Es handelt sich dabei um Huttens „Expostulatio“ von 1523 und Erasmus' Antwort darauf, die „Spongia“, aus dem gleichen Jahr, deren Erscheinen Hutten jedoch nicht mehr erlebte.

In Huttens Darstellung<sup>47</sup> war Erasmus zur Zeit der Entstehung der EOVS I voll des Lobes für Werk und Verfasser; gerade dies sei die beste Methode, die Barbaren

45 Dort folgt ihr allerdings die Einschätzung, dass Erasmus nie für die Scholastiker und gegen Reuchlin Partei ergreifen werde: *Erasmus est homo pro se. Sed certum est, quod nunquam erit amicus illorum theologorum et fratrum, et quod ipse manifeste in dictis et scriptis suis defendit et excusat Ioannem Reuchlin, etiam scribens ad Papam.* („Erasmus ist ein Mann für sich. Sicher ist aber, dass er niemals ein Freund jener Theologen und Mönche sein wird, was er auch öffentlich in seinen Schriften und Worten verteidigt; und er rechtfertigt Johannes Reuchlin, auch indem er an den Papst schreibt.“), BÖMER, EOVS II, S. 187.

46 Vgl. Werner KÄEGI, Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit, in: HVJ 12 (1924/25), S. 200–278 und S. 461–514; Karl BÜCHNER, Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus, München 1948, S. 5–26.

47 ‚Expostulatio‘ §§ 81f: *Fuit autem huiusmodi: Cum natæ essent Obscurorum epistolæ, maxime omnium laudabas et applaudabas, auctori prope triumphum decernebas, negabas unquam excogitatum compendiosorem illos insectandi viam, hanc demum optimam esse initam rationem barbære ridendi barbaros. itaque gratulabaris hanc nobis felicitatem. et cum nondum excusæ essent nugæ, tua manu quasdam describebas, ut amiculis (inquiens) meis in Angliam et Gallias mittam'. Paulo post cum vehementer commotam cernereres universam theologistarum colluvionem ac furere ubique irritatos crabrones et perniciem deminari, trepidare mox coepisti et nequa in te suspitio daret se, quod vel auctor ipse esses vel inventum certe probares, scripsisti epistolam eodem illo candore tuo Coloniam, qua volebas prævenire*

barbarisch auszulachen (*barbare ridendi barbaros*). Erasmus' feste Zugehörigkeit zur Lachgemeinschaft soll betont werden, wenn Hutten hervorhebt, dass Erasmus noch vor der Drucklegung von EOV I eigenhändig einige Briefe abgeschrieben habe, um sie Freunden in England und Frankreich zu schicken. Erasmus fügte sich damit in den engsten Kreis ein und wirkte in freier Entscheidung über den Kreis der direkt beteiligten oder unmittelbar erreichbaren Humanisten hinaus sogar als Multiplikator der EOV. Diesem Akt wurde – offensichtlich von Hutten, wohl aber auch von anderen Mitgliedern der Lachgemeinschaft – eine Bedeutung beigemessen, die über das gemeinsame Lachen hinausgeht. Er wurde als Zeichen der Zustimmung aufgefasst, die sich nicht auf die parodistische Art der Satire, die stilistisch-ästhetische Ebene beschränkt, sondern auf die Wirkung der Briefe insgesamt bezieht.

Erasmus' Verhalten wurde zu diesem Zeitpunkt, der ja noch vor der Publikation des ersten Teils der EOV liegt, offenbar als so konsequent und so wenig ambivalent wahrgenommen, dass Hutten erwarten konnte, Erasmus werde sich gegenüber weiteren, ihm noch unbekanntem Briefen ähnlich verhalten und hinsichtlich der absehbaren Konsequenzen der Satire eine solidarische Haltung innerhalb der Gemeinschaft einnehmen.

Als diese Konsequenzen dann in Form wütender Attacken der karikierten Scholastiker spürbar wurden, habe Erasmus – so wirft Hutten ihm vor – bald ängstlich zu wanken begonnen (*trepidare mox coepisti*) und aus dieser Haltung heraus jenen

*famam, ac omnino præ te ferebas, quasi qui illorum doleres vicem, et cui valde displiceret res, multa interim et in ipsum negocium et in auctores increpans. Hoc tum inimicis nostris telum dabas contra nos acerrimum; sed erat hæc animi tui imbecillitas, quæ constantem esse non sinebat.* („Es verhielt sich aber folgendermaßen: Als die EOV entstanden waren, lobtest du sie applaudierend am meisten von allen; dem Verfasser sprachst du beinahe einen Triumph zu, stelltest fest, dass noch niemals ein geeigneter Weg gefunden worden sei, um jene zu verhöhnen, die gewählte Methode schließlich sei die beste, die Barbaren barbarisch auszulachen. Deshalb gratuliertest du uns zu diesem glücklichen Erfolg, und als diese Kleinigkeiten noch nicht gedruckt waren, schriebst du eigenhändig einige ab mit den Worten: ‚um sie in meinen Freunden nach England und Frankreich zu schicken.‘ Als Du wenig später jedoch merktest, dass die ganze Theologenschwemme sehr in Aufruhr war und wütete und überall mit aufgeschreckten Wespen und Verderben drohte, da hast du bald ängstlich zu wanken begonnen und hast, damit kein Verdacht auf dich fiel, dass Du selbst der Autor seist oder den Plan billigest, in deiner ganzen Unschuld den Brief nach Köln geschrieben, womit du dem Gerücht zuvorkommen wolltest. Auch hast du dir den Anschein gegeben, als ob du jene (Theologen) bedauerst und dir die Sache sehr missfiel, wobei du inzwischen sehr über das Unterfangen selbst und die Autoren schimpfst. Damals gabst du unseren Feinden eine äußerst scharfe Waffe gegen uns in die Hand; aber das war die Schwäche deines Charakters, die dich nicht standhaft bleiben ließ.“), HUTTEN, Opera II, S. 198.

Brief vom 16. August 1517 an Johannes Caesarius<sup>48</sup> verfasst, in dem er – ganz um die Wahrung seines untadeligen Rufes bemüht –, den Verdacht von sich gewiesen habe, selbst zu den Autoren zu gehören oder das Unterfangen auch nur zu billigen. Vielmehr habe er Mitgefühl mit den Gegnern geheuchelt und sowohl die Sache selbst als auch die Autoren kritisiert.<sup>49</sup>

Hutten umschreibt mit der Metapher der „äußerst scharfen Waffe“, die Erasmus den Gegnern mit seiner schriftlichen Distanzierung an die Hand gegeben habe, dass er dieses Vorgehen für Verrat hält.<sup>50</sup> Damit nicht genug, führt er diesen Vertrauensbruch ohne Schonung für den früheren Freund ausdrücklich auf dessen charakterliche Schwäche und fehlende *constantia* zurück.

Erasmus kannte nach seiner eigenen Darstellung in der „Spongia“<sup>51</sup> vor der Veröffentlichung von EOVI lediglich einen Brief aus der späteren Sammlung, den er als harmlosen Scherz (*innoxium iocum*) charakterisiert. Dieser Hutten zugeschriebene Brief (*ferebatur Hutteni*), bei dem es sich der Beschreibung nach um EOVI, 1 handeln muss, bereitete Erasmus großes Vergnügen und wurde im Freundeskreis so oft vorgelesen, dass Erasmus den Text, nachdem sein Exemplar verloren gegangen war, aus dem Gedächtnis wiedergeben und an Beatus Rhenanus schicken konnte. Dass er sich dadurch unmittelbar dem Verdacht aussetzte, selbst zu den Verfassern zu hören, scheint ihn zu diesem Zeitpunkt nicht abgeschreckt zu haben.

Zu diesem frühen Zeitpunkt herrschte offenbar zwischen den Beteiligten Einigkeit darüber, dass Erasmus ein wichtiges Mitglied im Kern der Lachgemeinschaft war.

48 ALLEN, Ep. 622. Johannes Caesarius (1468–1550), der vor allem durch seine lange pädagogische Tätigkeit als Gräzist und Latinist wirkte und einige namhafte Humanisten zu seinen Schülern zählte, stand auch durch einen ausgedehnten Briefwechsel in engem Kontakt mit einer Reihe von Humanisten, unter denen sich Reuchlin, Melanchthon und auch Ortwin Gratius befanden. Vgl. Heinrich GRIMM [Art.] Caesarius, in: NDB III, S. 90f.

49 Erasmus beginnt den Brief mit der Aussage, dass ihm die EOVI von Anfang an missfallen haben: *Magnopere mihi displicebant epistolae obscurorum virorum iam tum ab initio: delectare potuisset faceta, nisi nimium offendisset exemplum.* („Sehr missfielen mir die EOVI schon damals von Anfang an: Der Witz hätte gefallen können, wenn nicht das persönliche Exempel allzu sehr Anstoß erregt hätte.“), ALLEN, Ep. 622.

50 Wie nicht anders zu erwarten, ist dieser Brief tatsächlich gegen die EOVI ins Feld geführt worden, und zwar indem Ortwin Gratius ihn in seine Ostern 1518 erschienenen ‚Lamentationes obscurorum virorum‘ aufgenommen hat. Vgl. Böckings Anmerkung HUTTEN, Opera I, S. 149 Z. 34ff.

51 ERASMUS, Opera omnia Bd. IX, 1, hrsg. v. Cornelis AUGUSTIJN, Amsterdam 1982, S. 91–210, hier S. 140–142.

EOV I, 1 diene als Vorlage für gemeinsames Lachens, so dass Erasmus – was bei wiederholter Inszenierung nicht überraschen kann – den Brief irgendwann auswendig kannte. So trug er in den jeweiligen Zusammensetzungen der *amici* lokal, darüber hinaus aber auch brieflich zur Verbreitung zumindest von EOV I, 1 bei.

Für Erasmus hat sich die Lage durch die Publikation des ersten Teils der Sammlung grundsätzlich geändert, da dieser mehrere ehrenrührige, anstößige und giftige Briefe enthalten hatte (*complures epistolas famosas, obscenas ac virulentas*), ohne dass Erasmus – so wird hier insinuiert – dies habe wissen oder verhindern können.

Erasmus räumt weiterhin ein, dass auch die Treffen der Basler Humanisten, die regelmäßig im Haus des Druckers Froben stattfanden, nach dem Erscheinen des ersten Teils in den Bann der Dunkelmännerbriefe gerieten, dem Erasmus sich nicht entzog: Wenn daraus vorgelesen wurde – was mehr als einmal passierte (*legatur*) – lachte er mit. Dass Erasmus in diesem Abschnitt wiederholt von EOV I als *libellus* spricht, wird sich nicht nur mit dem geringen Umfang als vielmehr auch mit seiner Bewertung erklären lassen, dass es sich bei der Sammlung insgesamt wegen ihres teilweise direkten Angriffs und fehlenden Normbezugs<sup>52</sup> nicht mehr um eine Satire, sondern um eine nicht zu tolerierende Schmähschrift (*famosus libellus*)<sup>53</sup> handle. Erasmus ruft die damals dort Versammelten zu Zeugen dafür an, dass er zwar die Heiterkeit an vielen Briefen geschätzt, die Verbreitung insgesamt aber verurteilt habe.

Mit dem von Hutten inkriminierten Brief habe er vor allem der grassierenden Meinung entgegenwirken wollen, dass er der eigentliche Urheber der EOV sei. Dabei habe er die ihm bekannten Verfasser – zu denen ja auch, wie Erasmus zu EOV I, 1 festgestellt hat, Hutten gehörte – nicht preisgegeben. Ebenso oberflächlich wie Erasmus damit den Vorwurf des Verrats an der Lachgemeinschaft entkräften zu können glaubt, geht er mit dem Vorwurf um, durch seine schriftliche Distanzierung den gemeinsamen Gegnern in die Hände gespielt zu haben, indem er sich auf den Standpunkt zurückzieht, der Brief sei ohne sein Wissen und seine Zustimmung gedruckt worden.

Erasmus weist insgesamt jede weitergehende Verpflichtung von sich, die von Hutten aus der unbestrittenen Tatsache abgeleitet worden ist, dass Erasmus vom Zeit-

<sup>52</sup> S. oben Abschnitt 2.

<sup>53</sup> Vgl. Günter SCHMIDT, *Libelli famosi. Zur Bedeutung der Schmähschriften, Scheltbriefe, Schandgemälde und Pasquille in der deutschen Rechtsgeschichte*, Köln 1985.

punkt, als der erste Dunkelmännerbrief entstand, bis nach der Veröffentlichung des ersten Teils der Sammlung zum engsten Kreis der Lachgemeinschaft, wenn auch nicht zu den Verfassern, gehörte. Die Solidarität, die er übt, indem er die ihm bekannten Verfasser der EOv nicht preisgibt, ist durch andere Prinzipien begründet als das gemeinsame Lachen: Ein Verrat dieser Namen hätte sicherlich zu weiterreichenden Konsequenzen geführt als die generelle Distanzierung von der Lachgemeinschaft, zumal Erasmus selbst etwa durch den 1517/18 anonym erschienenen, jedoch immer wieder mit seinem Namen in Verbindung gebrachten Dialog „Julius exclusus“, eine Satire auf Papst Julius II., in Fragen anonymer Autorschaft alles andere als sicher sein konnte.<sup>54</sup>

Hutten wertet Erasmus' Distanzierung von der Lachgemeinschaft in der Rückschau durchweg als Täuschung (*fraus*) in einem nicht juristisch, wohl aber sozial sanktionierbaren Sinn und zielt damit auf jenen Bereich zwischen Sittlichkeit und Recht ab, der von Georg Simmel<sup>55</sup> als zentral für die Stabilität sozialer Gruppen beschrieben worden ist: die Ehre. Erasmus musste eine Abwägung zwischen diesen drei Ebenen treffen, schließlich „fordert die Ehre mancherlei Verhaltensweisen, die einerseits vom Rechte – der Selbsterhaltungsform des großen Kreises –, andererseits von der Moral – der inneren Selbsterhaltung des Individuums – verboten sind.“<sup>56</sup> Diese Abwägung fiel gegen den Zusammenhalt der Gruppe und der damit verbundenen spezifischen Ehre zu Gunsten der Bewertung aus, dass die Satire der EOv moralisch tolerable Grenzen überschreitet. Die späte Reaktion der Lachgemeinschaft, zu deren Fürsprecher Hutten sich mit Erasmus' Anprangerung macht, zielt also mit einer gewissen Folgerichtigkeit auf den Bereich der Ehre, womit die unverkennbare Schärfe der Auseinandersetzung zusammenhängt.

Zur Erklärung des zeitlichen Abstands der Vorhaltungen vom eigentlichen Geschehen, erläutert Hutten, dass die Betroffenen damals aus Achtung vor Erasmus' Person ein Auge zudrückten (*in reverentiam tui conniventibus nobis*) und sich auf bloßes Hoffen verlegten.<sup>57</sup> Neben anderen, vielleicht wichtigeren Beweg-

54 Vgl. Erasmus' o.g. Brief an Caesarius vom 16. August 1517 (HUTTEN, Opera I, S. 149), in dem seine Distanzierung vom ‚Julius exclusus‘ etwa gleich viel Raum einnimmt wie die von den EOv.

55 Georg SIMMEL, Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe, in: Georg SIMMEL, Soziologie. Untersuchungen über die Form der Vergesellschaftung, hrsg. v. Ottheim Rammstedt, Frankfurt am Main 1992, S. 556–686, bes. S. 599–603.

56 Ebd., S. 601.

57 ‚Expostulatio‘ § 80: *Olim similis cognita tua fraus est, sed in reverentiam tui conniventibus nobis ac in posterum meliora sperantibus abiit ea tunc, nec in postulationem venit.* („Einst ist ein ähnlicher



gründen in dieser äußerst turbulenten Zeit, in der der vorreformatorische Reuchlinstreit von der reformatorischen Problematik zunehmend überlagert wurde, mag auch die Einschätzung, dass es sich beim Gegenstand der Kontroverse vermeintlich nur um eine Satire und die damit verbundene Lachgemeinschaft handle, um derentwillen Erasmus als Bundesgenosse nicht verschreckt werden dürfe, Anlass zur Rücksichtnahme geboten haben. Dem Verrat an der Lachgemeinschaft, als den Hutten Erasmus' Verhalten nachträglich begriffen hat, wurde unmittelbar keine prognostische Relevanz für dessen Verhalten auf ähnlichen Gebieten zugesprochen. Hutten hat sich im Lichte von Erasmus' weiterer Distanzierung von reformatorischen Bemühungen rückblickend zweifellos den Vorwurf gemacht, die Bedeutung des gemeinsamen Lachens unterschätzt zu haben. So ließe sich einer der bekannteren Definitionen von Freundschaft, wonach diese darin besteht, dasselbe zu wollen und nicht zu wollen<sup>58</sup>, die pragmatische Variante hinzufügen, dass Freundschaft auch daran zu erkennen ist, dass über dasselbe gelacht und nicht gelacht wird.

Verrat bei dir festgestellt worden, aber weil wir aus Achtung vor deiner Person ein Auge zudrückten und für die Zukunft auf Besseres hofften, ist er dir damals durchgegangen und kam nicht zur Anklage.“), HUTTEN, Opera II, S. 198.

58 Vgl. Sallust, Die Verschwörung Catilinas 20, 4, zitiert nach: SALLUST, Werke. Lateinisch und deutsch, hrsg. v. Werner EISENHUT/Josef LINDAUER, München/Zürich 1985.

Bibliographische Angabe: Arnold BECKER, Die humanistische Lachgemeinschaft und ihre Grenzen. Hutten, Erasmus und ihr Streit über die „Epistolae obscurorum virorum“, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 165–186.

ANJA GREBE

# Der Künstler als Komiker

## Albrecht Dürers Selbstbildnisse und die Lachkultur des Humanismus

Am 7. März 1507 schrieb der Bamberger Kanoniker Lorenz Beheim (1457–1521) einen Brief an den Patrizier Willibald Pirckheimer (1470–1530) in Nürnberg.<sup>1</sup> Die beiden Humanisten standen seit Beheims Rückkehr aus Rom, wo er zwischen 1482 und 1504 dem Kardinal und späteren Borgia-Papst Alexander VI. und seinem Sohn Cesare Borgia gedient hatte, in engem Austausch. Themen der Korrespondenz waren neben der Diskussion theologischer und juristischer Fragen auch alltagsbezogene Dinge wie Buchbestellungen, Gesundheitsprobleme und Neuigkeiten aus dem familiären und gesellschaftlichen Umkreis – so auch in besagtem Schreiben, in dem Beheim unter anderem Grüße an den vor kurzem aus Italien zurückgekehrten Maler Albrecht Dürer ausrichten ließ:

*Salvum iubeas Albertum Türer. [...] Quod autem specula pulchra attulerit, placet. Utinam reperire inter ea possemus, in quo pulchri appareremus. Non enim potui me continere a risu multo, cum legi verba tua. Habet adhuc barbam suam turpem et deformem; et iam rideo.*

(„Grüße den Albrecht Dürer. [...] Daß er aber schöne Spiegel mitgebracht hat, das freut mich. Ach, wenn wir doch auch einen darunter fänden, in dem wir schön erschienen! Ich habe mich nämlich vielen Lachens nicht enthalten können, als

<sup>1</sup> Emil REICKE (Hrsg.), Willibald Pirckheimers Briefwechsel, Bd. 1, München 1940, S. 504–506. Christa SCHAPER, Lorenz und Georg Beheim, Freunde Willibald Pirckheimers, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 50 (1960), S. 120–221.

ich Deine Worte las. Er hat also noch immer seinen garstigen und mißgestalteten Bart! Und schon wieder muß ich lachen.“<sup>2</sup>

Die Schilderung Pirckheimers, welche Beheims Heiterkeitsanfall auslöste, ist nicht überliefert. Das in den Augen seiner Zeitgenossen befremdliche Aussehen Dürers war offenbar schon länger Gesprächsthema im Freundeskreis und sollte auch weiterhin eine Art „running gag“ bleiben. Dies zeigt u. a. ein Brief Beheims vom 19. März 1507, in welchem er Pirckheimer an eine in Auftrag gegebene Zeichnung erinnert:

*De Alberto nostro. Non credo, quod opus sit magna apud eum sollicitatione, siquidem sua sponte promptus est. Neque velim rem magnam aut laboriosam. Solummodo un designo, quod sapiat quasi quandam antiquitatem, prout sibi in proximis litteris depinxi. Sed sua barba bechina impeditur, quam sine dubio [sic] torquendo crispat quottidie, ut dentes aprinos extantes assimilando repraesentet. Ma il gerzone suo abhorret, scio, la barba sua. Itaque studendum sibi foret, ut glaber appareret. Sed satis de his.*

(„Was unseren Albrecht betrifft, so glaube ich nicht, daß es bei ihm großen Bittens bedarf, wenn er überhaupt von selber dazu bereit ist. Ich will ja auch keine große oder mühsame Arbeit. Nur eine Zeichnung möchte ich, die irgend etwas Antikes enthält, wie ich es ihm in dem letzten Brief aufgezeichnet habe. Doch sein Schnabelbart hindert ihn, den er gewiß täglich dreht und kräuselt, daß er gleich Eberzähnen von ihm absteht. Aber sein Knabe fürchtet, ich weiß es, seinen Bart. Daher schon sollte er danach trachten, daß er glatt erscheine.“)<sup>3</sup>

Eine Vorstellung von Dürers Äußerem in dieser Zeit bzw. von dem Bild, welches er von sich vermitteln wollte, geben seine Selbstbildnisse im „Rosenkranzaltar“ (Prag, Nationalgalerie) und im „Altar der Zehntausend Märtyrer“ (Wien, Kunsthistorisches Museum). Im „Rosenkranzfest“, das Dürer 1506 im Auftrag der deutschen Kaufleute in Venedig für die Kirche S. Bartolomeo malte, steht er rechts im Hinter-

2 REICKE (Hrsg.), Briefwechsel, Bd. 1, S. 505. Dt. Übersetzung zit. nach Heinz LÜDECKE/Susanne HEILAND, Dürer und die Nachwelt. Urkunden, Briefe, Dichtungen und wissenschaftliche Betrachtungen aus vier Jahrhunderten, Berlin 1955, S. 17.

3 REICKE (Hrsg.), Briefwechsel, Bd. 1, S. 516. Dt. Übersetzung zit. nach LÜDECKE/HEILAND, Nachwelt, S. 17–18. Noch 1520 richtet Beheim über Pirckheimer Grüße an den *barbatum Turer* aus; vgl. Hans RUPPRICH, Dürer. Schriftlicher Nachlaß, Bd. 1, Berlin 1956, S. 265 (Briefe vom 4. März 1520 und 18. März 1520). Eine Zusammenstellung aller Briefstellen bei Emil REICKE, Albrecht Dürers Gedächtnis im Briefwechsel Willibald Pirckheimers, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 28, 1928, S. 363–406.



Albrecht Dürer, Selbstbildnis aus dem „Rosenkranzfest“ (dat. 1506), Prag, Nationalgalerie (Det.).

grund, jedoch auf Haupthöhe mit der thronenden Madonna und dem hl. Dominikus, mit Blick zum Betrachter, in der Hand ein cartellino mit der Aufschrift: *Exegit Quinque mestri spatio Albertus Durer Germanus MDVI* („Dies hat Albrecht Dürer, der Deutsche, in fünf Monaten ausgeführt 1506.“).<sup>4</sup> Über einem schlichten weißen Hemd mit Stehkragen trägt er einen voluminösen rotbraunen Mantel mit breitem Pelzkragen und rot-schwarz gestreiften Ärmeln, die durch die Schlitze am Oberarm das Pelzfutter hervorscheinen lassen. Dürer hat sich mit langen, hellbraunen Korkenzieherlocken, die ihm ausgehend von einem kleinen Haarwirbel oberhalb der Stirn über beide Schultern fallen, und einem gestutzten Kinn- sowie üppigen Schnauzbart dargestellt.

Dieselbe Haar- und Barttracht, jedoch mit einer Kopfbedeckung in Form eines schwarzen Schlapphuts, findet sich auch auf dem 1507–1508 für Friedrich den Weisen entstandenen „Altar der Zehntausend Märtyrer“, in dem Dürer ganz in einen schwarzen Mantel gehüllt in Begleitung eines bislang nicht klar identifizierten feisten Mannes im Zentrum steht.<sup>5</sup> Die wie eine Urkunde kalligraphierte Signatur-Fahne besagt: *Iste faciebat anno domini 1508 albertus durer alemanus* („Dies machte im Jahre 1508 Albrecht Dürer der Deutsche.“). Auch die Selbstporträts des 1509 entstandenen „Heller-Altars“ (Frankfurt a. M., Historisches Museum) und des 1511 datierten „Allerheiligen-Altars“ (Wien, Kunsthistorisches Museum) zeigen ihn mit identischer Haartracht bei unterschiedlicher Gewandung.

Dürers Haar- und Bartstil ist nicht erst ein „Mitbringsel“ von seinem Venedigaufenthalt 1505–1507, vielmehr scheint er ihn bereits nach seiner ersten Italienreise um 1496 ausgebildet zu haben.<sup>6</sup> Erstmals dokumentiert ist Dürers ‚look‘ im „Madri-der Selbstporträt“, das laut goldener Inschrift – *1498/ Das malt Ich nach meiner gestalt/*

4 Zum „Rosenkranzfest“ vgl. Fedja ANZELEWSKY, Albrecht Dürer. Das malerische Werk, Bd. 1, 2. Aufl. Berlin 1991, S. 191–202, Kat. Nr. 93. Doris KUTSCHBACH, Albrecht Dürer. Die Altäre, Stuttgart/Zürich 1995, S. 105–130. Olga KOTKOVÁ (Hrsg.), Albrecht Dürer. The Feast of the Rose Garlands 1506–2006, Prag 2006, zum Erhaltungszustand bes. S. 193–203. Danach befinden sich die im 19. Jahrhundert restaurierten Beschädigungen vor allem in der Mittelzone des Gemäldes und in einigen Partien an der rechten Seite von Dürers Kopf, während die linke Seite recht gut erhalten blieb und somit eine einigermaßen gesicherte Aussage erlaubt.

5 ANZELEWSKY, Das malerische Werk, Bd. 1, S. 216–221, Kat. Nr. 105. Karl SCHÜTZ u. a., Albrecht Dürer im Kunsthistorischen Museum, Wien/Mailand 1994, S. 70–77.

6 Zur Datierung der ersten Italienreise vgl. G. Ulrich GROSSMANN, Albrecht Dürer in Innsbruck. Zur Datierung der ersten italienischen Reise, in: Das Dürer-Haus. Neue Ergebnisse der Forschung (Dürer-Forschungen, 1), Nürnberg 2007, S. 227–240. Anja GREBE, Albrecht Dürer. Künstler, Werk und Zeit, Darmstadt 2006, S. 40–47.



Albrecht Dürer, Selbstbildnis aus dem „Allerheiligenaltar“ (dat. 1511), Kopie 19. Jh., Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum (Det.).

*Ich was sex vnd zwenczig jor alt/Albrecht Dürer/AD* – kurz vor seinem 27. Geburtstag entstanden ist.<sup>7</sup> Bereits die aus der italienischen und niederländischen Malerei des 15. Jahrhunderts übernommene Porträtformel als Halbfigur in einem Innenraum mit einem Fensterausblick im Hintergrund suggeriert einen vornehmen jungen Herren.<sup>8</sup> Dieser Eindruck wird durch die Kleidung unterstrichen, vor allem durch das fein gefälte Hemd mit Goldstickborte, das weit geschnittene Wams mit schwarzen Borten an den geschlitzten Ärmeln, die farblich korrespondierende Mütze und den über die Schulter geworfenen Umhang. Eine Besonderheit sind die fein abgesteppten Lederhandschuhe, die die Hände des Malers wie eine zweite Haut umhüllen. Es ist das einzige Selbstporträt, auf dem Dürer klar ersichtlich Handschuhe trägt. Während er sonst viel Wert auf die Darstellung der Hände als Werkzeug des Malers gelegt und sie immer wieder in Einzelstudien gezeichnet hat, ‚opfert‘ er hier gewissermaßen diese Maxime der modischen Gesamterscheinung, welche in keiner Weise seinen Handwerkerstand erkennen lässt.<sup>9</sup> Der selbstbewusste Blick passt zum neuen Erscheinungsbild des Renaissancekünstlers, der weltmännisch-lässig an die Brüstung im Vordergrund gelehnt ist – im Gegensatz zum vergleichsweise demütigen Charakter des „Selbstporträts von 1493“ (Paris, Louvre).<sup>10</sup>

Erwin Panofsky konstatierte einen Ausdruck von Würde („dignity“) und sah in dem sorgfältig inszenierten Porträt den Anspruch formuliert, den Künstler im

7 ANZELEWSKY, Das malerische Werk, Bd. 1, S. 154–156, Kat. Nr. 49. Fernando CHECA (Hrsg.), *Dürer y Cranach. Arte y Humanismo en la Alemania del Renacimiento*, Madrid 2007, bes. S. 151–155, 158, Kat. Nr. 2.

8 Vgl. Paula NUTTALL, *Memling and the European Renaissance Portrait*, in: *Memling's Portraits*, hrsg. v. Till-Holger Borchert, Gent/Amsterdam 2005, S. 68–91. Vgl. die Beispiele in Lorne CAMPBELL, *Renaissance Portraits. European Portrait Painting in the 14<sup>th</sup>, 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries*, New Haven u. a. 1990. Lorne CAMPBELL, *Die Porträt-Kunst der Renaissance. Van Eyck bis Tizian*, Stuttgart 2008.

9 Zur Nürnberger Männermode um 1500 vgl. Jutta ZANDER-SEIDEL, *Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500–1650*, München 1990, bes. S. 158–242, zu Handschuhen S. 239–242. Julia LEHNER, *Die Mode im alten Nürnberg. Modische Entwicklung und sozialer Wandel in Nürnberg*, aufgezeigt an den Nürnberger Kleiderordnungen, Nürnberg 1994, bes. S. 75–93. Auch Philipp TITZLSPERGER: *Dürers Pelz und das Recht im Bild. Kleiderkunde als Methode der Kunstgeschichte*, Berlin 2008, S. 21, hebt die Bedeutung der Handschuhe hervor: „Zum anderen zeigt Dürer seine Hände, die er erstmals im autonomen Porträt in hauchdünne (Leder-)Handschuhe hüllt. Es sind wohlgemerkt die Hände eines ‚Handwerkers‘! Das ist spektakulär. Der Handschuh hob seinen privilegierten Träger in der Regel vom Handwerker ab, denn der Handschuhträger war kein Handarbeiter, der sich die Hände schmutzig machte.“

10 Zu Dürers Selbstporträts vgl. Joseph Leo KOERNER: *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, Chicago 1993, bes. S. 3–246.



Albrecht Dürer, Selbstbildnis am Fenster (dat. 1498), Madrid, Prado.



Sinne der italienischen Renaissance als homo liberalis atque humanus anzuerkennen.<sup>11</sup>

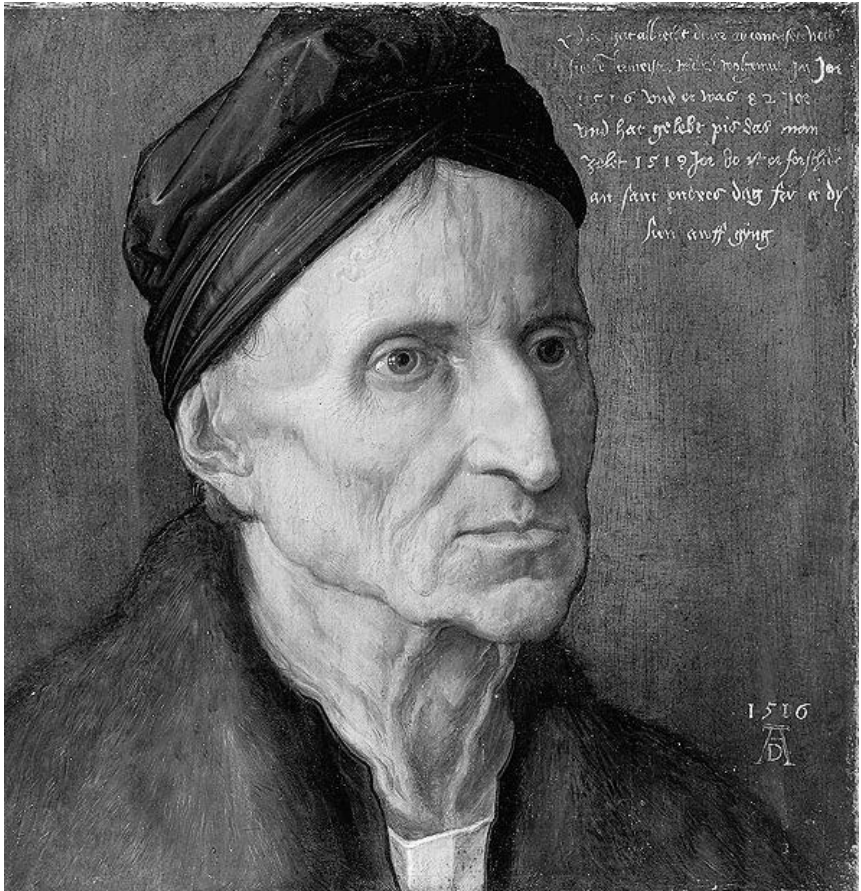
Doch Dürers rückblickend so würdevolles Erscheinungsbild ist von den Zeitgenossen, so scheint es, (auch) mit anderen Augen betrachtet worden. So widersprach die üppige Barttracht nicht nur der gängigen Mode, sondern jeder standesgemäßen Aufmachung. Dies zeigt ein Vergleich mit zeitgenössischen Bildnissen von Handwerkern, Bürgern und Künstlern von der Hand Dürers, z. B. das auf 1490 datierte Bildnis seines Vaters, des Goldschmieds Albrecht Dürer d.Ä. (Florenz, Uffizien), das auf 1516 datierte Porträt seines Lehrmeisters Michael Wolgemut (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum), das Bildnis des Patriziers Hans Tucher von 1499 (Weimar, Klassik Stiftung Weimar) oder das mit dem päpstlichen Zeremonienmeister identifizierte Männerbildnis von 1507 (Windsor, Windsor Castle). Im Œuvre Dürers finden sich Bärte, teilweise in Kombination mit längeren Haaren, zur Kennzeichnung von Greisen, älteren Heiligen und Orientalen, wie u. a. die erwähnte „Marter der zehntausend Christen“, das 1506 entstandene Gemälde „Christus unter den Schriftgelehrten“ (Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza) oder der „Heller-Altar“ (Frankfurt, Historisches Museum) belegen. Hingegen schrieb die gängige Mode die auch von Beheim empfohlene Bartlosigkeit vor: „Daher schon sollte er danach trachten, daß er glatt erscheine.“

Gesteigert wurde Dürers für die Zeitgenossen also wohl befremdlich wirkende Erscheinung durch sein langwallendes Haar, das deutlich von der vorherrschenden kurzen bis maximal schulterlangen glatten Haarmode für erwachsene Männer abwich, besonders wenn sie aus dem Bürgerstand stammten.<sup>12</sup> Langes Haar war zudem für einen Künstler bei der Arbeit unpraktisch und hinderlich und musste daher mindestens in den Augen seiner Handwerkerkollegen lächerlich wirken. Maler und andere Handwerker schützten ihr Haar während der Arbeit mit einer geknoteten Haube gegen Farbspritzer, wie sie auf dem erwähnten Porträt des 80-jährigen Wolgemut oder auf Hans Burgkmairs „Weißkunig“-Holzschnitt, welcher den Besuch des Weißkunigs (d. h. Maximilians I.) im Maleratelier zeigt, zu sehen ist.<sup>13</sup> Dürers Haartracht und Kleidung weisen gewisse Ähnlichkeiten mit dem Bildnis des – allerdings bartlos dargestellten – Berthold Tucher auf seinem vom Meister des Landau-

11 Erwin PANOFKY, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton NJ 1995 (erste Aufl. 1943), S. 42.

12 Vgl. LEHNER, *Mode*, S. 88–91.

13 Vgl. Tilman FALK u. a., *Hans Burgkmair 1473–1973. Das graphische Werk*, Augsburg 1973, Kat. Nr. 183–184.



Albrecht Dürer, Porträt des Michael Wolgemut (dat. 1516), Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

er Altars gemalten Hochzeitsbild auf (Dessau, Staatliche Kunstsammlung).<sup>14</sup> Auch zum jugendlichen Liebhaber im „Gothaer Liebespaar“ (Gotha, Schlossmuseum Gotha) und dem „Liebespaar“-Kaltnadelstich des Meisters des Amsterdamer Kabinetts gibt es auffällige Parallelen.<sup>15</sup> Beide um 1480/1485 entstandene Vergleichsbeispiele unterstreichen Dürers offensichtlichen Wunsch nach einer optischen Annäherung an den Adels- bzw. Patrizierstand. Dass der ärmellose, mit einer Kordel gehaltene Überwurf in den Augen der Zeitgenossen als besonders extravagant bzw. stutzerhaft galt, zeigt ein Nürnberger Kleidererlass aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, welcher das Tragen dieses Kleidungsstücks untersagte.<sup>16</sup>

Dürers extravagantes Erscheinungsbild bedurfte eines gewissenhaften ‚Stylings‘. Die äußerste handwerkliche und künstlerische Sorgfalt, mit der Dürer seine Gemälde in „fleißigem Kleibeln“<sup>17</sup> schuf, verwendete er offenbar auch auf sein Äußeres. In scherzhafter Übertreibung kritisiert Lorenz Beheim in der eingang zitierten Briefstelle, dass Dürer das tägliche „Zwirbeln“ seines Bartes noch nicht einmal mehr die Zeit für eine kleine Auftragszeichnung lasse – womit er suggeriert, dass Dürer mehr Zeit vor dem Spiegel als der Staffelei verbringe.

Schulterlange oder noch längere Haare tauchen in bildlichen Darstellungen der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor allem bei Greisen auf, finden sich ab 1490 ausgehend von Italien zunehmend auch bei jüngeren Männern, allerdings nie in der Kombination mit Bärten. (Kurze) Bärte wurden erst wieder in der Regierungszeit Karls V. ab etwa 1520/1525 Mode, jedoch in Verbindung mit kurzem Haar. Der spezielle Dürer-„Look“ mit langem Lockenhaar und Bart stellt angesichts seines Alters eine Ausnahme unter seinen Zeitgenossen dar. Zu deren nahe liegendsten Assoziationen gehörten vermutlich Wildmänner. Sie zählten in Nürnberg zu den beliebtesten Fastnachtsverkleidungen der verschiedenen Handwerker-Rotten, die „hinterwäldlerische“ Bauern nachahmten,<sup>18</sup> waren aber auch bei höfischen

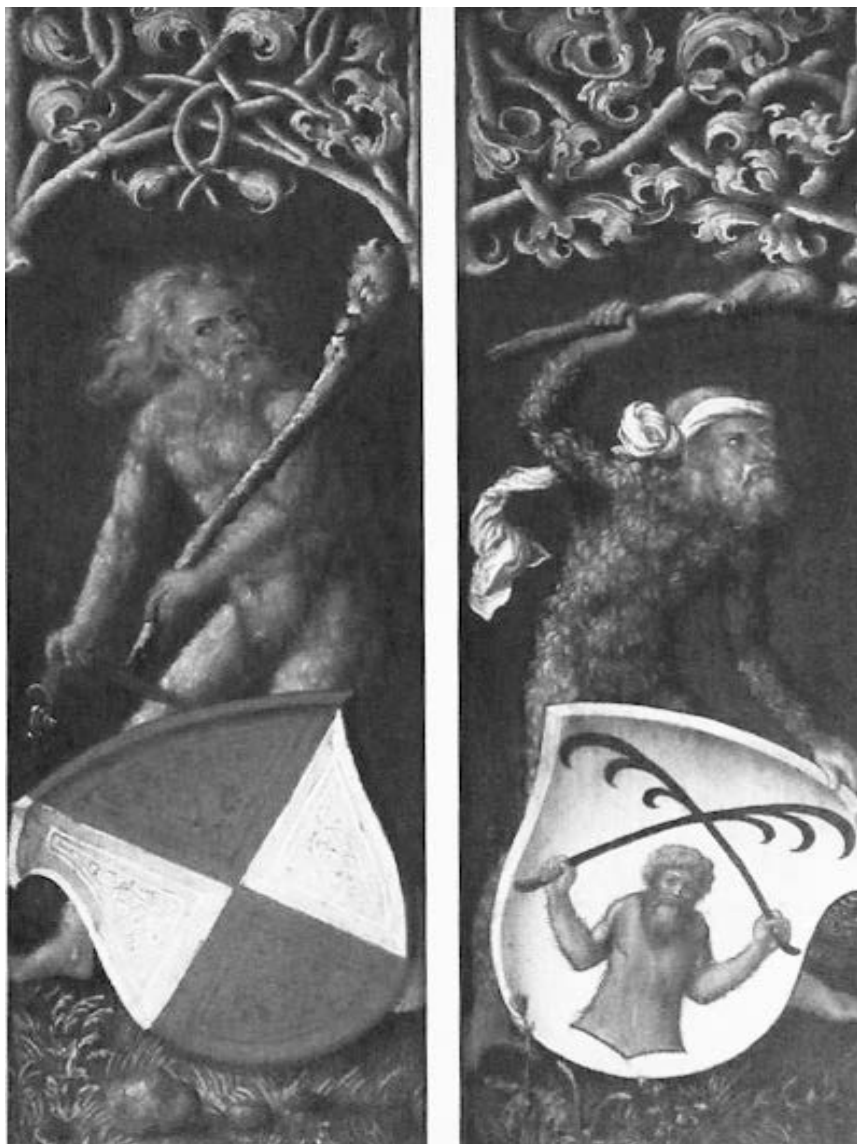
14 Peter STRIEDER, Tafelmalerei in Nürnberg 1350–1550, Königstein i. T. 1990, S. 64, 199, Kat. Nr. 45.

15 Vgl. Daniel HESS, Das Gothaer Liebespaar. Ein ungleiches Paar im Gewand höfischer Minne, Frankfurt a. M. 1996. J. P. Filedt KOK (Hrsg.), Vom Leben im späten Mittelalter. Der Hausbuchmeister oder Meister des Amsterdamer Kabinetts, Amsterdam/Frankfurt a. M. 1985, S. 157–159, Kat. Nr. 75.

16 Nachweis bei LEHNER, Mode, S. 80.

17 Albrecht Dürer: Brief an Jakob Heller vom 26. August 1509; zit. nach RUPPRICH, Nachlass, Bd. 1, S. 72: *Das gmaine gmäll will ich ain jahr ain hauffen machen [...]. Aber das fleisig kleiblen gehet nit von statten.*

18 Vgl. die Quellen- und Literaturbelege in Werner LENK, Das Nürnberger Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts, Berlin 1966, bes. S. 20–25, 75–85. Vgl. den Einblattholzchnitt nach Pieter Brueghel d. Ä. mit der Darstellung des Fastnachtspiels des „Wilden Mannes“ (1556), abgebildet in: Timothy



Albrecht Dürer?, Wappenhaltende Wildleute von den Flügeln des Porträts des Oswolt Krel (dat. 1499), München, Alte Pinakothek.

Mummereyen vertreten oder traten als groteske Wappenträger in der Kunst auf, z. B. auch in Dürers 1499 datiertem „Porträt des Oswolt Krel“ (München, Alte Pinakothek).<sup>19</sup> Nicht von ungefähr hatte Beheim in dem eingangs zitierten Brief die Gedankenverbindung mit „Eberzähnen“.

Eine weitere Assoziation des Wildmanns, auf die Stephanie Leitch aufmerksam gemacht hat, besteht in seiner in dieser Zeit erstmals aufkommenden Identifikation mit dem Ur-Germanen.<sup>20</sup> Anknüpfend an Tacitus' „Germania“ (Erstdruck Venedig 1470), in welcher die Germanen als unzivilisierte Wildleute beschrieben werden, kamen etwa die deutschen Humanisten um Konrad Celtis zu einer positiven Bewertung der Germanen als starke, urwüchsige Rasse, für die sie eine neue kulturelle und politische Führungsrolle reklamierten. Es wäre daher zu diskutieren, inwieweit Dürer möglicherweise in seinen Selbstporträts als einer der Ersten dieses positive Germanenbild bildlich formulierte und sich damit identifizierte. Dafür könnte auch sprechen, dass er wenig später in einigen seiner oben erwähnten Signaturen dann auch sich selbst als „Germanus“ herausstellte.

Der Kleidungsstil des Selbstbildnisses von 1498 entsprach jedoch dem eines Edelmanns. Mit seiner Selbstdarstellung als „Dandy“ durchbricht Dürer die engen Nürnberger Standesregeln und Kleiderordnungen für einen Handwerker.<sup>21</sup> Dürers in jeder Hinsicht unstandesgemäße Aufmachung erinnert an eine Episode aus der Vita Cosimo de' Medicis in Vespasiano da Bisticcis „Große Männer und Frauen der Renaissance“ („Le vite“, 1483–1493). Hier wird berichtet, dass Cosimo dem Bildhauer Donatello, der in seinem Auftrag u. a. die Bronzekanzeln für S. Lorenzo in Florenz fertigte, neben seinem wöchentlichen Lohn zusätzlich mit Kleidung bedachte:

„Weil Donatello nicht so gekleidet ging, wie es Cosimos Wunsch entsprochen hätte, schenkte er ihm einen rosenfarbenen Mantel und eine Kapuze; auch ließ er

HUSBAND, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York 1980, S. 156–157, Kat. Nr. 42. Zu Wildleuten im Nürnberger Schembartlauf vgl. die Abbildungen in Samuel Leslie SUMBERG, *The Nuremberg Schembart Carnival*, New York 1941.

19 Vgl. Richard BERNHEIMER, *Wildmen in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge MA 1952. Lise Lotte MÖLLER, *Die Wilden Leute des Mittelalters*, Hamburg 1963. Leonie VON WILCKENS, *Das Mittelalter und die Wilden Leute*, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3. Folge 45, 1994, S. 65–82.

20 Stephanie LEITCH, *The Wild Man, Charlemagne and the German Body*, in: *Art History* 31, 2008, S. 283–302.

21 Zur Diskussion vgl. ZITZLSPERGER, *Pelz*, bes. S. 11–25.

ihm eine Kutte machen, die er unter dem Mantel tragen sollte. Ganz neu kleidete er ihn ein. Am Morgen eines Feiertages schickte er ihm alles, auf daß er es trage. Ein oder zweimal trug Donatello die Gewänder, um sie dann beiseite zu legen. Er wollte sie nicht mehr tragen, weil ihm, wie er sagte, schien, er werde dann deshalb verspottet.“<sup>22</sup>

Donatellos Umfeld hat die neue prunkvolle Kleidung nicht als Auszeichnung, sondern als Anmaßung verstanden und den Bildhauer mit Spott bedacht, woraufhin dieser zu seiner standesgemäßen Handwerkerkleidung zurückkehrt. Das übertriebene ‚Styling‘, das seine Bekannten Beheim und Pirckheimer in ihrer Korrespondenz aufs Korn nehmen, erschien seinen Zeitgenossen im städtischen Umfeld als geckenhaft – nicht nur nördlich, sondern auch südlich der Alpen, wie das Beispiel aus Florenz belegt.

Im Gegensatz zu Donatello, der sich, so Ulrich Pfisterer, „dem von Cosimo angebotenen gesellschaftlichen Aufstieg durch seine schäbige Kleidung verweigert und sich selbstbewusst als Handwerker zeigt“, scheinen andere Künstler wie z. B. Leonardo da Vinci ihren Status-Anspruch auch mittels einer kostbaren Kleidung unterstrichen zu haben, die Leonardo angeblich sogar während der Arbeit im Atelier getragen haben soll. Entsprechendes ist von Dürer nicht überliefert, der sein neues Selbstverständnis als *zentilam*<sup>23</sup> (Edelmann, Herr) offenbar nur nach getaner Arbeit im gesellschaftlichen Umfeld und in seinen Selbstporträts zur Schau stellte.

Aus seinen Briefen aus Venedig an Pirckheimer 1506 und dem „Tagebuch der niederländischen Reise“ (1520/1521) lässt sich ersehen, dass Dürer sehr modebewusst und stets auf der Suche nach besonderen Kleidungsstücken, eleganten Stoffen und ungewöhnlichen Accessoires war, die er auch gerne als Geschenk akzeptierte. Mit einem Gemisch aus Stolz und Selbstironie richtet er z. B. in seinen Venedig-Briefen Pirckheimer Grüße diverser Kleidungsstücke aus:

*Item mein frantzossischer mantell lest ewch grossen vnd mein welscher rockh awch.*<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vespasiano da BISTICCI, Große Männer und Frauen der Renaissance. Achtunddreißig biographische Porträts. Übers. u. hrsg. v. Bernd Roeck. München 1995, S. 334. Vgl. den Kommentar in: Ulrich PFISTERER (Hrsg.): Die Kunstliteratur der italienischen Renaissance. Eine Geschichte in Quellen, Stuttgart 2002, S. 70–72.

<sup>23</sup> Vgl. Albrecht Dürer: Brief an Willibald Pirckheimer aus Venedig vom 18. August 1506: *Jch pynn ein zentilam zw Fenedig worden.*, zit. nach RUPPRICH, Nachlass, Bd. 1, S. 52.

<sup>24</sup> Albrecht Dürer, Brief an Willibald Pirckheimer vom 8. September 1506; zit. nach RUPPRICH 1956, S. 55. Vgl. auch Brief an Pirckheimer vom 23. September 1506: *Mein frantzossischer mantell, dy... husseck vnd der prawn rock lassen vch fast grüssen.* Zu Dürers Modebewusstsein vgl. Volker MA-

Allerdings kreierte der Maler keinen neuen Künstler-Stil, der als ‚Dürer-Look‘ weithin imitiert worden wäre, wie dies etwa bei den Nazarenern zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Fall war. Wie das Beispiel von Hans Baldung Griens Selbstbildnis im 1507 datierten „Sebastians-Altar“ (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum) zeigt<sup>25</sup>, haben die etwas jüngeren Künstler in seinem Umkreis in ihren Selbstporträts höchstens seinen auffälligen Kleidungsstil, nicht jedoch die in ihren Augen vermutlich lächerliche Haar- und Barttracht nachgeahmt.

Ebenso wie das ineinandergestellte „AD“-Monogramm auf seinen Werken, wurde sein in den Augen seiner Zeitgenossen exzentrisches Aussehen zu einem Markenzeichen, das er als Porträt-Signatur in stets gleicher Kopfwendung auch auf seinen Tafelgemälden anbrachte. Dabei stellte er sich zwischen 1506 und 1511 stets in derselben Halbprofilwendung und in stets gleichem Alter dar. Das Konterfei als Erkennungs-marke war ihm also wichtiger als die aktuelle Porträt-treue.

Hinsichtlich des Spiels mit Identität und Image gehört das Münchner „Selbstbildnis im Pelzmantel“ (München, Alte Pinakothek) zu den ungewöhnlichsten Werken der Porträtgeschichte.<sup>26</sup> Der Künstler erscheint in strenger Frontalität vor einem tiefschwarzen Hintergrund. Umso akzentuierter wirkt das bärtige Gesicht, das hell aus dem langen, umrahmenden Lockenhaar hervorleuchtet. Das „wahre Abbild Dürers“ ist in Wirklichkeit eine Idealisierung. Die frontale Pose, die vor die Brust erhobene Hand sowie die Haar- und Barttracht folgen dem Bildmuster der *vera ikon*, allein der Mantel mit Pelzkragen und die auf sich selbst verweisende, statt segnende Hand widersprechen der Ikonentradition.<sup>27</sup> Dürer scheint bildlich die *imitatio Christi* anzutreten und der Idee des Künstlers als gottähnlichem Schöpfer in einer verwirrenden Überblendung Ausdruck zu verleihen.

In den bisherigen Interpretationen wurde entweder die Christusähnlichkeit und Dürers Identifikation mit dem Schöpfer-Gott betont – bis hin zur Frage, wie

NUTH: Dürer ein Dandy? – Beobachtungen zum Kostüm des Künstlers, in: Aus Albrecht Dürers Welt. Festschrift für Fedja Anzelewsky, hrsg. v. Bodo Brinkmann u. a., Turnhout 2001, S. 165–171.

25 Kurt LÖCHER, Die Gemälde des 16. Jahrhunderts im Germanischen Nationalmuseum. Bestandskatalog, Stuttgart 1997, S. 43–48. Daniel HESS, Sebastiansaltar, in: Faszination Meisterwerk. Dürer, Rembrandt, Riemenschneider, hrsg. v. Frank Matthias Kammel, Nürnberg 2004, S. 100–102.

26 Vgl. den ausführlichen Katalogeintrag in Gisela GOLDBERG u. a., Albrecht Dürer. Die Gemälde der Alten Pinakothek, München 1998, S. 315–353, Kat. Nr. 6.

27 Vgl. Franz WINZINGER, Albrecht Dürers Münchener Selbstbildnis, in: Zeitschrift für Kunstwissenschaft 8, 1954, S. 43–64. Kritisch dazu: Daniel HESS, Dürers Selbstbildnis von 1500 – „Alter Deus“ oder Neuer Apelles?, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 77, 1990, S. 63–90, bes. S. 64–68. KOERNER, Self-Portraiture, bes. S. 80–202.



Albrecht Dürer, Selbstbildnis im Pelzrock (dat. 1500), München, Alte Pinakothek.



blasphemisch das Bild gemeint sei<sup>28</sup> –, oder der Realismus des Selbstbildnisses in Bezug zu einem um 1500 entstandenen Epigramm des „Erzhumanisten“ Konrad Celtis gesetzt, in welchem Dürer mit Verweis auf ein täuschend ähnlich gemaltes Selbstbildnis als „Neuer Apelles“ gerühmt wird.<sup>29</sup> Ein Mantel mit Pelzfutter bzw. Pelzkragen wies seinen Träger bereits aufgrund der hohen Anschaffungskosten als vermögende Person aus. Wie Philipp Zitzlsperger aufgezeigt hat, gab es ab dem 15. Jahrhundert darüber hinaus eine genaue, auch schriftlich festgehaltene und fortlaufend verfeinerte Differenzierung zwischen verschiedenen Pelzarten in Korrelation mit der ständischen Hierarchie.<sup>30</sup> Inwieweit die in der Reichspolizeiordnung von 1530 festgelegte Unterscheidung von Adligen, Patriziern und Bürgern vom Rat, die als Spitzengruppen Rückenmarder tragen durften, Kaufleuten und Handwerkern im Rat, welchen Kehlmarker zugewiesen wurde sowie Handwerkern und gemeinen Bürgen, denen hochwertiges Lamm, Fuchs oder Iltis zu tragen erlaubt war sowie Bauern und Tagelöhnern, die keinerlei Pelze tragen durften, auch in Nürnberg um 1500 griff, konnte auf der Grundlage der Quellen bislang nicht geklärt werden.<sup>31</sup> Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass der Marderpelz, den Dürer im Münchner Selbstbildnis trägt, auch in Nürnberg als Standesattribut „ehrbarer“ Bürger, d. h. neben Patriziern und Kaufleuten auch von den Mitgliedern des Großen Rats angesehen wurde. Durch das hier wohl erstmalig bezeugte Tragen eines Mantels mit Pelzkragen weist sich Dürer in diesem und folgenden Selbstporträts als Standesperson aus.<sup>32</sup>

28 Zur Interpretationsgeschichte dieses Aspekts vgl. GOLDBERG u. a. 1998, S. 326–327,

29 Vgl. Hess 1990. Zu Dürer und Celtis vgl. Dieter WUTTKE, Dürer und Celtis. Von der Bedeutung des Jahres 1500 für den deutschen Humanismus. Jahrhundertfeier als symbolische Form, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10, 1980, S. 73–129. Den Celtis-Bezug betont auch Johann Konrad EBERLEIN: Albrecht Dürer, Reinbek b. Hamburg 2003, S. 52–57.

30 ZITZLSPERGER, Pelz, bes. S. 26–47.

31 Vgl. Neithard BULST u. a.: Abbild oder Wunschbild? Bildnisse Christoph Ambergers im Spannungsfeld von Rechtsnorm und gesellschaftlichem Anspruch, in: *Saeculum* 53, 2002, S. 21–73. Zur Quellenproblematik vgl. ZITZLSPERGER, Pelz, S. 26–47.

32 ZITZLSPERGER, Pelz, hält das Kriterium des Standesattributs für so bedeutend, dass er die inschriftliche Datierung des „Münchner Selbstbildnisses“ von 1500 anzweifelt und das Gemälde erst nach Dürers Ernennung zum Genannten des Größeren Rats 1509 datiert. Allerdings trägt Dürer bereits in den unselbständigen Selbstbildnissen ab 1506 einen Mantel mit Pelzkragen, so dass dieses Attribut eher ähnlich wie seine für einen Handwerker extravagante Kleidung im Madrider Selbstporträt als Zeichen für Dürers neuen Künstler-Anspruch zu werten ist.

Dass das Bildnis auf die Zeitgenossen weniger erhaben, denn komisch gewirkt haben könnte, wurde bislang noch nicht diskutiert. Dabei liegt diese Deutung vor dem Hintergrund des in den Beheim-Äußerungen anklingenden Spotts über Dürers Aussehen im Nürnberger Bekanntenkreis durchaus nahe. Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Sicht auf Dürers Haarstil ergeben sich auch neue Interpretationsmöglichkeiten für das heute wohl berühmteste Dürerporträt. Sieht man das Bild nicht als Paragone mit christlichen Bildtraditionen oder antiken Künstlerlegenden, sondern aus alltagsweltlicher Perspektive der Zeitgenossen, so hat sich Dürer hier angesichts des Barts und des langen Haares als Wildmann porträtiert.

Als „haariger, bärtiger Maler“ wird er noch um 1509 in einem Spottgedicht des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479–1534) bezeichnet, das Teil eines mit Dürer ausgetragenen scherzhaften Dichterwettstreits ist.<sup>33</sup> Auslöser für das humorige Wortgefecht waren Dürers vermutlich gewollt holprige Versuche in der Reimkunst, mit denen er zur Zielscheibe eines Spottgedichts von Spengler wurde, in dem dieser ausführlich Dürers Aussehen aufs Korn nahm:

*Wiewol vil sachen sich begeben,/Die unnsere gwohnheit widerstreben  
Unnd deßhalb zuverwundern stehen,/So mag ich doch nit wol umbgehn,  
Euch einen handel zuentdecken, Der euch zu lachen wirdt bewecken.  
Und ist darumb also gethan:/Ihr kenndt ohn zweifel einen mann,  
Hat kraußes haar unnd einen bart,/Der ist auß angeborner art  
Ein maler ye unnd allweg gwesen./Und darum daz er schreibn unnd lesen  
Zwo elen unnd ein vurtel kann,/Vermeint er sich zu untersthan,  
Die kunnst der schreiberey zu treiben,/Hat angefangen reimen schreiben.  
Daz will im doch nit gleich an sthan,/Und möchte im wohl also erghan,  
Wie auf ein zeit aim schuester bschach,/Do er einsn malers bild ansach, [...]  
Also sag ich auch disem mann,/So er das maler handtwerck kann,  
Das er dann bey demselben bleib,/Damit mans gspött nit auß im treib.  
Dann so ein schneider pelcz wollt machen,/Ich glaub, deß würd ein yeder lachen.<sup>34</sup>*

Statt die Dichterei aufzugeben, rächte sich Dürer mit einem Spottgedicht an Lazarus Spengler:

<sup>33</sup> Abschrift des 17. Jahrhunderts („Frommansches Manuskript“) zusammen mit anderen Dichtungen Dürers GNM, Hs 81634. Vgl. die (allerdings teilweise fehlerhafte) Edition der Spottgedichte bei RUPPRICH, Nachlass, S. 128–131.

<sup>34</sup> Ebd., S. 129–130.

*Es ist zu wissen inn der frist,/Das ein schreiber zu Nürnberg ist,  
Meiner herren gar ein werth mann,/Darum daz er missif [Briefe] schreiben kan.  
Der vermeinet die leuth zu schmiczen/Und zuvertrucken mit seinen wiczen,  
Alß er mir zu gepött hat than./Da ich hab reim gefanngen an [...]  
Nach dem im das nit wol gefiel./Macht er von mir ein faßnacht spil, [...]  
Do hab ich mir fürgenummen/Und will noch nit gar erstummen,  
Noch was z' lernen, daz ich nit kann,/Darumb strafft mich kein weißer mann, [...]  
Dannoch will ich reimen machen./Sollt der schreiber noch mehr lachen,  
Spricht der haarig partet maler/Zu dem spöttigen ratschreiber.<sup>35</sup>*

Neben Dürers Versuchen, mit Hilfe seiner wohl teilweise betont dilettantischen Dichtung seinen eigentlichen beruflichen Rahmen zu durchbrechen, ist es vor allem sein Christus-,Look', der ihn zur Zielscheibe Spenglers machte, der sein Lachen über den *haarig partet maler* sicher mit einer breiteren Öffentlichkeit teilte. Dürers schlagfertige und scherzhafte Reaktionen bleiben weitgehend im ritualisierten Rahmen der noch vielfach mündlichen zeitgenössischen Literatur-Kultur. Hier verweist das Stichwort *faßnacht spil* mehr als bislang gesehen auf den literatur- und kulturhistorischen Rahmen der Spottgedichte. Das eigene Verlachen bildete neben dem Sich-verlachen-lassen und dem Lachen über andere das wichtigste Grundmotiv der Fastnachtsspiele, die alle in Dürers Reimpaardichtungen zusammengeführt sind.<sup>36</sup> Wie Heike Sahm vermutet, „erscheint es naheliegend, daß Dürer die Scherzdichtungen aufschreibt, weil er die Teilhabe an der Scherzkultur – wohl im Unterschied zu Pirckheimer und Spengler – als Zeichen seiner gesellschaftlichen Integration, sozusagen als Statussymbol werten kann. Die Niederschrift erfolgte im Bewußtsein der Differenz von angestammter und erworbener Bildungswelt.“<sup>37</sup> Die Dichtungen sind mit kommentierenden Zwischentexten in der „Frommanschen Handschrift“ in eine Erzählordnung gebracht.<sup>38</sup>

Über den Austragungsort des scherzhaften Dichterwettstreits lassen sich nur Vermutungen anstellen. Ein möglicher Ort, an dem sowohl Dürer als auch Speng-

35 Ebd.

36 Jean-Marc PASTRÉ, Rire de soi, faire rire de soi et faire rire des autres dans les Jeux allemands de Carnaval au XVe siècle, in: Grant RISEE? The Medieval comic presence. La présence comique médiévale. Essays in Memory of Brian J. Levy, hrsg. v. Adrian P. TUDOR/Alan HINDLEY, Turnhout 2006, S. 265–277.

37 Heike SAHM, Dürers kleinere Texte. Konventionen als Spielraum für Individualität, Tübingen 2002, S. 116.

38 Inwieweit Anordnung und Zwischentexte auf Dürer selbst zurückgehen, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.

ler verkehrten, war die 1495 in der Oberen Waage eingerichtete Herrentrinkstube, zu der grundsätzlich nur „ehrbare“ Personen zugelassen waren, d. h. Patrizier, die Mitglieder des Großen Rats und auswärtige Gäste, sofern sie *aines erlichen Namens und Herkommens* seien.<sup>39</sup> Handwerkern und anderen *gemains Gesinds* war der Zutritt verboten, sofern sie nicht Mitglieder des Großen Rats waren. Zu den Ausnahmen gehörte Albrecht Dürer, der sehr wahrscheinlich schon vor seiner Ernennung zum Mitglied des Großen Rats Zugang hatte. Zumindest lassen die Briefe, die er 1506 aus Venedig an den *Hochglehrten bewährt Weisen, vieler Sproch Erfahrenen, bald Verständigen aller fürbrochten Lügen und schnellen Erkennen rechter Woorheit, den ehrsamem, hochgeachten Herrn Wilbolt Pirkamer* schrieb, auf eine große Vertrautheit mit den Verhältnissen in der „Stube“ und ihren Mitgliedern schließen.

Die teilweise mit Karikaturen durchsetzten Briefe waren vermutlich dazu gedacht, im Freundeskreis öffentlich vorgelesen oder herumgezeigt zu werden.<sup>40</sup> Die ersten Briefe aus Venedig sind in einem eher sachlichen Stil gehalten und haben neben Neuigkeiten zu Dürers Arbeit und seinen Erfahrungen mit Venezianern vor allem Berichte über verschiedene Kaufaufträge Pirckheimers zum Inhalt. In der Folge wird Dürer immer übermütiger und reagiert in zunehmend scherzhaft-grobianischem Stil auf Pirckheimers Nachrichten über seine Erfolge in der Politik, Wissenschaft und bei Frauen:

*Ich vermerck awch woll, do jr den negsten pryff hant geschriben, daz jr gantz voll huren frewd seit gewesen. Jr solt ewch nundellung schemen des halb, daz jr alt seit vnd meint, jr seit als hüpsch. [...] Aber man froght mer noch mir weder noch ewch, als jr den selbs schreibt, wy huren vnd frum frawen noch mir frogen. Ist ein tzeichen meyner dugent. [...] Vnd als jr schreibt, ich soll bald kumen oder jr wolt mirs weib kristiren, jst ewch vnerlawbt, jr prawt sy den zw thott.*<sup>41</sup>

Heike Sahm hat die Venedig-Briefe vor dem Hintergrund zeitgenössischer Brieflehren, etwa Friedrich Riederers Formularsammlung „Spiegel der waren Rhetoric“ (Freiburg 1493) oder Heinrich Geßlers „Nuw practiciert rethoric vnd brieff

39 Werner SCHULTHEISS, Die Einrichtung der Herrentrinkstube 1497/8 und deren Ordnung von 1561/97, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 44, 1953, S. 275–285, hier S. 283.

40 Auf den grundsätzlich öffentlichen Status der Mitteilungen weist auch eine explizit als vertraulich gekennzeichnete Information über einen gemeinsamen Bekannten hin, die Dürer einem Brief als Postskriptum anfügte.

41 Brief vom 13. (?) Oktober 1506, zit. nach RUPPRICH, Nachlass, S. 58–59.

formulary“ (Straßburg 1493), analysiert, mit denen bzw. ähnlichen Mustern Dürer offenbar vertraut war.<sup>42</sup> Riederer definiert Scherzbriefe als Schreiben, *dadurch in vffweckung des gelächters lustbarkeit [...] gesucht wird*<sup>43</sup> – ein Effekt, den sicher auch die zitierten Dürer-Briefe hatten. Die Venedigbriefe sind der erste Beleg für eine lebhaft Scherzkultur um Dürer, die nach seiner Rückkehr in den Spottgedichten weiterhin blühte.

Die Gedichte zeigen eine eher unbekannt Facette des Humanismus, der sich nicht auf das Studium antiker Schriften und gelehrte Gespräche beschränkte, sondern auch Spaß und Geselligkeit umfasste und auf eine vielfältige, auch populäre Fastnachtsdichtungen aufgreifende Lachkultur hinweist. Das Lachen als eine Art ‚Eintrittskarte‘ in die Welt des Humanismus wurde von der Dürerforschung bislang nicht untersucht.<sup>44</sup> Sämtliche Spottgedichte und Karikaturen Dürers ebenso wie seine Briefe und das „Tagebuch“ blieben über Jahrhunderte ungedruckt und damit im Verborgenen und wurden erst im 19. Jahrhundert – einseitig kommentiert – von der Forschung ans Tageslicht geholt.

Das ‚offizielle‘, gedruckte Dürer-Image als „Deutscher Apelles“, wie ihn der Nürnberger Ratskonsulent Christoph Scheurl 1508 in Anlehnung an Konrad Celtis genannt hatte, als Kunst- und Tugendvorbild blieb unangetastet. In Scheurls „*Libellus de laudibus Germaniae et ducum Saxoniae*“ (Leipzig 1508) findet sich auch die erste ausführlichere Charakterbeschreibung Dürers, die an antike Künstlerviten, etwa Plinius „*Naturalis historiae*“, angelehnt ist. Hervorgehoben wird Dürer doppelte Überlegenheit als Künstler und tugendhafter Mensch:

*Wie nun diesen alten Malern ein heiteres Wesen – wie übrigens allen Gebildeten – innewohnte, so ist auch unser Albrecht leutselig, freundlich, gefällig und höchst rechtschaffen, weshalb er von den ausgezeichnetsten Männern sehr geschätzt wird.*<sup>45</sup>

42 SAHM, *Kleinere Texte*, S. 47–85.

43 Zit. nach SAHM, *Kleinere Texte*, S. 100.

44 Ein weiterer Beleg für die – über Gendergrenzen und Klostermauern hinweggehende – humanistische Scherzkultur im Freundeskreis um Dürer ist der Antwortbrief der Äbtissin Caritas Pirckheimer auf ein Schreiben von Kaspar Nützel, Lazarus Spengler und Albrecht Dürer vom Reichstag in Augsburg, 3. September 1518, zit. nach RUPPRICH, *Nachlass*, S. 80: *Euer freuntlich geschrift von neuer tzeytung meiner gattung oder kaufmanschaft gemeß, hab ich mit sunder frölichkeit enpfangen vnnd solchs mit so großer andacht verleßen, das mir die augen mer dann einmal darob sindt vbergangen, doch mer lachens denn jnnigkeit halb.*

45 Zit. nach LÜDECKE/HEILAND, *Nachleben*, S. 19–20. Dieselben Tugenden weist Scheurl Dürer auch in seiner „*Vita reverendi patris domini Anthonii Kressen*“ (Nürnberg 1515), vgl. RUPPRICH, *Nachlass*, 1956, S. 294.



Lukas Cranach, Porträt des Christoph Scheurl im Alter von 28 Jahren (dat. 1509), Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

Dürers gedrucktes Image weist ihn als Tugendvorbild nicht nur für Künstler, sondern Menschen aller Stände aus. Bestätigt und verbreitet wurde sein Ruf posthum u. a. durch die von Joachim Camerarius verfasste Biographie, die in den lateinischen Ausgaben der Theoriewerke enthalten war. Hier werden ausführlich Dürers elegantes Äußeres, seine kultivierten Rede- und Umgangsformen und sein tugendhafter Lebenswandel beschrieben.<sup>46</sup> Auch die europaweit rezipierten Vitensammlungen von Vasari, van Mander und Sandrart fußen auf der Camerarius-Biographie, welche nicht zuletzt wohl auch dafür verantwortlich war, dass der Protestant Dürer von der Gegenreformation als vorbildlicher Künstler vereinnahmt wurde. So schrieb Kardinal Gabriele Paleotti in seiner „Abhandlung über die heiligen und profanen Bilder“ (Bologna 1582):

*In der Lebensbeschreibung des deutschen Malers und Mathematikers Albrecht Dürer wird offenbar, wie sehr er in seinen Werken auf Frömmigkeit und Ehrbarkeit geachtet habe. Man liest, er sei der gewissenhafteste Wächter der Tugend und Züchtigkeit gewesen und keinerlei Schmutz und Laster seien in seinen Werken zu finden gewesen, weil die so überaus reinen Gedanken seines Geistes dies alles selbstverständlich von sich wiesen.*<sup>47</sup>

Dürers von den Humanisten verbreitetes Image wird zum leibhaftigen Beweis, dass auch ein Handwerker Tugenden besitzen kann, die bislang eher den höheren Ständen und Gelehrten zugesprochen wurden. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund kann er um 1520 zum Adressaten zweier Widmungsvorreden werden, zum einen in Andreas Bodenstein von Karlstadts reformatorischem Traktat „Von Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen des Neuen Testaments“ (Wittenberg 1521)<sup>48</sup>, zum anderen von Lazarus Spenglers „Ermahnung und Unterweisung zu einem tugendhaften Wandel“ (Nürnberg 1520?)<sup>49</sup>.

Neben den lange ungedruckt gebliebenen Lebenszeugnissen zeichnen auch andere Quellen ein ganz anderes Bild des „gewissenhaftesten Wächters der Tugend

<sup>46</sup> Abgedruckt in RUPPRICH, Nachlass, S. 307–312.

<sup>47</sup> Zit. nach LÜDECKE/HEILAND, Nachleben, S. 81–82. Vgl. Holger STEINEMANN, Kardinal Gabriele Paleottis „Discorso intorno alle imagini sacre e profane“ (1582). Eine Bildtheorie zwischen Repräsentation und Wirkung, Hildesheim/Zürich/New York 2006.

<sup>48</sup> Abgedruckt in RUPPRICH, Nachlass, S. 92–93.

<sup>49</sup> Abgedruckt in ebd., S. 74–75. Vgl. Berndt HAMM, Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube, Tübingen 2004, bes. S. 73–117. Lazarus SPENGLER, Schriften, Bd. 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525, hrsg. v. Berndt Hamm/Wolfgang Huber, Gütersloh 1995, S. 6–55.

und Züchtigkeit“ und den angeblich „überaus reinen Gedanken seines Geistes“. Dürers Briefwechsel und Reisenotizen, seine Reimpaardichtungen und Karikaturblätter weisen auf einen humorigen, lebenslustigen Charakter hin, dessen Scherze durchaus auch unter die Gürtellinie zielen konnten.<sup>50</sup> Zugleich belegen Briefe und Lebenszeugnisse Dürers Gewandtheit im Umgang mit literarischen Formen und Formeln, obwohl er im Gegensatz zu seinen Dialogpartnern keine weiterführende Schul- oder Universitätsbildung erfahren hatte. Sie offenbaren ein anderes, weniger ernsthaftes Bild des Künstlers als Komiker als dies von der Dürerforschung bislang gesehen wurde, das zugleich Einblicke in die noch wenig erforschte Lachkultur des Humanismus in Nürnberg bietet.

Dürers schriftliche und künstlerische Selbstzeugnisse zeigen, dass bei der Interpretation stets zu prüfen ist, welche Gattungstradition bzw. Art von Rhetorik angewendet wurde und wie der ursprüngliche Rezeptionskontext war. Sie belegen zugleich, dass Dürer ein oft selbstreflexives Spiel mit Möglichkeiten und Grenzen der Kunst betrieb, das bei seinen humanistischen Freunden sicher auf ein verständiges Publikum stieß.

Die Scherzkultur mit all ihren ironischen und selbstironischen Elementen wurde noch 1527 im Dürer-Freundeskreis gepflegt, wie Pirckheimers Widmung seiner griechisch-lateinischen Edition der „Charaktere“ des Theophrast belegt.<sup>51</sup> Die auf den ersten Blick ehrenhafte Widmung entbehrt auf den zweiten Blick nicht einer gewissen Ironie, denn jedem Eingeweihten war klar, dass Dürer weder über die Sprachkenntnisse noch einen ausreichenden Bildungshorizont verfügte, um die Texte und die Widmung verstehen zu können:

*Dyß liebliche vnd holdselige büchlein, welches mir vor diesem von einem sehr guten vertrauten freunde geschencket ist, hab ich fürgenommen dir, mein insonders lieber freund Albrecht, ferner zuverehren, vnd solches nicht allein von wegen vnser gegeneinander beyderseits tragenden freundschaft, sondern auch der vrsach halben, damit du als ein fürtrefflicher meister der malerkunst auch schawen möchtest, wie so gar kunstreich vnd artig der alt weiß Theophrastus die menschlichen begierden, eigenschafften vnd zuneigungen abzureissen gewust [...]. Du aber, mein lieber Albrecht, wolltest dieses artiges gemäldte des Theophrasti in gutem von mir auff vnnd annemen, vnd so du es mit deinem pensel ihm nicht nach thun kanst, so erwege es dennoch fleissig in deinem verstandt vnnd gemüth. Denn neben dem, daß es dir*

<sup>50</sup> RUPPRICH, Nachlass, S. 80–81.

<sup>51</sup> Theophrastou characteres, cum interpretatione Latina per Bilibaldum Pirckheymerum, iam recens aedita, Nürnberg 1527, Widmung abgedruckt in RUPPRICH, Nachlass, S. 118–119.



*nicht geringen nutz vnd frommen bringen wird, kann es dir auch gelechters genug erwecken vnd mit guter kurtzweil dich ergetzen.*<sup>52</sup>

Mit dieser Widmung wurde die Gleichheit in der scherzenden Briefkultur durch fehlende Sprachkenntnisse vollkommen aufgelöst. Dies geschieht allerdings im Kontext und im Medium der Lachkultur.

Bildnachweis:

Abb. 1, 3, 6, 7: Bamberg, Diathek Kunstgeschichte.

Abb. 2, 4, 5: Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

<sup>52</sup> Deutsche Übersetzung von Hans III. Imhoff: *Theatrum Virtvtis et Honoris Oder Tugend Büchlein*, Nürnberg 1606, zit. nach RUPPRICH, Nachlass, S. 120–121.

Bibliographische Angabe: Anja GREBE, Der Künstler als Komiker. Albrecht Dürers Selbstbildnisse und die Lachkultur des Humanismus, in: *Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750)* (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 187–210.

SEBASTIAN KÜHN

# Gesellig, agonal, distanzierend

## Formen des Lachens in gelehrten Kulturen um 1700

### Lachen als soziale Kommunikationsform

Über Gelehrte wurde in der Frühen Neuzeit wohl viel gelacht. Der Londoner Gelehrte Samuel Pepys hielt eine dieser Situationen fest, als er zum 1. Februar 1664 in sein Tagebuch notierte: *To Whitehall, where in the Dukes chamber the King came and stayed an hour or two, laughing at Sir W. Petty [...] and at Gresham College in general.* Der Gelehrte William Petty gab sich Mühe, so berichtet Pepys weiter, das Lachen des Königs und anderer Anwesender zu übersehen und versuchte, die Aufmerksamkeit auf die Untersuchung von neuen Schiffskonstruktionen zu lenken. Es gelang ihm nicht; Charles II. lachte weiter über ihn und über Gresham College, das seine Zeit nur damit zubringen würde, Luft zu wiegen.<sup>1</sup>

Sir William Petty war ein typischer Gentleman-Gelehrter, Mitglied der 1660 gegründeten Royal Society. Auch sie wurde vom Monarchen ausgelacht – sie tagte im Gresham College. Charles II. spielte wohl auf die in der Royal Society durchgeführten, viel diskutierten Experimente mit dem Vakuum an, die er als „Luftwiegen“ bezeichnete. Was war so komisch an William Petty und diesen neuartigen naturforschenden Untersuchungen, dass der Monarch und seine Umgebung darüber in anhaltendes Lachen ausbrachen?

<sup>1</sup> The Diary of Samuel Pepys. A Selection, hrsg. von Robert LATHAM, London 1985, S. 346 (Eintrag vom 1.02.1664: „Nach Whitehall, wo der König in die Dukes Chamber kam und ein oder zwei Stunden blieb, lachend über Sir. W. Petty [...] und allgemein über Gresham College.“).

Doch vielleicht setzt schon diese Frage zu viel voraus. Sie verweist auf ein bestimmtes Verständnis des Lachens, das weit verbreitet ist: Lachen wird oft als Reaktion auf ein auslösendes Moment angesehen. Der Lachende, so geht die Grundannahme weiter, fällt unwillkürlich in einen körperlichen Ausdruck, kann diesen Ausbruch der Emotion kaum kontrollieren. Er reagiert damit auf etwas, das als ursächlich für das Lachen angesehen wird – auf das Komische, Mechanische, Unpassende, Fremde, Unerwartete – kurz: auf das nicht Normgerechte. In diesem Lachverständnis schwingt mit, dass das Lachen ein Vehikel ist, um die gesellschaftliche Norm wieder herzustellen.<sup>2</sup> Nach diesem Lachverständnis trägt letztlich der Belachte selbst die Schuld daran, dass über ihn gelacht wird, denn er verhält sich nicht der Situation angemessen.

Im Folgenden hingegen wird eher die entgegengesetzte Perspektive eingenommen. Lachen soll nicht als Reaktion, sondern als Aktion begriffen werden. Die Überlegungen von Werner Röcke und Hans Rudolf Velten<sup>3</sup> sind hier weiterführend; sie schlagen vor, Lachen als einen kommunikativen Akt anzusehen, in dem etwas mitgeteilt werden soll. Das bedeutet weiterhin, Lachen nicht als unwillkürliche, nahezu unkontrollierbare Körperreaktion aufzufassen, sondern als wohl kalkuliertes Signal. In dieser Perspektive erscheint Lachen nicht als Reflex auf eine Situation, sondern als eine Inszenierung, um eine Wirkung hervorzurufen und Situationen bewusst zu verändern. Nicht das Lachen reagiert einfach auf etwas, sondern es fordert v. a. Reaktionen heraus.<sup>4</sup>

Dabei sind nicht nur Lachende und Belachte involviert, sondern, so eine weitere Grundannahme, immer auch eine dritte Instanz: Auf die Rolle des Publikums

<sup>2</sup> Viele Theorien des Lachens gehen auf eine ahistorisch und ontologisch gedachte Theorie der Komik zurück; vgl. etwa, bei allen Unterschieden und weiterführenden Beobachtungen: Henri BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*; in: *Œuvres*, Paris 1963, S. 383-485. Helmuth PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941); in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a. M. 1982, S. 201-387. Heinz Otto LUTHE, *Komik als Passage*, München 1992.

<sup>3</sup> Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN, *Einleitung*, in: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Werner RÖCKE und Hans Rudolf VELTEN, Berlin/New York 2005, S. IX-XXXI.

<sup>4</sup> Vgl. zum Aspekt der Inszenierung von Emotionen und der Zeichenhaftigkeit von Lachen die Überlegungen von Gerd ALTHOFF, *Vom Lächeln zum Verlachen*, in: *Lachgemeinschaften*, hrsg. von RÖCKE/VELTEN, S. 3-16.

oder die der Lachgemeinschaften ist schon vielfach hingewiesen worden<sup>5</sup>, doch können auch Vermittler, Richter oder der sprichwörtliche lachende Dritte beteiligt sein. Betont werden soll die triadische Struktur<sup>6</sup> von Lachsituationen. Um die Wirkung von Lachen zu verstehen, genügt es nicht, die Reaktion des Lachenden auf den Belachten oder dessen Gegenreaktion zu betrachten. Was Lachen bedeuten und welche Wirkung es entfalten konnte, entschieden immer auch andere mit. Lachen ist damit kein Phänomen des Privaten und Persönlichen, das nur der bloßen Unterhaltung zuzuordnen wäre, sondern es ist ein eminent gesellschaftlicher Vorgang. Am Lachen lassen sich die Beziehungen ganz unterschiedlicher Akteure, deren Interdependenzen in Abhängigkeit und Herrschaft untersuchen. Dieser Ansatz eröffnet eine Reihe weiterer Fragen: Was sollte durch das Lachen mitgeteilt werden; wie wurde es verstanden; in welchen Kontexten machte es Sinn? Gefragt wird also danach, welche Funktionen Lachen haben konnte, welche Interessen damit verbunden waren. Betrachten wir lachende und belachte Gelehrte, wird ein Teil der gelehrten Lebensweisen deutlich.

Zu diesen gelehrten Lebensweisen um 1700 gehörte auch das Produzieren zahlreicher schriftlicher Dokumente. In diesen wird man allerdings nur wenige verstreute Hinweise auf lachende Gelehrte finden. Lachen gehörte offenbar eher einer mündlichen Kommunikationskultur an, die nur indirekt aus sehr disparaten Quellenkorpora erschlossen werden kann. Tagebücher wie das berühmte Samuel Pepys' oder Briefe können über Lachsituationen berichten. Es finden sich vereinzelt auch Papiere mit Scherzen und Witzen, diese allerdings oft anonym. Auch in den gedruckten Satiren und anderen scherzhaften Drucken wurden die Verfasser meist anonymisiert, erschließen sich die Anlässe selten. Direkter thematisiert wird Lachen eher in den Fällen, in denen es als abweichend wahrgenommen und geahndet wurde. In den Protokollen der Akademien etwa taucht Lachen nur als negative Ausnahme von der Regel auf. Die jeweiligen Andeutungen sollten daher, soweit es möglich ist, kontextualisiert werden, um aus den vorhandenen Spuren die Lachsituationen zu erschließen.

5 Vgl. etwa Christian KUHN, Urban Laughter as a „Counter-Public“ Sphere in Augsburg: The Case of the City Mayor, Jakob Herbrot (1490/95–1564), in: *International Review of Social History* 52 (2007), S. 77–93. RÖCKE/VELTEN (Hrsg.), *Lachgemeinschaften*, Einleitung (wie Anm. 3).

6 Vgl. zur grundlegenden sozialen Bedeutung von Triaden Georg SIMMEL, *Soziologie*, Berlin 1983, Kap. II, S. 73–94. Die weiterreichenden Implikationen, die eine Konzeption sozialer Relationen in Triaden (statt in Dyaden) bietet, müssen an anderer Stelle diskutiert werden.

Lachen in gelehrten Kontexten war zwar situationsgebunden, richtete sich aber nach kulturellen Handlungsmustern. Der eigentliche Auslöser konnte sekundär sein. Anlässe für das Lachen waren vielfältig. So lustig sich Satiren und Parodien, Bonmots und Komödien auch gaben – oft genug war den Beteiligten der Ernst des Lachens bewusst. Als kommunikativer Akt teilte das Lachen etwas mit, nicht nur durch Worte, sondern durch Gesten, Grimassen, Blicke, Körperhaltungen. Nicht zwangsläufig aber war Lachen auf körperliche Äußerungen angewiesen. Oft genügte es zu sagen, man habe gelacht, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Lachen war ein performativer Akt, bei dem versucht wurde, die Beziehungen aller Beteiligten in bestimmter Weise zu verändern. Es war eine ritualisierte Handlungsweise<sup>7</sup>, in der nicht Normen einfach eingefordert oder in Frage gestellt wurden, sondern hier zeigt sich besonders, wie Positionen ausgehandelt wurden. Vielleicht kann man sogar so weit gehen zu behaupten, dass Lachen besonders in den Situationen auftreten konnte, in denen anerkannte Normen wenig Relevanz besaßen. Lachen stellte dann eine der Möglichkeiten dar, Normansprüche zu erheben. Lachen war deshalb aber nicht regelfrei; es schöpfte aus einem Repertoire heterogener kultureller Codes und Handlungsoptionen.<sup>8</sup>

Nicht jedes Lachen ist gleich, und Ziel dieses Beitrags ist es, einige unterschiedliche Aspekte aufzuzeigen, die aber vielfältig miteinander verbunden sind. In einem ersten Teil soll das Lachen der Gelehrten im Vordergrund stehen, eine gemeinschaftsbildende Lach- und Scherzkultur, die nicht selten auch mit Trinken, obszönen Anspielungen, Sprachwitz und gelehrten Scherzen verbunden war. Ziel dieses gelehrten Gelächters waren oft aber ebenfalls Gelehrte. Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit einigen Beispielen dieses gelehrten Lachens über Gelehrte. Es wird kontextualisiert innerhalb einer gelehrten Streitkultur, in der Lachen eine spezifische Funktion als Glied einer eskalativen Handlungskette war. Vor diesem Hintergrund erscheinen auch die vielen Gelehrtensatiren und der Topos der gelehrten Narren als Teil der Auseinandersetzungen, die Gelehrte selbst führten. Der dritte Teil widmet sich diesem Aspekt des Lachens über Gelehrte, an dem auch Außenstehende beteiligt waren. Gelehrte suchten sich Verbündete in anderen

7 Vgl. zu Begriff und methodischem Ansatz: Gabriele JANCKE, Ritualisierte Verhaltensweisen in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur – Bettgeschichten, in: *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit*, hrsg. von Alf LÜDTKE und Rainer PRASS, Köln u. a. 2008, S. 235–246.

8 Vgl. zu diesem Ansatz reflektierter, anthropologisch ausgerichteter Kulturgeschichte: Gadi ALGAZI, *Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungslogiken*, in: *L'Homme Z.F.G.* 11 (2000), S. 105–119.

Feldern – an Höfen, im Theater, im lesenden oder nur hörenden Publikum – um im Konflikt mit anderen Gelehrten zu bestehen. Hier wird der ausgrenzende Aspekt des Lachens deutlich, die Markierung von Hierarchie und Herrschaft. Das Lachen Charles II. erscheint so in einem etwas anderen Licht, als vielleicht zunächst vermutet werden könnte – als wohl kalkuliertes Signal des Monarchen innerhalb eines wissenspolitischen Streites.

### Lachen in gelehrter Soziabilität

Gelehrte wurden zwar oft Ziel derber Scherze, bissiger Satiren und beißenden Spotts; das Lachen über Gelehrte wird aber nur verständlich, wenn das Lachen der Gelehrten betrachtet wird. Auch sie lachten gerne und häufig; über die Lachkultur von Gelehrten ist aber nur wenig bekannt. Gelehrtenabbildungen zeigen ernst schauende Männer, was aber wohl kaum repräsentativ für einen gelehrten Habitus sein dürfte. Gelehrtes Leben gestaltete sich soziabler, als die Vorstellung des zurückgezogen lebenden Gelehrten<sup>9</sup> suggeriert, die vielleicht selbst schon Element einer parodistischen Zuspitzung ist. Zu denken ist dabei nicht nur an die institutionalisierten Orte der Gelehrsamkeit, die Universitäten, Salons und Akademien, sondern v.a. auch an die informellen und alltäglichen Kontakte gelehrter Freunde in Haushalten, auf Marktplätzen, in Wirts- und Kaffeehäusern.<sup>10</sup> Bei diesen Zusam-

9 Vgl. Gadi ALGAZI, *Scholars in Households: Refiguring the Learned Habitus, 1480–1550*, in: *Science in Context* 16 (2003) (special issue: *Scientific Personae*, hrsg. von Lorraine DASTON und H. Otto SIBUM), S. 9–42. DERS., *Geistesabwesenheit. Gelehrte zu Hause um 1500*, in: *Historische Anthropologie* 13 (2005), S. 325–342.

10 Zu Sodalitäten und gelehrten Festgelagen mit Essen und Musik siehe Daniel ROCHE, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680–1789*, 2 Bde. Paris 1978, v.a. Bd. 1, S. 25–37. Manfred LENTZEN, *Die humanistische Akademiebewegung des Quattrocento und die Accademia Platonica in Florenz*, in: *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, hrsg. von Klaus GARBNER und Heinz WISMANN, 2 Bde. Tübingen 1996, S. 190–213. Zu Kaffeehäusern in England siehe Aytoun ELLIS, *The Penny Universities: A History of the Coffee-Houses*, London 1956. Markmann ELLIS, *The Coffee-House*, London 2004. Zu Marktplätzen Paula FINDLEN, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley u. a. 1994, S. 169–179. Zu Haushalten siehe neben den angegebenen Arbeiten von Gadi ALGAZI auch Alix COOPER, *Homes and Households*, in: *Early Modern Science (The Cambridge History of Science, Bd. 3)*, hrsg. von Katherine PARK und Lorraine DASTON, Cambridge 2006, S. 224–237.

menkünften gelehrter Freunde wurde gegessen und getrunken, mitunter wurden regelrechte Gelage veranstaltet, bei denen gelehrte Dinge in besonderer Form behandelt wurden. Wortwitze, drastische Scherze und Anspielungen bis hin zum Obszönen experimentierten mit gelehrten Formen und Themen und ließen diese in einem ganz anderen Licht erscheinen.<sup>11</sup> Dem entsprach auf epistemologischer Ebene auch die Vorliebe für „Spiele der Natur“ (die Inhalte und Anordnung der Kuriositätenkabinette etwa) und wissenschaftliche Scherze, um die Grenzen der Naturordnung zu erforschen.<sup>12</sup> Scherzen und Lachen, so darf man wohl vermuten, dürfte im Kreis gelehrter Freunde eher die Regel als die Ausnahme gewesen sein, und es hatte wohl auch konstitutive Bedeutung für die Wissensgenerierung.

Aus diesem Kontext heraus entstanden dann etwa die libertinären, herrschafts- oder auch religionskritischen Schriften, oft anonym und mit fingiertem Druckort, wobei aber vielen Eingeweihten der oder die Verfasser durchaus bekannt waren.<sup>13</sup> Charles Ancillon etwa, ein Berliner Hugenotte und immerhin Oberrichter der französischen Kolonien, schrieb einen „Traité des Eunuques“, worin er mit den gelehrten Mitteln der philologisch-historischen Kritik und trockener Rhetorik dieses delikate Thema behandelte.<sup>14</sup>

Entgegengesetzt ist das Verhältnis von Form und Inhalt bei Sebastien Vaillant, einem Pariser Botaniker. Er durfte in Vertretung des Professors für Botanik die Eröffnungsvorlesung am Jardin du Roi halten und machte sich damit bei Studenten und Freunden so beliebt, dass die Rede umgehend gedruckt wurde – allerdings unter Umgehung der französischen Zensur in den Niederlanden. Der Skandal, den die kleine Schrift hervorrief, war weniger dem Inhalt als der Darstellungsform geschuldet. Vaillant stellte eine neue Möglichkeit der Pflanzeneinteilung nach Geschlechtern vor, tat dies aber in einer Rhetorik, die nahezu pornografische Züge aufwies. Die geschlossene Blüte bezeichnete er als das „Ehebett“ (*licet nuptial*), um

11 Vgl. dazu Martin MULSOW, Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Weimar 2007, der seine vielen Beispiele allerdings nur als Normabweichung verstanden wissen möchte.

12 Siehe dazu Paula FINDLEN, Jokes of Nature and Jokes of Knowledge: The Playfulness of Scientific Discourse in Early Modern Europe, in: Renaissance Quarterly 43 (1990), S. 292–331.

13 Vgl. zur französischen philosophischen Libertinage im 17. Jahrhundert René PINTARD, Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, 2 Bde., Paris 1943. Révolution scientifique et libertinage, hrsg. v. Alain MOTHU, Turnhout 2000. Les libertins et la science (Libertinage et philosophie au XVIIe siècle, Bd. 9), hrsg. v. Antony MCKENNA u. a., Saint-Etienne 2005.

14 C. D'OLLINCAN [=Charles ANCILLON], Traité des Eunuques, o. O. 1707.

dann in der Beschreibung der „Liebesübungen“ (*exercice amoureux*) fortzufahren, die sich v.a. vormittags, in dem „Schäferstündchen“ (*l'heure du Berger*) der Pflanzen beobachten lassen:

*La tension ou le gonflement des organes masculins [...] se fait si subitement, que les lobes du bouton, cedant a leur impetuosit , s'ecartent  a & l a avec une celerità surprenante. Dans cet instant, ces fougueux qui semblent ne chercher qu'a satisfaire leurs violents transports, ne se sentent pas plutôt libres, que faisant brusquement une décharge générale, un tourbillon de poussiere qui se repand, porte partout la fecondità [...].<sup>15</sup>*

Vaillant war Mitglied der Pariser Académie des Sciences und musste sich dort für den Druck seiner Rede verantworten. Einer der Vorwürfe war, dass er sich nicht der Sprache bediene, die eines Akademikers w rdig sei. Statt eines *Stile pur Simple et precis* verwende er einen *Stile poetique, et non pas une exposition modeste telle qu'elle convient   un Philosophe*. [...] *Peut on souffrir dans une dissertation s avante un badinage aussi   contre temps, et qu'un Botaniste lors qu'il n'est question que de fleurs et de graines donne l'essors a son imagination, se serve des termes de la galanterie la plus decri e et fasse des peintures obscenes   tout propos?*<sup>16</sup> Der Scherz war in der Académie des Sciences nicht geduldet, weil er der offiziellen Etikette nicht entsprach. Vaillant hatte, indem er den Druck in den Niederlanden, in seinem Namen und mit Erwähnung des offiziellen Anlasses machen ließ, eine Schwelle überschritten. Gelehrte Scherzkultur sollte beschränkt bleiben auf bestimmte Orte und Anlässe jenseits der Institutionen der Gelehrsamkeit. Zumindest oberflächlich

15 Sebastien VAILLANT, Discours sur la structure des fleurs, leurs differences et l'usage de leurs parties; Prononc  a l'Ouverture du Jardin Royal de Paris, le Xe. jour du mois de Juin 1717. Et L'Etablissement de trois nouveaux genres de Plantes, Leiden 1718, S. 5–8 („Die Spannung oder Schwellung der männlichen Geschlechtsorgane [...] geschieht so plötzlich, dass die Knospenbl tter deren Heftigkeit nachgeben und sich hier und dort mit erstaunlicher Schnelligkeit spreizen. In diesem Augenblick scheinen diese Ungest men nur ihre leidenschaftliche Aufwallung zu befriedigen zu suchen und fühlen sich nicht befreit, bevor sie nicht plötzlich eine allgemeine Entladung gemacht haben. Ein Staubwirbel verbreitet sich und trägt die Fruchtbarkeit überall hin [...].“)

16 Paris, Muséum d'histoire naturelle, Ms. 1274/2: Claude Joseph Geoffroy, Reponse aux plaintes de Mr. Vaillant sur un pretendu vol qu'il croit avoir decouvrez dans mon memoire sur la structure et l'usage des principales parties des fleurs (Statt eines „ganz einfachen und genauen Stils“ verwende Vaillant einen „poetischen Stil, und nicht eine bescheidene Darstellung, wie es einem Philosophen zukommt. [...] Kann man in einer gelehrten Abhandlung einen so unzeitgem ssen Scherz erdulden, dass ein Botaniker, wenn es sich nur um Blumen und Samenkörner handelt, seiner Vorstellungskraft Raum gibt, sich der verrufensten Begriffe der Galanterie bedient und ständig obszöne Schilderungen macht?“)



sollte, wenn schon ein scherzhaftes Werk gedruckt wurde, der Autor hinter einem Pseudonym verdeckt bleiben.

Es gab offenbar ein angemessenes und ein unangemessenes Lachen. Gelehrter Witz, selbst derbe Späße, wenn sie unter Freunden in informellem Rahmen erzählt wurden, konnten wohl eher als angemessen angesehen werden. Unangemessen hingegen war, wenn diese geschützte Kommunikationskultur übertragen wurde auf eine königliche Akademie, auf die offizielle Eröffnungsfeier einer höheren Lehranstalt, wie den Jardin du Roi, oder auf ernstgemeinte gelehrte Schriften. Ebenso kritisiert wurden dort vorkommender Hohn und Spott, die oft im Lachen enthalten waren. Dennoch war gerade dies weit verbreitet unter Gelehrten. Es war Teil gelehrter Konfliktkulturen, in der mit gegenseitigen Satiren, Verspottungen, Gerüchten und Gerede die Ehre angegriffen wurde.

Hier soll zunächst betont werden, dass Lachen immer umstritten sein konnte und es oftmals auf die jeweilige Position (als Lachender oder Belächter) und Situation ankam, ob Scherz und Gelächter akzeptiert wurden. Lachen konnte daher auch zu Vorwürfen Anlass bieten. In einem Londoner Pamphlet wurden so etwa das ständige Schwatzen und Lachen in der Royal Society kritisiert, dem das (idealisierte) geordnete Verhalten an der Pariser Académie des Sciences positiv gegenübergestellt wurde. Naturforschung, so die Botschaft, lässt sich nur in einem ernsthaften Rahmen betreiben, nicht als Spaß und Vergnügen.<sup>17</sup> Auch der Zeichnerin und gelehrten Frau Maria Merian wurde ein Vorwurf daraus gemacht, zu lachen – hier aber in einer noch anderen Bedeutung. Gelehrte tauschten Pflanzen, Insekten, Schriften und Informationen aus; weniger vorteilhaft war es angesehen, die so zu Stande gekommenen Sammlungen zu verkaufen:

*cette dame ne reserve rien pour elle mesme vendant tout ce quelle recoit, n'ayant autre but que de rirer de Largent de tout ce quelle fait et recoit, vous pouvez conjecturer du reste.*<sup>18</sup>

17 A Dissertation on Royal Societies. In Three Letters from a Nobleman on his Travels, to a Person of Distinction in Sclavonia. Containing an Account of an Asssembly of a Royal Academy of Sciences at Paris, a Description of a Meeting of a Royal Society in London, and a Coffee-House Conversation. With Explanatory Notes, London 1750.

18 British Library, Ms. Sloane 4064, Bl. 3 (Levinus Vincent an James Petiver, Amsterdam 26.04.1704: „Diese Dame behält nichts für sich selbst, da sie alles verkauft, was sie erhält; denn sie hat kein anderes Ziel als sich lachend des Geldes zu erfreuen, das sie für alles, was sie macht und bekommt, erhält. Sie können daraus weitere Schlüsse ziehen.“)

Das Lachen der geldgierigen Händlerin war damit evoziert. Dieses zugeschriebene Lachen wirkte als Kodierung dafür, dass Maria Merian nicht als Gelehrte anzusehen war – weniger, weil es sich um eine Frau handelte, als eher deshalb, weil lachender Wohlstand auf Kosten Anderer mit Eigennutz und Geldgier verbunden wurde. Gemeinsam ist diesen Beispielen, dass im Hintergrund normative Vorstellungen darüber standen, wie sich Gelehrte verhalten sollten. Das Lachen war daraus ausgegliedert – es diente als Zeichen dafür, dass gelehrte Tugenden<sup>19</sup> (etwa Genauigkeit der Sprache; Ordnung, Zielgerichtetheit und Höflichkeit des Umgangs; oder ökonomisches Desinteresse und Freigebigkeit) verletzt worden waren.

Auch weil Lachen durchaus negativ konnotiert war und die informelle Scherzkultur beschränkt sein sollte, wissen wir nur wenig über diese Lachkultur der Gelehrten. Nur annähernd wird man sie sich vorstellen können, etwa wenn man die Papiere des Londoner Arztes Nehemiah Grew betrachtet. Er war Arzt, Nonkonformist, Mitglied und zeitweise Sekretär der Royal Society. Zwischen Briefentwürfen, medizinischen Notizen und seinem Heiratszertifikat befinden sich ungeordnet Scherz- und Spottgedichte auf Architektur, Schriftsteller und Politiker, eine ironisch formulierte Petition an das Parlament für Religionsfreiheit (in einer gespannten Situation der Restauration nach 1660) und ein derbes ‚Liebeslied‘ mit politischen Anspielungen auf die Restauration unter Charles II.<sup>20</sup> An die Oberfläche gelehrter Abhandlungen konnten diese gelehrten Scherze schon aus politischen Gründen nicht gelangen. Allzu klandestin wird man sich ihren Kontext aber auch nicht vorstellen dürfen. Grew hatte diese Papiere kaum selbst verfasst und kopierte sie wohl nicht ausschließlich für den eigenen Gebrauch. Sie zirkulierten unter Freunden, entstanden vielleicht in gemeinsamen Treffen. Und wenn Grew notierte, wie viel Geld er für Kaffee, in Wirtshaus und Club ausgab<sup>21</sup>, dürfen wir darin einen Hinweis auf die Orte dieser Scherzkultur vermuten. In Briefen wird mitunter von gelehrten Treffen

19 Zu gelehrten Tugenden in der Frühen Neuzeit vgl. etwa Christian LICOPPE, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630–1820)*, Paris 1996. Lorraine DASTON, *Die moralischen Ökonomien der Wissenschaft*, in: DIES., *Wunder, Beweis und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt/M. 2001, S. 157–184. Anne GOLDBAR, *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680–1750*, New Haven/London 1995.

20 British Library, Ms. Sloane 1941.

21 British Library, Ms. Sloane 1963, Bl. 50r.

in vertrauter Runde in Wirts- und Kaffeehäusern berichtet, wo unter Lachen Witze gemacht wurden.<sup>22</sup>

In London etwa trafen sich gelehrte Freunde regelmäßig in Kaffeehäusern und Tavernen; informelle Clubs kamen dort zusammen, um über gelehrte Dinge zu diskutieren. Ab den 1680er Jahren traf sich beispielsweise der Botanic Club wöchentlich im Temple Coffeehouse.<sup>23</sup> Um einige Mitglieder der Royal Society herum organisiert, v. a. um den Arzt Hans Sloane und den Apotheker James Petiver, versammelten sich Gelehrte, um vorrangig über botanische Themen zu diskutieren, Pflanzen und Tiere in Augenschein zu nehmen und zu tauschen. Das gemeinsame Trinken spielte in diesem Kontext eine spezifische Rolle: Es bekräftigte die Freundschaftsverbindungen und Tauschhandlungen und verlängerte damit rituelle Handlungsweisen der Gastfreundschaft von den Haushalten in öffentlich zugängliche Orte hinein.<sup>24</sup> Befreundete Gelehrte schickten Grüße und gelegentlich auch Geld, damit in ihrer Abwesenheit auf ihre Gesundheit getrunken wurde; sie ihrerseits tranken ebenso auf die Gesundheit der Adressaten. James Petiver etwa schrieb an einen Freund dieses clubs, Johann Philipp Breyne, der gerade Italien bereiste, dass er doch bitte Pflanzen und Muscheln suchen und schicken solle, *which will give us a particular occasion to drink your health*.<sup>25</sup> Breyne selbst berichtet in seinem Tagebuch, dass er, in London angekommen, von Petiver gut empfangen und in die verschiedenen Kaffeehäuser bei Gelehrten eingeführt wurde. Essen und Trinken spielte bei dieser gelehrten Soziabilität immer eine große Rolle: *Des Abends ging ich*

22 Z. B. der Brief von Francis Banard an den Arzt Martin Lister, 19.03.1695/9: Bodleian Library Oxford, Ms. Lister 36, Bl. 114f.

23 Vgl. dazu Margaret RILEY, The Club at the Temple Coffee House Revisited, in: Archives of Natural History 33 (2006), S. 90–100.

24 Vgl. zur Gastfreundschaft von Gelehrten Gabriele JANCKE, Gelehrtenkultur – Orte und Praktiken am Beispiel der Gastfreundschaft. Eine Fallstudie zu Abraham Scultetus (1566–1634), in: Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa, hrsg. v. Barbara KRUG-RICHTER und Ruth-E. MOHRMANN, Köln u. a. 2009, S. 285–312. Zur gemeinschaftsbildenden und kontraktuellen Funktion von Essen und Trinken in der Frühen Neuzeit siehe B. Ann TLUSTY, Bacchus and Civic Order. The Culture of Drink in Early Modern Germany, Charlottesville/London 2001, v. a. S. 103–114. Valentin GROEBNER, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, Konstanz 2000, S. 52f. Felicity HEAL, Food Gifts, the Household and the Politics of Exchange in Early Modern England, in: Past & Present 199 (2008), S. 41–70. Thomas BRENNAN, Social Drinking in Old Regime Paris, in: Drinking. Behaviour and Belief in Modern History, hrsg. von Lothar KOLMER und Robin ROOM, Berkeley u. a. 1991, S. 61–81.

25 Forschungsbibliothek Gotha, Nachlass Breyne, B 781, Nr. 244 (Petiver an Breyne, 1.06.1703).

*noch mit dem H. Petiver in eine Tabern, alwo er mich [...] regalirte, daselbst blieben wir bis 1. Uhr und disputirten von allerhand Sachen.*<sup>26</sup>

Wir wissen nicht, was sie beredeten und in welcher Weise das geschah. Vielleicht erzählte Petiver dort einen Witz, der ihm von einem anderen Korrespondenten aus den Kolonien geschickt worden war.<sup>27</sup> Ebenso wenig kennen wir die konkreten Abläufe etwa in der Académie de Bourdelot in Paris. Der gedruckte Bericht über die Treffen im Haus des Patrons dieser Gesellschaft, des Prinzen von Condé, liest sich als geordnete Aneinanderreihung gelehrter Abhandlungen. Gelegentliche erhitzte Diskussionen werden als Ausnahme dargestellt.<sup>28</sup> Die mündliche Kommunikationskultur von Gelehrten lässt sich oft nur an diesen Bemerkungen am Rande erahnen. Die gemeinsamen Treffen schienen kaum dem immer wieder betonten Ideal geordneter Regelmäßigkeit zu entsprechen. Schon Breyne hatte bei dem Treffen eines Teils der Royal Society in einem Kaffeehaus bemerkt, dass viel durcheinander geredet wurde: *In der Assemble wurde von allerhand Sachen discutirt, doch meist zugleich.*<sup>29</sup> Der Bericht über die Académie de Bourdelot erscheint doch sehr geglättet und idealisiert; er erwähnt beispielsweise nicht die häufigen Gaben von Wildbret und Wein, die Condé an die Gelehrten verteilen ließ, die sich wiederum mit rituellem Trinken bedanken: *la santé de VAS y sera bue en toute longue.*<sup>30</sup>

In diesen Kontexten gelehrter Soziabilität dürfen wir dann auch den scherzhaften Ton und gemeinsames Lachen verorten. Hier wurde durch Essen, Trinken,

26 Forschungsbibliothek Gotha, Nachlass Breyne, B 966: Reisetagebuch 1702, Bl. 18r.

27 British Library, Ms. Sloane 2302, Bl. 6f (Walduck an Petiver?, 1710: *It is observ'd that upon all the New settlement, the Spaniards make the first thing they do is to build a Church, the first thing ye Dutch do upon a New Colony is to build them a fort, but the first thing the English doe, be it in the most remote parts of ye World or amongst the most Barbarous Indians is to set up a Tavern or drinking house.* („Man kann in allen neuen Niederlassungen beobachten, dass die Spanier als Erstes eine Kirche bauen und die Holländer in ihrer neuen Kolonie eine Festung bauen. Aber das Erste, was die Engländer tun, und sei es in den abgelegensten Teilen der Welt oder unter den barbarischsten Eingeborenen, ist: eine Taverne oder Trinkhaus zu errichten.“)

28 [Jean GALLOIS,] *Conversations de l'Académie de Monsieur l'abbé Bourdelot, contenant diverses recherches, observations, experiences, & raisonnemens de physique, medecine, chymie, & mathematique*, Paris 1672, S. 62f.

29 Forschungsbibliothek Gotha, Nachlass Breyne, B 966: Reisetagebuch 1702, Bl. 18r.

30 Zitiert nach Katja BÉGUIN, *Un mécénat scientifique au grand siècle. Condé et l'académie Bourdelot*, in: *Mécènes et collectionneurs. Les variantes d'une passion*, hrsg. von J.-Y. RIBAUT, Bd. 1, Paris 1999, S. 81–93, hier S. 89 („auf die Gesundheit Eurer Durchlaucht wird dort [in der Académie Bourdelot] in aller Ausführlichkeit getrunken werden“).

Gespräche und Lachen eine Gemeinschaft geschaffen, in der gegenseitiges Vertrauen und Verpflichtung einen geschützten Raum boten. So war es möglich, auch heikle Themen zu diskutieren und sie in scherzhaften Formen darzustellen, wie etwa die politisch brisanten Papiere Nehemiah Grews. Daneben bestand aber ebenso eine weniger zielgerichtete Scherzkultur. Als sich James Petiver und sein gelehrter Freund Samuel Doody in der Goat Tavern in ye Strand in das Album Amicorum eines gelehrten Freundes eintrugen, schrieben sie über ihre einander gegenüberliegenden Seiten *Ad latus Uxoris* („an der Seite der Frau“ oder gar als Wortspiel mit *ad latus* „Gehilfe der Frau“). Auch einem anderen engen Freund gegenüber bezeichnete Petiver Doody als *my Wife*.<sup>31</sup> Das sind keine Zeichen einer homoerotischen Beziehung des unverheirateten Petiver. Eher dürfte es sich um eine männlich geprägte, freundschaftliche gelehrte Scherzkultur handeln. In Umkehrung der durchaus gebräuchlichen Anrede von Eheleuten als Freund/Freundin haben sich diese sehr engen Freunde möglicherweise scherzhaft als Eheleute bezeichnet, damit auch die Ökonomie gelehrter Haushalte aufnehmend, in der die Ehefrau dem gelehrten Mann eine ‚Gehilfin‘ war<sup>32</sup>, so wie sich diese beiden Freunde ständig einander unterstützten.

Auch gelehrte Verhaltensweisen selbst boten Anlass zu Lachen und Scherzen, nun aber weniger freundschaftlicher Art. Den Sekretär der Royal Society, Hans Sloane, erreichten wohl aus solchen Gelegenheiten heraus einige Scherzbriefe, die mit Anleihen aus populären Wissenskulturen die gelehrte Welt in ihr Gegenteil verkehrten. Die Verfasser signierten einen Brief als *Company of Illiterati* und legten Sloane einige Probleme vor, die sie nicht ergründen könnten: Welches Geschlecht hätten Äpfel, oder seien sie gar als hermaphrodit anzusehen? Aufklärung wünschten die anonymen Absender auch über den Fall eines Menschen mit acht Beinen und drei Köpfen. Sloane möge in der Zeitschrift der Royal Society, in den *Philosophical Transactions*, seine Ansichten darüber schreiben.<sup>33</sup> Ein anderer Brief an Sloane war von einem gewissen Tim Cockleshell signiert, wohnhaft *at the sign of the Cham of Tartary's Slipper in York Buildings, next door to the Yorkshire Cushion*,

31 British Library, Ms. Sloane 3360 (Album Amicorum von David Krieg), Bl. 5v–6r. Forschungsbibliothek Gotha, Nachlass Breyne, B 787, Bl. 250 (Petiver an Breyne, 10.04.1706).

32 Vgl. zu Ehefrauen von Gelehrten als ‚Gehilfen‘ Katherine R. GOODMAN, *Learning and Guildwork*. Luise Gottsched as „Gehülfin“; in: Nonne, Königin und Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Michaela HOHKAMP/Gabriele JANCKE, Königstein/Ts. 2004, S. 83–108.

33 British Library, Ms. Sloane 4026, Bl. 312f (BIDFGHI &c. an Sloane, n.d. [1727]).

*over against the Cinnamon Broomstick*. Der Absender habe bei Reisen in Westindien einen alten Brahmanen getroffen, welcher ihm einen Brennspiegel gegeben habe aus dem Besitz der ehemaligen Könige von Mexiko. Sloane möge den mitgeschickten Brennspiegel in sein „nicknackatory“ geben und von seinen Freunden in der Royal Society diskutieren lassen. Beigelegt war auch eine kleine Holzplatte mit einem eingebrannten Gesicht.<sup>34</sup> Name und Wohnort weisen schon auf den Scherzcharakter hin, ohne genau in den Anspielungen aufgelöst werden zu können, ebenso die vollkommen albernen Fragen in gelehrtem Gewand. Die Verfasser dieser Scherzbriefe, sehr vertraut mit gelehrten Dingen und vermutlich selbst Gelehrte aus dem Umfeld der Royal Society, werden viel gelacht haben, als sie diese Späße ausheckten. Sie taten das aber auf Kosten Sloanes; über ihn, seine gelehrte Sammelleidenschaft v.a. kurioser Dinge und die ähnlich gelagerten Interessen seiner Freunde in der Royal Society machten sie sich lustig.

### Lachen in gelehrten Konflikten

Das Lachen von Gelehrten war oft ein Lächerlichmachen anderer Gelehrter. Indem Gelehrte miteinander scherzten, lachten sie häufig auch über Gelehrte. Wurde im gemeinsamen Essen und Trinken, in Gesprächen, Scherzen und Lachen eine geschützte Gemeinschaft geschaffen, so konnte das gleichzeitig auf den bewussten Ausschluss Anderer zielen. Robert Hooke notierte so etwa in sein Tagebuch anlässlich eines Wirtshausbesuches, bei dem er andere Mitglieder der Royal Society traf: *none drank to me*.<sup>35</sup> Die gemeinschaftsbildende Geste des Trinkens zeigt hier gleichzeitig die gezielte Markierung von Feindschaft an, wenn einem Bekannten nicht zugezungen wurde. Eine ähnliche Funktion konnte auch Lachen haben; meist ist es dann anzutreffen im Kontext von Streit und Feindschaft. Wenn Gelehrte lachten, bezogen sie Position, machten Verhaltensweisen und Ansichten ihrer Gegner lächerlich und

34 British Library, Ms. Sloane 4043, Bl. 143-145 (Tim Cockleshell an Sloane, 25.04.1713: wohnhaft „beim Schild des gefälschten Tatarenpantoffels im Yorkgebäude, neben dem Yorkshire Kissen, schräg gegenüber vom Zimtbesenstiel“; mit dem Nicknackatory, übersetzbar vielleicht mit „Schnickschnack-Sammelsurium“ war das umfangreiche Naturalien- und Kuriositätenkabinett Sloanes gemeint, das später den Grundstock des British Museum bildete).

35 The Diary of Robert Hooke 1672–1680, hrsg. von Walter ADAMS und Henry W. ROBINSON, London 1935, S. 238 (Eintrag vom 22.06.1676): „Keiner trank mir zu“.

versuchten dadurch, ihre Sichtweise durchzusetzen. Alle oben gegebenen Beispiele gelehrten Lachens und Scherzens waren auch Teil einer gelehrten Konfliktkultur.

Wir kennen zwar nicht die Verfasser der Scherzbriefe an Hans Sloane, aber in der Art der Kritik dürfen wir zumindest eine Nähe zu Kritikern Sloanes und seiner Stellung in der Royal Society sehen. Immer wieder erschienen gut informierte Satiren auf die Royal Society, deren Sekretär Sloane und die *Philosophical Transactions*.<sup>36</sup> Inhaltlich richtete sich die im Scherz verpackte Kritik gegen den Antiquarismus, mangelnde Systematik der gelehrten Untersuchungen oder Vetternwirtschaft in der Society. Meist bestand eine Gemengelage verschiedener Motive, die wandelbar waren und wohl nur den Anlass boten, schon bestehende Feindschaften weiterzuführen. Auch Sebastien Vaillant markierte mit seiner anspielungsreichen botanischen Publikation nicht nur die Freundschaft mit den lachenden Studenten und gelehrten Freunden, sondern ebenso die Gegnerschaft zu den dominierenden Botanikern in Paris und deren botanischem System. Diese fühlten sich durch seine Geste auch hinreichend provoziert, um gegen ihn in der Académie des Sciences zu klagen. Eine Kommission wurde gebildet, um die Vorwürfe gegen Vaillant zu untersuchen. Diese kam zu dem Ergebnis, dass er gegen Regeln der Académie verstoßen habe. Vaillant musste sich förmlich in der Académie entschuldigen, den Druck seiner Rede widerrufen und die Freundschaft zu allen Akademikern erklären. Seine weiteren botanischen Abhandlungen propagierten zwar weiterhin ein anderes botanisches System, verzichteten aber auf eine anzügliche Rhetorik.<sup>37</sup> Mit dem Lachen sollte auch die Feindschaft aus der Académie ausgegliedert werden.

Gelehrtes Lachen zeigt sich hier auch als eine Form der Eskalation in gelehrten Konfliktkulturen. Lachen war in diesen Kontexten ein Beleidigung, die auf die Verletzung der Ehre<sup>38</sup> zielte. Die Bandbreite des Lachens war dabei groß:

36 Vgl. etwa [William KING,] *The Transactioneer. With some of his Philosophical Fancies. In two Dialogues*, London 1700. [DERS.,] *Useful Transactions in Philosophy, And other sorts of Learning*, London 1708/09. [DERS.,] *The present state of Cajami*, London 1710. [ANONYM,] *Some Papers proper to be Read before the R—L Society, concerning Terrestrial Chrysipus, Golden-foot or Guinea; an Insect, or Vegetable (...)*, collected by Petrus Gualterus, London 1743.

37 Archiv der Académie des Sciences, Procès verbaux Bd. 37, Bl. 201 und 229 (Eintrag vom 27.07. und 20.08.1718). Abdrucke der weiteren Abhandlungen Vaillants in den *Histoire de l'Académie Royale des Sciences [...] avec les memoires de mathématique & de physique*, Paris 1719–1722.

38 Vgl. den neueren Ansatz, Ehre als Code und Praxis zu verstehen: Martin DINGES, *Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts*, Göt-

Von Scherzen etwa in Form der Briefe an Sloane, über Satiren, bis zum direkten Auslachen, Hohn und Spott reichen die Formen. Der reisende Gelehrte Zacharias Conrad von Uffenbach wusste diese Formen wohl zu dosieren, als er seinen Reisebericht schrieb. Darin schildert er v. a. die Begegnung mit Gelehrten, die er meist rühmt. Gegnerschaften machte er hingegen durch parodistische Übersteigerung der Darstellung deutlich. So beschreibt er minutiös seine Besuche bei dem Arzt und Naturforscher John Woodward, indem er systematisch die Nichtbeachtung der Regeln der gelehrten Gastfreundschaft betont. Mehrfach habe er vorgeschrieben, ohne von Woodward empfangen zu werden.

*Wir trafen ihn endlich zu Haus an, allein man führte uns in ein Vorgemach. Als wir allda eine gute Viertelstunde gestanden, liesse er durch seinen Jungen erstlich nach unserm Namen fragen, welcher dann wiederum eine Viertelstund ausblieb, endlich aber wieder kam, und sagte: sein Herr läge noch zu Bette, weil er vorige Nacht etwas lange aufgeblieben, es würde wohl eine halbe Stunde darauf gehen, bis er aufstünde, ob wir also so lange verziehen wollten. Wir liessen unsere Dolmetscher und Diener zurück, daß sie uns, wenn es dem Mann würde gelegen seyn, in dem Caffee-Hause in der Nachbarschaft ruffen sollten, da wir indessen ein Töpgen Caffee tranken. Als nun einer von ihnen kam, und uns sagte, wir sollten nun kommen, giengen wir ohne Verzug hin, mussten aber wiederum bey einer halben Stunde in der Antichambre warten. Endlich holete uns sein Junge und führte uns durch zwey Zimmer vor den so pretiösen Herrn Doctor. Er stunde in einem seidenen Schlafrock ganz steiff da, und examinirte uns mit gezwungenen Minen, und verdrehten Augen, wer wir wären, und wo wir her kämen?*

Woodwards Zögern beim Empfangen von unbekanntem Gästen wurde von Uffenbach als unhöflich empfunden und in Anlehnung an den hierarchisch reglementierten Zugang bei Hofe parodiert. Den Besuchern, so fährt Uffenbach in seiner Schilderung fort, wurde sogar die zweifelhafte Ehre zuteil, bei der Morgentollette des Gelehrten zuschauen zu dürfen. Bei einem späteren Besuch konnten die Reisenden endlich auch die berühmte Sammlung Woodwards besichtigen, was aber wieder Anlass für ein Lachen über Woodward bot:

tingen 1994. Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus SCHREINER/Gerd SCHWERHOFF, Köln/Weimar/Wien 1995.



*D. Woodward zeigte uns alle seine Sachen mit solchen gezwungenen Minen und verdrehten Augen, daß man sich des Lachens nicht enthalten kann, wiewohl er solches eben so wenig als das Reden leiden kann, sondern verlangt, daß man ihm wie einem Oracul zuhören, alles guthessen, und heraus streichen soll. [...] Das thörrichste ist, daß er in allen Zimmern viele Spiegel hangen hat, darinnen er sich unaufhörlich besiehet. Er stellet sich in allem, wie ein Weib und hochmüthiger Narr.<sup>39</sup>*

Die Höflichkeit erlaubte es in der Situation nicht, laut zu lachen; im gedruckten Bericht aber genügte es, zumindest den Willen dazu zu markieren, um die Gegnerschaft zu Woodward deutlich zu machen. Die Leser dieses Berichts konnten nun über Woodward lachen, der in den Topoi des weibischen, hochmütigen, gestelzten Gelehrten dargestellt wurde.

Uffenbach fühlte sich von Woodward nicht angemessen behandelt; die Motivlage für diese höchst beleidigende Beschreibung liegt aber wohl in einem schon lange existierenden Gelehrtenkonflikt zwischen Woodward und dem schon erwähnten Sekretär der Royal Society, Hans Sloane. Dieser war von Uffenbach in den höchsten Tönen gelobt worden, und wir dürfen vermuten, dass Uffenbach mit seiner Schilderung Woodwards Position in diesem Streit bezog. Woodward und Sloane waren schon seit den 1690er Jahren verfeindet und gerieten immer wieder aneinander. Zur Zeit des Besuches Uffenbachs eskalierte dieser Streit in der Royal Society. In einer Sitzung der Society hatten sich Woodward und Sloane gegenseitig stark beleidigt, das Council (Selbstverwaltungsorgan) verhandelte nun über diese Ehrstreitigkeit und hielt im Protokoll fest:

*The Words spoken of Dr Sloane by Dr Woodward were: ‚Speak Sense or English and we shall understand you. If you understood Anatomy you would know better‘, or to that purpose. And Dr Sloane and Dr Woodward being withdrawn, The Question was put, Whether these Words are Reflecting or not. It was carried in the Affirmative. Mr Clavell affirmed that Dr Sloane made Grimaces, with a Laughter, and holding up his hands at Dr Woodward, before the reflecting Words above-mentioned were spoken. The Question was put, Whether Dr Sloane by the said Gestures gave a sufficient provocation for the above-mentioned Reflections. It was carried in the Negative. The Question was put, Whether the said reflecting Words tended to the Detriment of the Royal Society. It was caried to the Affirmative.<sup>40</sup>*

39 Zacharias Conrad von UFFENBACH, Merkwürdige Reisen durch Niedersachsen Holland und Engelland, 3. Bd., Ulm 1754, S. 221–237.

40 Archiv der Royal Society, Council Minutes Original II, Bl. 165-170 (Eintrag vom 29.03.1710: „Die Worte, die Dr. Woodward zu Dr. Sloane sprach, lauteten in etwa: ‚Sprechen sie vernünftiger oder

Das Council entschied sich, das Lachen Sloanes nicht als ausreichende Provokation anzusehen – eine durchaus umstrittene Entscheidung, wie später gezeigt wird. Woodward jedenfalls konnte das nicht akzeptieren, verweigerte seinerseits eine Entschuldigung für seine Worte und wurde deshalb aus dem Council ausgeschlossen.

Das Lachen war in diesem Fall fest eingebunden in einen Kontext von Gesten der Beleidigung und Provokation, für die sich Sloane ebenso verantworten musste, wie Woodward für beleidigende Worte. Der Adressat dieser Gesten des Grimassen-Schneidens und Lachens wurde durch die auf Woodward weisende Hand bestätigt. Diese Gesten scheinen zu den stärksten Formen der Beleidigung zu gehören, wird doch der Gegner der Lächerlichkeit preisgegeben. Das Lachen zielt dabei auf die Entwertung der Person, Reputation und der Aussagen Woodwards. Wortlos brachte Sloane damit zum Ausdruck, dass er den Gegner nicht mehr ernst nahm, dass er es nicht mehr für nötig erachtete, ihm in anderer Weise zu antworten.

Eine grundlegende, agonal organisierte Hierarchie zwischen den Kontrahenten wurde durch das Lachen eingeführt. Stehen in anderen Streitformen, der Polemik oder Disputation etwa, die Gegner zumindest formal auf einer Ebene<sup>41</sup>, so wird dieser agonale Konsens nun aufgebrochen. Der Belachte wird als nicht mehr zu einer gemeinsamen Ordnung gehörig betrachtet. So schrieb auch Woodward selbst über einen Gegner: *The fellow seemd to me to be very vain & proud, invidious, & indeed mad. I'm confident he is capable of writing Nothing that will not be a subject of Laughter.*<sup>42</sup> Mit dem Lachen wurden Grenzen gezogen und Ordnungen hergestellt, die nicht nur das Wissen, sondern die Person, ihr Verhalten, ihre Zurechnungs- und Handlungsfähigkeit in Frage stellten. Der Belachte wird in die Nähe des Wahnsinns gerückt und damit symbolisch aus der Gemeinschaft der Lachenden ausgeschlos-

Englisch, und wir können sie verstehen. Wenn sie Anatomie beherrschen würden, wüssten sie es besser.' Als sich Dr. Sloane und Dr. Woodward zurückgezogen hatten, wurde die Frage gestellt, ob diese Worte beleidigend waren oder nicht. Sie wurde bejaht. Mr. Clavel bestätigte, dass Dr. Sloane Grimassen geschnitten hat, mit einem Lachen, und seine Hände gegen Dr. Woodward richtete, bevor die oben erwähnten Worte gesprochen wurden. Die Frage wurde gestellt, ob Dr. Sloane durch die erwähnten Gesten eine zureichende Provokation für die oben erwähnten Beleidigungen gegeben hatte. Die Frage wurde verneint. Die Frage wurde gestellt, ob die beleidigenden Worte zur Schädigung der Royal Society beitragen. Die Frage wurde bejaht.“)

41 Vgl. etwa Martin GIERL, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997.

42 Zentralbibliothek Zürich, Nachlass Scheuchzer, H 294, Bl. 89–92 (Woodward an Scheuchzer, 5.04.1720: „Der Mann schien mir sehr eitel und stolz, boshaft und tatsächlich verrückt zu sein. Ich bin sicher, dass er nichts zu schreiben in der Lage ist, das nicht Gegenstand von Gelächter sein wird.“)

sen. Gleichzeitig bedeutete das, dass jeder in das Lachen mit einfallen musste, der nicht in den Verdacht geraten wollte, sich ebenso zum Gegner der Lachenden zu machen. Es wird hier deutlich, dass Lachen gemeinschaftlich inszeniert wird. Wichtig ist dabei weniger der körperliche Vorgang; es genügte oft zu sagen, man habe gelacht oder finde etwas lächerlich. Die Wirkung einer Parteibildung durch Lachen wurde auch so erreicht.

In dieser Form war Lachen eines der stärksten Zeichen, die in einem Konflikt gesendet werden konnten. Daher finden wir es eher in schon länger andauernden Konflikten, als an deren Beginn. Oft war es ein Zeichen für den Abbruch verbalen Streitens. Häufig finden wir es auch erst nach einer Phase der argumentativen Auseinandersetzung, wenn diese nicht zu einem Ergebnis führte, so wie bei dem Streit zwischen Sloane und Woodward. Durch Lachen wird nun eine weitere Eskalation provoziert – im Falle Woodwards/Sloane war das die Verhandlung der Ehrverletzung im Council und der daraus folgende Ausschluss Woodwards aus diesem Gremium. Als Geste des Übergangs schließt das Lachen eine Phase der Auseinandersetzung und eröffnet eine neue. Beide Phasen gehören unterschiedlichen Handlungs- und Diskursfeldern an. Von der zwischen Woodward und Sloane in einer Sitzung der Society diskutierten wissenschaftlichen Frage, ob Gallensteine Koliken hervorrufen können, wurde durch das Lachen übergeleitet zur quasi-gerichtlichen Auseinandersetzung im Council über die Frage, wie ehrverletzend die Worte Woodwards und die Gesten Sloanes gewesen seien.

Gesten wie das Lachen ermöglichen eine grundsätzliche Veränderung der Konfliktführung und damit vielleicht auch eine Konfliktlösung. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Sloane und Woodward war nur Teil einer schon länger bestehenden Feindschaft zwischen den beiden Kontrahenten, in der es unter anderem um Macht und Einfluss in der Society ging. Woodward wollte Sloane als Sekretär der Society ablösen. Um beide Kontrahenten sammelten sich Parteigänger. Dadurch wurde der Konflikt noch verschärft; er schwelte ungelöst weiter und lähmte die Society. Gerüchte um eine Auflösung der Society wegen des Konflikts kursierten, und sogar ein Duell der Kontrahenten wurde für möglich erachtet, selbst die Sekundanten waren schon benannt.<sup>43</sup> In letzter Minute wurde dieser schwere Konflikt entschärft, indem er durch Lachen auf einer handhabbaren Ebe-

<sup>43</sup> British Library, Mss. Sloane 4026, Bl. 255–345 und 4042, Bl. 131. Archiv der Royal Society, Council Minutes Original II. Bodleian Library Oxford, Rawlinson Letters 11–12, Bl. 432–438 und Ms. Ashmole 1817b, Bl. 157–160. Zentralbibliothek Zürich, Ms. H 294 (Korrespondenz Woodward-

ne eskalierte. Die verschiedenen Konfliktfelder konnten so entschieden werden – zu Gunsten Sloanes –, ohne sie an sich zu lösen. Zur wissenschaftlichen oder organisatorischen Frage in der Society äußerte sich das Council nicht. Die Loyalität der Konzilsmitglieder zu Sloane in der Ehrfrage führte so auch zur stillschweigenden Verteidigung seiner Machtposition und Zustimmung zu seinen medizinischen Ansichten. Mit der Entscheidung gegen Woodward lachten sie mit über ihn. Woodward blieb nur noch der Rückzug aus der Society. Er, der dort bisher so aktiv gewesen war, kam nun nicht mehr in die Sitzungen.

Gerade das Lachen ist ein häufiger angewandtes Mittel, um eine Konfliktscheidung herbeizuführen und zu beeinflussen.<sup>44</sup> Denn ebenso wie auf eine Ehrverletzung des Gegners zielte es auch auf ein Publikum, das als Verbündeter im abfälligen Lachen gesucht und wohl auch gefunden wurde. Im Lachen schließen sich die Freunde gegen den Gegner zusammen, stärken ihre Gemeinschaft und den Willen, gegen den Kontrahenten vorzugehen. Schon im Konflikt um Woodwards naturgeschichtliche Thesen in den 1690ern wird das sichtbar. Sein Essay<sup>45</sup> werde *extreamly laught at by others*, schrieb ein Korrespondent eines erbitterten Gegners Woodwards.<sup>46</sup> Mit solchen Äußerungen verständigten sich die Gegner Woodwards über ihre Sichtweise. Und auch Sloane versuchte 1710 mit seinem Lachen das Council zu dieser Gemeinschaftsbildung gegen Woodward zu drängen. Dabei war der Ausgang offen: Ebenso gut hätte das Lachen Sloanes als höchste Beleidigung angesehen und er folglich ausgeschlossen werden können. Die Worte Woodwards hätten dann als wenig ehrenrührig gegolten. Gesten bedurften genauso wie Worte der Interpretation.

Und genau darum wurde heftig diskutiert. Zum letztendlichen Beschluss des Council sind mehrere Vorlagen überliefert. Woodward und seine Anhänger sahen in seinen Worten keine Beleidigung, für die er sich entschuldigen sollte; sie fanden hingegen im Lachen Sloanes eine Bestätigung seiner schädlichen Wirkung für die Society. Sloane wiederum wollte in den Worten Woodwards eine so schwere Beleidigung sehen, dass er ihn aus der Society, nicht nur aus dem Council, auszu-

Scheuchzer). Rupert A. HALL/Laura TILLING (Hrsg.), *The Correspondence of Isaac Newton*, Bd. V, London 1975, S. 17–22.

44 Vgl. dazu auch ALTHOFF, *Vom Lächeln zum Verlachen*, S. 12f.

45 John WOODWARD, *An Essay towards a Natural History of the Earth*, London 1695.

46 Bodleian Library Oxford, Ms. Eng. Hist. C. 11, f. 21 (Bobart an Lhwyd, 13.04.1696: Woodward werde „von anderen ungemein verlacht“).

schließen hoffte und sogar schon einen Entwurf für diesen Beschluss formulierte, wobei sein eigenes Lachen gar keine Erwähnung fand. Das Council folgte ihm darin nicht. Zwar wurde nicht jener Beschluss angenommen, nach dem sich auch Sloane für sein ehrverletzendes Lachen entschuldigen musste, aber das Lachen wurde im letztendlichen Beschluss zumindest erwähnt. Sloane musste sein Bedauern darüber erklären, dass Woodward seine Gesten missverstanden habe; er habe ihn nicht beleidigen wollen.<sup>47</sup> Das Lachen als Missverständnis wollte nun Woodward nicht als Genugtuung gelten lassen, verweigerte sich einer Entschuldigung und wurde deswegen schließlich aus dem Council ausgeschlossen.

### Lachen über Gelehrte

Wurde bisher nur das Lachen innerhalb gelehrter Kommunikationszusammenhänge diskutiert, so soll nun dessen Einbindung in weitere, nicht-gelehrte Kontexte thematisiert werden. Dabei wird ein Aspekt des Lachens besonders deutlich, der bisher nur am Rande erwähnt wurde: Lachen grenzt aus, erniedrigt, schafft somit Hierarchien und kann Teil von Herrschaftstechniken sein. Diese ausgrenzende Wirkung konnte als Ergebnis des Streits zwischen Woodward und Sloane bereits betrachtet werden. Sie zeigt sich auch in einem weiteren Streit Woodwards. 1718/19 führte er einen v. a. publizistisch ausgetragenen Streit mit Richard Mead, einem weiteren Arzt und Mitglied der Royal Society. Anlass war die Kritik Woodwards an der medizinischen Theorie und Praxis von Mead und dessen Freunden. Diesem stellte Woodward seine eigenen Ansichten gegenüber. In schneller Folge erschienen dann von beiden Seiten, unter Beteiligung vieler Freunde, zahlreiche Satiren, die den jeweiligen Gegner mit Hohn und Spott übergossen.<sup>48</sup> Man gab sich gegenseitig rücksichtslos der Lächerlichkeit preis, die Pamphlete quellen schier über vor groben Beleidigungen und Beschimpfungen. Vorwürfe der Quacksalberei, Geldschneiderei, der Pedanterie und des Unwissens wurden in burleske Formen gebracht, die etwa darin gipfelten, dass der Tod Woodwards satirisch beschrieben

<sup>47</sup> Archiv der Royal Society, Council Minutes Original II, 169 (Eintrag vom 24.05.1710). British Library, Ms. Sloane 4026, f. 266f. 290. 295f und 345. HALL/TILLING (Hrsg.): *Correspondence of Newton*, Bd. V, S. 17–22 (N.N. an Newton, 28.03.1710).

<sup>48</sup> Vgl. allgemein zu dieser Auseinandersetzung Joseph M. LEVINE, *Dr. Woodward's Shield. History, Science, and Satire in Augustan England*, Berkeley 1977, S. 9–17.

wurde: Durch den Streit sei seine Zunge faulig geworden und sein Gesicht eine verzerrte Grimasse; die Galle sei ihm ins Gehirn gestiegen und habe ihn wahnsinnig gemacht; wie ein tollwütiger Hund wollte er seine Gegner beißen. In der Satire stirbt er schließlich an der von ihm empfohlenen Arznei. Bei der Öffnung der Leiche habe sich die Galle vergrößert gefunden, das Gehirn hingegen zerstört.<sup>49</sup>

Dieser Konflikt wurde in der Öffentlichkeit geführt und erregte einiges Aufsehen. Es ist unklar, ob die Pamphletschreiber, deren Leser und die am Konflikt Beteiligten überhaupt über derartige Scherze lachen konnten. Diese mit Beschimpfung, Hohn und Spott verbundene Lachform ähnelt sehr dem als volkstümlich angesehenen Charivari, einer rituellen Form der öffentlich ausgetragenen Feindschaft in spaßhaft-brutaler Weise eines Straßentheaters.<sup>50</sup> Sogenannte Volks- und Elitenkultur scheinen in dieser Perspektive weniger trennbar, als vielleicht zunächst erscheinen mag. Mit diesen Formen des Lachens wurde die Ehre und Reputation der Belachten angegriffen; ihr öffentliches Ansehen und damit die soziale Existenz waren so in Frage gestellt. Auch deshalb musste auf dieses Lachen reagiert werden. Spezifisch für die gelehrte Lachkultur dürften allerdings die Herstellung der Öffentlichkeit im Buchdruck und die Beschränkung auf symbolische Gewalt sein. Doch selbst das gilt nicht ausschließlich, denn als Woodward und Mead während des Konflikts aufeinander trafen, zogen sie die Säbel und duellierten sich.<sup>51</sup> Die Leser dieser Satiren waren keine unbeteiligten Zuschauer, sondern Teilnehmer an einem öffentlichen Konflikt. Sie trieben ihn mit voran, kommentierten ihn und ermöglichten so überhaupt erst die soziale Ausgrenzung durch Lachen.

Der närrische, verrückte, pedantische oder weltfremde Gelehrte bildet seit der Antike einen literarischen Topos, der sich in der frühen Neuzeit aber einer besonderen Konjunktur erfreute. Die Vielzahl der Gelehrtensatiren in oft mehreren Auflagen (so auch die Satiren im Streit Woodward/Mead) belegt die Verbreitung

49 Dr. TECHNICUM [John ARBUTHNOT?], *An Account of the sickness and Death of Dr. W—dw—rd; As also, of what appear'd upon opening his Body. In a Letter to a Friend in the Country*, London 1719.

50 Vgl. dazu Edward P. THOMPSON, „Rough Music“: Le Charivari anglais, in: *Annales* 27 (1972), S. 285–312. Jacques LE GOFF/Jean-Claude SCHMITT (Hrsg.), *Le charivari, Actes de la table ronde engagée à Paris* (1977) pas le CNRS et l' EHESS, Paris 1981.

51 Zeitungsmeldungen aus der *Whitehall Evening-Post*, dem *Post-boy*, der *Evening-Post*, dem *Weekly Journal*, or *Saturday's Post* und Reaktionen beider Seiten sind abgedruckt in: [Richard STEELE,] *The Antidote. Number II. In a Letter to the Free-Thinker, Occasion'd by later Actions between Dr. Woodward and Dr. Mead*, London 1719.

dieser Vorstellungen.<sup>52</sup> Das Publikum dieser Satiren (sei es in gedruckter Form, als Theaterkomödie oder Oper) dürfte wohl weniger in den unteren Ständen zu finden gewesen sein, als beim Adel und dem gebildeten städtischen Bürgertum. Das gilt für David Faßmanns „Der gelehrte Narr“ (1729) ebenso wie für Thomas Shadwells „The Virtuoso“ (1676) oder Molières „L’amour médecin“ (1665). Diese literarischen Verarbeitungen der Topoi des pedantischen, närrischen, geldgierigen, unfähigen, quacksalbernden, wundergläubigen oder weltfremden Gelehrten – wenn sie nicht als Teil eines Gelehrtenkonflikts entstanden waren, wie die Satiren im Streit zwischen Woodward und Mead – bezogen ihr Material oft aus den Scherzen, mit denen Gelehrte andere Gelehrte lächerlich machten. Die mit Scherzen ausgetragenen Streitigkeiten Londoner Gelehrter um 1700 gingen z. B. in ein Kompendium unterhaltsamer Stadtbeschreibung ein, das die sehr konkreten Verspottungen zu typenbildenden Beschreibungen verdichtete.<sup>53</sup> Der lachende Gelehrte ist mitunter kaum vom belachten Gelehrten zu trennen.

Über Gelehrte gelacht wurde allerdings nicht nur im Theater, im Wirtshaus oder auf der Straße, sondern auch an den Höfen. David Faßmann, der gelehrte Verfasser des „Gelehrten Narren“, war Konkurrent und später Nachfolger Jacob Paul Gundlings als Präsident der Berliner Sozietät der Wissenschaften. Der „Gelehrte Narr“ wie andere satirische Schriften aus seiner Feder sollte auch Gundling porträtieren. Dieser füllte am Hof Friedrich Wilhelms I. die Rolle eines Narren und gelehrten Beraters aus; ihm kamen derbe Späße zu. Kaum war nun Faßmann in seine neue Stelle als Präsident der Sozietät der Wissenschaften eingesetzt, erging die Anordnung des Königs, sein Gehalt *sub Titulo Vor die sämtliche Königl: Narren zur Rechnungsausgabe bringen zu laßen*<sup>54</sup>. Der Hof (wohl genauer: das vorrangig mit Offizieren besetzte Tabakskollegium) machte sich damit nicht nur über Gundling und Faßmann, sondern über die Sozietät und Gelehrte allgemein lustig. Die Derbheit der Scherze des Berliner Hofes unter Friedrich Wilhelm I. stellt vielleicht einen Sonderfall dar; dass in der höfischen Kultur gerne auch Gelehrte belacht

<sup>52</sup> Vgl. allgemein zu Gelehrtenatiren Gunter E. GRIMM, *Letternkultur*, Tübingen 1998. Alexander KOSENINA, *Der gelehrte Narr. Gelehrtenatire seit der Aufklärung*, Göttingen 2003. Siehe auch Hans BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>53</sup> Edward WARD, *The London-Spy compleat, in eighteen parts*, London <sup>3</sup>1706, S. 12f. 59–62. Vgl. die kommentierte Ausgabe, hrsg. von Arthur L. HAYWARD, London 1927.

<sup>54</sup> Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, I-III-1a, f. 270 (Hervorhebung im Original). Zu Gundling vgl. Martin SABROW, Herr und Hanswurst. Das tragische Schicksal des Hofgelehrten Jacob Paul von Gundling, Stuttgart 2001.

wurden, war gewiss keine Ausnahme. Auch Charles II. bezeichnete die Akademiker der Royal Society als seine Narren<sup>55</sup> und machte sich über sie lustig, wie das Eingangsbeispiel zeigte. Dabei waren weder Charles II. noch Friedrich Wilhelm I. der Naturforschung abgeneigt; ihr Lachen war keine grundsätzliche Ablehnung gelehrter Inhalte.

In diesem Falle des königlichen Lachens über Gelehrte, bei Charles II. und erst recht bei Friedrich Wilhelm I., wird man zunächst ebenfalls den Aspekt der Gemeinschaftsbildung durch Scherzen und Lachen betonen müssen. Es waren derbe Späße innerhalb einer eher männlich geprägten Sphäre der Hofkultur<sup>56</sup>, wie sie die Situation im Tabakskollegium bzw. in der Dukes Chamber darstellten. Die Figur des Narren war dabei besonders anschlussfähig. Allerdings war der ‚gelehrte Narr‘ als Typus des ‚spaßigen Rats‘ eine Umbesetzung der mittelalterlichen Narrenfigur. Es war nicht der Narr, der kraft seines Amtes Dinge sagen konnte, die sonst nicht hätten geäußert werden können. Sondern der gelehrte und durchaus geschätzte Berater wurde exemplarisch als Narr verlacht, um ihn auf Distanz zu halten und seinen tatsächlichen Einfluss zu konterkarieren. Nicht zufällig dürfte das 17. Jahrhundert besonders viele Beispiele dieser gelehrten Hofnarren bieten – eine Zeit, in der der Aufstieg von Gelehrten innerhalb der höfischen Ämterhierarchie manifest wurde.

Gelehrte haben aber nicht nur als Belachte dazu beigetragen: Das Beispiel Faßmanns zeigt, dass es auch Gelehrte waren, die andere Gelehrte dem Spott des Hofes aussetzten. Das höfische Lachen über gelehrte Narren kann damit nicht nur im Kontext allein der höfischen Gesellschaft gesehen werden. Feindschaften zwischen Gelehrten, wie die zwischen Gundling und Faßmann, konnten erst den Stoff und Anreiz schaffen, dass Hof und Gelehrte und dann wohl auch ein weiteres Publikum zusammen über Gelehrte lachten. Im Lachen über diese neuartigen gelehrten Narren treffen sich damit vielfältige Beziehungen.<sup>57</sup>

55 Vgl. W. E. K. MIDDLETON, What did Charles II call the Fellows of the Royal Society?; in: *Notes & Records of the Royal Society* 32 (1977), S. 13–16.

56 Vgl. zum Lachen in der höfischen Gesellschaft und geschlechtsspezifischen Differenzierungen Eckart SCHÖRLE, *Die Verhöflichung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert*, Bielefeld 2007, S. 128–192.

57 Insbesondere die gelehrten Hofnarren sind häufiger untersucht worden, allerdings unter ausschließlicher Betonung der Beziehung zwischen Hof und gelehrtem Narr, die dann einseitig als Herrscher/Volk-Beziehung interpretiert wird: Vgl. Gerhardt PETRAT, *Die letzten Narren und Zwerge bei Hofe. Reflexionen zu Herrschaft und Moral in der Frühen Neuzeit*, Bochum 1998. Clemens AME-



Einen Gelehrten zum Narren zu machen, war eine Möglichkeit des höfischen Umgangs mit Gebildeten. Zur Aktualisierung dieses Topos bedurfte es aber einer spezifischen Motivlage. Charles II. gab mit seinem Lachen über Petty und die Royal Society ein Zeichen, das durchaus auch verstanden wurde. Petty hatte unter Cromwell in der Republik Karriere gemacht und war zu erheblichem Reichtum gekommen. Nach der Restauration 1660 hatte er es schwer, seine gesellschaftliche Position zu halten. Zwar wurde er 1661 noch geadelt, konnte sich der Gunst des Herrschers aber nicht sicher sein. U. a. versuchte er, mit Schiffbauprojekten und politischer Ökonomie die Aufmerksamkeit des Monarchen zu erregen.<sup>58</sup> Genau in diesem Kontext begegnete ihm Charles II. mit Lachen. Dieser wolle nichts wissen von Schiffbau, berichtet der Augenzeuge Pepys, sondern schrie Petty nieder und lachte. Eine mögliche Interpretation dieses Lachens ist, dass Charles II. über die Nutzlosigkeit von Pettys Erfindung lachte, die sich gerade erst erwiesen hatte: Ein Schiff nach Pettys Bauart mit doppelten Boden war in einem Sturm vor Irland gesunken. Vielleicht war dies aber nur der Anlass. Eine andere Interpretation wäre, dass der Monarch mit seinem Lachen eine Gunsterweisung an Petty ablehnte. Sein Lachen war keineswegs auf mangelndes Interesse am Schiffbau zurückzuführen, und es war auch kein unkontrollierbarer Ausdruck der Gefühle angesichts eines komischen, seltsam erscheinenden Gelehrten. Charles II. hatte selbst gelehrte Interessen, ließ sich etwa Himmelsobservationen oder das Funktionieren von Uhren erklären, ohne daran etwas lustig zu finden.<sup>59</sup> Petty hatte als Gentleman kaum seltsame Züge an sich. Das Lachen von Charles II. war vielleicht eine Mitteilung an Petty und die Anwesenden, eine Mitteilung mit politischer Bedeutung: Emporkömmlinge der Revolutionszeit sollten nicht zu dreist seine Patronage suchen und sich nicht zu sicher wähnen.

Der englische König verband diese Botschaft mit einer an die Royal Society. Diese war wiederholt an ihn herangetreten, um (v. a. finanzielle) Unterstützung für ihre Arbeit zu erlangen. Charles II. verweigerte sich dem im Lachen – er teilte

LUNXEN, Zur Rechtsgeschichte der Hofnarren, Berlin 1991. Differenzierter in der Argumentation, aber die Einbindung des Verlachens in gelehrte Kontexte explizit ausschließend SABROW, Herr und Hanswurst (wie Anm. 54).

<sup>58</sup> Siehe zu Petty: Toby BARNARD, Art. Petty, Sir William (1623–1687), in: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford 2004; online edition 2007 (<http://www.oxforddnb.com/view/article/22069>, letzter Zugriff 24.09.2009).

<sup>59</sup> Siehe etwa Rob ILIFFE, "In the Warehouse": Privacy, Property and Priority in the Early Royal Society, in: History of Science 30 (1992), S. 29–68.

mit, dass er ihre Vakuumversuche für unnütz ansah, als bloßes „Luftwiegen“, ohne praktische Bedeutung für ihn als Herrscher. Nach den hochfliegenden Plänen der Anfangszeit war die Begeisterung für die tatsächlichen Möglichkeiten der Naturforschung vier Jahre nach der Gründung der Royal Society einer ersten Ernüchterung gewichen. Interne Streitigkeiten und die Konfrontation der weitgehenden Pläne mit der Realität ließen die Aktivitäten der Society sinken.<sup>60</sup> Das war möglicherweise auch Charles II. zu Ohren gekommen, eventuell sogar von einem Kritiker der Verhältnisse in der Royal Society. Der Streit zwischen Robert Boyle und Thomas Hobbes um den Nutzen und die Bedeutung von Experimenten dauerte schon einige Jahre, und Hobbes wurde von Charles II. protegiert.<sup>61</sup> Das Lachen des Monarchen über Petty und die Royal Society – widerspiegelte es auch diesen Konflikt und die Position von Hobbes darin?

Vielleicht darf als Reaktion der Society darauf der Versuch gelten, die gemeinsame Arbeit einer systematischen Bestandsaufnahme und Verbesserung des englischen Handels und Gewerbes wieder verstärkt aufzunehmen. Dieses große Projekt war schon bei Gründung der Society 1660 geplant worden, wurde aber zunächst nur schleppend ausgeführt. Der Anspruch der Nützlichkeit von Naturforschung für das Allgemeinwohl und den Herrscher sollte damit unter Beweis gestellt werden.<sup>62</sup> Erst im Juni 1664, kurz nach dem Lachen Charles II., wurde die Arbeit in parallel tagenden Arbeitsgruppen vorangetrieben.<sup>63</sup> Eine der führenden Personen in diesem Projekt war auch William Petty.

60 Michael HUNTER, *Science and Society in Restoration England*, Hampshire 1992, S. 87–91.

61 Steven SHAPIN/Simon SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985. Vgl. eine andere Kritik an den als nur unterhaltend bzw. rein empirisch angesehenen Experimenten der Royal Society: Archiv der Royal Society, Domestic Manuscripts V, Nr. 11, 1–4: „Proposals humbly offered to better Consideration“, ohne Verfasser- und Datumsangabe (vor 1664).

62 Siehe dazu Kathleen H. OCHS, *The Royal Society of London's History of Trades Programme: An Early Episode in Applied Science*, in: *Notes & Records of the Royal Society* 38 (1984), S. 129–158.

63 Archiv der Royal Society, Domestic Ms. V, Nr. 62–66 (Protokolle der einzelnen Arbeitsgruppen).

## Schluss

Lachen konnte, so wurde vielleicht deutlich, in seinen Ausprägungen und Funktionen außerordentlich vielfältig sein. Drei Aspekte wurden hier vorgestellt, allerdings in sehr beschränktem Maße. Die Variationsbreite innerhalb des geselligen, agonalen und ausgrenzenden Lachens war sehr groß. Geselliges Lachen kann man unter Gelehrten häufig antreffen – wenn man den Spuren dieser v. a. mündlichen Kommunikationskultur nachgeht. Es stellte keine Ausnahme dar, sondern war durchaus auch konstitutiv für gelehrte Soziabilität. In diesem gemeinschaftsstiftenden Lachen wurde ein Raum des Vertrauens geschaffen, in dem spielerisch Grenzen epistemologischer, moralischer und politischer Art erkundet wurden. Gleichwohl und vielleicht deswegen sollte Lachen auf diesen geschützten Bereich beschränkt bleiben, denn es gefährdete die Ordnung, entsprach nicht den normativen Vorstellungen.

Aus dieser gelehrten Scherz- und Spaßkultur heraus wird erst der agonale Aspekt des Lachens deutlich. Gelehrte lachten über Gelehrte und suchten in Konflikten nach Verbündeten – die sie in den Mitlachern fanden. Das Lachen bewirkte dann eine Eskalation des Konfliktverlaufs, da die Ehre des Belachten massiv in Frage gestellt wurde. Der Belachte wurde somit – und das ist der dritte Aspekt – zum Degradierten, im Extremfall zum Ausgeschlossenen. Über Lachen konnte mithin auch Distanz ausgedrückt werden, Hierarchien und Herrschaft wurden so verhandelt. Das war meist nur möglich, indem auch Nicht-Gelehrte involviert wurden, sei es das Publikum von Satiren, Komödien und Opern oder der Hof. Neutralität als bloßer ‚Zuschauer‘ und Mitlacher war nicht möglich – jedes Lachen bezog Position, ebenso wie jedes Nicht-Mitlachen. Nur konnte die jeweilige Aktion durchaus verschieden verstanden werden: Das Lachen Faßmanns über seinen Rivalen Gundling war ein anderes, als das der Leser des ‚Gelehrten Narrren‘; wieder anders war das Lachen des Königs und des Tabakskollegiums.

Die drei Aspekte des Lachens gehen oft ineinander über, sind mitunter kaum voneinander zu trennen. Ist ein rein spielerisches geselliges Lachen durchaus anzutreffen, so kommt agonales Lachen nicht ohne eine Gemeinschaft der jeweiligen Parteigänger aus. Der ausgrenzende Aspekt wiederum bedarf sowohl der Gemeinschaft der Lachenden, als auch des Konflikts. Im Lachen treffen sich so vielfältige Beziehungen ganz unterschiedlicher Akteure, deren Zusammenspiel es zu untersuchen lohnt.

In den Inhalten und Medien erweist sich gelehrtes Lachen als durchaus spezifisch; die Formen aber ähneln oft denjenigen der sogenannten ‚Volkskultur‘: Auch Gelehrte machten obszöne Anspielungen und derbe Scherze, griffen in Beschimpfungen, mit Hohn und Spott die Ehre und soziale Existenz des Belachten an. Nur selten allerdings bedienten sie sich physischer Gewalt.

Bibliographische Angabe: Sebastian KÜHN, Gesellig, agonial, distanzierend. Formen des Lachens in gelehrten Kulturen um 1700, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 211–237.



# Identitätsbildung und Abgrenzung durch Lachen



HARALD BOLLBUCK

# Lachen für den wahren Glauben

## Lutherische Pasquillen im publizistischen Diskurs der Interimszeit

Voraussetzungen – historische Situation und ‚Pasquillen‘

In Magdeburg explodierte um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Flugschriftenproduktion. Gegenüber dem Vorjahr hatte sich 1548 die Anzahl der Drucke auf 54 verdoppelt, auf dem Scheitelpunkt der Produktion 1550 erschienen 117 gedruckte Publikationen.<sup>1</sup> Es war die zweite große Konjunktur dieses Mediums nach dem enormen Produktionsanstieg zur Zeit der Frühreformation, als Martin Luther und seine Freunde Abhandlung um Abhandlung publizierten, um ihre Positionen darzustellen und zu verteidigen.<sup>2</sup> Wie es dem Medium zu eigen ist, lagen auch dieses Mal die Ursachen für den Eifer in aktuellen Kontroversen.<sup>3</sup> Es waren die Auseinandersetzungen um die Annahme der Artikel des Leipziger bzw. Augsburger Interims, die den im Schmalkaldischen Krieg von 1546/47 unterlegenen Protestanten von kaiserlicher Seite auferlegt wurden. Philipp Melanchthon (1497–1560), nach Luthers Tod verbliebener Führer der Lutheraner, hatte zur Annahme geraten, so sie nicht den Grundlagen der lutherischen Gnaden- und Rechtfertigungstheologie

1 Vgl die Graphiken und Tabellen bei Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2)*, Tübingen 2003, S. 559–565

2 Johannes Schwitalla, *Flugschriften*, Tübingen 1999, S. 30f. geht von etwa 11000 Flugschriften zwischen 1500 und 1520 aus.

3 Ebd., S. 4–6 problematisiert die Definition und Beschreibung von Flugschriften.



entgegenstünden.<sup>4</sup> Vermutlich wollte er den durch spanische Besatzung bedrohten Gemeinden in Württemberg und Sachsen ihre Existenz sichern. Es sollte ihm nichts mehr nützen, dass er bald darauf einen Einspruch gegen die Beschlüsse veröffentlichte.<sup>5</sup> Den Protestanten blieben bis zur Einberufung eines Konzils für Deutschland Laienkelch und Priesterehe. Doch für einen Kern von Theologen um Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) und den gebürtigen Kroaten Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), der Melanchthons Schüler in Wittenberg und gerade noch durch dessen Protektion ebendort Lehrer war, wurde die Anerkennung liturgischer Handlungen und des Priesterornats als theologisch nachrangige Dinge („Adiaphora“) zum Verrat an Kernpunkten lutherischer Lehre.<sup>6</sup> Sahen sie doch in den Adiaphora ein Mittel der Gegenpartei, um die Fundamente der evangelischen Doktrin nach und nach zu unterspülen.

Thema der Flugschriften waren die Streitigkeiten um die Adiaphora, um die wahre Lehre und wer sie historisch vertreten dürfe. Amsdorf, Flacius, Erasmus Alberus (um 1500–1553) und Nikolaus Gallus (um 1516–1570) bezogen ihr Lager in der nicht von kaiserlichen Truppen besetzten, damals bedeutenden Handels- und Domstadt Magdeburg, aus deren sicheren Mauern sie nun publizistisch gegen ihre Gegner schossen.<sup>7</sup> Ihrem Selbstverständnis und definiertem Arbeitsauftrag ent-

4 Zur Entwicklung der Interimstheologie und den binnenlutherischen Streitigkeiten vgl. Joachim Mehlhausen: Art. Interim, in: TRE 16 (1987), Sp. 230f.; Irene Dingel, „Der rechten Lehr zuwider“. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte, Gütersloh 2005, S. 292–311; Ernst Koch: Theologische Aspekte der ernestinischen Reaktionen auf das Interim, in: ebd., S. 312–330.

5 Timothy Wengert, „Not by Nature Philoneikos“. Philip Melancthon's Initial Reactions to the Augsburg Interim, in: *Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, hrsg. v. Irene Dingel/ Günter Wartenberg, Leipzig 2006, S. 33–49.

6 Zu Amsdorf zuletzt: Nikolaus von Amsdorf (1483–1565). Zwischen Reformation und Politik. Kolloquium, das im März 2007 als VII. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation [...] in Wittenberg stattgefunden hat, hrsg. v. Irene Dingel, Leipzig 2008. Die immer noch umfassendste Flacius-Biographie von Wilhelm Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 Bde., Erlangen 1859-1861. In Teilen auf einen neuen Stand gebracht durch Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, Wiesbaden 2002. Zu Flacius' Theologie s. Lauri Haikola, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel*, Lund 1952; Rudolf Keller, *Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*, Hannover 1984; Andreas Waschbüsch, *Alter Melancthon, Muster theologischer Autoritätsstiftung bei Matthias Flacius Illyricus*, Göttingen 2008.

7 Die Stadt Magdeburg trotzte sogar einer mehr als einjährigen Belagerung durch Herzog Moritz von Sachsen zwischen September 1550 und Oktober 1551. Vgl. Friedrich Wilhelm Hoffmann: *Geschichte der Stadt Magdeburg*, neu bearb. v. G. Hertel und Fr. Hüllße, Bd. 1, Magdeburg 1885, S.

sprechend hatten sie sich zur *Cantzley unseres Herrn Jhesu Christi* ernannt.<sup>8</sup> Auch wenn in jüngster Zeit Thomas Kaufmann deren Schaffen eingehend und in Textbeispielen auch rhetorisch analysiert hat<sup>9</sup>, handelt es sich um eine in vieler Hinsicht auch heute noch wenig ausgewertete Quellenmenge. In der Regel verfassten sie Streit- oder Schandschriften, die den Gegner bzw. seine Lehre und Aussagen disqualifizieren, die eigene Doktrin stützen und die Gruppenidentität festigen sollten. Johannes Schwitalla weist darauf hin, dass Flugschriften allgemein als Schmä- und Lästerschriften bzw. als *libelli famosi*, rufschädigende Büchlein, bezeichnet wurden.<sup>10</sup> Luthers kurze Schriften erhielten im Wormser Edikt 1521 den Titel *Smach bücher*, und seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde der Begriff des Pasquill synonym für Streitschriften gebraucht. Dabei ist zu beachten, dass die Identifizierung von Flugschriften mit Streit- oder Schmäh-schriften aus der Perspektive des Geschmähten erfolgte, doch können Flugschriften ebenso mehr oder weniger sachlich gehaltene Gutachten, Bedenken, Aufrufe, Erklärungen, Edikte u. a. umfassen.

Pasquillen sind also nur eine Unterform der Flugschriften, mit denen sie die Reaktion auf einen aktuellen Anlass, den kleinen Umfang, eine propagandistische Wirkung, die Vielfältigung im Druck und die Intention, eine (mehr oder weniger große) Öffentlichkeit herzustellen, gemein haben.<sup>11</sup> Aber schon das Merkmal eines verständlichen Stils muss nicht zwangsläufig zutreffen, ist dieser doch dem jeweiligen idealen Rezipienten angepasst. Pasquillen sind Invektiven, deren Intention darin bestehe, „mit allen geeigneten Mitteln eine namentlich genannte Person öffentlich vor dem Hintergrund der geltenden Werte und Normen [...] herabzusetzen“<sup>12</sup>,

526–566, und den zeitgenössischen Bericht Sebastian Besselmeyer, *Historia vnd beschreibung des Magdenburgischen kriegs*, Magdeburg: Johann Lohr 1551, VD 16 B 2262. Die Belagerung schließt an den höchsten Ausschlag der Kurve der Druckproduktion an. Zur Konstituierung des Publizistenkreises vgl. Kaufmann (wie Anm. 1), S. 157–170.

8 Diese Selbstbeschreibung in Bekenntnis Unterricht vnd Vermanung/ der Pfarrherrn vnd Prediger/ der Christlichen Kirchen zu Magdeburg, Magdeburg: Michael Lotter, [13.4.]1550, Bl. Oij v. Vgl. hierzu Kaufmann (wie Anm. 1), S. 157f. Anm. 1.

9 Vgl. Anm. 1.

10 Schwitalla (wie Anm. 2), S. 3f.; Jürgen Kampe, *Problem „Reformationsdialog“*. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit, Tübingen 1997, S. 41–48.

11 Die Definition von Flugschriften nach Schwitalla (wie Anm. 2), S. 4f. und Hans Köhler, *Die Flugschriften*. Versuch der Präzisierung eines geläufigen Begriffs, in: *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*, Münster 1976, S. 36–61, hier S. 50

12 Severin Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim 1980, S. 39.

doch können sie kurzerhand als deckungsgleich mit Schmäh- und Schandschriften gesetzt werden?

Geht man zu den mehr oder weniger legendären Ursprüngen der Pasquille im Italien des 15. Jahrhunderts zurück, handelte es sich zuerst um knappe Schmähzettel anonymer Verfasser, die an eine öffentliche Säule, später an die Häuser der Geschmähten angeschlagen wurden, oft in Vers, aber auch als Zeichnungen, Gemälde oder in figuraler Form.<sup>13</sup> Am Anfang konnten sie unter dem Schutz der Obrigkeiten als eine Art Druckventil öffentlichen Ärgers und daher tatsächlich als *vox populi*<sup>14</sup> agieren. Zugleich hatten Pasquillen eine Scherzfunktion in der humanistisch-antikisierenden Festkultur des Renaissance-Roms, die unter dem sittenstrengen Papst Hadrian zu einem vorläufigen Ende kam.<sup>15</sup> In einer auf dem Ehrprinzip aufbauenden ständischen Gesellschaft konnte es nicht ausbleiben, dass die Spottschriften, die eben gerade dieses Prinzip untergruben,<sup>16</sup> zum Gegenstand der Justiz, zu einem *delictum publicum* wurden, das in gedruckter Form, zumal anonym verfasst, den Kapitalstrafen des Reichsprozessrechtes unterlag. Der Entwurf der Reichspoliceyordnung 1545<sup>17</sup>, der das Verbot des Drucks von Schmähschriften nach den Restriktionen von 1524 und 1530 erneuerte, wurde unter den Bedingungen des Interims 1548 auf dem Reichstag von Augsburg noch einmal verschärft. Den Druckern drohten 500 Gulden Strafe, wenn sie *schmelichs pasquillisch- oder anderer weiß* Schriften – und hier fällt zuerst ausdrücklich der Begriff der Pasquille – verbreiteten, die *der lehr der christlichen Kirchen, deßgleichen dem abschied diß reichStags [...] zuwider*

13 Johannes Voigt, Ueber Pasquille, Spottlieder und Schmähschriften aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Historisches Taschenbuch 9 (1838), S. 321–524, hier S. 340–342; Chiara Lastraioli, Un cas de transfert de genre littéraire au XVI<sup>e</sup> siècle. Pasquins, pasquils, pasquillen, in: Textes et cultures. Réception, modèles, interférences, vol. 2: Interférences et modèles culturels, hrsg. v. Pierre Nobel, Besançon 2004, S. 63–78, hier S. 63–67. Vgl. bereits Art. Famosus Libellus, in: Zedler 9 (1735), Sp. 209f.; Art. Libellus famosus, in: Zedler 17 (1738), Sp. 773.

14 So Voigt (wie Anm. 13), S. 340.

15 Lastraioli (wie Anm. 13), S. 63–66; vgl. die sogenannten Coryciana, Lob- und Schmähschriften im Umkreis des Leiters des römischen Supplikenwesens Janus Coricius: Coryciana Libri III, hrsg. v. Blossius Palladius, Rom 1524, Kritische Neuausgabe: Coryciana, hrsg. v. Jozef Ijsewijn, Rom 1997; Auszüge bei: Pierre Grégoire, Humanisten um Janus Coricius, Luxemburg 1980, S. 159–195.

16 Ulinka Rublack, Anschläge auf die Ehre. Schmähschriften und –zeichen in der städtischen Kultur des Ancien Régime, in: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalter und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Schreiner und Gerd Schwerhoff, Köln/ Weimar/ Wien 1995, S. 381–411.

17 Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.: Der Reichstag von Worms 1545, 2. Bd., bearb. v. Rosemarie Aulinger (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, 16), München 2003, S. 1022

*sein*.<sup>18</sup> Jegliche Kritik am Interim und ihre Verbreitung wurde empfindlich gestört, denn unter Strafe stand nicht nur das Drucken und die Autorschaft, sondern auch der Besitz und die Weitergabe solcher Schriften. Verfasser konnten *gefenglich ingezogen* und, *wo es die notturft erfordert, peinlich* befragt werden. Das kaiserliche Kammergericht konnte fiskalisch gegen Obrigkeiten vorgehen, die dieser Ordnung zuwiderhandelten.<sup>19</sup> Es läßt sich denken, dass gerade die Androhung solch harter Bestrafungen die Verfasser der Pasquillen nicht ermunterte, ihren Namen preiszugeben. Andererseits scheinen alle Verordnungen nicht wirklichen Erfolg nach sich gezogen zu haben: Dagegen spricht die überlieferte Masse von Schriften dieser Art wie die Klage des kaiserlichen Kommissars Graf Reinhard zu Salm 1546 vor der Versammlung der Grafen und Ritter Sachsens, dass „allerlei Reime und Gedichte hin und wieder herumgetragen würden, die nicht allein zu großer Schmälerung ihrer römisch-kaiserlichen Majestät Hoheit und Reputation gereichten, sondern auch zu Aufruhr und allerhand Unrath und Verderben in dem heiligen Reiche deutscher Nation Ursache geben möchten“.<sup>20</sup>

Die schmähenden lutherischen Autoren der Interimszeit konnten bereits auf eine Tradition ihrer Gattung zurückblicken. In Deutschland hatte Ulrich von Hutten den satirischen Dialog im Stile Lukians zur Blüte geführt, der sich Elemente der humanistischen Streitkultur wie der literarischen Gespräche des Erasmus von Rotterdam bediente und erfolgreich private Streitfälle in einen gesellschaftlichen Kontext einbettete.<sup>21</sup> Die Form eines knappen Schmäzzettels hatten Huttens Texte aber, bis auf wenige erhaltene Ausnahmen, verloren.<sup>22</sup> Martin Luther hatte als Prophet der evangelischen Bewegung nahezu jede Form der Schmä- und Spottschrift

18 Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.: Der Reichstag zu Augsburg 1547/48, 3. Bd., bearb. v. Ursula Machoczek (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, 18), München 2006, S. 2078f.

19 Ebd., S. 2078f. Vgl. Voigt (wie Anm. 13), S. 351f.

20 Zitiert nach Voigt (wie Anm. 12), S. 353.

21 Lastraioli (wie Anm. 13), S. 68; Arnold Becker, Ulrichs von Hutten Querelae in Lossios. Humanistische Streitkultur zwischen Invektive und Elegie, in: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streifens in Literatur, Geschichte und Kunst, hrsg. v. Uwe Baumann, Arnold Becker, Astrid Steiner-Weber, Göttingen 2008, S. 111–130, bes. S. 111f. und der Beitrag von Arnold Becker in diesem Band.

22 Zu diesen Ausnahmen zählt sein Fehdebrief gegen die Kurtisanen, vgl. Josef Benzing, Ulrich von Hutten und seine Drucker. Eine Bibliographie der Schriften Huttens im 16. Jahrhundert, mit Beitr. von Heinrich Grimm, Wiesbaden 1956, S. 103, Nr. 180. Abgedruckt von: Gustav Knod, Findlinge: Reuchlin. Wimpfeling. Hutten. Erasmus, in: ZfK 14 (1893), S. 118–132, hier S. 128f.

bedient, wenn auch nicht explizit das Pasquill.<sup>23</sup> Dieser aus Italien stammende Begriff hatte bereits um 1520 in Deutschland Einzug gehalten und tauchte etwa zeitgleich in mehreren Gesprächstexten auf, u. a. in einem den römischen Nepotismus verspottenden, vermutlich im selben Jahr auf Latein, Hoch- und Niederdeutsch erschienenen Dialog zwischen „Pascuillus“ und „Circus“.<sup>24</sup>

Die Pasquillen der Reformationszeit gerieten in die Mühlen der religionspolitischen und kontroverstheologischen Propaganda. Es wird zu prüfen sein, wie weit sie den Kriterien der Anonymität, politischen Aktualität, Schnelllebigkeit und verborgenen oder klandestinen Distribution genügten.<sup>25</sup> Neben den Magdeburger Pasquillen sind einige in Coburg entstandene mit in den Blick zu nehmen; zudem sollte nicht zu streng allein an dem Titelbegriff festgehalten werden. Gegenstand soll die spöttische, meist personale oder anti-interimistische Invektive sein, die sich in verschiedensten Formen auslebte: vom Prosadialog bis zur Parodie, aber auch in Textsorten wie Gutachten und wissenschaftlichen Abhandlungen.

Schließlich sollen die Texte nach Formen des Komischen und der Möglichkeit, Lachen zu evozieren, untersucht werden bzw. Anregungen für weitergehende Analysen liefern. Zweifelsohne sind sie auf ein Lachen in der Gemeinschaft aus-

23 Vgl. Olga Gewerstock, Lucian und Hutten. Zur Geschichte des Dialogs im 16. Jahrhundert, Berlin 1924, ND Nendeln 1967 sowie Schwitala (wie Anm. 2), S. 57 zu den vielfältigen, von Luther verwendeten Textformen.

24 Der Angabe im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte 3 (1977), S. 669, der Erstbeleg für eine Übernahme des Begriffs in Deutschland finde sich in einem Text von 1541, ist daher zu widersprechen. Die lateinische Fassung trägt nur den Titel Pasquillus [Straßburg: Johann Prüß d. J. um 1520, VD16 P 834; weitere Drucke sind aus Wien, Basel, Mainz und Breslau bekannt] und ist bis auf das in den deutschen Fassungen an den Anfang gestellte „Argumentum“ inhaltlich nahezu identisch mit: Pascuillus. Ain wahrhaftiges buchlin Erklered was list die Römer brauchen/ mit Creiren viler Cardinäl/ auff das sie alle Bistumb Deutscher land vnder sich bringen. [Augsburg]: [Jörg Nadler], [1520] u. [Augsburg]: [Otmar] [ca. 1521]; Eyn warhaftig Boeckschen, vorklarende wat Lyst de Romer bruken myt Creiren veler Cardinal [...] Pasquillus, [Halberstadt: Ludwig Trutebul], [1520]. Den lateinischen Text schreibt Lastraioli (wie Anm. 13), S. 68 Anm. 10, Ulrich von Hutten zu, einige Bibliothekskataloge ebenso die hochdeutsche Fassung. Weitere um 1520 verfasste, anonym erschienene Pasquillen: Pasquillus primum iter ad Romam faciet, [Hagenau]: [Anshelm], 1520, VD 16 P 849; Pasquillus Marranus exul, Lectori Salutem. Vidisti sæpiuscule lector labores nostros quib. hactenus co[n]tra corruptos nostri æui mores sudauimus, [Strassburg]: [Schott], [1520], VD 16 P 844; Pasquillus Nouus dolos fraudes[que] Concubinarum mire complectens, a nemine hactenus uisus, [Hagenau: Thomas Anshelm 1520], VD16 P 847; Ain Ewangelium Pascuilli darinn dz römisch leben gegründt und bestettiget würt, [Augsburg]: [Ramminger], [ca. 1520], VD 16 E 4673. Der Anteil Huttens an diesen Pasquillen ist weiterhin ungeklärt, vgl. Becker (wie Anm. 21), S. 111 Anm. 3.

25 Lastraioli (wie Anm. 13), S. 63.

gerichtet, das in seinem schmähenden, ehrverletzenden Charakter als Auslachen aus einer Position der Überlegenheit, aber auch aus moralischer Erschütterung erfolgte.<sup>26</sup> Die Ehrverletzung durch Schmähen und Verlachen ist ein grenzverletzender Akt, der den sozialen Status des Ehrverletzten senken, ihn separieren und aus der Gemeinschaft ausstoßen soll, der Angriff ist als eine Herausforderung zu werten, der den Geschmähten auf die Probe stellt und zu einer Gegenreaktion reizt, die wahres Tun und wahre Identität endgültig demaskiert.<sup>27</sup> Das mit den ehrenrührigen Schmähungen verbundene Auslachen gleicht einer Drohgebärde.<sup>28</sup> Lachgemeinschaften entstehen in einem performativen Akt und sind in ihrer historischen Form auf Grund ihrer Labilität und Offenheit schwer fassbar.<sup>29</sup> Das Gelächter markiert eine gemeinschaftliche Verbindung und eine Verbrüderung im gegenseitigen Verstehen.<sup>30</sup> In unserem Fall sind die Lachgemeinschaften weniger Ausfluss mittelalterlicher Karnevalskultur als einer durch Flugblätter und im Stil paränetischer Predigt konstituierten Gemeinschaft, die Äquivalente im Osterlachen und im agonalen Diskurs von Gelehrten und Humanisten findet.<sup>31</sup> Einerseits spiegelt

26 Zum Konzept der Lachgemeinschaft vgl. Werner Röcke u. Hans Rudolf Velten: Einleitung, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke; Hans Rudolf Velten, Berlin 2005, S. IX–XXXI. Der soziale Charakter des Lachens wurde zuerst von Henri Bergson entscheidend berücksichtigt. Zu seinen Formen im Mittelalter allgemein Jacques Le Goff: Lachen im Mittelalter, in: Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute, hrsg. v. Jan Bremmer u. Herman Roodenburg, Darmstadt 1999, S. 43–56, hier S. 43, als Strategie der Konfliktvermeidung in der höfischen Gesellschaft: Gert Althoff: Vom Lächeln zum Verlachen. Formen und Funktionen emotionaler Zeichen in mittelalterlichen Gruppen und Gemeinschaften, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke; Hans Rudolf Velten, Berlin 2005, S. 3–16 (gegen eine allein soziale Dimensionierung des Lachens zuletzt Peter L. Berger, Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin 1998, S. 36f.).

27 Norbert Schnitzler, Geschmähte Symbole, in: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalter und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Schreiner und Gerd Schwerhoff, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 279–302, hier S. 298f.; Hans de Waardt, Ehrenhändel, Gewalt und Liminalität. Ein Konzeptualisierungsvorschlag, in: ebd., S. 303–319, hier S. 307; 310.

28 Eckart Schörle, Die Verhöflichung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert (Kulturen des Komische 4), Bielefeld 2007, S. 36 mit Bezug auf Konrad Lorenz.

29 Röcke/ Velten (wie Anm. 26), S. XV.

30 Philipp Glenn, *Laughter in Interaction*, Cambridge 2003, 53; Röcke/ Velten (wie Anm. 26), S. XI.

31 Zum Osterlachen vgl. Berger (wie Anm. 26), S. 235–254. Ein knapper Durchgang durch die christlichen und theologischen Haltungen zum Lachen bei Schörle (wie Anm. 28), S. 21–25. Bachtins Konzept einer karnevalistischen Volkskultur ist immer noch fruchtbar, viele seiner Dichotomien wurden aber in letzter Zeit korrigiert. Vgl. Aaron Gurjewitsch, Bachtin und seine Theorie des Kar-

sich ein glückliches Lachen, bedingt durch die Gewissheit der göttlichen Errettung der Welt, dass angesichts der tatsächlichen Weltlage durchaus paradoxe Züge annehmen kann und seine Folie im Lachen Abrahams ob der Verheißung von Sarahs Schwangerschaft besitzt; auf der anderen, agonalen Seite steht das spöttische, maliziöse Lachen, das mit Schmähungen, Provokationen u. ä. verbunden ist.<sup>32</sup> Dieses exkludierende, aggressivere Lachen schafft eine Distinktionskultur mit einem gemeinsamen Ethos, eine Abgrenzungsstrategie, die denen der scholastischen Schulen und humanistischen Gruppen ähnelt.<sup>33</sup> Gerade ephemere Gruppen – und die anti-interimistischen Autoren waren eine solche – kompensieren Konflikte häufig im spöttischen, überlegenen Lachen und der grotesken Überzeichnung der Gegner. Parodien finden Anwendung, um häretische Positionen ad absurdum zu führen; für unsere Autoren waren das alle Positionen, die ihrer eigenen zuwiderliefen. Verfestigen sich die Aussagen und Haltungen in einer Dogmatik, verschwindet die agonale Diskussionskultur.

## 2. Typen lutherischer Pasquillen der Interimszeit

### 2.1 Parodien gelehrter Abhandlungen

Der „Pasquillus, continens analysin, seu expositionem adverbii Interim“<sup>34</sup> parodiert den Gestus einer donatistischen Grammatikübung, befragt im ersten Teil das Wort

nevals, in: Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute, hrsg. v. Jan Bremmer u. Herman Roodenburg, Darmstadt 1999, S. 57–63.

<sup>32</sup> Le Goff (wie Anm. 26), S. 52f. Vgl. auch Johann Anselm Steiger, Das Lachen Gottes und des Menschen. Die Narretei Gottes, der Vernunft und des Glaubens in der Theologie Martin Luthers, in: Anthropologie und Medialität des Komischen im 17. Jahrhundert (1580–1730), hrsg. v. Stefanie Arendt, Thomas Borgstedt, Nicola Kaminski, Dirk Niefanger, *Chloe* 40 (2008), S. 403–426.

<sup>33</sup> Zum folgenden vgl. Thomas Scharff, Lachen über die Ketzer. Religiöse Devianz und Gelächter im Hochmittelalter, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke; Hans Rudolf Velten, Berlin 2005, S. 17–29, hier S. 24f.; 26, und Frank Wittchow: Prekäre Gemeinschaften. Inklusives und exklusives Lachen bei Horaz und Vergil, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke; Hans Rudolf Velten, Berlin 2005, S. 85–110, hier S. 87f.; 97.

<sup>34</sup> Pasquillus, continens analysin, seu expositionem adverbii Interim quæ est pars indeclinabilis, Satana & eius Squamis elaborata ad animarum Interitum, [Magdeburg: Rödinger, ca. 1549]. Vgl. hierzu Kaufmann (wie Anm. 1), S. 246–250.

„Interim“ nach seinen Bedeutungen und bestimmt seine Akzidentien im Sinne einer lateinischen Schulgrammatik. Im zweiten Teil erfolgt die große religionspolitische und geschichtstheologische Einordnung. Eine Eintragung im Wolfenbütteler Exemplar bestimmt Flacius zum Verfasser, doch erkennt Thomas Kaufmann mit guten Gründen in Erasmus Alberus den Autor.<sup>35</sup> Schon der Titel weist darauf hin, dass nicht nur das Adverb indeklinabel sei, sondern, im Sinne von „unbeugsam“, auch das Interim als Zugriff auf die Seelen. Das vorangestellte Motto nach 2 Kor 6 (14–16a) erinnert an die definitive Scheidung von Christus und Belial, Gläubigen und Ungläubigen und ist eine strenge Absage an jegliches Appeasement gegenüber dem Interim. Die grammatischen Erklärungen werden auf die Bedeutungsebene überführt. Eine Steigerung des Adverbs gebe es nicht, da das – nun wieder religionspolitische – Interim Teil der gefallenen, Gottes Herrschaft verleugnenden Welt sei.<sup>36</sup> Dem Adverb zu folgen bedeute, sich vom Wort Gottes abzuwenden. Spaßhaft pseudo-etymologisch wird die Zusammensetzung *interim* von *interimo* hergeleitet, da es die frommen Lehrer Deutschlands hinrichte, oder mit dem *interitus animarum*, der Ermordung der Seelen in Verbindung gebracht.<sup>37</sup> Es sei eine Chimäre, die ihre satanischen Lügen mit Schriftworten und Kirchenväterziten mische. Da es aber vergebliche Mühe sei, dem ehrwürdigen Mainzer Suffragan Michael den Donat beizubringen, bricht die grammatische Lektion ab.<sup>38</sup> Gemeint ist mit dieser ironischen Anrede niemand anderes als Michael Holding, der Mainzer Weihbischof, der auf dem Reichstag 1548 behauptet hatte, dass sich die wahre Lehre unverändert in der römischen Kirche zeige und damit für eine Reihe von Spottschriften sorgen sollte.<sup>39</sup>

Schlussendlich sei jedem, der aus der Schulgrammatik wisse, was ein Adverb ist, „der widergöttliche Charakter des Interim [...] erkennbar“.<sup>40</sup> Der Witz ist semantisch feinsinnig und setzt eine höhere Bildungsstufe voraus, das Lachen ver-

35 Kaufmann (wie Anm. 1), S. 246f. Neben inhaltlichen Parallelen weisen eine Schulgrammatik und ein etymologisch angelegtes Wörterbuch Albers darauf hin. Zu Alberus vgl. Franz Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus. Ein biographischer Beitrag zur geschichte der Reformationszeit, Dresden 1893.

36 Pasquillus (wie Anm. 34), Bl. A v – Aij r. Zum Folgenden vgl. Kaufmann (wie Anm. 1), S. 247f.

37 Pasquillus (wie Anm. 34), Bl. Aij r.

38 Ebd., Bl. Aij r.

39 Vgl. Heribert Smolinsky, Michael Holding (1506–1561), in: Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 2, hrsg. v. Erwin Iserloh, Münster 1985, S. 124–136

40 Kaufmann (wie Anm. 1), S. 249.



höhnt wie im humanistischen, agonal verfassten Pasquill den ungebildeten Gegner und schließt ihn aus der einem Wissensethos verpflichteten Gemeinschaft aus. Am Ende steht dagegen ein inkludierender Prozess: In Form einer Predigt verbindet sich der Verfasser mit seinen Adressaten zu einer Gruppe, die angesichts der Strategien des Teufels zusammenstehen müsse.<sup>41</sup> Das Verhältnis zu Gott sei durch ein *semper* (immer) und durch kein *interim* bestimmt. Dieser Abschluss schlägt einen Bogen zur *captatio benevolentiae* am Anfang, die die Gewissheit göttlichen Beistands vorwegnahm. Formen der rhetorischen *consolatio* vermischen sich mit dem Lob der eigenen Lehre und dem Tadel der gegnerischen Doktrin, der göttliche Rückhalt stiftet Gewissheit und Sinn der Gruppenbildung.<sup>42</sup> Im Rahmen ihrer konsolatorischen und adhortativen Funktionen kann die Persiflage daher nicht durchgehalten werden. Kaufmann vermutet, dass die Schrift im Unterricht des Magdeburger Gymnasiums Anwendung fand.<sup>43</sup>

## 2.2 Zeitungsparodie

Wie die Wolfenbütteler Grammatikparodie befindet sich auch der ebendort aufbewahrte „Sendbrieff P. Aesquilli“<sup>44</sup> in einem Sammelband anti-interimistischer Schriften. Der „Sendbrieff“ persifliert die Form des rühmenden Nachrichtenbriefes und ist nicht mehr als eine inhaltsgetreue Übersetzung des im Vorjahr in Basel vermutlich auch mit Flacius' Hilfe erschienenen lateinischen Originals des Pietro Paolo Vergerio (1498–1565), einstiger Bischof von Capodistria und päpstlicher Nuntius, der 1549 seinen Übertritt zur lutherischen Lehre bekanntgegeben hatte.<sup>45</sup>

41 Zu den in- und exkludierenden Mechanismen bei Gruppenbildungsprozessen vgl. Niklas Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in: *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, hrsg. v. Helmut Berding, Frankfurt 1994, S. 15–45.

42 Vgl. Becker (wie Anm. 21), S. 118f. zu den Mechanismen von *laudatio* und *vituperatio* bei Hutten.

43 Kaufmann (wie Anm. 1), S. 249.

44 Ein Sendbrieff/ P. Aesquillij von dem Tode Pauli des dritten Bapstes dieses namens/ Jtem Was jhm nach seinem tode begegnet ist. Mit zweien Vorreden [Magdeburg: Rödinger 1550]. VD 16 V 667. HAB: H: Yv 2550 Helmst. 8° (3). Auf dem Vorsatzblatt des Einbandes findet sich die Eintragung: „Dis buch ist gekaufft anno 1551 mense octobri“. Hinter der Auflistung der einzelnen Stücke dann der Besitzer: „Sebastianus Göre Delicianus“.

45 *Epistola de morte Pauli Tertij Pont. Max. deque iis quae ei post mortem eius acciderunt*, Placentiae 1549. Der Druck dissimuliert den Publikationsort, tatsächlich erschien er in der Werkstatt des Johannes Oporinus in Basel.

Flacius Beigabe zur deutschen Ausgabe besteht in zwei Vorreden, die dem Dialog zwischen einem Rechtsgelehrten Marcus Fortius und dem sich hinter dem Namen P[ublius] Aesquillus versteckenden Pasquillus sowie dem eigentlichen Bericht über die Triumphbögen in der Hölle zu Ehren des verstorbenen Farnese-Papstes Paul III. (29.2.1468–10.11.1549) beigegeben sind.<sup>46</sup> Das Motto auf dem Titelblatt aus dem Römerbrief 1 gibt erneut die Interpretationsrichtung vor: diejenigen, die Gottes Gebot in Lügen verwandelten und mehr den Menschen als Gott dienten, verfallen den widernatürlichen Lüsten der Sodomie. Die beiden Vorreden fassen den Text dahingehend zusammen, dass allein dem Evangelium widerspruchslos geglaubt, allem Menschenwerk aber misstraut werden muss, zumal sich der Papst, der sich als Verwalter der Himmelsschlüssel bezeichnet, als Atheist erweise, habe sich Paul doch gegenüber seinem Kardinal Bembo geäußert: *O Bembe, Bembe quantum profuit nobis illa fabula de Christo.* („O Bembo, wie sehr nützt uns doch jene Fabel von Christus.“)<sup>47</sup> Die zweite Vorrede läßt erkennen, dass sich Flacius mit den Funktionsweisen von Schmähchriften gut auskannte. Die vorgespelte Verwunderung über den lasterhaften Inhalt von Vergerios Schrift mündet in der Überlegung, dass es doch besser wäre, sie zu verheimlichen, doch sei die Kunde bereits durch das ganze Land gegangen.<sup>48</sup> Flacius gibt sich unschuldig, wenn er vorgibt zu hoffen, dass diejenigen, die behaupten, der Papst hätte die ihm vorgeworfenen Untaten nicht begangen, Recht hätten – doch leider sei dem nicht so.<sup>49</sup> Es ist eine rhetorische Strategie, damit ihm keine Bösartigkeit zu unterstellen sei, vielleicht auch ein Schutz gegen die im Zuge des Interims verschärfte Verbote gegen Schmähchriften. Den satirischen Charakter der Schrift erklärt er zum einen mit seiner Aufgabe als guter Hirte in der Nachfolge der Propheten: In der Hölle werde mit den Verdammten weit übler umgesprungen, sie sollten also besser hier auf Erden mit beißendem Spott geweckt werden. Die politischen Umstände, die nicht zuließen, dass offen, sondern verlangten, dass in Gleichnissen geredet werde, begründet Flacius biblisch: „Also kam Nathan der Prophet zu dem König David / da er jhn seiner vnbekanten sünd halben straffen solt / Vnd sprach nicht bald zu jhm / Du hast ein biderman sein weib beschissen vnd entfrembdt / sonder legt jhm ein gleichnis

46 Das Prinzip, Schriften anderer – von Kirchenvätern bis zu Zeitgenossen – herauszugeben und durch eine die Lektüre steuernde Vorrede zu rahmen, wurde zu Flacius' Markenzeichen.

47 Sendbrief (wie Anm. 44), Bl. Aij v.

48 Ebd., Bl. Aij v.

49 Ebd., Bl. B r.

für [...]“.<sup>50</sup> Die nun folgende, jeweils mit einem Item einsetzende Auflistung der sittlichen Verfehlungen des Papstes<sup>51</sup> mündet in der Aufforderung zur Abkehr und Absetzung des selbst ernannten Oberhaupts der christlichen Welt.

Ob Flacius tatsächlich auf die gesamte deutsche Christenheit zielte oder nur auf die durch das Interim schwankende und durch dessen Bestimmungen tief getroffene lutherische Gemeinde, bleibt dahingestellt. Zumindest Vergerios lateinischer Text trachtete nach einer Rezeption in nicht-lutherischen Gelehrtenkreisen, hatte aber eher einen selbst-verteidigenden Impetus, der seinen Wechsel zur lutherischen Lehre plausibilisieren sollte. Flacius konnte den Text als ein Dokument der Gegenseite in die eigene, lutherische Argumentationskette übernehmen, wie er es später im „Catalogus testium veritatis“, seiner Auflistung evangelischer Glaubenszeugen, wiederholte.<sup>52</sup> Dass Vergerio auf ein intellektuelles Publikum zielte, wird an der Allusion deutlich, mit der er seinen P[ublius] Aesquillus an Erasmus' Torheit anlehnte: Nachdem Hadrian VI. und Clemens VII. das spöttische Pasquill nahezu getötet hätten, sei es nun umso mächtiger und das närrische Oberhaupt aller Päpste und Bischöfe.<sup>53</sup> Im folgenden Traum begleitet Pasquillus den verstorbenen Paul in die Hölle, wo er mit allen satanischen Attributen behängt wird und ihm Triumphbögen und Ehrensäulen errichtet werden. Die Inschriften sind in der deutschen Übersetzung überaus derb, eine lautet: *Paulo Farnesio, dem großen schalck / haben die Landbescheisser dieses werck auffgericht*.<sup>54</sup> Schließlich verkündet der Papst seinen sehnlichsten Wunsch: im Blut der Lutheraner zu baden. Und er offenbart, dass die Kriegsschuld nicht auf Seiten des Schmalkaldischen Bundes, sondern in seiner Rach- und Machtlust liege. Doch am Ende verheißt ein Engel dem erwachenden Pasquillus, dass das Papsttum bald vernichtet und Italien zum wahren Christentum geführt werde.<sup>55</sup>

50 Ebd., Bl. Aiv v mit Verweis auf Könige 21. „Bescheissen“ im Sinne von betrügen bereits bei Luther WA 28,321,29, vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch 3 (2002), Sp. 1664f.

51 Sendbrief (wie Anm. 44), Bl. B v–Bij r.

52 Catalogus testium Veritatis, Qvi ante nostram ætatem reclamarunt Papæ, Basileæ: Oporinus; Basileæ: Stella, 1556 (VD 16 F 1293). <http://diglib.hab.de/drucke/alv-v-509/start.htm> Eine ausführliche Ausgabe erfolgte sechs Jahre später: Catalogvs Testium ueritatis, qui ante nostram ætatem Pontifici Romano, eiúsque erroribus reclamarunt: iam denuò longè quàm antea, & emendatio & auctior editus, Basileæ: Oporinus, 1562 (VD 16 F 1294).

53 Sendbrief (wie Anm. 44), Bl. Bij r–v.

54 Ebd., Bl. Cij r.

55 Ebd., Bl. D iij r.

Der Ausgang der Schrift ist tröstend und belehrend. Ihre Datierung auf den 11.11.1549 deutet nicht nur auf die brennende Aktualität - Paul III. war einen Tag zuvor verstorben -, sondern auch auf den Martinstag als letzten Tag vor der vorweihnachtlichen Fastenzeit, an dem die Zinsen des Jahres bezahlt wurden<sup>56</sup> und impliziert die Möglichkeit zur Rechenschaft und Umkehr vor der Wiederkehr Christi. Die groteske Beschreibung des Papstes als apokalyptisches Monstrum, verbunden mit sexuellen und skatologischen Konnotationen, referiert die Versehrtheit des Körpers und zielt auf eine Zerstörung der Ehre Pauls III., der wiederum die Institution Papsttum vertritt. Die Darstellung der Heere des Antichrist evoziert apokalyptische Ängste, kippt jedoch mit dem Erwachen der Erzählerfigur aus dem Alptraum und der hoffnungsfrohen Verkündigung des Engels in ein befreiendes Jubilieren, das dem paradoxalen Lachen in abrahamitischer Tradition nahekommt. Indem der Antichrist zu einer Witzfigur wird, ist es überhaupt möglich, ihn und die gegenwärtige politische Krisensituation zu verlachen.<sup>57</sup> Die weltlichen und politischen Anstrengungen des Papstes münden in seine Höllenfahrt, er tritt dem Leser als bedrohliches, doch zugleich versehrtes, abstoßendes und lächerliches Monstrum entgegen. Der Text verlacht die Narretei der Welt und befreit von den Zweifeln an den Prophezeiungen Gottes.<sup>58</sup>

### 2.3 Schwankhafter Dialog

Ein in weiten Teilen sich wirklich der Mittel der Komik bedienender Dialog ist Cyriacus Schnauss' Pasquill.<sup>59</sup> Schnauss (1512–1564) war gelernter Apotheker und Drucker, betrieb in Coburg eine kleine Druckerei und war entschiedener Gegner des Interim. Einem ersten vorangestellten Gedicht, das den Inhalt zusammenfasst und den Text seiner Ironie entkleidet, indem die lutherische Interpretation der reichs-politischen Situation aneinandergereiht wird, folgt ein zweites, das die Situation des Autors ins Narrativ des nackten und wahren Zeitungsberichts überführt: *Frommen Christen reich vnd armen / | Hört vnd laßt euch auch erbarmen | Wie der Bapst vnd*

56 Oeconomische Encyclopaedie oder Allgemeines System der Land-, Haus- und Staats-Wirthschaft (Krünitz) 241 (1858), 493f.

57 Steiger (wie Anm. 32), S. 415f.

58 Ebd., S. 412f.; Berger (wie Anm. 26), S. 234.

59 Pasquillus. Neue Zeyttung vom Teuffel, [Coburg: Schnauss] 1546. Vgl. hierzu Thomas KAUFMANN, Apokalyptische Deutung und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Arndt Brendecke, Ralf-Peter Fuchs und Edith Koller, Berlin 2007, S. 410–453, hier S. 428f.

*sein gesellen / | Gottes wort vertilgen wollen. | Jch stund yetzt newlich an aim ort / | Vernam jr anschläg alle wort [...].*<sup>60</sup> Das Ende setzt auf paränetische Umkehr: *Drumb laßt vns nur thun wie wir solln / | So thut Gott widrumb was wir wolln.* Dialogpartner sind Papst und Teufel, ohne dass dem ersten persönliche Charakterzüge beigegeben würden. Angesichts der lutherischen Eschatologie könnte man in dem Text also ein Gespräch des Papsttums mit sich selbst als Antichrist verstehen.

Der Dialog setzt ein wie eine Farce oder ein Schwank – der Zuschauer bzw. Leser weiß von der zweiten Person und ihrer Identität, die der ersten Textfigur jedoch anfangs unbekannt ist. Wehleidig und schwach, aber auch einsam in einer auf Gruppen und Stände bezogenen Welt, hebt der Papst an: *Ach wee O wee / Wee wee über alles wee / was soll ich thun / was soll ich anfahren / O hett ich mein treuwen Compeium.*<sup>61</sup> Worauf sein wirklicher Kumpan, der Teufel, auftritt und sich zu erkennen gibt, *Glück zu Bapst mein guter gsell.*

In dem nun folgenden Ratespiel entpuppt sich der Papst als dumm und grobianisch – *Halt's Maul* herrscht er den anderen an, als der sich mit ihm auf eine Stufe stellt<sup>62</sup> –, während es der Teufel versteht, ironische Antworten zu geben. Als der Teufel dem Papst ihre Gemeinsamkeiten Abgötterei, Unzucht und Sodomie eröffnet, die in der Feindschaft zu Gottes Wort münden, wendet sich das Gespräch, da sich der Papst ertappt fühlt: *Lieber schaw vmb ob wir baid allain seyen.*<sup>63</sup> Die vertrauliche Situation wird freilich durch ihre Veröffentlichung im Druck konterkariert.

An Hand eines damals beliebten Kartenspiels mit dem Namen „Carnoffel“ (d. h. Kardinal) deutet die Teufelsfigur die römische Hierarchie, aber auch die politische Situation allegorisch.<sup>64</sup> Der Papst geht dem Teufel im Spiel voran, weil er in der Realität noch ärger als jener sei, denn er verkaufe Teufeleien unter dem Schein des Christentums. Teufel und Papst können sich nicht stechen, der Papst kann alle

60 Ebd., Bl. A v.

61 Pasquillus (wie Anm. 59), Bl. Aij r.

62 Als Stellvertreter Gottes sei er unvergleichlich, selbst Kaiser Karl V. könne mit dem Sultan als türkischem Kaiser verglichen werden – ein politisches Statement auf der Folie des Widerstandsrechts: Karl wird mit einem Nichtchristen auf eine Stufe gestellt, dem Christen durch keine Treueide verbunden sein können. Ebd., Bl. Aij r. Zur Diskussion des Widerstandsrechts vgl. Robert von Friedeburg, Magdeburger Argumentationen zum Recht auf Widerstand gegen die Durchsetzung des Interims (1550–1551) und ihre Stellung in der Geschichte des Widerstandsrechts im reich, 1523–1626, in: Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte, Gütersloh 2005, S. 389–437.

63 Pasquillus (wie Anm. 59), Bl. Aij rv.

64 Ebd., Bl. Aijj r–Aiv v.

anderen, der Kardinal aber auch ihn stechen – eine Spitze gegen die römische Kurienwahl. Die Teufelskarte wiederum könne nicht gestochen werden noch stechen, sie müsse es auch nicht, da der Papst ihr Agent sei. Diese Identifizierung von Papst und Antichrist war Konsens der lutherischen Eschatologie.<sup>65</sup> Dementsprechend ist der Kaiser modelliert: mit gutem Herzen, doch verführt, wobei die Evangelischen für ihn beteten. Das Pasquill ist noch vor dem Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges verfasst, die Kämpfe werden – ebenfalls in der Deutung des Teufels – erst prophezeit, dem Kaiser steht noch nicht die unerbittliche Widerstandsrhetorik der Magdeburger „Herrgottschanzlei“ entgegen. Stattdessen sollen die Entscheidungsträger unter den Rezipienten, Magistraten und niederen Obrigkeiten in einem patriotischen Appell zusammengeführt werden: Das Blutbad, das gemeinsame Ziel von Papst und Teufel sei, solle unter den evangelischen Deutschen angerichtet werden.<sup>66</sup>

Der Dialog bleibt witzig und lebendig, beschleunigt sich an bestimmten Stellen, um dann das Tempo zurückzufahren. Sobald der bibelfestere Teufel die Heilige Schrift erwähnt, wird dem Papst unwohl: *Lieber gedenck kainer Bibel / dann die Bibel hat mich in alles vnglück bracht*.<sup>67</sup> Geschickt werden die eigenen widerstandstheoretischen Gegenschriften und Bekenntnisse in die Rede des Teufels bzw. die Antworten des Papstes eingeflochten<sup>68</sup>, schließlich der Vorwurf des Ungehorsams der Evangelischen entkräftet<sup>69</sup>. Indem sich Papst und Teufel vor der massenhaften Verbreitung der günstigen, für nur drei Kreuzer<sup>70</sup> zu erwerbenden Flugschrift fürchten, lässt Schnauss die Feinde aussprechen, was seinem Publikum, der eigenen, lutherischen

65 Luthers Konzept einer Identifizierung von Papst und Antichrist in: An den christlichen Adel deutscher Nation, (WA 6, S. 462f.) und in seiner Vorrede zur Offenbarung (WA, Deutsche Bibel 7, S. 415). Vgl. zur lutherischen Eschatologie Arno Seifert, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Köln/ Wien 1990; Klaus Koch, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Hamburg 1997.

66 Vgl. Georg Schmidt, „Teutsche Libertät“ oder „Hispanische Servitut“. Deutungsstrategien im Kampf um den evangelischen Glauben und die Reichsverfassung (1546–1552), in: *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, hrsg. v. Luise Schorn-Schütte, Gütersloh 2005, S. 166–191.

67 Pasquillus (wie Anm. 56), Bl. Aij v. Ähnlich Bl. Bij r, wo der Papst auf des Teufels Erstaunen, dass er das Buch Exodus nicht kenne, zur Antwort gibt: *Bistu mein freünd so gedenck der Bibel nit vil*.

68 Ebd., Bl. Aiv v, Cij v und Civ v Luthers „Warnung an seine lieben Teutschen“ und Bl. Cij v „Entschuldigung und Verantwortung der Chur und Fürsten zu Sachsen und Hessen, gedruckt zu Ichttershausen“.

69 Ebd., Bl. Biv r.

70 Ebd., Bl. Cij v.

Gruppe, Zuversicht verschafft. Zugleich kennt der Drucker Schnauss die Mechanismen zeitgenössischer Lektüregewohnheiten, wenn er den Teufel sagen lässt: *Ja wie wenn es oft ainer kaufft / vnd laßts zehen neben jm lesen oder anhören / wie do Papa.*<sup>71</sup> Die Flugschrift zielt nicht nur auf die bereits erwähnten politischen Eliten, sondern durchaus auf lesekundige Laien, Handwerker, Bürger, selbst reichere Teil der Landbevölkerung, die den Text durchs Vorlesen unter den Illiteraten verbreiteten.

Am Ende agiert der Teufel gleich einem, wenn auch gefallenen, Agenten der Wahrheit: Er beschimpft den Papst mit Verweis auf die Bibel (Jesaja 58), da er die Menschheit verraten habe, und prophezeit ihm die Reinigung in der Hölle, darf aber zugleich den Evangelischen einen Spiegel vorhalten: *Es schreyen jr seer vil gewaltig vom glauben / Jch glaub/ ich glaub / Jch bin guot Euangelisch / ich bin gut Luthrisch / ich bin ain Christ / Ich bin nit Bappistisch ec. [...] Aber ich waiß jre hertzen seer wol.*<sup>72</sup> Es komme nun auf die Tat der wahren Christen an, das Los der Verfolgung auf sich zu nehmen. Das Pasquill endet in tröstlicher Siegeszuversicht und einer Paränese, intentional einer Predigt vergleichbar.

Das Lachen des Publikums evozieren zwei Dialogpartner, die keine Identifikationsfiguren bilden. Beide sind gegnerische Partei und müssen sich selbst demaskieren, wobei es der Papst unfreiwillig tut. Im Schwank übernehme er die Partei, die durch Übermut, aber auch Unbedarftheit ihren schon von Anfang an angelegten Nachteil vermehren würde.<sup>73</sup>

Mittel der Groteske und Bilder körperlicher Versehrtheit werden nicht verwendet. Um den Spott bei einem breiteren Publikum zu evozieren, werden im Dialog einige Signalworte der aktuellen Diskussionen gebraucht: die vermeintliche Feindschaft des Papstes zur Bibel und zu Gottes Wort, die Identifikation mit dem Antichrist etc. Der Spott soll die Ängste in der krisenhaften Vorkriegslage übertönen; am Ende wandelt er sich in zuversichtliche Siegesfreude. Beides ist aus dem Gefühl einer moralischen und heilsgeschichtlichen Überlegenheit gespeist.

71 Ebd., Bl. Cij v. Zum Leseverhalten vgl. Erich Schön, Geschichte des Lesens. Ein knapper Überblick, in: ders., Der Verlust der Sinnlichkeit oder Verwandlungen des Lebens. Mentalitätswandel um 1800, Stuttgart 1987, S. 31–61, hier S. 36 und Alberto Manguel: Eine Geschichte des Lesens, Berlin 1998, S. 141–144.

72 Pasquillus (wie Anm. 59), Bl. Cij v – Civ r.

73 Vgl. Heinrich Bausinger, Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen, in: Fabula 9 (1967), S. 118–136; ders., Formen der „Volkspoesie“, Berlin 1968, S. 156; Erich Strassner: Schwank, Stuttgart 1968, S. 7–10. Zur „dramatischen“ Qualität der Reformationsdialoge vgl. Kampe (wie Anm. 10), S. 64–79.

## 2.4 Propagandistisch-informative Pasquille

Als eine Sonderform erscheint der „Pasquillus Germanicus“<sup>74</sup>, der nach dem unvermeidlichen Motto (Römer 15), das zum Trost in der Schrift aufruft, in einer vielstimmigen Kompilation von Bibelzitat den Antichrist beschreibt und charakterisiert. „Personae“ sind die Prediger des Antichrist, Luther, der in der wahren Kirche sprechende Gottesgeist, das Trienter Konzil, der Schmalkaldische Bund und einzelne politische Mächte, die vorwiegend in Bibelzitat reden. Den Kampf der Protestanten gegen Karl V. vergleicht der Text mit dem der Makkabäer gegen Antiochos IV., wie es später auch die Magdeburger „Herrgottskanzlei“ tat. Durch den Krieg gibt es keine Hoffnung mehr, den Kaiser durch Gebete umzustimmen, wie sie Schnauss noch hatte. Der Herrscher habe seine Macht missbraucht und wird zu einer biblischen Bedrohung stilisiert, doch bietet dieser Denkrahm zugleich die tröstende Hoffnung, sich letzten Endes aus der traurigen Lage zu befreien. Der Machtmissbrauch entbinde auch die Katholiken vom Treueid, eine neue Stütze mussten die niederen Obrigkeiten bilden, die im Rahmen eines Widerstandskonzepts vermehrt gegen die kaiserliche Gewalt angerufen wurden.<sup>75</sup> Mit den Worten des Propheten Elias an Ahab antwortet Luther dem Kaiser auf die Frage, ob er es sei, der unter dem Volk Israel Verwirrung gestiftet habe: *Ego non turbo Israelem, sed tu & domus patris tui, quum defueritis praecepta Domini, & tu incedis post Baalim.* („Nicht ich habe Israel verwirrt, sondern Du und Deines Vaters Haus, da Ihr die Gebote des Herrn verlassen habt und Du Baal nachfolgst.“)<sup>76</sup> Die Gegenwart ist eschatologisch kontextualisiert, der Antichrist wütet, so dass sie mit den Berichten der

74 Pasquillus Germanicus. In quo causa praesentis belli attingitur, principes aliquot status, ac civitates suae conditionis [...] commonentur, aliquot verò suis coloribus pulchrè depinguntur, gravibus quibusdam sententijs è sacris Biblijs nulla scripturarum perversione desumptis, [Straßburg]: [Wendelin Rihel], 1546. Vgl. Kaufmann (wie Anm. 59), S. 433–435 unter dem Aspekt der Apokalypthik, sowie knapp Kaufmann (wie Anm. 1), S. 246 Anm. 196.

75 Der Bezug auf von Gott eingesetzte niedere Obrigkeiten wie Grafen oder städtische Magistrate war aber auch im Luthertum älter. Vgl. Friedeburg (wie Anm. 62), S. 393f. Die Entbindung vom Treueid auch in: Ein Gespräch/ Pasquilli und Vadisci, [o. O.] 1546. Vgl. Schmidt (wie Anm. 66), S. 173.

76 Pasquillus Germanicus (wie Anm. 74), Bl. Aijj r nach 1 Rg 18,17f. Zur Stilisierung Luthers als neuer Elias, v.a. im späteren Predigtzyklus des Cyriakus Spangenberg vgl. Matthias Pohlig, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617 (Spätmittelalter und Reformation, NR 37). Tübingen 2007, S. 103f., 113–115; Johannes Schilling, Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen, Gütersloh 1989, S. 151–174. Luther als Elia in der Antichristlegende vgl. Hans Preuss, Die Vorstellung



Apokalypse gedeutet wird. Der „Pasquillus Germanicus“ arbeitet nicht mit Mitteln des Komischen, doch bis auf die Parallelisierungen des Kaisers mit Despoten des Alten Testaments findet sich auch kaum eine spottende, persönliche Schmähkritik. Das Papsttum wird institutionell mit dem Antichrist verbunden. Indem am Ende das wahre Bekenntnis des Volkes Israel (Jesaja 9,1; Jeremia 14d), die Aufmunterung der Frommen (Psalm 32) und das Gebet der unter dem – nun päpstlich konnotierten – Joch Leidenden (Psalm 44) aus dem Alten Testament ‚entliehen‘ werden, radikalisiert sich die Aussagen zu einer politischen Theologie, die die Gegenwart ‚informiert‘ und einer neuen Deutung unterwirft: Das evangelische Deutschland ist das neue Israel und erwählte Gottesvolk, für das der streitende Gott in den Kampf zieht, die Reformation wird zu einem heilsgeschichtlich bestimmten Ereignis, die „teutsche Libertät“ mit der evangelischen Freiheitsverheißung (Galater 5,1) verschmolzen.<sup>77</sup>

## 2.5 Parodie theologischer Abhandlungen

Kehren wir zu einem explizit mit Mitteln des Komischen und Schmähenden arbeitenden Text zurück, einer als „Erinnerung“ betitelten Parodie auf ein theologisches Gutachten aus Flacius' Feder.<sup>78</sup> Die fehlende Anonymisierung des Autors erschwert die Zuordnung zur Gattung der Pasquillen. Die Mechanismen, sich vor den juristischen Konsequenzen, die den Schmähenden drohten, zu schützen, sind anhand dieses Beispiels neu zu beleuchten, da die Verantwortlichkeit für den Druck durch die namentliche Zuordnung des Vorwortschreibers ebenso leicht zu eruieren war wie einige Antonyme (Flacius benutzte den sprechenden Namen *Waremund* und das Toponym *Venetus / Henetus*) schnell entschlüsselt worden sein dürften.<sup>79</sup>

Die „Erinnerung“ ist eine ironische Aufforderung an die altgläubigen Theologen, ihren Messkanon durch die Aufnahme aller möglichen Stücke zu bereichern und muss als direkte Reaktion auf Michael Heldings öffentliche Behauptungen verstanden werden, dass die römische Kirche stets die wahre Lehre und Liturgie besessen

vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906, S. 22.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Kaufmann (wie Anm. 1), S. 246 Anm. 196; Schmidt (wie Anm. 66), S. 166–191.

<sup>78</sup> Eine freuntliche/ demütige vnd andechtige erinnerung M. Fl. Illy. an das heilige Volck/ vnd Künigliche priesterthumb des Antichrists/ von der besserung des heiligen Canons oder Stilmessen, Magdeburgk: Lotter, 1550.

<sup>79</sup> Vgl. Flacius' Vorwort zum Sendbrief (wie Anm. 44).

habe.<sup>80</sup> Wieder verankert das biblische Motto (Jesaja 28) den Text in der ewigen Wahrheit und richtet die Lektüre aus – angesichts der durchweg ironischen Haltung nicht ganz unverständlich: *Dazu sindt diese auch vom Wein tol worden / vnd daumeln (nemlich / geistlich) von starckem getrencken [...] Denn alle Tisssche [!] sind vol speiens vnd vnflats (das ist / falscher lere vnd missbreuche) an allen örtern [...]*<sup>81</sup>

Gleich zum Beginn wird die Tonart festgelegt: eine übertrieben freundliche Ansprache, die aber durch die 2. Person Plural immer auf Distanz bleibt und niemals den Autoren in ein „Wir“ überführt, und eine beiläufige Charakterisierung der römischen Religion als ein von kultischer Hingabe, zufälligen Unsinnigkeiten und Zauberei bestimmter Aberglaube:

*Die weil ich jhr lieben Antichristischen Messpffaffen / aus grosser liebe / so ich gegen euch/ von wegen ewrer grossen tugenden / trage / tag vnnd nacht für euch vnd ewre allerheiligeste Gottes dienste sorge / vnd von hertzen begere euch was gutes zu erzeigen / so ist mir newlich eingefallen/ das jhr nichts heiligeres habt / denn den heiligen Canon / mit welchem jr (wie jr seliglich gleubet) Gott selbst als durch ein zauberisch gebet / vom himel ziehen (oder vielmehr die helle erregen) vnnd aus den toten elementen der welt / einen waren lebendigen vnd almechtigen Gott machen könnet / vnd das jr den selbigen Canon doch noch nicht gantz habet.*<sup>82</sup>

Der Autor wolle der *zerstümpelten* Messe durch den Einbau von Passagen aus einem von ihm gefundenen alten Kanon aufhelfen, denn fehlten der Heiligen Messe ein paar Gebete, sei dies um ihrer Heiligkeit wegen ein *grewlich laster* – obwohl bereits der Scholastiker Wilhelm Durandus Gebete erwähnte, die längst nicht mehr in Gebrauch waren.<sup>83</sup> Geschickt entkräftet Flacius Heldings Aussagen von der Unveränderlichkeit der Messe durch Argumente scholastischer Theologen. Der Feind schlägt sich selbst. Zugleich gibt sich Flacius als der wirkliche Kenner der Quellen auch der Geschichte des Gegners zu erkennen. Dieser Kampf um die Quellenkenntnis wurde zum entscheidenden Movens, eine eigene, lutherische Kirchengeschichtsschreibung zu entwickeln, und das Prinzip, den Gegner durch dessen Quellen zu widerlegen, zur Methode von Flacius' Bekennersammlung „Catalo-

<sup>80</sup> Vgl. oben Anm. 39.

<sup>81</sup> Erinnerung (wie Anm. 78), auf dem Titelblatt.

<sup>82</sup> Ebd., Bl. A v.

<sup>83</sup> Zitate ebd., Bl. Aij r-v.

gus testium veritatis“ wie der Magdeburger Zenturien.<sup>84</sup> Überaus ironisch schmäht Flacius an dieser Stelle Holding, der auch Titularbischof von Sidon und Tyros war:

*Es sagt der auslendische Beisschaff (Bisschoff wolt ich sagen) von Sidon vnnd Tyro / gelegen in Schlawraffen landt zu Mentz / in seiner zehenden Predigt/ das der Canon gewislich von der Apostel zeit her in der Kirchen bis auff diese zeit/ von stücke zu stücke gewest sey / O Vihebischoff wie leugstu.<sup>85</sup>*

Neben dem für den Text seltenen Ausbruch aus der parodistisch-ironischen Erzählhaltung ist in diesem Satz noch mehr bemerkenswert. Der Verweis auf die faule, der lutherischen damit entgegengesetzten Lebensführung der Prälaten nimmt die frühreformatorische Polemik von der Ausbeutung Deutschlands durch Rom wieder auf. Das Sinn entstellende Wortspiel *Beisschaff* aus „Bischof“ alludiert „Beischlaf“ und „beißendes Schaf“ und referiert auf die Unkeuschheit und eine sich maskierende Gefährlichkeit der altgläubigen Geistlichkeit. Schließlich wird der gebürtige Deutsche Holding über seine Titularbistümer in einer Zeit patriotischer Aufwallung als Ausländer markiert und diffamiert, denn alles Ausländische (die spanischen Truppen, der in Flandern aufgewachsene Kaiser Karl V., Rom) galt als feindlich bzw. papistisch.

Flacius führt die Argumentation immer wieder hyperbolisch ins Komisch-Ab-surde, wenn er behauptet, dass Holding, nun in neuer Paronomasie als Bischof von „Sodom“, nachgewiesen habe, dass der Text des Messkanons seit den Zeiten Mariens, Christus' und Judas' gleich geblieben sei. Als Titularbischof von Tyros habe er vielleicht eine Originalquelle aus dem Heiligen Land mitgebracht, die er leicht übersetzen könne, um nachzuweisen, dass Christus selbst den Kanon gesprochen habe. Sollte er aber die Quelle dort vergessen haben, möge er doch bitte schnell zurückreisen, am besten aber gleich nach Indien weiterziehen oder auf den Pluto.<sup>86</sup>

Religionspolitisch attackiert Flacius das Interim, erneut mit Verweis auf den Inhalt von Holdings Rede, aber auch das lange auf deutschem Boden verweigerte und nach Triest verlegte Konzil, wenn er für die Verkündigung der neuen Gebete -

<sup>84</sup> Vgl. Heinz Scheible, *Der Catalogus testium veritatis. Flacius als Schüler Melanchthons*, in: Ebernburg-Hefte 30 (1996), S. 91–105; ders., *Der Plan der Magdeburger Zenturien und ihre ungedruckte Reformationsgeschichte*, Diss. Heidelberg 1960; Ronald Ernst Diener, *The Magdeburg Centuries. A Bibliothecal and Historiographical Analysis*, Diss. theol. Harvard 1978; Pohlig (wie Anm. 76), S. 370–389.

<sup>85</sup> Erinnerung (wie Anm. 78), Bl. Aij v.

<sup>86</sup> Ebd., Bl. Bij r-v.

ein wahrlich nachrangiger Akt - die Ausrufung eines Generalkonzils einfordert. Andernfalls entstünde der Verdacht der Nachlässigkeit, als ob eine Maus einen Teil der Heiligen Messe gefressen hätte. Jedes heilige Wort sei einzuhalten, *sonst furet einem der Teuffel hinweg / oder bricht jm den hals. Nicht wunder ists / das euch der Teuffel nicht lange hinweg gefüret hat / weil jhr nicht ein puncten oder wörtlein / sonder viel guter wort ausgelassen habt. Sed forte ignorantia excusat peccatum.*<sup>87</sup> Flacius evoziert sehr diffizil ein Lachen über die Vermischung der unterschiedlichen Sinnebenen, die er gegeneinander ausspielt: natürlich wird der Teufel die Papisten wegführen, haben sie doch die Wahrheit des Evangeliums und Gottes Wort seit Jahrhunderten ausgelassen. Dagegen sei die Einfügung von ein paar Worten irgendeines irgendwann einem Menschenhirn entsprungenen Messkanons irrelevant. Die vermeintliche Größe des Menschenwortes, metaphorisch für alle päpstlichen, menschlichen Satzungen, wird durch die wahre Größe des Gotteswort paradoxal und lächerlich gemacht. Dieses uneigentliche Sprechen endet in einem lateinischen, ironisch eingesetzten Zitat - *Sed forte ignorantia excusat peccatum* („Aber vielleicht entschuldigt Unwissen die Sünde.“) - des höchsten und heiligsten Lehrers seiner Gegner, Thomas von Aquin<sup>88</sup>, das er gegen die Altgläubigen wendet, angehängt und beiseite gesprochen, als könnten sie das Latein gar nicht verstehen.

Geschickt ist auch der Einbau von Luthers Kritik in den Text. Dessen Halbsatz, der gesamte Kanon sei nichts anderes als ein geflickter Bettlermantel, wird anziert, die Diskussion aber, die Situation im interimistischen Deutschland persifizierend, sogleich abgebrochen: *Dauon wil ich dismal nicht reden.*<sup>89</sup> Es ist das Schreckgespenst der Inquisition, das Flacius für die spanisch besetzten Gebiete an die Wand malt. Die Beförderung der historischen Quellenstudien sei die Aufgabe der nächsten Jahre, um die Wahrheit der eigenen, evangelischen Sache ans Licht zu bringen: *Denn es ist wunder / wie die Leute alles wollen ans licht bringen / das ist aber eurer [scil. der päpstlichen] sache gar nicht dienstlich.*<sup>90</sup>

Die „Erinnerung“ hält den satirischen und parodistischen Ton nahezu ganz durch. Das Lachen bleibt spöttisch und speist sich aus der Demontage des Feindes durch sich selbst, indem die Quellen der Kirchengeschichte gegen die römische Lehre gelesen werden. Dabei unterscheidet die Sprechersituation die Gruppen fein

87 Ebd., Bl. Aij r.

88 Thomas von Aquin, Sent. II, dist. 43, quaest. 1 unter den Sünden gegen den Heiligen Geist.

89 Erinnerung (wie Anm. 78), Bl. Bij v.

90 Ebd., Bl. Biv r.

säuberlich: Der Gegner wird im Sinne einer humanistisch-agonalen Diskurskultur als historisch und theologisch ungebildet und daher das gemeinsame Ethos verletzend ausgeschlossen, das Wir der In-Goup im Rekurs auf die eigene wahre Lehre, die historische Wahrheit und gelegentliche Ausbrüche moralischer Entrüstung eng zusammengeführt.

### 3. Pasquillen in der Osianderkontroverse

Zum Abschluss soll ein Blick auf zwei Magdeburger Streitschriften zu einer neuen Kontroverse in einer veränderten Zeitkonstellation geworfen werden. Im Oktober 1551 war die Belagerung von Magdeburg durch Aushandlungen mit Kurfürst Moritz von Sachsen beendet worden. Moritz, dessen Übertritt auf die kaiserliche Seite entscheidenden Anteil an der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg hatte, bereitete seine Abkehr von Karl V. und seine geplante Führungsposition im protestantischen Lager vor, im Mai 1552 wird er den Kaiser zur Flucht nach Villach zwingen.<sup>91</sup> Flacius und Kollegen konnten ungehindert in Magdeburg bleiben und weiterarbeiten. Die Fronten der adiaphoristischen Streitigkeiten sortierten sich neu. Hatte Flacius in dem Königsberger Theologieprofessor Andreas Osiander lange einen Mitstreiter gegen Melancthon und die Wittenberger Linie gefunden, sollte sich schon Ende 1551 ein neuer Graben in konfessionellen Fragen auftun.<sup>92</sup> Osiander vertrat eine Rechtfertigungslehre, die die göttliche Gerechtigkeit in die Gläubigen eingepflanzt und zu einem Wesensbestandteil der Christen werden sah.<sup>93</sup> Gerade die Rechtfertigungslehre aber war eines der meistumkämpften theologischen Felder, und die Lutheradepten sowohl in Magdeburg als auch in Wittenberg wollten ihre Position, dass allein der Glaube zähle, der keine substantielle Rechtfertigung nach sich zöge, nicht aufgeben. Die Gefahr bestand vor allem in der

<sup>91</sup> Vgl. Robert Rebitsch, *Tirol, Karl V. und der Fürstenaufstand von 1552* (Studien zur Geschichtsforschung der Neuzeit, Bd. 18), Hamburg 2000.

<sup>92</sup> Osianders Gutachten gegen die „Adiaphoristen“ zeigt die gemeinsame Linie um 1550 an. Vgl. Andreas Osiander d.Ä.: *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Schriften und Briefe 1549 bis August 1551*, hrsg. v. Gerhard Müller u. Gottfried Seebaß, Gütersloh 1994, Nr. 418, S. 369–401.

<sup>93</sup> Emanuel Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*, mit e. Einf. von Gottfried Seebaß, neu hrsg. v. Albrecht Beutel, Waltrop 2003; Claus Bachmann, *Die Selbstherrlichkeit Gottes. Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander*, Neukirchen-Vluyn 1996.

Verunklärung der Position Christi in der Gnadenlehre. Flacius fand sich in diesem Konflikt nun Schulter an Schulter mit Melanchthon wieder.

In diesem Zusammenhang entstanden 1552 zwei Pasquillen, von denen der „Pasquillus auss Preussen“ vermutlich Flacius zuzuschreiben ist.<sup>94</sup> Es ist eine klassische Schmähschrift in Dialogform, die den Kontrahenten persönlich in seinem Charakter, Herkommen, schlicht seinem ganzen Wesen und seiner Ehre diffamiert. Handelnde sind die Figuren des „Pasquillus“ und des Laien (*Ley*), die sich auf der Landstraße treffen. Pasquillus hat gerade eine lateinische Schmähschrift auf Osiander, die diesen *werklich [...] abconterfeiet*, nach Königsberg gebracht, die für die Laien bald auch auf Deutsch, wenn auch anonym ausgehen werde, denn andernfalls würde der prozesswütige Osiander den Verfasser durch seinen Juristen, der schärfer als bei den Moskowitern oder Tartaren vorgehe, mit Klagen überziehen.<sup>95</sup> Neben dem Befund, dass der Autor erneut die Gründe der Anonymität vieler Schmähschriften selbst thematisiert, nimmt der Eingang des Dialogs schon die Fäden auf, die sich als Polemiken durch den gesamten Text ziehen. Er wirft Osiander eine tyrannische Haltung gegenüber Gegnern seiner Lehre vor<sup>96</sup> und unterstellt ihm, indem er die sprachliche Verfasstheit des eigenen Textes auf Deutsch ostentativ betont, dissimulative Absichten, obwohl auch Osiander seine Bekenntnisschriften sowohl auf Latein als auf Deutsch publizierte.<sup>97</sup> Moralisch, sozial und existenziell wurde die Identität des Gegners zerstört, indem die Darstellung ihn als Wucherer und promiskuitiven Polygamisten zeigt, was in der Behauptung seiner jüdischen Wurzeln kulminiert.<sup>98</sup> Osiander wurde zum Verhängnis, dass er sich als einer der

94 Pasquillus auss Preussen. [o. O.] 1552, VD 16 P 837 und ZV 12192. Die Zuweisung zu Flacius in der Sammlung der Bibliotheca Palatina: Microfiche 1518:E1672.

95 Pasquillus auss Preussen (wie Anm. 94), Bl. Aj v. Ist hiermit das im November 1551 anonym in Königsberg erschienene Faltblatt „Wie fein der rabe Osiander Primarius, mit dem ehrwürdigen hochgelarten herrn Doctor Martino Luther seliger gedechtnis ubereintimmt“ (VD16 W 2558) gemeint. Es stellt Osianders Lehrartikel denen Luthers gegenüber, um sie Punkt für Punkt zu widerlegen. Vgl. Martin Stupperich, Osiander in Preussen, 1549–1552 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 44), Berlin/ New York 1973, S. 238–243.

96 Pasquillus auss Preussen (wie Anm. 94), Bl. Aij v: Studenten, die ein Gedicht gegen ihn verfassten, wurden in den Karzer geworfen.

97 De unico mediatore Iesu Christo et iustificatione fidei. Confessio, Regiomonte Prussiae: [Hans Lufft], 1551, VD 16 O 1122; Von dem Einigen Mitler Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens. Bekantnus, Königsberg: [Hans Lufft], 1551, VD 16 O 1005.

98 Pasquillus auss Preussen (wie Anm. 94), Bl. Aij r–v: Osiander habe Wuchergeschäfte betrieben, Geld von „seinen Weybern“ erhalten, das Gehalt aus seiner Oberpfarrstelle in Nürnberg

wenigen Reformatoren gegen die antisemitischen Tendenzen wandte, die nach der Enttäuschung darüber einsetzten, dass die von Luther angesichts der offenbaren Wahrheit des Evangeliums anfangs erhofften Massenkonversionen der Juden ausblieben.<sup>99</sup> Indem pejorative Aussagen Osianders über Luther als Propheten der evangelischen Bewegung kolportiert werden, setzt das Pasquill die Rechtfertigung Osianders aus seiner Schrift vom „Nachtraben“, die jede Lehrdifferenz mit Luther verneint, außer Kraft.<sup>100</sup> Letztlich lautet das Verdikt, dem Osiander anheimfällt, die Ketzerei des Manichäismus, da nach seiner Lehre Christus nicht Mensch hätte werden müssen, wenn Adam die Gebote Gottes nicht übertreten hätte. Daher verfallen zu Recht Osianders Leib und Gut, wie es bereits Franciscus Stancarus (um 1501–1574) im Juli 1551 in seiner Disputation gegen Osiander gezeigt habe.<sup>101</sup> Der moralischen Auslöschung folgt die Aufforderung nach wirtschaftlicher und physischer Vernichtung des Gegners. Die ehrverletzende Zerstörung der religiösen und moralischen Aura sollte Osianders Lehre in ihrem Kern angreifen: einem solchen Menschen könne niemals die Gerechtigkeit Christi essentiell eingepflanzt sein. Das Pasquill arbeitet zurückhaltend mit dem Komischen, sein Lachen speist sich aus dem Entsetzen und einer moralisch überlegenen Position. Über die antise-

ogleich auf 400 Mark im Jahr verdoppelt, mit Hausverkäufen spekuliert und sich mit Gold geschmückt, schließlich sei sein Großvater Jude gewesen. Vgl. Rublack (wie Anm. 16), S. 410f.

99 Andreas Osiander, Ob es war vnd glaublich sey/ daß die Juden der Christen kinder heymlich erwürgen/ vnd jr blut gebrauchen, Nürnberg: Johannes Petreius 1530 (VD 16 O 1079). Zum Verhältnis Luthers zur Judenfrage vgl. Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002; Thomas Kaufmann, Luthers „Judenschriften“ in ihren historischen Kontexten, Göttingen 2005.

100 Das Pasquill (wie Anm. 94), Bl. Aijj v zitiert einen kompromittierenden Brief an Michael Stieffel. Flacius arbeitete mit verschiedenen Medien: In einem Brief an Herzog Albrecht wiederholt er einige Urteile Luthers über Osiander und behauptet, dass Osiander Luther wegen seiner antisemitischen Schrift brieflich kritisiert habe. Stupperich (wie Anm. 90), S. 277. Vgl. WA.TR 4,373, Nr. 5825; WA.TR 4,476, Nr. 5763; WA.TR 4,477, Nr. 4763; WA.TR 5,87, Nr. 5358b. Osianders Verteidigungsschrift - mit Bezug auf das Flugblatt in Anm. 95 - lautet: Wider den liechtfüchtigen Nacht-Raben, der mit einem einigen bogen Papiers, ein falschen schein zumachen understanden hat, als solt mein Lehr, von der Rechtfertigung des Glaubens, Doctor Luthero seligen Lehr, entgegen [...] sein, Königsberg in Preussen: [Hans Lufft], 1552.

101 Der italienische Glaubensflüchtling Stancarus sollte im Sinne Herzog Albrechts helfen, die Glaubensstreitigkeiten beizulegen, doch wurde dieser zu einem der schärfsten Kritiker Osianders. Vgl. Stupperich (wie Anm. 95), S. 166–171. Zu Stancarus s. Wotschke, Francesco Stancar, in: Alt-preußische Monatsschrift 47 (1910), S. 465–498; 570–613. Hier sind auch dessen Artikel gegen Osiander abgedruckt.

mitische Diffamierung wurden Osianders Anhänger aus der christlichen Gemeinschaft exkludiert.

Das zweite Pasquill<sup>102</sup> ist wie das erste auf Deutsch verfasst und zielte ebenso auf eine Lektüre durch ein breites Publikum, vom lesekundigen, adligen oder bürgerlichen Laien bis zum niederen Parochialgeistlichen vornehmlich in Osianders Wirkungsgebiet. An eine weitere Verbreitung durch Vorlesen war sicherlich gedacht. Osiander war zum Zeitpunkt der Publikation bereits verstorben, doch sein Einfluss noch ungebrochen. Lange hatte er entscheidenden Einfluss auf die Religionspolitik des Herzogs Albrecht ausgeübt, dessen Bekenntnis und die Konsistorialverfassung redigiert.<sup>103</sup> Der Herzog hatte wiederum versucht, Flacius auf Osianders Seite zu ziehen, dieser wiederum, den Herrscher von seinem bedeutendsten Theologen zu entfremden: Flacius widmete dem Herzog eine Schrift gegen die Adiaphoristen, was dieser ihm mit 100 Talern vergalt. Ihr Briefverkehr endete in einer Enttäuschung.<sup>104</sup>

Was die zweite Anti-Osiander-Schmähschrift von der ersten wohltuend unterscheidet, ist der Humor, auch wenn seine Wirkung auf ähnliche Weise existentielle Dimensionen erlangt. Nach zwei die Lektüre steuernden Inhaltsangaben in Versform werden die auftretenden Personen vorgestellt: Es sind neben Paulus Speratus (1484–1551), dem gerade verstorbenen Bischof von Pomesien, und dessen Genius Martin Luther, der Erzengel Gabriel, die Patriarchen Adam und Abraham, der Prophet Jesaja, die Apostel Petrus, Paulus und Thomas, der Märtyrer Stephanus, Bernard von Clairvaux, schließlich gar Christus selbst. Höhere Autoritäten konnten nicht mehr angeführt werden, Luther befand sich im illustren Kreis der Propheten und Wahrheitszeugen.<sup>105</sup> Dramaturgisch beklagt der sterbende Speratus, nachdem er seine letzten Gebete abgelegt hatte, die durch Osiander anhebende Ketzerei in seinem Bistum am Himmelstor vor Petrus.<sup>106</sup> Dieser aber muss den Bischof an den ebenfalls schon verstorbenen Luther verweisen – ein erstaunlicher Kompetenzverlust für den Stein, auf dem Christus seine Kirche errichten wollte. Der vielstimmige Chor des Pasquills geht nun in einen Dialog zwischen Speratus und Luther über,

102 Pasquillus. Ein Colloquium oder Gespräch wider die Antichristische vnd verfürische Iere/ Andree Osiandri/ Pfarrherren zu Königsbergk in Preussen/ Vom Artickel der Rechtfertigung etc., [o.O.] 1552.

103 Stupperich (wie Anm. 95), S. 310-314.

104 Ebd., S. 276–281.

105 Vgl. Anm. 84.

106 Pasquillus (wie Anm. 102), Bl. B r; Bij v.



der die Rolle des humoristischen Entlarvers übernimmt. Der Text spielt erneut mit der Überlieferung von abwertenden Äußerungen des wirklichen Luther und wirft Osiander Liebe zum Leib und zu den Dingen des Alltags sowie Dissimulation vor:

*Wiewohl mich allweg hat gedaucht  
Er [scil. Osiander] trüge vor stoltz ein grossen bauch  
Würd ein mall geberen thun  
Ein Basilisk [...]  
Denn er [Osiander] auch bey dem leben mein  
Schon füret einen falschen schein*

*Dorfft sich aber nicht vnterstehen  
Frey offentlich herein zugehen  
Besorget ich würd schweigen nicht  
Vnd schelten jm ein bösewicht.<sup>107</sup>*

Die hier geäußerte Vorstellung, dass die Einheit der evangelischen Kirche und Lehre erhalten bleibe, solange ihr jüngster Prophet Luther lebte, begann sich gerade unter den Lutheranern durchzusetzen.<sup>108</sup> Osianders Lehre wird als Neuerung diskreditiert: ein Anwurf, dem sich die lutherische Bewegung selbst durch altgläubige Polemik im Gefolge des Interim ausgesetzt sah.<sup>109</sup> Neuerung bedeutete Abweichung von der alten, wahren Lehre. Nun wendet das Pasquill dieses Argument gegen den Kontrahenten und verstärkt es, indem die Lutherfigur bekräftigt, dass der Pöbel hinter jeder Neuerung hinterherlaufe. Als Speratus den Kern der Lehre damit skizziert, dass die Erlösung und Rechtfertigung nach Osiander nicht auf den Leiden und dem Blut Christi beruhten, darf Luther ironisch einwenden, dass diese Lehre seit Bestehen der Welt tatsächlich neu sei. Letztlich wird die Doktrin Osianders – mit dem Hinweis auf den Tod ihres Schöpfers – mittels seiner Personenbeschreibung und einer Identifikation mit dem Teufel grundlegend diffamiert:

*So acht ich für unnötig gar  
zuerzeln von seiner falschen lar  
Sein gestalt vnd auch gresslich figur  
Die gantz ist wider alle natur*

107 Pasquillus (wie Anm. 102), Bl. Biiij v.

108 Vgl. Pohlig (wie Anm. 76), S. 113–115; 317

109 Die nun einsetzende lutherische Geschichtsschreibung suchte, diesen Vorwurf zu entkräften, indem sie ihre Lehre als mit der apostolischen identisch apostrophierte.

*Wol bis auff die fussolen schwartz  
Die sind geschmirt mit Teufels hartz  
Darumb er denn so schnell gefarn  
Jn Preussen auff des Teufels karn [...]].<sup>110</sup>*

Es folgt eine Beschreibung der abweichenden Lehre in unmittelbarem Zusammenhang ihrer Widerlegung als Ketzerei. Das Ganze endet in einem nahezu freudentaumelnden Konstatieren der eigenen Überlegenheit und dem Lachen in Gott über die Häretiker.<sup>111</sup> Dieser überraschende Befund der eigenen Heilsgewissheit kontrastiert nicht die strenglutherische Gnadenlehre, beruft sie sich doch auf die allgemeine Heilzusage Gottes.<sup>112</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Das Pasquill der Interimszeit weitete sich vom Einblattdruck zur mehrseitigen Abhandlung, vom Schmähzettel zu unterschiedlichen Textsorten wie Gedicht, Dialog, Bericht/Zeitung oder gelehrter Parodie. Es konnte sogar nur dem Namen nach mit dem alten Pasquill übereinstimmen und selbst dessen wichtigstes Kriterium, das Schmähen, zugunsten eines propagandistischen, provokativ-informativen Aufrüttelns des Publikums aufgeben. Soweit die Schmähung sein Gegenstand blieb – und das war es noch in den meisten Fällen – war die persönliche identitäre Ehrverletzung Ziel der Schrift, die den Gegner aus der Gemeinschaft der gelehrten Theologie und letztlich der Christenheit ausschließen sollte. Das Pasquill forderte den Gegner zu einer konzentrierten Probe seiner Lehre heraus; zurückfinden konnte er, der sich aus der Sicht der Schreiber separiert in einem liminalen Zustand befand,<sup>113</sup> nur durch die Übernahme der eigenen zur Wahrheit erhobenen Doktrin. Dabei befanden sich die anti-interimistischen Autoren selbst lange in einer ephemeren sozi-

<sup>110</sup> Pasquillus (wie Anm. 102), Bl. Biv r.

<sup>111</sup> Pasquillus (wie Anm. 102), Bl. Jij v–Jij v. Vgl. Scharff (wie Anm. 33), S. 24f.; Steiger (wie Anm. 32), passim.

<sup>112</sup> Luther zur Heilzusage Gottes: WA 56, S. 272,8f.; 57/III, S. 2115,18. Die Heilsgewissheit entspringt der göttlichen Verheissung und ist von jeglicher persönlicher Gewissheit zu unterscheiden (WA 3, S. 417,11; 56, S. 281,4f.; 1, S. 128,30. 130,3; 39/I, S. 356,24; 34/II, S. 372,19; 40/II, S. 353,2). Vgl. TRE 21, 547f.

<sup>113</sup> De Waardt (wie Anm. 27), S. 310–313.

alen und politischen Lage. Bei aller exkludierenden Aggressivität des intendierten Lachens evozierten die Texte daher eher den Zusammenschluss und die Rückversicherung der eigenen Gruppe. Die scharfe Trennung der Öffentlichkeiten – hier die kompromisslos gegen das Interim wirkenden Magdeburger, dort die im kaiserlich besetzten Deutschland schaffenden, dem Kompromiss Zugeweihten – ließ die Autoren in vielen Fällen sogar von der Anonymität Abstand nehmen, sicherlich aus dem Gefühl der eigenen Heils- und Wahrheitsgewissheit. Zuweilen erscheint die Klandestinität wie vorgetäuscht. Die Parodie der gegnerischen, als häretisch eingestuften Lehrmeinungen, die Persiflage der politischen Verhältnisse und die apokalyptisch gefärbte Grotteske über das Leben und Sterben des Papstes bannten die prekäre Gegenwart, indem der Gegner mit dem Bösen identifiziert und auf diese Weise externalisiert verlacht wurde. Das aus dem Spott fließende, fröhliche Lachen ist als eine paradoxe Reaktion auf die eigenen Glaubenszweifel zu verstehen, die auf Motive der Narretei Gottes und des „abrahamitischen“ Lachens rekurrierten. Die Magdeburger Autoren sahen sich als theologische Experten, die mit den Mitteln der Satire und Ironie die Wahrheit der Schrift und die Ehre Gottes verteidigten. Im Streit mit dem Königsberger Theologen Osiander fanden sie sich wieder in die große lutherische Gemeinschaft integriert, ihrem Selbstverständnis nach hatte sich allerdings die Mehrheit ihnen angeschlossen. Publikum und Funktionen änderten sich. Zwar wurde auch dieser Gegner aggressiv aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und seine Lehrartikel ad absurdum geführt. Doch die Mehrheitsposition verlangte nicht mehr danach, das eigene Elend herauszustellen und die Stärke des Gegners zu betonen. Diese Motive wirken überzeichnet und sind allenfalls als Eingriffe in den innerpreußischen Diskurs zu verstehen.

Bibliographische Angabe: Harald BOLLUCK, Lachen für den wahren Glauben. Lutherische Pasquillen im publizistischen Diskurs der Interimszeit, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 241–268.

HANS PETER PÖKEL

# Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur

## Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept am Beispiel von al-Ġāhiz (gest. 869)

Lachen kann als ein anthropologisches Grundphänomen begriffen werden, das dem Zwang des Körpers unterliegt und seinen Ausdruck nur durch diesen findet. Diese Aussage ist zunächst unspektakulär, jedoch kann aus ihr nicht geschlussfolgert werden, dass Lachen in historischer und kulturell vergleichender Perspektive konstant sei. In welcher Situation und in welcher Intensität Lachen akzeptabel oder inakzeptabel, geboten oder als Ausdruck der Pietätlosigkeit angesehen werden muss, ist immer kontextuell bedingt.<sup>1</sup> Unterschiedliche Gefühlsregungen können mit einem Lachen ausgedrückt werden, das – abhängig von Gefühlsregung und von sozialer Wirkung – in einem Spannungsfeld zwischen dem Komischen und dem Lächerlichen steht und hierin unterschiedliche Gebrauchsformen und Funktionszusammenhänge erfährt.<sup>2</sup> Die humorvolle Belustigung, als dessen privilegierte Ausdrucksbewegung das Lachen begriffen werden kann, ist dabei eine Gefühlsregung, die zunächst soziale Akzeptanz erfahren kann.<sup>3</sup>

Dass Humor seinen Ausdruck auch in zahlreichen Werken der arabischen Literatur findet, war Thema einer im Jahre 2007 am Seminar für Semitistik und Arabi-

1 Vgl. Georges TAMER, Introduction, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. IX–XX, hier S. X.

2 Vgl. hierzu Otto ROMMEL, Die wissenschaftlichen Bemühungen um die Analyse des Komischen, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjS)*, 21, 1943, S. 161–195.

3 TAMER, Introduction (vgl. Anm. 1), S. IX. Das humorvolle Lachen muss von anderen Gefühlsregungen destruktiver, aggressiver, sarkastischer oder ironischer Art getrennt werden.

stik der Freien Universität Berlin abgehaltenen Tagung unter dem Titel 'Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture'.<sup>4</sup> Die in dem gleichnamigen Sammelband vereinten Beiträge bieten einen aussagekräftigen Überblick über Humor in der klassischen und modernen arabischen Literatur. Humorvolle Sentenzen lassen sich im Koran, in der Liebesdichtung der Umayyadenzeit (661–750)<sup>5</sup> und in der Abbasidenzeit 750–1258)<sup>6</sup> nachweisen und finden schließlich einen ihrer fulminantesten Höhepunkte in den Maqāmen des Badi' az-Zamān al-Hamaḍānī (st. 1007) und al-Ḥarīrī (st. 1122), die in karnevalesker Manier soziale Normen überschreiten und den Werken eines François Rabelais (gest. 1553) in keiner Weise nachstehen.<sup>7</sup>

Die Frage, welche Aussagekraft literarische Quellen für das Gefühls- und Ausdrucksleben früherer Epochen haben können, ist eine Herausforderung. Dabei ist es prinzipiell unerheblich, ob man sich mit einer anderen Kultur oder einer anderen Epoche auseinandersetzt. Die Problematik ist in beiden Fällen die gleiche, denn hier wie dort ist eine Einordnung des entsprechenden Phänomens in Sinnstrukturen notwendig.<sup>8</sup>

4 Vgl. hierzu den Sammelband *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture* hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009. Des Weiteren sind zu nennen: Ulrich MARZOLPH, *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Klostermann 1992 und Kathrin MÜLLER, *Und der Kalif lachte, bis er auf den Rücken fiel. Ein Beitrag zur Phraseologie des klassischen Arabisch* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, 1993, 2; Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch, 10), 2 Bde., München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1993.

5 Vgl. hierzu Renate JACOBI, *Die Sonne auf dem Maultier. 'Umar ibn Abī Rabi'a als Humorist*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 167–184.

6 Vgl. hierzu Wolfhart HEINRICH, *Die Produktion von hazl „Scherz“ in der Dichtung aṣ-Ṣanawbarīs*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 185–208.

7 Vgl. hierzu Angelika NEUWIRTH, *Ayyu ḥarajin 'alā man ansha'a mulāḥan? Al-Ḥarīrī's Plea for the Legitimacy of Playful Transgressions of Social Norms*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 241–254; zu Rabelais vgl. Lucien FEBVRE, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, mit einem Nachwort von Kurt Flasch, Stuttgart: Klett-Cotta 2002; zum Begriff des Karnevalesken in der Literaturtheorie vgl. Michail M. BACHTIN, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (Fischer Wissenschaft, 7434), Frankfurt am Main: Fischer 1996.

8 Die Problematik wird von Lucien FEBVRE in seinem Aufsatz *Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen*, in: M. BLOCH, F. BRAUDEL, L. FEBVRE u. a. *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. von Claudia HONEGGER, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 313–334 behandelt.

In der klassischen arabischen Kultur nimmt die Regelung des Lachens einen breiten Raum ein, wie Ludwig Ammann in seiner eindrücklichen Monographie gezeigt hat.<sup>9</sup> In den Diskussionen, die zwischen Medizinerinnen, Theologen, Philosophen und Literaten seit dem neunten Jahrhundert geführt wurden, stand die Frage im Vordergrund, in welchen Situationen und in welcher Intensität Lachen als Ausdrucksbewegung des Körpers akzeptabel sei.<sup>10</sup> Erklärt wurde das Lachen als eine kontrollierte oder unkontrollierte Reaktion auf etwas, das außerhalb des Normativen lag und dadurch einen Tabubruch darstellte.<sup>11</sup>

Prinzipiell unterschieden wird das kontrollierte vom unkontrollierten Lachen: Das Komische wird vom Gelächter, das den Verächten verletzt oder ein Ausdruck des peinlichen ist, differenziert. Die Grenzziehung zwischen dem Komischen und dem Lächerlichen ist problematisch, da eine Überstrapazierung des Komischen immer von der Gefahr begleitet ist, ins Lächerliche umzuschwenken.<sup>12</sup>

Auch aus theologischer Sicht ist das Lachen nicht unproblematisch. Die spätantiken Kirchenväter interpretierten das Lachen als eine Anmaßung der Gottähnlichkeit des Menschen und als eine Pietätlosigkeit im Angesicht der Leiden Christi. Diese ablehnende Haltung ist in dieser Form im arabisch-islamischen Kontext nicht greifbar.<sup>13</sup> Gott ist nach Q 53, 43 der Schöpfer von Lachen und Weinen, die als menschliche Ausdrucksbewegungen begriffen werden:

9 Ludwig AMMANN, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*, (Arabistische Texte und Studien, 5), Hildesheim: Olms 1993.

10 Wie Birgit Krawietz in ihrem Beitrag zum Lachen im islamischen Recht nachgewiesen hat, finden sich keine gesonderten Abhandlungen über das Lachen; dieses wird eher im Kontext der Affektkontrolle abgehandelt, sofern es als Störfaktor beispielsweise in der Ausübung ritueller Pflichten empfunden wird; s. Birgit KRAWIETZ, *Verstehen Sie Spaß? Ernsthafte Anmerkungen zur schariatrechtlichen Dimension des Scherzens*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 29–47.

11 Vgl. hierzu TAMER, *Introduction* (vgl. Anm. 1), S. IXf.

12 Vgl. hierzu: Hans Robert JAUSS, *Zum Problem der Grenzziehung zwischen dem Lächerlichen und dem Komischen*, in: *Das Komische*, hrsg. von Wolfgang PREISENDANZ/Rainer WARNING (Poetik und Hermeneutik, 7), München: Fink 1976, S. 361–371.

13 Die Problematisierung des Lachens gründeten die Kirchenväter u. a. darauf, dass das Neue Testament keine Angabe dazu mache, dass Jesus gelacht habe. Genau genommen findet sich aber auch keine Angabe darüber, dass Jesus nicht gelacht habe; vgl. hierzu Georges TAMER, *The Qur'an and Humor*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 3–28, hier S. 4. Zum Lachen im Neuen Testament und in der christlichen Tradition s. auch Earl F. PALMER, *The Humor of Jesus. Sources of Laughter in the Bible*, Vancouver 2001; J. William WHEDBEE, *The Bible and the Comic Vision*, Cambridge 1998; Jakob JONSSON,

„Und daß er es ist, der (die Menschen) zum Lachen und zum Weinen bringt“<sup>14</sup>

Der Vers ist in den Kontext einer Offenbarungspolemik situiert, die sich an denjenigen richtet, der sich vom Inhalt der göttlichen Botschaft abwendet.<sup>15</sup> Im unmittelbar darauf folgenden Vers wird in Q 53, 44 Gott hymnisch auch als der Verursacher von Tod und Leben angerufen:

„und der sterben läßt und lebendig macht“<sup>16</sup>

Vergleicht man die semantische Struktur beider Verse, die zusammen eine syntaktische Einheit bilden, so wird das Lachen mit dem Tod, das Weinen mit dem Leben assoziiert. Hingegen kennt der Koran in Q 49, 11 das Verbot des Spottens und des Scherzens, das als ein Ausdruck der Überlegenheit gegenüber Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft begriffen wird:

„Ihr Gläubigen! Mannsleute sollen nicht über (andere) Mannsleute spotten. Vielleicht sind diese [...] besser als sie (selber). Und Frauen (sollen) nicht über (andere) Frauen (spotten). Vielleicht sind diese [...] besser als sie (selber). Und bekrittelt euch nicht (gegenseitig) und gebt euch keine Schimpfnamen! (Das ist ein sündhaftes Verhalten. Und) wie schlimm ist (es, sich) die Bezeichnung der Sündhaftigkeit (zuzuziehen), nachdem man den (wahren) Glauben angenommen hat [...]! Diejenigen, die nicht umkehren (und Buße tun), sind die (wahren) Frevler.“<sup>17</sup>

Die Problematisierung des Lachens als Ausdruck der Überlegenheit nimmt auf die sozialen Interaktionen innerhalb der Gemeinde Bezug, denn hier würde ein gesellschaftlich anerkanntes Individuum, indem es Objekt des Spottes wird, in seinem Ansehen geschädigt und gefährdet werden.<sup>18</sup>

Humor and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 28), Leiden 1985

14 Q 53, 43f.; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET. Zum Lachen im Koran vgl. auch TAMER Qurʾān (vgl. Anm. 13).

15 Vgl. hierzu Angelika NEUWIRTH, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität? 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“, N. F., 10), Berlin u. a.: de Gruyter 2007, S. 183f. und 207–209.

16 Q 53, 44; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET.

17 Q 49, 11; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET.

18 Vgl. Ammann (vgl. Anm. 9), S. 36f.

Zahlreiche Belegstellen zum Lachen im Koran reflektieren Schlüsselerfahrungen der Propheten im Kontext der Feindschaft, des Spottes und der Ungläubigkeit ihrer Umwelt in Bezug auf die von den Propheten verkündete monotheistische Botschaft.<sup>19</sup> Hier konstituiert sich eine mit dem Lachen verbundene Grenzziehung und Gruppenbildung, denn das gemeinsame Lachen über etwas oder über jemanden kann auf der einen Seite zu einer geschlossenen Gruppe der Auslachenden verbinden und auf der anderen Seite die Position eines Außenseiters markieren.<sup>20</sup> Der Koran berichtet auch vom umgekehrten Fall, dass am Ende der Zeiten die Gruppe der gläubigen Paradiesbewohner die Gruppe der Fehlgeleiteten in der Hölle verlacht und ihrer Schadenfreude über ihre Verfehlungen Ausdruck verleiht.<sup>21</sup>

In meinem Beitrag werde ich allerdings weniger auf die islamisch-theologischen Verhandlungen über die Wertigkeiten des Lachens eingehen, sondern vielmehr ein Konzept behandeln, das in der klassisch-arabischen Literatur verhandelt wird. Es handelt sich hierbei um das antithetische Konzept des „al-ğidd wa l-Hazl“, also die Gegenüberstellung von Ernst und Scherz, und die damit zusammenhängende Fragestellung, welches quantitative Verhältnis beide innerhalb der schöngeistigen Adab-Literatur<sup>22</sup> einzunehmen haben.<sup>23</sup> Dieses antithetische Konzept ist „described as the alternation of jest and earnest in a text of some length: serious passages followed or interrupted by unserious passages and fragment, for

19 Vgl. AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 35; weitere Koranverse, die im Kontext des Unglaubens an Gott und/oder seine Gesandten stehen sind Q 43, 47; 53, 60.

20 Gudrun Perko spricht in ihrem Aufsatz von den Mitlachenden und den Ausgeschlossenen; vgl. [www.perko-profundus.de/pub/witz\\_perko.pdf](http://www.perko-profundus.de/pub/witz_perko.pdf) (14.04.2010).

21 Vgl. AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 35f.

22 Zur Adab-Literatur vgl. Hartmut FÄHNDRICH, Der Begriff adab und sein literarischer Niederschlag, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5: Orientalisches Mittelalter von Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden: AULA-Verlag 1990, S. 326–345.

23 Zum Konzept des al-ğidd wa l-Hazl vgl. die Studie von Charles PELLAT, Seriousness and Humour in Early Islam, in: *Islamic Studies* 2/3, 1963, S. 353–362; vgl. auch Geert Jan VAN GELDER, Arabic Debates of Jest and Earnest, in: *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East*, ed. by G. J. REININK and H. J. L. VANSTIPHOUT, Leuven 1991, S. 199–212; Ernst und Scherz fungieren als deskriptive Termini und als relative Qualitäten, deren Zuordnung vom Standpunkt des Beobachters abhängig sind; vgl. Geert Jan VAN GELDER, Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature. Part I, in: *Journal of Arabic Literature*, 23/2, 1992, S. 83–108 [=Gelder I] und Part II, in: *Journal of Arabic Literature*, 23/3, 1992, S. 169–190 [=Gelder II]. Trotz seiner Prominenz in der klassischen arabischen Literatur wird dieses Konzept in der traditionellen arabischen Literaturtheorie nur am Rande diskutiert; vgl. GELDER I, S. 95.



the sake of diverting the mind of the reader and avoiding tedium, or for the sake of the beneficial cooperation of the utile and the dulce.“<sup>24</sup>

Einer der frühesten Literaten, die diesem Konzept Aufmerksamkeit gewidmet haben, ist ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (gest. 869)<sup>25</sup>, auf den ich mich hier beschränken möchte. Durchforstet man das reichhaltige Werk von al-Ġāḥiẓ, so stößt man unweigerlich auf eine seiner zahlreichen Episteln, die sich zumindest dem Titel nach mit dem Konzept des „al-Ġidd wa l-Haẓl“ auseinandersetzt („Risāla fi l-Ġidd wa l-Haẓl“).<sup>26</sup> Eine nähere Betrachtung des Werks zur Fragestellung ist jedoch enttäuschend, da al-Ġāḥiẓ sich hier kaum über Ernst und Scherz äußert, sondern eine ihm von Ibn az-Zayyāt (gest. 847) zur Last gelegte Anschuldigung geschickt widerlegt.<sup>27</sup> Die erklärungsbedürftige Diskrepanz zwischen Inhalt und Titel hat James Montgomery auf editionsgeschichtliche Unklarheiten zurückgeführt, die hier nicht vertieft werden sollen.<sup>28</sup> In seiner „Mufāḥara baina l-ġawāri wa l-ġilmān“ (Der Wettstreit zwischen den Jünglingen und den Mädchen)<sup>29</sup> äußert al-Ġāḥiẓ seine Sorge um die Wirkung seines Werkes auf den Leser und versucht, eine Ausgewogenheit zwischen Ernst und Scherz zu finden:

„Für jede Art von Wissen gibt es Leute, die es suchen und die es bevorzugen. Die Gebiete des Wissens sind unzählbar. Einige sind stilrein und andere blöd. Wenn das Thema des Diskurses lustig und amüsant ist und an die Grenze des Scherzhafte n reicht und wenn Verstandesschärfe mit Schwachsinnigkeit vertauscht wird,

24 GELDER I (vgl. Anm. 26), 85; eine Trennung von Ġidd und Haẓl ist kaum möglich; ebenso gebe es nach Gelder keine zufriedenstellende Definition dieses Konzepts: „[...] haẓl is not easily defined and clearly distinguished from jidd. It is not identical with ‚humour‘, ‚joking‘, or ‚the comical‘, nor with ‚nonsense‘, ‚folly‘, or ‚playfulness‘, even though there is a considerable overlap with all these. Haẓl is a concept with fuzzy edges, and any attempt to define it is doomed to fail.“, ebd.

25 Zu al-Ġāḥiẓ vgl. Charles PELLAT, Al-Jāḥiẓ, in: ‘Abbasid Belles Lettres, (Cambridge History of Arabic Literature), ed. by Julia ASHTIANY e. a. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press 2008, S. 78–95.

26 Risāla fi l-ĠIDD WA L-HAẒL, in: Rasā’il al-Ġāḥiẓ, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Bd. 1, 1964, S. 227–278 und Bd. 4, 1979, S. 81–91; vgl. hierzu auch GELDER I (vgl. Anm. 23), S. 95; eine englische Übersetzung der Risāla hat William M. Hutchins angefertigt, in: *Nine Essays of al-Jahiz*, translated by William M. HUTCHINS, New York 1989, S. 93–121; eine franz. Übersetzung liegt vor von Charles VIAL, *Quatre essais*, Le Caire 1976, S. 99–148.

27 Zur Diskussion dieser Risāla s. James Edward MONTGOMERY, Al-Jāḥiẓ on Jest and Earnest, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 209–239.

28 S. hierzu Montgomery (vgl. Anm. 27), S. 221–224.

29 Mufāḥara baina l-ġawāri wa l-ġilmān, in: Rasā’il al-Ġāḥiẓ, ed. ‘Abdassalām Muammad Hārūn, Bd. 2, 1964, S. 87–137 [= Muf.]; eine Übersetzung und Bearbeitung liegt in französischer Sprache vor: Maati KABBAL/Malek CHEBEL, *Éphebes et Courtisanes*, Paris: Ed. Payot & Rivages 1997.

so ändert sich sein Effekt. Der Diskurs, der niedergeschrieben wurde, damit er die Seelen erfreue, wird sie (dann) bedrücken und mit Kummer erfüllen.“<sup>30</sup>

Die Kunst, das Maß zwischen Ernst- und Scherz einzuhalten, ist für al-Ġāḥiẓ eine Notwendigkeit, die der Autor eines Werks berücksichtigen müsse, um den Leser nicht zu langweilen. Dem reflektierenden und gebildeten Leser schade zwar weder ein Übermaß des einen noch des anderen, da seine Intention der Vermehrung seiner Bildung und seines Wissens gelte; doch selbst der Gebildete benötige Abwechslung, und sein körperliches und seelisches Wohlergehen unterliege nach al-Ġāḥiẓ letztlich der Wirkungsfunktion von Ernst und Scherz auf den Körper:

„Wer ein geübter und erprobter Wissender ist, ein Freund des Denkens, des Forschens und des Studierens, ein Anhänger von kritischem Darlegen, (kurz: jemand), dessen Gewohnheit jenes (also) ist, dem schadet keine Betrachtung jedweder Kunst – weder des Ernsthaften noch des Scherzhaften, damit er von (Wissens)gebiet zu (Wissens)gebiet ausgebildet wird. Denn das Gehör wird gelangweilt durch die in Entzücken versetzende Laute, dem Klang klarer Saiten und durch schöne Lieder, wenn sie zu lange auf es einwirken.“<sup>31</sup>

Die Einheit von Ernst und Scherz und die Sorge des Autors um die angestrebte Ausgewogenheit findet ihre Parallele in der antiken Rhetoriktheorie, die der Figur des Redners, der sowohl mit seinem Auftreten als auch mit seiner Rede seine persönliche Glaubwürdigkeit beim Zuhörer zur Disposition stellt, besondere Aufmerksamkeit widmet.<sup>32</sup> Die Maßhaltung von Ernst und Scherz kann mit der Notwendigkeit der Affektkontrolle parallelisiert werden, die die antike Rhetoriktheorie von Aristoteles bis Quintilian prägte.<sup>33</sup> So behandelte Aristoteles unter anderem in seiner Ethik die Tugenden des geselligen Umgangs mit Betonung einer „moderate[n] Weise des scherzhaften Verhaltens.“<sup>34</sup> Das Konzept der Mesotes, das Aristoteles als Möglichkeit einer

30 Muf., (vgl. Anm. 29), S. 91, Z. 2–5.

31 ebd. Z. 6–9.

32 Gert UEDING, Rhetorik des Lächerlichen, in: Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, hrsg. von Lothar Fietz, Joerg O. Fichte, Hans-Werner Ludwig, Tübingen: Niemeyer 1996, S. 21–36, hier S. 25f.

33 Zur antiken Rhetoriktheorie s. Manfred FUHRMANN, Die antike Rhetorik. Eine Einführung, München: Artemis 1990; s. auch Wilfried STROH, Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom, Berlin: Ullstein 2009; s. auch Laurent PERNOT, Rhetoric in Antiquity, Washington, D. C.: Catholic Univ. of America Press 2005.

34 UEDING (vgl. Anm. 32), S. 23f.

ethischen Handlungsmöglichkeit begriff, bezeichnete keine festgesetzte Mitte zwischen einem Übermaß und einem Mangel, sondern ein je individuell verschiedenes Maß.<sup>35</sup> Die Notwendigkeit der Maßhaltung ergab sich für Aristoteles daraus, dass ethische Tugenden gesellschaftliche Wertung erfahren. Sowohl dem Ernst als auch dem Scherz komme als ethischen Tugenden eine Wirkungsfunktion zu, die vom Redner berücksichtigt und geschickt von ihm eingesetzt werden müsse, um beim Publikum überzeugend zu wirken. Die scherzhafte Rede wirke ermunternd bei Ermüdung und wenn sie „der Erwartung des Hörers widerspricht“.<sup>36</sup>

Dem Ethos des Redners kommt in der antiken Rhetoriktheorie besondere Bedeutung zu, da es nicht nur seine persönliche Glaubwürdigkeit beim Publikum bedingt, sondern hierauf basierend auch die Überzeugungskraft der von ihm benutzten Argumente beeinflusst:

„Das *ethos*, das in Person und Charakter des Redners erscheint und seine Glaubwürdigkeit begründet, bewirkt nach rhetorischer Theorie 'eine gelassene Gemütsemotion des Wohlwollens, der Freundlichkeit und Geneigtheit. Sie geht aus von der 'Eigenart menschlichen Verhaltens', in seiner bloßen, gewöhnlichen Natürlichkeit, von *vita et mores* in ihrer menschlich-geselligen Erscheinung sowie von der Tugend der *comitas* (Leutseligkeit) und ist damit eine Wirkung der *humanitas*.“<sup>37</sup>

Die auf den Körper des Zuhörers zielende Wirkung des rednerischen Ethos und die Beeinflussung seiner Emotionalität durch gezielten Einsatz der Stimme weisen Parallelen zum Konzept der therapeutischen Diätetik und ihrer Wirkung auf den Körper auf, die nicht nur auf das Rednerische beschränkt, sondern auch auf Literatur übertragbar scheinen.<sup>38</sup> Burghart Wachinger hat bemerkt, dass im europäischen

35 Zur aristotelischen Mesotes-Lehre s. Harald SCHILLING, *Das Ethos des Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22), Tübingen: Mohr 1930; s. auch Markos VARDAKIS, *Die Mesoteslehre des Aristoteles*, Heidelberg: Univ.-Diss., 1984.

36 Ueding (vgl. Anm. 32), S. 26f.

37 Ebd. S. 31.

38 Eine theoretische Ausarbeitung in Anlehnung an Aristoteles', *De Anima*' und Galens *De Voce*' hat besonders die therapeutische Wirkung von Musik erfahren, wie sie in der arabisch-islamischen Diätetik und Medizin ausgearbeitet wurde. Die Schriften sind während des neunten Jahrhunderts im Zuge der Übersetzungsbewegung ins Arabische übersetzt worden und prägten insbesondere die musiktheoretischen Abhandlungen von al-Kindi (gest. 873). Im zehnten und elften Jahrhundert erfährt die Musiktheorie ebenso wie die Musiktherapie mit al-Fārābī und Ibn Sīnā weitere Ausarbeitungen; s. hierzu Henry George FARMER, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, New

Mittelalter in Anlehnung an die antike und spätantike Humoralpathologie nicht nur die Musik, sondern auch die Literatur therapeutische Verwendung in der Diätetik gefunden habe. Literatur habe zum emotionalen Wohlbefinden des Lesers beigetragen und konnte „der Seele erwünschtes emotionales Gleichgewicht verschaffen.“<sup>39</sup> Die wohltuende Wirkung von Literatur erklärte sich aus den in der galenischen Humoralpathologie standardisierten *sex res non naturales* (Luft, Speise und Trank, Bewegung und Ruhe, Schlafen und Wachen, Hygiene und Füllung, emotionales Wohlbefinden), deren Ausgeglichenheit das Wohlergehen des Körpers bedingten.<sup>40</sup>

Die Reflektierung der Wirkfunktion des geschriebenen Wortes auf das körperliche Wohlergehen des Lesers und seine hieran geknüpfte Aufnahmefähigkeit verwundert nicht in einer Gesellschaft, die als „learning society“ das schriftlich Dokumentierte als Basis des Wissens und als Medium der Wissensvermittlung betrachtete.<sup>41</sup> Die innovativen Ansichten der Adab-Autoren über das geschriebene

Delhi 2001 [Nachdr. d. Ausg. London 1929]; s. auch Eckhard NEUBAUER, Arabische Musiktheorie von den Anfängen bis zum 6./12. Jahrhundert. Studien, Übersetzungen und Texte in Faksimile (Publications of the Institute of Arabic-Islamic Science, The Science of Music in Islam 3), Frankfurt am Main 1998; zu al-Kindi vgl. ebd. S. 127f.; zu al-Fārābī vgl. ebd. S. 175f., zu Ibn Sīnā vgl. ebd. S. 218f. Zu Galens ‚De Voce‘, die ebenfalls im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt wurde s. GALEN, Über die Stimme. Testimonien der verlorenen Schrift „Peri phonēs“. Pseudo-Galen „De voce et anhelitu“. Kommentar, vorgelegt von Hans BAUMGARTEN, Göttingen: Univ.-Diss. 1962.

39 Burghart WACHINGER, Erzählen für die Gesundheit. Diätetik und Literatur im Mittelalter, (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 23), Heidelberg: Winter 2001, S. 6. Die Diätetik und das Konzept der Mäßigung wurden auch als Geheimlehren angesehen, wie im Falle des *Secretum Secretorum*; vgl. hierzu: Regula FORSTER, Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-Asrār*, *Secretum Secretorum* (Wissensliteratur im Mittelalter 43), Wiesbaden: Reichert 2006.

40 Zum Begriff der *sex res non naturales* vgl. Melitta Weiss ADAMSON, Medieval Dietetics. Food and Drink in Regimen Sanitatis Literature from 800 to 1400 (German Studies in Canada 5), Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1995, S. 10f.; vgl. auch WACHINGER (vgl. Anm. 39), S. 6. Die *sex res non naturales* standen im Mittelpunkt der Gesundheitsschriften, die bereits im *Corpus Hippocraticum* erwähnt, in der hellenistischen Medizin – besonders von Galen – ausgearbeitet und in der arabischen Medizin standardisiert wurden. Die *sex res non naturales* stellen jene Vorgänge dar, die entweder die Grundtätigkeiten des Menschen umschreiben oder aber über die Umwelt auf ihn einwirken und die die im menschlichen Körper ablaufenden Prozesse zusammenfassen. Sie wirken verändernd auf den Mischzustand der Säfte, denen je nach Mischungsverhältnis verschiedene Krankheitsdispositionen zugeordnet sind. Die Krankheitsdispositionen sind nur durch ein harmonisches Gleichgewicht der Körpersäfte, der Elemente und der physikalischen Qualitäten zu kontrollieren, wo hingegen eine Verschiebung des Säfte- und Qualitätengleichgewichts die Ursache für Gesundheitsstörungen ist.

41 Sebastian GÜNTHER, Praise to the Book! Al-Jāhīz and Ibn Qutayba on the Excellence of the Written Word in Medieval Islam, in JSAI, 32, 2006, S. 125–143, hier S. 126.

Wort „must not only be seen as a lasting testimony to these scholars' great knowledge, literary skills, and passion for reading and writing, but also as a stimulus for the evolution and enlightenment of the medieval Muslim reader.“<sup>42</sup> Die Einbeziehung des Lesers, die Sorge um seine Bildung und um sein Wohlergehen, ist demnach auch im Kontext einer sich im städtischen Kontext neu entwickelnden Gruppe von Lesern begründet, die „for various reasons, to be met in private reading rather than through taking part in study sessions.“<sup>43</sup> Die ‚Privatisierung‘ des Lesers und das individuelle Lesen, die nach Sebastian Günther eine Innovation in der abbasidischen Gesellschaft des neunten Jahrhunderts darstellen und welche die öffentlich zugänglichen Mağālis ergänzten, machen die Reflexion über die emotionale Wirkung des Gelesenen bzw. des Geschriebenen beim Leser für den Autor so wichtig, der sich in die Situation des Lesers versetzt.<sup>44</sup>

Zu Beginn seines umfangreichen „Kitāb al-Ḥayawān“ (Das Buch der Lebewesen)<sup>45</sup> wendet sich al-Ġāḥiẓ an den Leser und umschreibt die behelrende und didaktische Intention seines Werks, die den kritischen Leser von vornherein einbezieht:

„Dieses Buch ist eine Mahnrede, eine Unterweisung, eine Aufklärung und eine Belehrung. Ich sehe dich (i. e. den Leser), wie du es kritisiert hast, bevor du dich mit seinen Bestandteilen beschäftigt, über seine Kapitel nachgedacht, seinen Anfang analog zu seinem Ende und seine Quelle in Bezug auf seine Mündung in Betracht gezogen hast. Fehl geleitet hat dich einiges von dem, was du [währenddessen] als Scherzen angesehen hast, dessen Bedeutung du nicht gekannt hast; und [fehl geleitet hat dich einiges] von einer Narretei, deren Tiefsinnigkeit du nicht erblickt hast. Du weißt weder, weshalb [der Scherz] angeführt noch aus welchem Grund er aufgewendet wurde, (noch), was damit intendiert war, für welchen Ernst dieser Scherz ertragen und für welche erzieherische Übung jene Narretei erduldet wurde. Du hast nicht gewusst, dass Scherzen Ernst ist, wenn er angeführt wird, um ein Grund für den Ernst zu sein und dass die Narretei eine

42 GÜNTHER (vgl. Anm. 41), S. 138.

43 Ebd. S. 139.

44 Als Mağlis werden im Arabischen Veranstaltungen oder Zusammenkünfte bezeichnet, die „im Sitzen“ abgehalten werden. Im abbasidischen Bagdad des neunten Jahrhunderts bezeichnet der Mağlis nicht nur öffentliche intellektuelle Veranstaltungen, sondern umfasst auch die „Teilnahme sämtlicher bildungsbeflissener Leute an in Privathäusern abgehaltenen Lehrveranstaltungen“; Gottard Strohmaier, Griechische Philosophen bei den arabischen Autoren des Mittelalters, in: DERS., Antike Naturwissenschaft in orientalischem Gewand (Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption. AKAN-Einzelschriften 6), Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2007, S. 64–82, hier S. 69f.

45 Al-Ġāḥiẓ, K. al-Ḥayawān, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Bairūt: Dār al-Ġil, Bd. 1 1996 [=Ḥayawān 1].

würdige Haltung und eine Gelassenheit ist, wenn sie für [das Erreichen] jenes Ergebnisses aufgewendet wird.“<sup>46</sup>

Al-Ġāḥiẓ spricht hier nicht nur einen nicht genannten Kritiker<sup>47</sup>, sondern überhaupt den Leser seines Buches an, in dessen Lage er sich versetzt und aus dessen Blickwinkel er sein eigenes Werk betrachtet. Der Leser und seine eventuelle kritische Reaktion auf das Gelesene wird von al-Ġāḥiẓ bereits während des Schreibprozesses reflektiert. Der Leser könne Einiges von dem, was scherzhaft intendiert war, für Ernst halten oder umgekehrt. Erst die Lektüre des ganzen Buches, die Reflexion über seine Inhalte und seine Systematik sowie das Nachdenken über seine ernsthaften und scherzhaften Elemente und ihr Verhältnis zueinander vermögen dem Leser ein Verständnis des gesamten Buches und seiner Intention zu vermitteln. Dem Scherzen sowie der bereits die Grenze des Scherzhaften überschreitenden Narretei komme nach al-Ġāḥiẓ eine didaktische Funktion zu, denn sie bereite auf den notwendig folgenden Ernst vor. Das Scherzen sei somit eine ernsthafte Angelegenheit ebenso wie die Narretei eine gewisse Würde erhalte, wenn sie mit ernsthafter Intention betrieben werde. Die Maßhaltung von Ernst und Scherz sei insofern eine Notwendigkeit, um den Ernst zu fördern und erträglich zu machen.

Würde der Ernst oder der Scherz überwiegen, so ginge die didaktische Funktion des auf eine goldene Mitte bedachten Konzeptes des „al-Ġidd wa l-Haẓl“ verloren und damit auch die angestrebte Funktion des gesamten Buches, wie al-Ġāḥiẓ bemerkt:

„Und so verhält es sich mit diesem unserem Buch, denn wenn ich jeden veranlassen würde, sich der Mühe zu unterziehen, dieses Buch zu lesen, es in Beziehung zu setzen zur bitteren Wahrheit, zur Schwerfälligkeit des Ernstes, zur Last der Mühe und zum Schmuck der Würde, dann würde [der Leser] keine Ausdauer haben außer derjenige, der sich ausschließlich dem Wissen widmet, der seine Bedeutung versteht, der von seinen Früchten kostet, der sein Herz durch die Kraft [des Buches] fühlt und der seine Freude erlangt entsprechend dem, was [den Eindruck] der Länge durch die [beim Lesen aufzuwendende] Mühe verursacht [...]“<sup>48</sup>

Nach al-Ġāḥiẓ sind die allgemeinen Leser nicht gewillt, sich über längere Passagen einer ernsthaften Sache zu widmen; diese Bereitschaft weisen vielmehr nur die

<sup>46</sup> Vgl. Ḥayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 37, Z. 16; zur Übersetzung vgl. auch GELDER I (vgl. Anm. 23), S. 102.

<sup>47</sup> Gelder I (vgl. Anm. 23), S. 102.

<sup>48</sup> Ḥayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 38, 2–7.

Gelehrten auf.<sup>49</sup> Der allgemeine Leser, der das Werk zur Unterhaltung und zur Zerstreuung lese, benötige die scherzhafte Abwechslung, wenn er sein Interesse am Buch nicht verlieren solle. Dem Autor komme hier die Aufgabe zu, den Leser durch sein Werk zu führen, um seine Ausdauer zu fördern, damit er die Reichhaltigkeit des Werkes in seiner Gesamtheit erkennen könne:

„Doch wie viele gibt es, die zu ihrem Glück geführt werden [müssen] mit Hilfe einer an ihrem Hals anliegenden Leine, durch strenge Anleitung und [durch] starken Antrieb.“<sup>50</sup>

Al-Ġāhiz problematisiert die Maßhaltung von Ernst und Scherz nicht nur im geschriebenen Wort mit Hinblick auf ihre Wirkung auf den Leser. Vielmehr behandelt er auch Weinen und Lachen antithetisch als menschliche Ausdrucksbewegungen von Ernst und Scherz. Begreift al-Ġāhiz das Lachen als eine Ausdrucksform des Scherzes, so versteht er das Weinen als eine Ausdrucksform der Askese, die in Scherz und Lachen ein Symbol für die Hinfalligkeit alles Irdischen und eine Ablenkung des Gläubigen von seinen religiösen Pflichten erblickte. Von einer prinzipiellen Ablehnung des Scherzes und des Lachens ist bei al-Ġāhiz indes wenig zu spüren. Seine Verhandlung des maßvollen Verhältnisses zwischen Ernst und Scherz kann vielmehr als eine „Antipode zu den asketischen Bedenken“ angesehen werden.<sup>51</sup>

Lachen und Weinen sind nach al-Ġāhiz nicht nur Ausdrucksformen des Körpers. Ihnen kommt eine diätetische Wirkung zu, die bei der Ökonomisierung nützlich, im Exzess jedoch schädliche Folgen haben kann. Die Ernsthaftigkeit der Asketen, die sich im Weinen äußere, kann nach al-Ġāhiz eine den Körper reinigende und die Gesundheit fördernde Wirkung besitzen, wenn das Weinen zur passenden Gelegenheit und in einem erträglichen Maß geschehe:

„Ich behaupte, dass das Weinen gesund für die Gemütsarten und von zu preisender Wirkung ist, wenn es zu den Anlässen passt, das Maß nicht überschritten und [wenn es] nicht vom Effekt abweicht.“<sup>52</sup>

Das Weinen ist für al-Ġāhiz akzeptabel, da ihm eine reinigende Funktion zukomme. Das Weinen könne jedoch nur dann eine wohltuende Wirkung haben, wenn auf-

49 Hayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 37, 17–38, Z. 2.

50 Ebd. S. 38, Z. 7f.

51 AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 132.

52 Al-Ġāhiz, Al-Buḥalā', ed. Muḥammad at-Tūnġi, Beirut: Dār al-ġil 1993 [=Buḥalā'], S. 29, Z. 13–16.

grund einer spezifischen Situation eine entsprechende Emotion vorliege, die die Ausdrucksbewegung des Weinens als eine natürliche Folge nach sich ziehe und abebbe, sobald die Wirkung eingetreten sei. Das Weinen wird für al-Ġāḥiẓ allerdings in dem Moment problematisch, in dem der Betreffende vollends seine körperliche Selbstkontrolle verliert und im Weinen verharret. Der Körper befinde sich dann in einem Krankheitszustand, der weitere Leiden wie Blindheit zur Folge haben kann:

„Und zu Ṣafwān b. Muḥriz sprach man während seines langen Weinens, als er sich mit seiner Trauer befasste: ‚Langes Weinen verursacht Blindheit.‘ Er entgegnete: ‚Wegen der Bekümmernisse ist es ein Martyrium.‘ Er weinte, bis er blind wurde. Viele Leute lobten das Weinen, darunter Yaḥyā, der Weinende (al-Bakkāʾ) und Haiṭam, der Weinende (al-Bakkāʾ), und Ṣafwān b. Muḥriz wurde der Weinende genannt.“<sup>53</sup>

Das verharrende Weinen wird von al-Ġāḥiẓ als eine von Gott auferlegte Prüfung des Gläubigen begriffen, die nicht nur seinen Körper in einen leidenden Zustand versetze, sondern ihn auch dem Wahnsinnigen annähere:

„Wenn das Weinen [das] ist, worin der Mensch verweilt, so handelt es sich um eine göttliche Prüfung. Vielleicht [lässt] es den Blick schwinden, verdirbt das Gehirn, führt zu Schwachsinn, versetzt den Betreffenden in Unruhe[...].“<sup>54</sup>

Im Gegensatz dazu versetze das Lachen den Menschen bei angemessener Gelegenheit und in angemessener Intensität in einen Zustand der Freude, wodurch es jenem Lachen gleiche, das seinen Ursprung in Gott habe:

„Und was glaubst du über das Lachen, das den Menschen [so lange] im Zustand der Freude belässt, bis die Veranlassung [zum Lachen] gewichen ist? Wenn das Lachen des Lachenden hässlich und die Sache, über die gelacht wird, hässlich ist, dann wird über die Blume, den Seidenüberwurf, den Schmuck und das erbaute Schloss nicht gesagt, dass es einem gewaltigen Lachen gleiche. So sprach Gott – erhaben ist seine Rede: ‚Er ist es, der Lachen und Weinen verursacht und Er ist es, der Tod und Leben verursacht.‘“<sup>55</sup>

Ebenso wie dem Weinen komme auch dem Lachen eine reinigende Funktion zu, sofern es seinen Ausdruck in einer Situation erfahre, die es notwendig macht und

53 Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, 2 – S. 30, 5.

54 Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, 2–30, Z. 5.

55 Ergänzung des Editors; s. Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, Z. 6 und ebd. Anm. 5.



das Lachen nicht über die unmittelbare Veranlassung hinausgeht. Das Lachen ist dann nach al-Ġāhiz unmittelbar mit dem Guten und dem Lebendigen in der Schöpfung Gottes verbunden:

„Er setzte das Lachen dem Leben gegenüber und das Weinen dem Tod. Gott schreibt sich selbst nichts Hässliches zu und er gestattet in seiner Schöpfung keinen Mangel. Denn das Lachen ist das erste Gute, das vom Säugling in Erscheinung tritt; [es]<sup>56</sup> tut seiner Seele gut und deshalb wächst sein Fett, vermehrt sich sein Blut, das ein Mangel seiner Freude und Material seiner Ernährung ist.“<sup>57</sup>

Al-Ġāhiz bezieht sich hier auf die bereits erwähnte Thematisierung von Lachen und Weinen in Q 53, 43f. und assoziiert, indem er nicht der semantischen Struktur beider Verse folgt, sondern sie vielmehr einander gegenüberstellt, das Lachen mit dem Leben und das Weinen mit dem Tod. Diese Deutung ergibt sich für al-Ġāhiz daraus, dass Lachen als Ausdruck von Freude in der Seele auf die vollkommene und gute Schöpfung Gottes verweise und die erste gute Ausdrucksbewegung des Menschen überhaupt in der Welt sei. Streng genommen sind aber auch Weinen und Tod ein Teil von Gottes Schöpfung und müssten ebenso mit dem Guten und Vollkommenen assoziiert werden. Diese Konsequenz wird von al-Ġāhiz jedoch nicht gezogen.

Abschließend sei bemerkt, dass al-Ġāhiz auch die sozialen Implikationen des Lachens und des Scherzens berücksichtigt. Ernst und Scherz sowie ihre Ausdrucksformen Weinen und Lachen besitzen nicht nur eine diätetische Wirkung, sondern sie werden von ihm auch in ihrer sozialen Wirkung problematisiert:

„Für das Lachen gibt es einen Ort und ein Maß und für den Scherz gibt es einen Ort und ein Maß, in dem sie einem erlaubt sind und [in denen] ihre Verfehlung das Übermaß dumm und die Enthaltung mangelhaft wirken lässt. Die Leute tadeln das Lachen und den Scherz nur ab einem [bestimmten] Ausmaß. Doch wenn mit dem Scherz der Nutzen intendiert ist und mit dem Lachen die Sache, die das Lachen verursacht, dann wird der Scherz ernst und das Lachen würdevoll.“<sup>58</sup>

Der übermäßige Ernst und das Weinen können nach al-Ġāhiz dann als ein Mangel wahrgenommen werden, wenn das rechte Maß zwischen beiden nicht mehr ein-

<sup>56</sup> Buḥalā' (vgl. Anm. 52), S. 30, Z. 6–8.

<sup>57</sup> Ebd. Z. 8–12. Al-Ġāhiz zitiert hier die bereits erwähnten Koranverse Q 53, 43f.: Nach der Übersetzung von Rudi PARET: „Und daß er es ist, der (die Menschen) zum Lachen und zum Weinen bringt, und der sterben läßt und lebendig macht?“

<sup>58</sup> Ergänzung des Editors, s. Buḥalā' (vgl. Anm. 52) S. 21, Z. 4, Anm. 1.

gehalten wird. Dies ist der Fall, wenn ein angemessenes Lachen bei akzeptablem Anlass zurück gehalten oder wenn in unpassenden Situationen oder im Übermaß gelacht werde.

Ernst und Scherz bilden für al-Ġāḥiẓ ein einheitliches Konzept, das immer mit der Notwendigkeit eines anzustrebenden Mittelmaßes beider Extreme verknüpft ist. Diese Notwendigkeit findet ihre Parallele in der antiken Rhetoriktheorie und in der aristotelischen Ethik, welche die Maßhaltung von zwei Extremen als Möglichkeit ethischen Handelns begriff. Die Einheit von Ernst und Scherz bilden für al-Ġāḥiẓ ein pädagogisches Konzept: Ernst allein sieht al-Ġāḥiẓ als pädagogisch unzureichend an und rechtfertigt den Scherz, da er auch für ernste Zwecke verwendbar sei. Darüber hinaus rückt die Reflexion über die Wirkfunktionen von Ernst und Scherz das Konzept des „al-Ġidd wa l-Haẓl“ auch in die Nähe der Diätetik, deren therapeutischer Zweig die Lehre von den *sex res non naturales* besonders betont.

Bibliographische Angabe: Hans Peter PÖKEL, Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur. Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept am Beispiel von al-Ġāḥiẓ (gest. 869), in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 269–283.



CHIARA LASTRAIOLI

# Über das Wissen des Anderen lachen

## Ein medizinischer Streit im Frankreich des 16. Jahrhunderts\*

Wenn ich mich hier an die Untersuchung einer medizinischen Auseinandersetzung, die etwa in der Mitte des 16. Jh. stattfand und die sich auf die therapeutischen Eigenschaften von Essig bezog, heranwage, dann nicht als Spezialistin für Medizingeschichte, sondern vielmehr aus Interesse für diese Diskussion, die beispielhaft ist: sowohl in Bezug auf das, was über die Wege und die Arten der Wissensvermittlung gesagt werden kann, als auch von einem streng textbezogenen Standpunkt aus gesehen. Während meiner Forschungsarbeiten über den literarischen Austausch zwischen Italien und Frankreich habe ich von dieser Debatte über den medizinischen Einsatz von Essig erfahren, an der zwei in Frankreich lebende italienische Ärzte teilnahmen. Eine Zusammenfassung von Jean Dupèbe, die einen der Texte dieses Streits zum Thema hatte, hat mein Interesse an der Thematik aufs Neue geweckt.<sup>1</sup> Ich möchte nun ebenfalls einige neue Aspekte über diese Debatte über den Essig beitragen, die sich auf die Vermittlung antiken und mittelalterlichen medizinischen Wissens beziehen.

Zwischen etwa 1541 und 1549 war diese Debatte der Anlass für die Veröffentlichung von mindestens vier Büchern. Der Text, der sie auslöste, heißt „Buch über die Eigenschaften des Essigs“ (*Livre des propriétés du vinaigre*) und wurde von dem italienischen Arzt Giovanni Battista Caviglioli<sup>2</sup> verfasst. Außer dem, was er selbst

\* Die Übersetzung des ursprünglich in französischer Sprache abgefassten Beitrags übernahm Ingrid Vornberger.

1 Jean Dupèbe, [Compte-rendu de] Brigitte Briot, Barthélemy Aneau, régent de la Renaissance lyonnaise, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (dorénavant BHR), LX, 1, 1998, p. 231–234.

2 Über diesen Autor siehe La Croix du Maine et Du Verdier, *Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier*, Paris, chez Saillant & Noyon et Michel Lambert, 1772, vol. III, S. 199;

über sich schrieb, ist nur sehr wenig über diesen Mann bekannt. Er stammte aus Masseria im Piemont<sup>3</sup>, hatte in Italien Medizin studiert<sup>4</sup> und war im Gefolge des François de la Tremouille nach Frankreich ausgewandert. Dies geschah gewiss nach dessen Befreiung, nachdem er 1525 bei der Schlacht von Pavia gefangen genommen worden war.<sup>5</sup> 1535 und 1536 verfasste Cavigioli eine lateinische Abhandlung „Über die veränderten neuen Krankheiten, mit etlichen Paradoxa“ (*De morbus novis interpola, cum aliquot paradoxis*), die erst 1541 erschien.<sup>6</sup> Im Vorwort des „Buches über den Essig“ bestätigt der Autor, dass er dem König die Schrift über die „neuen Krankheiten“ noch nicht vorgestellt habe, und dass er auf die Fürsprache des mächtigen königlichen Leibarztes Louis de Bourges hoffte, um ein Privileg zu

Michaud, *Biographie Universelle ancienne et moderne...*, t. VII, Paris, Delagrave et C<sup>ie</sup>, s.d., S. 275.

3 Das Dorf Masseria findet sich nahe der Gemeinde Viverone in der Region Biella, Piemont, Italien.

4 In einer anonymen Broschüre gegen den Arzt aus dem Piemont wird dieser als „papistischer Arzt“ bezeichnet (cf. *In totius pictaviensis emporii necnon meritissimi inter medicos Aesculapi de cani modesta cujadam defensio contra Baptista Cavigioli papiensis doctoris apologiam*, s.l.n.d., 8 ff<sup>o</sup>. n.n.). Eine handgeschriebene Notiz auf einer Ausgabe dieses Werkes, das sich in der BIUM findet (cote 90958 t.594 n°3), ermöglicht die Zuschreibung des Büchleins an einen gewissen Perrellus oder Parellus, der zweifellos mit Johannes Perrellus gleichzusetzen ist, dem Übersetzer des Werkes von Théodore de Gaze, *Liber de mensibus atticis*, Joanne Perrello interprete. Ejusdem interpretis de Ratione lunae et epactarum secundum Gazam (...), Parisiis, apud Simonem Colinaeum, 1535, in-8°.

5 François de la Tremouille wird in der Widmung an die Leser als Beschützer der Medizin erwähnt (*Livre des proprietes du vinaigre*. Composé par Messire Baptiste des Cavigiolles de Massarie, docteur en Medecine, on le vend à Poictiers, à l'enseigne du Pelican, 1541, in-16°, a<sup>2</sup>v°; künftig einfach „*Livre des proprietes du vinaigre*“).

6 I. Baptistæ ex Cavigiolis de Massaria, philosophiæ et medicinæ doctoris : de Morbis novis interpola, cum aliquot Paradoxis, Pictavii, ex officina Marnefiorum fratrum, sub Pelicano, 1541, in-8°. Zu diesem Werk siehe A. de la Bouralière, *L'imprimerie et la librairie à Poitiers pendant le XVI<sup>e</sup> siècle...*, Paris, E.M. Paul et Fils et Guillemin, 1900, p. 96). Das Privileg wurde ihm am 28. März 1540 vor Ostern in Vendôme zugesprochen. Das Buch enthält einen Brief an François I, der auf Italienisch verfasst wurde, und ein Vorwort an die Leser auf Latein. Pierre Aquilon lenkte meine Aufmerksamkeit auf das Exemplar der Académie de Médecine, das am Ende der lateinischen Widmung die Unterschrift des Autors trägt (BIUM, Rés. D 771). Cavigioli veröffentlichte außerdem im Anhang einer der vielen Ausgaben des Sommaire von Jean Goeurot ein kleines Werk, um sich gegen die Pest zu schützen (*Summaire tressingulier de toute medecine et cirurgie spécialement contre toutes maladies survenantes quotidiennement au corps humain [...]. Item Le preservatif de la peste de Messire Baptiste de Massarie dict le Cavigiolles docteur en medecine traduit de latin en françoys, contenant la forme de vivre et la maniere de se préserver et purger en temps pestilenciel, et aussi aulcuns remedes. Avec les cinquante neuf problemes [sic.] et questions concernans les choses qui peuvent advenir au moyen de la peste, et la composition des pouldres pillules et iulepzs [...], on le vend à Bourges, chez Jehan Garnier imprimeur demeurant pres les grans Escolles*, s.d. (cf. *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, 13<sup>e</sup> livraison, Bourges, par Jean Jenny, Baden Baden, Librairie Valentin Koerner, 1973, S. 24).

erhalten.<sup>7</sup> Denn in „Über die veränderten neuen Sitten“ kommt ein königliches Privileg vor, das mit dem Namen Bochetel unterzeichnet wurde und auf den 28. März 1540, kurz vor Ostern, zu datieren ist, was es uns erlaubt, die Abfassung des Texts über den Essig bis Ende 1540 oder die ersten Monate des Jahres 1541 zurückzuverlegen.

Dieses „Buch über die Eigenschaften des Essigs“ wiederum wurde im Verlauf des 16. Jahrhunderts mindestens siebenmal veröffentlicht: Michaud zufolge wurde die erste Auflage in Lyon bei Olivier Arnoullet ohne Datumsangabe gedruckt.<sup>8</sup> Das einzige Exemplar dieser Edition, das ich ausmachen konnte, findet sich in der städtischen Bibliothek von Besançon und kann nicht mit Sicherheit als Erstauflage bezeichnet werden, da der Drucker aus Lyon die gotischen Lettern bis 1550 verwendete.<sup>9</sup> Im Gegenteil neige ich dazu, die Marnef-Ausgabe von 1541<sup>10</sup> als die erste zu betrachten,

7 In der Widmung des Buch über die Eigenschaften des Essigs erwähnt Cavigioli das Über die veränderten neuen Sitten als „ein sehr erhabenes Werk von einem anderen Stil als dieses hier, das wir in den Jahren 1535 und 1536 (...) geschrieben und zusammengestellt haben, um dem allgemeinen Wohl zu dienen“ (*une beaucoup plus haulte œuvre, et d'autre stille que ceste cy, que des les ans mil 1535, et 1536. [...] avoyt escript et compillée, en faveur de la chose publicque; f. A<sup>2r</sup>°*); und er fügt hinzu: „Dieses vollkommene Buch habe ich an den Hof geschickt, um das königliche Privileg zu erhalten, es zu drucken, welches ich von unserem vortrefflichen Kaiser und allerchristlichen König noch nicht erhalten habe, da ich bis jetzt noch nicht die Gelegenheit hatte, mich zu Füßen seiner göttlichen Milde niederzuwerfen.“ (*Ledit livre parfait aurois envoyé à la Court, pour avoir le privilège Royal, de celluy imprimer, lequel n'ay encores impetré de nostre excelse Empereur et Treschrestien Roy, n'ayant eu l'opportunité, jusq'à ceste heure, de me presenter aux piedz de sa divine clemence; f. A<sup>2r</sup>°*). In Bezug auf Louis de Bourges, den Förderer Cavigiolis bei François I, schreibt der Autor: „Bezüglich dieses [königlichen Privilegs] erhoffe ich auch die Fürsprache unseres Meisters und Vaters Herrn Burgensis, der verdienstermaßen der erste Arzt unseres genannten allervorzüglichsten Monarchen ist.“ (*En ce [privilège royal] esperant aussi l'intercession de nostre maistre et pere monsieur Burgensis, meritement premier medecin de nostredict tresexcellent Monarque; f. A<sup>2v</sup>°*).

8 Livre des proprietes du vinaigre moult singulier pour conserver les corps humains, Lyon, Olivier Arnoullet, s.d., 8°, car. goth. (cf. Bibliographie universelle ancienne et moderne, cit., p. 275). Die Beschreibung des Werkes durch Michaud lässt aufgrund der Verwendung der gotischen Lettern einen sehr alten Druck vermuten; man muss aber die Tatsache mit in Betracht ziehen, dass dieser Autor die gotischen Lettern bis in die frühen 1550er Jahre verwendet hat.

9 Livres des proprietes du vinaigre moult singulier pour conserver les corps humains. Composé par Messire Baptiste des Cavigiolles de Masseria, docteur en medecine, man verkaufte sie in Lyon nahe der Notre Dame de Confort, bei Olivier Arnoullet, s.d., in-8° (BM Besançon, 261336). Dieses Werk mit einer Gravur eines frommen Arztes auf dem Titelblatt ist nicht Bestandteil des von Baudrier zusammengestellten Katalogs des Lyoner Druckers Arnoullet (Bibliographie lyonnaise, X, Paris, F. de Nobele, 1964).

10 Cf. note 5. Mehrere Exemplare dieser Ausgabe sind in den französischen Bibliotheken (beispielsweise der BnF oder der Bibliothèque Méjane) erhalten. Für eine Beschreibung dieser Ausgabe

denn es ist bekannt, dass Cavigioli sich in Poitiers niederließ und dort seit seiner Ankunft in Frankreich praktizierte. In der Folge wurde das Buch mindestens fünfmal anonym veröffentlicht, eine „Anleitung, alle Aufstriche, Gewürze und Destillationen von Duftwassern herzustellen...“<sup>11</sup> war dem Text vorangestellt.

Von seiner Erstveröffentlichung an musste Cavigiolis Buch im Mediziner-Milieu von Poitiers auf Protest stoßen.<sup>12</sup> Dieser Text, der „auf Anweisung des sehr erhabenen Fürsten, Monseigneur de la Trémouille“<sup>13</sup>, der damals Gouverneur von Poitiers war<sup>14</sup>, für eine breite Leserschaft konzipiert und in einem etwas unsicheren Französisch<sup>15</sup> geschrieben wurde, konnte nicht die Gunst der Spezialisten erlangen. Der Essig wird nämlich als eine Art Allheilmittel präsentiert. Pur oder in Verbindung mit anderen Stoffen soll er durch seine vielfältigen heilenden Eigenschaften

siehe La Bouralière, op.cit., p. 97; Louis Desgraves, Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVII<sup>e</sup> siècle. 5, Poitiers, Baden-Baden, V. Koerner, 1982, p. 27 ; M. Pouliot, „Une précision sur les Marnef“, Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 3<sup>e</sup> série, 1928, S. 132–134.

11 *Pratique de faire toutes confitures, condiments, distillation d'eaux odoriférantes*; siehe La pratique de faire toutes confitures, distillations deaux odoriferantes et plusieurs autre [sic] recettes tres-utiles. Avec la vertu et propriété du Vinaigre, approuvé (contre l'opinion de plusieurs) grandement profitable au corps humain, Lyon, Benoist Rigaud und Iean Saugrain, 1558, in-16°. Cavigiolis Text ist diesmal anonym veröffentlicht; es existiert ein moderner Nachdruck dieser Ausgabe, in deren Vorwort G. Cavazza die Pratique den Druckern Rigaud und Saugrain zuschreibt, was mir wenig wahrscheinlich erscheint (cf. Die moderne Ausgabe Paris, Klincksieck - Aux amateurs de livres, 1992). Siehe auch La Pratique de faire toutes Confitures, condiments... avec la vertu... du Vinaigre, Lyon, s.t., 1558, in-16° (BL); La manière de faire toutes confitures, avec la vertu et propriété du vinaigre, Paris, Bonfons, s.d., in-12° (BnF); La Manière de faire toutes confitures... et La Vertu et propriété de vinaigre, s.l.n.d., in-8°, (BnF) et La Pratique de faire toutes Confitures, condiments... & plusieurs autre recettes tres-utiles, avec la vertu ... du Vinaigre..., Lyon, s.t., 1590, in-8° (BL).

12 Pierre Rambaud zufolge lebte Giovan Battista Cavigioli gemeinsam mit seinem Sohn 1538 und 1540 in Poitiers, im Kirchsprengel Saint-Didier (« Les statuts de la faculté de médecine de Poitiers », Bulletins de la Société des Antiquaires de l'Ouest, I<sup>er</sup> semestre, 1913, p. 42). Cavigiolis Sohn war Anwalt und hieß wahrscheinlich Jacopo oder Giacomo; siehe dazu den einleitenden Text eines gewissen F. Bardonin aus dem Limousin an Cavigiolis Sohn (*F. Bardonini Lemovici Decasticon, ad Ia. A Cavigiolis D. Baptistae filium* » in *I. Baptistae ex Cavigiolis de Massaria...de Morbis novis interpolla*, cit., f<sup>o</sup>. \*2<sup>r</sup>°).

13 *par le commandement de tresillustre prince, Monseigneur de la Tremouille*

14 *Ibid.*, f<sup>o</sup>. A2<sup>v</sup>°.

15 Dem Arzt aus dem Piemont sind seine sprachlichen Probleme bewusst und er leistet auch gleich zu Beginn seines Buchs Abbitte: „...und wenn Ihr in diesem Werk an einigen Stellen eine weniger schmuckreiche Sprache und Theorie findet, als es üblich ist, so mögt Ihr als Entschuldigung den Gehorsam, den ich meinem Herrn schulde, sowie meine italienische Muttersprache akzeptieren.“ ([...] *et si en icelle y trouvez aucuns endroictz un langaige et theoricque* [sic.] *moins aornez qu'il n'est convenable, il vous plaira accepter, pour mon excuse, l'obeissance à mondict seigneur par moy due, et la langue maternelle Italienne*; f<sup>o</sup>. A2<sup>v</sup>°).

die unterschiedlichsten Krankheitsbilder heilen, und der Autor zögert nicht, seiner Leserschaft einfache und fast wundersame Rezepte vorzulegen.

Der erste Kritiker von Cavigliolis Theorien war ein Landsmann, der Arzt und Astrologe Davide de Finale, der besser unter dem Namen David Finarensis bekannt ist. Man weiß sehr wenig über das Leben und die Tätigkeiten dieses Forschers, der wahrscheinlich aus Finale Ligure stammte, abgesehen davon, dass er mehrere Jahre in Frankreich lebte<sup>16</sup> und nach Poitiers gezogen ist, ungeachtet der augenfälligen Feindseligkeit der Ärzte der Stadt gegenüber ausländischen Kollegen<sup>17</sup>. La Croix du Maine und du Verdier erwähnen sein wichtigstes Werk „Abriss des David Finarensis (...) über die wahre Astrologie“ (*L'Épitome de David Finarensis (...) de la vraye astrologie*)<sup>18</sup> und sprechen von „mehreren medizinischen Abhandlungen über den Schaden, den der Essig dem Körper zufügt, über die Schädlichkeit des Weins, etc.“<sup>19</sup> Wenn der Text über den Wein auch wohl verloren ist – wenn er je existiert hat – so sind doch einige Exemplare von „Vom Schaden, den der Essig dem menschlichen Körper zufügt“ (*De la Nuisance que le vinaigre porte au corps humain*)<sup>20</sup>, einer in-octavo verfassten Broschüre, bekannt. In dieser werden weder Jahr noch Ort der Ausgabe erwähnt, aber man kann sie etwa in die Jahre 1543–1544 verorten. Auf jeden Fall entstand sie deutlich vor 1549, dem Erscheinungsjahr von Pierre Tolets Werk „Paradoxie über die Eigenschaften des Essigs, gegen die

16 Zu diesem Autor siehe La Croix du Maine et Du Verdier, *op. cit.*, vol. I, S. 164 und vol. III, S. 443–447. 1531 spielte David de Finale eine wichtige Rolle in einer Begebenheit, von der Pierre Rambaud berichtet: „David Finarensis, ein geprüfter Mediziner, der mit Maguerite Pierre verheiratet war, wohnte in Fontenay-le-Comte, bevor er sich in Poitiers niederließ. Am 2. Oktober 1531 wurde er vor dem *Parlement des Grands Jours* in Poitiers angeklagt, mit dem Schwert in der Hand die Polizisten verfolgt und angegriffen zu haben, die einen Dieb, und zwar seinen Nachbarn, festnehmen sollten. Der Generalleutnant behandelte ihn wie einen Ausländer, einen Genuesen, der einen Bart trägt und trotz aller Verbote immer ein Schwert trägt, ohne ein Edelmann zu sein (Arch. Nat. Xa 9207 et 9219). 1540 wohnte er im Kirchsprengel Saint-Cybard (Bibl. Poitiers, cart. 10). (op. cit., S. 42).

17 Seit 1533 verfolgten die Ärzte Poitiers eine korporatistische Politik und versuchten, die Niederlassung von Konkurrenten in der Stadt zu verhindern (cf. Pierre Rambaud, *op. cit.*, S. 40 et sqq.). Caviglioli konnte seinen Beruf dank des Schutzes durch la Trémouille ausüben, während David de Finale über eine Ausnahme *ad personam* verfügte, die durch einen Erlass des *Parlements* bestätigt war (*ibid.*, S. 42).

18 *L'Épitome de David Finarensis, ... de la vraye Astrologie et de la reprouvée*, Paris, E. Groulleau, 1547, in-8°.

19 *divers traités de Médecine de la Nuisance que le vinaigre porte au corps humain, de la Nuisance du vin, &c.*; La Croix du Maine et Du Verdier, *op. cit.*, vol. I, p. 164.

20 S.l.n.d., in-8° (BnF).



modernen Schriften gerichtet“ (*Paradoxe de la faculté du vinaigre contre les escrits modernes*).<sup>21</sup> In diesem Werk antwortet der berühmte französische Arzt, der auch als Übersetzer von Galen und Paul d'Egine in Erscheinung trat<sup>22</sup>, auf die verschiedenen Theorien, die von zwei Chirurgen aus Lyon und von seinen italienischen Kollegen vorgebracht worden waren, indem er ihre Quellen und Herangehensweisen in Zweifel zieht.

Das Werk von Tolet, das eigentlich einen langen Streit abschließen sollte, ließ stattdessen die Debatte wieder aufleben und wurde Ziel zahlreicher Kritiken, die in einem anonymen Büchlein mit dem Titel „Antiparadoxer Pasquill. Dialog gegen die Paradoxie über die Eigenschaften des Essigs“<sup>23</sup> (*Pasquill antiparadoxe. Dialogue contre le Paradoxe de la Faculté du Vinaigre*)<sup>24</sup> zusammengestellt wurden. Diese anonyme Broschüre, die 1549, kurz nach dem Werk Tolets erschien, zeugt von einem deutlichen rhetorischen und kulturellen Wandel, der aufgrund der Übernahme eines bisher auf die politische, religiöse und höfische Polemik beschränkten literarischen Modells in der medizinischen Literatur eintrat, und zeigt somit die erfolgreiche Veränderung der Genres dieser Literatur in Frankreich.

21 Lyon, [s. n.?], 1549, in-8° (BnF, BM Grenoble, BL). Im Folgenden einfach „Paradoxe“. Über diesen Autor, der in Vienne und Lyon praktizierte und Leibarzt von Karl IX und Catherine von Medici war, siehe *L'Europe des Humanistes (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Zusammenstellung von J-F. Maillard, J. Kecskeméti und M. Portalier, [Paris], CNRS Turnhout, Brepols, 1995, S. 406 ; *La Croix du Maine et Du Verdier*, op. cit., t. II, S. 330 et t. V, S. 346 ; Bréghaut du Lut et Péricaud, *Biographie lyonnaise*, Paris, Techener, 1839, S. 296–297; *Matricule de l'Université de médecine de Montpellier (1503–1599)*, veröffentlicht von Marcel Gouron, Genève, Droz, 1957, S. 57 ; V.L. Saulnier, *Médecin à Montpellier aux temps de Rabelais*, in: BHR, 1957, S. 425–479; C.-A. Mayer, « Pierre Tolet and the Paradoxe de la faculté du vinaigre », BHR, t. XII, 1951, S. 83–88; Roland Antonioli, *Rabelais et la médecine*, Genève, Droz (ER, XII), 1976, S. 39–41.

22 *La chirurgie de Paulus Aegineta : qui est le sixiesme livre de ses oeuvres. Item, ung opuscul de Galien, es tumeurs contre nature. plus, ung opuscul dudict Galien, De la manière de curer par abstraction de sang / le tout traduit de latin en François par maistre Pierre Tolet,...* Lyon, bei Estienne Dolet, 1540, in-8°. Wie C.A. Mayer (op. cit., S. 83–84) beobachtet hat, maß Tolet sowohl der Verwendung des Französischen in Texten zur Verbreitung medizinischen Wissens als auch der Übersetzung lateinischer Texte, die sowohl von der Medizin als auch von anderen Themen handeln konnte, große Bedeutung zu; siehe dazu seine Übersetzung von *L'expedition et voyage de Lempereur Charles le quint en Affrique : Contre la Cité de Arges*. Traduyte de latin en François par M. Pierre Tolet medecin Lyonnais. A ung seul, Lyon, chez le Prince [Pierre de Sainte Lucie, dit le Prince], s.d., in-4°, car. goth. (Bibliothèque Méjane ; cf. Baudrier, op. cit., S. 166).

23 Der im Deutschen schwer wiederzugebende italienische Gattungsbegriff „Pasquill“ wird hier und in der Folge mit dem in der Gegenwartssprache eher ungebräuchlichen „Pasquill“ übersetzt [I.V.].

24 Lyon, s.t., 1549, in-8° (BnF). Im Folgenden einfach „Pasquill antiparadoxe“.

Betrachten wir unsere Werke, den Gegenstand der Auseinandersetzung und die von den verschiedenen Autoren gewählten rhetorischen Mittel etwas genauer. Als Caviglioli sein „Buch über die Eigenschaften des Essigs“ verfasste, rechnete er zweifellos weder mit dem Skandal, den „sein kleines Werk“<sup>25</sup> hervorrufen würde, noch mit dessen publizistischem Erfolg. Auf den ersten Seiten entschuldigte sich der Autor fast für die Bescheidenheit seines Werks, das eine Auftragsarbeit war und in Eile gedruckt wurde (wie es die zahlreichen Druckfehler der ersten Auflagen bezeugen), während er auf die Erscheinung desjenigen Buches wartete, das er als sein Hauptwerk betrachtete: das lateinische und für gebildete Leser verfasste „Buch und Abhandlung über gewisse neue Krankheiten“ (*Livre et traité de certaines maladies nouvelles*).<sup>26</sup> Das kleine Buch über die Heilsamkeit des Essigs hatte demgegenüber ein breiteres Publikum im Blick, das sich vor allem aus Apothekern, Chirurgen und Barbieren zusammensetzte. Getreu den Vorgaben des Aristoteles<sup>27</sup> definierte der Autor zunächst sein Thema, den Essig – dieser „ist verdorbener Wein, der Wärme, Feuchtigkeit, Stärke und Geschmack verloren; und Kälte, Trockenheit sowie eine andere Stärke und einen anderen Geschmack erlangt hat“<sup>28</sup> – danach seine zehn Eigenschaften und schließlich seine medizinischen Einsatzmöglichkeiten<sup>29</sup>. Hierfür lässt Caviglioli die verschiedenen Teile des Körpers, vom Kopf bis zu den Füßen, am Leser vorbeiziehen<sup>30</sup> und nennt dabei die möglichen Verwendungsweisen des Essigs. Er stellt dabei keine Verbindungen zu anderen Krankheitsbildern her, denn sein Ziel ist es, ein Rezeptbuch zu verfassen: einen Text also, der den vielen weniger gebildeten Ärzten theoretisches Wissen zur Verfügung stellen soll. Die Einfachheit der Textstruktur, die Kürze der Kapitel, die Klarheit der Ausrichtung, das Fehlen medizinischer Fachsprache und ungebräuchlicher Ausdrücke erklären den finan-

25 *sa petite oeuvre*

26 Ich zitiere aus der 1541 in Poitiers bei Marnef gedruckten Ausgabe (f°. A<sup>2r°</sup>).

27 „Und da man, wenn man ein Thema behandeln will und Aristoteles' Lehre folgt, zunächst wissen muss, was es ist, wovon man sprechen möchte...“ (*Et par ce que quand on veult traicter de quelque chose, suyvant la doctrine d'Aristote, il fault premierement sçavoir qui est ce de quoy on veult traicter...*; f°. A<sup>2v°</sup>).

28 *est vin corrompu, qui a perdu une chaleur, une humidité, une force, et une saveur: et a acquis une froideur, une siccité, et une aultre force, et une aultre saveur*; F°. A<sup>3r°</sup>.

29 Die Überschriften der ersten Kapitel zeigen diese auf Verbreitung bedachte und didaktische Zielsetzung: Was Essig ist, Welche Beschaffenheit der Essig hat, Welche Eigenschaften der Essig hat, Die zweite Eigenschaft des Essigs etc. (*Que c'est que vin aigre, De quelle complexion est le vinaigre, Quelles proprietiez a le Vin aigre, La seconde propriété du Vinaigre*).

30 *Pour la Teste, Pour les yeux, Quant à la gorge, Au Cœur, Du Foye, etc.*

ziellen Erfolg dieses Werkes, das man schwerlich zu den fachlichen Abhandlungen rechnen kann. Auf jeden Fall erfuhr das anonyme „Buch über die Eigenschaften des Essigs“ auch nach der negativen Presse, die es erhielt, eine weite Verbreitung und wurde aufgrund seiner allgemeinverständlichen Sprache ein wichtiger Text der praktischen Medizin und der Ratgeberliteratur.<sup>31</sup>

Cavioglis Kultur ist dennoch eine hohe, universitäre und theoretische Kultur, und sein Buch wimmelt von Definitionen und Beispielen, die er von den Alten übernommen hatte: Hippokrates, Galen, Dioscorides und Aetius werden im Text mehrfach zitiert und bilden neun Zehntel des Stoffes. Den Medizinern der Antike, so sagt Caviogli, „hat Gott in seiner Gnade die Erleuchtung durch seinen heiligen Geist gewährt, sodass sie eine so sichere, heilige und für die menschlichen Körper notwendige Wissenschaft wie die Medizin entwickeln konnten“<sup>32</sup>, was mit der Behauptung, dass alle, die nicht an diese Wissenschaft glauben, Heiden seien, gleichbedeutend ist<sup>33</sup>. Zudem sei die Autorität der Alten derart untrügbar, dass sie beinahe keinem Fehler unterworfen sei: Sobald sich ein Medikament wie der Essig als wenig oder gar nicht geeignet für ein bestimmtes Krankheitsbild erweist, so liegt das nicht an seinen Eigenschaften, sondern an den Fehlern jener Ärzte, die nicht mehr die „allgemeingültigen Regeln der Medizin beachten, die uns zeigen und lehren, wie und wann man am menschlichen Körper welche Mittel anwenden soll“.<sup>34</sup>

Wenn der Autor sich von den festgetretenen Pfaden entfernt und die unstrittigen Fortschritte der modernen Medizin anerkenne, unternehme er niemals genaue Bezugnahmen (so wie er es im Gegenzug für die Werke der *auctores* tut), sondern stütze sich mehr auf die medizinische Praxis seiner Zeit als auf die mittelalterlichen und zeitgenössischen Texte. Tatsächlich wird die Ranggleichheit zwischen *Anciens* und *Modernes* wesentlich mithilfe der Darstellung und selten des Inhalts heraufbeschworen, auch wenn sie durch eine Metapher aus dem Bereich der Musik, die

31 Das Werk *La Pratique de faire toutes confitures, condiments, distillation d'eaux...* das von 1558 an gemeinsam mit dem *Livre des propriétés du vinaigre* erschien, schreibe ich nicht Caviogli zu.

32 *Dieu par sa grace a donné la lumière de son saint Esprit, d'escrire une si certaine, sainte et nécessaire science, pour les corps humains, qui est la medecine*; F<sup>o</sup>. A<sup>4v</sup>.

33 „Da diejenigen, die nicht an die Medizin glauben, nicht an die Geschöpfe Gottes glauben: und ebenso sind sie so blind, dass sie kaum an Gott unseren Vater und ihren Schöpfer glauben.“ (*Parquoy ceulx qui ne croyent en la medecine, n'ont aucune creance aux creatures de Dieu: et pareillement sont si aveugles qu'ilz n'ont pas grande creance en Dieu nostre pere, createur d'icelle*; f<sup>o</sup>. A<sup>4v</sup>.)

34 *reigles universelles de medecine, qui monstrent et enseignent comment, et en quel temps on doit appliquer toutes choses au corps humain*; F<sup>o</sup>. A<sup>4v</sup>.

am Anfang des fünften Kapitels über die Eigenschaften des Essigs steht, hübsch in Erinnerung gerufen wird.

„Wenn wir Mediziner seit 500 Jahren nichts anderes sagen würden als das, was Hippocrates und Galen und die anderen gesagt haben, würde ich meinen, dass wir einer Flöte oder einem Dudelsack gleichen, die nur das in sich haben, was man in sie hineinbläst. Aber ich bin mir sicher, dass man seitdem fast ebenso viel Feinsinnigkeit und Erfahrung in der Wissenschaft der Medizin erreicht hat, wie sie sie damals besaßen.“<sup>35</sup>

Die seltenen Bezugnahmen auf die „jüngeren Doktoren, denen heute niemand Vertrauen entgegenbringt“<sup>36</sup> werden nämlich immer dann unternommen, wenn der Autor den traditionellen Theorien widerspricht, so beispielsweise wenn er behauptet, dass der Essig einige Eigenschaften des Weins beibehalte<sup>37</sup>. Bei einem genaueren Blick erkennt der Leser tatsächlich, dass die Theorien der *Anciens* dank der Erfahrung und der Vernunft, also aufgrund von Logik und Deduktion, und nicht durch die Autorität der Texte der *Modernes*, verändert werden können.<sup>38</sup> Dennoch stehen in den meisten dieser Fälle die Autorität der *Anciens* und die Erfahrung und die Vernunft der *Modernes* nicht im Widerspruch, sondern sind Bestandteile ein und derselben, gleichzeitig wissenschaftlichen und rhetorischen, Vorgehensweise.<sup>39</sup> Ein Beispiel: Überzeugt von der Zustimmung seiner Zeitgenossen, sowohl der Wissenschaftler als auch der Unbekannten, schlägt Cavigioli seinerseits ein Mittel gegen

35 *Si nous aultres Medecins, venuz depuys Cinq cent ans ença, ne disions oultre que Hippocrat[e] et Gal[ien] et les aultres ont dict, je diroyz que nous ressemblerions une flute ou une cornemeuse, n'ayant rien au corp que ce que l'on y met. Mais je veulx bien dire, que despuyz on a trouvé quasi autant de subtilitez et experiences en la science de Medecine, qu'il y avoit; F°. B2r°.*

36 *Docteurs Modernes [auxquels] aujourd'hui on n'y ajouste foi; F°. B3v°.*

37 F°. B4v°.

38 Siehe hierzu das Kapitel, das von den Eigenschaften des Essigs, die den menschlichen Geist stärken und wecken, handeln und in dem es darum geht, mit Hilfe der „zeitgenössischen Zeugen“ und der Erfahrung zu überzeugen: „Und wenn diejenigen, die nichts wissen außer dem, was Galen sagte, und nicht das, was er nicht sagte, es nicht glauben wollen, so sollen sie es ausprobieren: denn Ihr könnt gewiss sein, dass dieser sehr gebildete Mann nicht alles gewusst hat, woraus man schließen muss, dass dieser [der Essig] nicht der Feind der Natur ist, sondern ihr großer Freund.“ (*Et si ceulz qui ne scavent rien, que par la bouche de Gal[ien] par ce qu'il ne l'a pas dit, ne le veulent croire, qu'ilz l'experimentent: car vous estes seurs que le tresçavant homme n'ha pas tout sçeu, par quoy fault conclure que ce [le vinaigre] n'est l'ennemy de nature, mais le grand amy; f°. B1 v°*).

39 Siehe hierzu die Seiten betreffs des Einsatzes des Essigs, um „überflüssige Säfte“ (ff°. B5r°–B7v°) zu behandeln, auf denen der Autor „mithilfe von Vernunft und Autorität“ (f°. B5r°–B7v°) argumentiert.

die Pest vor, wobei er sich zu Lasten von Galen und Hippokrates in die erhabene Nachfolge des Discorides stellt.

„Der Ausspruch dieses alten Arztes [Dioscorides] bestätigt eine Meinung, die von allen unseren modernen Ärzten vertreten wird und die auch ich bei meinen Vorkehrungen gegen die Pest festgestellt habe: Auch wenn Hippokrates und Galen es nicht geschrieben haben : Dieses Mittel ist höchst angemessen gegen die Pest.“<sup>40</sup>

Wiederholt hütet sich der piemontesische Arzt wohlweislich davor, eine Hierarchie unter den alten Autoren aufzustellen: Er gibt den Meinungen des einen je nach Notwendigkeit in völliger Freiheit den Vorzug vor denen des anderen.

„Es ist wahr, dass Galen im elften Kapitel seiner ‚Methoden‘ sagt, dass Essig die Eingeweide wund macht. Aber er bezieht sich auf diejenigen, die bereits angegriffen, schwach und schlichtweg zart sind. Aber man muss Dioskorides anhören, der an oben genannter Stelle sagt: „Er nützt der Verdauung, wenn er mit Fleisch gekocht wird.“<sup>41</sup>

Ein anderes auffälliges Element dieses Werkes ist das Fehlen von Verweisen auf arabische oder jüdische medizinische Quellen. Dies unternimmt der Autor nur in einem einzigen Fall: Er kritisiert die französischen Ärzte, die glauben, dass der Essig bei Krankheiten, die den Magen angreifen, wenig geeignet sei; nachdem er Dioskorides erwähnt hat, fügt Caviglioli hinzu:

„Und es ist nötig, dass ich mich (gegen meine Gewohnheit) auf Avicenna berufe, der sagt, dass er die Verdauung stärkt und dass er der Verdauung hilft, was etwas ganz anderes ist als wenn er den Magen verderben und zerbrechen würde. Ich weiß nicht, wo sie diese Meinung gefunden haben, wenn sie es nicht mit einer willkürlichen Heranziehung der Alten oder des einfachen Volkes gemacht haben,

40 *Le dire de cest ancien Docteur [Dioscoride], confirme une opinion tenue par tous nous aultres modernes, comme j'ay mis en ma Preservative de la peste : encore qu'Hip[pocrate] ne Gal[ien] l'ayent laissé par escript : C'est qu'il est merueilleusement concenable à la peste.* F°. C2r°. Die Anspielung auf die Abhandlung *Le preservatif de la peste* (cf. note 6), die der Autor nicht als einen noch in der Abfassung oder im Druck befindlichen Text, sondern als vollendetes Werk bezeichnet, erlaubt es, 1541 als terminus ante quem für den Druck des Werkes zu bestimmen.

41 *Il est vray que Galen dict a l'onzieme de la Methode, que le Vinaigre escorche les intestins. Mais il s'entend à ceulx qui ont commencement d'scorchure, et au foibles, et prins tout crud. Mais fault ouyr Dioscorides, qui dit au lieu sus alegué. Prodestalui fluxionibus coctum cum cibi : qui est à dire, il est proffitable au flux de ventre, cuict avecq leurs viandes.* F°. E<sup>2</sup>T<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

dessen sich gemeinhin die Unwissenden bedienen, damit sie wieder aufgegriffen werden.<sup>42</sup>

Das Misstrauen, das viele italienische Medizinerschulen dieser Zeit der arabischen Tradition entgegenbrachten, ist weithin bekannt und ich werde darauf nicht weiter eingehen. Ich lege jedoch Wert darauf, die Anspielung auf Avicenna hervorzuheben, denn sie tritt an einem entscheidenden Punkt in Cavigiolis Beweisführung auf: Denn der Essig bewirke, so die allgemeine Meinung, ebenso viele Unannehmlichkeiten wie Vorteile, und sogar Galen – der schließlich seine vielen Vorzüge pries – riet für die Behandlung von Krankheiten, die den Magen oder den Darm betreffen, von ihm ab. Vom Blickwinkel des Traktats und seiner Argumentation aus funktioniert der Rückgriff auf eine ‚heterodoxe‘ Quelle genau deswegen, weil sie einzigartig ist: eine Ausnahme der Regel, die sich durch ihre Augenfälligkeit zu bestätigen scheint.

Die Herangehensweise Cavigiolis an die antike und moderne medizinische Tradition ist keineswegs außergewöhnlich für seine Zeit, während der Standpunkt David de Finales deutlich komplexer und untypischer erscheint. In dem kleinen Traktat „Vom Schaden, den der Essig dem menschlichen Körper zufügt“ versucht David de Finale, die Theorien Cavigiolis zu korrigieren, während er gleichzeitig offen den Rückgriff auf die arabische und jüdische medizinische Tradition fordert, um das Wissen der *Anciens* dort einzubinden, wo jenes ungenügend oder gar fehlerhaft erscheint. Das Werk wirkt vom Verlegerstandpunkt aus wie ein vielfältiges und eher aufwendig gestaltetes Werk.<sup>43</sup> Zwei einleitende Texte eröffnen das Buchlein: ein eloquentes „Epigramm an die Leser“, das gleichzeitig als Werbeauftrag und zur Verortung des Themas dient<sup>44</sup>, sowie ein lateinisches Epigramm, in dem ein

*42 Et fault que vous allegue Avicenne (contre ma coustume) qui dict: il conforte la digestion, et apres qu'il ayde à la digestion, qui sont choses toutes contraires à gaster et rompre l'Estomach, et ne scay ou ilz ont trouvé cela: se ce n'est par adventure au dire des vieilles, ou du commun peuple, duquel s'aydent communement les ignorantz, de pour estre reprins. Ff°. E<sup>v</sup>°–E<sup>z</sup>r°.*

*43 Vgl. hierzu den folgenden Hinweis auf dem Titelblatt: „Wundere dich nicht, Freund Leser, wenn wir in diesem Werk mehrere Ausdrücke nicht auf Latein geschrieben haben, die üblicherweise in dieser Sprache verwendet werden. Denn dies haben wir aufgrund des Rats und der Autorität von Leuten getan, die durchaus Kenner der französischen Sprache sind.“ (Ne l'esmerveille amy lecteur, si en ce present livret avons escript aucunes dictions par i latin lesquelles on avoit acoustumé d'escripre par y. Car ce n'avons fait que par conseil et autorité de gens non mediocrement experts en langage françoys; f°. A<sup>r</sup>°).*

*44 Epigramme aux lecteurs: Verschwiegener Mann, der du dich nach der geeigneten Ernährung erkundigst / für die Erhaltung deiner natürlichen Verfassung, / Auch du, Dame, die wünscht, geschätzt zu werden / für ihre Schönheit, mehr als jedes andere Geschöpf, / Lest hier, dass für eure*

gewisser F. Bardonini Lemouici ein Loblied auf den Autor und sein Werk singt<sup>45</sup>. Sonderbar ist nun, dass wir unter den einleitenden Texten von Cavigliolis „Von den neuen Krankheiten“ eine Widmung an „Jac[obus] a Cavigliolis“ wiederfinden, die von eben diesem F. Bardonini, alias François Bardonin aus dem Limousin<sup>46</sup>, verfasst wurde. Der Kreis der Mediziner des Poitou erscheint sehr eng und die Unterstützer der einen werden oft diejenigen der anderen, auf die Gefahr hin, dass sie das Lager ebenso wechseln wie man ein Wundermittelchen wechselt.

Die Konkurrenz unter den Medizinern, der Wille, sich innerhalb des städtischen Umfelds als Repräsentant einer ruhmreichen Schule zu profilieren sowie die Eifersucht gegenüber einem Mitbürger, der die Unterstützung der Großen genießt, haben zweifellos die Beschimpfungen des Doktor de Finale genährt. Außerdem ist es nicht ausgeschlossen, dass Letzterer als Wortführer einer mächtigen Gruppe, dieser „Herren und Freunde“<sup>47</sup>, die den Erfolg des Schützlings von la Trémouille mit Widerwillen beobachteten, handelte.

In seiner Kritik an Cavigliolis Buch greift David de Finale mehrere Elemente, die dem Text seines Gegners eigentümlich sind, auf, um sie abzufälschen oder, schlimmer noch, um sie lächerlich zu machen. Von Beginn seiner wenig ehrerbietigen Abhandlung an tritt der Autor offen in einen Wettstreit mit seinem Rivalen, auch wenn er versucht, seine bissige Kritik unter einem Anschein von Respekt zu verbergen<sup>48</sup>. Wenn Caviglioli also zeigen wollte, dass der Essig „ein Freund der Natur und [...] eines der besten Heilmittel, das man für die Bewahrung der Gesundheit

Ernährung / der Essig gefährlich ist / Denn er sorgt dafür, dass man abmagert / Daher ist er allen verboten / Flicht ihn also vor allen anderen sauren Dingen / Denn von einem verlorenen Punkt aus kommt man nicht mehr zurück“ (*Hom[m]e discret qui t'enquiers du regime / Pour l'entretien du cours de ta nature, / Toy dame aussi qui veulx que l'on t'estime / Pour ta beaulté plus qu'autre creature, / Lisez icy pour vostre nourriture / Vous trouveres dangereux le vinaigre / Car il est tel qu'il faict devenir maigre / Ainsy est il à chascun deffendu / Fuyes le donc entre toute chose aigre / Plus ne revient ung en bon poinct perdu; De la nuysance, cit., f<sup>o</sup>. A<sup>2v</sup><sup>o</sup>*).

45 F. Bardonini Lemouici ad Io. Morinellum de Davide medico Epigramma (ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>2v</sup><sup>o</sup>).

46 Cf. Nobiliaire de la diocèse et de la généralité de Limoges par l'abbé Joseph Nadaud..., Limoges, V<sup>e</sup> H. Ducourtioux libraire-éditeur, 1882, S. 107–108 und 539.

47 De la nuysance, cit., f<sup>o</sup>. A<sup>3r</sup><sup>o</sup>.

48 „Es ist wahr, dass wir uns anfangs Schwierigkeiten bereiteten, indem wir fürchteten, dass es dem genannten Caviglioli (dem wir als einem gelehrten Mann von umfangreichem Wissen Freude bereiten möchten) so scheinen würde, dass wir dies unternommen hätten, um ihn zu entehren.“ (*Vray est que d'entree en avons fait difficulté doubtans qu'il ne semblait audict de Cavigioles (auquel voudrions faire plaisir, comme homme docte, et de bon scavoir) qu'ayons ce entrepris pour son deshonneur [...] ; ibid., ff<sup>o</sup>. A<sup>3v</sup><sup>o</sup>–A4r<sup>o</sup>*). Par la suite, David de Finale affirmera qu'il ne veut aucunement

nur finden kann<sup>49</sup> sei, bemühte sich David vor allem darum, den Essig als „natürlichen Feind“<sup>50</sup> und als sehr schädliche Substanz zu definieren. Denn die Kritik de Finales spielt sich auf zwei Ebenen ab: Auf der einen Seite vollzieht er die Argumentation Cavigiolis Punkt für Punkt und in der gleichen Reihenfolge wie dieser nach, wobei er neue Beweise hinzufügt oder auch seine Interpretation der alten Texte korrigiert; auf der anderen Seite bedient er sich logischer, rhetorischer und linguistischer Mittel, um die Überlegungen seines Rivalen zu zerstören. Um dies zu erreichen zögert er nicht, den Text seines Gegners auf mehr oder minder explizite Art und Weise in sein Gegenteil zu verkehren. So greift de Finale, wenn es um die Definition des Essigs geht, die Beschreibung Cavigiolis auf, wobei er betont, dass sie ihn nicht völlig zufriedenstellte:

„Nach der Beschreibung Cavigiolis, auf die wir uns beschränken wollen, da wir keine Zeit zu verlieren haben, um eine andere Definition über besagten Essig aufzustellen (auch wenn diese überhaupt nicht unserer Meinung entspricht), ist Essig verdorbener Wein.“<sup>51</sup>

An anderer Stelle zitiert er die Abschnitte, in denen es um die Kontraindikationen des Essigs geht: Er betont die Seltenheit entsprechender Indikatoren und disqualifiziert damit den Rest des Werkes.<sup>52</sup> Andere Male ist seine Attacke weniger subtil: Nach einem langen Exkurs über die Entstehung des Essigs, der belegen möchte, dass dieser eine kalte und trockene Lösung und damit eine unnatürliche Substanz ist, konzentriert David de Finale sich auf zwei grundlegende Punkte von Cavigiolis Argumentation, die *Auctoritas* und die *Raison*:

blesses son rival, mais plutôt s'exprimer librement comme le faisaient certains medecins et philosophes de l'Antiquité (cf. *ibid.*, f<sup>o</sup>. A4r<sup>o</sup>).

49 *amy de nature et [...] l'un des meilleurs remedes qu'on scauroit trouver pour la conservation de santé*; *ibid.*

50 *Ibid.*

51 *Vinaigre, selon la description de Cavigioles, al laquelle entendons nous arrester, affin que n'ayons aucune occasion de perdre temps, pour faire autre deffinition, que pourrions donner dudict vinaigre (Iacoit qu'elle ne soit pas du tout selon nostre advis) est vin corrupu.* *Ibid.*, f<sup>o</sup>. B1r<sup>o</sup>.

52 „Aber damit diejenigen, die sich nicht auf die Aussagen des genannten Cavigioles beschränken wollen, die sich bisweilen in seinem Buch finden und die davon handeln, dass der Essig für den Menschen völlig schädlich sei, werden wir dies, da wir wissen, dass er sich damit kaum befasst hat, durch Vernunft und Autorität beweisen.“ (*Mais affin que ceux qui ne voudroyent s'arrester aux dictes dudict Cavigioles en quelque part de son livre, contens le vinaigre estre du tout contraire à l'homme, cognoissant qu'il n'a point erré en cest endroit, nous le prouverons par raison, et par autorité*; *ibid.*, B<sup>2</sup> r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>).



„Allein durch tätige Vernunft haben wir gezeigt, dass der Essig für die Menschen ein natürlicher Feind ist, und es ist ebenso nützlich, zu zeigen, dass eben dieser Essig auch nach den Maßstäben der Autorität ihr Feind ist. Dies wäre überflüssig, wenn wir nicht auch diejenigen zufriedenstellen wollten, die sich nicht mit den Gründen der Vernunft zufriedengeben wollen und die sich völlig an die Autoritäten halten, ohne sich nach den Vernunftgründen zu erkundigen. Dies ist eine Tollheit, außer wenn es um die heilige Schrift geht, die wir glauben müssen, ohne die Vernunft zu Rate zu ziehen.“<sup>53</sup>

Hier liegt uns eine Beweisführung vor, die derjenigen Cavigioli entgegen gesetzt ist, der sich, wie wir gesehen haben, vor allem auf die absolute Autorität der *Anciens* anstelle der medizinischen Praxis seiner Zeit stützt. Zudem sind die ersten *exempla*, die David de Finale vorstellt, den *auctoritates* der arabischen und mittelalterlichen Literatur entnommen. Râzi, „der von den Ärzten im Allgemeinen als der erfahrenste betrachtet wird“<sup>54</sup>, Avicenna, „den wir nicht gegen unsere Gewohnheit zitieren, so wie es besagter Cavigioli entgegen seiner Gewohnheit tat“<sup>55</sup>, Arnaud de Villeneuve<sup>56</sup>, Magninus<sup>57</sup>. Darauf folgen die antiken Autoren: Hippokrates, von dem Cavigioli, wie er sagt, in parteiischer Art und Weise nur die Beispiele, die seine These stützten, übernommen habe,<sup>58</sup> schließlich Galen und Aristoteles. Unter den Quellen finden sich zudem Constantin der Afrikaner<sup>59</sup>, Averroes<sup>60</sup>, Haly Habbas<sup>61</sup>, Albert von Bologna<sup>62</sup>, Bernard von Gordon<sup>63</sup>, Christol Platine<sup>64</sup> und Giovanni Michele Sa-

53 *Puis d'oncques que par vive raison avons monstré le vinaigre estre ennemy de nature quant à la generation de l'homme, est aussi expedient de monstre iceluy vinaigre estre semblablement son ennemy par autoritez. Ce que estimerions superflu, si ce n'estoit que nous entendons satisfaire aussi à plusieurs, qui ne se veulent contenter de raison sans autorité et qui s'arrestent aux autoritez totalement sans s'enquerir de la raisno [sic!], qui est une espece de folie, sinon quand il est question de l'escripture saincte, que devons croire sans enquerir de la raison. Ibid.,f°. B<sup>4</sup>v°.*

54 *appelé par les medecins communement le plus expert, ibid.,f°. B<sup>4</sup>v°.*

55 *que n'allegons point contre nostre costume, ainsi que le dict l'alleguer ledict Cagivioles contre la sienne, ibid.,f°. C<sup>1</sup>v°.*

56 *Ibid.,f°. C<sup>1</sup>v°.*

57 *Ibid.,f°. C<sup>1</sup>v°.*

58 *Ibid.,f°. C<sup>1</sup> r°-v°.*

59 *Ibid.,f°. B<sup>4</sup> r°.*

60 *Ibid.,f°. D<sup>1</sup> r°.*

61 *Ibid.,f°. D<sup>1</sup> v°.*

62 *Ibid.,f°. F<sup>3</sup>r°.*

63 *Ibid.,ff°. D<sup>2</sup>r°, F<sup>3</sup>r°.*

64 *Ibid.,f°. D<sup>2</sup>v°.*

vonarola<sup>65</sup>. Der Rückgriff auf Autoren, die wenig mit der medizinischen Literatur zu tun haben, ist bemerkenswert: Wenn es um die schädlichen Einflüsse des Essigs auf melancholische und geistige Gemüter geht, verweist de Finale auf den heiligen Paulus<sup>66</sup>, den heiligen Augustinus<sup>67</sup> und auf Dante<sup>68</sup>, der zu jener Zeit in Frankreich fast unbekannt war. De Finale vergisst nicht, seinen „Abriss über die wahre Astrologie“ an einer Stelle zu erwähnen, an der es um schlechte Astrologen geht, die, wenn sie erst einmal zu gierigen Händlern herabgesunken seien, Almanache und Vorhersagen in Hülle und Fülle in Umlauf brächten.<sup>69</sup>

Die Vielfalt der alten und zeitgenössischen Texte, die dieser Mediziner verwendet, zeugt von seiner Zugehörigkeit zu einer synkretistischen Medizintradition, welche die von dem universitären Milieu auferlegten neuen Tabus nicht kennt und die jüngeren Autoren als völlig beispielhafte Autoritäten betrachtet. Den ganzen Text hindurch bemerkt man zudem eine Bevorzugung, ja gar eine Vorherrschaft der Theorie gegenüber der Praxis, was sich nur teilweise erklären lässt, indem man den Adressaten der Abhandlung betrachtet: Diese sind eine sicherlich gelehrtere Öffentlichkeit als diejenige, die Cavigioli im Blick hat.

Der insgesamt traditionelle scholastische Bezugsrahmen, in dem David de Finale argumentiert, wird manchmal durch Attacken einer hinterhältigen Ironie und durch boshafte Sticheleien ins Wanken gebracht. Dies erinnert den „Freund Leser“ daran, dass bei diesem Text weit mehr als die einfache Frage des Gebrauchs des Essigs auf dem Spiel steht: Es geht darum, mit allen Mitteln den Vorrang einer medizinischen Tradition vor einer anderen zu beweisen. Daher verströmen die vielen gelehrten Zitate hier und dort einen ätzenden Geist.

Das Buch de Finales erweiterte eine Auseinandersetzung, die gerade erst in ihren Anfängen steckte, denn die Affäre erlangte eine derart große Bedeutung, dass man ihre Zeugnisse in mehreren Werken wiederfindet, so wie beispielsweise in den Abhandlungen über den Weinbau, den Wein und die Weinlese von Orli de Suave (*Devis sur la vigne, vin et vendanges d’Orl. De Suave*, 1550) von Jacques Gohory.<sup>70</sup>

65 Ibid., f°. G<sup>4r°</sup>-v°.

66 Ibid., f°. G<sup>3v°</sup>.

67 Ibid., f°. G<sup>3v°</sup>.

68 Ibid., f°. G<sup>4r°</sup>.

69 Ibid., f°. G<sup>3r°</sup>.

70 „Ich wundere mich umso mehr, je mehr ich diese wertvolle Pflanze betrachte, die sogar so wertvoll ist wie die Sünde und die Verderbnis selbst lobenswert sind, also den Essig, genannt acutum. Von ihm muss ich nach den Büchern der beiden Ärzte aus Poitiers, die, als wir dort weilten,

1549 betrat der Lyonnaiser Arzt Pierre Tolet die Arena und veröffentlichte seine Paradoxie über die Eigenschaften des Essigs mit der Intention, „[die Auseinandersetzung] durch einen unabweisbaren Urteilspruch, der auf wahrheitsgemäßen Meinungen und auf Schriften antiker Gelehrter beruht, aufzulösen und zu beenden“.<sup>71</sup> Für diesen Anlass zögerte der sehr berühmte Tolet nicht, seine gesamte Autorität in die Waagschale zu werfen und bei absolut nicht harmlosen Details zu mogeln. Theoretisch hätte seine eigenwillige Abhandlung eine Entscheidung im Streit über den Essig, der zwei Chirurgen der Académie von Lyon betraf, bewirken sollen.<sup>72</sup> Ich mag mich täuschen, aber nach meiner Kenntnis hat diese Auseinandersetzung keine gedruckte Spur hinterlassen, obwohl sie doch eigentlich bereits eine gewisse Ausweitung erfahren haben musste, wenn Tolet die Feder ergriff, um den Knoten zu durchschlagen. Es ist zudem nicht auszuschließen, dass die Verbreitung der Werke der beiden italienischen Ärzte Anlass einer öffentlichen Debatte innerhalb des Kreises der Ärzte in Lyon war. In der Tat scheinen die Attacken Tolets eben-

gegensätzlich darüber schrieben, nicht ausführlicher sprechen: Ich sage lediglich, dass seine augenscheinlichen Wirkungen von Galen berechtigterweise als von kalter Natur beschrieben wurden, ebenso wie der Wein warm ist, weshalb er als Gegengift bei Trunkenheit dient; er löscht mehr als andere Flüssigkeiten die heißesten Flammen, er spaltet den Fels, den das Feuer nicht brechen konnte, wie Livius mit der Erfahrung, die Hannibal in den Alpen machte, belegt [...].“ (*Je m'estonne tant plus j'entre avant contemplation de ceste precieuse plante, voire si precieuse que le vice et la corruption mesme en est louable, c'est assavoir le vinaigre dit acetum duquel je suis excusé de parler plus amplement apres les livres des deux medecins de Poëtiers qui escrivirent l'un contre l'autre au temps que nous y estions : Seulement je diray que veu ses effetz evidens a esté bien jugé par Galien de nature froide autant que le vin est chaud, duquel à ceste cause il guerit de l'ivrognerie comme contrepoison, Il estaint sur toute autre liqueur les plus ardentes flammes, il fend les rocher que le feu n'a sceu rompre, tesmoin Titelive en l'experience qu'en fit Annibal es Alpes [...]*) ([Jacques Gohory], *Devis sur la vigne, vin et vendanges d'Orl. De Suave, auquel la façon ancienne du plant, labour et garde est découverte et reduite au present usage, on les vend au Palais, en la Gallerie de la Chancellerie, en la boutique de Vincent Sartenas, et au mont Saint Hylaire, à l'Hostel d'Albret, 1550, in-8°, f°. 1<sup>r</sup>o-v<sup>o</sup>*). Ich möchte Didier Kahn danken, der mich auf diese Polemik in Poitiers hinwies.

Plus j'approfondie la connaissance (= contemplation c. l.) de cette plante précieuse [la vigne], voire si précieuse que le vice et la corruption même en est fort louable, c'est-à-dire le vinaigre – dit *acetum* -, duquel je suis excusé de ne pas en parler plus surtout après les livres des deux médecins poitevins, plus je m'en étonne.

71 *resoudre, et soudre* [la polémique] *avec une sentence irrefragable, fondée en vraie opinion, et écrits de doctes Anciens*; Pierre TOLET, *Paradoxe*, S. 9.

72 „Denn, Bruder und Freund, unter zwei Chirurgen aus Lyon wurde eine Frage über die Eigenschaften des Essig aufgeworfen, die man notwendigerweise auflösen und beenden musste...“ (*Or frere et amy, pource que entre deux Chirurgiens de la ville de Lyon ha esté esmue une question de la faculté du Vinaigre, laquelle necessairement devoit resoudre, et soudre...*; *ibid.*, S. 9).

so seine Kollegen aus Lyon wie die von Cavigioli und de Finale hervorgebrachten Argumente in den Blick zu nehmen und man könnte meinen, dass der Autor sein Büchlein im Kielwasser des Erfolgs, den die beiden Broschüren der Italiener erfuhr, veröffentlichen wollte. Wie dem auch sei, in der lateinischen Widmung an Henri II und in der französischen, die an die Chirurgen gerichtet ist, spricht er von den beiden Chirurgen aus Lyon, während die italienischen Ärzte von Gohory als die beiden uns bekannten Wahlbürger Poitiers ausgemacht wurden.

Auf den ersten Seiten seiner Paradoxe bemüht Tolet sich, seine Entscheidung, auf Französisch zu schreiben, zu begründen. In einer ausführlichen Darlegung behauptet er, dass es notwendig sei, die Kenntnisse der Anciens an die Bedürfnisse der Barbieri und Apotheker, die seine hauptsächlichen Adressaten sind, anzupassen:

„Und niemand wird es ungehörig finden, dass ich auf Französisch geantwortet habe. Denn ich sehe es zuvorderst als meine Aufgabe, diejenigen zufriedenzustellen, die über eine volkstümliche Bildung verfügen, und unter denen die Frage aufgekommen ist: Hinzu kommt, dass man auf Französisch oder in einer anderen volkstümlichen Sprache ebenso gut argumentieren kann wie auf Latein. Marsilius Ficinus Florentin, ein Mann, der ein bewundernswertes Griechisch und Latein spricht, hat ebenso auf Italienisch Regeln und Heilmittel gegen die Pest geschrieben, und wurde später von einem deutschen Gelehrten namens Hieronymus Ricinus ins Lateinische übertragen.“<sup>73</sup>

Danach befasst er sich in seinem Werk genau mit den Kenntnissen der zwei Chirurgen und wählt hierbei sofort ein anderes Niveau. Noch bevor er seine Hypothese formuliert, versucht Tolet, seine Vorgänger auf verschiedene Arten zu diskreditieren: Nachdem er für sich das Recht in Anspruch genommen hat, in diese Debatte einzugreifen, so wie „es jedem Handwerker erlaubt ist [...], seine Kollegen anzuzweifeln und in Frage zu stellen“<sup>74</sup>, stellt er seine Gesprächspartner erneut als

<sup>73</sup> *Et aucun ne trouvera impertinant, que j'aye respondu en François. Car pour mon devoir, je devois premierement satisfaire à ceux qui sont vulgairement instruits, entre lesquels la question est esmue: joint aussi que bien l'on peult ratiociner en François, ou autre langue vulgaire, que en Latin. Marsilius Ficinus Florentin, homme en Grec et en Latin admirable, ha bien escrit en langage Italien les precepts et remede contre la Pestilence, et depuis ha esté mis en Latin par un docte Allement nommé Hironimus Ricinus.* Paradoxe, p. 10. Cf. Marsile Ficin, *Contro alla Peste*, Firenze, per gli heredi di Philippo di Giunta, 1523 et *Tractatus singularis doctissimi viri Marsillii Ficini de epidemiae morbo, ex italico in latinum versus* [a Hieronymo Ricio], *Augustae Vindelicorum*, S. Grimm et M. Vuysung, 1518, in-4°.

<sup>74</sup> *il est licite à tout artiste [...] de mettre en doute, et questionner, ses semblables, et ceux de sa profession;* Paradoxe, S. 11.

„Chirurgen [...] mit langer Erfahrung und guter Bildung“<sup>75</sup> vor, wobei er betont, dass sie lediglich „Neoteriker“<sup>76</sup> seien, die über die vollständige Ausrichtung an den Schriften der *auctoritates* zum Schaden der Erfahrung empört seien. Dies ist nun eine ziemlich verwunderliche Behauptung für Chirurgen, deren Anwendung der antiken Texte – die sie lediglich zeitweise verwendeten – gewiss zugunsten einer medizinischen Alltagspraxis begrenzt war. Einer von ihnen wird von Tolet gar als ein Blinder bezeichnet, da er den Argumenten seines Gegners Wort für Wort folge, nur um sie schließlich zu bestreiten<sup>77</sup>, ebenso wie es David de Finale in seinem Buch tat. Zudem betont der Autor in seinem gesamten Buch immer wieder die außerordentliche Bedeutung der Erfahrung und der Erfindung, in Sinne der *inventio*, zu Lasten der *auctoritas*<sup>78</sup>. „Tatsächlich gibt der Autor gegen Ende der Paradoxie über die Eigenschaften des Essigs“ zu, dass er sich nicht nur an die Praktiker und die Apotheker wenden wollte, sondern auch an die Mediziner, die an der Debatte teilgenommen hatten, und die ich als die beiden italienischen Doktoren identifizieren zu können glaube.<sup>79</sup>

Nach Meinung des Autors seien die *Anciens* durch die arabischen Autoren und diese wiederum durch die *Modernes* korrigiert worden; die Mediziner seiner Zeit sollten ihre Theorien häufiger in die Praxis umsetzen, beständig neue Substanzen und Behandlungen erproben und einen Schatz aus den Erfahrungen der anderen ansammeln. Diese letzte Bemerkung öffnet den Weg für eine Fülle von Beispielen und Anekdoten, welche die argumentative Struktur des Textes ernsthaft gefährden. Das Durcheinander nimmt zu und eine lange Reihe illustrierender Persönlichkeiten

<sup>75</sup> *Chirurgiens [...] de longue experience et bonne erudition*; Ibid., S. 11.

<sup>76</sup> Ibid., S. 11.

<sup>77</sup> „Ebenso wie diejenigen, die sich wie Blinde von anderen führen lassen, sagt der eine, nachdem er es nur gelesen hat, schon Ja: der andere klammert sich, um seine Natur, seine Substanz, seine Taten, und den Grund, für den wir ihn täglich einsetzen, zu erkennen, nicht an das Geschriebene, das manchmal eher willkürlich als vernünftig ist, und sagt ‚Nein!‘.“ (*L'un d'eux pour l'avoir leu, semblable à ceux qui se laissent comme aveugles par autrui conduire, dit que ouy: l'autre pour considerer son tempere-ment, sa substance, et action, et le fin, pour lequel tous les jours nous le mettons en usage, n'hadere point aux escrits, lesquelz souventesfois sont plus volontaires que resonnables, et dit que non.*; ibid., p. 12–13).

<sup>78</sup> Ibid., p. 13–14.

<sup>79</sup> „Aber nachdem ich ausreichend auf die vorgelegten Behauptungen und die Frage, die zwischen zwei Chirurgen, die keine Mediziner waren, aufgekommen ist, geantwortet habe, bleibt mir nun, den Herren der Moderne zu antworten, die in ihren Schriften behauptet haben, dass der Essig adstringierend wirkt.“ (*Mais apres avoir suffisamment respondu aux allegations proposees, et à la question meue entre deux Chirurgiens, et aucuns Medecins: il reste respondre à Messieurs les Modernes, lesquelz en leurs escrits ont affirmé le Vinaigre estre astringent*; ibid., S. 47).

zieht am Leser vorbei: der wackere Schweizer Arzt, der in Lyon während der letzten Pestwelle zahlreiche Sterbende gepflegt hatte<sup>80</sup>; der zum Tode Verurteilte, der dem Papst Paul III. ein Gegengift vorgeschlagen und dadurch sein Leben gerettet hatte<sup>81</sup>; eine schwachsinnige Frau, die von der Couperose geheilt wurde, und so weiter<sup>82</sup>. Wenn er sich wieder dem Essig zuwandte, hält Tolet sich wieder an die Spielregeln des Traktats und entwickelte ebenso wie seine Vorgänger Argumentationen, die aus den alten Texten, vor allem von Hippokrates, Galen und Dioskorides, gespeist werden, wobei er sorgfältig vermeidet, arabische Medizintraditionen zu zitieren.<sup>83</sup> Im Vergleich zu anderen Autoren seiner Zeit nimmt er in sehr freier Art und Weise auf die Quellen Bezug und wählt mal die eine, mal die andere, um seine Hauptthese zu bestätigen: die einfache Leugnung der adstringierenden Wirkung von Essig. Denn dieses vom wissenschaftlichen und rhetorischen Standpunkt aus betrachtete „unmethodische“ Vorgehen und seine Schlussfolgerungen führen dazu, ihn vor dem Leser zu rechtfertigen. Es genügte also nicht, lediglich griechische und arabische Texte anzuführen, um die Wirksamkeit eines Heilmittels zu beweisen. Diese konnten vielmehr, wie der Titel seines Werks zeigt, zu paradoxen Behauptungen führen.<sup>84</sup> Die *logiatroi*<sup>85</sup>, also die Mediziner, die selbst nicht praktizierten, waren für Tolet nur Affen oder Papageien in Käfigen, die die Wörter Anderer wiederholen. Der gute Arzt hingegen sollte einen kritischen Geist gegenüber den genannten

80 „Der Schweizer Arzt, um den es hier geht, hat wohl während einer nicht lange zurückliegenden Pestwelle in Lyon gewirkt. Er mischte sich ohne jede Furcht und mit großer Sicherheit unter meine Infizierten, und kümmerte sich um die Kranken, denen er ein gewisses destilliertes Wasser zu trinken gab, durch welches das Herz unverzüglich vor dem Gift geschützt ist.“ (*Le médecin suisse en question aurait exercé à Lyon lors d'une peste récente. Il se mesloit parmi mes infectez sans aucune crainte, avec grande assurance, et tenoit pus des malades, ausquelz il donnoit à boire certaine eaue distillee, par laquelle le cœur estoit promptement deffendu du venin*; *ibid.*, S. 16).

81 *Ibid.*, S. 17.

82 *Ibid.*, S. 17.

83 *Je ne puis penser pourquoy noz par trop Galenistes retournent aux Arabes, ausquelz ont baillé une robe, par laquelle ilz semblent estre incognuz, mais l'habit ne fait le moine, ny une Arondelle le printemps* (*ibid.*, S. 56).

84 *À ce propos Tolet affirme: Premièrement il est necessaire qu'ilz satisfacent bien respondre à un chacun lieu, et l'authorité, et que ne cuydent que legerement, et sans raison, et escrits des anciens Grecs, et Arabes nous ayons voulu offusquer, et faire aucun paradoxe, c'est à dire outre la commune opinion et doctrine, proferer choses de difficile persuasion, jasoit que aucuns collecteurs, et fabricateurs de plusieurs livres, ne le prendront pour verité, ny paradoxe, mais pour chose faulse* (*ibid.* S. 29).

85 *Ibid.* S. 31. Der Ausdruck *logiatros* ist direkt dem Kommentar Galens zu Hippokrates entnommen.

Quellen beweisen, ein „handelnder“ und ein „betrachtender“<sup>86</sup> Mann sein und den Mut besitzen, „dem, was immer vorherrschend war, Widerstand entgegenzusetzen und es nicht anzuerkennen“<sup>87</sup>. Für Tolet war dieses Vorgehen nicht risikofrei, denn man sah häufig, wie sich die Übersetzer der Anciens täuschten, wie es Cornarius passierte oder einem der beiden Chirurgen, der, bezüglich eines Abschnittes von Aetius „so unwissend umhergeirrt ist und geredet hat [...], dass auch einer, dem die Musen fremd sind, leicht darüber lachen und den Kopf schütteln würde“<sup>88</sup>. Einige Seiten weiter unten geht es wiederum ums Lachen und dieses Mal werden die beiden italienischen Mediziner explizit in Frage gestellt:

„Ich muss mich doch sehr wundern, ja gar lachen über zwei italienische und bereits betagte Mediziner, die in Poitiers leben und einen großen Streit über die Natur des Essigs führten: Der eine sagte einfach, dass er kalt sei, und der andere sagte, dass er es nicht sei. Und beide waren zutiefst im Irrtum, sowohl in Bezug auf die Autoritäten, als auch in Bezug auf die Erfahrung.“<sup>89</sup>

Die Frage der Lächerlichkeit des Wissen des Anderen, die hier auf fast zufällige Art und Weise behandelt wird, kehrt im letzten Abschnitt des Textes wieder: Dieser handelt von den Fallen einer wissenschaftlichen Kommunikation, die eher überzeugen als beweisen will und daher der Wahrheit mangelnden Respekt entgegenbringt:

„Daher habe ich schon viele Jahre lang mein Leben mit der Kunst der Medizin verbracht, einer sicherlich göttlichen Kunst, die ein vollendetes Ziel hat, nämlich die Heilung der Kranken und die Bewahrung der Gesunden: Eine Kunst, in der unendliche Missbräuche begangen werden, was viele Angriffe und Verteidiger hervorgerufen hat. Ich werde mich nicht bei meinen Lesern dafür entschuldigen, dass ich keine reich geschmückte und eloquente Sprache verwendet habe, denn diese Merkwürdigkeit überlasse ich den Müßiggängern, den Höflingen und den Sprachpflegern.“<sup>90</sup>

86 *de négoce, contemplation*; Ibid. S. 32.

87 *oppugner, et desconnoître ce qui ha esté toujours en regne*; Ibid., S. 33.

88 *auroit si ignoremment erré et parlé [...] qu'un privé de toutes Muses facilement en riroit, et si branslerait la teste*; Ibid., S. 42.

89 *Et ne me puis asez esmerveiller et quasi rire de deux Medecins Transmontains desja aagez, lequel [sic] demeurant dans la ville de Poitiers vindrent en grosse querelle du temperement du Vinaigre : l'un disoit qu'il estoit froid tant seulement, et l'autre disoit qu'il estoit sans froideur. Et tous deux estoient grandement en erreur, tant pour autorité, que pour l'expérience [...]*; Ibid., S. 46–47.

90 *Parquoy ayant desja plusieurs ans consommé mon aage en l'art de la Medecine, art certes divin, et d'une parfaite fin, que de saner les corps malades, et conserver les sains : art ou infinis abus sont commis, qui a causé la nécessité des oppugnateurs et deffenseurs, ne m'excuseray envers les lecteurs,*

Ohne jeglichen erkennbaren Grund befasst Tolet sich nach dieser Forderung nach stilistischer Freiheit zugunsten der Verbreitung einer wissenschaftlichen Botschaft mit dem Rückgriff auf das Paradox, welches sowohl ein gedankliches als auch ein linguistisches Verfahren darstellte. Der medizinische und der paradoxe Diskurs passten schon lange gut zusammen. Ärzte wie Léonard Fuchs<sup>91</sup>, Johan Jassenius a Lasser<sup>92</sup>, Nicolaus Rorarius<sup>93</sup> und sogar Cavigioli<sup>94</sup> haben während des 16. Jahrhunderts Paradoxien über medizinische Themen geschrieben. Tolet fügte sich also in eine fest etablierte Tradition ein, die noch lange Zeit fortgeführt werden sollte, aber sonderbarerweise erwähnt er, statt Fuchs oder Cavigioli als Vorbilder zu nehmen, das Werk des italienischen Polemikers Ortensio Lando „Paradoxien“ oder vielmehr Sprüche jenseits der allgemeinen Meinung (it. *Paradossi, cioè, sententie fuori del comun parere*).<sup>95</sup> Dessen Paradoxien haben jedoch wenig mit dem Werk unseres Au-

*de n'avoir esté en mon langage superfluellement orné et eloquent, car telle curiosité je laisse aux oyseux, et courtisans, et seulz vocabulistes.*; ibid. S. 52. Zum gleichen Thema hat der Autor weiter oben bekräftigt: „In vergangenen Zeiten hatte der vollkommene Redner, der sehr gebildet und weise war, die Aufgabe, eine Wahrheit zu vermitteln, eingefleischte Bräuche zu zerbrechen, und ebenso die Herzen der Männer zu rühren, die aufgrund falscher Überzeugungen eher die eine Sache als die andere vorgeschlagen hatten. Ein solcher war Perikles, der (...) nichts unternahm, wovon er nicht überzeugt war und das gegen die Wahrheit gerichtet war, die er seiner Beredsamkeit vorzog: den er machte nicht aus Weißem Schwarzes, noch belegte er auf sophistische Art und Weise das, was er überzeugen wollte, noch war er ein eloquenter Schmeichler, sondern die Fanfare der Wahrheit.“ (*Le temps passé le parfait Orateur, qui estoit muni de science et sapience, avoit telle charge de persuader une verité, et rompre les inveterees costumes, flechissant aussi les cœurs des hommes, qui avoient par faulse persuasion proposé plus tost une chose che autre. Comme fut un Pericles, lequel [...] n'entreprenoit rien à faire, qu'il ne persuadast, mais que ce ne fust contre la verité, laquelle il preferoit à son eloquence: car il ne faisoit point du blanc le noir: ny sophistiquement demonstroit ce qu'il persuadoit: ny aussi estoit fateur eloquent, mais estoit trompette de Verité;* ibid., p. 51–52).

91 Paradoxorum medicinae libri tres: in quibus sanè multa à nemine hactenus prodita, Arabum aetatisq. nostrae medicorum errata non tantum indicatur, sed... rationibus ac argumentis confutantur... Basileae, Babel, 1935.

92 Iohan. Jessenii a Iessen dena paradoya physicomedita, m. Iohanni Cögelero [...] publice ad diem XVI. Novembr. exercitij cauſa pro virili propugnanda, Witembergae, Lehmann, 1599.

93 Contradictiones, dubia et paradoxa in Hippocratis, Celsi, Galeni Aetii, Aeginetae, Avicennae, cum eorum conciliationibus [...], Venetia, Franciscus de Gaspar Bindonus, 1566.

94 Siehe De Morbis novis interpola, cum aliquot Paradoxis, cit.

95 Paradossi, cioè, sententie fuori del comun parere novellamente venute in luce, Lione, Giovanni Pullon da Trino, 1543. Siehe ebenso die erste französische Ausgabe Paradoxes, ou sentences, debatus, & elegamment deduites contre la commune opinion, Lyon, von Jean Temporal, 1555, und die jüngere, von Antonio Corsaro vorbereitete Edition (Roma, Edizioni di Storia della Letteratura, 2000).



tors zu tun<sup>96</sup>, und die augenfällige Absurdität der Argumentationen Landos verbirgt eine Gedankenführung, die vor allem anderen ethisch und konfessionell ist. Bei Lando entsteht der Humor aus der Antiphrase und der Ironie a contrario und nicht aus dem Verlachen und der Geringschätzung des Anderen wie bei Tolet. Außerdem sind in der „Paradoxie über die Eigenschaften des Essig“ die Gestaltung des Diskurses und die Anordnung der Thematik niemals paradox. Paradox sind einzig die wissenschaftlichen Schlussfolgerungen, zu denen der Autor gelangt.

Dieses Missverhältnis zwischen der Form des Diskurses und dem theoretischen Anspruch ist dem Autor des vierten Textes, der zum Thema dieser Diskussion wurde, dem antiparadoxen Pasquill, nicht verborgen geblieben. Dieses anonyme Büchlein bezeichnet einen erkennbaren Wandel in der Austragung des medizinischen Streites. Die Zeit der einfachen Widerlegung gegnerischer Theorien scheint endgültig vergangen; es ist der Moment gekommen, sich mit dem Inhalt und der Form des Werks zu befassen, umso mehr als dass Tolet sich sehr viele Freiheiten methodologischer und rhetorischer Art nahm und nicht mit boshaften Sticheleien geizte. Die Identität des Autors des *pasquin* ist bis heute ungesichert. Jean Dupèbe zufolge könnte es sich um David de Finale handeln<sup>97</sup>, während für C.-A. Mayer Barthélemy Aneau der Autor des Büchleins ist<sup>98</sup>. Ich selbst neige eher zu einem Italiener, der

96 Tolet zögert nicht, sich von dem italienischen Modell zu distanzieren: „Ich denke, dass mehrere unter Euch die *Paradoxes* eines raffinierten Italieners gesehen haben, die mehr Heiterkeit und Merkwürdigkeiten zeigen als Belehrendes: ich werde einige von ihnen als Beispiele nennen. Es ist besser, so sagt er, ein Bastard zu sein als ein legitimes Kind. Ebenso zu Fuß zu gehen statt zu Pferde, arm sein statt reich, hässlich statt schön und wohlgeformt.“ (*Je cuide que plusieurs de vous avez veu les paradoxes d'un ingenieux Italien, lesquelz monstrent plus de gaieté et de curiosité que doctrine : et pour exemple j'en raconteray aucuns. Il est mieux, dist il, estre Bastard que legitime Aller à pied qu'à cheval Estre plutost pouvre que riche Estre laid, que beau et bien formé.* Paradoxe, p. 54).

97 Jean Dupèbe, op. cit., p. 234.

98 Mayer wusste nicht, dass ein Exemplar des *Pasquill antiparadoxe* die Zeit überdauert hatte: „Gegen dieses Werk [von Tolet] schrieb Barthélémy Aneau den *Pasquill Antiparadoxe*, wenige Monate bevor er den *Quintilian Horatian* gegen du Bellays *Defence et illustration de la langue françoise* verfasste. Äußerst unglücklicherweise ist dieses Werk von Aneau verloren gegangen. Wir können daher Vermutungen bezüglich des Inhalts des *Pasquill Antiparadoxe* anstellen. Tatsächlich ist die wirkliche Ursache für Aneaus Angriff auf Tolet nicht wirklich klar erkennbar.“ (C. A. Mayer, op. cit., p. 302). Brigitte Biot zufolge war der *antiparadoxe Pasquill* eine Hommage Barthélemy Aneaus an seinen Freund Tolet, auch wenn die im *Pasquill* vertretenen Thesen denen der *Paradoxie über die Eigenschaften des Essig* völlig entgegengesetzt sind. Die mangelnde Passung dieser Behauptung wurde von Jean Dupèbe in seiner Untersuchung betont: „Wenn man behaupten möchte, dass Aneau der Autor ist, muss man ernsthaft erklären, warum der Humanist sich so plötzlich für ein so technisches und begrenztes Problem wie die Eigenschaften des Essig interessiert, und warum diese

in Lyon oder in Montpellier lebte. Er war wohl gebildet und bewandert in antiker und humanistischer Literatur, aber auch in den Werken Rabelais', Marots und Dolets<sup>99</sup>; seine medizinischen Kenntnisse müssten breit sein, mindestens ebenso wie seine philosophischen Kenntnisse, aber überwiegend orthodox. Er gab gewiss den *Anciens* und seinen Zeitgenossen den Vorzug gegenüber den arabischen und mittelalterlichen Mediziner, was eine Zuweisung an den Mediziner aus Finale Ligure unwahrscheinlich werden lässt.

Der Autor stellt vor allem eine breite Kenntnis der alten und neuen satirischen Literatur unter Beweis und passt den scherzhaften und närrischen Dialog an die polemischen Notwendigkeiten des wissenschaftlichen Streitgesprächs an. Somit gesteht er sich alle möglichen rhetorischen Freiheiten zu und greift den Gegner frontal an, indem er in beständig und mit einem unerbittlichen Crescendo lächerlich macht. Wenn also Tolet zu Beginn seiner Abhandlung Ficin zitierte, antwortet Pasquill in seinem Vorwort mit einer gelehrten Anspielung auf die Auseinandersetzung zwischen Bartolomeo Scala und Politian:

„Und damit man uns nicht vorwerfen kann (so wie es Bartolomeus Scala gegenüber Politian tut), dass wir ein missgestalteter Herkules seien, der sich nach Belieben Monster erschafft [...], haben wir der Person des *Paradoxoleros* nichts zugeschrieben, was er nicht selbst in seinem Buch geschrieben hat.“<sup>100</sup>

Tolet wird von Beginn des Dialogs an als einer dieser ehrgeizigen Ärzte dargestellt, die Plinius erwähnt hat und die „durch irgendeine Neuartigkeit Aufheben und persönliche Berühmtheit erlangen wollen“<sup>101</sup>, als ein *Paradoxoleros*, was eine spöttische Degradierung jenes *Paradoxologos* ist, den sich die fiktive Persönlichkeit, die Tolet verkörperte, zum Namen gewählt hatte.

Sogar noch bevor er in die Debatte eingreift, betont der Autor des Pasquilles, wie unangebracht die Wahl des Wortes *paradoxe* im Titel des Werks von Tolet ist:

rein medizinische Auseinandersetzung ihn zu eine solchen, noch dazu anonymen, Philippika gegen seine Freund anregt.“ (op. cit., p. 233).

99 Man findet im Text überall Anspielungen auf die Werke dieser Autoren. Von Rabelais leiht der Autor sich den Ausdruck *Morosophe* (Pasquill Antiparadoxe, f. A<sup>2</sup>r<sup>o</sup>); aus dem Schrifttum Marots entnimmt er in einem Gedankensprung einen kleinen Abschnitt (ibid., f. A<sup>3</sup>v<sup>o</sup>); der Spruch zur Verteidigung der Drucker ist ein Wiederhall des berühmten Briefs Dolets an François I.

100 *Et affin que l'on ne nous puisse reprocher, (ce que fait Bartolomeus Scala à Politian) que nous sommes Hercules contrefaictz qui nous forgeons des monstres à plaisir [...] n'avons rien attribué à la personne de Paradoxoleros, que luy n'ayt escript en son livre.*; Pasquill Antiparadoxe, f. A<sup>1</sup>v<sup>o</sup>.

101 *par quelque nouveaulté veulent acquerir bruyt, et renommée à leur nom*; Ibid., f. A<sup>2</sup>r<sup>o</sup>.

„Zunächst wollen wir das Wesen deiner Abhandlung betrachten: Wir nehmen zunächst das Haupt, also den Titel des Werkes, der folgender ist: Paradoxie über die Eigenschaften des Essigs, gegen die modernen Schriften gerichtet, in der viele Dinge, die der Wahrheit entsprechen, gezeigt werden (Paradoxe de la faculté du Vinaigre, contre les escrits des Modernes, ou plusieurs choses sont demonstrees non eslongnees de la verité). Dieser sehr ehrgeizige Titel ist unpassend, er entspricht dem Thema kaum und ist seinem Sinn nach falsch. Denn zunächst einmal bezeichnet dieses Wort Paradoxie (ein Wort, dass du im Anhang der Eigenschaften des Essig erhellen willst, ohne jedoch eine Definition oder Etymologie anzugeben, indem du dich mit verschiedenen barbarischen, impertinenten und ebenso unpassenden Beispielen, wie es ein Magnificat zur Matin ist, quälst und was dir nicht gut und ehrenvoll gelingen kann) ein Ding, das nicht den üblichen Ansichten entspricht und aus diesem Grund bewundernswert und sehr herausragend ist. Und in eben dieser Bedeutung haben der Redner Cicero, der Rhetoriker Rufian und der Jurist Alciates es in ihren Paradoxien verwendet. Diese Bedeutung dieses Wortes Paradoxie jedoch kommt deinem Werk nicht zu. Denn es ist weder bewundernswert noch herausragend, und ebenso ist es nicht den üblichen Ansichten entgegengesetzt: Vielmehr handelt es sich um deine Meinung oder dein Eigensinn, der zwar kein gewöhnlicher, aber doch nur dein persönlicher ist.“<sup>102</sup>

Paradoxien und Beschimpfungen prägen den Dialog zwischen den beiden Protagonisten Pasquill und Paradoxoleros. Der Name Paradoxoleros selbst ist zweifellos eine parodistische Anspielung auf ein Werk, das vermutlich Tolet zuzuschreiben ist und in dem Personen namens Phlegmoniatros, Philochirurgus und Meteorus über die Heilung von Phlegmonen diskutieren.<sup>103</sup> Pasquill hingegen trägt mehre-

102 *Or pour commencer l'anatomie du corps de ton tracté : Nous prendrons premierement le chef: c'est-à-dire le tiltre de l'œuvre, qui est tel. Paradoxe de la faculté du Vinaigre, contre les escrits des Modernes, ou plusieurs choses sont demonstrees non eslongnees de la verité. Ce tresambitieux tiltre en parole est impropre mal convenant à la chose, et en la sentence est faulx. Car premierement ce mot Paradoxe (lequel mot en l'appentis de la propriété du vinaigre, tu travaille à declarer sans definition, ne etymologie en te tormentant, par divers exemples barbares, impertinens, & autant à propos, que Magnificat a matines, & si tu n'en puyz bonnement sortir à ton honneur) Paradoxe (dy je) est chose oultre l'opinion commune & par ce admirable, et tresexcellente. Et en tel sens propre le ha usurpé Ciceron orateur Rufian Rheteur, et Alciat iurisconsult en leur vrayz Paradoxes, Or en telle signifiante ce mot Paradoxe, ne convient à ton œuvre. Car il n'est pointadmirable, ne tresexcellente, et si n'est contre opinion commune : ains plutost, est mesme opinion, ou opiniastrie tienne, non commune, mais à toy propre et particulière.; Ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>4v</sup><sup>o</sup>–A<sup>5r</sup><sup>o</sup>.*

103 Phlegmonatria. Dialogue de la cure du Phlegmon, s.l.n.d. [Lyon, Pierre de Sainte Lucie, dit le Prince, vers 1534], in-8°, goth. Baudrier zufolge ist dieses Werk eher Pierre Tolet oder Jean Canappe zuzuschreiben als Symphorien Champier, wie Antoine du Verdier es vermutete (cf. BAUDRIER, op. cit., vol. XII, p. 167).

re charakteristische Züge der Figuren römischer Satiren: Er ist ein „Stein für den Angriff“<sup>104</sup>, die „Fiktion der freien und offenen Wahrheit“<sup>105</sup>, er verwendet italienische Sprichwörter, verdreht häufig Bibelverse oder Passagen der Liturgie und wie jeder gute Gläubige flucht er mehrfach<sup>106</sup>.

Sein wilder Schwung und sein bestialischer Humor erlauben es ihm, selbst die technischsten und wortreichsten Abschnitte über die medikamentösen Verwendungsweisen von Essig lebendig zu gestalten. Das Thema bot sich in der Tat für die Verwendung unterschiedlicher Stile an: Während zu Beginn und zum Ende des Dialogs ein komisch-satirischer Ton vorherrscht, der mit Metaphern aus dem Bereich der Gastronomie<sup>107</sup>, mit Wortspielen<sup>108</sup> und den Techniken des „Verfluchens“ und „Widersprechen“<sup>109</sup> spielt, erlebt man im Mittelteil eine zunehmende Entwicklung hin zum gelehrten Streitgespräch, das „die heutigen Mediziner“, die Nachfolger von Hippokrates und Galen, den Nachahmern „von Crinas und Charmis“<sup>110</sup> gegenüberstellt. Aber bevor er zur Ablehnung der von Paradoxoleros vorgebrachten Theorien gelangt, nimmt der „abgefeymte Schlaukopf“<sup>111</sup> Stück für Stück die Struktur der kleinen Abhandlung über den Essig, die sein Rivale verfasst hat, auseinander. Er kritisiert die zahlreichen linguistischen Fehler – die von Paradoxoleros sogleich

104 *pierre d'offension*; Pasquil antiparadoxe; F<sup>o</sup>. A<sup>3r</sup>°.

105 *simulacre de libere et franche verité*; Ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>3v</sup>°.

106 Ibid., f<sup>o</sup>. B<sup>3r</sup>°.

107 „Ich habe das Gegengewürz zu seinem schlecht gewürzten Essig gefunden“; „Dieser Essig ist schlecht dazu geeignet, gute Kräuter zu veredeln (...), da es weder Salz noch Öl gibt. Damit meine ich: weder Anmut noch Weisheit.“ (*J'ay entrepris la contrepicque de ton mal picquant vinaigre; C'est vinaigre mal propre à condire bonnes herbes [...]. Pource qu'il n'y a ne sel ne huyle. C'est à dire ne grace, ne sapience.* ibid., f<sup>o</sup>. A4v°).

108 Sobald es um das Paradoxe geht, spielt Pasquil mit der Unwissenheit seines Gesprächspartners und bringt ein Wortspiel vor: „Ha, wirklich (ich glaube, dass du kein Griechisch kannst). Wenn du allerdings glaubst, dass *doxa* Ruhm bedeutet und nicht Meinung, so wird Paradoxie den Gipfel des Ruhms bedeuten. Daher bestreite ich bestimmt nicht, dass *Paradoxe* ein passender Titel für dein Werk ist.“ (*Ha, vraiment (J'ajoit que je croy, que le grec ne te cognoit) Si toutefois tu prens doxa pour gloire, et non pour opinion : tellement que Paradoxe signifie outrepasse de gloire. Ainsi, certes je ne nie pas que Paradoxe ne soit tiltre convenable à ton œuvre;* ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>5v</sup>°). Trad.: Quoique je crois que le grec ne te connaît.

109 „Denn Ihr sollt Ohren haben, die ebenso geduldig den Widerspruch hören, wie Ihr eine Zunge habt, die sofort bereit ist, zu verfluchen.“ (*Or ayes les oreilles autant patientes à escouter contredire, comme tu has la langue prompte à maldire;* ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>4r</sup>°).

110 Ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>5r</sup>°.

111 *maling cavillateur*; Ibid., f<sup>o</sup>. A<sup>5v</sup>°.

dem Drucker angelastet werden<sup>112</sup> – und den unpassenden Stil sowie die Wahl des Französischen für ein solches Thema:

„Paradox.: Ach du alter Wahnsinniger. Amüsiertest du dich hierbei? Weißt du nicht, was die Herren Legisten sagen? Man soll sich nicht um Worte kümmern: die Absicht ist in der Art der Dinge erkennbar (lat. *Non est curandum de verbibus: modo habeamus rei intentio*).

Pasquil: Und deshalb werde ich es weiterhin tadeln, wenn man unpassende und unangemessene Wörter ohne Zusammenhang und Ordnung zusammenstößelt, um die Sprache des Volkes zu imitieren, sei es nun auf lateinisch oder auf französisch: Denn du bevorzugst törichterweise eben diese gegenüber allen anderen menschlichen Ordnungen, weil du starren Vorstellungen anhängst. Zu glauben, von derartig Volkstümlichen die besten Dinge gelernt zu haben, kommt einem Sieg des Unwissens gleich.“<sup>113</sup>

Mehrere Bemerkungen Pasquils beziehen sich auf die Art und Weise in der sein Gesprächspartner argumentiert<sup>114</sup>, und auf dessen Deutung der alten Texte<sup>115</sup>, außerdem auf seine wenig wissenschaftliche Vorgehensweise, die der „eines Kochs“<sup>116</sup> äh-

112 Ibid., f°. A<sup>7</sup>v°. Die Antwort Pasquins auf Paradoxoleros Entschuldigungen ist gnadenlos: „So ist das. So ist der Drucker der Übeltäter / und die ganze Last trägt der Esel.“ (*C'est cela. Ains l'imprimeur es malfaictz / Porte des asnes tout le faix*; Ibid., f°. A<sup>7</sup>v°).

113 „Paradox.: *Va vieil follastre. Tamuses tu à cela? Ne sais tu pas ce que dient messieurs les Legistes? Non est curandum de verbibus: modo habeamus rei intentio. – Pasquil: Et pource je laisse la reprehension de la parole tant en Latin, que en François, impropre, incongrue, sans suycte ne ordre, chevillée et bigarrée à reprendre au vulgaire populaire: lequel sottement tu prefers à tout aultre ordre des hommes, en raison, et doctrine, et victoire d'ignorance, te disant avoir d'icelluy populaire apprins les choses meilleures.*“; Ibid., f°. A<sup>7</sup>v°–A<sup>8</sup>r°.

114 „Wer hat dich gelehrt, so schlecht zu argumentieren, dass eine Behauptung eine negative Aussage bei nicht gegenteiligen Dingen abschließt?“ (« *Qui t'ha apprins à si mal syllogiser que d'une affirmative, co(n)clurre une negative en choses non opposites?* »; *ibid.*, f°. B<sup>8</sup>v°).

115 Paradox.: „Glaubst du, dass man Dioskorides wortwörtlich verstehen soll? Im Gegenteil, man muss einen anderen Sinn hineinlegen.“ Pasquil: „Welchen Sinn? Tropologisch, allegorisch, moralisch, anagogisch? Ist er ein mystischer Theologe oder ein mythologischer Dichter, sodass man einen anderen Sinn als den wörtlichen suchen sollte?“ (*Paradox.: „Penses tu qu'il faille entendre Dioscorides literallement? Nenny non, il le faut prendre en aultre sens.*» Pasquil: «*Quel sens ie te pry? tropologique, allegoric, moral, anagogic? Est il Theologien mystic, ou Poete mithologic: pour y chercher autre que sens literal?*»; *ibid.*, f°. C<sup>1</sup>r°).

116 Paradox: „Ja aber wenn du Essig nimmst, wenn er lange geruht hat, und du ihn in ein anderes Gefäß gibst, wird er keine Schwelteilchen haben.“ Pasquil: „Das ist wie ein Koch gesprochen und nicht wie ein Arzt. Ich beziehe mich hierbei selbst auf die Alchimisten: Denn da der Essig eine gemischte Substanz ist und keine einfache, kann er nicht so rein sein, dass er völlig von Bodensatz

nele. Viele Bemerkungen Pasquils hängen mit der schlechten Anpassung und Übersetzung der alten Texte und mit einer gewissen Vorliebe Tolets für den Nominalstil zusammen; der geschworene Feind der *logiatroi* wird schließlich ihr bester Anwalt:

„Denn (nach Galen) wetterst du über die *logiatroi*, also über die schwatzenden Ärzte, die sich auf die Namen beschränken, und unter denen du mir derjenige scheinst, der dies am meisten praktiziert. Denn du sagst mehrfach (wie wenn du zu kleinen Kindern sprechen würdest), dass eine gewisse Sache im Lateinischen so oder so heißt, im Griechischen so, und dies nicht einmal oder zweimal, sondern so oft, dass der Leser sich darüber ärgern muss, und ich glaube, du tust es, um das Papier zu füllen.“<sup>117</sup>

Um seine Kritik an der Theorie Tolets, für den der Essig nicht adstringierend ist, zu verstärken, verweist Pasquil auf die Autorität zahlreicher, sowohl französischer als auch ausländischer, Ärzte seiner Zeit. Er führt dafür eine lange Reihe von Ärzten, Kommentatoren und gar einigen Alchimisten an, darunter Martin Acakia, Jean Tagault, Lacques Houllier, Hacques Dubois und außerdem noch Gilbert Crab, Léonard Fuchs und Jean Dru. Paradoxoleros kann seinen Standpunkt nicht mehr verteidigen und bemerkt, dass er in eine Falle getappt ist. Er wird durch zahllose satirische Sticheleien und gelehrte Antithesen so lächerlich gemacht, dass er schließlich ausruft: „Du fügst mir so viele Schläge zu und bleibst selbst so gut in Deckung, dass ich nicht mehr weiß, mit welcher Waffe ich mir helfen soll.“<sup>118</sup> Dennoch gelingt es ihm, das Wesen dieser bissigen und lange ausgebreiteten Satire zu erkennen:

„Ich glaubte wahrlich, dass du gut vorbereitet hierher gekommen bist, um mich anzugreifen, und dies vorher gut durchdacht hast, und du hast mich [...], so sehr fühle ich mich von deinem spanischen Essig gereizt und beträufelt, so wie sich in den Satiren von Horaz der Grieche Persius von dem sauren italienischen Wein

und Schwebteilchen gereinigt ist.“ (Paradox. : «*Oy mais, si tu prens du vinaigre quand il ha long temps demouré en repos, & tu le mettes en autre vaisseau, il n'aura point de parties terrestres*». Pasquil : «*Cela est parlé en cuisinier, non en medecin. Ie m'en raporte mesme aulx alchémistes, & à Ieha dru pasticier: car comme le vinaigre soit corps mixte, & non simple, il ne peult estre si pur, qu'il soit du tout purgé de lie, & partie terrestre*»; *ibid.*, f°. D<sup>2v</sup>°).

117 Car (*apres Galen*) tu vitupere les logiatres c'est-à-dire medecins parolliers, qui se arrestent es noms, entre lesquelz tu me semble le plus nominal, disant de fois à aultre (comme si tu enseignois de petitiz enfans) une telle chose en latin se nomme ainsi, et en grec ainsi, et ce non une fois, ou deux, mais tant souvent que le lecteur s'en doit fascher, je croy que c'est pour emplir papier. *Ibid.*, f°. B<sup>6v</sup>°.

118 Tu me rues tant de coups, et te couvre si finement, que je ne say plus quasi de quel baston me ayder; *Ibid.*, f°. D<sup>1v</sup>°.

des verbannten Königs Rupilius parfümriert fühlte. Aber ein anderes Mal, wenn ich besser bewaffnet sein werde, werde ich mich revanchieren.“<sup>119</sup>

Als Pasquill schließlich gegen Ende des Dialogs das Feld der medizinischen Diskussion verlässt, um sich den Lastern und Fehlern Tolets zuzuwenden, so wie dieser es in einer Abhandlung gegenüber mehreren Medizinern und Chirurgen seiner Zeit, darunter auch den „alten Träumern“<sup>120</sup> Cavigioli und de Finale, getan hat, bricht Paradoxoleros auf, und zwar rennend „wie die Wespe, die ihren Stachel in der Wunde lässt, die er verursacht hat“<sup>121</sup>.

Ein letztes Wort über den Titel dieses Büchleins: In den Jahren vor seiner Erscheinung trugen sowohl in Italien als auch in Deutschland mehrere gelehrte Werke den Titel „Antiparadoxa“.<sup>122</sup> Sie waren dem Autor des „Pasquill“ wohl nicht unbekannt. Vermutlich stand jener in der Schuld dieser gelehrten Tradition und Cicero und Erasmus dienten ihm als mehr oder minder direkte Modelle<sup>123</sup>, ebenso wie die Polemik des „germanischen Pasquill“. Die beiden Einflüsse waren weniger unversöhnlich, als man meinen könnte: Die Autoren der anonymen und propagandistischen Büchlein waren häufig raffinierte Humanisten oder gar Lehrer oder Theologen, deren gelehrte Betätigung einen militanten Schreibstil nicht ausschloss; dies trifft auf Celio Secondo Curione, d’Alfonso Emilio Sebasto und Jules-

119 *Vrayment je cognois bien que tu es venu à me assaillir tout préparé, et prémédité, et me has bien prins sans verd, tellement que je me sens aussi bien picqué et arrosé de ton vinaigre espaignol : comme es satyres de Horace le Grec Persius se sentit parfumé du vin aigre Italien du Roy banni Rupilius. Mais une autrefois quand je seray bien armé je auray ma revanche.* Ibid., f°. D<sup>4r</sup>°. „Prendre sans vert“ signifie «prendre quelqu’un au dépourvu»

120 *vieux resveurs.*

121 *comme la mouche guespe, ayant laissé l’aguillon en la play qu’il ha faite;* Ibid., f°. D<sup>4v</sup>°.

122 Vgl. V. AMERBACH, *Antiparadoxa, cum duabus orationibus, altera de laudibus patriae, altera de ratione studiorum...*, Argentorati, [apud C. Mylium], 1541, in-8°; M. A. MAJORAGIO, *M. Antonii Maioragii Apologia sive Recusatio contra Marium Nizolium, qua et sua Antiparadoxa ab ejus criminationibus liberat et in ipsum crimina retorquet*, s. l. n. d., in-4°. Siehe auch Kapitel CCVIII mit dem Titel *Anti-Paradoxes*, in dem Werk von Adrien Baillet, *Des satyres personnelles. Traité historique et critique de celle qui portent le titre d’Anti*, Paris, Dezallier, 1689, t. 2, S. 355–356.

123 Siehe hierzu J. LEBEAU, *Le pardoxe chez Erasme, Luther et Sébastien Franck*, in: *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, hg. v. M.-T. Jones DAVIES, Paris, Université de la Sorbonne, 1982, S. 143–154; Michel SIMONIN, *Autour du Traicté paradoxiques en dialogue de Benigne Poissenot: Dialogue, foi et paradoxe dans les années 1580*, in: DERS., *ibid.*, S. 23–39; Jean-Claude MARGOLIN, *Le paradoxe est-il une figure rhétorique?*, in: *Nouvelle revue du seizième siècle*, 6 (1988), S. 5–14.

César Scaliger zu<sup>124</sup>. In jedem Fall erscheint mir jedoch die komische Dramatisierung des medizinischen Streits im „antiparadoxen Pasquill“ völlig einzigartig: Die Lektüre des Textes führt, trotz seines wenig erfreulichen Themas und seiner vielen wissenschaftlichen Tiraden, häufig zu einem bitteren und bisweilen eindeutig Rabelais'schen Lachen, was ein Zeichen für die Öffnung der medizinischen Literatur gegenüber den typischen Formen des polemischen und satirischen Schreibens des frühen 16. Jahrhunderts ist.

124 Siehe hierzu Alphonso Aemilio SEBASTO, *Pasquillus proscriptus in Germania exulans*. Alphonso Aemilio Sebasto autore. Impressum Tridenti, s.d. [1545?], in-8° ; [Giulio Cesare SCALIGERO?], *Pasquillus ad neminem*. Pasquillus Scaliger delapsus ex coelis coelorum alas subministrante Pegaso. Interlocutores: Nemo, Pasquillus, s.l.n.t., [1550 env.], in-8°. Die Zuschreibung dieses Pasquills an Scalinger ist meiner Meinung nach anzuzweifeln, denn in diesem Buch, das bestimmt einen „germanischen“ oder vielleicht sogar Straßburger Ursprung hat, geht es explizit um Ulrich von Hutten und seine Glaubensbrüder.

Bibliographische Angabe: Chiara LASTRAIOLI, Über das Wissen des Anderen lachen. Ein medizinischer Streit, Frankreich, 16. Jahrhundert, in: *Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750)* (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 285–313.





SUSANNE LACHENICHT

# Lachen, Satire und Protestantismus in England

(16.–18. Jahrhundert)

*Church rejects ‚Chuckle brother‘ Paisley.* So betitelte die englische „Times“ am 10. September 2007 einen Bericht über Reverend Ian Paisley, Mitglied der Ulster Unionist Party und Gründer der als fundamentalistisch geltenden Free Presbyterian Church Nordirlands. Paisley war im selben Monat nicht zum Moderator seiner Kirche wiedergewählt worden. Der Grund? Paisley und Martin McGuinness, ein früheres, damals führendes Mitglied der IRA (Irish-Republichanische Armee) und damit ehemaliger Erzfeind Paisleys, würden immer häufiger dabei beobachtet, wie sie – offenbar die Gesellschaft des anderen durchaus schätzend – die Köpfe zusammensteckten und in Gekicher oder Gelächter ausbrächen. Dieses Phänomen hatte Paisley und McGuinness den Spitznamen „The Chuckle Brothers“ eingehandelt.<sup>1</sup>

Nachdem ein über 400 Jahre alter Konflikt zwischen Katholiken und Protestanten, ab den späten 1960er Jahren zwischen Sinn Féin und IRA auf der einen und der Ulster Volunteer Force (UVF) bzw. Orangisten auf der anderen Seite, durch das Karfreitagsabkommen von 1998 in einen weitgehenden Frieden zwischen den Kontrahenten gemündet war, empfanden radikale Protestanten in Nordirland eine „Lachgemeinschaft“<sup>2</sup> zwischen den ehemals erbitterten Gegnern Paisley und McGuinness nach wie vor als Zumutung.

1 [www.timesonline.co.uk/tol/news/politics/article2419478.ece](http://www.timesonline.co.uk/tol/news/politics/article2419478.ece). Letzter Zugriff am 27. Juli 2009.

2 Siehe hierzu Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächern im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Trends in Medieval Philology 4), hrsg. v. Werner RÖCKE/Hans Rudolf VELTEN, Berlin/New York 2003.

Warum wurde dieses Lachen von Paisley und McGuinness als Affront verstanden? Weil Lachen und Protestantismus nicht kompatibel sind, wie beispielsweise Thomas Hobbes in seinem „Leviathan“ für das späte 17. Jahrhundert suggeriert?<sup>3</sup> Darf Lachen in Religion und Politik nur über den jeweils anderen erfolgen, in Form von Satiren, Hohn- und Spottgedichten? Ist transkonfessionelles Gekicher und Gelächter verpönt, weil Lachen mit dem anderen Gemeinsamkeit schafft, weil es zu Nähe, ideeller und emotionaler Gemeinschaft führen kann? Repräsentiert die Reaktion der Free Presbyterian Church eine historische Norm, die seit der Spaltung der Christenheit in Papisten und Häretiker auf den britischen Inseln das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus ebenso prägt wie die Frage, mit wem und worüber gelacht werden sollte? War diese Norm in diachroner Perspektive wenig Veränderung unterworfen? Gibt es, wie Sigmund Freud oder Henry Bergson annahmen<sup>4</sup>, eine allgemein verbindliche Ontologie des Lachens, die transkulturell<sup>5</sup> und ahistorisch ist?<sup>6</sup>

Neuere Forschungen zu Humor und Lachen aus historischer Perspektive machen deutlich, dass diese sehr viel mehr als Philosophen, Psychologen und Soziologen angenommen haben in spezifischen kulturellen und historischen Kontexten verwurzelt sind, es also keine allgemeine Ontologie des Lachens gibt.<sup>7</sup> Allerdings gibt es Formen von Humor und Witze, über die von der Antike bis heute gelacht wird.<sup>8</sup> Humor und Lachen in historischer Perspektive können jedoch nur als solche identifiziert werden, wenn der Kontext des heutigen Betrachters ausreichend mit dem jeweiligen historischen Kontext gemein hat oder der Historiker ihn anhand von Quellen (re-)konstruieren kann.

Im Folgenden soll das im Fall Paisley-McGuinness ausgesprochene Verdikt über eine unmögliche Lachgemeinschaft sowie das immer wieder als problematisch

3 Thomas HOBBS, *Leviathan*, Kapitel VI, Routledge 1885. Ähnlich auch Ingvil SÆLID GILHUS, *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, London/New York 1997, S. 1.

4 Sigmund FREUD, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Leipzig/Wien 1905; Henri BERGSON, *Le rire: essai sur la signification du comique*, Paris 1900.

5 Dies nimmt implizit auch Daniel MÉNAGER, *La Renaissance et le rire*, Paris 1995, an.

6 So auch Nicholas BROOKE, *Horrid Laughter in Jacobean Tragedy*, London 1979, S. 1, 5, 55, 63, 125.

7 Guy HALSALL (Hrsg.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge 2002, Introduction, S. 1f., 10f.; GILHUS, *Laughing Gods*, S. 3, 5f.. Siehe auch Henrik DRIESSEN, *Humour, Laughter and the Field: Reflections from Anthropology*, in: *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, hrsg. v. Jan Bremmer/Herman Roodenburg, Cambridge 1997, S. 222–241, hier S. 223.

8 Ebd., S. 7f.

beschworene Verhältnis von britischem Protestantismus und Lachen auf mögliche historische Traditionen bzw. Traditionsbrüche hin untersucht werden. Gibt es typisch englisch-anglikanische beziehungsweise britische Lachkulturen, die sich als Traditionen etabliert haben und historisch gewachsen Element des viel beschworenen englischen humour wurden?<sup>9</sup> Ist das Lachen über den Anderen, vor allem das Lachen über Papisten und Papismus elementarer Bestandteil dieser Lachkultur?

Während Lachen als Mittel sozialer Kohäsion im frühneuzeitlichen England zumindest in Ansätzen untersucht ist<sup>10</sup>, fehlen systematische Studien zur Funktion von Lachen und der Genese von Lachgemeinschaften als Mittel religiöser oder konfessioneller Kohäsion bzw. von deren Auflösung fast völlig. Malcolm Jones hat in seiner Analyse von komischen Flugblättern deutlich gemacht, dass das religiöse Element bei der Herausbildung von Identitäten mittels Lachgemeinschaften im frühneuzeitlichen England eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. Leser oder Konsument dieser Flugblätter war, so Jones, der bürgerliche, nationalistische, protestantische englische Mann. Die Satire richtete sich demnach gegen Katholizismus, Frauen, ‚verquere‘ Geschlechterverhältnisse, Nicht-Engländer und Missstände in der englischen Gesellschaft.<sup>11</sup> Die „antipapistische Satire“ wandte ihren Spott gegen katholische Kirchenmusik, die Nichtbeachtung des Zölibats durch Priester, Mönche und Nonnen, gegen die Jesuiten und benutzte dabei immer wieder pornographische oder obszöne Darstellungen von Nonnen und Mönchen bzw. Priestern als Beichtvätern adliger Damen bei Hof.<sup>12</sup> Der Sozialpsychologe Philipp Glenn hat allerdings in „Laughter in Interaction“ aufgezeigt, dass Lachen und Gelächter neben der exklusiven auch eine inklusive affiliative Funktion haben.<sup>13</sup> Lachgemeinschaften können so zwar religiöse Zugehörigkeiten schaffen und erhalten<sup>14</sup>, aber

9 Vgl. zum englischen humour, der bereits im frühen 18. Jahrhundert als etwas typisch Britisches identifiziert wird etwa Walther von WARTBURG, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 4, Basel 1952, S. 514; Philippe GODET, *Madame de Charrière et ses amis (1740–1805)*, Lausanne 1947, S. 69.

10 Keith THOMAS, *The place of laughter in Tudor and Stuart England*, in: *Times Literary Supplement* 21 (21. Januar 1977), S. 77–81.

11 Malcolm JONES, *No laughing matter? Die Wiederentdeckung der komischen Flugblätter aus dem England des 16. Jahrhunderts*, in: RÖCKE/VELTEN (Hrsg.), *Lachgemeinschaften*, S. 289–329.

12 JONES, *No laughing matter?*, S. 307–310.

13 Philip GLENN, *Laughter in Interaction (Studies in interactional sociolinguistics 18)*, Cambridge 2003, S. 53.

14 Zum Lachen als Mittel sozialer Kontrolle im England der Frühen Neuzeit siehe THOMAS, *The place of laughter*.

letztendlich auch überwinden helfen. Lachgemeinschaften dienen damit beidem, der Identitätsfindung und -wahrung mittels der affektativen Ebene, d. h. sie stellen im Lachen über den anderen mittels Ausgrenzung Exklusivität her.<sup>15</sup>

Als Quellen für eine Analyse von Lachkulturen im frühneuzeitlichen England können neben den bereits gut untersuchten literarischen Quellen, für das England des 16. Jahrhunderts vor allem Shakespeares Dramen sowie die sogenannten Spottbücher (*jest-books*), auch Parlamentsakten, Briefe, Tagebücher, Gemälde, Geschirr<sup>16</sup>, Karikaturen, Musik, Witzbücher, Architektur sowie vieles andere herangezogen werden. Grundsätzlich ist bei der Analyse von historischen Lachkulturen zwischen gesellschaftlicher Norm und Praxis zu unterscheiden, wobei der erstgenannte Aspekt in den meisten Quellen besser zu greifen ist.

Hohn- und Spottgelächter wird als Mittel der wechselseitigen Ausgrenzung von religiösen Minderheiten, Häretikern und Ketzern bereits im frühen Christentum beschrieben und zieht sich als wichtiges Ausgrenzungsritual beziehungsweise zur Stimulierung von aggressiven Hierarchien durch Prozesse der Inquisition und die Hinrichtung von Häretikern, erweist sich aber auch als Palladium der Ohnmacht von Ketzern und Häretikern im Angesicht der Inquisition.<sup>17</sup>

Im England der Reformation wurden durch gezielte Patronage Theater bzw. Theaterstücke benutzt, um antikatholische Ressentiments unter Theatergängern zu verbreiten, indem implizit und explizit die Tyrannei des Katholizismus, heidnische Elemente, also Aberglaube und Idolatrie angeprangert<sup>18</sup> bzw. durch Parodie, Karikatur und Satire Hohn und Spott preisgegeben wurden, wie beispielsweise die Stücke John Bales „Three Laws“ (1535) und „King Johan“ (ca. 1538) illustrieren. Bales Stücke richteten sich sowohl an die Eliten der einzelnen Pfarrgemeinden, die von seiner Schauspieltruppe besucht wurden, als auch an einfache Handwerker und Bauern. Durch die antikatholische Satire Bales wurden proanglikanische Lachgemeinschaften beschworen. Wie erfolgreich Bale damit war, lässt sich indes schwer sagen. De iure gingen Theater und Kirchenkanzel in England bis 1559 eine

15 Zur inklusiven und exklusiven Funktion von Lachen siehe Etienne DUPREEL, *Le problème sociologique du rire*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 106 (1928), S. 213–260.

16 Vgl. hierzu besonders David DRAKARD, *Printed English Pottery. History and Humour in the reign of George III, 1760–1820*, London 1992.

17 Thomas SCHARFF, *Lachen über die Ketzer. Religiöse Devianz und Gelächter im Hochmittelalter*, in: RÖCKE/VELTEN (Hrsg.), *Lachgemeinschaften*, S. 17–31, hier S. 20–31.

18 Siehe hierzu auch Peter BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot 1994, S. 208–210.

enge Verbindung in der Propagierung der anglikanischen Reformation ein, ein Bündnis, das formell durch die Proklamation vom 16. Mai 1559 aufgehoben wurde. Letztere besagte, dass Religion und Politik nicht länger Gegenstand des Theaters sein durften. Paul Whitfield White hat jedoch gezeigt, dass Protestantismus und Theater in England bis weit in die 1570er Jahre hinein ein symbiotisches Verhältnis hatten. Zu den Patronen von proprotestantischen und antikatholischen Theatertruppen gehörten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts König Eduard VI., Thomas Cromwell, Secretary of State und später Lord Privy Seal, William Cecil, Secretary of State Elisabeths I., die Duchess of Suffolk, der Earl of Warwick, der Earl of Leicester und – ihrer eigenen Proklamation zum Trotz – die Königin selbst.<sup>19</sup>

Antikatholische Satire richtete sich nicht zuletzt gegen das katholische Irland, das unter der Herrschaft König Heinrichs VIII. in Personalunion mit England vereinigt worden war. Theaterstücke der Tudorzeit parodierten und karikierten katholische irische Bischöfe als Ausgeburten von Perfidie und Bigotterie und den „gemeinen irischen Mann“ als unzivilisiert, naiv, schmutzig und unkontrolliert in seinen Gefühlen.<sup>20</sup>

Lachen hatte jedoch noch eine ganz andere Funktion: Es galt – und dies ist auch für das England der Tudors und frühen Stuarts der Fall – als gesundheitsfördernd, vor allem als Mittel gegen Melancholie. Lachen war eine *commodity*, etwas, das gesund und deshalb nützlich und wohlfeil war.<sup>21</sup> In England gab es in elisabethanischer Zeit die sogenannten *recreations*, in den Niederlanden *rederijker* genannte Satiren, die zur Erheiterung auch der Fürsten und Könige bestimmt waren.<sup>22</sup> Gleichzeitig galt Lachen jedoch auch als frivol oder sündhaft.<sup>23</sup> Um sich vom Pöbel zu unterscheiden, wurde in für Eliten bestimmten Etikettebüchern der Tudor- und Stuartzeit Lachen als niedrig, als Ausdruck von tumber Bäuierlichkeit abgetan und

19 Edmund K. CHAMBERS, *The Elizabethan Stage*, 4 Bde., Oxford 1923, Bd. I, Kapitel 8; Paul Whitfield WHITE, *Theatre and Reformation. Protestantism, Patronage, and Playing in Tudor England*, Cambridge 1993, S. 1–3, 12, 15, 28f., 55f., 58–66, 163f.

20 Beispielsweise ‚The battell of Aleazar‘, gedruckt 1594, wahrscheinlich von George Peele verfasst. Joep LEERSSEN, *Mere Irish and Fior-Ghael. Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, Cork 1996, S. 81f., 88f.

21 Walter S. GIBSON, *Pieter Bruegel and the art of laughter*, Berkeley/Los Angeles/London 2006, S. 12, 145; Matthew STEGGLE, *Laughing and Weeping in Early Modern Theatres*, Aldershot 2007, S. 13.

22 GIBSON, *Pieter Bruegel*, S. 15–17, 24.

23 Ebd., S. 15f.

genau festgelegt, welche Witze als hoffähig und akzeptabel angesehen wurden und was als wenig höfisch zu gelten hatte.<sup>24</sup>

Mit den 1580er Jahren verschwanden Religion und Politik bzw. Parodie, Satire und Karikatur derselben zunehmend aus dem Theater. Antikatholische und pro-anglikanische Lachgemeinschaften konnten weniger effizient mittels Drama evoliert werden, nicht zuletzt, da sich Puritaner und Presbyterianer zunehmend gegen die Theater als Horte der Unzucht aussprachen und die Predigt dem Theater vorzogen. Erst mit der wachsenden Kritik von Englands politischer Nation an den absolutistischen Tendenzen König Karls I. und Wiliam Lauds wurden Religion und Politik sowie die Schaffung von religiös exklusiven Lachgemeinschaften mittels Dramen wieder sehr viel populärer, wie u. a. Middletons „Game of Chess“ (1624) und „The Cardinal's Conspiracy“ (1639) zeigen.<sup>25</sup>

Zur Zeit der Bürgerkriege wurden in England für Puritaner und Kavaliers gleichermaßen komische Verse produziert, um diese in den dunklen Zeiten bei Moral und bei Laune zu halten.<sup>26</sup> Trotz Thomas Hobbes' Vorbehalten gegenüber dem Lachen<sup>27</sup> benutzte auch er im letzten Teil des „Leviathan“ satirische Mittel, um die katholische Theologie als falsch zu entlarven. Das Lachen über den Katholizismus dient hier der Reaffirmation des Anglikanismus und der Konstruktion von theologischer oder ideeller Sicherheit, in einer Zeit, die über diese Sicherheit angesichts von Bürgerkrieg, religiösem Sektierertum und antikatholischer Paranoia jahrzehntelang nicht verfügte.<sup>28</sup>

Satirische Kritik am Commonwealth richtete sich in der Regel nicht gegen das Regime als solches, sondern gegen die private Moral oder die Verfehlungen der Moral der Puritaner. Besonders intensiv nahmen die Satirikern des Commonwealth jegliche Form puritanischer Heuchelei aufs Korn.<sup>29</sup> Satire gegen Presbyterianer findet sich beispielsweise in Samuel Butlers „Hudibras“, wahrscheinlich zwi-

24 THOMAS, *The place of laughter*, S. 80. Siehe hierzu auch Peter BURKE, *Frontiers of the Comic in Early Modern Italy*, in: BREMMER/ROODENBURG (Hrsg.), *A Cultural History*, S. 67f.; Derek BREWER, *Prose Jest-Books Mainly in the Sixteenth to Eighteenth Centuries in England*, in: BREMMER/ROODENBURG (Hrsg.), *A Cultural History*, S. 91f.

25 WHITE, *Theatre and Reformation*, S. 6f., 167–173.

26 David FARLEY-HILLS, *The Benevolence of Laughter: Comic Poetry of the Commonwealth and Restoration*, London/Basingstoke 1974, S. 21f.

27 Vgl. in diesem Band SCHÖRLE, *Lachdebatten*.

28 FARLEY-HILLS, *The Benevolence of Laughter*, S. 36.

29 Ebd., S. 41f.; BREWER, *Prose Jest-Books*, S. 107.

schen 1656 und dem Sommer 1660 verfasst. Butler attackiert in einer Passage die *odd perverse Antipathies* der Presbyterianer, einer „Sekte“, der „sein Held“ Hudibras angehört, ebenso, wie die der Anabaptisten, inkarniert in der Person des Ralpho. Butler geht es jedoch weniger um die Diffamierung einer spezifischen Theologie als um die von Fanatismus und irrationalen Enthusiasmus; es geht um die *via media* zwischen Katholizismus und Puritanismus, den Anglikanismus, der als rationale Staatsreligion an die Stelle des religiösen Fanatismus der Bürgerkriegszeit und des Commonwealth treten sollte.<sup>30</sup>

Mit Commonwealth und Restauration der Stuarts 1660 wurde zwar die Lyrik von der Prosa verdrängt, doch reetablierten sich auch in prosaischer Literatur Gattungen des Komischen, die allerdings u. a. von John Dennis in „The Grounds of Criticism in Poetry“ (1704) als dem Ernsthafte unterlegen angesehen wurden.<sup>31</sup> Vom englischen Moralisten wurde Lachen mit mangelnder Moral, Atheismus und Unordnung identifiziert, wie Joseph Glanvills „A Whip for the Droll, Fiddler to the Atheist [...] with reflections on Drollery and Atheism“ (4. Auflage 1668), seine „Seasonable Reflections and Discourses to the Conviction and cure of Scoffing and Ifidelity“ (1676), Clement Ellis’ „Vanity of Scoffing“ (1674), „The Gentile Sinner“ (7. Auflage 1690) oder auch John Drydens „Essay of Dramatic Poetry“ (1694) zeigen. Lachen galt als zersetzend und destruktiv.

Auf der anderen Seite wurde Lachen durchaus auch als Mittel gegen das Böse angesehen. Lachen wurde folglich von Satirikern im England des 17. und 18. Jahrhunderts – und nicht nur dort – zur Rechtfertigung der Produktion satirischer Literatur benutzt. Die *benevolence of laughter and reproofe* enthält also eine Ambivalenz, die die Perzeption und Produktion von Lachen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit als Konstante durchzieht.

So finden sich im England der Restaurationszeit nach wie vor – beispielsweise in Samuel Pepys’ „Diary“ – antikatholische Stereotypen, die als Witze verkleidet zur Erheiterung seiner Zeitgenossen und der Vertreibung der papistischen Geister in England und Irland dienen sollten.<sup>32</sup> Das Ringen um die Stellung der Anglikanischen

30 FARLEY-HILLS, *The Benevolence of Laughter*, S. 46, 49f., 57–60. 1689 erschien die antiirische und antikatholische Satire ‚The Irish Hudibras or Fingallian Prince‘ (London 1689), die an die Stelle des ‚fragwürdigen‘ Puritaners nun den ebenso ‚fragwürdigen‘ katholischen Iren setzte. Siehe Andrew CARPENTER, *Verse in English from eighteenth-century Ireland*, Cork 1998, S. 42–48.

31 Ebd., S. 7.

32 BREWER, *Prose Jest-Books*, S. 94.



Kirche im England der Restaurationszeit, vor allem im Kontext der Regierung des Katholiken Jakob II. (1685–1688/89) und seiner Indulgenzerklärungen, die Konflikte zwischen Katholizismus und Protestantismus, aber auch zwischen Anglikanischer Kirche und englischen bzw. ausländischen *Dissentern* in England wurden publizistisch nicht zuletzt mittels Satiren ausgegossen. Dies zeigt beispielsweise „A guide for Protestant strangers, thro’ the dark labyrinth of the perversness of the French refuge: or, a relation of the civil and ecclesiastical state of the French refugees in London“ (London und Westminster 1701), in dem französische Hugenotten, die sich weigerten, sich in die Anglikanische Kirche zu integrieren, als *nauseous Hotch potch* verhöhnt und verspottet werden. Antikatholische Ressentiments bzw. Paranoia finden sich in Satiren wie „The Jesuites Lamentation, for the discovery of their two late plots, of the Apprentices and the Irish Massacre“ (London 1680) oder „A Dialogue between Monmouthsire [i.e. the Duke of Monmouth,] and Yorkshire [i.e. James, Duke of York] about cutting religion according to Fashion. [A political satire.]“ (London 1681), um nur zwei aus einer Fülle von Schriften zu nennen, die sich zwischen 1680 und 1689 antikatholischer Satire verschrieben hatten. Die Frage des anglikanischen Konformismus, d.h. die Konflikte um Toleranz und politische Partizipation zwischen protestantischen ‚Sekten‘ und Anglikanischer Kirche schuf in Satiren wie „Presbytery truly display’d, or An impartial character of the Presbyterian. Being a vindication of that sanctified party, from the virulent calumnies of some foul-mouth’d detractors in this modern age“ (London 1680), „A new ballad, or, the True-Blew-Protestant Dissenter: with their sad lamentation for their late loss in Aldersgate-Street. To the tune of the Down-fall of Anthony. [A satire on A. A. Cooper, 1st Earl of Shaftesbury.]“ (London 1682) oder „Ten new reasons for the speedy raising and levying the penalties of 500l. upon all Protestant Dissenters. [A satire.]“ (London 1690) exklusive Lachgemeinschaften.

Wie die oben aufgeführten Titel bereits deutlich machten, intensivierten sich im Kontext der Verschwörung von Titus Oates (1678) und der Exclusion Crisis (1678–1680/81) antiirische und antikatholische Ressentiments und machten sich zunehmend in scharfer Satire Luft. Die Glorreiche Revolution und die Jakobitischen Kriege, während derer sich in Irland katholische Iren im Bündnis mit Jakob II. und Frankreich sowie die multinationale und überkonfessionelle Armee des Calvinisten Wilhelm von Oranien gegenüberstanden, verstärkten die Herausbildung einer antikatholischen bzw. antipapistischen und antiirischen englischen nationalen Gemeinschaft, deren Furcht vor einer katholischen Invasion sich immer

schärfer nicht nur in antiirischen Pamphleten und den Penal Laws, sondern auch in beißenden Satiren artikuliert. Die antithetische Beziehung zwischen Irland und England, zwischen Katholizismus bzw. *popery* auf der einen und Protestantismus, genauer gesagt Anglikanismus, auf der anderen Seite erreichte in den 1690er Jahren markante Höhepunkte, die das Verhältnis der beiden Länder bis heute prägen: Die Niederschlagung des irischen Aufstandes von 1641, der Sieg Wilhelms III. über seinen Schwiegervater Jakob II. am Boyne und bei Aughrim 1690/91 und der englische Triumph über „Papismus“ und „Tyrannei“ prägten nicht nur lange Zeit die Whig-Historiographie, sondern auch englische Lachgemeinschaften und englischen *humour*, der den einstmals so gefürchteten „irischen Papisten“ zunehmend zu einer Witzfigur zu machen suchte.<sup>33</sup>

Grundsätzlich ist für das England des späten 17. Jahrhunderts zwischen destruktivem Lachen und Gelächter zu unterscheiden, das sich meist in Form von satirischen Komödien manifestierte. Als zweite Gattung gibt es das sogenannte wohlthuende Gelächter, das durch komische Literatur hervorgerufen werden sollte. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die skeptische komische Literatur, die weder exklusiv noch inklusiv ist. Diese letztgenannte Art des Lachens scheint sich jedoch ebenso wie das *benign laughter* der englischen Renaissance im späten 17. und 18. Jahrhundert in literarischer und politischer Publizistik mehr und mehr verloren zu haben, und zwar zugunsten der politisch, religiös oder sozial exklusiv wirkenden satirischen Komödie, die erst wieder mit der Aufklärung im frühen 18. Jahrhundert durch die gut meinende, komische Literatur Konkurrenz bekommen sollte.<sup>34</sup>

Mit Anthony Ashley Cooper, dem dritten Earl of Shaftesbury, avancierte in seinem „Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour“ (1709) Lachen zu einer positiven Gefühlsregung, da es – modern gesagt – starke Emotionen kanalisiert, Menschen weniger leidenschaftlich in der Vertretung ihrer Positionen, weniger intolerant und daher zivilisierter mache. Das Komische ist bei Cooper also eine destruktive Kraft, die konstruktiv im Sinne der Zivilisierung der Menschheit genutzt werden kann.<sup>35</sup>

Für den schottischen Aufklärer Francis Hutcheson wird Lachen in seinen „Reflections on Laughter“ (1728) – ganz im Gegensatz zu Hobbbes’ *malice* – zu einem

33 LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 90–102.

34 FARLEY-HILLS, *The Benevolence of Laughter*, S. 16.

35 Vgl. hierzu auch in diesem Band SCHÖRLE, *Lachdebatten*.

Zeichen von *friendliness*. Dinge lächerlich zu machen, hieß ihre Unzulänglichkeiten aufzuzeigen, hieß sie neu einzuschätzen. Dies wiederum – und hier scheint der Perfektionismus der Aufklärung durch – sollte der Verbesserung der Menschheit dienen.<sup>36</sup> In diese Kategorie gehört bereits Daniel Defoes „A True-born Englishman – A Satyre“ (1703), der den Konflikt zwischen Anglikanismus und *Dissenters* in England ebenso parodiert wie auch die von ihm als typisch englisch empfundene Xenophobie. Defoe fordert die Neueinschätzung im Umgang mit dem anderen, d. h. Toleranz gegenüber anderen Religionen (und Konfessionen) bzw. anderen Nationen.

Als Repräsentant eines aufgeklärten und säkularen, d. h. religiöse (und nationale) Vorurteile transzendierenden, gut meinenden Lachens ist das wenig bekannte Theaterstück „A Winter Evening’s Conversation in a Club of Jews, Dutchmen, French Refugees, And English Stock-Jobbers, At a noted Coffee-House in Change-Alley“ (London 1748) zu werten, in dem ein ashkenazischer Jude, ein kalvinistischer Niederländer, ein kalvinistischer Franzose und ein englischer (wahrscheinlich anglikanischer) Börsianer ein Gespräch über die Friedenspräliminarien von 1748 (im Kontext des War of Jenkin’s Ear) führen. Zwar werden die Protagonisten den gängigen ethnischen, religiösen und sprachlichen Stereotypen gemäß parodiert, Religion und Patriotismus jedoch als *ambition and self-interest* (S. 17) entlarvt. Die bestehenden nationalen und religiösen Unterschiede – und das Lachen über den anderen – weichen der Kritik an der Ausnutzung religiöser und ethnischer Vorurteile zu politischen Zwecken.

Eine ähnliche, der Aufklärung verpflichtete Transzendenz des Lachens über den anderen, in diesem Fall über ashkenazische Juden findet sich in Thomas Dibdins „The Jew and the doctor: a farce“ (Dublin 1799), ein Theaterstück, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts sowohl in London als auch in Dublin at the Theatres-Royal aufgeführt wurde. Auch hier gibt es anfänglich das Lachen des Zuschauers über die Karikatur des ashkenazischen Juden, der sich jedoch im Verlauf des Stücks – in Anlehnung an Lessings „Nathan der Weise“ – als wahrer Menschenfreund und zivilisiertester Protagonist entpuppt. Auch hier zählen nicht mehr ethnische Zugehörigkeit oder Religion, sondern im Sinne der Aufklärung Menschenliebe und wahre Zivilisiertheit, die sich letztendlich auch in der Toleranz dem anderen gegenüber manifestieren.

<sup>36</sup> FARLEY-HILLS, *The Benevolence of Laughter*, S. 8, 10f., 14f.

Historischer Wandel, was die Exklusivität englischer Lachgemeinschaften und damit englischer nationaler Identität angeht, zeigt sich auch im Kontext antiirischer bzw. antikatholischer Satire. Pamphlete und Theaterstücke verlieren mit dem frühen 18. Jahrhundert an Aggressivität, Schärfe und Sarkasmus, doch machen sie einer Ridikülisierung des nicht mehr als Gefahr empfundenen irischen Papisten Platz, die sich bis weit ins 20. Jahrhundert als Teil des englischen *wit* erhalten hat. Nach 1688 etablieren sich sogenannte *paddy jokes* als integraler Bestandteil englischen *humours*. Trotzdem kommt es im Laufe des 18. Jahrhunderts – ähnlich wie im oben beschriebenen Umgang mit ashkenazischen Juden – zu einer positiveren Einschätzung des prototypischen Iren, der sich als Soldat zunehmend in die britische Nation integriert und aus dem Fokus identitätsstiftender englischer Lachgemeinschaften gerät. Vor allem populäre englische Theaterstücke, die im Soldatenmilieu spielen, wie etwa Charles Shadwells „The humours of the army“ (1713) machen deutlich, dass eine nicht genau definierte Inklusion des vormals papistischen und antienglischen Iren in die britische Nation intendiert ist. Die antithetische Beziehung zwischen englischem und irischem Nationalcharakter bzw. den Narrationen über dieselben bleibt jedoch erhalten. Insgesamt ändert sich also weniger die irisch-englische oder katholisch-protestantische Dichotomie, als ihre Perzeption. Bis zum Aufstand der United Irishmen (1798) werden in englischen Öffentlichkeiten die Iren zunehmend als eine gesplante Nation wahrgenommen, die ihren Weg zwischen englisch-anglikanischer und irisch-katholischer Identität noch zu finden hat und von der erwartet wird, dass sie sich für die englisch-anglikanische Kultur entscheiden wird.<sup>37</sup>

Stattdessen entwickelte sich jedoch im späten 18. Jahrhundert in Irland eine irische katholische Identität, die sich in bewusster Abgrenzung von England, dem Kolonisator<sup>38</sup>, nationale Narrative eigenständig zuzuschreiben begann und

37 LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 102, 113–150.

38 Zur Wahrnehmung Irlands als „europäischer Kolonie“ Englands siehe vor allem Nicholas CANNY, *The Elizabethan Conquest of Ireland. A Pattern established 1565–1676*, Hassocks 1976; Nicholas CANNY, *Kingdom and Colony. Ireland in the Atlantic World 1560–1800*, Baltimore 1988, besonders S. 31–68; Nicholas CANNY, *The Marginal Kingdom: Ireland as a Problem in the First British Empire*, in: *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, hrsg. v. Bernard Baylin/Philip D. Morgan, Chapel Hill/NC 1991, S. 35–66. Eine kritische Anmerkung hierzu bei Toby BARNARD, *Crisis of Identity among Irish Protestants 1641–1685*, in: *Past and Present* 127 (1990), S. 39–83.

die Inklusion in die britische Nation zunehmend ablehnte.<sup>39</sup> Antiirischen und anti-katholischen englischen Lachgemeinschaften wurden in Irland spätestens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts antienglische Lachgemeinschaften entgegengesetzt, die in englischer Satire geprägte antiirische Stereotypen übernahmen und trotzig ummünzten, wie beispielsweise „The Ass’s Complaint and The Ass and the Orangeman’s Daughter“<sup>40</sup> (um 1830) zeigen:

*In the County of Tipperary, in a place called Longford Cross,  
There lived one Thomas Gready who had a stately ass;  
He was seized by a heretic and canted for the tithes. [canted=auctioned]  
On Fenaed Hill this friend did dwell, his name is Harry Boyd.*

*The ass was sold by auction for an unlawful debt,  
And purchased by an Orangeman, which caused him to fret;  
He tied him with a cable and fettered him across,  
And confined him in a stable without either hay or grass.*

*He was left there for three long days without one bit to eat,  
On the following morning in comes his daughter Kate,  
She opened a large Bible and began to read to me,  
She said, my Papish donkey relinquish Popery.*

*If you become an Orangeman to join King William’s host,  
And deny the holy water and the rising of the host,  
You will be set at liberty and fed with oats and hay,  
The word of prayer with me you’ll hear all on Sabbath day.*

*My charming lass, replied the ass, the truth to you I’ll tell,  
King William’s ghost of whom you boast is in the flame of hell,  
I’ll never deny until I die the banner of the Cross,  
For I wear it on my shoulders altho’ I’m but an ass.*

39 LEERSEN, *Mere Irish*, S. 294–376; Thomas McLoughlin, *Contesting Ireland. Irish Voices against England in the Eighteenth Century*, Dublin 1999.

40 Ein Originalabdruck hiervon befindet sich in Cambridge University Library. Hier zitiert nach Georges Denis ZIMMERMANN, *Songs of Irish Rebellion. Irish Political Street Ballads and Rebel Songs, 1780–1900*, Dublin 2002, S. 216f.

*'Twas from bloodshed, lust and sacrilege the Orangemen did spring,  
 They trampled on the sacraments and despised the potent king;  
 'Twas Luther's first proceeding that gave rise to heresy,  
 Until that date none could dictate one scroll but Popery.*

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der irischen Unabhängigkeitsbewegung vom Ende irischer Eigenstaatlichkeit im Jahr 1800 über die Gründung der Catholic Association (1823), die Bewegung des *Home Rule* ab 1870, den Osteraufstand von 1916, der irischen Unabhängigkeit 1921 und der Beginn von Bürgerrechtsbewegung und des Terrorkrieges zwischen IRA, protestantischen Radikalen, britische Armee und Polizei ab 1968 nachzuzeichnen.

Festzuhalten bleibt, dass Normen und Praxis von Lachen und Satire in England zwischen dem 16. und späten 18. Jahrhundert durchaus facettenreiche Positionen in Staat und Gesellschaft einnahmen. Lachen und Satire sind – über die Frühe Neuzeit hinausgehend – zwischen dem Beginn der henricianischen Reformation und dem Verdikt über die unmögliche Lachgemeinschaft von Paisley und McGuinness keinesfalls in einem linearen Prozess gefangen. Trotzdem zeichnet sich in der Herausbildung von heute noch von unterschiedlichsten englischen und protestantischen Gruppierungen geteilten nationalen englischen Narrativen und durch sie sich konstituierenden Identitäten die antikatholische, identitätsstiftende Lachgemeinschaft als eine Konstante aus. Lachen – so scheint es – ist im Kontext der Herausbildung von nationalen Identitäten auf den britischen Inseln das exklusive Lachen, das Lachen über den Andersgläubigen, und ab dem 19. Jahrhundert dann verstärkt über die andere Nation. Religion und Nation sowie das Lachen über den anderen sind jedoch keinesfalls allein auf den britischen Inseln Konstituenten der Herausbildung von Nationalstaat und nationalen Identitäten. Vor dem Hintergrund der Persistenz von nationalen Stereotypen und identitären Narrativen erscheint es vor allem im nordirischen Kontext, wo sich der englisch-irische, protestantisch-katholische Antagonismus bis ins 21. Jahrhundert in Form von gewaltvollen Konflikten manifestiert, nicht erstaunlich, dass eine inklusive katholisch-protestantische Lachgemeinschaft wie die Paisleys und McGuinness' auch heute noch von manchen Gruppen als Infragestellung, wenn nicht als Verrat nationaler Identitäten und Zugehörigkeiten wahrgenommen wird.

Bibliographische Angabe: Susanne LACHENICHT, Lachen, Satire und Protestantismus in England (16.–18. Jahrhundert), in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 315–327.



ECKART SCHÖRLE

# Die Erfindung des ‚guten‘ Lachens

## Lachdebatten zwischen 1650 und 1750

Nicht nur das Komische unterliegt einem historischen Wandel, auch das Lachen selbst hat eine Geschichte. Die Räume, in denen Lachen erlaubt war oder verboten wurde, haben sich verändert; Situationen legitimen Gelächters waren Ergebnis gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse und auch die Anlässe des Lachens waren (und sind) einer sozialen Kontrolle unterworfen. Die Menschen haben in früheren Zeiten nicht unbedingt anders oder mehr gelacht. Verändert hat sich jedoch der gesellschaftliche Umgang mit dem Lachen. So kann der Blick in die Geschichte dazu beitragen, unser eigenes Lachen besser zu verstehen – als Ergebnis einer langen Lachgeschichte.

Eine zentrale Debatte der Geschichte des Lachens soll Gegenstand der folgenden Betrachtung sein. Im Zeitraum zwischen 1650 und 1750 setzte sich eine grundlegende Neubewertung des Lachens durch.<sup>1</sup> Das Lachen hatte bis dahin unter Gelehrten einen schlechten Ruf und wurde mit Skepsis betrachtet. Theologen sahen im Lachen einen Ausdruck der Sünde und des Zweifels an Gott und den Glaubenswahrheiten, aber auch Philosophen neigten dazu, das Lachen als schlecht und minderwertig zu qualifizieren. In dieser Tradition der negativen Bewertung des Lachens stand auch der englische Philosoph Thomas Hobbes. Seine pointierte und einseitige Verurteilung des Lachens forderte zum Widerspruch heraus und bildete den Ausgangspunkt einer intensiven Debatte um die angemessene Bewertung des Lachens. Hobbes formulierte seine Philosophie vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkrieges. Sein pessimistisches Menschenbild schlug sich auch in seiner Bewertung des Lachens nieder. Lachen, so meinte Hobbes, sei immer Aus-

<sup>1</sup> Vgl. Eckart SCHÖRLE, Die Verhöhnung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert (Kulturen des Komischen 4), Bielefeld 2007, S. 193–265.



druck eines Gefühls von Stolz, Überlegenheit und Überheblichkeit. Erst im Zuge der schottischen Moral-Sense-Philosophie, die ein positiveres Menschenbild zugrunde legte, konnte sich eine andere Auffassung vom Lachen entwickeln, die die Vorzüge des Lachens in den Vordergrund stellte. Francis Hutcheson formulierte auf der Grundlage dieses gewandelten Menschenbildes eine andere Interpretation des Lachens. Er ging nicht vom lachenden Subjekt aus, sondern rückte den komischen Kontrast in den Mittelpunkt. Mit der Deutung des Lachens als Reaktion auf die Wahrnehmung eines Widerspruchs wies er die hobbesche Auffassung vom Überlegenheitslachen zurück.

Die Neubewertung des Lachens, die mit einer grundlegenden Änderung des Blicks auf den Menschen und die Gesellschaft einherging, war keineswegs unumstritten und wurde teils heftig diskutiert. In Deutschland wurde die Debatte in erster Linie in den „Moralischen Wochenschriften“ rezipiert und weitergeführt. Bis 1750 erschien eine Vielzahl solcher Zeitschriften, die Aspekte der englischen Aufklärung aufgriffen, aber auch eigene Akzente setzten und neue Sichtweisen hinzufügten. So wurde auch der positiv besetzte Lachbegriff mit Einschränkungen verbunden, die sich beispielsweise gegen ein unkontrolliertes und unvernünftiges Lachen richteten. In diesem Beitrag sollen die wichtigsten Positionen und Argumente für die Neubewertung des Lachens benannt und der Verlauf der Debatte skizziert werden.

### 1. Traditionen des sündigen Lachens im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit

Die Geschichte des Lachens ist über viele Jahrhunderte eine Geschichte der Abwertung dieser körperlichen und oft unbeherrschbaren menschlichen Affektäußerung. Vor allem die Kirche stand dem Lachen mit großer Skepsis gegenüber. Weil Christus nicht gelacht habe, so stellte beispielsweise der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomos im 4. Jahrhundert fest, stünde den Menschen das Lachen nicht an. Nur Weinen verbinde den Menschen mit Gott und sei ein Zeichen wahrer Reue.<sup>2</sup> Eine wirkmächtige Grundlage der mittelalterlichen Lachfeindlichkeit schuf

<sup>2</sup> Vgl. dazu Jacques LE GOFF, *Das Lachen im Mittelalter*. Mit einem Nachwort von Rolf Michael SCHNEIDER, Stuttgart 2004, S. 38. Zum theologischen Umgang mit dem Lachen im Mittelalter siehe auch Ernst Robert CURTIUS, *Scherz und Ernst in mittelalterlicher Dichtung*, in: RF 53 (1939), S. 1–26;

die monastische Bewegung mit ihren strengen Klosterregeln. Benedikt von Nursia, der als Ordensgründer mit der *Regula Benedicti* im 6. Jahrhundert die Basis für die westlich-abendländische Tradition des Mönchtums legte, verurteilte das laute und maßlose Gelächter, akzeptierte aber ein quasi körperloses ‚Lachen des Herzens‘.<sup>3</sup> Andere Kirchenvertreter waren der Auffassung, dass das Lachen überhaupt erst mit dem Sündenfall in die Welt gekommen und folglich als Ausdruck der Sünde zu bekämpfen sei. Der Lachende galt in den Augen der Theologen tendenziell als Ungläubiger, der Gott infrage stellt oder an ihm zweifelt.

Autoren, die das Lachen verteidigten, blieben eher in der Minderheit. Hildegard von Bingen und Franz von Assisi befürworteten im 12. und 13. Jahrhundert beispielsweise Freude und Heiterkeit, und der französische Theologe Petrus Cantor hielt sogar einen lachenden Jesus prinzipiell für möglich, weil dieser alle Defekte auf sich bezogen habe.<sup>4</sup> Die Befürworter des Lachens beriefen sich häufig auf den griechischen Philosophen Aristoteles. Dieser hatte das Lachen als die wesentliche Eigenschaft charakterisiert, die den Menschen vom Tier unterscheidet.<sup>5</sup> Ein Mensch gewordener Gott, so das in Bezug auf Aristoteles verwendete Argument, müsse folglich zum Lachen fähig sein und das Lachen der Christen zulassen.

Auch nach der Reformation setzte sich die Verurteilung und Bekämpfung des Lachens weiter fort. Die Welt war den Christen in erster Linie ein Jammertal, erst im Himmelreich erwarteten sie die ewige Freude. Unter dem Einfluss der protestantischen Kritik verschwanden im 17. und 18. Jahrhundert auch kirchliche Traditionen wie das Osterlachen (*risus paschalis*), das bis dahin fest in die Liturgie eingebunden war.<sup>6</sup> Radikale protestantische Strömungen wie der Pietismus bekämpften das Lachen in ihrer Umgebung mit besonderer Härte. Die Pietisten verurteilten jegliche Form von fröhlicher Ausgelassenheit, kritisierten Tanz, Spiel und Theater,

Werner THIEDE, *Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive*, Göttingen 1986; Karl-Josef KUSCHEL, *Lachen. Gottes und der Menschen Kunst*, Tübingen 1998.

3 Vgl. CURTIUS, Scherz und Ernst, S. 6; THIEDE, Lachen, S. 117f. Es gab aber auch eine Tradition der „lachenden Mönche“. Siehe dazu Irven M. RESNICK, „Risus Monasticus“. *Laughter in Medieval Monastic Culture*, in: *Revue Bénédictine* 97 (1987), S. 90–100; Basilius STEIDLE, *Das Lachen im alten Mönchtum*, in: *Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 20 (1938) H. 7/8, S. 269–280.

4 Vgl. CURTIUS, Scherz und Ernst, S. 6f.; THIEDE, Lachen, S. 118f.

5 Vgl. ARISTOTELES, *Über die Glieder der Geschöpfe*, hrsg. und übersetzt v. Paul GOHLKE, Paderborn 1959, III, 10.

6 Hanns FLUCK, *Der Risus Paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934), S. 188–212.

und führten auf theologischer Ebene heftige Auseinandersetzungen mit den Vertretern der in dieser Frage gemäßigeren Orthodoxie.<sup>7</sup>

Nicht nur theologische Aspekte führten zur Verurteilung des Gelächters. Thomas Hobbes (1588–1679) gelangte vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkriegs ebenfalls zu einer negativen Bewertung des Lachens, indem er die mit dem Lachen verbundene Freude mit der Eigenschaft des Stolzes in Beziehung setzte. Wenn wir mit unserem Lachen über ein Missgeschick triumphieren, meinte Hobbes, habe das wenig mit einem lustigen Scherz zu tun. In „Human Nature“ (1650) urteilte er: *The passion of laughter is nothing else but sudden glory arising from some sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmity of others, or with our own formerly.*<sup>8</sup> Demnach entsteht das Lachen durch einen plötzlichen Triumph, den man empfindet, wenn man an anderen einen Fehler entdeckt.<sup>9</sup> Auch in seiner politischen Hauptschrift „Leviathan“ (1651) setzte sich Hobbes mit dem Lachen auseinander:

*Sudden Glory, is the passion which maketh those grimaces called laughter; and is caused either by some sudden act of their own, that pleaseth them; or by the apprehension of some deformed thing in another, by comparison whereof they suddenly applaud themselves.*<sup>10</sup>

Ein Lachen, das dem selbstgefälligen Gefühl des Stolzes entsprang, wurde für den Philosophen zur Grimasse und zum Ausdruck einer plötzlichen und unreflektierten Selbstüberheblichkeit. Diese Eigenschaft sei besonders bei Personen und Gruppen zu beobachten, die mit dem Verweis auf Fehler anderer ihre eigenen Schwächen überdecken wollten. Hobbes' Interpretation des Lachens deckte sich mit seiner Auffassung von der Natur des Menschen, wonach dieser nur von der Selbstsucht angetrieben werde.

<sup>7</sup> Vgl. SCHÖRLE, Verhöhnung des Lachens, S. 105–127.

<sup>8</sup> Thomas HOBBS, Human Nature, in: Thomas HOBBS, The Collected English Works, Vol. 1–12. Collected and Edited by Sir William MOLESWORTH. Nachdruck der Ausgabe London 1839–1845, London 1997, Vol. 4, S. 46 (Chap. IX, 13).

<sup>9</sup> Übersehen wurde häufig, dass Hobbes in diese Definition auch das Lachen über sich selbst mit eingeschlossen hat. Darauf verweist Kay JUNGE, Humor und Geselligkeit, in: Kommunikationsausbrüche. Vom Witz und Humor der Organisation, hrsg. v. Frank E.P. Dievernich, Konstanz 2001, S. 69–114, hier S. 79. In der Auseinandersetzung mit der hobbeschen Position im 18. Jahrhundert wurde dieser Aspekt ignoriert.

<sup>10</sup> Thomas HOBBS, Leviathan, in: Thomas HOBBS, Works, Vol. 3, S. 46 (Part I: Of Man, Chap. VI).

Die prägnante Abwertung des Lachens bei Hobbes wurde in der Folgezeit häufig als Beleg für die sogenannte Superioritäts- oder Überlegenheitstheorie angeführt, die das Lachen einseitig als Ausdruck eines Überlegenheitsgefühls des Lachenden klassifiziert. Weil der Ansatz nur eine Möglichkeit des Lachens zur Kenntnis nahm – es wird lediglich über andere gelacht, aber nie mit ihnen –, erfuhr die hobbesche Auffassung in der Folgezeit auch deutliche Kritik, in der die Allgemeingültigkeit seiner Erklärung infrage gestellt wurde.

## 2. Wege zu einem neuen Menschenbild am Beginn des 18. Jahrhunderts

Eine wichtige Voraussetzung für eine andere Auffassung vom Lachen war ein optimistisches Menschenbild, wie es sich im Zuge der schottischen Moral-Sense-Philosophie etablierte. Anthony Ashley Cooper (1671–1713), der dritte Earl of Shaftesbury, betonte die Unabhängigkeit der Moral von der Religion und machte die Natur des Menschen zum Ausgangspunkt sittlichen Handelns. Sein Menschenbild basierte auf der Annahme eines von Natur aus guten und gutwilligen Menschen, der zu Sympathie und Mitleid für seine Mitmenschen fähig ist. Damit hatte er ein Gegenbild zum orthodoxen christlichen Bild vom Menschen als einer gefallenen Kreatur geschaffen. Erst unter dieser Voraussetzung wurde ein Paradigmenwechsel auch in der Bewertung des Lachens möglich.<sup>11</sup>

Eine weitere Voraussetzung zur Läuterung des Lachens schuf Shaftesbury, indem er den Scherz in den Dienst der Wahrheitsfindung und damit unter die Regie des Verstandes stellte. In „Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour“ (1709) verdeutlichte er das mit dem Ausspruch eines alten Weisen, der gesagt habe: *Der Scherz sei der einzige Prüfstein der Ernsthaftigkeit; und die Ernsthaftigkeit [der Prüfstein] des Scherzes. Denn eine Sache, die keinen scherzenden Spott verträge, sei verdächtig; und ein Spaß, der keine ernsthafte Untersuchung verträge, sei gewiß falscher Witz.*<sup>12</sup> Shaftesbury schrieb dem *wit* die Fähigkeit zur Unterschei-

<sup>11</sup> Vgl. Lothar FIETZ, „Versuche“ einer Theorie des Lachens im 18. Jahrhundert: Addison, Hutcheson, Beattie, in: Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, hrsg. v. Lothar Fietz/Joerg O. Fichte/Hans-Werner Ludwig, Tübingen 1996, S. 239–251, hier S. 245.

<sup>12</sup> Anthony Ashley Cooper, third Earl of SHAFTESBURY, Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour (Ein Versuch über die Freiheit von Witz und Laune), 1709, in: Anthony

dung zwischen Wahrheit und Falschheit und damit einen gesellschaftlichen Nutzen zu. Er machte das Lächerliche zum Prüfstein der Wahrheit (*test of ridicule*) und auf diese Weise zu einem Werkzeug des Verstandes, mit dem er gegen den religiösen Dogmatismus in den Glaubenskriegen seiner Zeit vorgehen wollte. Nur das Wahre werde diesen Spott unbeschadet überstehen. Shaftesbury ging es nicht um die Ablehnung der Glaubenswahrheiten, sondern um eine Technik zur Überprüfung ihres Anspruchs. Diese Verbindung von *wit* und Religion führte zu heftigen Debatten und vielen Missverständnissen.<sup>13</sup>

Shaftesburys Menschenbild stellte die Voraussetzung für eine positive Deutung des Lachens dar, die er selbst aber noch nicht vollzog. Er räumte dem Lachen nur insofern einen Wert ein, als es zum Erkennen der Wahrheit dienlich war. Das Lachen selbst war dadurch aber keineswegs pauschal moralisch geläutert. Dass der Aristokrat Shaftesbury das alltägliche Lachen in der Konversation weiterhin abwertete, zeigt ein Blick in seine Notizbücher.<sup>14</sup> Darin stellte er das Lachen der *well-bred people* dem *destable loud laughter of vulgar and mad people* gegenüber und lobte so das gedämpfte Lachen der feinen Leute gegenüber dem vulgären Lachen des einfachen Volkes: *How happy would it be, therefore, to exchange this vulgar, sordid, profuse, horrid laughter for that more reserved, gentle kind, which hardly is to be called laughter, or which at least is of another species?*<sup>15</sup> Shaftesburys Konzeption des Lachens stand im Zeichen von Vernunft und Selbstkontrolle. Das ideale Lachen, das ihm vorschwebte, führte nicht zu unkontrollierten Zuckungen des Körpers, son-

Ashley Cooper, third Earl of SHAFTESBURY, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Wolfram BENDA u.a. Bd. 1–5, Stuttgart 1981–2001, S. 37 (I, 5).

<sup>13</sup> Mark Akenside (1721–1770) („Pleasures of Imagination“, 1744) versuchte Shaftesburys Position zu rechtfertigen. Der Theologe John Brown (1724–1791) war bestrebt, Shaftesburys These zu widerlegen („On Ridicule, considered as a Test of Truth“, 1751). Rückhalt erhielt Shaftesbury wiederum durch die anonyme Schrift „A Vindication of Lord Shaftesbury, on the subject ridicule“ (1751). Zahlreiche Beiträge zu dieser Kontroverse wurden im „Gentleman’s Magazine“ veröffentlicht. Vgl. dazu Stuart M. TAVE, *The Amiable Humorist. A Study in the Comic Theory and Criticism of the eighteenth and early nineteenth centuries*, Chicago 1960, S. 29–39; Paul M. HABERLAND, *The Development of Comic Theory in Germany During the Eighteenth Century*, Göttingen 1971, S. 41–53; Karl Friedrich FLÖGEL, *Geschichte der Komischen Litteratur*, Bd. 1–4, Liegnitz/Leipzig 1784–1787. Nachdruck in zwei Bänden, Hildesheim/New York 1976, Bd. 1, S. 194f.

<sup>14</sup> Auf diese Notizbücher hingewiesen hat Virgil B. HELTZEL, *Chesterfield and the Anti-Laughter Tradition*, in: MP 26 (1928), S. 73–90, hier S. 84.

<sup>15</sup> Zit. nach HELTZEL, *Chesterfield*, S. 84f.

dern glich mehr einem Lächeln. Die Aufwertung des *wit* ging also nicht mit einem Freibrief für ein unbändiges körperliches Gelächter einher.

Der *test of ridicule* des Aristokraten Shaftesbury bot aber durchaus Anknüpfungspunkte für eine bürgerliche Rezeption. Seine Methode, die Zufälliges und Modisches von den überzeitlichen Ideen des Wahren und Guten trennen sollte, konnte nämlich auch für eine kritische Bewertung des Lebens bei Hofe fruchtbar gemacht werden. Diente das höfische *ridicule* noch dazu, Abweichungen von höfischen Sitten und Moden oder Konkurrenten zu verlachen, so konnte dieses Konzept von bürgerlichen Kreisen aufgegriffen werden, um die zeremoniellen, ‚unnatürlichen‘ Umgangsformen der höfischen Gesellschaft zu kritisieren. Shaftesburys Lachen trug zwar Züge des ausgrenzenden Verlachens, doch stand es grundsätzlich unter den Vorzeichen des Wohlwollens und der Sympathie. Beim ‚redlichen Mann am Hofe‘ sollte dann im nächsten Schritt die Lächerlichkeit geradezu zum Beweis seiner Aufrichtigkeit werden. Die Lächerlichkeit galt nicht mehr als Makel des mit den höfischen Umgangsformen nicht vertrauten Außenseiters, vielmehr zeigte sie an, dass man nicht bereit war, sich blind allen Gewohnheiten und Regeln des Hoflebens zu unterwerfen.<sup>16</sup>

### 3. Vom ausgrenzenden Lachen zum Miteinanderlachen

Aufgenommen und weitergeführt wurde die Frage nach der Bewertung von Witz und Lachen in den Anfang des 18. Jahrhunderts aufkommenden „Moralischen Wochenschriften“.<sup>17</sup> Eine der ersten Zeitschriften dieser Gattung war der 1709 bis 1710 von Richard Steele (1672–1729) herausgegebene „Tatler“. Der Verfasser schloss sich darin der hobbeschen Interpretation des Lachens an, etwa wenn er in der Ver-

16 Vgl. Georg BRAUNGART, *Le ridicule: Sozialästhetische Normierung und moralische Sanktionierung zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft – Kontinuitäten und Umwertungen*, in: *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart*, hrsg. v. Lothar Fietz/Joerg O. Fichte/Hans-Werner Ludwig, Tübingen 1996, S. 228–238, hier S. 233f.

17 Immer noch grundlegend zu den „Moralischen Wochenschriften“: Wolfgang MARTENS, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1968. Eine ausführliche Analyse zum Stellenwert des Lachens in den „Moralischen Wochenschriften“ in SCHÖRLE, *Verhöflichung des Lachens*, S. 204–254.

achtung die eigentliche Ursache des Lachens ausmachte.<sup>18</sup> Dem wollte Steele ein vernünftiges und weniger körperbetontes Lachen entgegenstellen, das niemanden verspottet und herabsetzt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Lachen blieb im „Tatler“ noch aus. Eine Abhandlung über das ‚Jähnen, Lachen und Lächeln‘ wurde zwar angekündigt, kam jedoch nicht zur Ausführung.<sup>19</sup>

Zu den bekanntesten und einflussreichsten „Moralischen Wochenschriften“ gehört der „Spectator“, den Richard Steele ab 1711 zusammen mit Joseph Addison (1672–1719) publizierte.<sup>20</sup> Hier nahm das Lachen bereits einen breiteren Raum ein. Addison knüpfte im 47. Stück des „Spectators“ an die anthropologischen Gedankengänge von Hobbes an und deutete einen lachenden Menschen nicht als lustig, sondern als hochmütig. Im Überlegenheitslachen sei auch die Ursache dafür zu sehen, dass an den meisten Höfen Spaßmacher gehalten würden, die den Hofleuten als Objekt ihres Gelächters dienten. Nach Addison lieferte Hobbes eine plausible Erklärung dafür, warum die Narren Lachen erregen, denn im Verlachen der närrischen Torheiten könnten die Fürsten und Hofleute ihre Überlegenheit zum Ausdruck bringen.<sup>21</sup> Addison kritisierte zwar die mit dem Lachen verbundene Schadenfreude, gestand aber ein, dass die Beschreibung von Hobbes durchaus für bestimmte Bereiche zutreffend war.

Ähnlich wie bei Shaftesbury wurde auch im „Spectator“ der Unterscheidung von Spott und Scherz bzw. ‚falscher‘ und ‚wahrer‘ Komik große Bedeutung zugemessen. Addison zog im 35. Stück eine klare Trennlinie. Demnach habe der ‚falsche‘ Scherz, der am lauten Lachen und oberflächlicher Albernheit zu erkennen sei, seinen Ursprung in Lüge, Unsinn und Torheit. Diesem negativ besetzten Begriff des Lachens setzte Addison den der Heiterkeit (*mirth*) entgegen, welcher der ‚wahren‘ Komik

18 Der Schwätzer [Tatler]. Eine Sittenschrift, aus dem Englischen des Herrn Richard Steele. Bd. 1–2, Leipzig 1756, Bd. 1, 64. Stück (im Tatler 63. Stück), S. 443. Die hobbesche Überlegenheitstheorie wird auch im 68. Stück erwähnt, das sich mit dem Weinen befasst.

19 Vgl. Schwätzer/Tatler, 64. (63.) Stück, S. 444. Sowohl dem Lachen als auch dem Gähnen und Lächeln wurde eine kommunikative und ansteckende Wirkung zugesprochen. Verschieden Autoren wiesen daher auf das gemeinschaftstiftende Potenzial solcher Gesten und Affektäußerungen hin.

20 The Spectator, hrsg. v. Donald F. BOND, Vol. 1–5. Die deutsche Rezeption orientierte sich zunächst an der französischen Übersetzung ‚Spectateur ou le Socrate Moderne‘ (1714–1750), die 1719 teilweise ins Deutsche übertragen wurde: ‚Spectateur Oder Vernünftige Betrachtungen‘. Im Folgenden wird auf die erste vollständige Übersetzung von 1739 Bezug genommen: Der Zuschauer [Spectator]. Aus dem Englischen übersetzt von Luise Adelgunde GOTTSCHED. Teil 1–8, Leipzig 1739–1744.

21 Vgl. Zuschauer/Spectator, 47. Stück, S. 225–229.

zuzuordnen sei. Diese habe ihren Ursprung in Wahrheit, Verstand und Frohsinn und errege ein wohlwollendes Lachen. Während sich ‚falscher‘ Scherz mit seinem Überlegenheitslachen gegen bestimmte Personen richte, ziele der ‚echte‘ Humor gegen die Schlechtigkeit an sich.<sup>22</sup> Mit dieser eindeutigen Unterscheidung konnte ein moralisch einwandfreies Lachen vom überheblichen und abwertenden Gelächter abgegrenzt werden.

Im 249. Stück kam Addison auf den theologischen Hintergrund der negativen Bewertung des Lachens zu sprechen. Ein katholischer Pastor habe die Behauptung aufgestellt, dass das Lachen eine Folge der Erbsünde sei und Adam vor dem Sündenfall nicht lachen können.<sup>23</sup> Vor dem Hintergrund eines durch den Sündenfall in die Welt gekommenen Lachens war eine positive Bewertung kaum möglich. Die Wochenschriftautoren stellten der Verderbtheitstheorie daher die Freiheit des menschlichen Willens entgegen.<sup>24</sup> Sie wollten die menschlichen Leidenschaften nicht pauschal verdammen, sondern mäßigen und in geordnete Bahnen lenken:

„Die Tugend muß die Gemüthsbewegungen nicht ausrotten, sondern nur ordnen. Sie kann die Leidenschaften zwar mildern und im Zaume halten; aber sie ist uns nicht dazu gegeben worden, dass sie die Freude aus dem menschlichen Leben verbanne.“<sup>25</sup>

Eine weitere „Moralische Wochenschrift“ aus der Feder des erfolgreichen Autoren-duos Addison und Steele erschien 1713 unter dem Titel „Guardian“.<sup>26</sup> Hier wurde erstmals die Beutung des Lachens in der Konversation betont, denn den Höhepunkt

22 Vgl. ebd., 35. Stück, S. 161–165. Zur Begriffsgeschichte siehe Wolfgang SCHMIDT-HIDDING, Wit and Humor, in: Humor und Witz, hrsg. v. Wolfgang Schmidt-Hidding, München 1963, S. 37–160; Arno DOPYCHAL, Der Humor. Begriff, Wesen, Phänomenologie und pädagogische Relevanz (Diss.), Bonn 1988.

23 Vgl. Zuschauer/Spectator, 249. Stück, S. 384. Möglicherweise wird hier eine Formulierung aus Thomas Grangers ‚Familiar Exposition or Commentarie on Ecclesiastes‘ (1621) aufgegriffen, wo es heißt: [...] *if Adam had never fallen, there should never have been laughter*. Zit. nach Raymond A. ANSELMANT, *Between Jest and Earnest. Marprelate, Milton, Marwell, Swift and the Decorum of Religious Ridicule*, Toronto u.a. 1979, S. 13.

24 Vgl. Karl-Heinz GÖTTERT, *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*, München 1988, S. 102.

25 Zuschauer/Spectator, 494. Stück, S. 101.

26 *The Guardian*. Edited with an Introduction and Notes by John Calhoun STEPHENS, [Lexington, Ky.] 1982 [1713]. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von Luise Adelgunde GOTTSCHED: *Der Aufseher oder Vormund [Guardian]*. Aus dem Engländischen ins Deutsche übersetzt von L. A. V. G.[ottsched], Leipzig 1745.



des geselligen Gesprächs sahen die Verfasser darin, dass „wir uns dann und wann, durch die Symphonie des Lachens [*Symphony of Laughter*], Luft machen, welches man nicht unbillig das Tutti des Gesprächs [*The Chorus of Conversation*] nennen kann.“<sup>27</sup> Lachen wurde damit als legitimes Mittel der geselligen Konversation und notwendiges Moment der Rekreation betrachtet. Nicht mehr das ausgrenzende oder abwertende Lachen war hier gemeint, sondern die Idealvorstellung eines gemeinsamen Miteinanderlachens, das sich nicht gegen Dritte richtete.

#### 4. Distanzierung von der Lachwelt des Hofes

Im deutschen Sprachraum wurden die Diskussionen um die *Moral-Sense*-Philosophie und die Anregungen der „Moralischen Wochenschriften“ aufgegriffen. Stärker als in England war hier das Bedürfnis, ein bürgerliches Modell des Lachens zu schaffen, das sich im Gegensatz zur Lachwelt des Hofes konstituierte. Dem Hof unterstellten die bürgerlichen Autoren eine oberflächliche Lustigkeit und nicht wenige fürchteten den überheblichen Spott des sozial höher stehenden Adels bei Hofe. Die zahlreichen Anstands- und Höflichkeitsratgeber, die sich in erster Linie an junge Adelige vom Lande oder bürgerliche Aufsteiger richteten, wurden daher nicht müde, vor der gefährlichen Welt des Spottens und Lachens bei Hofe zu warnen. Gerade Neulinge könnten hier rasch das Nachsehen haben. Wer also mit den Umgangsformen der höfischen Gesellschaft noch keine Erfahrungen habe, so die häufige Empfehlung, solle sich dort mit Scherzen zurückhalten und keinesfalls als ‚Lustigmacher‘ agieren.<sup>28</sup>

Eine der ersten „Moralischen Wochenschriften“ im deutschen Sprachraum, die sich mit dem Lachen befasste, gaben die Züricher Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitinger (1701–1776) in den Jahren 1721/22 unter den Titel „Die Discourse der Mahlern“ heraus. Entscheidend für die Bewertung war ihnen die Frage, worüber gelacht wurde. Sie wollten in erster Linie bestimmte Bereiche des bürgerlichen Lebens vor Angriffen durch das Lachen bewahren. Es ging ihnen also weniger um eine Auf- oder Abwertung des Lachens als um einen Schutz

<sup>27</sup> Aufseher/Guardian, 29. Stück, S. 146.

<sup>28</sup> Ausführlich zur Regelung des Lachens und Scherzens in der Anstands- und Höflichkeitsliteratur siehe SCHÖRLE, Verhöflichung des Lachens, S. 51–94.

vor dem Lachen. Nach Meinung von Bodmer und Breitinger durfte man über alles lachen, nicht aber über ‚notwendige‘ und ‚natürliche‘ Dinge: *Nichts kan lächerlich seyn/ was nothwendig und natürlich ist; Man ist befugt alles zuraillieren [zu verspotten]/ was keine Nothwendigkeit hat/ und über die Natur austrittet.*<sup>29</sup> Handlungen wie Essen, Schlafen und Trinken konnten ihrer Ansicht nach gar nicht lächerlich werden, weil es sich um ‚natürliche‘ und ‚notwendige‘ Vorgänge handele.<sup>30</sup>

Die Kritik am Lachen über ‚Natürliches‘ mutet zunächst seltsam an und lässt sich nur verstehen, wenn man entsprechend die ‚unnatürlichen‘ Verhaltensweisen einbezieht, über die sehr wohl gelacht werden durfte – und sollte! Als lächerlich betrachteten die Verfasser nämlich ein Verhalten, das verstellt und ‚unnatürlich‘ wirkte. Wenn man die Umstände und Zeremonien betrachte,

*welche bey der menschlichen Societet in der Gewohnheit sind/ das Essen zubegleiten/ so wird ein Witziger billige Ursachen haben sich über dieselben zumoquiren/ weil sie überflüssig/ und weder zur Glückseligkeit noch zur Gesundheit nöthig sind.*<sup>31</sup>

Die affektierten Verhaltensregeln, die in der Welt des Adels zum guten Ton gehörten, wurden von den bürgerlichen Autoren als lächerlich betrachtet und sie beklagten, dass es kaum noch Handlungen gebe, *welche nicht mit vielen überflüssigen Umständen und Ceremonien begleitet* würden.<sup>32</sup> Hier klingt Shaftesburys *test of ridicule* an, der auf diese Situation bezogen nur das ‚Natürliche‘ gegenüber vorübergehenden Moden bestehen ließ. Das starke Bedürfnis, die bürgerlichen Werte und Tugenden vor der Spötterei zu schützen und das Selbstbewusstsein der Mittelschicht zu stärken, stand hier im Vordergrund. Von der Haltung des ‚redlichen Mannes am Hofe‘, dessen Lächerlichkeit zum Beweis seiner Aufrichtigkeit wurde, war man allerdings noch weit entfernt. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der hobbesschen Auffassung vom Lachen blieb einem späterem Zeitschriftenprojekt vorbehalten, das Johann Jakob Bodmer 1746 unter dem Titel „Der Mahler der Sitten“ publizierte.<sup>33</sup> Hierbei wurden Argumentationen aus dem weiteren Verlauf der Lachdebatte aufgegriffen, die im Folgenden geschildert werden sollen.

29 Die Discourse der Mählern. Von Johann Jakob BODMER und Johann Jakob BREITINGER. Vier Theile in einem Band, Zürich 1721/22. Nachdruck Hildesheim 1969, 18. Discours, fol. Sv.

30 Ebd., fol. S 2r.

31 Ebd., fol. S 2v.

32 Ebd., fol. S 3v.

33 Der Mahler der Sitten. Von Johann Jakob BODMER und Johann Jakob BREITINGER. Bd. 1–2, Zürich 1746. Nachdruck Hildesheim/New York 1972. Dort übt Eurimedon im 80. Blatt scharfe Kritik

## 5. Neubewertung des Lachens durch die Inkongruenztheorie

Eine wesentliche Änderung in der Bewertung des Lachens zeichnete sich in der Hinwendung zu jener Theorie ab, welche die Wahrnehmung eines Widerspruchs zum Ausgangspunkt der Erklärung des Lachens machte (Kontrast- bzw. Inkongruenztheorie). Während Hobbes seine Aufmerksamkeit auf das lachende Subjekt gerichtet hatte, verankerten die Vertreter der Inkongruenztheorie den Anlass des Lachens im lächerlichen oder komischen Objekt. Der Moralphilosoph Francis Hutcheson (1694–1747) setzte sich bei seiner Formulierung dieser Lachtheorie gezielt mit der Position von Thomas Hobbes auseinander. In „Thoughts on Laughter“ (1725) schrieb er: *Herr Hobbes [...] versichert uns, daß das Lachen nichts weiter als ein Anfall von Ruhmsucht sey.*<sup>34</sup> Diese Position lehnte er rundweg ab. Hutcheson stellte seine Auffassung vom Lachen erstmals in den Kontext des neuen Menschenbildes und ging von einer im Grunde guten menschlichen Natur mit der angeborenen Fähigkeit zum Wohlwollen aus. Damit änderte sich auch die Bewertung des Lachens vom böswilligen zum wohlwollenden und gutmütigen Lachen. Auch wenn es schon zuvor Kritik am hobbesschen Lachbegriff gab, so führte doch erst Hutcheson einen fundierten Angriff auf dessen Position.<sup>35</sup>

Während auf der Basis des hobbesschen Menschenbildes nur das Verlachen Beachtung fand, differenzierte Hutcheson zwischen Lachen und Verlachen.<sup>36</sup> Damit nahm er auch den Hinweis des englischen Dichters Alexander Pope (1688–1744) auf: *There is a difference too betwixt laughing about a thing and laughing at a thing.*<sup>37</sup> Pope stand der hobbesschen Überlegenheitstheorie ebenfalls kritisch gegenüber und betrachtete sein eigenes Lachen als ebenso unschuldig wie das von Kindern:

an der hobbesschen Position.

<sup>34</sup> Hutchesons Briefe über das Lachen, die er unter dem Pseudonym Philomeides an Hibernicus alias Gilbert Burnet (1690–1726) richtete, einen Sohn des gleichnamigen Bischofs von Salisbury, erschienen erstmals 1725/26 im ‚Dublin Journal‘. Eine Gesamtausgabe von Francis Hutchesons ‚Reflections upon Laughter‘ erschien 1729 in ‚A Collection of Letters and Essays on Several Subjects Lately Published in The Dublin Journal‘ in London. In deutscher Übersetzung wurde der Briefwechsel 1786/87 veröffentlicht. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert. [Francis HUTCHESON:] Philomeides (Ps.), Gedanken über das Lachen (Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste 32), Leipzig 1786/87, Stück 1, S. 1–22 u. Stück 2, S. 179–193, hier S. 2.

<sup>35</sup> Vgl. TAVE, Humorist, S. 55–58.

<sup>36</sup> Vgl. FIETZ, Theorie des Lachens, S. 245.

<sup>37</sup> Brief an Henry Cromwell vom 30. Dezember 1710, in: The Correspondence of Alexander Pope, hrsg. v. George SHERBURN, Bd. 1–5, Oxford 1956, Bd. 1, S. 111f. (Hervorhebung E.S.).

*I know some Philosophers define Laughter, A recommending our selves to our own favour, by comparison with the weakness of another: but I am sure I very rarely laugh with that view, nor do I believe Children have any such consideration in their heads, when they express their pleasure this way: I laugh full as innocently as they, for the most part, and as sillily.<sup>38</sup>*

Hutcheson kritisierte nicht nur die hobbessche Auffassung vom Lachen, sondern auch die Übernahme dieser Position im 47. Stück des „Spectators“ durch Joseph Addison, der dort ebenfalls versucht habe, alle Handlungen aus der menschlichen Eigenliebe abzuleiten:

*Unglücklicherweise hatte er Alles übersehen, was nur an den Menschen groß und edel ist, und zeigt sie also aus dem Gesichtspunkte, aus dem sie ein schlechter, niederträchtiger Mensch ansieht, indem er alle Freundschaft, Liebe und gefällige Zuneigung für eine Wirkung der Heucheley, des Eigennutzes oder der Furcht hält.<sup>39</sup>*

Hutcheson versuchte daraufhin die hobbessche Überlegenheitstheorie durch Beispiele zu widerlegen, in denen das Lachen weder durch den Vergleich mit anderen entsteht, noch mit dem Gefühl der Ruhmsucht verbunden ist. Angesichts eines leidenden Menschen würde man eher weinen als lachen, wandte Hutcheson ein, nach Hobbes müsste man sich dagegen über das Leiden Kranker köstlich amüsieren. Seine einseitige Interpretation des Lachens sei daher nicht haltbar.<sup>40</sup>

Den wahren Nutzen des Lachens machte Hutcheson im Vergnügen und der Beseitigung der Traurigkeit aus. Alles was einen vergnüge, könne einen Anfall von Lachen erregen und dazu führen, dass auch ein mürrisches Gemüt wieder in Heiterkeit versetzt werde: *Die Empfindung des Lächerlichen ward also unserer Natur als ein Weg zum Vergnügen, und als ein leichtes Mittel für das Mißvergnügen und den Kummer gegeben.*<sup>41</sup> Ein solches Lachen hatte positive Auswirkungen auf den Lachenden und konnte niemandem schaden. Außerdem machte Hutcheson in der Heiterkeit einen gesellschaftlichen Nutzen aus, denn durch den ansteckenden Charakter des Lachens könne sich diese Stimmung auf andere übertragen:

*Unsere ganze Gestalt ist so gesellig, daß ein fröhliches Gesicht Heiterkeit auf viele verbreiten kann. Diejenigen sind also nicht alle Thoren, welche lachen, ehe sie noch*

38 POPE, Correspondence, Bd. 1, S. 111.

39 HUTCHESON, Lachen, S. 2.

40 Ebd., S. 8f.

41 Ebd., S. 180.

*den Scherz kennen, obgleich kluge Leute ihre Neugierde unterdrücken, um sich bey der Aufmerksamkeit zu erhalten.*<sup>42</sup>

Was die Autoren der Anstands- und Höflichkeitsliteratur<sup>43</sup> verhindern wollten – ein Lachen um des Lachens willen –, erklärte Hutcheson zu einem positiven Wert der Geselligkeit. Das Lachen müsse seinen Ursprung jedoch in einem ‚guten Herzen‘ haben. Wer durch einen feinen Scherz erheitert, könne Menschen in ihrer Fröhlichkeit verbinden und zugleich deren Zuneigung gewinnen.

Hutcheson gelang mit der Abgrenzung des böartigen Spotts von einem auf Wohlwollen basierenden Lachen eine für die weitere Debatte einflussreiche Weichenstellung.<sup>44</sup> Die subjektive Perspektive auf das Lächerliche geriet nun stärker in den Blick. An die Stelle egoistischer oder aggressiver Antriebe trat nun die Wahrnehmung inkongruenter Phänomene. Entscheidend war dabei, dass Hutcheson die Inkongruenz als Argument gegen die hobbesche Überlegenheitstheorie ins Feld führte. Es gab zwar keinen zwingenden Grund, weshalb ausgerechnet ein durch Inkongruenz hervorgerufenen Lachen wohlwillender sein sollte als ein anderes, wie der Literaturwissenschaftler Stuart M. Tave treffend bemerkt, aber es bestand nun immerhin die Möglichkeit dazu. Keiner der einzelnen Punkte war neu, aber Hutcheson brachte sie erstmals in einen Zusammenhang und präsentierte sie als Teil seiner Auffassung vom wohlwollenden Menschen. Pointiert fasst Tave Hutchesons entscheidende Leistung zusammen: *He makes laughter good-natured.*

## 6. Geselliges Lachen und Pflicht zur Fröhlichkeit

Eine der ersten eigenständigen deutschsprachigen „Moralischen Wochenschriften“, die sich mit dem Lachen befasste, war der 1736 von Friedrich Christoph Neubur (1683–1744) herausgegebene „Sammler“. Hobbes findet hier zwar keine nament-

<sup>42</sup> Ebd., S. 180. Vgl. die häufig zitierte Redwendung *Am lauten Lachen erkennt man den Narren* bzw. den Spruch *Ein Narr lacht überlaut, ein Weiser lächelt ein wenig* aus dem Buch Jesus Sirach (21,29).

<sup>43</sup> Darunter sind die zahlreichen Ratgeber zu verstehen, die den Leser mit den herrschenden Umgangsformen vertraut machten. Zum Stellenwert des Lachens im Höflichkeitsdiskurs vgl. SCHÖRLE, Verhöflichung des Lachens, S. 51–94.

<sup>44</sup> Vgl. Dieter HÖRHAMMER, Die Formation des literarischen Humors. Ein psychologischer Beitrag zur bürgerlichen Subjektivität, München 1984, S. 179.

liche Erwähnung, doch die Position derjenigen, die die Ursache des Lachens in der Betrachtung einer eigenen Vortrefflichkeit sahen, wies der Verfasser deutlich zurück. Diese Erklärung setze die Anwesenheit einer Gesellschaft voraus und könne nicht begründen, warum manche Leute alleine in der eigenen Kammer lachen oder heimlich in der Gesellschaft.<sup>45</sup> Die Allgemeingültigkeit der hobbesschen Auffassung wurde damit infrage gestellt.

Ein deutliches Bekenntnis zur guten Natur des lachenden Menschen findet sich in der von Jacob Friedrich Lamprecht (1707–1744) in Hamburg herausgegebenen Wochenschrift „Der Menschenfreund“ (1737–1739). Er bekannte sich klar zum aristotelischen Gedanken, wonach das Lachen eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur sei:

*Nun sind die Wirkungen der Natur allerdings gut. Wer aber keine Fröhlichkeit zeigt, das heißt, wer nicht lacht, der widerstrebet diesen Wirkungen, und verhindert also den Endzweck der Natur. Gewiß ein abscheulicher Mensch, der wider die Natur sündigt, da er nicht lacht, oder dessen Gemüthe schon so weit von ihr abgewichen ist, daß er nicht lachen kann.*<sup>46</sup>

Nur im Lachen könne die gute Natur des Menschen und dessen Menschlichkeit zum Ausdruck kommen. Hier wurde aber nicht nur das Lachen verteidigt, denn darüber hinaus zeichnete sich auch eine Pflicht zur Fröhlichkeit ab. Wer sich dem Lachen verweigere, so Lamprecht, handle nicht nur wider die Natur, sondern auch gegen das Wohl der Gesellschaft und sei ein *unnützer Mensch, welcher der ganzen Republick unbrauchbar ist*. [...] *Folglich sind alle Menschen vergebens in die Welt gesetzt, welche nicht lachen.*<sup>47</sup> Wer sich dem gemeinsamen Lachen verweigerte, positionierte sich somit außerhalb der Gesellschaft.

Der Bezug zu einer auf glückliche und fröhliche Bürger angewiesenen Gesellschaft tritt in diesem Stück an mehreren Stellen in Erscheinung. Für das Funktionieren der Republik reiche es nicht aus, fleißige und reiche Bürger zu haben. Personen, die sich dem gemeinsamen Lachen entzogen, schadeten nach Überzeugung des Autors sogar dem Gemeinwesen. Nicht zuletzt waren für ihn fröhliche Bürger die Grundbedingung des ökonomischen Wohlstands. Die Herausbildung einer bürger-

45 Der Sammler. [Von Friedrich Christoph NEUBUR], Göttingen 1736, 33. Stück, S. 260.

46 Menschenfreund [Von Jacob Friedrich LAMPRECHT]. Aus seinen Hinterlassenen Schriften vermehrt und verbessert. Nebst einem Vorberichte Von den Lebensumständen des Verfassers [von J. M. DREYER], Hamburg 1749 [1737–1739], 16. Stück, S. 110.

47 Ebd., S. 110.

lichen Führungsschicht setze eine wirtschaftliche Stärkung des Bürgertums voraus und diese wiederum könne sich nur auf der Grundlage des optimistischen und fröhlichen Bürgers vollziehen. Diese Verbindung von wirtschaftlicher Prosperität und Fröhlichkeit hatte nichts mehr mit der ‚unproduktiven Lustigkeit‘ höfischer Vergnügungen zu tun.<sup>48</sup>

Mit der lachfeindlichen Haltung der Kirche geht der „Menschenfreund“ erstaunlich offen um. Zur kritischen Haltung der Kirchenväter, deren Positionen in der Diskussion des Lachens immer noch einen hohen Stellenwert einnahmen, bemerkt der Autor nur salopp: *Die ersten Kirchenväter haben allerdings gelacht, und ich könnte dieses aus unzähligen Stellen darthun, wenn ich glaubte, daß iemand hieran zweifelt.*<sup>49</sup> Er geht auch auf die Meinung des katholischen Geistlichen ein, der im „Spectator“ Nr. 249 mit der Aussage zitiert wird, *daß Adam im Stande der Unschuld niemals gelacht habe.*<sup>50</sup> Diese Position hält der Verfasser für so lächerlich, dass er eine nähere Auseinandersetzung damit gar nicht erst für notwendig erachtet. Das Bild des nachhaltig vom Sündenfall geprägten Menschen wies Lamprecht entschieden zurück.

Die Aufwertung des Lachens in den „Moralischen Wochenschriften“ war meist mit der Einschränkung auf den Bereich der Vernunft und der Tugend verbunden. Nur wenige Wochenschriften der 1740er- und 1750er-Jahre verzichteten ganz offen auf die Forderung nach Vernünftigkeit und Nützlichkeit, wenn sie zu vergnügtem Lebensgenuss bei Spiel und Scherz aufriefen. Die Auffassung, dass die anzustrebende Freude keiner weiteren Rechtfertigung bedürfe, lässt sich beispielsweise 1747/48 in der von der Rokokolyrik beeinflussten Wochenschrift „Jüngling“ beobachten, die Johann Andreas Cramer (1723–1788) in Leipzig herausgab.<sup>51</sup> In der Tradition Addisons wird das Lachen im 62. Stück als Ausdruck der Freude in den Vordergrund gestellt. Die Rückführung des Lachens auf die Torheit oder die Eitelkeit lehnte der „Jüngling“ ab, indem er als Gegenargument das unschuldige Lachen der Kinder anführte:

48 Zur Verbindung von wirtschaftlicher Prosperität und Lachkultur vgl. Rudolf DEKKER, *Humour in Dutch Culture of the Golden Age*, Houndsmills/Basingstoke/Hampshire 2001, S. 22 u. S. 149.

49 Menschenfreund, 16. Stück, S. 112.

50 Ebd., S. 112.

51 Der Jüngling [hrsg. v. Johann Andreas CRAMER], Leipzig 1747/48. Verfasst wurde die Zeitschrift von einem größeren Gremium. Außer Cramer wirkten noch Nikolaus Dietrich Giseke (1724–1765), Johann Arnold Ebert (1723–1795) und Gottlieb Wilhelm Rabener (1714–1771) an diesem Projekt mit.

*Man wird davon überzeugt werden, wenn man überlegt, daß kleine unschuldige Kinder, welche fähig sind, Freude zu empfinden, ohne die Leidenschaften der Erwachsenen, Stolz und die Eitelkeiten zu haben, allezeit lachen, wenn sie am fröhlichsten sind.*<sup>52</sup>

Auch der „Jüngling“ hob die ansteckende Wirkung des Lachens als positive Eigenschaft hervor. Das freundliche, herzliche und ehrliche Lachen grenze niemanden aus, wirke ansteckend und beziehe keine parteiische Position. Der ehrbare Bürger *lacht, wenn jemand verdrießlich wird, daß er verliert, und lacht, wenn er sich freut, daß er gewinnt; er lacht, wenn jemand eine Bille fehlt, und lacht, wenn er sie glücklich trifft.*<sup>53</sup> Er freue sich mit dem Gewinner ebenso wie mit dem Verlierer. Ein solches Lachen war vom Gefühl der Schadenfreude oder der Überlegenheit weit entfernt. Egal wie man dieses Lachen erklären wolle, meint der „Jüngling“, auf jeden Fall treffe bei ihm *die Hobbesianische Erklärung des Lachens nicht ein, nach welcher es allezeit ein Vergnügen über irgend eine Ungereimtheit anzeigt.*<sup>54</sup> Der Verfasser lehnte also die pessimistische Interpretation des Lachens bei Hobbes ab und stellte dieser das herzliche Lachen der Freude entgegen, ein Lachen in das man gerne mit einstimme. Der „Jüngling“ verurteilte zwar auch jene, die über alles und jedes lachen, doch könne man diesen Menschen zumindest keine Boshaftigkeit unterstellen. Und mit Bezug auf den „Aufseher“ (Guardian) bemerkt er:

*Es können in Gesellschaften nicht alle zusammen auf einmal sprechen, aber wohl zusammen lachen. Die guten Leute haben zum wenigsten das Verdienst, daß sie das Chor stärker machen.*<sup>55</sup>

Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Lachen sowie Überlegungen zu einem neuen, bürgerlichen Geselligkeitsideal lassen sich in der von Samuel Gotthold Lange (1711–1781) und Georg Friedrich Meier (1718–1777) in Halle herausgegebenen Wochenschrift verfolgen, die den programmatischen Titel „Der Gesellige“ (1748–1750) trägt. Das Autorenduo machte es sich zur Aufgabe, den ‚geselligen Menschen‘ heranzubilden, der sich nicht als Einzelgänger betrachtet, sondern als Teil einer Gemeinschaft.<sup>56</sup> Das Lachen wurde in dieser Wochenschrift als natürliche

<sup>52</sup> Jüngling, 62. Stück, S. 269.

<sup>53</sup> Ebd., S. 274.

<sup>54</sup> Ebd., S. 274.

<sup>55</sup> Ebd., S. 274f.

<sup>56</sup> Der Gesellige. Eine moralische Wochenschrift, hrsg. v. Samuel Gotthold LANGE und Georg Friedrich MEIER. Halle 1748–1750. Neu aufgelegt Bd. 1–2. Halle 1764, Bd. 1, S. 2.



Eigenschaft des Menschen vorgestellt: *Niemand kan uns hier einen Einwurf machen, als wenn die Natur nicht mit der Gabe, so wol mit Verstande zu schertzen und zu lachen, als auch über Scherze sich zu vergnügen, nicht begnadiget hat.*<sup>57</sup>

Im „Geselligen“ erhielt das Lachen im Rahmen der allgemeinen Zielsetzung der Zeitschrift eine geradezu programmatische Bedeutung. Das Ideal dieser Geselligkeit, wie es im 12. Stück geschildert wird, bildete eine *beständige lebhafte Unterredung, welche mit Scherzen und angenehmen Ernste untermengt wird.*<sup>58</sup> Wer an dieser Geselligkeit teilnehmen wollte, durfte sie nicht durch eine ernste Miene stören, sondern sollte mit einem freudigen bzw. ‚geselligen‘ Gesicht seine Bereitschaft zum gemeinsamen Miteinander anzeigen.<sup>59</sup> Fröhlichkeit wurde damit zur notwendigen Basis einer bürgerlichen Gesellschaft erklärt, der verdrießliche und melancholische Mensch im Gegenzug als *Zerstörer der menschlichen Gesellschaften* gebrandmarkt. Jacqueline de Man sieht diese Aufwertung des Lachens im Rahmen der Bürgerpflicht, glücklich und fröhlich zu sein. Die Verbindung zwischen Fröhlichkeit und Gesellschaft, die im „Geselligen“ hergestellt wurde, verpflichtete den Menschen geradezu zur Fröhlichkeit.<sup>60</sup> Und so lautete die konsequente Aufforderung des „Geselligen“: *Laßt uns demnach beständig fröhlich seyn.*<sup>61</sup>

Auch im „Geselligen“ verteidigten die Autoren das Ideal der Fröhlichkeit gegen kritische Vorwürfe. Dem theologischen Einwand, dass *das Christentum zu unaushörlichen Thränen verpflichtet* sei, entgegneten sie, dass ein melancholischer und trauriger Mensch kein wahrer Christ sein könne. Außerdem werde die vielfältige Not in der Welt durch ein niedergeschlagenes Wesen kaum vermindert. Nur wer vergnügt bleibe, könne einen Ausweg aus der Not finden.<sup>62</sup> Auch die Heilige Schrift und das Gebot der Nächstenliebe würden ein geselliges Leben einfordern, denn schließlich habe auch der göttliche Erlöser eine gesellige Seite gehabt.<sup>63</sup> Damit

57 Gesellige, Bd. 2, fol., 2r.

58 Gesellige, Bd. 1, 12. Stück, S. 64.

59 *Ja Lucidor hat von der Gesellschaft Befehl erhalten, alle diejenigen unter uns, die nicht fröhlich und freundlich sind und aussehen, mit beissenden Satiren so lange zu quälen, bis sie über sich selbst lachen.* Ebd., S. 64.

60 Vgl. Jacqueline de MAN, De etiquette van het schertsen. Opvattingen over de lach in Nederlandse etiquetteboeken en spectators uit de achttiende eeuw, in: De Achttiende Eeuw 25 (1993) H. 2, S. 93–136, hier S. 125–127.

61 Gesellige, Bd. 1, 12. Stück, S. 67.

62 Ebd., S. 68.

63 Gesellige, Bd. 1, 4. Stück u. Bd. 2, 237. Stück. Dieses Argument wird in der Debatte zum Beispiel mit dem Hinweis auf die Teilnahme Christi an der Hochzeit von Kanaan bekräftigt.

wurde die bislang dominante theologische Auffassung vom durch die Erbsünde belasteten Lachen ins Gegenteil verkehrt. Für eine differenzierte Auseinandersetzung mit der hobbesschen Überlegenheitstheorie sah der „Gesellige“ keine Notwendigkeit mehr.<sup>64</sup>

Die utopische Dimension eines befreienden und gemeinschaftlichen Gelächters kommt in zugespitzter Form in einer fingierten Zuschrift an den „Geselligen“ zum Ausdruck. Darin berichtet ein sich *Gottfried Lacher* nennender Leser von der Gründung einer Lachgesellschaft:

*Wir, ich und meine Collegen, an der Zahl sechse, haben unter uns eine sehr angenehme Gesellschaft aufgerichtet, indem wir weiter nichts thun, als lachen; deswegen wir uns auch die Lachgesellschaft nennen. Wir kommen alle Tage zusammen; und so bald wir versammelt sind, so fängt einer an zu lachen, darauf lachen wir alle so lange, bis wir nicht mehr können.*<sup>65</sup>

Grundlage ist die Überlegung, dass bestimmte Handlungen, wie beispielsweise Gähnen, eine ansteckende Wirkung haben:

*Da nun auch das Lachen eine Handlung von eben der Art ist, so haben wirs gewagt, eine Lachgesellschaft zu stiften; und wir sehen aus der Erfahrung, daß sie glücklich von statten geht. Wenn wir anfangen zu lachen, so können wir erst nicht wieder aufhören: und ofte wissen die Vorbeygehenden nicht, was sie von einem so lauten Gelächter denken sollen. Unsere Gesellschaft ist vollkommen unschuldig.*<sup>66</sup>

## 7. Zwischen beißendem Spott und wohlwollendem Lachen

Die Meinungen über die gute bzw. schlechte Natur des Lachens hielten sich in der englischen Debatte zunächst die Waage. Die Position Hutchesons und damit die positive Bewertung des Lachens setzten sich nur zögerlich durch.<sup>67</sup> Noch Mitte des 18. Jahrhunderts gab es zahlreiche Anhänger der hobbesschen Auffassung. Erst danach häuften sich die Gegenstimmen und die Befürworter eines von Natur aus

<sup>64</sup> Gesellige, Bd. 1, 21. Stück, S. 118–122.

<sup>65</sup> Ebd., 110. Stück, S. 644.

<sup>66</sup> Ebd., 110. Stück, S. 644.

<sup>67</sup> Die wichtigsten Texte der *wit*-Debatte wurden von der Augustan Reprint Society in der ‚Series One: Essays on Wit‘ zusammengefasst.

guten Lachens gewannen an Einfluss.<sup>68</sup> So beschrieb etwa der schottische Philosoph und Aufklärer David Hume (1711–1776) in seiner 1751 erschienenen Schrift über die „Prinzipien der Moral“ die Heiterkeit als eine hervorragende Eigenschaft der Menschen und hob deren ansteckende Wirkung hervor:

*In der Tat überträgt sich keine Eigenschaft leichter auf die ganze Umgebung, weil keine eine stärkere Tendenz hat, sich zu entfalten, und zwar in fröhlichem Geplauder und in willkommener Anregung.*<sup>69</sup>

Der Umschwung in der Debatte Mitte des 18. Jahrhunderts machte sich auch im gestiegenen Interesse an den Essays Hutchesons bemerkbar. Einige Jahre nach seinem Tod wurden sie unter dem Titel „Reflections upon Laughter“ (1750) erneut publiziert, weitere Editionen folgten 1758 und 1772.<sup>70</sup> Besonders Lord Kames (Henry Home)<sup>71</sup> (1696–1782) und James Beattie<sup>72</sup> (1735–1803) entwickelten Hutchesons Gedanken weiter und arbeiteten die prinzipielle Unterscheidung zwischen Lachen und Spott stärker heraus. In der englischen Debatte überwog das Bedürfnis nach einer scharfen Trennung, weshalb ausgewogene und differenzierende Untersuchungen wie die von Corbyn Morris (1710–1779) kaum rezipiert wurden.<sup>73</sup> Während der Begriff des *good humour* mit intentionslosem Frohsinn und Wohlwollen verbunden wurde, gerieten Spott und bissiger Witz ins moralische Zwielicht. Auch eine verdeckte Artikulation aggressiver Gefühle im Spotten war verpönt.<sup>74</sup> Ent-

68 Vgl. TAVE, *Humorist*, S. 70–74.

69 David HUME, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral* [An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751], übersetzt v. Carl WINCKLER, Leipzig 1929. Nachdruck Hamburg 1972, S. 96 (7. Abschnitt).

70 Vgl. TAVE, *Humorist*, S. 74. Zur deutschen Hutcheson-Rezeption siehe Jan ENGBERS, *Der „Moral-Sense“ bei Gellert, Lessing und Wieland. Zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland*, Heidelberg 2001.

71 Henry HOME (Lord Kames), *Elements of Criticism*, Vol. 1–2. Nachdruck der Ausgabe *The sixth Edition. With the Author's last Corrections and Additions*, Edinburgh 1785 [1762]. With a new Introduction by John Vladimir PRICE, London 1993.

72 James BEATTIE, *An Essay on Laughter and Ludicrous Composition. Written in the year 1764*, in: James BEATTIE, *Essays*. 3. Ed., Edinburgh 1779 [1776], S. 295–450. Vgl. dazu Karen KLOTH, *James Beatties ästhetische Theorien, ihre Zusammenhänge mit der Aberdeener Schulphilosophie*, München 1974, S. 101–108.

73 Vgl. Corbyn MORRIS, *An Essay towards Fixing the True Standards of Wit, Humour, Raillery, Satire, and Ridicule* (1744). With an Introduction by James L. CLIFFORD and a Bibliographical Note (Augustan Reprint Society, Series 1: *Essays on Wit* Nr. 4), New York 1947.

74 Vgl. HÖRHAMMER, *Formation*, S. 180.

scheidend für die Rehabilitation des Lachens waren letzten Endes die Schriftsteller, welche die Schlussfolgerungen der Lachdebatte in ihren Geschichten und Romanen praktisch umsetzten.<sup>75</sup>

Mit Verzögerung und eigenen Akzenten wurde die Debatte über die Bewertung des Lachens auch in Deutschland kontrovers fortgesetzt. Auch hier war die Ächtung des herabsetzenden Spottens und des ausgrenzenden Lachens eine wesentliche Voraussetzung für eine positivere Auffassung vom Lachen. Die „Moralischen Wochenschriften“ hatten nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass die pauschale theologische Verdammung des Lachens an Überzeugungskraft verlor. Das von den meist bürgerlichen Autoren propagierte ‚herzliche‘ Lachen ging jedoch keineswegs mit einem heftigen Gelächter einher, vielmehr verlangten diese eine Mäßigung der körperlichen Begleitumstände sowie eine vernünftige und moralische Fundierung des Lachens. Das Ideal Adolph Friedrich August von Knigges (1752–1796) war denn auch die innerlich empfundene ‚Fröhlichkeit der Herzen‘: *Wer noch aus ganzem Herzen lachen, sich den Aufwallungen einer lebhaften Freude überlassen kann; der ist kein ganz böser Mensch.*<sup>76</sup> Der liberalere Umgang mit Witz und Lachen galt nicht uneingeschränkt, sondern war begrenzt auf einen kleinen Kreis vertrauter Personen. Die ideologische Aufladung des harmonisierenden Humorbegriffs und des gemeinschaftlichen Miteinanderlachens führte letzten Endes zu neuen Zwängen, wie sie etwa in der ‚Pflicht zur Fröhlichkeit‘ zum Ausdruck kamen.

Eine Geschichte des Lachens, die sich nicht als eine von der Sozialgeschichte abgekoppelte Kulturgeschichte versteht, lässt einen anderen Blick auf vertraute historische Entwicklungen und Epochen zu. Gerade dadurch, dass sich im Lachen unterschiedliche anthropologische und gesellschaftliche Fragen mit allen ihren Widersprüchen bündeln lassen, bietet sich diese körperliche Ausdrucksbewegung als eine historische Kategorie an. In der gesellschaftlichen Aushandlung des

75 Vgl. Richard BOSTON, *An Anatomy of Laughter*. London 1974, S. 191f. Literarischen Ausdruck fand diese neue Auffassung vor allem in ‚Tristram Shandy‘ von Laurence Sterne. Er verlacht nicht mehr die Außenseiter, sondern sieht in den Torheiten und Absonderlichkeiten eine allgemein menschliche Eigenschaft und in deren Verlachung die Überwindung eines pessimistischen Menschenbildes. Vgl. Kay HIMBERG, „Against the Spleen“. Sterne and the Tradition of Remedial Laughter, in: *A History of English Laughter. Laughter from Beowulf to Beckett and beyond*, hrsg. v. Manfred Pfister, Amsterdam 2002, S. 69–82.

76 Adolph Freiherr von KNIGGE, *Über den Umgang mit Menschen*. 5., verbesserte Auflage, Hannover 1796 [1788], in: Adolph Freiherr von KNIGGE, *Sämtliche Werke*, Bd. 10. Nachdruck hrsg. v. Paul RAABE, München u.a. 1992, S. 215 (zit. nach der Paginierung des Nachdrucks). Das Buch erschien erstmals 1788 und erfuhr bis heute unzählige Neuauflagen.

Umgangs mit dem Lachen verschränken sich unterschiedliche Phänomene und Prozesse. Eine Analyse des Lachdiskurses kann folglich sehr vielfältige Aspekte gesellschaftlicher Umbruchsituationen einfangen. Dabei ist allerdings der Versuchung zu widerstehen, die komplexen Diskussionen vorschnell auf eine geradlinige Entwicklung zu reduzieren. Die Verhöflichung des Lachens in der Frühen Neuzeit geht keineswegs in einer simplen Zivilisierung einer Affektäußerung auf. Eher lässt sich die gesellschaftliche Regulierung des Lachens als eine permanente Herausforderung begreifen. Dass die unterschiedlichen diskursiven Prägungen und Bewertungen des Lachens auch Folgen für die soziale Praxis des Lachens haben, sollte anhand der hier skizzierten Umdeutung des Lachens im 17. und 18. Jahrhundert deutlich geworden sein.

Bibliographische Angabe: Eckart SCHÖRLE, Die Erfindung des ‚guten‘ Lachens. Lachdebatten zwischen 1650 und 1750, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 329–350.





# Das Lachen als Machtinstrument





GEORG JOSTKLEIGREWE

# Politisches Argument, Propagandainstrument, Waffe?

## Überlegungen zur Öffentlichkeit des Lachens im Mittelalter\*

Im Jahre 1282 erhoben sich die sizilischen Kommunen gegen Karl von Anjou, der seit 1266 Süditalien beherrschte. Im Auftrag des Papstes hatte Karl die staufischen Prinzen Manfred und Konradin besiegt, die seit dem Tode Friedrichs II. die Herrschaft auf der Insel und in den festländischen Provinzen des Königreichs innehatten. Durch seine rigide Verwaltung und andere Maßnahmen hatte sich Karl insbesondere bei den Bewohnern der Insel selbst unbeliebt gemacht. Die Ermordung der Franzosen im Rahmen der Sizilianischen Vesper war nun das Fanal zum allgemeinen Aufstand.

In seiner 1285 abgeschlossenen Chronik reflektiert der päpstliche Skriptor Saba Malaspina die Ursachen der Sizilianischen Vesper. Mittels einer rhetorisch gestalteten Apostrophe wendet er sich dabei direkt an die Person des Königs:

*O rex inclite, usque ad hec tempora felix, si, quando gens Gallica singulorum in regno viventium incessum calumpniaba[n]tur et risum vultuique similiter detrahebat et suspicabatur aliud in simplicitate multorum, gentis eiusdem corripuisses excessus, [...] regni tui non vidisses scissuras nec gentem Gallicam laceratam!*<sup>1</sup>

\* Für Kritik und Kommentare zum Manuskript dieses Beitrags danke ich insbesondere Frau Katrin Beyer (Münster), Herrn Dr. Arnold Becker (Bonn) und Herrn Dr. Christian Kuhn (Bamberg); für Hinweise auf weitere Quellen anlässlich der Bamberger Tagung danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus van Eickels (Bamberg).

<sup>1</sup> SABA MALASPINA, *Chronicon* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 35) [im Folgenden MGH], hrsg. v. Walter KOLLER/August NITSCHKE, Hannover 1999, I. VIII, cap. 2, S. 285.

(„Oh ruhmreicher König, bis zu diesem Zeitpunkt vom Glück begünstigt, hättest du damals, als die *gens Gallica* das Auftreten einzelner Bewohner des Regno verhöhnste, ihrem Gesicht zugleich ein Lachen abzwang und hinter dem einfachen Auftreten der Menge anderes vermutete, die Ausschweifungen dieser *gens* scharf getadelt, [...] dann hättest du nicht die Zerspaltung deines Königreiches erlebt und auch nicht die Zerstückelung der *gens Gallica!*“)

Hätte Karl von Anjou den Franzosen nur Einhalt geboten, als sie die Bewohner des Regno wegen ihres Auftretens verleumdete, ihren Gesichtern ein spöttisches Lachen abzwangen und hinter der äußerlichen *simplicitas* der Menge fälschlich eine weitergehende Einfalt vermuteten – er wäre noch heute im ungeschmälernten Besitz seines Königreiches, und seine Franzosen lebten noch... Das Lachen der Herrschenden ist manchmal eine sehr ernste Angelegenheit – so lässt sich aus Sa-bas eher dunklen Worten folgern. Nicht wirtschaftliche und machtpolitische Gründe lösen den Vesperkrieg aus, sondern die Verachtung, mit der die Franzosen im (berechtigten oder unberechtigten) Bewusstsein kultureller Überlegenheit auf die Bewohner des Regno herabblickten. In den Augen der Unterworfenen wird deren Lachen zu einer empfindlichen Waffe der Herabsetzung, gegen die sie sich schließlich mit stählernen Waffen zur Wehr setzen.

Legt das zur Unzeit einsetzende Lachen der angevinischen Herren die moralischen und politischen Defizite ihrer Herrschaft über Sizilien bloß, so kann das Lachen in anderen Kontexten aber auch absichtsvoll und erfolgreich eingesetzt werden. In diesem Sinne berichtet zumindest Walter Map, dass er auf dem dritten Laterankonzil die mangelnde theologische Bildung der Waldenser nicht nur erfolgreich aufgedeckt, sondern auch gezielt zum Gegenstand allgemeinen Gelächters gemacht habe. Durch seine listige Fragetechnik habe er waldensische Abgesandte dazu gebracht, zusammen mit den Grundwahrheiten der christlichen Religion in lammfrommer Ergebenheit auch eine häretische Formulierung als ihren Glauben zu bekennen – was die Versammlung mit lautem Gelächter quittierte.<sup>2</sup> In der Folge wurde den Walden-

2 Vgl. WALTER MAP, *De nugis curialium. Distinctio i*, c. 31, hrsg. v. Montagne R. JAMES/Christopher Nugent Lawrence BROOKE/Roger Aubrey Baskerville MYNORS, Oxford 1983, S. 126: *Deducti sunt ad me duo Valdesii [...] disputaturi mecum de fide. [...] Primo igitur proposui leuissima, que nemini licet ignorare [...]: ‚Creditis in Deum patrem?‘ Responderunt: ‚Credimus.‘ ‚Et in filium?‘ Responderunt: ‚Credimus.‘ ‚Et in Spiritum sanctum?‘ Responderunt: ‚Credimus.‘ Iteravi: ‚Et in matrem Christi?‘ et illi item: ‚Credimus.‘ Et ab omnibus multiplici sunt clamore derisi, confusique recesserunt, et merito, quia nullo regebantur et rectores appetebant fieri. (Zwei Waldenser wurden zu mir gebracht [...], um mit mir über den Glauben zu disputieren. [...] Zuerst gab ich ihnen die allerleichtesten Fragen auf,*

sern statt der erstrebten vollständigen Anerkennung durch die Hierarchie ein (zunächst eingeschränktes) Predigtverbot erteilt, bevor sie dann im Laufe einer wechselvollen Geschichte zunehmend aus der römischen Kirchengemeinschaft gedrängt wurden.<sup>3</sup>

Auch wenn das Lachen in der mittelalterlichen Historiographie nicht so häufig erwähnt wird, wie man vielleicht erwarten könnte, stellt es in Einzelfällen gleichwohl ein Phänomen von politischer Relevanz dar. Im ersten Quellenbeleg erscheint es als eine gefährliche – und offenbar zweischneidige – Waffe der politischen Auseinandersetzung. Im zweiten Beispiel dient das allgemeine Gelächter dazu, die im Disput unterlegene Partei bloßzustellen und ihre Niederlage unumstößlich zu bekräftigen. Lachen zeigt hier sinnfällig die Existenz von Öffentlichkeit an und bezieht diese (bzw. deren Teilnehmer) zugleich in das Geschehen ein: Wer mitlacht, schließt sich der lauten, lachenden Mehrheit in ihrer Ablehnung oder Infragestellung des verlachten Gegenstandes an. Durch das Gelächter können die Ansichten, Absichten, politischen und religiösen Einstellungen unterschiedlicher Individuen tendenziell gleichgerichtet werden<sup>4</sup> – sei es infolge einer spontanen Eingebung oder als Ergebnis einer längerfristig angelegten Propagandastrategie: Wer witzig ist, überzeugt oft leichter.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, der Wirkweise und Funktionalität solch ‚öffentlichen‘ Lachens nachzugehen. Als Quellen werden dabei we-

die jeder beantworten können muss [...] ‚Glaubt ihr an Gottvater?‘ Sie antworteten: ‚Wir glauben an ihn.‘ ‚Und an den Sohn?‘ Sie erwiderten: ‚Wir glauben an ihn.‘ ‚Und an den Heiligen Geist?‘ Sie entgegneten: ‚Wir glauben an ihn.‘ Ich fuhr fort: ‚Und an die Mutter Christi?‘ und die beiden wieder: ‚Wir glauben an sie.‘ Da wurden sie von allen schallend ausgelacht und zogen sich verstört zurück – und zwar verdienstermaßen, denn sie wurden durch nichts und niemanden angeleitet und wollten doch selbst Leiter sein.“) – Walter Maps Kunstgriff besteht darin, neben dem Bekenntnis zu den drei göttlichen Personen auch ein Bekenntnis zu Maria als der *Christotókos* einzufordern; dieser marianische Titel war im Rahmen der christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts durch Nestorius von Konstantinopel vorgeschlagen, von der orthodoxen Mehrheit der Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451) indes zugunsten der herkömmlichen Formel *Theotókos* (Gottesgebäerin) verworfen worden. Vgl. dazu in etwas anderer Ausrichtung auch Thomas SCHARFF, Lachen über die Ketzer, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke/Hans Rudolf Velten, Berlin/New York 2005, S. 17–31, bes. S. 22f., der den „Fehler“ der Waldenser in der Gleichsetzung Mariens mit der Trinität sieht.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu den Überblick über die mittelalterliche waldensische Geschichte bei Grado G. MERLO, [Art.] Waldenser/Waldensertum, in: LexMA 8, Stuttgart 2000 [digitale Version], Sp. 1953–1955.

<sup>4</sup> Zum hier implizit berührten Konzept der „Lachgemeinschaften“ vgl. Werner RÖCKE/Hans R. VELTEN, Einleitung, in: Lachgemeinschaften, hrsg. v. Werner Röcke/Hans R. Velten, S. IX–XXXI, besonders S. XIII–XVII.

niger die einleitend vorgestellten historiographischen Erwähnungen des Lachens betrachtet, die zumeist als ex post konstruierte fiktive Darstellungen oder Deutungen ihrer Autoren zu verstehen sein dürften. Den Gegenstand der Analyse bilden vielmehr jene mittelalterliche Satiren und Invektiven, mittels derer das Lachen des Publikums einem politischen Zweck dienstbar gemacht werden konnte. Nicht aus prinzipiellen oder methodischen Erwägungen, sondern aufgrund entsprechender Forschungsschwerpunkte des Verfassers<sup>5</sup> steht dabei ein kleines Quellenkorpus im Vordergrund, das im Kontext des spätmittelalterlichen englisch-französischen Gegensatzes entstanden ist. Um die betreffenden Quellen in ihrer Eigenart genauer fassen zu können, wird zugleich ein vergleichender Blick auf die sehr viel breiter überlieferten Formen mittelalterlicher Kirchenkritik geworfen, die hinsichtlich ihrer Konzeption und ihrer medialen Grundlage möglicherweise ein eigenständiges Profil aufweisen. Nicht bearbeitet werden hingegen Schandbriefe und Formen der satirischen und pamphletistischen Literatur, die im Umfeld der spätmittelalterlichen Stadtkommunen entstanden oder verbreitet worden ist; zu diesen sehr bedeutsamen Komplexen liegen zum Teil bereits vorzügliche Untersuchungen vor.<sup>6</sup>

Eine theoretisch fundierte Auseinandersetzung mit der Bedeutung und Funktion des Lachens im Kontext der mittelalterlichen Gesellschaft und Politik kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden. Reflektiert werden muss hingegen die umstrittene Frage, ob – und wie – im Hinblick auf das Mittelalter sinnvoll von Öffentlichkeit gesprochen werden kann, inwiefern also die Rede von einer Öffentlichkeit des Lachens zulässig ist. Ausgehend von der aktuellen geschichtswissenschaftlichen Diskussion um Jürgen Habermas' Öffentlichkeitsbegriff soll dies in einem ersten Schritt geleistet werden, bevor dann in weiteren Abschnitten die Zielsetzungen, Wirkungsweisen und Charakteristika des (ver)öffentlich(t)en Lachens im klerikalen und weltlichen Bereich zu diskutieren sind.

5 Einer der Schwerpunkte der Projektarbeit, die der Verfasser im Rahmen des Projekts A9 „Visualität der Diplomatie im europäischen Spätmittelalter. Die symbolische Inszenierung in der internationalen politischen Kommunikation“ im Münsteraner SFB 496 durchführt, liegt auf der satirisch-parodistischen Verarbeitung der ‚internationalen‘ Politik des westeuropäischen Spätmittelalters.

6 Vgl. hier vor allem Matthias LENTZ, *Konflikt, Ehre, Ordnung. Untersuchungen zu den Schmähbriefen und Schandbildern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (ca. 1350–1600), Bielefeld 2004.

## Vormoderne Öffentlichkeit? Überlegungen zu einem umstrittenen Konzept

Die Auseinandersetzung mit der Frage vormoderner politischer Öffentlichkeiten setzt in der Regel bei Jürgen Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ an.<sup>7</sup> In seiner 1962 erschienenen Habilitationsschrift hatte der Frankfurter Philosoph die Existenz einer (politischen) Öffentlichkeit, in der die „zum Publikum versammelten Privatleute“ den Herrschaftsansprüchen der öffentlichen Gewalt diskursiv gegenübertreten, zum Proprium der Moderne erklärt<sup>8</sup> und in der Vormoderne allenfalls Formen einer repräsentativen, herrschaftlich dominierten Öffentlichkeit ausgemacht. Er konnte sich dabei auf die Autorität Otto Brunners berufen, der die Anwendung des Begriffs ‚Öffentlichkeit‘ auf das „in ganzheitlichen Formen denkende“ Mittelalter als steril betrachtete.<sup>9</sup> Für die mediävistische Erforschung politischer Öffentlichkeiten stellte Habermas' historisches Modell der bürgerlichen, kritischen Öffentlichkeit daher nicht nur einen Reibungspunkt, sondern in gewisser Weise auch ein Hindernis dar – freilich ohne die konkrete Forschungspraxis zu lähmen: Erst kürzlich hat Karel Hruza ohne Anspruch auf Vollständigkeit eine Liste mediävistischer Publikationen zusammengestellt, die den Begriff der „Propaganda“ im Titel tragen.<sup>10</sup> In ähnlicher Weise könnte man auch die forschungspraktische Bedeutung des ‚Öffentlichen‘ in der Mediävistik nachweisen.<sup>11</sup>

7 Vgl. dazu den knappen Überblick bei Hermann KAMP, Philippe de Commines und der Umgang mit der Öffentlichkeit in der Politik seiner Zeit, in: *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, hrsg. v. Gert Melville/Peter von Moos, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 687–716, hier S. 687.

8 Vgl. Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 13. Aufl. Darmstadt 1982, S. 42.

9 In „Land und Herrschaft“ (1939) führte Brunner aus, dass hinter den mediävistischen Bemühungen um eine Unterscheidung zwischen privatrechtlicher und öffentlich-rechtlicher Sphäre die unreflektierte Anwendung eines modernen, auf der Trennung von Staat und Gesellschaft beruhenden Staatsbegriffes stehe, den er für das Mittelalter ablehnte, vgl. Otto BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, 1. Aufl. Baden bei Wien u.a. 1939, S. 123f.; sowie Otto BRUNNER, *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Göttingen 1956, S. 99; vgl. dazu Rüdiger BRANDT, *Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien*, München 1993, S. 20–24. – Zur Abhängigkeit des Habermas'schen Mittelalterbildes von Brunner vgl. Peter von Moos, *Die Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ in der Geschichte und bei den Historikern*, in: *Saeculum* 49 (1/1998), S. 161–192, hier S. 167f.

10 Karel HRUZA, *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit im Mittelalter*, in: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.–16. Jahrhundert) (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6)*, hrsg. v. Karel Hruza, Wien 2002, S. 9–25, hier S. 10f., Anmerkung 7.

11 Mit seiner Bergener Dissertation hat Leidulf MELVE, *Inventing the Public Sphere. The Public Debate during the Investiture Contest (c. 1030–1122)*, Leiden/Boston 2007, erst kürzlich in mono-

In den letzten Jahren ist Habermas' Verdikt bezüglich der (Nicht-)Existenz vor-moderner Öffentlichkeiten aber auch aus theoretischer Perspektive von der historischen Forschung kritisiert worden. Es ist nicht das Ziel der folgenden Überlegungen, die vor allem in der Frühneuezeitforschung geführte Diskussion detailliert zu besprechen und weiterzuführen.<sup>12</sup> Durch den knappen Blick auf wesentliche Einwände gegen Habermas' Position soll allein geklärt werden, in welchen Zusammenhängen die Rede von vormodernen Öffentlichkeiten im Rahmen unserer Untersuchung zu rechtfertigen ist. Ein erster, ideologiekritischer Einwand setzt bei der Zeitgebundenheit der Vorstellung einer klaren Scheidung zwischen modernen und vormodernen Gesellschaftsformationen an. Während diese bei Habermas den Ausdruck eines z. T. marxistisch inspirierten, progressiv-liberalen Geschichtsbildes darstellt, wurzelt sie bei seinem Kronzeugen Brunner in den antimodernistischen Konzeptionen der Zwischenkriegszeit: Die Berufung auf das ‚ganzheitliche‘ Mittelalter diente dort als Ventil für das Unbehagen an der antagonistisch verfassten, unpersönlichen und entfremdenden Moderne. Im Zuge der allgemeinen Kritik an Brunners historisch-politischen Konzeptionen ist daher zuletzt auch seine Ablehnung der Rede von mittelalterlicher Öffentlichkeit verstärkt in Zweifel gezogen worden.<sup>13</sup>

graphischer Form eine Analyse unterschiedlicher Typen mittelalterlicher Öffentlichkeiten vorgelegt. Im Oktober 2008 war die ‚Politische Öffentlichkeit‘ des Mittelalters zudem Gegenstand einer von Bernd Schneidmüller und Martin Kintzinger veranstalteten Tagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte. Besondere Bedeutung hat die Untersuchung mittelalterlicher Propaganda und Publizistik (zumeist im Blick auf das 15. Jahrhundert) auch in der französischen Forschung im Umkreis von Claude Gauvard und anderen erlangt, vgl. hier zuletzt Séverine FARGETTE, *Rumeurs, propagande et opinion publique au temps de la guerre civile (1407–1420)*, in: *Le Moyen Age* 113 (2/2007), S. 309–334.

12 Einen Überblick über die Diskussionen zur frühneuezeitlichen Öffentlichkeit bietet Maren RICHTER, ‚Prädiskursive Öffentlichkeit‘ im Absolutismus? Zur Forschungskontroverse über Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit, in: *GWU* (9/2008), S. 460–468; sowie zuletzt noch Rudolf SCHLÖGL, Politik beobachten. Öffentlichkeit und Medien in der frühen Neuzeit, in: *ZHF* 35 (2008), S. 581–616, besonders S. 581–584, mit einem anschließenden Plädoyer dafür, den Begriff der Öffentlichkeit wieder schärfer zu fassen. Vgl. zur Kritik an Habermas' Modell auch Andreas GESTRICH, *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1994, S. 28–33. – Eine systemtheoretisch ausgerichtete Analyse des Mediensystems im frühneuezeitlichen Reich entwickelt Johannes ARNDT, *Gab es im frühmodernen Heiligen Römischen Reich ein „Mediensystem der politischen Publizistik“? Einige systemtheoretische Überlegungen*, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 6 (2004), S. 74–102.

13 Zur Kritik an Brunner vgl. grundlegend Gadi ALGAZI, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch*, Frankfurt am Main 1996; zu

Weitere kritische Einwände gegen die Validität der bisherigen Überlegungen zur vormodernen Öffentlichkeit ergeben sich aus begriffsgeschichtlichen Untersuchungen. Tatsächlich hat die Forschung mit den Fragen von Öffentlichkeit und Privatheit, von Öffentlichkeit und Geheimhaltung, von Öffentlichkeit und Propaganda zum Teil sehr unterschiedliche Phänomene unter ein und demselben Signum diskutiert, ohne sich über die jeweiligen Differenzen und Zusammenhänge konsequent Rechenschaft abzulegen. Darüber hinaus liefert die Begriffsgeschichte dieses Wortfeldes<sup>14</sup>, um deren Aufarbeitung sich aus mediävistischer Perspektive vor allem Peter von Moos verdient gemacht hat<sup>15</sup>, jedoch auch wichtige Einsichten bezüglich der grundsätzlichen Struktur politischer Öffentlichkeit. Wie von Moos zeigen konnte, umfasst das Bedeutungsspektrum des Begriffs ‚öffentlich‘ sowohl im Lateinischen wie in den romanischen und germanischen Sprachen zwei verwandte, aber klar voneinander zu unterscheidende Schwerpunkte, was in der wissenschaftlichen Diskussion jedoch nicht immer angemessen berücksichtigt worden ist.<sup>16</sup> So bezeichnet die lateinische Sprache mit dem Wort *publicus* in erster Linie das Universale gegenüber dem (nur) Partikularen: ‚Öffentlich‘ ist das, was – wie der Staat – grundsätzlich alle Glieder einer Gemeinschaft angeht, allen zugänglich ist

den ideologisch-historischen Hintergründen von Brunners Verwerfung des Gedankens einer mittelalterlichen Öffentlichkeit vgl. von Moos, Die Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, S. 163–165.

14 Als einschlägige Untersuchung zu nennen ist hier vor allem Lucian HÖLSCHER, [Art.] Öffentlichkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Stuttgart 1978, S. 413–467; sowie Lucian HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979. Der Schwerpunkt von Hölschers Darstellung liegt (den Prinzipien seines Mentors Koselleck folgend) im Bereich der Neuzeit, insbesondere der ‚Sattelzeit‘ des 18. Jahrhunderts. Ebenso wie Brunner betont Hölscher die Abwesenheit eines staatsbezogenen Öffentlichkeitsbegriffs im Mittelalter (HÖLSCHER, [Art.] Öffentlichkeit, S. 421) und verneint die Relevanz von ‚Öffentlichkeit‘ als „Kategorie des sozialen Lebens“ (HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis, S. 11). – Zur Kritik an Hölschers Darstellung der mittelalterlichen Begriffsgeschichte vgl. BRANDT, Enklaven – Exklaven, S. 28–31 und S. 35; sowie Gerd MENTGEN, Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter, Stuttgart 2005, S. 12, Anmerkung 75.

15 Vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse bei von Moos, Die Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, S. 161–192, sowie ausführlich von Moos, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter. Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung, Heidelberg 2004.

16 So von Moos, Die Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, S. 167f., konkret in Bezug auf die internationale Rezeption von Habermas‘ Öffentlichkeitsbegriff; allgemeiner von Moos, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter, S. 55–64 („Auswirkungen auf den internationalen Wissenschaftsdiskurs“).



oder von allen (bzw. für alle) verantwortet wird.<sup>17</sup> Eine vergleichbare Schwerpunktsetzung kennzeichnet auch den Gebrauch der romanischen und englischen Ableitungen von *publicus*.<sup>18</sup> Die deutsche Sprache hingegen fokussiert auf einen Aspekt, der auch den anderen Sprachen nicht fremd ist, dort aber geringere Bedeutung besitzt. Sie betont vorrangig den Gegensatz zwischen dem Sichtbaren und dem Verborgenen, zwischen dem, was öffentlich bekannt, und dem, was der allgemeinen Wahrnehmung und Diskussion entzogen ist.<sup>19</sup> Mit dem im 18. Jahrhundert entstandenen Begriff der ‚Öffentlichkeit‘<sup>20</sup> existiert hier auch eine abstrakte Bezeichnung für die sozialen Räume bzw. Strukturen, in denen Prozesse des ‚Sichtbar-Machens‘ ablaufen können. Dass es Habermas nun gelingt, den politisch-institutionellen und den perceptions- bzw. kommunikationsorientierten Aspekt von Öffentlichkeit zusammenzudenken, macht meines Erachtens den Wert seiner Konzeption aus – das sei an dieser Stelle ausdrücklich hervorgehoben.

Eine dritte Gruppe von Einwänden richtet sich gegen den methodisch fragwürdigen Charakter von Habermas’ Modellbildung und deren historisch-komparatistische Anwendung. Bei der Entwicklung seines durchaus normativ gemeinten Öffentlichkeitsbegriffs, der bewusst als „soziologische Verallgemeinerung“ konzipiert worden ist, verabsolutiert er mit der kritischen bürgerlichen Öffentlichkeit des 18. und 19. Jahrhunderts eine bestimmte historische Formation und erhebt sie in ihrer Gänze zur Norm.<sup>21</sup> Damit aber verliert sein Modell jede heuristische Valenz: Selbstverständlich ist es wenig sinnvoll, in ‚vorbürgerlichen‘ Epochen nach einer ‚bürgerlichen‘ Öffentlichkeit zu suchen. Zugleich macht Habermas keinen Unter-

17 Zur lateinischen Semantik der Begriffe vgl. umfassend VON MOOS, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter, S. 10–35; zu der in der obigen Formulierung verwendeten Aufschlüsselung des Öffentlichkeitsbegriffs nach den ‚Grunddimensionen‘ Zugänglichkeit, Handlungsfähigkeit (bzw. Verantwortlichkeit) und Interesse vgl. von Moos, Die Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, S. 178–180 (in Anlehnung an Stanley I. Benn und Gerald F. Gaus).

18 Vgl. VON MOOS, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter, S. 35–42.

19 Vgl. HÖLSCHER, [Art.] Öffentlichkeit, S. 414–416; HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis, S. 12f. u. S. 40–42; VON MOOS, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im Mittelalter, S. 42–55.

20 Vgl. HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis, S. 9.

21 Zum Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit als „soziologischer Verallgemeinerung“ vgl. Jürgen HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt am Main 1990, S. 13; zum normativen Anspruch der 1962 publizierte Schrift vgl. ebd., S. 34: „Ich habe [seit damals] vorgeschlagen, die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie tiefer zu legen. Die Theorie des kommunikativen Handelns soll ein in der kommunikativen Alltagspraxis selbst angelegtes Vernunftpotential freilegen. [...] Dann braucht man nicht mehr nur in einer epochenspezifisch auftretenden Formation der Öffentlichkeit nach normativen Potentialen zu fahnden.“

schied zwischen der Funktionalität des kritischen öffentlichen Diskurses der Aufklärung und dessen konkreter medialer Ausprägung<sup>22</sup>; daher kann er diejenigen Formen von Öffentlichkeit, die medial und kommunikationslogisch anders konstituiert sind als die bürgerlichen Öffentlichkeiten der Moderne, auch nicht verstehen und angemessen bewerten. Den medialen und kommunikativen Strukturen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit wird auf diese Weise die Bedeutung eines absoluten Hindernisses für die Entstehung kritischer Öffentlichkeiten zugemessen, anstatt sie als Parameter zu begreifen, die eben deren spezifische Ausdrucksformen in der vormodernen Welt prägen. So hat Andreas Gestrich bereits 1994 in seiner Untersuchung zur politischen Kommunikation im Absolutismus darauf hingewiesen, dass Habermas „mit seiner Einengung des Kommunikationsbegriffs“ auf das sprachlich-begriffliche Medium als alleiniges Vehikel eines rationalen, kritischen Diskurses „weitgehend das Problem der Historizität der Kommunikationsstile [...] übergeht“. Damit aber verkenne er die Bedeutung nicht (primär) sprachlicher, symbolischer Kommunikationen als einer „durchaus [...] rationalen und effektiven Form der Verständigung über soziale Sachverhalte und Bedürfnisse“.<sup>23</sup> Im Gegensatz zu Habermas betrachtet die jüngere Forschung daher die ‚repräsentativen Öffentlichkeiten‘ des Mittelalters und vor allem der Frühen Neuzeit mittlerweile weniger als herrschaftlich dominierte Machtinstrumente bzw. Statuskennzeichen<sup>24</sup>, die einseitig der Darstellung von Macht dienen, sondern vielmehr als Räume, in denen Herrschaftsbeziehungen mit den Mitteln symbolischer Kommunikation ausgehandelt und legitimiert werden.<sup>25</sup> Darüber hinaus hat Maren Richter erst kürzlich darauf hingewiesen, dass auch die Adressaten herrschaftlicher Inszenierungen einem „interaktionistischen Kommunikationsmodell“ zufolge keine „passiven Rezipienten“

22 Vgl. in diesem Zusammenhang Habermas' Darlegungen zum „Modellfall der englischen Entwicklung“ einer kritischen politischen Öffentlichkeit: Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 76–87.

23 Vgl. GESTRICH, Absolutismus und Öffentlichkeit, S. 30.

24 So HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 19f.: „Diese *repräsentative Öffentlichkeit* konstituiert sich nicht als ein sozialer Bereich, als eine Sphäre der Öffentlichkeit, vielmehr ist sie [...] so etwas wie ein Statusmerkmal.“ (Hervorhebungen im Original).

25 Ein solches Verständnis symbolischer Kommunikation wird u. a. im Münsteraner Sonderforschungsbereich 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme“ vertreten. Im Zentrum der Arbeit des SFB steht die Frage, „wie gesellschaftliche Wertesysteme durch symbolische Kommunikation manifestiert, visualisiert, auf Dauer gestellt, aber auch angegriffen, verändert und neu austariert wurden“; vgl. <http://www.uni-muenster.de/SFB496/forschungsprogramm.html> (abgerufen am 16.02.2009).

darstellen, sondern „als handelnde ‚aktive‘ Menschen“ an der Gestaltung der Kommunikationsprozesse teilnehmen.<sup>26</sup> Gerade die symbolische Darstellung von Herrschafts- und Geltungsansprüchen muss letztlich immer durch das Publikum ratifiziert werden: Wirksamkeit erlangen nur diejenigen Inszenierungen, die die Rezipienten aufgrund ihrer kulturellen und politischen Prägungen zu akzeptieren bereit und in der Lage sind. Aus dieser Perspektive stellen sich auch die „repräsentativen Formen von Herrschaft“ als Akte „hochkomplexer“ Kommunikation dar.<sup>27</sup>

Angesichts solcher ins Allgemeine zielenden Überlegungen stellt sich die Frage, wie das Konzept politischer Öffentlichkeit auf vormoderne – zumal mittelalterliche – Gesellschaften angewandt werden kann, ohne zugleich seine Spezifität zu verlieren. Leidulf Melve hat in diesem Zusammenhang vorgeschlagen, der Pluralität und Diversität moderner und vormoderner Öffentlichkeiten durch ein an Habermas angelehntes, aber sehr viel differenzierteres Verständnis der kommunikativen, institutionellen und diskursiven Parameter öffentlicher Sphären Rechnung zu tragen.<sup>28</sup> Hier soll hingegen ein etwas anderer Ansatz verfolgt werden. Der Begriff der Öffentlichkeit wird dabei auf seinen funktionalen Kern reduziert, ohne dass die unterschiedlichen medialen und diskursiven Ausprägungen öffentlicher Kommunikation von vorneherein in ein bestimmtes Analyseraster gezwängt würden. Der heuristische Nutzen eines solchen einfachen Ansatzes liegt auf der Hand. Gewiss kennt das Mittelalter nichts, das etwa dem Pressewesen vergleichbar wäre, und verfügt damit im Habermas'schen Sinne auch nicht über eine soziologisch fassbare, auf nationaler Ebene integrativ wirkende Instanz, die eine kontinuierliche diskursive Auseinandersetzung mit den Trägern öffentlicher Gewalt ermöglichte. Dies bedeutet aber nicht, dass der öffentliche – und damit für weite Kreise wahrnehmbare – Ausdruck von Kritik keine politische Relevanz besessen, dass keine Legitimierung bzw. Delegitimierung von Herrschaft durch öffentliche Kommunikation stattgefunden hätte. ‚Politische Öffentlichkeit‘ soll in den folgenden Ausführungen daher ganz allgemein verstanden werden als ein Konnex von sozialen, insbesondere staatlich-politischen Verbindlichkeiten und darauf bezogenen Kommunikationsprozessen, die den Kreis der unmittelbar beteiligten Entscheidungsträger überschreiten, aber gleichwohl zur (De-)Legitimation der betreffenden sozialen bzw. politischen Vorgaben und Geltungsansprüche beitragen. In ihrer Beschränkung auf den funktio-

26 RICHTER, ‚Prädiskursive Öffentlichkeit‘ im Absolutismus, S. 466.

27 Ebd., S. 462.

28 Vgl. MELVE, *Inventing the public sphere*, S. 17–22.

nalen Aspekt von Öffentlichkeit ist diese Definition dabei durchaus mit Habermas' Konzept kompatibel: Grundlegend für dessen Öffentlichkeitsbegriff ist die wechselseitige Bezogenheit von institutionalisierter Verbindlichkeit (der öffentlichen Gewalt des Staates) und einem kommunikativen Element (dem vernunftgeleiteten, kritischen Raisonement „der zum Publikum versammelten Privatleute“<sup>29</sup>) in einer soziologisch fassbaren Struktur – eben der ‚Öffentlichkeit‘.

Mit dem politischen Einsatz von Satiren und Invektiven wird in den folgenden Abschnitten ein Phänomen untersucht, das ein charakteristisches Licht auf Zielsetzungen und Funktionsweisen mittelalterlicher Öffentlichkeit wirft. Im Zentrum steht dabei die grundsätzliche Frage, ob die einleitend skizzierte ‚Öffentlichkeit des Lachens‘ unter Berücksichtigung der medialen und konzeptionellen Besonderheiten mittelalterlicher Kommunikation grundsätzlich als funktionales Analogon zur diskursiv verfassten kritischen Öffentlichkeit der Moderne betrachtet werden kann. Zugleich wird zu fragen sein, ob – und in welchem Maße – sich die synchron und diachron zu beobachtende Differenz der Kommunikationsstile auch auf die inhaltliche Gestaltung öffentlicher Äußerungen auswirkt. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Gewichtung von symbolischen und diskursiven Kommunikationsformen bei der öffentlichen Formulierung von Kritik.

### Diskursive Kritik?

#### Parodie und Satire in der klerikal-gelehrten Öffentlichkeit des Mittelalters

Bei der nachfolgenden konkreten Analyse mittelalterlicher Öffentlichkeiten wird die innere Differenziertheit der mittelalterlichen Gesellschaft stärker zu berücksichtigen sein, als dies in dem theoretisch ausgerichteten Eingangskapitel geschehen konnte. Inwieweit die damit verbundene Annahme einer rudimentären funktionalen Ausdifferenzierung unterschiedlicher mittelalterlicher Öffentlichkeiten mit dem vor allem aus systemtheoretischer Perspektive verfochtenen Konzept einer stratifikatorischen, ständisch geordneten mittelalterlichen Gesellschaft vereinbart werden kann<sup>30</sup>, soll hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Doch lässt

<sup>29</sup> HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 42.

<sup>30</sup> Zur Frage von segmentärer, stratifikatorischer und funktionaler (bzw. nicht-funktionaler) Ausdifferenzierung der mittelalterlichen Gesellschaft vgl. Franz-Josef ARLINGHAUS, Mittelalterliche

sich in unserem Zusammenhang schwerlich die Beobachtung von der Hand weisen, dass innerhalb des kirchlichen Sektors eine – gewiss in vielfacher Hinsicht eingeschränkte – eigenständige, klerikal-gelehrte Teilöffentlichkeit besteht. Diese konstituiert sich zumindest partiell durch diskursive Praktiken und gewährleistet durch den Gebrauch des Schriftmediums die Möglichkeit einer prinzipiell situationsenthebenden (d. h. nicht an konkrete Kommunikationssituationen gebundenen) internen Kommunikation; als integrierender Faktor wirkt der Bezug auf gemeinsame Text- und Bildungstraditionen. Aufgrund der zentralen Stellung der Kirche innerhalb des mittelalterlichen Gesellschaftsaufbaus besitzt sie eine hohe, über den geistlichen Sektor hinausreichende politische Relevanz; zugleich unterliegt sie nur sehr bedingt einer herrschaftlichen Kontrolle. Ungeachtet ihrer eingeschränkten medialen Basis weist diese klerikal-gelehrte Öffentlichkeit des Mittelalters daher mutatis mutandis durchaus Ähnlichkeiten mit dem Habermas'schen Ideal eines herrschaftsfreien politischen Diskurses auf.

Die Betrachtung einschlägiger Quellen zeigt, dass die Möglichkeiten dieser Öffentlichkeit in nicht geringem Maße dazu genutzt werden, in Streitfragen Stellung zu beziehen und Kritik an Missständen und unerwünschten Entwicklungen zu üben. Als (zumindest unter Historikern) wohl bekanntestes Beispiel ist hier die umfangreiche Streitschriftenliteratur zu nennen, die in ganz Europa im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Investiturrecht entstanden ist.<sup>31</sup> Doch gibt es außerhalb dieses Kontextes weitere große Quellencorpora, deren Zusammenstellung und (Teil-)Erschließung wir vor allem der mittellateinischen Forschung verdanken. So hat etwa Helga Schüppert bei der Untersuchung hochmittelalter-

Rituale in systemtheoretischer Perspektive. Übergangsriten als basale Kommunikationsform in einer stratifikatorisch-segmentären Gesellschaft, in: *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*, hrsg. v. Frank Becker, Frankfurt am Main 2004, S. 108–156, besonders S. 110–122.

31 Die Streitschriften zum päpstlich-kaiserlichen Investiturstreit des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts sind in den MGH in einer eigenen Teilreihe gesammelt: MGH *Libelli de lite I–III*, Hannover 1891–1897. Zur Bewertung dieser Streitschriften als frühe Form einer (vermutlich noch wenig effektiven) Propaganda vgl. überblicksweise Rudolf SCHIEFFER, [Art.] *Libelli de lite*, in: *LexMA 5*, Stuttgart 2000 [digitale Ausgabe], Sp. 1937f. Mit ausführlichem Überblick über einzelne Textgruppen und deren Erforschung vgl. MELVE, *Inventing the public sphere*, S. 22–43, besonders S. 32–43. Ausgehend von der Analyse der betreffenden Quellen schlägt er vor, den Investiturstreit als Phase der Formierung einer Öffentlichkeit zu begreifen, die er als „semi-elitist“ und „semi-institutionalised“ beschreibt (S. 655f.). Kritik an einer unreflektierten Deutung der Streitschriftenliteratur als Propaganda trägt vor Monika SUCHAN, *Publizistik im Zeitalter Heinrichs IV. – Anfänge päpstlicher und kaiserlicher Propaganda im ‚Investiturstreit‘*, in: HRUZA (Hrsg.), *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit*, S. 29–45, besonders S. 29 u. S. 44f.

licher Kirchenkritik allein in der edierten lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts 285 einschlägige Texte nachgewiesen.<sup>32</sup> Von besonderer Bedeutung ist im Zusammenhang unserer Untersuchung des ‚politischen Lachens‘ dabei die Tatsache, dass die parodistische Umdeutung von biblischen Vorlagen und kirchlichen Einrichtungen ein wesentliches „Stilmittel der Kritik“ darstellt.<sup>33</sup> Aus entgegengesetzter Perspektive hat Paul Lehmann in seiner Untersuchung der mittelalterlichen lateinischen Parodie aber auch darauf hingewiesen, dass die Äußerung von Kritik (im weitesten Sinne) zu den Hauptfunktionen des parodistischen Genres gehört.<sup>34</sup> Satire und Parodie prägen daher zumindest die lateinisch-gelehrte Öffentlichkeit des Mittelalters an prominenter Stelle; dem durch sie induzierten Lachen kommt eine hohe kommunikative Bedeutung zu.

Ein Überblick über die Forschungen zur mittelalterlichen Satire und Parodie kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.<sup>35</sup> Die im Folgenden angestellten Überlegungen und Textanalysen gelten vielmehr allein der Frage nach der Funktionsweise satirischer und parodistischer Kritik in der mittelalterlichen Öffentlichkeit. Zu den bekanntesten kirchenkritischen Satiren der mittelalterlichen lateinischen Literatur gehören Evangelienparodien wie das in mehreren Versionen und zahlreichen Manuskripten überlieferte Evangelium ‚secundum marcas argenti‘.<sup>36</sup> Mit der Habgier der römischen Kurie behandelt dieser Text einen klassischen Vorwurf

32 Helga SCHÜPPERT, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (*Medium Aevum. Philologische Studien* 23), München 1972, S. 199–210, mit einer Zusammenstellung einschlägiger Texte (unter ihren Eingangsworten).

33 Vgl. dazu ebd., S. 139–195 die einschlägigen Unterkapitel (Stilmittel der Kritik. A: Aktualisierung der Bibel; B: Parodie kirchlicher Einrichtungen).

34 Vgl. Paul LEHMANN, *Die Parodie im Mittelalter*, 2. Aufl. Stuttgart 1963, S. 25–92.

35 Eine systematische Untersuchung der literarischen Parodie (der Neuzeit und Moderne) bietet Beate MÜLLER, *Komische Intertextualität: Die literarische Parodie (Horizonte. Studien zu Texten und Ideen der europäischen Moderne 16)*, Trier 1994; dort (S. 147–154) auch eine Auseinandersetzung mit Michail Bachtins Konzept der Karnevalisierung, das auch im Kontext des Bamberger Workshops diskutiert worden ist. – Zur mittellateinischen Parodie vgl. neben dem schon genannten Werk von Paul Lehmann den Aufsatz von Fidel RÄDLE, *Zu den Bedingungen der Parodie der lateinischen Literatur des hohen Mittelalters*, in: *Literaturparodie in Antike und Mittelalter (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 15)*, hrsg. v. Wolfram Ax/Reinhold F. Gleis, Trier 1993, S. 171–185. Als wenig hilfreich erweist sich zumindest in unserem Zusammenhang die Arbeit von Thérèse BALLETT LYNN, *Recherches sur l’ambiguïté et la satire au Moyen Âge*, Paris 1977, die sich u.a. ausführlich mit den parodistischen Bezügen zwischen mittellateinischen und altfranzösischen Texten und deren ikonographischen Paratexten bzw. Kommentaren befasst.

36 Vgl. LEHMANN, *Die Parodie im Mittelalter*, S. 183–188, mit Edition dreier Versionen der Satire. In der Folge wird aus der im Textanhang unter der Nummer 1b), S. 184f. edierten Fassung zitiert.

der mittelalterlichen Satire. Hinsichtlich seiner sprachlichen Gestaltung besteht er aus Versatzstücken liturgischer Formeln und Bibelziten, die den ursprünglichen Evangelientext entweder verfälschen oder in einen neuen Zusammenhang stellen. Wenn bereits der übliche liturgische Perikopeneingang (*In jener Zeit [...]*) verfremdet wird, so fungiert die neue Formulierung als ein klares Rezeptionssignal, das den Leser eine Parodie erwarten lässt: *In illo turbine: Dixit papa Romanis [...]*. Die Inkongruenz zwischen dem moralischen Maßstab, den der authentische Bibeltext vorgibt, und dem in eine ganz andere Richtung zielenden Wortsinn des satirisch verfremdeten Textes erzeugt dabei komische Effekte.<sup>37</sup> Durch die Spannung zwischen religiös verbürgter moralischer Norm und satirisch überzeichneter Realität erhält die Parodie zugleich auch ein kritisches Potential. So parodiert das Silbermark-Evangelium unter anderem die lukanische Einleitung der Parabel vom barmherzigen Samariter, in der die beiden Hauptgebote des christlichen Glaubens verkündet werden (Lk 10, 25–27). Anders als der Schriftgelehrte des Lukasevangeliums fragen die Kardinäle der Parodie freilich nicht danach, was sie tun müssen, um das ewige Leben zu erlangen; sie wollen vielmehr wissen, wie sie an noch mehr Geld herankommen können:

*Cardinales dixerunt: ‚Domine, quid faciendo pecuniam possidebimus?‘ Papa respondit: ‚In lege quid scriptum est? Quomodo legis? Dilige aurum et argentum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et divitem sicut te ipsum‘.*

(„Liebe Gold und Silber von ganzem Herzen und aus ganzer Seele, und den Reichen wie Dich selbst!“).

Die hier zitierte Stelle zeigt in wünschenswerter Deutlichkeit, dass sich die Parodie keineswegs gegen die Geltung des parodierten Textes wendet; dieser bietet sich im Gegenteil gerade deshalb zur Kontrafaktur an, weil er grundsätzlich wertgeschätzt wird. Von Vertretern des französischen (Post-)Strukturalismus ist die Parodie (nicht nur des Mittelalters) denn auch abschätzig als „ein die Norm affirmierendes, konservatives Genre“ betrachtet worden.<sup>38</sup> Die kontrafazierten Prä-Texte bilden

<sup>37</sup> Zur Bedeutung von Inkongruenz bei der Herstellung von Komik vgl. MÜLLER, *Komische Intertextualität*, S. 180–182.

<sup>38</sup> *Ebd.*, S. 14 (unter Berufung auf Barthes und Kristeva). Zum Verhältnis von Parodie und parodiertem Prä-Text speziell in der mittelalterlichen Literatur vgl. Günter BERNT, [Art.] Parodie (I. Begriff. Mittellateinische Literatur), in: *LexMA 6*, Stuttgart 2000 [digitale Ausgabe], Sp. 1737f.

daher nicht den Gegenstand von Kritik, sondern fungieren vielmehr als eine Art Trägermedium, dem durch die Parodie gewissermaßen eine neue Nachricht aufgeprägt wird; diese kann grundsätzlich an alle Orte kommuniziert werden, an denen der Trägertext bekannt ist. Das durch semantische Inkongruenzen zwischen der Parodie und ihrer Vorlage erzeugte Lachen unterstützt dabei die ‚mediale‘ Funktion der intertextuellen Bezüge: Die Komik erhöht die Prägnanz und Einprägsamkeit der neuen, parodistischen Nachricht und erleichtert dadurch zugleich ihre Verbreitung. Dieser technische bzw. mediale Charakter der Parodie steht bisweilen so sehr im Vordergrund, dass das grundsätzlich vorhandene kritische Potential der semantischen Spannung zwischen Vorlage und Kontrafaktur ungenutzt bleibt. Tatsächlich kennt das Spätmittelalter eine Reihe von Passionsparodien, die allein – oder doch vorrangig – dazu dienen, die Niederlage militärischer oder politischer Gegner und den eigenen Triumph bekannt zu machen.<sup>39</sup> So feiert die flämische „*Passio Francorum secundum Flemingos*“ die sogenannte Goldsporenschlacht von Courtrai (1302), in der die flämischen Kontingente den Sieg über das französische Heer errangen. Ihr Verfasser parodiert dabei in kruder – und für das moderne Empfinden wohl auch blasphemischer – Weise Versatzstücke des Evangelienberichtes, ohne dass deutlich würde, warum gerade diese und keine anderen Vorlagen verwendet werden. Ein tieferer, kritischer Sinn der Parodie ist zumeist jedenfalls nicht erkennbar.<sup>40</sup> Die mit den Mitteln der Bibelparodie erreichbare Öffentlichkeit wird auf diese Weise allein zu Propagandazwecken in Anspruch genommen.

39 LEHMANN, Parodie im Mittelalter, S. 84f., führt in diesem Zusammenhang drei verschiedene Texte auf: Die „*Passio iusticiariorum Anglie*“ von ca. 1289 (auch unter anderen Titeln überliefert), die „*Passio Scotorum Periuratorum*“, die den Sieg Edwards I. über Robert Bruce feiert, und die „*Passio Francorum secundum Flemingos*“ von ca. 1302.

40 Hat die Eingangspassage der „*Passio*“, in der das Messiasbekenntnis des Petrus zu einer Loyalitätsbekundung des Pierre Flot gegenüber dem tatsächlich götzengleich auftretenden französischen König Philipp IV. umgeformt wird, noch einigen Reiz, so ist beispielsweise der Bericht über die Tötung des Grafen von Artois durch Pieter de Coninc von allenfalls grobem Humor. Vgl. hier die Edition der „*Passio*“ bei LEHMANN, Parodie im Mittelalter, S. 202–204: *In illo tempore: Philippus, rex Francorum, convocatis discipulis suis secreto, ait illis: ‚Quem dicunt homines esse comitem Flandrie?‘ At illi dixerunt: ‚Alii Carolum, alii Lodewycum, aut unum ex prophanis.‘ Dixit iterum eis rex: ‚Vos autem quem me esse dicitis?‘ Unus ex eis, nomine Petrus Flot, consilio accepto a Carolo, dixit: ‚Domine, tu es rex Flandrie.‘ Dixit ergo ei rex: ‚Beatus es tu, Petre, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed frater meus qui est infelix. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram edificabo consilium meum; et tibi dabo claves regni mei in Flandria; et quodcumque ligaveris erit ingratum Deo celi.‘ (‚In jener Zeit rief Philipp, der König der Franzosen, seine Jünger heimlich zusammen und fragte sie: ‚Wen halten die Leute für den Grafen von Flandern?‘ Sie sagten: ‚Die einen sagen, es sei Karl, die*



In anderen Fällen unterliegt die kritische Zielsetzung der Satiren hingegen keinem Zweifel. Entsprechend den Vorgaben der Textgattung verfahren die Autoren dabei nicht argumentativ, sondern äußern ihre Kritik durch die hyperbolisch zugespitzte Beschreibung von Missständen oder den Entwurf von Zerrbildern – wobei sie freilich durchscheinen lassen, dass das Zerrbild der Realität näher kommt als jedes normativ vorgegebene Ideal. Als besonderer Vorzug der satirischen Parodie erweist sich die Möglichkeit, Kritik in sehr scharfer Form bei gleichzeitig verminderter kommunikativer Verantwortung der Autoren zum Ausdruck zu bringen. Der satirischen Fiktion zufolge stellt sich der Gegenstand der Kritik von selbst bloß, ohne dass der Autor gezwungen wäre, sich explizit zu seinem kritischen Standpunkt zu bekennen. In dem gegen die ‚gregorianische‘ Kurie Urbans II. (1088–1099) gerichteten Traktat „De Albino et Rufino“ werden die Möglichkeiten und Grenzen dieser Fiktion satirischer Verantwortungslosigkeit sogar poetisch reflektiert. Ebenso wie das Silbermark-Evangelium richtet sich auch dieser Text gegen die Habsucht der römischen Kurie: Wer immer in Rom etwas ausrichten wolle, müsse Reliquien des rötlich-goldenen Rufinus und des silberblonden Albinus mit sich führen – so wie der Toledaner Erzbischof, der auf die Fürsprache der beiden Heiligen nicht nur Zutritt zum hl. Stuhl erlangt, sondern schließlich auch die Legation für Aquitanien erhält. Mit der Figur des Kanonikers Garsias, der in einer Version als Autor des Traktates genannt wird, führt der Verfasser sein alter ego als diejenige Instanz in die Satire ein, die unverkennbar Klartext redet – und doch zugleich durch die Fiktion vor

anderen, es sei Ludwig oder ein anderer Profaner: ‚Der König fragte sie wiederum: ‚Ihr aber, für wen haltet ihr mich?‘ Einer von ihnen, Petrus Flot genannt, beriet sich mit Karl [von Valois] und sagte: ‚Herr, du bist der König von Flandern.‘ Daraufhin sagte ihm der König: ‚Selig bist du, Petrus, denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Bruder, der im Unglück ist. Und ich sage dir: Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meinen (Regierungs-)Rat bauen; und ich werde dir die Schlüssel zu meinem Reich in Flandern geben; und was immer du bindest, wird Gott im Himmel zuwider sein.‘“) („Messiasbekenntnis“, S. 202); dagegen ebd., S. 203 (Tötung Roberts von Artois): *Procidit comes in terram et oravit dicens: ‚Pater, si possibile est, transiat (!) a me calix iste. Non tamen sicut ego volo, sed sicut tu vis, Petre‘* [gemeint ist Pieter de Coninc, Führer der Brügger Milizen]. [...] *Et hora nona clamavit comes voce magna dicens: ‚Bayard, Bayard, ou es tu? Pur quey as moy refuse?‘ Hoc est: ‚Equus meus, equus meus, ut qui me dereliquisti?‘ Et hoc dicto expiravit.* („Der Graf fiel auf die Erde nieder und betete mit diesen Worten: ‚Vater, falls es möglich ist, möge dieser Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst, Petrus‘ [gemeint ist Pieter de Coninc, Führer der Brügger Milizen]. [...] Und in der neunten Stunde rief der Graf mit lauter Stimme: ‚Bayard, Bayard, wo bist du? Warum hast du mich abgeworfen?‘ Das heißt: ‚Mein Pferd, mein Pferd, warum hast du mich verlassen?‘ Und nachdem er dies gesagt hatte, hauchte er seinen Geist aus.“)

dem Zorn der römischen Kurie (und wohl auch lokaler Gegner) geschützt bleibt.<sup>41</sup> Obwohl die Zielrichtung der Satire kaum zu verkennen ist, bietet der Garsias-Autor seinen Opfern doch zu wenige Angriffsflächen, um eine Unterdrückung der Kritik zu ermöglichen.

Im Blick auf verschiedene lateinische Texte und Texttraditionen ist so deutlich geworden, dass das Konzept der kritischen Öffentlichkeit durchaus erfolgreich zur Analyse eines kommunikativen Teilsystems der mittelalterlichen Gesellschaft herangezogen werden kann. Bevor in einem weiteren Schritt nun auch volkssprachliche Quellen untersucht werden, sollen die Ergebnisse der bisherigen Überlegungen in knapper Form festgehalten werden. Grundlegend, wenn auch vielleicht nicht überraschend ist die Einsicht in die besondere Affinität von Satire und öffentlich geäußelter Kritik. Im Gefüge der lateinisch-klerikalen Öffentlichkeit stellt die parodistische Satire wohl eine der prägnantesten Formen öffentlicher Äußerung dar. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass die Parodie nicht nur als stilistisches Hilfsmittel zur Formulierung von Kritik zu begreifen ist. Vielmehr besitzt die parodistische Bezugnahme auf gemeinsame Referenztexte in einer Zeit, in der die materielle Verbreitung von Schriftgut auch in einem grundsätzlich schriftbasierten Kommunikationssystem aus technischen Gründen stark eingeschränkt ist, in hohem Maße eine mediale Funktion. Der weithin bekannte parodierte Text fungiert dabei gleichsam als Trägermedium für die neue Botschaft, die ihm in der Parodie aufgeprägt wird.

Auf der anderen Seite haben wir jedoch auch gesehen, dass dieses literarische Medium auf die inhaltliche Gestaltung der mit seiner Hilfe geäußerten Kritik einwirkt: In der satirischen Überspitzung ermöglicht die Parodie vermutlich eine schärfere und gewiss eine freiere Formulierung von Kritik als andere Textgattungen. Damit aber wird die lateinisch-gelehrte Öffentlichkeit zumindest im Rahmen der mittelalterlichen Kirche potentiell zu einem wenn auch nicht entscheidenden, so doch gewichtigen politischen Faktor.

<sup>41</sup> *De Albino et Rufino (Tractatus Garsie)* (MGH Libelli de lite II), hrsg. v. Ernst SACKUR, S. 425–435, besonders S. 426 und S. 432f. Die Kommentare des Garsias – die nur der Papst und seine Kardinäle nicht verstehen – werden durch den Zusatz *subridens ait* („sagt lächelnd“) deutlich markiert und vom Rest des Textes abgehoben.

Volkssprachliche Öffentlichkeit des Lachens.  
 Zur Parodie symbolischer Kommunikation  
 im englisch-französischen Konflikt des Spätmittelalters

Wie schon ein Blick auf die Grundstrukturen der volkssprachlichen, laikal geprägten Kulturen des Mittelalters zeigt, sind die Möglichkeiten einer über den lokalen Raum hinausweisenden öffentlichen Kommunikation hier weit stärkeren Einschränkungen unterworfen als in der oben idealtypisch skizzierten lateinisch-klerikalen Öffentlichkeit. Obwohl auch die europäischen Volkssprachen im Spätmittelalter eigenständige Literaturtraditionen ausbilden, verfügen sie doch in weit geringerem Maße als die lateinisch-gelehrte Kultur über jenen schriftlich-diskursiven Bezugsrahmen, dem dort so große Bedeutung für das Funktionieren von Öffentlichkeit zukommt. Aufgrund ihres geringen Schriftlichkeitsgrades besitzen die volkssprachlichen Kulturen zudem nur in sehr beschränktem Maße die Fähigkeit zu nicht situationsgebundener Kommunikation. ‚Öffentlichkeit‘ entsteht hier deshalb in der Regel allein durch tendenziell unwiederholbare, räumlich und zeitlich fixierte, mündliche Kommunikationsleistungen. Angesichts dieser Überlegungen erscheinen die Möglichkeiten einer volkssprachlichen Öffentlichkeit, die über den jeweiligen Augenblick hinausreicht, im Mittelalter eher gering. Zu diesem provisorischen Befund passt auch die von Rädle geäußerte Vermutung, dass die Parodie – die als Kommunikationsmodus öffentlicher Kritik in der lateinisch geprägten Kultur so große Bedeutung besitzt – in der volkssprachlichen Literatur nur eine kleine, zumeist „innerliterarisch-artistische“ Rolle spielt.<sup>42</sup>

Natürlich stellt sich angesichts solcher Beobachtungen die Frage, ob der Quellenbefund nicht in mancher Hinsicht durch die Überlieferungslage überformt ist. So stellt das weitgehende Fehlen eines alphabetisierten Publikums, das die Entwicklung einer in erster Linie schriftbasierten literarischen Kultur geschätzt, gefördert und genutzt hätte<sup>43</sup>, zwar möglicherweise eine Hypothek für die Entstehung

42 RÄDLE, Bedingungen der Parodie, S. 177. Rädle beruft sich bei seiner Einschätzung auf die einschlägigen Beiträge von Wolfgang HAUBRICHS (zur deutschen Lyrik) und Marc-René JUNG (zur satirischen, komischen und realistischen Literatur der Romania) in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 7: Europäisches Hochmittelalter, hrsg. v. Klaus von See/Henning Krauss, Wiesbaden 1981, S. 113–120 und S. 397–424.

43 „Schriftbasiert“ und „literarisch“ sind in diesem Zusammenhang keineswegs synonym zu verstehen. Insbesondere die mediävistische Literaturwissenschaft ist sich der Tatsache bewusst, dass auch die „Lebenswirklichkeit [...] der überwiegend analphabetisch lebenden“ höfischen Ge-

einer volkssprachlichen Öffentlichkeit dar. Auf alle Fälle aber dürfte sich der überwiegende Analphabetismus der volkssprachlichen Kultur insgesamt negativ auf die schriftliche Überlieferung einschlägiger, mündlich kommunizierter ‚Gebrauchstexte‘ ausgewirkt<sup>44</sup> und so das Bild der tatsächlichen Textproduktion verzerren: Angesichts einer zweifellos geringen Nachfrage bietet sich die kostspielige und ressourcenintensive Archivierung der rasch veraltenden satirischen Gelegenheitsliteratur im Mittelalter kaum an.

Der Blick auf französischsprachige Textkorpora, die auch polemisch-kritische Werke enthalten, ist bis zu einem gewissen Grad geeignet, diese Vermutung zu bestätigen. So hat der im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts schreibende Berufsdichter Rutebeuf neben Panegyrik und Kreuzzugspropaganda auch eine Reihe polemischer Invektiven, wohl als Auftragswerke, verfasst. Diese beziehen sich jedoch mehrheitlich auf genuin klerikale, einer schriftbasierter Kommunikation zugängliche Konfliktfelder: Rutebeuf nimmt Anteil an den Pariser Universitätsstreitigkeiten der 50er Jahre und polemisiert gegen die neuen mendikantischen Orden und deren Förderung durch den französischen König Ludwig IX.<sup>45</sup> In einem anderen Fall sind zwei anti-englische Pamphlete, die hier noch behandelt werden sollen, in einer wohl aufgrund antiquarischer, nicht inhaltlicher Interessen zusammengestellten mittelalterlichen Sammelhandschrift überliefert.<sup>46</sup> Der heutige Quellenbefund sagt daher möglicherweise mehr über den vergleichsweise geringen Stellenwert schriftlicher Kommunikation als über die Intensität satirisch formulierter Kritik in der Volks-

sellschaft in beachtlichem Maß durch literarische Traditionen geprägt sein konnte. Vgl. Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme*, in: PBB 114 (1992), S. 414–492, hier S. 485f. Gerade die volkssprachliche Literatur wurde im Mittelalter sehr oft in Form von Rezitationen zu Gehör gebracht.

44 Das hier nur am Rande gestreifte Problem von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und die damit zusammenhängende Frage der Verschriftlichung der Volkssprachen hat insbesondere die romanistische Sprachwissenschaft der letzten Jahrzehnte umgetrieben; vgl. dazu Peter KOCH/Wulf ÖSTERREICHER, *Gesprochene Sprache in der Romania. Französisch, Italienisch, Spanisch*, Tübingen 1990, S. 127–141.

45 RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, hrsg. v. Michel ZINK, 2 Bde., Paris 1989 (vgl. hier vor allem die Texte des ersten Bandes).

46 Es handelt sich dabei um die Handschrift BnF fr. 837, die auf f<sup>rs</sup> 220f. die sogenannte „Paix aux Anglais“ sowie die „Charte de la paix aux Anglais“ enthält. Die sauber geschriebene und rubrizierte Handschrift des 13. Jahrhunderts versammelt ohne inhaltliches Kompositionsprinzip eine Reihe kleinerer, zum Teil satirischer und parodistischer Texte.

sprache aus – eine Erkenntnis, die dem letztlich an das überlieferte Material gebundenen Historiker jedoch nur wenig Nutzen bringt.

Dass die Verwendung von satirischen und parodistischen Elementen trotz aller Probleme grundsätzlich auch in der volkssprachlichen Kultur ein gangbarer Weg war, um öffentlich und wirkungsvoll Kritik zu äußern, belegt ein kleines Quellencorpus, das im Zusammenhang mit den englisch-französischen Ausgleichsbemühungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden ist. Die Bestrebungen Heinrichs III. von England und Ludwigs IX. von Frankreich, den seit einem halben Jahrhundert andauernden Konflikt um die konfiszierten Festlandslehen des englischen Königs zu beenden, waren auf beiden Seiten des Kanals heftig umstritten. Auf englischer Seite stand der Vertragsschluss von Paris (1259) dabei im Zeichen der Auseinandersetzung zwischen Königtum und baronialer Opposition.<sup>47</sup> Auch auf französischer Seite wurden die englisch-französischen Verhandlungen dem Zeugnis zeitgenössischer Geschichtsschreiber zufolge zum Gegenstand der kritischen Diskussion einer politischen Öffentlichkeit. So berichtet Joinville in seinen Erinnerungen, dass Ludwig IX. den Entschluss zur Aussöhnung mit dem englischen Königtum gegenüber dem intransigenten Rechtsstandpunkt seines Rates durch politische und moralische Überlegungen ausdrücklich rechtfertigen zu müssen glaubte: Natürlich seien die englischen Festlandslehen unter Philipp II. rechtsgültig konfisziert worden, doch sichere der Verzicht auf die vollständige Umsetzung des Urteils nicht nur den Frieden, sondern verschaffe dem französischen Königreich auch einen neuen, mächtigen Lehnsmann.<sup>48</sup> Laut Matthaëus Paris sei der französische König sogar zur Rückgabe des gesamten englischen Festlandsbesitzes bereit gewesen; allein der Widerstand der Königsbrüder und des Adels habe seine Absicht vereitelt.<sup>49</sup>

Ob die Darstellung des Matthaëus Paris in dieser Form Glauben verdient, ist zweifelhaft. Klaus van Eickels hat denn auch die Vermutung geäußert, es habe „zur Selbstinszenierung Ludwigs IX. als *rex pacificus* (und zur Verhandlungsstrategie der französischen Seite) [gehört], dass der König gegenüber den englischen Ge-

47 Vgl. Michel GAVRILOVITCH, *Étude sur le traité de Paris de 1259 entre Louis IX, roi de France, & Henri III, roi d'Angleterre* (Bibliothèque de l'école des Hautes Études. Sciences philologiques et historiques, fasc. 120), Paris 1899, S. 30–36.

48 Vgl. Jean DE JOINVILLE, *Histoire de Saint Louis*, hrsg. v. Natalis DE WAILLY (Société de l'Histoire de France), Paris 1868, Nachdruck London 1965, cap. cxxxvii, S. 244f.

49 Vgl. MATTHAËUS PARIS, *Chronica Majora* (Rolls Series 35), hrsg. v. H.R. LUARD, Bd. 5 (1248–1259), Nachdruck London 1964, S. 280f. (zu 1254).

sandten die der königlichen Milde angemessene Rolle des ‚guten‘, wohlwollenden, sein Rat dagegen die undankbare Rolle des ‚bösen‘, sich verweigernden Verhandlungspartners übernahm“. <sup>50</sup> Nicht zu bezweifeln ist hingegen die Tatsache, dass die königliche Politik des Ausgleichs mit dem englischen Gegner bei volkssprachlichen Autoren auf wütende Kritik stieß. Wenige Jahre nach dem Pariser Vertragsschluss (vermutlich 1263/1264) sind zwei unterschiedlich lange anti-englische Pamphlete entstanden, die auch den französischen König heftig attackieren. Bei dem umfangreicheren Text handelt es sich um die gereimte „Paix aux Anglais“; dieses Werk schildert den Verlauf einer englischen Ratssitzung, in der die Eroberung Frankreichs geplant wird. Der zweite Text, die „Charte de la paix aux Anglais“, ist die Prosa-Parodie einer Urkunde, durch die Heinrich von England dem *riche homme Loys a Parris* das Forstmeisteramt im „großen normannischen Wald“ überträgt. Der letzte Text ist anlässlich eines weiteren Vertragsschlusses im Jahre 1299 noch einmal aktualisiert worden; diese „Nouvelle Charte“ liegt jedoch nur als Fragment vor. Allen drei Texten gemeinsam ist die Verwendung eines grotesk-komischen englisch-französischen Jargons. <sup>51</sup>

Eine vollständige Interpretation des komplexen Quellenkorpus kann im Rahmen dieses Beitrags nicht vorgelegt werden <sup>52</sup>; stattdessen sollen hier nur diejenigen Punkte hervorgehoben werden, die für unsere Frage nach der ‚Öffentlichkeit des Lachens‘ von Belang sind. Dabei fällt auf, dass alle drei Quellen durch ein parodistisches Spiel geprägt sind; besondere Bedeutung kommt diesem Moment jedoch in den beiden „Chartes“ zu. Selbstverständlich werden zunächst die stereotypen Bestandteile des klassischen Urkundenformulars parodiert: So richtet sich etwa die ‚Charte de la paix aux Anglais‘ an alle „die sind und die nicht sind, und die nicht

50 Klaus VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter, Stuttgart 2002, S. 208: „Dass die Ratgeber des Königs in einer so wichtigen Frage tatsächlich so lange Widerstand gegen den ausdrücklichen Willen des Königs leisteten, ist kaum vorstellbar. Wahrscheinlich gehörte es zur Selbstinszenierung [...].“

51 Die drei Texte sind ediert, kommentiert und übersetzt bei Edmond FARAL, Mimes français du XIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1910, S. 29–51.

52 Für eine detailliertere Analyse der drei Quellen vgl. vorerst Georg JOSTKLEIGREWE, Parler d’ennemi national au Moyen Âge. L’instrumentalisation d’invectives anti-anglaises dans les conflits internes de la cour française (erscheint mit den Tagungsakten des internationalen Kolloquiums ‚Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire. La France et ses adversaires‘, Lorient 11/2008), sowie id., Auswärtige Politik und interne Öffentlichkeit. Polemik, Propaganda und Persiflage im Diskurs um den Vertrag von Paris (1259), in: ZHF 37 (2010), S. 1–36.

sein dürfen“; in der Korroborationszeile legt der Urkundensteller fest, dass seine Verfügungen als *fiens en estable* – d. h. als *Mist im Stall* (statt *fiant/ferme et stable*) – zu betrachten seien.<sup>53</sup> Wichtiger ist jedoch die Beobachtung, dass auch die dispositiven Abschnitte der beiden Urkunden parodistische Elemente aufweisen. Parodiert wird hier freilich nicht eine diskursive Text- bzw. Gattungstradition (wie noch im Falle des Urkundenformulars). Die Vorlage bzw. den Bezugspunkt der Parodie bildet vielmehr das diplomatische Forminventar, mit dessen Hilfe das Verhältnis der vertragsschließenden Parteien symbolisch inszeniert werden kann. Dies gilt sowohl für diejenigen Riten, durch die eine lehnsrechtliche Bindung hergestellt bzw. vollzogen wird, als auch für weitere rituelle Formen, die der symbolischen Darstellung freundschaftlicher Beziehungen dienen. In beiden „Chartes“ wird die Richtung des historischen Verhältnisses von französischem König und englisch-aquitanischem *roi-duc* dabei satirisch verkehrt. Durch die Zahlung des Rekognitionszinses zweier „trockener Lauchstangen“ (*porons sorés [=poireaux séchés]* statt *éperons dorés* „Goldsporen“) erkennt der französische Suzerain die Oberhoheit seines englischen Vasallen an.<sup>54</sup> Die „Nouvelle Charte“ stipuliert darüber hinaus, dass der französische König beim gemeinsamen Festmahl nackt vor dem englischen König zu dienen<sup>55</sup> und dessen Herrschaft dabei in einem ritualisierten Dialog aus-

53 ‚Charte de la paix aux Anglais‘, hrsg. v. FARAL, S. 48: *Ce sache cil qui sont et qui ne sont mi, et qui ne doivent mi estre, [...]* („Dies mögen alle diejenigen erfahren, die sind und die nicht sind, und die nicht sein dürfen, [...].“); S. 49: *Et por ce que veele que ce chos fout fiens en estable, je veele pendez ma saiele a ce cul par derrier.* („Und weil ich will, dass diese Angelegenheit Mist im Stall [statt: fest und sicher] sei, will ich mein Siegel von hinten an den Arsch hängen.“). Ähnlich ‚Nouvelle Charte‘, hrsg. v. FARAL, S. 51.

54 Vgl. ‚Charte de la paix aux Anglais‘, hrsg. v. FARAL, S. 48: *Quant ce rai Hari d’Ingleteer voudra [che] vauchier par son terre, ce riche homme Loys a Parris voudra donier a ce rai Hari meismes .II. porons sorés a mester soz son houses, por ester plus minet; et quant ce rai hari voudra aler de mort a vie, cestui riche homme Loys a Parris devra donier a d’Adouart sa fist cesti chos meism sous vise, quitement, francement.* („Wenn der König Harry von England durch sein Land reiten wird, wird Ludwig von Paris, dieser große Herr, demselben König Harry zwei getrocknete Lauchstangen geben, die er an seinen Reitstiefeln befestigen kann, um netter auszusehen; und wenn König Harry vom Tod ins Leben hinübergeht (!), wird dieser große Herr Ludwig von Paris dessen Sohn Edward unverzüglich das gleiche geben, ohne Gegenleistung oder Vorbehalte.“)

55 Der teilentblößte Tafeldienst als Zeichen der Anerkennung von Herrschaft begegnet möglicherweise auch im Zusammenhang der Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Friedrich II. und dem lateinischen Adel Zyperns, vgl. PHELIPPE DE NEVAIRE, *Estoire de la guerre qui fu entre l’empereor Frederic et Johan d’Ibelin*, hrsg. v. Gaston RAYNAUD, *Les Gestes des Chiprois. Recueil de chroniques françaises [...]*, Genf 1887, S. 40: Beim gemeinsamen Mahl von Friedrichs Gefolge und den zypriotischen Herren dienen deren Söhne *en cors & seins par dessus lor secors, car il disoit que tels estoit*

drücklich anzuerkennen habe. In der parodistischen Verkehrung wird das gemeinschaftsstiftende Ritual des Mahles so seines eigentlichen Charakters entkleidet und zu einem grotesk-entehrenden Unterwerfungsritus umgestaltet – dessen punktliche Beobachtung der französische König (?) aber durch den Aufdruck seines (?) „Siegels [...] von hinten auf den Arsch“ zusichert.<sup>56</sup> Mit den Ritualen der Mannschaftsleistung und Lehensnahme, der Besiegelung der Vertragsurkunden und der festlichen Mahlgemeinschaft parodieren die beiden „Chartes“ gerade diejenigen diplomatischen Inszenierungen, die in der Realität den Vollzug des englisch-französischen Vertragsschlusses gewährleisten. In der satirischen Umkehrung verlie-

*l'usage & le dreit de l'empire; & il le servirent mout volentiers & noblement.* („[Sie dienten] in Leibhemd und Gürtel während ihres ganzen Tafeldienstes, denn er sagte, dass dies Brauch und Recht des Reiches sei; und sie dienten ihm sehr gern und vornehm.“) Welche Bedeutung die Zeitgenossen diesem Ritual der Entblößung bzw. seiner – polemischen? – Schilderung beilegen, ist allerdings bislang noch völlig unklar.

56 ‚Nouvelle Charte‘, hrsg. v. FARAL, S. 51: *Quant il [Edward I. von England] voleré mangier, roi Phelippote [Philipp IV. von Frankreich] devestirer soi toz nuz, et trancher devant Dadoarz [...] et roi Dadoarz dirré: ‚Chetis rois Phelippote, je serré sire, et tu serré mon garçon‘; et Phelippote dirré: ‚Foire, foure, vos dirré voir‘. [...]; et par ço que ço soit femier en estable, je pender le seal Phelippote a cest cul par derer.* („Wenn er [Edward] isst, wird sich König *Phelippote* bis auf die nackte Haut entkleiden und für Dadoarz [Edward] die Speisen zerlegen und König Dadoarz wird sagen: ‚Elender König *Phelippote*, ich werde Herr sein und du mein Knecht‘, und *Phelippote* wird sagen: ‚*Fari fura*, ihr sprecht wahr‘ [...]]; und damit dies Mist im Stall sei, will ich das Siegel des *Phelippote* [oder: dem *Phelippote*?] von hinten an den Arsch hängen.“) – Wer hier wem wessen Siegel auf den *cul* drückt, ist nicht ganz klar; in der ‚Charte‘ von 1264 „siegelt“ ausdrücklich der englische König. Der durch die betreffenden Formulierungen zweifellos intendierte homosexuell-sodomitische Nebensinn prägt auch die Darstellung des Verhältnisses von französischem und englischem König in der ‚Paix aux Anglais‘, vgl. ebd., S. 44, V. 41–44: *Se je pois rai François a bataille contrier, / Et je porrai mon lance desus son cul poier, / Je crai que je ferra si dourrement chier, / Qu’il se brisa son test, ou ma cul fu rompier.* („Falls ich dem französischen König in offener Schlacht entgegentreten kann, / Und ich meine Lanze auf seinem Arsch ansetzen kann, / Glaube ich, dass ich ihn dermaßen hart zum Scheißen bringen werde, / Dass er seinen eigenen Kopf zum Platzen, oder meinen Arsch zum Bersten bringt.“) – Erwähnt werden muss schließlich noch, dass das „Siegel am Arsch“ ein klassisches Motiv der spätmittelalterlichen Schandbriefe darstellt, vgl. dazu Matthias LENTZ, Rechtsstreit, Kommunikation und Öffentlichkeit im späten Mittelalter. Das Beispiel der Schmähbrieft und Schandbilder, in: HRUZA (Hrsg.), Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit, S. 189–209, hier S. 196, sowie Abbildung 1 (S. 206) und als spätes Beispiel noch ein bei Christian KUHN, Schmähschriften und geheime Öffentlichkeit in Bamberg an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Bamberg in der Frühen Neuzeit. Neue Beiträge zur Geschichte von Stadt und Hochstift (Bamberger Historische Studien 1), Bamberg 2008, hrsg. v. Mark Häberlein u.a., S. 373–400, hier S. 373, zitiertes Schmähedicht (*Hier hast du meine Hand/mein Arsch zum Unterpfand/jetz ist ir Herr nicht hier/so stekt sie den Bettschaft (?) für*).



ren diese symbolischen Akte zugleich ihre positive propagandistische Funktion. Inszenierungen, die ursprünglich die königliche Politik des Ausgleichs mit dem englischen Feind hätten stützen können, werden so zu einem demonstrativ vorgebrachten, suggestiven Argument gegen den Vertragsschluss.<sup>57</sup>

Unter den Bedingungen einer mehrheitlich analphabetisch geprägten, volkssprachlichen Öffentlichkeit scheinen die symbolischen Kommunikationsformen offenbar dieselbe Rolle zu erfüllen wie die schriftlich-diskursiven Prä-Texte der lateinischen Satiren des Mittelalters: Wie diese fungieren sie als ein Trägermedium, dem in der Parodie ein neuer Sinn aufgeprägt wird – so scheint es zumindest auf den ersten Blick. Doch fallen spätestens auf den zweiten Blick wesentliche Unterschiede ins Auge. So ist auf die enge Bindung der hier untersuchten volkssprachlichen Satiren an ihren Entstehungskontext zu verweisen. Die Parodie diplomatischer Inszenierungen und Rituale lässt sich grundsätzlich zwar überall dort dechiffrieren, wo das zugrundeliegende symbolische Vokabular bekannt ist. Ohne Kenntnis ihres ursprünglichen Zusammenhangs ist die parodistische Verfremdung jedoch nicht viel mehr als ein inhaltsleeres, bedeutungsloses Spiel mit äußeren Formen. Dies hängt paradoxerweise mit dem performativen Charakter von symbolischen Akten und insbesondere Ritualen zusammen: Diese sind bzw. bewirken, was sie bezeichnen. Die parodistische Verfremdung der äußeren Form symbolischer Akte stellt daher immer auch eine Dekonstruktion ihres Sinns dar – was freilich nur diejenigen wahrnehmen können, die Kontext und ursprüngliche Funktion der unverfälschten Akte kennen. Die Parodie symbolischer Kommunikationsformen, die die hier vorgestellten volkssprachlichen Satiren kennzeichnet, stellt daher grundsätzlich ein schwerfälliges und wenig flexibles Instrument dar, das sich nur in bestimmten Situationen und unter besonderen Voraussetzungen erfolgreich nutzen lässt – nämlich dort, wo die symbolisch kommunizierten Geltungsansprüche von Herrschaftsträgern in Frage gestellt, kritisiert und dekonstruiert werden sollen. Insofern besitzt die parodistische Verfremdung von Ritualen und Inszenierungen

<sup>57</sup> Im Sinne der von MELVE, *Inventing the public sphere*, S. 19–21, entworfenen Systematik öffentlicher Diskurstypen kann die hier beschriebene Parodie ritualistischer bzw. symbolischer Formen der Kommunikation so als (negativer) Idealtypus des „demonstrative discourse“, einer „typisch mittelalterlichen Art, ein Argument vorzubringen“, betrachtet werden: als Möglichkeit nämlich, Wahrheiten (bzw. Irrtümer) nicht durch die Widerlegung gegnerischer Ansichten, sondern vielmehr durch ihre demonstrative Darstellung vorzubringen (bzw. anzuprangern).

niemals nur eine der bloßen Vermittlung von Inhalten dienende Funktion, fungiert sie niemals nur als Trägermedium.

Daher stellt der Einsatz parodistischer Satire zur Herstellung oder Beeinflussung einer kritischen volkssprachlichen Öffentlichkeit zumindest im Zusammenhang der englisch-französischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters eine Ausnahme dar. Soweit sie erhalten und durch einschlägige Editionen zugänglich gemacht worden ist, besteht die volkssprachliche politische Literatur in diesem Bereich vor allem aus panegyrischen Texten, Schlachtliedern etc.<sup>58</sup> Auch die überlieferte lateinische und volkssprachliche Kriegspropaganda des Spätmittelalters ist ebenfalls nicht in nennenswertem Umfang durch parodistische oder satirische Elemente geprägt; Philippe Contamine nennt als relevante Textgattungen in diesem Zusammenhang vielmehr „Reden und Predigten, Gebetsbitten, Bekanntmachungen, Prophetien“, polemische Streitschriften zu Ursachen und Zielen eines Krieges aber auch „Vorzeichen, Trophäen, Prozessionen, Lieder“ und – last but not least – „historiographische Propaganda“, nicht jedoch Satiren.<sup>59</sup>

In der propagandistisch ausgerichteten Invektivenliteratur, die ich bislang durchsehen konnte, finden sich daher als nachrangige Phänomene allenfalls Wappen- und Namensparodien. Eingebettet in andere textuelle Makrostrukturen erlauben sie es, die symbolischen Inszenierungen der Identität des Gegners parodistisch zu verfremden und zu dekonstruieren. So wird etwa der französische König Philipp von Valois im Auftrag seines englischen Konkurrenten Edward als *maleys* (= *malvais*, *malheureux*, oder *malaisé*?) beschimpft; sein Name enthalte mit gutem Grund die Silbe *Phy* als Zeichen des Abscheus; er sei ein Blümlein, das auf dem Felde ebenso verdorre wie die französische Lilie, wenn sie nicht durch die Leoparden des englischen Wappens geschützt werde.<sup>60</sup> Auf der anderen Seite zögern französische

58 Vgl. hier die einschlägigen englischen Editionen des 19. Jahrhunderts: *Political Poems and Songs relating to English History from the accession of Edward III. to that of Richard III.* (Rolls Series 44), hrsg. v. Thomas WRIGHT, 2 Bde., London 1859/1861; *The Political Songs of England from the Reign of John to that of Edward II.*, hrsg. v. Thomas WRIGHT (The Camden Society), London 1839.

59 Philippe CONTAMINE, *Aperçus sur la propagande de guerre, de la fin du XII<sup>e</sup> au début du XV<sup>e</sup> siècle: Les croisades, la guerre de Cent Ans*, in: *Le Forme della propaganda politica nel due et nel trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome et dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste* (Collection de l'École Française de Rome 201), hrsg. v. Paolo Cammarosano, Rom 1994, S. 5–27, hier S. 8–12.

60 Vgl. hierzu exemplarisch *An invective against France*, hrsg. v. Thomas WRIGHT, *Political Poems and Songs*, Bd. 1, London 1959: *Invasor lippe regni, discede, Philippe;/[...]/Phi foetet, lippus oculis nocet,*

Autoren nicht, das englische Leopardewappen als Banner des Verrats und Meineids zu kennzeichnen.<sup>61</sup>

An der grundsätzlichen Bewertung des kritischen Potentials der volkssprachlichen Parodie ändern diese empirischen Feststellungen der geringen Verbreitung jedoch nichts; dies zeigen schon die oben behandelten „Chartes de la paix aux Anglais“. Trotz des Fehlens einer gemeinsamen, diskursiv verfassten Bezugstradition kann die Parodie symbolischer Akte auch in der Volkssprache unter bestimmten Bedingungen zu einer machtvollen Waffe der öffentlichen Kommunikation werden. Schärfer und unmittelbarer als andere satirische Formen richtet sie die Gewalt des öffentlichen Lachens gegen ihren Gegner – und sei es auch der eigene heiligmäßige König. Vor den Augen des Publikums büßt der verlachte Gegner so nicht nur an Ehre ein, sondern wird zugleich auch tendenziell der Möglichkeit beraubt, die eigenen Geltungsansprüche und die Ziele der eigenen Politik durch den Einsatz symbolischer Kommunikation wieder erfolgreich zur Geltung zu bringen.

*ergo Philippus/Dux nocet et foetet, sordida fata metet./O Philippe Valeys [...]/Te faciet maleys Edwardus* (S. 27); *Valeys [...]/Flos es, rore cares, in campo viribus ares* (S. 28); *Leopardis lilia crescunt;/Per se vanescunt, leopardis victa quiescunt.* („Verschwinde Philipp, du trüfägiger Usurpator des Königreiches; [...]/Phi stinkt, das Triefen schadet den Augen, also schadet und stinkt der *dux* Philipp, der ein schmähhliches Geschick ernten wird./O Philipp von Valois [...]/Dich wird Edward zu einem Unglücklichen machen (S. 27); Valois [...] du bist eine Blume, dir fehlt der Tau, auf dem Felde verdorrt Du durch die (Natur-)Gewalten (S. 28); Mit Hilfe der Leoparden wachsen die Lilien;/allein auf sich gestellt, vergehen sie und verstummen, von den Leoparden besiegt“ (S. 31)).

61 Vgl. *Dit de la rébellion de Flandres*, hrsg. v. Achille JUBINAL, Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites des XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, et XV<sup>e</sup> siècles, Bd. 1, Paris 1839, S. 77 : *Que le lyépart [...]/Faire bien ne puet ne ne post,/Ne ne porra quant a sa nature/Vient d'aventreuse maisfaicture./Engleterre les lyépars porte,/Le lyon à Flandres raporte ;/Ces .ij. en leurs seigneurs mesprestrent,/Quant les assaillirent et pristrent,/Leurs seigneurs sires des natures,/Comme traîtres et parjures.* („Dass der Leopard [...] aufgrund seiner Natur nichts Gutes tun kann, konnte und können wird, das kommt von einer gefährlichen Missbildung. England bringt Leoparden hervor, der Löwe bezieht sich auf Flandern. Diese beiden [Länder] vergingen sich an ihren Herren, als sie ihre Herren, die von Natur aus ihre Gebieter waren, angriffen und gefangennahmen und so als Verräter und Eidbrecher handelten.“)

Zusammenfassung: Die Öffentlichkeit des Lachens  
als funktionales Analogon einer kritischen Öffentlichkeit?

Lachen ist politisch – oder kann es zumindest sein. Das gilt für das Mittelalter nicht anders als für die Moderne, für die ständisch geordneten Gesellschaften der Vormoderne nicht anders als für die autoritären und libertären Regimes der heutigen Zeit. Wenn es heute etwa auf amerikanischen Flughäfen gefährlich ist, die Grenzbeamten durch falsche Witze zu provozieren, so nahmen mittelalterliche Zeitgenossen das abschätzbare Gelächter ihrer Gegner mindestens ebenso ernst. Bei der Betrachtung zweier einleitender Beispiele ist deutlich geworden, dass das Lachen im Mittelalter eine gefährlich zweiseitige Waffe darstellte, die durchaus gegen ihren Urheber gekehrt werden konnte, sich andererseits aber auch effektiv einsetzen und nutzen ließ. Ausgehend von diesen Beobachtungen haben wir die These aufgestellt, dass Öffentlichkeiten durch den gezielten Einsatz des Lachens hergestellt, sinnfällig gemacht und manipuliert werden konnten.

In der vorliegenden Untersuchung ist diese These am Beispiel satirischer und parodistischer Texte weiterverfolgt und vertieft worden. Dabei war es zunächst notwendig, die grundsätzliche Frage der Existenz einer kritischen politischen Öffentlichkeit in der Vormoderne zu reflektieren. In Anlehnung an Jürgen Habermas hat die Forschung diese Frage lange Zeit eher verneint; seit etwa zwei Jahrzehnten ist dessen apodiktische Position jedoch zunehmend in Zweifel gezogen worden. Tatsächlich spricht einiges dafür, das Konzept der politischen Öffentlichkeit zumindest heuristisch auch auf vormoderne Gesellschaften anzuwenden. Ohne die grundlegenden medialen und sozialen Differenzen zwischen Mittelalter und aufgeklärter Moderne zu leugnen, haben wir deshalb dafür plädiert, eine funktionale Definition politischer Öffentlichkeit zu entwickeln. Aus dieser Perspektive stellt sich jeder kommunikative Akt, der zur Legitimation oder Delegitimation, zur Kritik oder Affirmation sozialer oder politischer Verbindlichkeiten und Geltungsansprüche beiträgt, ungeachtet seiner medialen Verfasstheit als Element politischer Öffentlichkeit dar.

In der anschließenden Untersuchung mittellateinischer Satiren ist dann deutlich geworden, dass das Verfahren der Parodie gerade unter den mittelalterlichen Kommunikationsbedingungen hervorragend dazu geeignet ist, Kritik in eine rudi-

mentäre Öffentlichkeit einzuspeisen.<sup>62</sup> Dies gilt insbesondere für den idealtypisch abgegrenzten Bereich der klerikal-gelehrten, lateinischsprachigen Kultur. Dabei kommt dem Instrument der parodistischen Verfremdung nicht nur eine inhaltlich-stilistische, sondern insbesondere auch eine mediale Funktion zu. Die weithin bekannten Prä-Texte fungieren dabei als Trägermedium, denen in der Parodie ein neuer Sinn aufgeprägt wird. Der ernsthafte Kern der satirischen Botschaft lässt sich auf diese Weise effektiv an all jene Orte kommunizieren, an denen die Vorlage bekannt ist; zugleich wird er in der Regel durch die parodistisch erzeugte Komik mit zusätzlicher Prägnanz versehen. Beides ist der Rezeption in einer schriftbasierten, aber an konkretem Schriftgut armen Öffentlichkeit dienlich. Aber auch in inhaltlicher Hinsicht kommen die Ausdrucksmöglichkeiten der Satire den spezifischen Bedürfnissen der lateinisch-gelehrten Öffentlichkeit des Mittelalters entgegen, erlauben sie es doch, scharfe Kritik zum Ausdruck zu bringen, ohne die Autorität der kritisierten Instanzen offen in Frage zu stellen.

Anhand eines kleinen volkssprachlichen Quellenkorpus ist schließlich in einem letzten Abschnitt untersucht worden, inwiefern die Äußerung von Kritik im Medium der Satire grundsätzlich auch in der stärker durch symbolische als durch diskursive Kommunikationsformen geprägten volkssprachlichen Kultur möglich war. Dabei ist zunächst deutlich geworden, wie sehr mittelalterliche Öffentlichkeiten durch ihre medialen, sozialen und kommunikativen Rahmenbedingungen geprägt werden (falls ein Nachweis dieser Tatsache überhaupt nötig ist). Vermag die lateinisch-gelehrte Öffentlichkeit durch die Parodie allgemein anerkannter Referenztexte vergleichsweise frei und flexibel Kritik zu üben, so sind die entsprechenden Möglichkeiten aufgrund des Mangels entsprechender Vorlagen in der volkssprachlichen Kultur viel stärker eingeschränkt. Wird aber das Symbolinventar herrschaftlicher Gewalt zum Bezugspunkt der Parodie gemacht, so gewinnt diese dadurch eine besondere Schärfe. Wer – wie die Autoren der hier untersuchten volkssprachlichen Satiren – politische Inszenierungen verfremdet, dekonstruiert zugleich auch die damit zum Ausdruck gebrachten Geltungsansprüche.

So zeigt am Ende gerade das Beispiel der wenigen politischen Satiren, die in der Volkssprache überliefert sind, dass die Öffentlichkeit des Lachens tatsächlich als

62 Mit dieser Feststellung soll keine Aussage über Existenz, Nutzen und Wirkung anderer Formen öffentlicher Kommunikation getroffen werden. Dies folgt eigentlich zwingend aus der Tatsache, dass andere Formen öffentlicher Kommunikation hier eben nicht untersucht worden sind, sei aber trotzdem noch einmal ausdrücklich unterstrichen.

funktionales Analogon der kritischen Öffentlichkeit einer aufgeklärten Moderne betrachtet werden kann. Die wenigen volkssprachlichen Satiren, die gegen die englisch-französischen Vertragsschlüsse des 13. Jahrhunderts polemisierten, zielten offenbar bewusst auf die Delegitimierung herrschaftlicher Geltungsansprüche. Sie dekonstruierten diejenigen Elemente des diplomatischen Forminventars, mit denen die königliche Politik symbolisch vollzogen und nach außen hin inszeniert werden konnte. Dabei waren sie mehr oder minder erfolgreich, wie die entsprechenden Einschätzungen zeitgenössischer Autoren belegen.

Zum Ausgangspunkt einer liberal-emanzipatorischen Fortschrittsgeschichte der freien Öffentlichkeit sollten die betreffenden Satiren deshalb indes noch nicht gemacht werden. Sie eignen sich dazu umso weniger, als die so modern anmutende Äußerung öffentlicher Kritik inhaltlich eher unsympathische Züge aufweist: Tatsächlich polemisierte die Öffentlichkeit ja namens eines chauvinistischen Proto-Nationalismus gegen die gemäßigte und friedfertige, wenn auch unpopuläre Haltung der monarchischen Zentralgewalt. Jenseits aller historischen Großerzählungen bleibt jedoch festzuhalten: Seit dem 13. Jahrhundert lassen sich in Frankreich Formen öffentlicher Kommunikation beobachten, denen das Königtum bei der Gestaltung seiner Politik Rechnung tragen musste. Dazu gehörte an prominenter Stelle die Öffentlichkeit des Lachens. Wo immer es gelang, die destruktive Kraft des Lachens zielgerichtet zur Artikulation von Kritik einzusetzen, konnte diese zu einem gewichtigen politischen Faktor werden.

Bibliographische Angabe: Georg JOSTKLEIGREWE, Politisches Argument, Propagandainstrument, Waffe? Überlegungen zur Öffentlichkeit des Lachens im Mittelalter, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 355–383.



HEINRICH LANG

# Das Gelächter der Macht in der Republik

## Cosimo de' Medici *il vecchio* (1389–1464) als verhüllter Herrscher in Fazetien und Viten Florentiner Autoren

Der Florentiner Buchhändler Vespasiano da Bisticci schreibt um 1495 in seiner Lebensbeschreibung Cosimo de' Medicis des Alten:

„Denn eines Tages kam jener [Faktor], der ihn [um etliche 10 000 Florin] beraubt hatte, [...] und sprach zu ihm ‚Cosimo, in ganz Florenz wird geredet, dass ich Euch bestohlen hätte; und deshalb habt Ihr mir die Leitung Eurer Baumaßnahmen entzogen.‘ Doch Cosimo sagte keineswegs, er habe ihn [...] beraubt, sondern gab heraus: ‚Was willst du, das ich tun sollte?‘ Der Mann meinte darauf: ‚Wenn Ihr gefragt werdet, ob ich Euch bestohlen habe, so antwortet mit nein.‘ Darauf Cosimo: ‚Mach, daß ich diese Frage gestellt bekomme, und ich werde es sagen.‘ Da nun einige dabeistanden, wandte er sich, ohne ein Wort zu sagen, zu ihnen und begann zu lachen. Er sagte nichts, und niemand war da, der es gewagt hätte, zu sprechen; so groß war Cosimos Autorität.“<sup>1</sup>

1 Vespasiano DA BISTICCI, Große Männer und Frauen der Renaissance. 38 biographische Porträts. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet v. Bernd ROECK, München 1995, S. 342; Vespasiano DA BISTICCI, *Le Vite*. Edizione critica con introduzione e commento di Aulo Greco, Band 2, Florenz 1976, S. 209: *Intervenue che uno suo fattore de tutte le muraglie faceva gli fu mostro che lo ingannava di buona somma. Cosimo, come savio, non volle correre a furia, come arebbono fatto i più. Conosciuto questo, non gli fece altro, se non che egli levò la comessione, che non volle che facessi più i fatti sua, senza fargli cosa alcuna, o dirgli nulla, che aveva ispeso per le sua mani grande somme di danari, che agiugnevano presso a cento mila fiorini. Per tutta la città era la fama di costui, di quello aveva fatto, et non si parlava d'altro, et dov'egli andava gli era rimproverato. Noti qui ognuno la prudentia di Cosimo et la sua invincibile patientia. Venne un dì costui a Cosimo che l'aveva rubato, alla mia presenza, et sì gli disse: Cosimo, per tutto Firenze si dice che io v'ho rubato, et per questo m'avete levato il governo delle muraglie. Non gli disse ch'egli l'avessi rubato, come aveva, ma dissegli: che vo' tu ch'io faccia? Rispuose che si voi fussi domandato se io v'ho rubato che voi diciate di no. Disse Cosimo: fa che io ne*



Die Biographik des Cosimo de' Medici, dessen historische Persönlichkeit schwer zu greifen scheint, ist gespickt mit „Witz und Weisheit“, so ein Titel des erhellendsten und sorgfältigsten Aufsatzes von Alison Brown zum Thema.<sup>2</sup> Die hier zitierte Vita Vespasiano da Bisticcis exemplifiziert beredt Cosimos Undurchdringlichkeit und Mehrdeutigkeit durch Anekdoten, witzige und kluge Aussprüche. In seiner „Geschichte von Florenz“ hat Niccolò Machiavelli das Bild Cosimos als schlagfertig, ernsthaft, scharfsinnig und überlegt popularisiert.<sup>3</sup> Der Schweizer Historiker und Vater der modernen Geschichtsschreibung der Renaissance, Jacob Burckhardt, hat Spott und Hohn der Florentiner gar zum Signum einer Epoche, in der die „moderne Persönlichkeit“ geboren wurde, erhoben.<sup>4</sup>

Hier soll sowohl der literarischen Funktion als auch dem historischen Sinn von Cosimos „Witz und Weisheit“ nachgegangen werden. Zweifelsohne handelt es sich bei diesem Phänomen nicht nur um eine biographische Erzählweise, sondern zugleich um eine topische Darstellungsform. Im Florenz der Renaissance waren Witzsammlungen sehr beliebt und gerieten im Verlauf des 15. Jahrhunderts zunehmend unter den Einfluss antiker Vorbilder: „Lachen und Weinen“ schreibt Leonid Baktin die „Ambivalenz philosophischer Weisheit“ zu und unterstellt den humanistisch gegründeten Fazetien damit eine antike Traditionslinie, die in die Lebensart der gelehrten Geselligkeit mündete.<sup>5</sup> Aber Schwankhaftes und Anekdoten<sup>6</sup> – „Schwän-

*sia domandato et dirollo. Sendo alcuni collui, senza dire nulla si volse loro, et cominciò a ridere et non disse nulla, né ignuno fu che avessi ardimento di parlare per la autorità sua.*

2 Alison M. BROWN, Cosimo de' Medici's Wit and Wisdom, in: Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389–1464. Essays in Commemoration of the 600th anniversary of Cosimo de' Medici's birth, hrsg. v. Francis Ames-Lewis, Oxford 1992, S. 95–113.

3 Niccolò MACHIAVELLI, Istorie fiorentine, libro VII, in: MACHIAVELLI, Opere, hrsg. v. Mario MARTELLI, Florenz 1987, S. 796f.; Niccolò MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, in: MACHIAVELLI, Gesammelte Schriften IV, hrsg. v. Hanns FLOERKE, München 1925, S. 418f.

4 Jacob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Stuttgart 1988, S. 114–124.

5 Leonid M. BATKIN, Die italienische Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps, Basel/Frankfurt am Main 1981, S. 193f; vgl. Andrea GREWE, „Un uomo senza donna e pur una mosca senza capo.“ Formen und Funktionen weiblichen Lachens in Moderata Fontes *Il merito delle donne*, in: Frauen in der Frühen Neuzeit. Lebensentwürfe in Kunst und Literatur (Bonner Beiträge zur Kunstgeschichte. Neue Folge 1), hrsg. v. Anne-Marie Bonnet/Barbara Schellewald, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 149–164, hier S. 151.

6 Anekdoten (<griech.: *anèkdoton* = „das nicht Herausgegebene“) gehen auf die episodentypischen Erzählungen des Prokopios zurück, der im 6. Jahrhundert durch dieses literarische Verfahren die Regierungszeit Kaiser Justinians zu charakterisieren suchte. Das strukturelle Merkmal von Anekdoten besteht darin, an einem scheinbar zufälligen Detail die charakteristische Eigenart einer Person zu exemplifizieren, um so eine repräsentative Momentaufnahme zu entwerfen. Im Mittelalter wur-

ke“ und „Schnurren“<sup>47</sup> – vermitteln über ihren Unterhaltungswert hinaus soziale Normvorstellungen. Überdies tragen sie in ihrer diskursiven Funktion als sublimatorische und subversive Kommunikationsform wie im Fall Cosimos *il vecchio* die Wirklichkeit politischer Macht in sich.<sup>8</sup>

Die Konturen der historischen Figur Cosimo de' Medici verschwimmen einerseits hinter den oft reproduzierten Stereotypen, die aus den Bewertungen der frühesten Historiographen erwachsen und nicht selten für faktische Belege seiner Existenz gehalten worden sind, und andererseits hinter den Hinterlassenschaften, welche die immensen Patronageaktivitäten der Medici des 15. Jahrhunderts hervorgebracht haben.<sup>9</sup> Tatsächlich erweisen sich die Spuren Cosimos in den Archiven häufig als spröde und weitaus spärlicher als dies bei seinem schillernden Enkel Lorenzo der Fall ist.<sup>10</sup> Der Fokus der Untersuchung wird daher besonders auf die Mittel der Stilisierung Cosimos gerichtet. Umso aufschlussreicher können die lebhaften Anekdoten sein, die Zeitzeugen wie Vespasiano da Bisticci in ihren Schilderungen liefern. Dazu muss die von Vespasiano verfasste Vita Cosimos als

den Anekdoten als Exempelerzählung eingesetzt. Am Ende der Anekdote erfährt der Verlauf der Handlung oft eine überraschende Wendung. Vgl. einführend: Heinz GROTHE, Anekdote (Sammlung Metzler 101), Stuttgart 1984.

7 Vgl. zum Schwank als kurzer Erzählung einer komischen Begebenheit oder aus dem Volksleben, bei der in der Regel ein Überlegener einem Unterlegenen gegenübertritt, einführend: Winfried THEISS, Schwank (Themen, Texte, Interpretationen 4), Bamberg 1985. Eine Schnurre ist eine kurze, unterhaltsame Erzählung einer wunderlichen Begebenheit oder Posse. Vgl. Gero von WILPERT, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1989, S. 829.

8 Vgl. BROWN, Wit and Wisdom, S. 113. Peter BURKE, Sprachen und Anti-Sprachen, in: Peter BURKE: Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie, Frankfurt am Main 1996, S. 101–120, hier S. 103; vgl. Anton C. ZIJDERVELD, A Sociological Theory of Humor and Laughter, in: Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, hrsg. v. Lothar Fietz/Joerg O. Fichte/Hans Werner Ludwig, Tübingen 1996, S. 37–45.

9 Bis zu einem gewissen Grad mag bereits bei Cosimo de' Medici, also in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, ein für die spätere Renaissance typisches Self-fashioning mitgespielt haben; im wesentlichen ist die Modulation des Blickes auf einen Kunstpatron und Förderer der Künste wie Cosimo einer Image-Bildung geschuldet, deren Entstehen bzw. deren Motivation in entgegengesetzter Perspektive, also mit der Zeitachse, gedacht werden muss. Vgl. Bernd ROECK, Motive bürgerlicher Kunstpatronage in der Renaissance. Beispiele aus Deutschland und Italien, in: Bernd ROECK, Kunstpatronage in der Frühen Neuzeit. Studien zum Kunstmarkt, Künstlern und ihren Auftraggebern in Italien und im Heiligen Römischen Reich (15.–17. Jahrhundert), Göttingen 1999, S. 35–59; Tobias LEUKER, Bausteine eines Mythos. Die Medici in Dichtung und Kunst des 15. Jahrhunderts, Köln u. a. 2007.

10 Einführend: Heinrich LANG, Cosimo de' Medici, die Gesandten und die Condottieri. Diplomatie und Kriege der Republik Florenz im 15. Jahrhundert, Paderborn u. a. 2009, S. 42–53.

besondere, literarische Quelle analysiert werden, so dass die ins Anekdotische eingeschriebene historische Objektivität zum Vorschein kommen kann.<sup>11</sup> Grundsätzlich macht sich die vorliegende Untersuchung die von Elisabeth Arend konstatierte „semiotische Vieldeutigkeit“ des Lachens zunutze, um eine modifizierte Sichtweise auf Cosimos Gelächter vorzuschlagen.<sup>12</sup>

In vier Abschnitten soll die These vom „Gelächter der Macht“ begründet werden: Erstens werden die historische Figur Cosimo de' Medici und ihre Konstruktion in der Biographik der Renaissance aufgegriffen. Zweitens sollen „Witz und Weisheit“ Cosimos in die Fazetien-Literatur des 15. Jahrhunderts eingepasst werden. Drittens wird das klassische Erbe in Cosimos „Witz und Weisheit“ vorgestellt. Viertens schließlich erfahren Cosimos „Witz und Weisheit“ eine politische Deutung, die die Anekdoten und Episoden Cosimos wieder auf ihren historischen Ausgangspunkt zurückführt.

Dieser Beitrag verfolgt ein doppeltes Ziel: Zum einen soll der historische Cosimo de' Medici eine Ansicht erhalten, die zur Skepsis gegenüber dem bisherigen biographischen Bild anregen mag und die Berichte eines unmittelbaren Zeugen in ihrer konkreten Aussagekraft zu rehabilitieren beabsichtigt; zum zweiten soll für das historische Lachen eine scharfe politische Valenz herausgearbeitet werden.

### Die historische Figur des Cosimo de' Medici und ihre Biographik

Cosimo de' Medici wurde 1389 als Sohn des einflussreichen und wohlhabenden Florentiner Bankiers Giovanni di Bicci geboren.<sup>13</sup> Dieser baute aus der in Rom

11 Vgl. Erving GOFFMAN, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt am Main 31994 [zuerst 1967]. Zum Visual Turn: Peter BURKE, Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen, Berlin 2003; Bernd ROECK, Visual Turn? Kulturgeschichte und die Bilder, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003), S. 294–315.

12 Elisabeth AREND, Das Lachen angesichts des Scheiterhaufens. Zum Lachen im *Decameron*, in: Komik in der Renaissance, Renaissance der Komik, hrsg. v. Barbara Marx, Frankfurt am Main u.a. 2000, S. 1–19; vgl. Lothar FIETZ, Möglichkeiten und Grenzen einer Semiotik des Lachens, in: Fietz/Fichte/Ludwig (Hrsg.), S. 7–20, hier S. 14f.

13 Moderne Biographien im strengen Sinne einer individualisierenden, personenbezogenen Darstellung gibt es von ihm nicht. Ein älterer Versuch stammt von Curt Sigmar GUTKIND, *Cosimo de' Medici*, London 1938. Einen hohen biographischen Anteil liefert: Dale KENT, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance. The Patron's Oeuvre*, New Haven/London 2000.

1393 wiedergegründeten Medici-Bank ein Finanzimperium auf, dessen Leiter der römischen Filiale zu Generaldepositaren der Päpste aufstiegen und das die bedeutendsten europäischen Handels- und Finanzplätze der Zeit umspannte.<sup>14</sup> Cosimo etablierte sich als zentrale Figur eines sozialen und politischen Patronagesystems, das auswärtige Mächte mit einband.<sup>15</sup> Die führenden Köpfe des nach der Rückkehr aus dem einjährigen Exil 1434 installierten Medici-Regimes konnten im Rahmen der verfassungsmäßigen Institutionen der Republik die Geschicke der Stadt gestalten.<sup>16</sup> Durch die Finanzierung von sakralen Bauten sowie dem Familienpalast, von literarischer und künstlerischer Tätigkeit schuf sich Cosimo nicht nur ein bis heute sichtbares Andenken, sondern auch die Grundlagen für eine dynastische Quasi-Herrschaft am Arno.<sup>17</sup> Nach seinem Tod 1464 verlieh die Republik Cosimo den Ehrentitel *pater patriae*.<sup>18</sup>

14 Raymond DE ROOVER, *Il banco Medici dalle origini al declino (1397–1494)*, Florenz 1988; Richard GOLDTHWAITE, *The Medici Bank and the World of Florentine Capitalism*, in: *Past and Present* 114 (1987), S. 3–31.

15 Dale KENT, *The Rise of the Medici-Faction in Florence. 1426–1434*, Oxford/New York 1978; John PADGETT/Christopher K. ANSELL, *Robust Action and the Rise of the Medici 1400–1434*, in: *American Journal of Sociology* 98/2 (1993), S. 1259–1319; Anthony MOLHO, *Cosimo de' Medici: Pater Patriae or Padrino?*, in: *Stanford Italian Review* 1 (1979), S. 5–33. Jetzt in einer qualitativ gedeuteten Netzwerkanalyse: Paul McLEAN, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*, Durham/London 2007. Die beste Einführung in die Geschichte von Florenz zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit bietet John M. NAJEMY, *A History of Florence 1200–1575*, London 2006; John Richard HALE, *Die Medici und Florenz. Die Kunst der Macht*, Stuttgart/Zürich 1979. Zusammenfassend: Leonida PANDIMIGLIO, *I Medici. Una stirpe dall'oligarchia al principato*, in: *Ricerche Storiche* 22 (1992), S. 483–526.

16 Nicolai RUBINSTEIN, *The Government of Florence under the Medici (1434–1494)*, 2. erweiterte Aufl. Oxford 1997 [zuerst 1966]. Zum Überblick über die florentinischen Verfassungsinstitutionen: Arnaldo D'ADDARIO, *La formazione dello stato moderno in Toscana. Da Cosimo il Vecchio a Cosimo I. de' Medici*, Lecce 1976, S. 29–36. Zu den Institutionen der Außenpolitik: Giuseppe PAMPALONI, *Gli organi della Repubblica fiorentina per le relazioni con l'Estero*, in: *Rivista di Studi politici internazionali* 20 (1953), S. 261–296; vgl. Pierre MONNET, *Diplomatie et relations avec l'extérieur dans quelques villes de l'Empire à la fin du Moyen Age*, in: *Krieg und Frieden im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Theorie – Praxis – Bilder* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, Beih. 52), hrsg. v. Heinz Duchhardt/Patrice Veit, Mainz 2000, S. 73–101, hier bes. S. 81.

17 Besonders und das beste Werk, in dem feinfühlig alle Aspekte der Kunstpatronage und der Image-Bildung Cosimos und seiner Söhne diskutiert werden: KENT, *Cosimo de' Medici*.

18 Alison BROWN, *The Humanist Portrait of Cosimo de' Medici, Pater Patriae*, in: Alison Brown, *The Medici in Florence. The exercise and language of power (Italian Medieval and Renaissance Studies 3)*, Florenz/Perth 1992, S. 3–52; vgl. LEUKER, *Bausteine eines Mythos*, S. 113–126.

Niccolò Machiavelli wertet den immensen Reichtum und das Netzwerk aus Parteigängern als Gründe für Cosimos Macht. In der Retrospektive erschienen dem Staatskanzler im erzwungenen Ruhestand allerdings Klugheit und Freigebigkeit als Qualitäten, durch die sich Cosimo nicht nur von seinen Nachfahren positiv abhob, vielmehr erwiesen sich *prudentia* und *liberalitas* als geeignete Instrumente der Herrschaft.<sup>19</sup> Obschon das Medici-Regime in Florenz am Ende des 15. Jahrhunderts zunehmend verhasst war, kommt Cosimo bei den Chronisten und Historiographen der folgenden Generationen gut weg<sup>20</sup>: Der Bankier Giovanni Rucellai beurteilt ihn in seinem „Zibaldone“ als klügsten und mächtigsten Mann der Stadt<sup>21</sup>; der Kaufmann und Chronist Marco Parenti zollt ihm aufgrund seines Reichtums, seiner Klugheit und seiner *autorità* (Macht, Charisma) ehrfürchtig Respekt.<sup>22</sup> Während Giovanni Rucellai in fortgeschrittenem Alter ohnehin dem Zirkel der Mächtigen um die Medici zuzurechnen ist, weil er seinen Sohn Bernardo mit Cosimos Enkelin Nannina verheiratete und so die langjährigen Konflikte zwischen beiden Familien beilegen konnte, tendierte Parenti eher zu Kreisen, die den Medici distanziert gegenüberstanden.<sup>23</sup> Im Vergleich zu den nachgerade diktatorischen Auswüchsen des Medici-Regimes im Ge-

19 MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, S. 414f.; MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, S. 795f.

20 Mark PHILLIPS, *The Memoir of Marco Parenti. A Life in Medici Florence*, Princeton, N. J. 1987, S. 228–239.

21 Giovanni RUCELLAI, *Lo Zibaldone Quaresimale*. Pagine scelte a cura di Alessandro Perosa, London 1960, S. 54: *Cosimo de' Medici, ricchissimo più che messer Palla [degli Strozzi], valentissimo huomo di naturale et d'ingegno quanto niun altro che avessi mai la nostra città. E aveva tal seguito e tale concorso nella città che si dice che mai ci fu niuno cittadino maggiore di lui, et della città e del governo disponeva chome era di suo piacere.* („Cosimo de' Medici war sehr reich, [reicher] noch als messer Palla degli Strozzi, [er war] ein sehr begabter Mann von Weisheit und Verstand wie kein anderer, den unsere Stadt je gehabt hätte. Und er hatte eine solche Anhängerschaft und solche Zustimmung in der Stadt, so dass man sagt, nie habe es einen mächtigeren als ihn gegeben. Er verfügte über die Stadt und ihre Regierung, wie es ihm gefiehl.“) Rucellai stellt Cosimo neben Palla degli Strozzi, Lionardo Bruni und Filippo Brunelleschi als einen der vier *cittadini grandi e dengni di fama da farne memoria di loro*. („große Bürger, [die] des Ruhms würdig waren, um sich ihrer zu erinnern“).

22 Marco PARENTI, *Ricordi storici 1464–1467* (Studi e testi del Rinascimento europeo 9), hrsg. v. Manuela Doni Garfagnini, Rom 2001, S. 116.

23 Francis William KENT, *Household and Lineage in Renaissance Florence. The Family Life of the Capponi, Ginori, and Rucellai*, Princeton, N. J. 1977, S. 96f.; Francis William KENT, *The Making of a Renaissance Patron of Arts*, in: Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone. II: A Florentine Patrician and his Palace (Studies of the Warburg Institute 24.2), hrsg. v. Francis William Kent u. a., London 1981, S. 109–124, hier S. 120–122.

folge der Pazzi-Verschwörung von 1478 galt Cosimo als vorbildhafter Anführer eines weniger harschen Regiments.<sup>24</sup>

Vespasiano da Bisticci, der sich von Cosimos Enkel Lorenzo *il Magnifico* ins ländliche Exil getrieben sah, wurde durch seine Lebensbeschreibung Cosimos zum Kronzeugen einzelner charakteristischer Begebenheiten und zum Verfasser einer ebenso porträthafter wie humanistisch geprägten Vita.<sup>25</sup> In Anlehnung an die „Leben berühmter Männer“ von Petrarca und Boccaccio schrieb Vespasiano dem Förderer der Künste stereotype Eigenschaften zu, mit denen er das Bild einer verehrungswürdigen Persönlichkeit darstellen zu können glaubte.<sup>26</sup> Diese literarische Porträtikonographie, die beispielsweise das Persönlichkeitsideal des *uomo universale*, eines gebildeten „Allseitigers“, umfasste<sup>27</sup>, hatten die humanistischen Autoren von Traktaten, historischen Werken und Reden im Verlauf des 15. Jahrhunderts entwickelt.<sup>28</sup>

24 Lauro MARTINES, Die Verschwörung. Aufstieg und Fall der Medici im Florenz der Renaissance, Darmstadt 2004, S. 213–238; vgl. MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, S. 416. Dort formuliert Machiavelli griffig: „Obgleich aber diese [von ihm finanzierten] Wohnungen und alle seine übrigen Werke und Handlungen königlich waren, und obgleich er in Florenz allein Fürst war, so ließ er sich doch so sehr durch seine Klugheit mäßigen, dass er die bürgerliche Bescheidenheit nicht überschritt. Im Umgang, in der Dienerschaft, in der ganzen Lebensweise und in der Wahl der Verwandtschaften war er immer einem bescheidenen Bürger gleich.“ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, S. 795f.: *E benché queste abitazioni e tutte le altre opere e azioni sue fussero regie, e che solo, in Firenze, fusse principe, non di meno tanto fu temperato dalla prudenza sua, che mai la civile modestia non trapassò: perché nelle conversazioni, ne' servidori, nel cavalcare, in tutto il vivere, e ne' parentadi, fu sempre simile a qualunque modesto cittadino.*

25 Jozef IJSEWIJN, Die humanistische Biographie, in: Biographie und Autobiographie in der Renaissance. Arbeitsgespräch in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. bis 3. November 1982 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 4), hrsg. v. August BUCK, Wiesbaden 1983, S. 1–20; vgl. André CHASTEL, *Les Souvenirs d'un Libraire Florentin: Vespasiano da Bisticci*, in: André Chastel, *Fables, Formes, Figures (Idées et Recherches)*, I, Paris 1978, S. 407–413.

26 August BUCK, Das Geschichtsbild der Renaissance in Vespasiano da Bisticcis Lebensbeschreibungen, in: *Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance* (Arbeitsgespräch in Eger, 6. bis 10. April 1987. Arbeitsgruppe für Renaissanceforschung an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Wolfenbütteler Arbeitskreis für Renaissanceforschung), hrsg. v. August Buck/Gábor Klaniczay/S. Katalin Németh, Budapest 1989, S. 7–18.

27 BURCKHARDT, *Renaissance in Italien*, S. 104.

28 Dabei handelt es sich insbesondere um die diskursive Aufarbeitung (auf der Textebene: Ikonisierung) diskursiver Fähigkeiten (auf der Darstellungsebene: Charakterzüge). Das Missverständnis, die Cosimo zugeschriebenen ikonographischen Merkmale für wirkliche Eigenschaften zu halten, liegt nahe; dieser Versuchung erlagen Autoren des 16. Jahrhunderts ebenso wie die Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts; zur Kritik: Enrico CASTELNUOVO, *Das künstlerische Porträt in*

Mit seiner Bemerkung über großzügige Darlehen und Geldgeschenke an weniger Wohlhabende, die damit ihre Töchter verheiraten oder sich Landgüter kaufen konnten, setzte Vespasiano einen Topos in die Welt, der seines Kerns in der Wirklichkeit nicht entbehrte.<sup>29</sup> Cosimo ließ seinen Privatsekretär Alessio Pelli Galuzzi das Wohltätigkeitswerk San Martino organisieren und spendete großzügig.<sup>30</sup> In diesem Zusammenhang entstand eine Fülle von Lobliedern, die zum guten Teil aus den Federn volkstümlicher Autoren stammten und worin sie Cosimo als *benefactor* (Wohl-täter) priesen.<sup>31</sup> Aber gerade solche Schriftsteller waren es, die durch ihre *opuscula* eine Erwartungshaltung gegenüber dem Wohltäter formulierten und einen für ein Patronagesystem konstitutiven diskursiven Prozess als Spiegel der populistischen Politik der Medici in Gang setzten.<sup>32</sup>

Cosimos archivalisches Bild erscheint eigentümlich grau und nur durch seine reichhaltige Kunstpatronage markant gerahmt. Der Bankier und Patrizier hat seine porträhaften Züge vor allem durch Loblieder, Anekdoten und Geschichten erhalten. Der bevorzugt im Hintergrund operierende Politiker Cosimo stand nur bei seinen Biographen im grell erleuchteten Mittelpunkt und bleibt bis heute Projektionsfläche für Vorstellungen von Macht in der Renaissance. Aber die szenische Aufbereitung einiger Momente, in denen er durch sein Gelächter oder die beim Leser provozierte Reaktion des Lachens greifbar wirkt, gibt nicht allein Auskunft über Schemata der literarischen Verarbeitung.<sup>33</sup> Sie führt durch die Auswahl ihres Protagonisten auch auf die historische Ausgangsfigur zurück.

der Gesellschaft. Das Bildnis und seine Geschichte in Italien von 1300 bis heute, Frankfurt am Main 1993 [zuerst 1973], S. 31–33.

29 DA BISTICCI, Große Männer, S. 324; vgl. MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, S. 415: „Da war kein Bürger, der in der Stadt irgend Rang hatte, dem Cosimo nicht eine bedeutende Geldsumme geliehen, und oft auch ohne aufgefordert zu sein, wenn er erfuhr, dass ein Edler in Not war, hatte er ihn unterstützt.“ MACHIAVELLI, I storie fiorentine, S. 795.

30 Dale KENT, The Buonomini di San Martino: Charity for ‘the glory of God, the honour of the city, and the commemoration of myself’, in: Ames-Lewis (Hrsg.), Cosimo ‘il Vecchio’ de’ Medici, S. 49–67, hier S. 58 f.

31 KENT, The Buonomini di San Martino, S. 59–61. Ausführlicher: KENT, Cosimo de’ Medici, S. 107–128; vgl. LEUKER, Bausteine eines Mythos, S. 67–92.

32 Vgl. Ernst F. GOMBRICH, Die Medici als Kunstmäzene, in: Ernst F. GOMBRICH, Die Kunst der Renaissance I. Norm und Form, Stuttgart 1985 [zuerst 1966], S. 51–78.

33 Vgl. Hayden WHITE, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt am Main 1991 [zuerst 1973], S. 27, 50–57.

Cosimo, Bankiers und soziale Differenz in  
Fazetien und Spott des 15. Jahrhunderts in Florenz

Vespasiano da Bisticcis literarische Porträts berühmter Männer umfassen einen stereotypen Verlauf von Ausbildung, kulturellen Leistungen und tugendhaften Charaktereigenschaften. Vor allem anekdotische Ausführungen generieren die sehr unterschiedliche Länge und Reichhaltigkeit der einzelnen Darstellungen.<sup>34</sup> Dabei legt Vespasiano gerade Cosimo de' Medici eine ganze Reihe „salziger Antworten“ in den Mund.<sup>35</sup> Diese wiederum lassen sich insgesamt gängigen Mustern zeitgenössischer Witzsammlungen, sogenannten Fazetien, zuordnen. Diese gehören der toskanischen Tradition der *beffe* (Posse, Spott) an.<sup>36</sup>

Der Bereich der Mönchskritik oder gar des Spottes über Geistliche illustriert diesen Zusammenhang<sup>37</sup>: Beispielsweise erzählt Vespasiano von der Begegnung eines Bruders Roberto mit Cosimo:

*Wie [Cosimo] [Frate Roberto] so prächtig gekleidet sah, fragte er ihn: ‚Bruder Roberto, ist dieses Tuch aschgrau?‘, worauf dieser antwortete, Herzog Francesco habe es ihm geschenkt. Doch Cosimo sprach: ‚Ich fragte euch nicht, wer es euch geschenkt hat, sondern ob es aschfarbig ist.‘<sup>38</sup>*

Mönche und Geistliche sahen sich immer wieder spöttischen Angriffen ausgesetzt, insbesondere die Novellen- oder Witzliteratur, die seit dem 14. Jahrhundert in der Toskana entstand, war mit entsprechenden Fazetien und Geschichten gespickt.<sup>39</sup>

34 BUCK, Geschichtsbild, S. 7f.

35 DA BISTICCI, Große Männer, S. 336: „Alle seine Antworten waren mit Salz gewürzt.“ DA BISTICCI, Vite II, S. 197: *Tutte le sue risposte erano condite col sale*. Vespasiano legte ohnehin gesteigerten Wert auf die Wiedergabe oder zumindest den Verweis auf dialogische Gespräche, bei denen er vor allem den *ingegno* der hervorzuhebenden Teilnehmer darstellen wollte. Für Vespasiano, so Leonid Baktin, lag die Wahrheit im Prozess der Wahrheitsfindung; s. BAKTIN, Die italienische Renaissance, S. 275.

36 BROWN, Wit and Wisdom, S. 101. Vgl. BURKE, Sprachen, S. 103.

37 BROWN, Wit and Wisdom, S. 109.

38 DA BISTICCI, Große Männer, S. 336; DA BISTICCI, Vite II, S. 198; BROWN, Wit and Wisdom, S. 99.

39 Beispielsweise die Novelle ‚Der geizige Abt‘ von Franco Sacchetti (ca. 1335–1400), in: FRANCO SACCHETTI, Die wandernden Leuchtkäfer. Renaissancenovellen aus der Toskana. Übersetzt v. Hanns Floerke, neu durchgesehen v. Marianne Schneider, Berlin 1991, II, S. 129–132; vgl. Charles SPERONI, Wit and Wisdom of the Italian Renaissance, Berkeley/Los Angeles 1964, S. 157. Insbesondere in der Republik Florenz hing dies mit der spezifischen Mittlerrolle des Klerus zusammen; an die Tugendhaftigkeit der Geistlichen stellte man hohe Ansprüche, die sich in scharfer oder spöttischer Kritik



In vielem folgen die Aussprüche Cosimos dem trockenen Sprachwitz, durch den sich die toskanischen Sprecher ohnehin auszeichneten, etwa die von Machiavelli kolportierte bissige Bemerkung Cosimos: „Zwei Ellen rosenfarbenen Tuchs machen einen Mann von Stand.“<sup>40</sup> Dieser giftige Ausspruch operiert mit einer Florentiner Modeerscheinung: Im 15. Jahrhundert bevorzugten die Florentiner Patrizier ein rosenfarbenedes, hochwertiges Wolltuch für ihre repräsentative Bekleidung.<sup>41</sup> Der Florentiner Historiograph und Theoretiker Machiavelli greift diesen Umstand für seinen Spott bereitwillig auf, hegte er nicht selbst ein utüberwindliches Misstrauen gegenüber der patrizischen Elite seiner Heimatstadt und nutzte die Gelegenheit, seinen eigenen Angriff hinter der Autorität Cosimos zu verstecken.<sup>42</sup>

Der Erzieher von Cosimos Enkel Lorenzo, Angelo Poliziano (1454–1494)<sup>43</sup>, schrieb 1472 ein 280 Witze umfassendes Werk mit dem Titel „Detti piacevoli“, von denen sich immerhin 38 auf Cosimo beziehen, 21 eben auf Lorenzo.<sup>44</sup> Die Fazentien-Sammlung des Ferrareser Humanisten Lodovico Carbone (1430–1485)<sup>45</sup> referiert Cosimos angebliche Aussprüche ebenso wie die Auflistung von Witzen des Gelehrten am Florentiner Studio Niccolò degli Angeli dal Bùcine (1448–1532)<sup>46</sup> von 1497.<sup>47</sup> Carbone erreichte Florenz als Gesandter, allerdings erst nach Cosimos Tod. So zitiert er angebliche Vorkommnisse, von denen er bei seinem Aufenthalt gehört haben dürfte.<sup>48</sup> Allerdings zeichnen sich die hier angesprochenen Fazetien entge-

spiegelten. Vgl. Richard TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca/London 1980, S. 30–39; vgl. BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 109.

40 MACHIAVELLI, *Geschichte von Florenz*, S. 419; MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, S. 797: *e come due canne di panno rosato facevono uno uomo da bene*. BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 110f.

41 Carole COLLIER FRICK, *Dressing Renaissance Florence. Families, Fortunes, and Fine Clothing*, Baltimore/London 2002, S. 152, S. 201–219.

42 Vgl. Timothy J. LUKES, *Martialing Machiavelli: Reassessing the Military Reflections*, in: *The Journal of Politics* 66 (2004), S. 1089–1108; Michael MALLET, *The Theory and Practice of Warfare in Machiavelli's republic*, in: *Machiavelli and Republicanism*, hrsg. v. Gisela Bock/Quentin Skinner/Maurizio Viroli, Cambridge 1990, S. 173–180, hier S. 179.

43 Tobias LEUKER, *Angelo Poliziano – Dichter, Redner, Stratege*, Stuttgart/Leipzig 1997.

44 BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 95 Fn.

45 Leo PAOLETTI, Carbone, Lodovico, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 19, Rom 1976, S. 699–703.

46 Paola TENTORI, Angeli, Niccolò, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 3, Rom 1961, S. 199f.

47 BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 95, S. 103; Lodovico CARBONE, *Facezie*, hrsg. v. Abd-el-Kader Salza, Livorno 1900. Zu Niccolò degli Angeli dal Bùcine vgl. SPERONI, *Wit and Wisdom*, S. 151–162.

48 Lodovico Carbone mochte 1473 jene Geschichte aufgeschnappt haben, die man über den Besuch Luccheser Botschafter in Florenz kolportierte. Sie hätten bei einem Empfang in Cosimos Haus erleben müssen, wie ein Enkel mit Schilfrohr und einem Messer gekommen wäre und Cosimo

gen einer toskanischen Vorliebe dadurch aus, dass Cosimo in ihnen auf sexuelle Anspielungen oder körperbetonte Witze verzichtet.<sup>49</sup>

Der Witz aus dem Themenkomplex des Bank- und Geldwesens, der den Habitus des Kaufmannes parodiert oder mit dem Vokabular des Handels spielt, verdient gesonderte Aufmerksamkeit.<sup>50</sup> Cosimo erwidert einem Handelsdiener der Florentiner Medici-Bank, der beim Kontenvergleich zum Jahresabschluss eine Differenz von fl. 2.000 der Baustellen an der Badia gegenüber dem Projekt bei San Lorenzo entdeckt und sich alarmiert an seinen Direktor wendet:

„Ich verstehe, was du sagst. Die von San Lorenzo verdienen größten Tadel, weil die Ausgaben ein Anzeichen dafür sind, dass sie nicht gearbeitet haben. Jenen der Badia aber gebührt das schönste Lob, weil sich zeigt, dass sie gearbeitet haben.“<sup>51</sup>

gebeten hätte, eine Pfeife zu schnitzen, was dieser auch getan hätte; darüber hätten sich die Botschafter erbost gezeigt: *Cosimo ridendo e abbracciandogli disse, O fratelli e mazuri miei, non setti anche voi padri? Non sapetti che amor sia quello de' fioli e nipoti? Vi datti meraviglia ch'io habia fatta la piva: bon fo che non disse ch'io sonasse, che averia anche sonato. E replicando ciò che haveano detto, gli fece intendere che avea hauta la mente a' fatti suoi.* („Cosimo lachte und umarmte sie: ‚Oh, große Brüder, seid nicht auch ihr Väter? Wisst ihr nicht, welche Liebe die Liebe der Kinder und Enkel ist? Ihr wundert euch, dass ich die Pfeife gemacht habe? Gut gemacht, dass er mich nicht gebeten hat, sie zu spielen, so dass ich sie auch noch genutzt [geblasen] hätte. Durch diese Art auf ihre Bemerkung hin gab er ihnen zu verstehen, dass er seine Angelegenheiten im Sinn hatte.“) CARBONE, *Facezie*, Nr. 90, S. 64f. Dabei sollte man noch bedenken, wie heikel das Verhältnis zwischen Florenz und Lucca war und dass die Florentiner ähnlich wie im Fall Sienas die Repräsentanten ihrer Konkurrenzrepublik verspotteten, vgl. DA BISTICCI, *Vite I*, S. 103 (In der Lebensbeschreibung des König Alfonso von Aragón und in derjenigen Giannozzo Manettis, der längere Zeit in Neapel weilte, fallen wiederholt Gesandte aus Siena durch ihre unpassende Kleidung auf, die immer wieder Gelächter auslöst.).

49 BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 105.

50 BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 100; vgl. Michael BAXANDALL, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1987 [zuerst 1972].

51 DA BISTICCI, *Große Männer*, S. 328; DA BISTICCI, *Vite II*, S. 182: *Murandosi in questi dua luoghi, uno de' fattori sua del banco di Firenze saldava i conti dello anno truovò la Badia avere ispeso in quello anno nella muraglia fiorini settemila et Sancto Lorenzo cinque mila. Andando questo suo fattore allui credendo isbigotirlo gli disse: voi avete ispeso questo anno alla Badia sette mila et a Sancto Lorenzo cinque mila. Tutto fece a fine che si sbigotissi della ispesa et ritirassero indietro. Cosimo gli fece una risposta degna di lui, che fu: io intendo quello che tu di; quegli di Sancto Lorenzo meritano grandissima ripresione, che è segno non hanno lavorato; et quegli della Badia meritano grandissima comendatione, che è segno egli hanno lavorato più che quelli di Sancto Lorenzo.* BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 108.

Witze dieses Typs konnten indes auch einen mehrdeutigen Sinn transportieren. Denn sie operierten mit Wortspielen, um moralischen Hintersinn einfließen zu lassen. In einer Trauerrede zu Cosimos Tod verlautbarte Francesco Paduano:

„[Cosimo] beliebte geradezu mit Gott zu scherzen: ‚Herr, hab Geduld mit mir, ich werde Dir alles zurückzahlen.‘“

Dabei ließ er Cosimo das Verb *rendere* benutzen, sodass sowohl von der Rückzahlung eines Kredites die Rede sein konnte als auch von der Übergabe der Seele, meint: sterben.<sup>52</sup>

Diese Zurechenbarkeit von Witzen und Fazetien-Sammlungen verschiedenster Autoren zu bestimmten Themenkomplexen und das wiederholte Auftauchen von witzigen Aussprüchen, die auch wechselnden Personen in den Mund gelegt wurden, nähren den berechtigten Zweifel daran, Cosimo habe sie überhaupt je ausgesprochen.<sup>53</sup> Es ist auffällig, wie weit die referierten Autoren gängigen Typen, Themen und Mustern folgen. Überdies sind in den angeführten Gesprächssituationen die schlagfertigen und geistreichen Aussprüche jeweils dem Höherstehenden vorbehalten.<sup>54</sup> Das soziale Gefälle zwischen Cosimo und seinem Gegenüber erfährt zudem eine moralische Umdeutung, die die scheinbar herausgeforderte Ordnung bestätigt: Ironie oder Spott gehen zulasten des Niederen.<sup>55</sup> Die affirmative Kraft dieser Witze hat ihr Gegenstück in der inversiven Behandlung des sozialen Ehrkonzeptes zwischen Armen und Reichen. Poliziano versieht Cosimo mit folgender Begebenheit:

„In der kalten Jahreszeit forderte Cosimo einmal einen armen Bauern auf, doch näher ans Feuer zu rücken. Dieser entgegnete: ‚Cosimo, mir ist nicht kalt.‘ Darauf Cosimo: ‚Ich wünschte, Du würdest mich lehren, dass es mir wie Dir geht.‘ Der Bauer: ‚Wenn Du alle Deine Kleider anzögest, so wie ich, Dir wäre nicht kalt.‘“

Poliziano entnimmt diesen Modellfall den Fazetien Poggio Bracciolinis, der selbst keine Witze von Cosimo berichtet.<sup>56</sup>

52 BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 100: *Eleganter quasi cum Deo iocaretur dicere solebat: Patientiam domine habe in me et omnia reddam tibi.*

53 Vgl. BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 104.

54 Vgl. zur besonderen Bedeutung der Sprache zwischen Personen unterschiedlichen Ranges BURKE, *Sprachen*, S. 113.

55 Vgl. BROWN, *Wit and Wisdom*, S. 109.

56 Angelo POLIZIANO, *Tagebuch (1477–1479)* mit vierhundert Schwänken und Schnurren aus den Tagen Lorenzos des Großmächtigen und seiner Vorfahren, hrsg. v. Albert WESSELSKI, Jena 1929,

Im Übergang zum 16. Jahrhundert zeichnete sich die Tendenz ab, Humor, Schlagfertigkeit und Scharfsinn ins höfische Ambiente der Konversation zu übertragen. Autoren wie Giovanni Pontano (1426–1503)<sup>57</sup> oder Baldassarre Castiglione (1478–1529)<sup>58</sup> adoptierten verschiedene Aussprüche, um den Anschein des *iocundus homo* zu erzeugen und Lachen im Publikum zu evozieren.<sup>59</sup> Ihnen ging es, ähnlich wie zuvor Vespasiano da Bisticci, insbesondere um die Schicklichkeit des Lachens und des Witzes.<sup>60</sup>

Biographische Aufzeichnungen wie diejenigen Vespasiano da Bisticcis dienten keineswegs nur der literarischen Porträtierung von als Vorbild begriffenen Persönlichkeiten. Sie erfüllten gerade mit ihren anekdotischen und schwankhaften Abschnitten die Erwartungshaltung eines vorwiegend florentinischen Publikums, das durch ebenso geistreiche wie witzige Sprache unterhalten werden wollte.<sup>61</sup> Der Bankier und heimliche Herrscher der Stadt eignete sich offenbar ganz besonders dafür, weil in ihm und seinen entsprechenden Auftritten Register und Motive der Fazetien-Literatur bedient werden konnten.

### Das klassische Erbe und humanistische Moralvorstellungen

Niccolò Machiavelli berichtet davon, dass Contessina de' Bardi, die Gemahlin Cosimos, letzteren in hohem Alter nach dem Grund fragte, weswegen er mit geschlossenen Augen verharre. Darauf entgegnet Cosimo: „Ich gewöhne sie an die

Nr. 307, S. 161; Poggio BRACCIOLINI, Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Bracciolini, hrsg. v. Alfred Semerau, Leipzig 1905, Nr. 153.

57 SPERONI, Wit and Wisdom, S. 163–177.

58 Claudio MUTINI, Castiglioni, Baldassarre, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 22, Rom 1979, S. 53–68.

59 BROWN, Wit and Wisdom, S. 104. Auch zum *homo facetus*: Daniel MÉNAGER, La Renaissance et le rire, Paris 1995, S. 158f.

60 Vgl. GREWE, Formen und Funktionen, S. 152.

61 Vgl. zu dieser Diskussion um den Geschmack der Renaissance und das Publikum von Literatur und Kunst Peter BURKE, Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung, Berlin 1992 [zuerst 1972], S. 141–150; Peter BURKE, Grenzen des Komischen im frühneuzeitlichen Italien (um 1350–1750), in: Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute, hrsg. v. Jan Bremmer/Herman Rodenburg, Darmstadt 1999, S. 64–76.

Zukunft.<sup>62</sup> Zu dieser Schilderung wird man fragen müssen, woher die Autoren der Biographie de' Medici ihre Kenntnisse bezogen. Zudem rückt diese Darstellung Cosimos „Witz und Weisheit“ in die klassische Tradition sokratischer Ironie. Das mehrdeutige Spiel mit Augenmetaphern verweist auf das platonische Erbe.<sup>63</sup>

In der Ethik des Aristoteles wird die geistreiche Gewandtheit des *magnanimus homo* als soziale Tugend chiffriert.<sup>64</sup> Cosimo selbst verfügte durchaus über klassische Grundbildung und widmete sich immer wieder den Werken, deren Erwerb, Fertigung oder Abfassung er förderte.<sup>65</sup> Indes liegt nahe, dass der hochgelehrte Angelo Poliziano, der feinsinnige Ironie und gewitzten Spott zunächst Cosimo zurechnete, dann aber dessen Enkel Lorenzo attestierte, antik-klassische Modellvorstellungen des humorvollen *homo universalis* vorausseilend auf seine Geldgeber anwandte.<sup>66</sup>

Poliziano legt Cosimo auch politische Aphorismen in den Mund: So lässt er ihn Palla Strozzi (1372–1462)<sup>67</sup> auf dem Weg ins Exil entgegenhalten: *Mihi hodie, tibi cras* („Ich heute, du morgen.“).<sup>68</sup> Die Zuschreibung solcher Hinweise auf klassische Bildung und römisches Politikverständnis nehmen sich im Kontext der humani-

62 MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, S. 418: „Wenige Stunden vor seinem Tod fragte ihn seine Gemahlin, warum er die Augen schließe? Er antwortete: ‚Um sie zu gewöhnen.‘“ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, S. 797: *Domandandogli la moglie, poche ore avanti la morte, perché tenesse gli occhi chiusi, rispose: Per avvezzargli*. Vgl. DA BISTICCI, Große Männer, S. 332. An dieser Stelle erklärt Cosimo, weitaus weniger ironisch, dafür nicht minder feinsinnig: „Ich finde mich in einem Alter [...], in dem ich alle Dinge, die ich zu meiner Freude und zu meinem Trost begonnen habe, nun weder sehen noch nutzen kann. Was Trost mir war, gereicht mir jetzt zu schlimmster Qual.“ Einer neben ihm sprach zu ihm, er möge sie, da keine Zeit mehr wäre, wohl nicht mehr mit den Augen des Leibes sehen können – doch blieben ihm noch die geistigen. Darauf gab Cosimo heraus, dies sei ihm ein doppeltes Leiden, die geistigen Augen auf etwas zu richten, was er mit seinen körperlichen nicht zu sehen vermöge.“

63 BROWN, Wit and Wisdom, S. 105f. Zur wortspielerisch-philosophischen Trennung zwischen körperlichen und seelischen Augen ebd., S. 102. Vgl. zur platonischen Ironie Cosimos Alison BROWN, *Platonism in Fifteenth-Century Florence and its Contribution to Modern Political Thought*, in: *Journal of Modern History* 58 (1986), S. 384–413, hier S. 391–394; vgl. Gert UEDING, Rhetorik des Lächerlichen, in: Fietz/Fichte/Ludwig (Hrsg.), *Semiotik*, S. 21–36.

64 BROWN, Wit and Wisdom, S. 102; vgl. Eugène DUPRÉEL, *Le problème sociologique du rire*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 106 (1928), S. 213–260.

65 DA BISTICCI, Große Männer, S. 342; Albina C. DE LA MARE, *Cosimo and his Books*, in: AMES-LEWIS (Hrsg.), *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici*, S. 115–156; KENT, *Cosimo de' Medici*, S. 33–38.

66 BROWN, Wit and Wisdom, S. 103.

67 Vgl. Heather GREGORY, *Palla Strozzi's Patronage and Pre-Medicean Florence*, in: *Patronage, Art, and Society in Renaissance Italy*, hrsg. v. Francis William Kent/Patricia Simons, Canberra/Oxford 1987, S. 201–220.

68 POLIZIANO, Tagebuch, Nr. 146, S. 70; BROWN, Wit and Wisdom, S. 110.

stischen Porträtierung Cosimos nur konsequent aus. Der Florentiner Staatskanzler Benedetto Accolti (1415–1464)<sup>69</sup> bezeichnet 1460 Cosimo als den herausragendsten *homo togatus*, den die Republik aufzuweisen hat. Der griechische Gelehrte Joannis Argyropoulos, für dessen Lehrtätigkeit in Florenz sich Cosimo verwandte, beschreibt den heimlichen Herrscher der Stadt am Arno mit augusteischen Attributen. Noch zu seinen Lebzeiten wandelten sich die von humanistischen Lobrednern eingesetzten Vergleiche von griechischen *virii illustri* aus den Doppelvitae Plutarchs über die ciceronianschen Politiker der römischen Republik zu Augustus und dessen mäzenatischen Qualitäten.<sup>70</sup>

Insbesondere aber die Verwendung populärer Proverbien und die Anekdoten Vespasiano da Bisticcis fungierte im Sinne einer moralischen Pädagogik. Die Exemplifizierungen christlich interpretierter Eigenschaften wie die vielzitierte Großzügigkeit oder die Formulierung besonderer Tugenden durch kluge Einlassungen legen eher Zeugnis von verbreiteten sozialen Normvorstellungen ab als von der historischen Figur Cosimos.<sup>71</sup> Zudem kommentiert Vespasiano die Aussprüche ausführlich und deutet sie in einem humanistisch-christlichen Kontext, nicht selten mit schlichten Schlussfolgerungen.<sup>72</sup> Diese Verquickung von Cosimos Ausführungen mit moralischen Maximen exemplifiziert der Bericht einer Begebenheit, die aufgrund ihrer schwer durchschaubaren Sprache an eine authentische Aussage denken lässt. An Cosimo habe sich ein Mann gewandt, der sich von den Gerüchten über die mangelnde Ehrbarkeit seiner künftigen Frau verunsichert zeigte. Jener erwiderte:

„Verschluck diese Hörner, die du dir aufsetzen willst, und geh die Stadtmauern entlang – würg’ sie am ersten Graben, den du siehst, heraus, wirf sie hinein und begrab sie, dass man ihrer nicht gewahr wird.“

69 Amando PETRUCCI, Accolti, Benedetto, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 1, Rom 1959, S. 99–101.

70 BROWN, The Humanist Portrait, S 195f., S. 200f.

71 Vgl KENT, Cosimo de’ Medici, S. 107–128. *Prudentia* und *liberalitas* werden bei den humanistisch geschulten Theoretikern der Zeit als wichtigste Herrschaftstugenden charakterisiert, etwa bei Matteo PALMIERI, Vita Civile. Edizione critica a cura di Gino Belloni (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi 7), Florenz 1982, S. 61–66.

72 BUCK, Geschichtsbild, S. 9f.; vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Heidentum und Christentum, in: Oskar KRISTELLER, Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen, hrsg. v. Eckhard Keßler, München 1974, S. 69–86; vgl. Bram KEMPERS, De Civilisatietheorie van Elias en Civilisatieprocessen in Italie, 1300–1550. Over de beschaafde strijd tussen generalisten en specialisten, in: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift 8 (1982), S. 591–611.

Im Kommentar zu diesem ungewöhnlichen Bild erläutert Vespasiano folgendermaßen:

Daher folgte [der Mann] Cosimos Ratschlag, nicht mehr darüber zu sprechen, und nahm diese Frau als unbescholten an, und es ist wohl zu urteilen, dass sie dies auch war.<sup>73</sup>

Während Vespasiano da Bisticci diese Anekdote dazu nutzt, die Lebensbeschreibung Cosimos in einen ethischen Diskurs zu überführen, teilt er eher beiläufig mit, was den historischen Kern der geschilderten Szene ausmacht: „So gab es sehr viele Bürger, die Cosimo um Rat in ihren Angelegenheiten fragten.“<sup>74</sup> Die performative Wirklichkeit dieser möglicherweise anderswo gehörten oder kongenial erdichteten Geschichte verweist auf Machtstrukturen. Von unterschiedlichen Seiten ist überliefert, dass Cosimo insbesondere im fortgeschrittenen Alter Audienzen in seinem neuen Stadtpalast abhielt. Dabei empfing er auch sozial nieder stehende Bürger, die wie im zitierten Fall ihre persönlichen Anliegen vorbrachten.<sup>75</sup>

73 DA BISTICCI, Große Männer, S. 337; DA BISTICCI, Vite II, S. 197: *Intervenue che di questa sua donna n'era qualche sospetto di non essere molto onesta, et questo era molto in dubio al marito, ch'era questo che andò a Cosimo et narrogli il caso; et volle intendere da lui quello fussi da fare. Cosimo istette alquanto suspeso, di poi gli disse: queste corna che tu ti vuogli mettere in capo, metitele nel gozo, e vatene lunga le mura et la prima fossa che tu vi truovi cavatele del gozo, et getatevele drento, et soterale a fine ch'elle non siano vedute. Inteso questo costui intese Cosimo di subito et parvegli avere errato d'avergli publicato, et per questo seguitò il consiglio di Cosimo di non parlare più et tolesi questa sua donna per buone come si doveva istimare ch'ella fussi.*

74 DA BISTICCI, Große Männer, S. 337; DA BISTICCI, Vite II, S. 197: *Erano moltissimi cittadini che pe' casi loro, andavano a Cosimo per consiglio.*

75 Vgl. Rab HATFIELD, Cosimo de' Medici and the Chapel of his Palace, in: Ames-Lewis, (Hrsg.), Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, S. 221–241; vgl. Susanne KRESS, *Per honore della ciptà*. Zeremoniell im Florentiner Quattrocento am Beispiel des Besuchs Galeazzo Maria Sforzas im April 1459, in: Zeremoniell und Raum (Residenzenforschung 6), hrsg. v. Werner Paravicini, Sigmaringen 1997, S. 113–125; vgl. Gerd ALTHOFF, Vom Lächeln zum Verlachen, in: Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkung von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke/Hans Rudolf Velten, Berlin u.a. 2005, S. 3–16.

## Macht des Lachens: politische Deutung

Aus dem bisherigen Befund könnte man die Folgerung ziehen, dass die zitierten Anekdoten, Schwänke und Schnurren lediglich Topoi verarbeiten und dass Cosimo weder über Witz noch geistreich geäußerte Weisheit verfügte. Alison Brown argumentiert, dass die Bedeutung des Cosimo de' Medici zugeschriebenen Humors aus seiner politischen Position herrührt.<sup>76</sup> Wie anders wäre der ironische Ausspruch Cosimos seinem politischen Konkurrenten Neri Capponi (1388–1457)<sup>77</sup> gegenüber zu deuten:

„Als Neri di Gino [Capponi, H.L.] zu Cosimo sagte: ‚Ich möchte, du sagtest mir alles so klar, daß ich es verstünde‘, antwortete ihm Cosimo: ‚Lerne meine Sprache.‘“<sup>78</sup>

Eben diesen Eindruck vermittelt die Kurzbiographie Cosimos, die Machiavelli am Beginn des 7. Kapitels seiner „Geschichte von Florenz“ einfügt. In gewohnter analytischer Schärfe skizziert er die politische Bedeutung des Lebens Cosimos für die Florentiner Republik, bevor er dessen Charakter durch eine komprimierte Reihe markanter Aussprüche illustriert.<sup>79</sup>

Demgegenüber wiegt der Umstand, dass Vespasiano einige Dialoge szenisch eingebettet referiert, schwer. Dabei behauptet er, zugegen gewesen zu sein. Diese Berichte, wie das Eingangszitat, sind weniger schemenhaft, stereotyp, humorvoll angelegt. Als er zur Schilderung einer ganzen Reihe an „Antworten“ (*risposte*) übergeht, leitet er ein mit der Formulierung „Ich war eines Tages bei Cosimo in dessen Zimmer, [da trat einer ein].“<sup>80</sup> Offenbar nimmt der Buchhändler das Wenige, was

76 BROWN, Wit and Wisdom, S. 106f.

77 Michael MALLETT, Capponi, Neri di Gino, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 19, Rom 1976, S. 70–74.

78 POLIZIANO, Tagebuch, Nr. 174, S. 84: *Dicendo Neri di Gino [Capponi] a Cosmo: Io vorrei che tu mi dicessi le cose chiare sì, che io t'intendessi, gli respone: Appare il mio linguaggio!*

79 MACHIAVELLI, Geschichte von Florenz, S. 418f.

80 DA BISTICCI, Große Männer, S. 336; DA BISTICCI, Vite II, S. 197: *Ritornando a Cosimo, a quanto era cauto nelle sua risposte, dove consiste assai la prudentia d'uno uomo, venne un dì sendo io in camera di Cosimo uno che aveva diferenza cor uno cittadino.* Ebenso: „Eines Tages – er war damals noch nicht sehr alt – weilte ich bei ihm [auf dem Land]“. Der folgende Bericht bezieht sich dabei auf Verrichtungen, die Cosimo auf seinem Landgut in Careggi durchführte (Beschneiden von Rebstöcken; Schach spielen), und auf Dinge, über die die beiden Männer offenbar gesprochen hatten (die Lektüre der ‚Moralia‘ des Gregor von Nazianz), ebd., S. 335.



er persönlich mitbekommen hat, zum Anlass, eigenwillige, „salzige“ und „fazientaugliche“ Aussprüche hinzuzufügen. Dafür spricht auch, dass Vespasiano wesentlich Szenen des alten Cosimo nachstellt, die er selbst womöglich miterlebt hatte. Vespasiano hebt die interpretatorische Offenheit der oft schwer verständlichen Aussagen Cosimos hervor: „Seine Antworten waren kurz und ziemlich dunkel, so dass man sie auf verschiedene Weise auslegen konnte.“<sup>81</sup> Unter den von Vespasiano kolportierten Äußerungen befinden sich nicht wenige, die den Erfordernissen bestimmter Erzählmuster enthoben scheinen – wiewohl sie in manchem Fall den Florentiner Umgangston schlichtweg reproduzieren dürften. Prägnant ist die Erklärung Cosimos gegenüber einem vornehmen Bürger und Freund, der schlechte Gerüchte über ihn in Umlauf gebracht haben musste:

„Ihr strebt nach Unendlichem, ich nach endlichen Dingen. Ihr lehnt Eure Leitern an den Himmel, ich stelle die meinigen hart auf die Erde, um nicht so hoch zu fliegen, wie ich dann falle. Und wenn ich will, daß die Ehre und das Ansehen meines Hauses Euch überträfen, dann, so scheint es mir, ist es gerecht und ehrenhaft, mir mehr meine eigenen Sachen angelegen sein zu lassen als die Euren. Nichtsdestoweniger werden ich und Ihr es so halten wie die großen Hunde, die sich, wenn sie einander begegnen, beschnupern. Dann zieht ein jeder ab und geht seinen Verrichtungen nach – haben sie beide doch auch noch Zähne. Ihr werdet Euch um Eure Angelegenheiten kümmern und ich [mich] um meine.“

Vespasiano kommentiert diese gespannte Situation mit der anrührenden Feststellung: „In diesem Fall öffnete Cosimo sein Herz mehr, als er es sonst gegenüber irgend jemandem getan hätte.“<sup>82</sup>

Tatsächlich benutzte Cosimo auch eine ‚eigene‘ Sprache: Er formulierte insbesondere in merkantilen Begrifflichkeiten und Metaphern. Seinem Sohn Giovanni schrieb er 1457 nach Mailand: „Ich mache nicht dieselbe Rechnung auf wie alle

81 DA BISTICCI, Große Männer, S. 333; DA BISTICCI, Vite II, S. 192: *Le sue risposte erano brieve et alquanto oscure, che si potevano pigliare a' varii sensi.*

82 DA BISTICCI, Große Männer, S. 335f.; DA BISTICCI, Vite II, S. 195f: *Voi andate drieto a cose infinite, et io vo' alle finite, et ponete le scale vostre in cielo, et io le pongo rasente la terra per non volare tanto alto che io cagia, et se l'onore et la riputatione della casa mia io voglio che vada inanzi a voi, e' mi pare che sia giusto et onesto che io debba volere meglio alle cosa mia che alle vostre. Niente di meno voi et io faremo come fanno i cani grossi che venendo l'uno inverso l'altro, si fiutano, di poi perché ognuno ha denti, ognuno si parte, et va pe' fatti sua, voi vi farete i fatti vostri et io farò la mia. Questa volta fu quella dove Cosimo aprì più l'animo suo che facessi mai a persona [...].* PHILIPPS, Memoir, S. 10.

anderen“ (*fo quello conto*).<sup>83</sup> Anlässlich des Kreuzzugsaufrufes Papst Pius' II. richtete er 1463 einen Brief an seinen Sohn Piero und bekräftigte seine Absicht, aus spirituellen Gründen in Kunst zu investieren:

„Ich kümmere mich nicht um die anderen Dinge, von denen wir gesprochen haben, auch würde ich auf ihr Konto nicht zehn Dukaten zahlen. Vielmehr werde ich das tun, was ich gesagt habe, ich werde es zuerst für die Ehre Gottes tun, dann für die Ehre seiner Heiligkeit und letztlich zugunsten des Kontos meiner Seele.“<sup>84</sup>

Präzise wollte Cosimo zwischen Meinungen und Fakten unterschieden wissen wie in einem Brief an seinen Onkel Averardo: „Im Moment ist dies nur ein Vermuten, sie erwarten, Gewissheit zu sehen“ (*vedere il cierto*).<sup>85</sup> Wiewohl diese Wortwahl generell aus dem Soziolekt des spätmittelalterlichen Bankiers stammt, bezeichnet sie doch Cosimos charakteristische Ausdrucksweise, die das Körnchen Wahrheit der ihm in den Mund gelegten kaufmännischen Witze in sich trägt.<sup>86</sup>

Vor allem die Anekdoten und Schwänke, die eine etwas eigensinnige, interpretationsbedürftige Sprache verwenden, beschäftigen sich mit Patronage und politischen Zusammenhängen. Cosimo erwidert einem Mann, der seinen Landbesitz durch Übergriffe gefährdet sieht:

„Geh oft dorthin, kümmere dich gut um dein Land; lasse es ordentlich verwalten und Sorge dafür, dass es an nichts fehlt. Verständlicherweise bemüht sich der angesprochene Grundbesitzer um eine Deutung. Diese gibt ein Befragter: Siehe, mit welcher Ehrbarkeit Cosimo gesprochen hat, um nicht schlecht über jemanden sprechen zu müssen! Wenn er sagt, du mögest häufig auf deine Besitzungen, die der andere besetzt hält, gehen, um nach ihnen zu sehen, bedeutet das, daß sie dein sind und Cosimo sie als die deinen in ihrem Bestand verteidigen wird.“<sup>87</sup>

83 Archivio di Stato di Firenze [ASFi], Mediceo avanti il Principato [MAP], II, Nr. 95: [...] *io none fo quello chonto fanno quasi tutti gli altri*. KENT, Cosimo de' Medici, S. 395.

84 Zitiert nach KENT, Cosimo de' Medici, S. 19.

85 ASFi, MAP, VI, Nr. 48: Cosimo de' Medici an Averardo de' Medici, 20. 3. 1428: *Or tutto questo è uno indovinare, aspettereno di vedere il cierto*. KENT, Cosimo de' Medici, S. 395.

86 Vgl. KENT, Cosimo de' Medici, S. 17f. Dale Kent hinterfragt an dieser Stelle allerdings nicht das Verhältnis von Soziolekt (eine millieuspezifische Sprache) und Idiolekt (eine individuelle Sprache), weil sie sich auf den Umstand konzentriert, dass Cosimo eben solche Formulierungen einsetzt.

87 DA BISTICCI, Große Männer, S. 336; DA BISTICCI, Vite II, S. 197: *Cosimo lo stette a udire et non rispuose mai a quello aveva detto, ma volse se gli et domandollo quanto era che egli non era istato a queste sua possessioni. Rispose che non era molto tempo. Sogiunse et disse: vavi ispezzo, et abine buona cura, et falle governare bene, e l'abi cura che non vi manchi nulla [...] vedi con quanta onestà egli ha*

Vespasiano nutzt diese Anekdote, um zweierlei zu erläutern: Zum einen wird Cosimo in seinen Reaktionen als besonders vorsichtig (*cauto*) und moralisch erhaben dargestellt, denn Cosimo musste um die Schädlichkeit schlechter Nachrede sowie leerer Worte wissen. Zum anderen zeigt diese Antwort, wie Cosimos Aussprüche gewürzt (*con sale*) waren. In seiner Lebensbeschreibung wendet Vespasiano die Vorsicht Cosimos ins Moralische, indem er sie mit der Ehrbarkeit (*onestà*) verknüpft. Die interpretationsbedürftige, mitunter symbolisch aufgeladene Sprache, die hier insbesondere in Zusammenhängen mit Patronagebeziehungen angewendet wird, gehört indes ebenso sehr zum Politiker Cosimo, der seine Aufmerksamkeit darauf lenkte, nicht als Urheber von politischen Interessen zu erscheinen, sondern die Spuren der Macht zu verwischen.<sup>88</sup>

Solche Begebenheiten schildern die Rolle Cosimos als zentrale Figur eines zugkräftigen Netzwerkes.<sup>89</sup> In der Florentiner Gesellschaft des 15. Jahrhunderts

*parlato per non dire male di persone! Il dire che tu vada a vedere queste possessioni ispeso che costui t'ha occupate, vuole dire ch'ello sono tua et che le difenderà come tua per la loro conservazione.* Cosimo war, wie in seinem patrizischen Umfeld üblich, Besitzer mehrerer Landgüter in der Umgebung; man sagte den *padroni* nach, selbst Hand angelegt zu haben. Vespasiano erklärt zu Cosimos Verhalten: „Eines Tages – er war damals noch nicht sehr alt – weilte ich bei ihm; da die Pest grassierte, reiste man aus der Stadt fort und begab sich nach Careggi. Es war Februar, also die Zeit, zu der man die Reben beschneidet. Cosimo zelebrierte nun zwei würdige Rituale. Zuerst ging er, nachdem er des Morgens aufgestanden war, um den Wein zu stutzen; zwei Stunden lang tat er nichts anderes: Und darin ahmte Papst Bonifaz IX. nach, der die Weinstöcke unterhalb des Papstpalastes in Rom hatte anlegen lassen. [...] Wenn Cosimo dann am Morgen vom Beschneiden zurückgekehrt war, begann er mit der Lektüre der ‚Moralia‘ des hl. Gregor, die aus 37 Büchern bestehen. Er habe sie, so erzählt er, alle in sechs Monaten gelesen.“ Cosimo besaß, zumindest im Bericht Vespasianos, eine Vorstellung vom Umgang mit Land.

88 Vgl. DA BISTICCI, Große Männer, S. 321, S. 333: „So gebrauchte er die größte Kunst darin, sich zu erhalten; bei allen Dingen, die er erreichen wollte, sah er darauf, daß sie von anderen auszugehen schienen und nicht von ihm, um, wie es nur ging, den Neid zu fliehen.“ DA BISTICCI, Vite II, S. 192: *Usoci drento una grandissima arte a potersi conservare, et in tutte le cose che voleva sempre, voleva paressi ch'elle procedessimo da altri et non dallui proprio, per fugire la invidia quanto poteva.* Hierin liegt auch das Erklärungspotenzial, das die semiotische Obskurität der „ehrenwerten Gesellschaft“ – der Mafia oder der Cosa Nostra – kennzeichnet: GIOVANNI FALCONE, Cose di Cosa Nostra, Mailand 1998, S. 87f., S. 117f.

89 Das Patronagesystem der Medici und insbesondere Cosimos lässt sich quantitativ analysieren, weil für das 15. Jahrhundert eine genügend große Fülle an Daten zur Verfügung steht; die überzeugendste Arbeit ist McLEAN, The Art of the Network. Eher qualitativ ausgerichtet und mit feinfühligem Blick für die sozialen Größen ist die Beschreibung des Aufstiegs der Medici in den 1420er Jahren, um die triumphale Rückkehr aus dem Exil nach Florenz 1434 zu erklären: KENT, The Rise of the Medici-Faction. Die vorliegende Untersuchung wagt eine sehr punktuelle, auf wenige

nahm man die paternalistischen Eigenheiten eines Protektors als Entsprechung zum Auftritt eines „ungleichen Freundes“ wahr<sup>90</sup> – sie sind Bestandteil der *cari-tas patriae* (Liebe für das Vaterland) wie ein zeitgenössischer Dichter, Feo Belcari (1410–1484)<sup>91</sup>, in Anlehnung an Thomas von Aquin formuliert.<sup>92</sup>

In den von Vespasiano authentifizierten Gesprächssituationen spielt Cosimo mit der Bedeutung von Patronage. Insbesondere in der eingangs geschilderten Situation unterläuft er die an ihn herangetragene Rolle des Schützers:

„Darauf Cosimo: ‚Mach, dass ich diese Frage gestellt bekomme, und ich werde es sagen.‘ Da nun einige dabeistanden, wandte er sich, ohne ein Wort zu sagen, zu ihnen und begann zu lachen. Er sagte nichts, und niemand war da, der es gewagt hätte, zu sprechen; so groß war Cosimos Autorität.“<sup>93</sup>

Dass er sich abwendet und lacht, während die Zeugen des Dialogs in eisigem Schweigen erstarren, zeigt das manipulative Potenzial eines Witzes, der soziale Ordnungen subversiv behandelt.<sup>94</sup>

Hierbei macht sich der Autor der Lebensbeschreibungen die sprachliche Ebene inszenierter Interaktion zunutze: Die narrative Linearität der von Cosimo oder auch anderen Florentiner Patriziern in Auftrag gegebenen, gemalten Darstellungen des selbstbewussten Bürgertums ermöglicht den szenischen Auftritt geordneter Gruppen. Die Repräsentation der elitären und familiären Macht geschieht auf den Wandfresken eines Benozzo Gozzoli oder eines Domenico Ghirlandaio durch die kreative Kombination ikonographischer Elemente, den inszenatorischen Aufbau

„Szenen“ beschränkte ethnologische Perspektive, sodass die einzelnen Begegnungen in den Vordergrund treten und die in ihnen verwandten Zeichensysteme als Signatur tiefliegender Tendenzen aufgespürt werden; vgl. Clifford GEERTZ, *Thick description. Toward an Interpretive Theory of Culture*, in: Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S. 5–30.

90 Antoni MACZAK, *Ungleiche Freundschaft. Klientelbeziehungen von der Antike bis zur Gegenwart* (Klio in Polen. Deutsches Historisches Institut Warschau 7), Osnabrück 2005.

91 Mario MARTI, Belcari, Feo, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 7, Rom, 1965, S. 548–551.

92 KENT, Cosimo de' Medici, S. 118.

93 DA BASTICCI, *Große Männer*, S. 342.

94 Zur Theorie der situativen Rahmenbedingungen von sozialen Interaktionen und deren manipulatives Potenzial: Hans-Georg SOEFFNER, *Handlung – Szene – Inszenierung. Zur Problematik des „Rahmen“-Konzeptes bei der Analyse von Interaktionsprozessen*, in: *Kommunikationstypologie. Handlungsmuster, Textsorten, Situationstypen. Jahrbuch 1985 des Instituts für Deutsche Sprache* (Sprache der Gegenwart 67), hrsg. v. Werner Kallmeyer, Düsseldorf 1986, S. 73–91. Zur sozialanthropologisch, behavioristisch orientierten Beschreibung des *framing* sowie zur Manipulation sozialer Interaktion im Florenz des 15. Jahrhunderts: TREXLER, *Public Life*, S. 45–84.

und die Konstellationen der porträtierten Personen sowie Dinge.<sup>95</sup> Die Fazetien des Angelo Poliziano und, mehr noch, die Anekdoten bei Vespasiano bemühen demgegenüber das stereotypisierende Register des Schwankhaften und des Witzes. In den Fazetiensammlungen überlassen die Autoren das Lachen dem Publikum, indem sie in den Aussagen der Protagonisten eines Witzes Konventionen des Lachhaften bedienen. Vespasiano da Bisticci zitiert vor allem Aussprüche Cosimos, die eine mitunter interpretatorisch weniger eindeutige Sprache einsetzen, und er integriert die witzigen (gewitzten) Erweiterungen in einen moralisch kommentierenden Rahmen. Damit verlagert er das Lachen in die jeweilige Szene, so dass Lachen und Gelächter innerhalb der dargestellten sozialen Zusammenhänge auftreten. Damit kommt dem sozialen Sinn der Aussprüche Cosimos erheblich mehr Bedeutung zu, als dies bei Witzsammlungen der Fall ist. Vespasiano ermöglicht auf diese Weise die Bewertung sozialer Gefälle. Durch seine ironischen und multivalenten Aussprüche unterläuft Cosimo das Patronagesystem, in das ihn die Inszenierung eingebettet hat. Hierin übertrifft die sprachliche Artikulation die visuelle Darstellung der Patronageordnungen: Letztere erreichen aufgrund der zeichenhaften Verdichtung der repräsentierten Szenen eine stilbildende Komplexität, die Vespasiano durch seinen ausführenden Sprachduktus aufgreift, aber nicht erreichen kann. Allerdings legt er Cosimo de' Medici Aussprüche in einem szenischen Kontext in den Mund, dem Cosimo ironisch begegnet sein könnte. Vespasiano operiert mit Stilmitteln und literarischen Formen, die der visuellen Porträrierung durchaus entsprachen. Durch seine moralischen Kommentare bewirkt er allerdings eine Darstellung, in welcher der historische Cosimo die soziale Ordnung womöglich unterlief. Der Medici gewann seine offenbare *autorità* dadurch, dass er in einem Patronagesystem agierte, dem er sich durch seine schwer durchschaubaren Einlassungen entthob. Dies gelingt durch das Gelächter der Macht: Einen solchen Sinn vermögen die meisterhaften Fresken Gozzolis und Ghirlandaios der Gesellschaft „ungleicher Freunde“ nicht zu geben.<sup>96</sup> Überdies fügt die paralinguistische Zeichenhaftigkeit von Cosimos Lachen

<sup>95</sup> Vgl. Josef SCHMID, „et pro remedio animae et pro memoria“. Bürgerliche repraesentatio in der Capella Tornabuoni in S. Maria Novella, München/Berlin 2002, S. 61–74; KENT, Cosimo de' Medici, S. 315–320; vgl. zum „sozialen Auge“ der wahrnehmungsgeschichtlichen Dimension der Kunstinterpretation: Bernd ROECK, Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit. Von der Renaissance zur Revolution, Göttingen 2004, S. 262–265.

<sup>96</sup> Vgl. Leon Battista ALBERTI, Della Pittura. Über die Malkunst, hrsg. v. Oskar Bätschmann/Sandra Gianfreda, Darmstadt 2002, S. 131. Leon Battista Alberti transponiert „seelische“ Regungen ins Physiognomische, indem er die Lesbarkeit von Gefühlsregungen durch mimetische Moment-

der Darstellung eine weitere, literarisch verarbeitete Ebene hinzu, die den visuellen Quellen der Zeitzeugen entgeht – obschon die Theoretiker der Renaissance die mentale und physische Komplexität des Lachens sehr wohl entdeckt hatten.<sup>97</sup> Auf den Gruppenporträts der Florentiner Bürgergesellschaft wird nicht gelacht; die abgebildeten Patrizier scheinen bedeutungsvoll zu schweigen. Ob Vespasiano da Bisticci, der Cosimo aus seiner Zusammenarbeit bei der Einrichtung verschiedener Bibliotheken persönlich kannte und als gebildeten Kunstpatron schätzte<sup>98</sup>, diese Lesart vor Augen hatte, muss mindestens offen bleiben.

Während Cosimo bei den zuletzt geschilderten Anliegen – die Ehrbarkeit einer Frau und der bedrohte Landbesitz – durch seine gewitzten Antworten einen interpretatorischen Spielraum lässt, so ist die Ironie des Anfangszitates erstaunlich eindeutig („Darauf Cosimo: ‚Mach, dass ich diese Frage gestellt bekomme und ich werde es sagen.‘“). In jedem Falle aber wandeln „Witz und Weisheit“ Cosimos den pragmatischen Gehalt seiner Aussprüche in einen Befehl. Was auf den ersten Blick als Schwank erschien, entpuppt sich als ironisierte Kommunikation, die es dem Leser überlässt, Cosimos in einen Witz gefasste Macht zu erkennen. Girolamo Savonarola antwortet 1496 in einer Predigt auf das Gelächter in der Republik. Er verdammt den Witz als Waffe des Teufels:

„Der Tyrann lacht immer über den Gefolgsmann: Wenn er jemanden erniedrigen will, ruft er seine Freunde, seine Anhänger und Gefolgsleute zusammen, um sich lustig zu machen, er steht beiseite und lacht darüber, und er tut so, als hätte er nichts damit zu tun.“<sup>99</sup>

aufnahmen und Körperhaltungen dargestellt sehen wissen will: *Ferner wird ein Vorgang dann die Seele bewegen, wenn die dort gemalten Menschen ihre eigenen seelischen Bewegungen ganz deutlich zu erkennen geben. [...] Diese seelischen Bewegungen aber erkennt man an den Bewegungen des Körpers.*

97 Vgl. AREND, Das Lachen, S. 1–19; GREWE, Formen und Funktionen, S. 151f.

98 DE LA MARE, Cosimo and his Books, S. 115f.

99 Girolamo SAVONAROLA, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, hrsg. v. Paolo GHIGLIERI, Florenz 1971, I, S. 227 (25. 2. 1496): *Il tiranno si ride sempre del compagno, e quando e' vuole deprimere uno, egli ordina tra gli amici, tra satelliti sua tra' compagni, che quel tale sia sbeffato, e lui sta da canto e se ne ride, e non pare che sia lui che lo faccia sbeffare.*

## Zusammenfassung

Im Stile von Anekdoten und Schwänken werden „Witz und Weisheit“ Cosimo de' Medici erzählt. Die einen Aussprüche des biographisch nur schwer fassbaren florentinischen Bankiers gehören in die Fazetienliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts. Die anderen scheinen einem Publikum zum Besten geboten zu sein – der Geschmack der Leserschaft wurde bedient. Witze erleben charakteristische Wendungen: Sie werden kopiert, sie werden mit wechselnden Hauptdarstellern versehen. Und sie erleben stilistische Einfärbungen wie durch den platonischen Humanismus oder sind unterschiedlichen Genres zuzurechnen. Ein großer Teil der Berichte Vespasiano da Bisticcis in der Lebensbeschreibung Cosimos ist nicht nur autobiographisch verhaftet, er ist in historisch mögliche Szenen eingebettet. Der in ihnen geschilderte ‚Witz‘ ist situationsbezogen und zeitigt seine Folgen im Verlauf der Erzählung. Auf diese Weise wird Plausibilität erzeugt, durch die die Aussprüche Cosimos und die Reaktionen auf sie einen Blick auf die Bedeutungsstruktur des Medici-Regimes vermitteln. Am deutlichsten dann, wenn Cosimo lacht: Das ‚Gelächter‘ zeigt unverhohlen den Machthaber der Republik.

Bibliographische Angabe: Heinrich LANG, Das Gelächter der Macht in der Republik. Cosimo de' Medici il vecchio (1389–1464) als verhüllter Herrscher in Fazetien und Viten Florentiner Autoren, in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 385–408.

REINHARD HENNIG

## Das Lachen der Könige in den altnordischen „Konunga sögur“

Das Lachen in der mittelalterlichen Literatur Norwegens und Islands ist, mit Ausnahme der Lieder der „Edda“ und der „Íslendinga sögur“, bisher kaum untersucht. Die altnordischen „Konunga sögur“ sind der Historiographie zuzurechnende Texte, die die Geschichte zahlreicher skandinavischer Könige schildern und diese häufig als lachend beschreiben. Ein Vergleich der die Regierungszeiten mehrerer Könige abdeckenden Werke ‚Morkinskinna‘, ‚Fagrskinna‘ und ‚Heimskringla‘ zeigt, dass sehr verschiedene Arten des Lachens geschildert werden. So lässt sich vergnügtes Lachen über Gaukler oder amüsante Äußerungen ebenso feststellen wie solches, das auf Geisteskrankheit zurückgeführt wird. Das vergnügte Lachen ist in mehreren Fällen mit Weissagungen verbunden. Zuweilen trägt das Lachen zur Charakterisierung des jeweiligen Königs als dumm und überheblich bei, in einem anderen Fall zeigt es den König jedoch als furchtlosen Held. Spöttisches Auslachen wird Königen nur selten zugeschrieben und, wenn doch, nicht negativ beurteilt. Häufig scheint das Lachen einen Wendepunkt der Handlung zu markieren.

*Nú þóttisk engi kunna at svara, at Brynhildr beiddi þess hlæjandi, er hon harmaði með gráti.<sup>1</sup>*

(„Nun meinte keiner eine Antwort darauf zu wissen, warum Brynhildr lachend das verlangte, worüber sie weinend trauerte.“)

Dieses Zitat aus der „Völsunga saga“, einer altnordischen Prosafassung des Nibelungenstoffes, steht kurz nach der Ermordung Sigurðs, zu der die ihn noch immer liebende Brynhildr selbst aufgehetzt hatte. Zwar lacht Brynhildr im Augenblick von

1 Völsunga saga, hrsg. v. Uwe EBEL, Frankfurt am Main 1983, S. 111.



Sigurðs Tod, doch verwandelt sich ihre scheinbare Freude wenig später in tiefe Trauer, was sich die Anwesenden nicht erklären können.<sup>2</sup> Das Zitat zeigt, wie schwierig es sein kann, eine nonverbale Äußerung, wie etwa ein Lachen, richtig zu interpretieren. Die altnordische<sup>3</sup> Literatur stellt, was dies betrifft, keine Ausnahme dar.

Nach der Christianisierung Nordeuropas zu Beginn des 11. Jahrhunderts entwickelte sich dort, insbesondere auf Island, eine ausgesprochen vielfältige literarische Tätigkeit. Neben religiösen Werken wurden schon in den 1120er Jahren volkssprachliche historiographische Texte verfasst. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurden die ersten Sagas aufgezeichnet. Der isländische Begriff *saga* (Plural *sögur*) wird in der Forschung gewöhnlich für eine einigermaßen umfangreiche Prosaerzählung verwendet, während kürzere Geschichten, die oft in andere Texte eingeflochten sind, als *þættir* (Singular *þáttir*) bezeichnet werden. Das Spektrum der Sagaliteratur reicht von Übersetzungen kontinentaler höfischer Epen über verschiedenste hagio- und historiographische Texte bis hin zu fantasievollen Erzählungen einheimischen Ursprungs, bei denen der Unterhaltungswert deutlich im Vordergrund steht.<sup>4</sup>

Ein Genre der altnordischen Prosaliteratur, das bisher noch nicht in Hinblick auf das Lachen untersucht worden ist, sind die so genannten „Konunga sögur“ (Königssagas), die die Geschichte zahlreicher skandinavischer Könige nachzeichnen und somit der Historiographie zuzurechnen sind. Da die darin beschriebenen Könige recht häufig lachen, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, dieses Lachen seiner Art und Funktion nach zu kategorisieren: Welche Valenzen waren mit ihm verbunden? Dabei soll auch der Frage nachgegangen werden, inwiefern das jeweilige Lachen einen Beitrag zur Charakterisierung der Könige leistet und wie es in den Texten selbst beurteilt wird – ob etwa auf ein spöttisches Auslachen eine moralische Zurechtweisung oder im weiteren Verlauf der Handlung eine wie

2 Zu Brynhilds Lachen in der „Völsunga saga“ findet sich im mittelhochdeutschen „Nibelungenlied“ keine Entsprechung.

3 Als altnordisch oder altwestnordisch werden die mittelalterlichen Literaturen Norwegens, Islands sowie der Färöer bezeichnet, im Gegensatz zu denen der altostnordischen Sprachgebiete Dänemark und Schweden.

4 Einen Überblick über die altnordische Literatur bieten beispielsweise Vésteinn ÓLASON und Sverrir TÓMASSON, *The Middle Ages*, in: *A History of Icelandic Literature*, hrsg. v. Daisy Neijmann, Lincoln 2006, S. 1–173; Heiko Uecker, *Geschichte der altnordischen Literatur*, Stuttgart 2004; Heather O'DONOGHUE, *Old Norse-Icelandic Literature. A Short Introduction*, Malden/Oxford/Carlton 2004; Jónas KRISTJÁNSSON, *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands*, übers. v. Magnús Pétursson und Astrid van Nahl, Hamburg 1994.

auch immer geartete Bestrafung folgt. In Hinblick auf die Bedeutung des Lachens ist auch die Frage interessant, an welcher Stelle dieses innerhalb einer Geschichte erwähnt wird: Geschieht es an zentralen Wendepunkten des Geschehens oder in eher unwichtigen, eingeschobenen Episoden ohne weitere Verbindung zur Haupt-handlung?

### Forschungsstand

Bisher wurde dem Lachen von Seiten der Altnordistik nur wenig Aufmerksamkeit zuteil und die bereits vorhandenen Untersuchungen beschränken sich im Wesentlichen auf zwei Gattungen: Die Lieder der „Edda“ und die „Íslendinga sögur“ (Isländersagas).

Als „Lieder-Edda“, „Ältere Edda“ oder „Poetische Edda“ wird die heute in Reykjavík aufbewahrte Handschrift GkS 2365 4to, der so genannte „Codex Regius“, bezeichnet. Dieser enthält zahlreiche Lieder, die von mythologischen und heroischen Stoffen handeln, beginnend mit dem Visionsgedicht „Völuspá“, und endet mit den der Ermanerichsage zugehörigen „Hamðismál in forno“ (Das alte Hamðirlied). Ursprünglich bezog sich der Begriff „Edda“ nur auf ein Lehrbuch für Skalden des Isländers Snorri Sturluson (1178/79–1241), das viele der im „Codex Regius“ überlieferten Lieder zitiert. Zur Unterscheidung wird Snorris Werk daher „Snorra-Edda“, „Jüngere Edda“ oder „Prosa-Edda“ genannt.

„Íslendinga sögur“ werden auch häufig als Familien- oder Geschlechtersagas bezeichnet und können treffend als historische Romane klassifiziert werden. Sie entstanden überwiegend im 13. und 14. Jahrhundert, handeln aber von der Zeit zwischen 870 n. Chr., dem Beginn der Besiedlung Islands, und ca. 1050, dem Abschluss der Christianisierung der Insel. Die Hauptprotagonisten sind Isländer und Schauplatz der Handlung ist überwiegend Island. Die „Íslendinga sögur“ sind ausnahmslos anonym überliefert, jedoch kann der bekannteste dieser Texte, die „Egils saga“, mit großer Wahrscheinlichkeit dem bereits erwähnten Snorri Sturluson zugeschrieben werden.

In seiner Dissertation über das Lachen in der mittelhochdeutschen Literatur stellt Karl Richard Kremer im Anhang auch die Belege für Lachen in „Lieder-Edda“

und „Íslendinga sögur“ zusammen, allerdings ohne diese zu kommentieren.<sup>5</sup> Gertraud Schillinger befasst sich mit denselben Quellen und meint, in den „Íslendinga sögur“ werde spöttisches Lachen überwiegend negativ beurteilt und gehe nicht vom Sagahelden aus, während in den Liedern der „Edda“ durch das Lachen des Helden dessen Überlegenheit über einen ohnehin schon als würdelos offenbarten Gegner demonstriert werde. Diesen Unterschied führt sie jedoch nicht auf grundsätzlich verschiedene Konzepte des Lachens, sondern auf stilistische Erfordernisse der jeweiligen Gattung zurück.<sup>6</sup>

Jacques Le Goff will das Lachen in der zu den „Íslendinga sögur“ zählenden „Njáls saga“ in Verbindung mit schwarzem Humor, Verspottung und Provokation, drohendem Verhängnis und bevorstehender oder vollführter Rache sehen. Dieses tragische Lachen, wie es hier überwiege, entspreche nicht der christlichen Moral, sondern sei ein Relikt aus der Zeit des Heidentums.<sup>7</sup>

Die Untersuchung mit den bisher aussagekräftigsten Ergebnissen stammt von Kirsten Wolf. Sie unterteilt das Lachen in den „Íslendinga sögur“ nach seiner jeweiligen Funktion in verschiedene Kategorien. Es sei als Ausdruck von Freude oder Erleichterung, von Trotz und Todesverachtung, aber auch als Versuch, Unbehagen zu verbergen und als Zeichen von Verrücktheit oder Dummheit zu deuten. Am häufigsten jedoch sei in der gesamten altnordischen Literatur das verächtliche, spöttische Lachen. Oft seien körperliche Besonderheiten, aber auch Feigheit, Illoyalität, Kleingeistigkeit, mangelnde Gastfreundschaft und Geiz der Anlass. Dieses Lachen fungiere als soziales Korrekturinstrument, durch das Gruppenstandards und Werte aufrechterhalten würden. Oft sei das Prinzip „wer zuletzt lacht, lacht am besten“ und somit der Gerechtigkeitsgedanke erkennbar.<sup>8</sup> Somit sei Lachen in den „Íslendinga sögur“ nicht in jedem Fall negativ dargestellt, es gebe vielmehr eine Unterscheidung von angemessenem und unangebrachtem Lachen. Zudem komme das

5 Karl Richard KREMER, *Das Lachen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters* (Diss.), Bonn 1961.

6 Gertraud SCHILLINGER, *Das Lachen in den Familiensagas und in den Liedern der Edda* (Diss.), Freiburg im Breisgau 1962.

7 Jacques LE GOFF, *Laughter in Brennu-Njáls saga*, in: *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*, hrsg. v. Gisli Pálsson, Enfield Lock 1992, S. 164f.

8 Vgl. Kirsten WOLF, *Laughter in Old Norse-Icelandic Literature*, in: *Scripta Islandica* 51 (2000), S. 93–117, hier S. 102f.

Lachen fast ausschließlich an Schlüsselstellen und Wendepunkten der Handlung vor, so dass von ihm eine Signalwirkung auf den Zuhörer oder Leser ausgehe.<sup>9</sup>

### Die „Konunga sögur“

Die Isländer hatten ein besonderes Verhältnis zum norwegischen Königtum: Die Insel war der isländischen Geschichtsschreibung zufolge überwiegend von Norwegen aus besiedelt worden. Die Einwohner konnten es aber bis zum Ende der Freistaatszeit im Jahr 1262 vermeiden, sich der Herrschaft der norwegischen Könige zu unterwerfen. Die nicht spannungsfreien norwegisch-isländischen Beziehungen wurden in der isländischen Literatur immer wieder reflektiert.

Die Entstehungsgeschichte der „Konunga sögur“ lässt sich daher bis zur „Íslendingabók“ (Isländerbuch) des Isländers Ari Þorgilsson inn fróði (der Gelehrte) zurückverfolgen. Dabei handelt es sich um eine kurze Geschichte Islands von der Besiedlung bis ins Jahr 1118, die wohl um 1125 geschrieben wurde. In ihrem Prolog heißt es, Ari habe eine frühere Fassung den Bischöfen Þorlákr und Ketill gezeigt, die ihn ermuntert hätten, das Werk zu erweitern. Seine neue Fassung enthalte denselben Stoff mit einigen Zusätzen, allerdings ohne Genealogien und Königsbiographien.<sup>10</sup> Da von der älteren Fassung nichts erhalten ist, kann nur vermutet werden, dass bereits die „Íslendingabók“ einen kurzen Abriss der Geschichte der norwegischen Könige enthielt.

Gegen Ende des 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden mehrere Geschichten der norwegischen und auch der dänischen Könige, die in ihrer Gesamtheit den Zeitraum von der mythischen Vorzeit bis ins 13. Jahrhundert abdecken. Diese Werke werden in der Forschung unter dem Begriff „Konunga sögur“ zusammengefasst. Neben Biographien einzelner Könige, wie etwa der „Sverris saga“ über Sverrir Sigurðarson (König von Norwegen 1184–1202) oder der „Hákonar saga Hákonarsonar“ über Hákon IV. Hákonarson (König von Norwegen 1217–1263), wurden zu Beginn des 13. Jahrhunderts auch längere Werke zusammengestellt, die die Regierungszeiten mehrerer Könige umfassen.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 113.

<sup>10</sup> Vgl. Íslendingabók, Landnámabók (Íslenzk Fornrit 1), hrsg. v. Jakob BENEDIKTSSON, Reykjavík 1968, S. 3.

Von den historischen norwegischen Königen bis zum Jahr 1177 handeln die in der Neuzeit nach den Handschriften, in denen sie enthalten sind, so betitelten Werke „Morkinskinna“ (das verrottete Pergament) und „Fagrskinna“ (das schöne Pergament), die in Norwegen abgefasst wurden. Denselben Zeitraum, allerdings um die mythische Vorgeschichte der schwedischen Ynglingarkönige erweitert, deckt das enorm umfangreiche Werk „Heimskringla“ (Weltkreis) des Isländers Snorri Sturluson ab. Dessen größten Teil stellt die ursprünglich als eigenständige Saga verfasste „Óláfs saga helga“ (Saga von Olaf dem Heiligen) dar. Ein gemeinsames Merkmal dieser Texte ist, dass sie zur Untermauerung der Glaubwürdigkeit ihre Aussagen häufig durch Gedichtstrophen, die zur so genannten Skaldendichtung zu zählen sind, belegen.

Im Folgenden sollen diese drei Königsgeschichten, also „Morkinskinna“, „Fagrskinna“ und „Heimskringla“, in Hinblick auf das in ihnen dargestellte Lachen der Könige betrachtet werden. Sie eignen sich für eine solche Untersuchung besonders gut, da Snorri die „Morkinskinna“ und möglicherweise auch die „Fagrskinna“ als Quellen benutzte, den Inhalt seiner Vorlagen aber teils erheblich abänderte, wodurch gelegentlich intertextuelle Vergleiche hinsichtlich des Lachens möglich sind. Dass umgekehrt „Fagrskinna“ die „Heimskringla“ als Vorlage benutzt haben könnte, gilt in der Forschung als ausgeschlossen.<sup>11</sup>

Auch wenn diese drei Werke grundsätzlich der Historiographie zuzurechnen sind und in ihren Schilderungen überwiegend eine zumindest scheinbar neutrale Perspektive einnehmen, darf ihrer Darstellung von Gefühlsausdruck, Gestik, Mimik und direkter Rede wohl kaum Historizität zugemessen werden, insbesondere dann, wenn von zeitlich weit zurückliegenden Ereignissen berichtet wird. Dahingegen sagen diese Texte einiges über die Mentalität ihrer Abfassungszeit aus, also das 13. Jahrhundert, und somit darüber, welche Valenzen in dieser Zeit mit dem Lachen verknüpft sein konnten.<sup>12</sup>

11 Vgl. hierzu die Ausführungen von Bjarni Einarsson in: *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal* (Íslenzk Fornrit 29), hrsg. v. Bjarni EINARSSON, Reykjavík 1984, S. CXXVff.

12 Zum Verhältnis zwischen Literatur- und Mentalitätsgeschichte vgl. Werner RÖCKE, *Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte*, in: *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, hrsg. v. Helmut Brakert/Jörn Stückrath, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 639–649.

## Vergnügtes Lachen

Das Werk, das zeitlich am frühesten ansetzt, ist die „Ynglinga saga“, die den ersten Teil der „Heimkringla“ bildet. Keinem der in ihr geschilderten, größtenteils mythischen Schwedenkönige wird allerdings ein Lachen zugeschrieben. Dasselbe gilt für den ersten ausführlicher beschriebenen norwegischen König, Hálfdan svartí (der Schwarze). Von dessen Sohn Haraldr hárfagri (Schönhaar, gest. ca. 930), dem die erstmalige Reichseinung Norwegens im 9. Jahrhundert zugeschrieben wird, heißt es aber in der „Fagrskinna“, er habe Spielleute oder Gaukler (altnordisch *leikarar*) in seinem Gefolge gehabt, die ihn mit allerlei närrischem Treiben zum Lachen gebracht hätten. Der Abschnitt enthält als Beleg zudem einige Strophen aus dem „Haraldskvæði“ (Gedicht auf Harald) des Skalden Porbjörn hornklofi, der ein Zeitgenosse des Königs war.<sup>13</sup>

Dass die Anstellung von Gauklern zum Zweck des königlichen Vergnügens hier nicht negativ beurteilt wird, zeigt die nachfolgende Prosa: *Með þessu öllu verðr hann ágætr ok haldsamr á sinni föðurleifð, ok enn eykr hann ríkit á marga lund* („Durch dies alles wird er berühmt und hält an seinem Vatererbe fest und vergrößert sein Reich auf vielerlei Art noch mehr“).<sup>14</sup> Dies ist umso interessanter, als in der religiösen Literatur des Mittelalters den Gauklern gegenüber eine eindeutig ablehnende Haltung bezogen wird. So heißt es etwa im „Elucidarius“, einer Art theologisch-katechetischem Handbuch, als dessen Verfasser Honorius Augustodunensis gilt und das ebenso wie in zahlreiche andere Volkssprachen auch ins Isländische übersetzt wurde, Gaukler seien Diener des Teufels, denen die Hölle drohe.<sup>15</sup>

Ein Vergleich zeigt, dass die „Heimskringla“ zwei weitere Könige, nämlich den nicht historischen Ynglingarkönig Hugleikr und den Schwedenkönig Óláfr Eiríksson (reg. ca. 980–1021/22), mit solchen *leikarar* in Verbindung bringt. Hugleikr soll in seinem Gefolge allerlei Gaukler, Harfenspieler, Geiger und Fiedler gehabt haben.<sup>16</sup> Über diesen König heißt es an der selben Stelle außerdem, er sei geizig

13 Vgl. Heimskringla (Íslenz Fornrit 27–29), 3 Bde., hrsg. v. Bjarni ADALBJARNARSON, Reykjavík 1941–1951, Bd.1, S. 64.

14 Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal (Íslenzk Fornrit 29), hrsg. v. Bjarni EINARSSON, Reykjavík 1984, S. 64.

15 Vgl. Elucidarius in Old Norse Translation, hrsg. v. Evelyn FIRCHOW/Kaaren GRIMSTAD, Reykjavík 1989, S. 109.

16 Vgl. Heimskringla, hrsg. v. ADALBJARNARSON, Bd.1, S. 42.

gewesen (*sínkr at fé*) und habe bei sich alle möglichen Zauberer (*seiðmenn ok alls konar fjölkunnigt fólk*) gehabt, was als negative Charakterisierung betrachtet werden muss. König Óláfr lässt sich bei einem Gelage von Gauklern bzw. Spilleuten mit Harfen, Geigen und anderen Musikinstrumenten unterhalten, ohne dass dies zunächst verurteilt würde, allerdings wird Óláfr bei Snorri durchgängig als dummer, leicht reizbarer und eigentlich nicht herrschaftsfähiger König gezeigt.

Eine mögliche Erklärung für die aufgeschlossene Haltung der „Heimskringla“ gegenüber Haralds Vergnügen an gauklerischem Treiben könnte sein, dass die Strophen des „Haraldskvæði“, auf denen die Textstelle beruht, tatsächlich auf das 9. Jahrhundert und somit die vorchristliche Zeit zurückgehen, womit sie keine ablehnende Haltung den Gauklern gegenüber einzunehmen bräuchten. Snorri hätte dann den Inhalt der Strophen unkritisch in seinen Text übernommen. Dies ist relativ wahrscheinlich, bedeutet allerdings auch, dass dem Lachen an dieser Stelle keine bedeutende Funktion im Gesamttext zukommt.

#### Lachen als Zeichen von Heldenmut

Ganz anders hingegen verhält es sich mit einem Lachen, das in der „Fagrskinna“ einem von Haralds Söhnen, dem König Hákon góði Aðalsteinsfóstri (der Gute, Ziehsohn von Aðalsteinn; reg. ca. 935–960), zugeschrieben wird.

Kurz vor einem Kampf gegen seine Neffen, die mit ihm um den Thron rivalisierenden Gunnhildssöhne, in dem Hákon eine tödliche Wunde zugefügt wird, soll dieser zusammen mit dem Skalden Eyvindr skáldaspillir Spaßstrophen (*gaman-kviðlingar*) gedichtet haben.

*Á þvílíku má sjá, hversu óhræddr konungr var, er hann íhugaði svá sína hluti.  
Gunnhildarsynir ganga nú á land upp, fylkja líði sínu ok höfðu þeir lið miklu meira.  
Þann dag var veðr heitt af sólu, þá steypti Hákon konungr af sér brynjunni ok setr  
upp hjálm sinn ok eggjar menn sína til framgöngu hlæjandi ok gladdi svá lið sitt með  
sínu yfirbragði blíðligu.<sup>17</sup>*

(„An derartigem kann man erkennen, wie unerschrocken der König war, als er auf diese Art über seine Angelegenheiten nachdachte. Die Gunnhildssöhne

<sup>17</sup> Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 88. Der häufige Tempuswechsel, teils im selben Satz, ist im Altordischen üblich.

gehen nun an Land, stellen ihre Mannschaft in Schlachtordnung auf und hatten ein viel größeres Heer. An diesem Tag war es durch den Sonnenschein sehr heiß. Da zog König Hákon die Brünne aus, setzte seinen Helm auf und spornt seine Männer lachend zum Angriff an und erfreute so sein Heer durch sein fröhliches Auftreten.“)

In der direkt im Anschluss zitierten Strophe Eyvinds wird der König zudem als „der fröhliche Fürst“ (*gramr enn glöðværi*) bezeichnet. Das Lachen im Angesicht des bevorstehenden Todes, durch das auch die Krieger ermutigt werden sollen, stellt eine Verbindung zu zwei sagenhaften Helden der Vorzeit her.

In der bereits erwähnten „Völsunga saga“ versucht der Hunnenkönig Atli von den gefangenen Gjukungenkönigen zu erfahren, wo sie ihren Goldschatz verborgen haben. Gunnar verlangt aber, zuerst solle ihm das Herz seines andernorts festgehaltenen Bruders Högni gezeigt werden:

*Nú gengu þeir eptir eggjun Atla konungs at Högna ok skáru ór honum hjartat. Ok svá var mikill þróttir hans, at hann hló, meðan hann beið þessa kvöl. Ok allir undruðusk þrek hans, ok þat er síþan at minnum haft.*<sup>18</sup>

(„Nun gingen sie gemäß Atlis Aufstacheln zu Högni und schnitten ihm das Herz heraus. Seine Tapferkeit war so groß, dass er lachte, während er diese Qual erlitt. Alle waren über seine Stärke erstaunt und an das erinnert man sich seither.“)

Högni lacht also offenbar einerseits aus völliger Todesverachtung, andererseits vielleicht auch aus Schadenfreude: Denn durch seinen Tod ist Gunnarr selbst der einzige, der vom Versteck des Schatzes weiß und Högni muss klar sein, dass dieser es niemals preisgeben würde. Das Lachen Högnis findet sich bereits in Strophe 24 des eddischen Heldenliedes „Atlakviða“ (Atli-Lied) sowie in Strophe 65 der „Atlamál in grœnlendsku“ (Das grönländische Atli-Lied), die der Autor der Saga offenbar als Vorlage für diesen Abschnitt verwendet hat.<sup>19</sup>

Hiermit vergleichbar ist eine Stelle im so genannten „Innsteinlied“ aus der von einem nicht historischen Vorzeitkönig handelnden „Hálfs saga ok Hálfsrekka“ (Saga von Hálf und seinen Kriegern). Darin heißt es, dass auch der für seine Tapferkeit

<sup>18</sup> Völsunga saga, hrsg. v. EBEL, S. 121.

<sup>19</sup> Vgl. Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I. Text, hrsg. v. Gustav NECKEL/Hans KUHN, 3. Aufl. Heidelberg 1962, S. 244 und S. 257.



bekannte König Hálfir bei einem Angriff durch den verräterischen König Ásmundr lachend starb:

*þat munu segger  
at saugum giora,  
at Halfr kongr  
hlæiandi do*<sup>20</sup>

(„Das werden Männer als Geschichten erzählen, dass König Hálfir lachend starb.“)

Wird somit Hákon góði durch sein Lachen in eine Reihe mit den Helden der heidnischen Vorzeit gestellt? Hákon, in England erzogen und daher Christ, war als norwegischer König gezwungen, seinen Glauben zu vernachlässigen und die heidnischen Sitten zu pflegen. In den von Eyvindr skáldaspillir im Gedenken an den toten Fürsten verfassten „Hákonarmál“ (Gedicht auf Hákon) heißt es, dieser sei nun bei den heidnischen Göttern (*með heiðin goð*), ungeachtet dessen, dass er seinen unchristlichen Lebenswandel am Ende bereute.<sup>21</sup> Der lachende Hákon steht somit als heidnischer Heldenkönig einerseits im Kontrast zu den beiden Königen, die dem Land tatsächlich das Christentum bringen: Óláfr Tryggvason (reg. 995–1000) und Óláfr Haraldsson der Heilige (reg. 1016–1030). Andererseits gilt er in fast allen mittelalterlichen Geschichtswerken als vorbildlicher und beliebter Herrscher, dessen Unglück lediglich darin bestand, dass die Zeit der Christianisierung seines Landes noch nicht gekommen war. Sie sollte seinen Nachfolgern vorbehalten bleiben.<sup>22</sup>

Hákons Lachen zeigt ihn somit als einen äußerst tapferen König, der seinen Tod nicht fürchtet. Es markiert zudem einen Wendepunkt der Handlung, kurz vor dem Tod des Königs und der auf ihn folgenden unpopulären Herrschaft der Gunnhildsöhne.

20 Hálfis saga ok Hálsrekkja (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi Rit 20), hrsg. v. Hubert SEELow, Reykjavík 1981, S. 185.

20 Vgl. Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 94.

21 Vgl. Gert KREUTZER, Valhall – Himmel – Hölle. Das Bild des Königs Hákon Aðalsteinsfóstri in der nordischen Literatur des Mittelalters, in: Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 21), hrsg. v. Stig Toftgaard Andersen, Berlin/New York 1999, S. 85–110.

## Lachen als Zeichen von Dummheit und Überheblichkeit

Lachen kann auch verwendet werden, um Könige negativ darzustellen und sie als dumm und hochmütig zu charakterisieren, wie etwa im Fall des Dänenkönigs Sveinn tjúguskegg (Gabelbart, reg. ca. 987–1014).

Die Episode, in der Sveinn, der sich im Exil befindende norwegische Jarl Eiríkr sowie der Schwedenkönig Óláfr Eiríksson dem von einer Russlandfahrt zurückkehrenden norwegischen König Óláfr Tryggvason bei Svoldr auflauern, zählt sicher zu den bekanntesten der Sagaliteratur. Von Óláfr Tryggvason heißt es, er habe das größte Schiff seiner Zeit bauen lassen und es *Ormr enn langi* („die lange Schlange“) genannt.

*Pessir höfðingjar höfðu óvígjan her ok lágu í höfn einni innan at hólmanum, en skip Óláfs konungs sigldu et ýtra fyrir, þá er höfðingjarnir váru uppi á hólmanum ok sá til, er flotinn sigldi austan. Þeir sá, at smáskip sigldu fyrir. Nú sjá þeir eitt mikit skip ok mjök glæsiligt. Þá mælti Sveinn konungr: ‚Förum til skipa sem tíðast, þar sigli nú Ormr enn langi austan.‘ Þá svaraði Eiríkr jarl: ‚Biðum enn, fleiri hafa þeir stórskip en Orm enn langa.‘ Ok svá var. Þetta skip átti Styrkarr af Gimsum. Þá sá þeir enn annat skip, mikit ok vel búit höfðaskip. Þá mælti Sveinn konungr: ‚Nú mun hér fara Ormr enn langi ok verðum eigi of seinir í móti þeim.‘ Þá svaraði Eiríkr jarl: ‚Eigi mun þetta vera enn Ormr enn langi; fá hafa enn farit stór skip þeira, en mörg munu til vera.‘ Svá var þat sem jarlinn sagði. Nökkur skip fóru þá um áðr en skip sigldi með stöfuðu segli. Þat var skeið ok miklu meira en önnur skip, þau er siglt höfðu. Þá er Sveinn konungr sá, at þetta skip hafði engi höfuð, stóð hann upp, mælti ok hló við: ‚Hræddr er Óláfr Tryggvasonr nú, eigi þorir hann at sigla með höfðum dreka síns; förum nú ok leggjum at sem harðast.‘ Þá svaraði Eiríkr jarl: ‚Eigi er þetta, herra, Óláfr konungr. Kenni ek þetta skip, opt hefi ek þat sét, þat á Erlingr Skjálgssonr.‘<sup>23</sup>*

(„Diese Anführer hatten ein unüberwindbares Heer und ankerten in einem Hafen, der sich ins Innere der Insel erstreckte, aber die Schiffe König Óláfs fuhren außerhalb davon vorbei, während die Anführer oben auf der Insel waren und zusahen, wie die Flotte von Osten heransagelte. Sie sahen, dass ganz vorne die kleinen Schiffe segelten. Dann sahen sie ein großes und sehr prächtiges Schiff. Da sprach König Sveinn: ‚Begeben wir uns so schnell wie möglich zu den Schiffen. Dort segelt jetzt Ormr enn langi von Osten her.‘ Da antwortete Jarl Eiríkr: ‚Warten wir noch, sie haben mehr große Schiffe als Ormr enn langi.‘ Und so war es. Dieses Schiff gehörte Styrkarr von Gimsar. Dann sahen sie ein anderes Schiff,

23 Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 148f.

das groß und ein gut ausgerüstetes Häuptlingsschiff war. Da sprach König Sveinn: ‚Jetzt wird hier Ormr enn langi fahren und kommen wir ihm nicht zu spät entgegen.‘ Da antwortete Jarl Eiríkr: ‚Das wird noch nicht Ormr enn langi sein. Bis jetzt sind wenige von ihren großen Schiffen vorbeigefahren, aber es werden noch viele übrig sein.‘ Es war so, wie der Jarl sagte. Es fuhren einige weitere Schiffe vorbei, bis ein Schiff mit gestreiftem Segel herankam. Das war ein Langschiff und viel größer als die anderen Schiffe, die vorbeigesegelt waren. Als König Sveinn sah, dass dieses Schiff keinen Drachenkopf hatte, stand er auf, sprach und lachte dabei: ‚Jetzt ist Óláfr Tryggvason ängstlich; er wagt es nicht, mit dem Kopf seines Drachen zu segeln; fahren wir jetzt und greifen so heftig wie möglich an.‘ Da antwortete Jarl Eiríkr: ‚Herr, das ist nicht König Óláfr. Ich kenne dieses Schiff und habe es oft gesehen. Es gehört Erlingr Skjalgsson.“)

Die Episode verläuft noch lange auf ähnliche Weise: Es fahren immer größere Schiffe vorbei, das Drängen zum Angriff durch Dänen und Schweden, die jedesmal glauben, das Königsschiff vor sich zu haben, nimmt immer mehr zu, doch der Jarl rät zu weiterem Abwarten. Als dann tatsächlich *Ormr enn langi* in Sichtweite kommt, werden alle von Todesangst ergriffen und schweigen.<sup>24</sup> Im folgenden Kampf bewähren sich die Norweger unter Eiríkr am besten, wie es zuvor durch Óláfr Tryggvason prophezeit wurde. Nach der Schlacht eignet sich der Jarl die Schiffe des Königs an, auch *Ormr enn langi*, auf den eigentlich König Sveinn begierig gewesen war.

Die Eindringlichkeit der Szene entsteht durch die immer weiter geführte Steigerung des Angriffswunsches der Dänen und Schweden und dessen beständiger Ablehnung durch den Jarl sowie die plötzliche Umkehr dieses Verhältnisses: Furchterfüllte Passivität der zuvor zum Kampf Aufhetzenden und mutiges, aktives Vorgehen Eiríks. Durch die Kontrastierung der verschiedenen Parteien werden einerseits die Besonnenheit, Klugheit und Tapferkeit der Norweger, andererseits die Dummheit, Überheblichkeit und Feigheit der Dänen und Schweden hervorgehoben. Hierzu trägt auch das auf vollkommener Verkennung der Realität beruhende Lachen Sveins bei, das ihn ganz besonders zur Verkörperung aller dieser negativen Eigenschaften macht. Auch hier steht das Lachen an bedeutender Stelle im Text, kurz vor dem Tod des Óláfr Tryggvason und somit einem erneuten Herrscherwechsel in Norwegen. Interessanterweise ist diese Episode in der „Heimskringla“ ganz ähnlich wie in der oben zitierten ‚Fagrskinna‘ erzählt, stellt den Dänenkönig jedoch nicht als lachend dar.

<sup>24</sup> Ebd., S. 151.

Genau umgekehrt ist das Textverhältnis in einer Episode, die einige Jahre später, zur Zeit Óláfs des Heiligen, spielt und die den schon bei Svoldr anwesenden Schwedenkönig Óláfr lachend zeigt. Dieser hegt einen unbändigen Hass auf den norwegischen König, den er nie bei seinem Namen nennt, sondern immer abwertend als *inn digri maðr* („der dicke Mann“) bezeichnet. Schon die bloße Erwähnung seines Erzfeindes kann bei ihm zu Wutausbrüchen und langandauernder Übellaunigkeit führen. Dennoch zwingen ihn die Bauern während einer Pingversammlung, sich mit Óláfr Haraldsson auszusöhnen und ihm die Heirat mit einer seiner Töchter (die hierzu gerne bereit ist) zu versprechen. Unter Druck willigt der Schwedenkönig ein, ergreift aber in der folgenden Zeit keinerlei Maßnahmen, um sein Versprechen in die Tat umzusetzen. Wahre Freude scheint der König nur noch bei der Jagd zu empfinden:

*Þat var einn dag snimma, at konungr reið út með hauka sína ok hunda ok með honum menn hans. En er þeir fleygðu haukunum, þá drap konungshaukr í einu rennsli tvá orra, ok þegar eptir þat renndi hann enn fram ok drap þá þrjá orra. Hundarnir hljópu undir ok tóku hvern fuglinn, er á jörð kom. Konungr hleypti eptir ok tók sjálfr veiði sína ok hædisk mjök, segir svá: ‚Langt mun yðr flestum til, áðr þér veiðið svá.‘ Þeir sönnuðu þat ok segja, at þeir ætluðu, at engi konungr myndi svá mikla gæfu til bera um veiði sína. Reið þá konungr heim ok allir þeir. Konungsdóttir var þá glöð ok gekk þá út ór herberginu, en er hon sá, at konungr reið í garðinn, snørisk hon þannug ok heilsaði honum. Hann fagnaði henni hlæjandi ok bar þegar fram foglana ok segir frá veiði sinni ok mælti: ‚Hvar veiztu þann konung, er svá mikla veiði hafi fengit á svá lítilli stundu?‘ Hon svarar: ‚Góð morginveiðr er þetta, herra, er þér hafid veitt fimm orra, en meira er þat, er Óláfr Noregskonungr tók á einum morgni fimm konunga ok eignaðisk allt ríki þeira.‘<sup>25</sup>*

(„Früh eines Morgens geschah es, dass der König mit seinen Falken und Hunden ausritt und seine Männer mit ihm. Als sie die Falken fliegen ließen, schlug der Königsfalk zwei Auerhähne auf einmal. Sofort danach flog er erneut und schlug da drei Auerhähne. Die Hunde liefen darunter her und nahmen jeden Vogel, der auf die Erde fiel. Der König lief dahinter her und ergriff selbst seine Beute und rühmte sich sehr. So sagt er: ‚Für die meisten von euch wird es lang dauern, bevor ihr so jagen könnt.‘ Sie bestätigten das und sagen, dass sie glaubten, dass kein König so großes Glück bei seiner Jagd haben könne. Dann ritten der König und sie alle nach Hause. Die Königstochter war fröhlich und ging aus ihrer Unterkunft heraus und als sie sah, dass der König zum Haus ritt, wandte sie sich ihm

zu und grüßte ihn. Er empfing sie lachend, zeigte sofort die Vögel vor und erzählt von seiner Jagd und sprach: ‚Was für einen König kennst du, der so große Beute in so kurzer Zeit erlangt hat?‘ Sie antwortet: ‚Eine gute Jagdbeute am frühen Morgen ist das, Herr, da ihr fünf Auerhähne erlegt habt, aber größer ist es, dass Óláfr, der König von Norwegen, an einem Morgen fünf Könige ergriff und sich ihre gesamten Reiche aneignete.“<sup>26</sup>)

Diese Äußerung lässt schlagartig die gute Laune des Königs verschwinden und er kündigt an, seine Tochter mit einem seiner Freunde statt mit Óláfr Haraldsson zu verheiraten.

Hier werden teils dieselben Charaktereigenschaften deutlich, die bereits bei Sveinn tjúguskegg zu beobachten waren: prahlerische Überheblichkeit angesichts des scheinbar enormen Jagdglücks und naive Dummlichkeit, Trotzigkeit und Leugnung der Realität, die bei Snorri von Anfang an kennzeichnend für das Verhalten des Königs sind. Sie werden durch das von kindischer Glückseligkeit erfüllte Lachen noch verstärkt, um nur einen Augenblick später in das genaue Gegenteil umzuschlagen. Die eigentliche Machtlosigkeit des Schwedenkönigs wird kurz darauf dadurch offenbar, dass Óláfr Tryggvason sich kurzerhand mit dessen anderer Tochter vermählt – natürlich ohne Einverständnis des Vaters – und dieser wenig später abgesetzt und durch seinen wesentlich besonneneren Sohn ersetzt wird. Allerdings muss diese Episode eher als eine Illustration der Unfähigkeit des Königs denn als eine für die weitere Handlung bedeutende Schlüsselstelle gewertet werden.

Auch ein nichtsahnendes Lachen des norwegischen Königs Haraldr gilli (reg. 1130–1136) über eine scheinbar witzige, in Wirklichkeit aber auf Verrat zielende Frage, charakterisiert diesen als dumm. Eines Abends versuchen Attentäter, die ein Konkurrent in Haralds Gefolge eingeschleust hatte, durch einen Trick herauszufinden, wo der König in dieser Nacht schlafen werde, um ihn dort dann angreifen zu können:

*Mælti annarr til konungs: ‚Herra, nú höfum vit skotit órskurð þrætu okkarrar til yðarra órslita, ok höfum vit veðjat ask hunangs hvárr okkarr. Eg segi þat, at þér munuð liggja í nótt hjá Ingiríði dróttningu, konu þinni, en hann segir, at þér munuð liggja hjá Þóru Guthormsdóttur.‘ Þá svaraði konungr hlæjandi ok var mjök óvitandi, at þessi spurning væri með svá mikilli vél, ok segir: ‚Eigi muntu hljóta veðféit.‘ Af því þóttusk þeir vita, hvar hans var at vitja á þeiri nótt.<sup>26</sup>*

<sup>26</sup> Heimskringla, hrsg. v. ADALBJARNARSON, Bd. 3, S. 300f. Die Textstelle ist identisch in der ‚Morkinskinna‘ enthalten; vgl. Morkinskinna, hrsg. v. Finnur JÓNSSON, København 1932, S. 412f. Der

(„Ein anderer sprach zum König: ‚Herr, nun haben wir das Urteil über unseren Streit Eurer Entscheidung überantwortet, und wir haben beide je ein Maß Honig gewettet. Ich sage das, dass Ihr heute Nacht bei Königin Ingiríðr, deiner Frau, liegen werdet, aber er sagt, dass Ihr bei Þóra Guthormsdóttur liegen werdet.‘ Da antwortete der König lachend und war völlig im Unwissen darüber, dass hinter dieser Frage ein so großer Verrat steckte, und sagt: ‚Du wirst nicht den Wetteinsatz erhalten.‘ Daher glaubten sie zu wissen, wo er in dieser Nacht zu suchen sein würde.“)

Der Anschlag gelingt und Haraldr wird ohne Gegenwehr ermordet. Auch wenn hier kurz auf das Lachen des Königs dessen gewaltsamer Tod folgt, handelt es sich eher nicht um einen bedeutenderen Wendepunkt der Handlung, da Haraldrs Tod nur einer in einer Serie von Mordanschlägen auf wichtige Männer während des lang andauernden norwegischen Bürgerkrieges ist. In jedem Fall aber verdeutlicht das Lachen die Dummheit und Leichtgläubigkeit des Königs, die ihm auch sonst angelastet wird: In der ‚Morkinskinna‘ wird Haraldr sogar explizit als *ecki vitr maþr* („kein kluger Mensch“) bezeichnet und diese Darstellung wird ganz offensichtlich noch durch sein nichtsahnendes Lachen bestärkt.<sup>27</sup>

### Lachen als Zeichen von Geisteskrankheit

Ähnlich negativ dürfte ein Lachen zu beurteilen sein, das dem norwegischen König Sigurðr jórsalafari (Jerusalemfahrer, reg. 1103–1130) in der „Heimskringla“ zugeschrieben wird:

*Sigurðr konungr var á Upplöndum at veizlu nökkurri, en þar váru laugar görvar. En er konungr var í laug ok var tjaldat yfir kerit, þá þótti honum renna fiskr í lauginni hjá sér. Þá sló hann hlátri svá miklum, at þar fylgði staðleysi, ok kom þat síðan mjök optliga á honum.*<sup>28</sup>

(„König Sigurðr war in den Upplönd bei einem Gastmahl und dort wurden Bäder bereitet. Als der König im Bad saß und der Bottich überzeltet wurde, meinte er,

scheinbar unbegründete Wechsel der Anrede von der zweiten Person Plural zum Singular und umgekehrt kommt im Altnordischen häufig vor.

<sup>27</sup> Vgl. Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 411.

<sup>28</sup> Heimskringla, hrsg. v. Aðalbjarnarson, Bd. 3, S. 262.

einen Fisch bei sich im Bad herumflitzen zu sehen. Da kam so großes Lachen über ihn, dass es mit geistiger Verwirrtheit verbunden war, und das kam von da an sehr häufig über ihn.“)

Abgesehen von obiger Äußerung geht Snorri nicht weiter auf die Geisteskrankheit des Königs ein. Die „Fagrskinna“ erwähnt sie ebenfalls nur beiläufig und enthält ebenso wenig wie die „Morkinskinna“ die oben zitierte Badeepisode. „Morkinskinna“ beschreibt das irrationale, von plötzlichen, unkontrollierbaren Wutausbrüchen gekennzeichnete Verhalten des Königs hingegen äußerst detailliert und anhand zahlreicher Beispiele.<sup>29</sup> Dass die Krankheit aber auch mit Lachanfällen verbunden gewesen wäre, ist nur in der „Heimskringla“ erwähnt. Offenbar ging es Snorri darum, Sigurðr möglichst positiv darzustellen und daher verharmloste er die Verrücktheit des Königs, indem er sie auf ein aus seiner Sicht zwar schlechtes, aber eher unbedeutendes Symptom, das Lachen, reduzierte. Es steht hier nicht an zentraler Stelle, sondern lediglich als ein Aspekt der wenig ruhmreichen späteren Jahre des Königs, der als junger Mann bis nach Jerusalem gefahren und prunkvoll nach Byzanz gezogen war.

### Lachen in Verbindung mit Prophezeiungen

Eine ganz andere Funktion hingegen scheint es zu haben, dass der heilige König Óláfr in der „Heimskringla“ drei Mal lachend dargestellt wird. In seiner Jugend wächst Óláfr bei seiner Mutter Ásta und seinem Stiefvater auf, dem sich ausgiebig der Landwirtschaft widmenden Kleinkönig Sigurðr sýr (Sau). Als dieser ihn einmal auffordert, ihm ein Pferd zu satteln, spielt Óláfr ihm einen Streich: Er legt dem größten Ziegenbock des Hofes den Sattel auf und sagt zu Sigurðr, er habe ihm ein Reittier bereitgestellt. Als dieser sieht, was Óláfr getan hat, äußert er sich wie folgt dazu:

*„Auðsætt er, at þú munt vilja af höndum ráða kvaðningar mínar. Mun móður þinni þat þykkja sæmiligt, at ek hafa engar kvaðningar við þik, þær er þér sé í móti skapi. Er þat auðsætt, at vit munum ekki vera skaplíkir. Muntu vera miklu skapstaerri en ek em.“ Óláfr svarar fá ok hló við ok gekk í brot.<sup>30</sup>*

29 Vgl. Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 382 und S. 388–396.

30 Heimskringla, hrsg. v. ADALBJARNARSON, Bd. 2, S. 3f.

(„Es ist offensichtlich, dass du meine Forderungen zurückweisen willst. Deiner Mutter wird das angemessen erscheinen, dass ich keine Forderungen an dich stelle, die dir gegen den Sinn gehen. Es ist offensichtlich, dass wir beide nicht von gleicher Wesensart sein werden. Du wirst ein viel hochmütigerer Mensch werden als ich es bin.“ Óláfr antwortet wenig, lachte dabei und ging fort.“)

Zwar entsteht dieses Lachen vordergründig aus einer hämisch-vergnügten Haltung Óláfs heraus, die durch die Äußerungen seines Gegenübers ausgelöst wurde. Der Jungenstreich und Sigurðs Reaktion sowie Óláfs Lachen weisen hier aber zudem deutlich auf das Kommende voraus: Während Sigurðr sýr keinerlei Ambitionen hat, seine Macht auf Kosten anderer auszuweiten und sich mit dem begnügt, was er besitzt, macht sich Óláfr daran, sich ganz Norwegen zu unterwerfen und dieses auch, teils gewaltsam, zu christianisieren.

Mit zwölf Jahren fährt Óláfr erstmalig auf Wikingerzug ins Ausland, eine Tätigkeit, die er jahrelang pflegt, bis er den Plan fasst, den norwegischen Königsthron anzustreben. Bei seiner Rückkehr nach Norwegen geht er erstmals auf der Insel Selja an Land:

*Stígr konungr þá öðrum fæti, sem var leira nökkur, en studdisk öðrum fæti á kné. Þá mælti hann: ‚Fell ek nú, segir konungr. Þá segir Hrani: ‚Eigi felltu konungr, nú festir þú fætr í landi.‘ Konungr hló við ok mælti: ‚Vera má svá, ef guð vill.‘<sup>31</sup>*

(„Der König trat mit dem einen Fuß in eine Stelle mit lehmigem Untergrund und stützte sich mit dem anderen Bein aufs Knie. Da sprach er: ‚Jetzt bin ich gefallen‘, sagt der König. Da sagt Hrani: ‚Du bist nicht gefallen, König, jetzt hast du festen Fuß im Land gefasst.‘ Der König lachte darüber und sprach: ‚So kann es sein, wenn Gott will.‘“)

Auch hier amüsiert sich Óláfr über eine von einem anderen, hier seinem Ziehvater Hrani, getätigte Aussage, die sich später bewahrheitet. Im Gegensatz zur vorgenannten Episode ist diese sowohl in der „Heimskringla“ als auch in der „Fagrskinna“ mit quasi identischem Wortlaut enthalten.<sup>32</sup>

Kurz nachdem Óláfr fünf Kleinkönige entmachtet hat und Sigurðr sýr gestorben ist, er also alleiniger Herrscher über Norwegen geworden ist, besucht er seine Mutter Ásta auf deren Hof. Bei dieser Gelegenheit erprobt er die Kinder, die seine Mutter zusammen mit Sigurðr hat. Während sich die beiden älteren Söhne

<sup>31</sup> Ebd., S. 36.

<sup>32</sup> Vgl. Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 170f.



Hálfðanr und Guthormr vor den drohenden Grimassen, die der König schneidet, fürchten, ist der erst dreijährige Haraldr vollkommen unbeeindruckt und rächt sich mit gleichen Mitteln, als der König ihn an den Haaren zieht. Eine weitere zukunftsweisende Episode ereignet sich am nächsten Tag, als Óláfr mit seiner Mutter einen Spaziergang macht:

*Gengu þau at tjörn nökkurri. Þar vǫru þá sveinarnir, synir Ástu, ok léku sér, Guthormr ok Hálfðan. Þar vǫru görvir bæir stórir ok kornhlöður stórar, naut mörg ok sauðir. Þat var leikr þeira. Skammt þaðan frá við tjörnina hjá leirvík nökkurri var Haraldr ok hafði þar tréspánu, ok flutu þeir við landit margir. Konungrinn spurði hann, hvat þat skyldi. Hann kvað þat vera herskip sín. Þá hló konungr at ok mælti: ‚Vera kann, frændi, at þar komi, at þú ráðir yfir skipum.‘ Þá kallaði konungr þangat Hálfðan ok Guthorm. Þá spurði hann Guthorm: ‚Hvat vildir þú flest eiga, frændi?‘ ‚Akra,‘ segir hann. Konungr mælti: ‚Hversu víða akra myndir þú eiga vilja?‘ Hann svarar: ‚Þat vilda ek, at nesit væri þetta allt sáit hvert sumar, er út gengr í vatnit.‘ En þar stóðu tíu bæir. Konungrinn svarar: ‚Mikit korn mætti þar á standa.‘ Þá spurði hann Hálfðan, hvat hann vildi flest eiga. ‚Kýr,‘ segir hann. Konungr spurði: ‚Hversu margar vildir þú kýr eiga?‘ Hálfðan segir: ‚Þá er þær gengi til vats, skyldu þær standa sem þykkst umhverfis vatnit.‘ Konungrinn svarar: ‚Bú stórt vilid þit eiga. Þat er líkt feðr ykkrum.‘ Þá spyrr konungr Harald: ‚Hvat vildir þú flest eiga?‘ Hann svarar: ‚Húskarla,‘ segir hann. Konungr mælti: ‚Hvé marga viltu þá eiga?‘ ‚Þat vilda ek, at þeir æti at einu máli kýr Hálfðanar, bróður míns.‘ Konungr hló at ok mælti til Ástu: ‚Hér muntu konung upp fæða, móðir.‘<sup>63</sup>*

(„Sie gingen zu einem kleinen Teich. Da waren die Jungen Hálfðan und Guthormr, Ástas Söhne, und spielten. Da wurden große Gehöfte und große Getreidescheunen gemacht, viele Rinder und Schafe. Das war ihr Spiel. Nicht weit davon entfernt am Teich war Haraldr bei einer schlammigen Bucht und hatte Holzspäne im Wasser, von denen viele am Land entlang trieben. Der König fragte, was das sein solle. Er antwortete, das seien seine Kriegsschiffe. Da lachte der König und sprach: ‚Es kann sein, Verwandter, dass es dazu kommt, dass du über Schiffe befehligst.‘ Dann rief der König Hálfðan und Guthormr dorthin. Er fragte Guthormr: ‚Was würdest du am meisten haben wollen, Verwandter?‘ ‚Äcker,‘ sagt er. Der König sprach: ‚Wie ausgedehnte Äcker würdest du haben wollen?‘ Er antwortet: ‚Das würde ich wollen, dass diese gesamte Landzunge, die sich ins Wasser hinaus erstreckt, jeden Sommer besät wäre.‘ Dort standen zehn Gehöfte. Der König antwortet: ‚Darauf könnte viel Getreide wachsen.‘ Dann fragte er Hálfðan, was er am meisten haben wollte. ‚Kühe,‘ sagt er. Der König fragte: ‚Wieviele

Kühe würdest du haben wollen?’ Hálfdan sagt: ‚Dann, wenn sie zum Teich gingen, sollten sie so dicht gedrängt wie möglich um den Teich herumstehen.‘ Der König antwortet: ‚Eine große Wirtschaft wollt ihr beide haben. Das ähnelt eurem Vater.‘ Dann fragte der König Haraldr: ‚Was würdest du am meisten haben wollen?’ Er antwortet: ‚Gefolgsleute.‘ Der König sprach: ‚Wie viele willst du haben?’ ‚Das wollte ich, dass sie bei einer Mahlzeit die Kühe meines Bruders Hálfdan aufäßen.‘ Der König lachte darüber und sprach zu Ásta: ‚Hier wirst du einen König großziehen, Mutter.‘“)

Diese Episode ist wiederum nur in der „Heimskringla“ zu finden. Es ist das letzte Lachen des Heiligen Óláfr und es geschieht auf dem Höhepunkt seiner Macht. Wie schon in den beiden vorherigen Episoden steht es mit Prophezeiungen in Verbindung, allerdings mit dem Unterschied, dass diese sich hier nicht auf Óláfr selbst beziehen, sondern von ihm ausgesprochen werden. Der König ist hier wie in den vorherigen Situationen in heiterer Stimmung. Ein Zusammenhang zwischen den drei genannten Abschnitten dürfte daher nicht von der Hand zu weisen sein. Zwei davon stehen in Abschnitten, die von der Jugendzeit Óláfs bzw. Haralds handeln und eher untergeordnete Bedeutung für den Handlungsverlauf haben, während Óláfs Landgang auf Selja definitiv einen der entscheidenden Wendepunkte der Saga darstellt.

Einen ähnlichen Hintergrund wie das eben Beschriebene scheint ein Lachen des Königs Jarizleifr von Garðaríki (reg. 1019–1054) zu haben, das in der „Morkinskinna“ erwähnt wird. Magnús, der Sohn des Heiligen Óláfr, wird an Jarizleifs Hof großgezogen. Als eines Tages ein Gefolgsmann des Königs unfreundlich zu ihm ist, erschlägt Magnús diesen kurzerhand. Die wütenden Anwesenden bringen Magnús zu Jarizleifr und fordern Bestrafung für den Totschlag, doch dessen Reaktion fällt anders als erwartet aus: *Þa melti konvng. Konvnglict verc fostri s. hann oc hlo at. ec scal bota fyr þic.*<sup>34</sup> („Da sprach der König: ‚Eine königliche Tat, Ziehsohn, und lachte darüber. Ich werde für dich Bußgeld zahlen.‘“)

Jarizleifs amüsierte Bezeichnung des Mordes als „königliche Tat“ weist bereits prophetisch auf Magnús’ späteres Königtum voraus: Als Magnús góði (der Gute) herrschte er von 1035 bis zu seinem Tod 1047 über Norwegen. Die Episode steht jedoch für sich allein und hat keine direkte Verbindung zur weiteren Handlung.

<sup>34</sup> Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 5.

## Spöttisches Lachen

Mit verächtlichem und spöttischem Lachen, das Wolf für am häufigsten in der gesamten altnordischen Literatur hält, werden Könige offenbar nur selten in Verbindung gebracht. Im Fall eines Lachens, das dem soeben erwähnten König Magnús góði in der „Morkinskinna“ zugeschrieben wird, ist unklar, ob es sich tatsächlich um Spott handelt. Vordergründig betrachtet scheint dies der Fall zu sein. Als der dumme, hässliche und ungewöhnlich gekleidete Isländer Hreiðarr, dessen sehnlichster Wunsch es ist, einen König zu sehen, erstmalig vor Magnús treten darf, fällt er vor diesem auf die Knie:

*Konvngv svarar þi honum hleiandi oc melti. Ef þv att við mic örendi þa mel þv sciott sliet er þv vill. aðrir eigo enn nauþsyn at tala við mic siþan.*<sup>35</sup>

(„Der König antwortete ihm lachend und sprach: ‚Wenn du ein Anliegen bei mir hast, sag schnell, was du willst. Andere müssen nachher auch noch mit mir sprechen.“)

Das Lachen scheint damit zusammenzuhängen, dass der König von Hreiðars Anblick überrascht ist – er hatte einen stattlicheren Mann erwartet, da Hreiðars Bruder Þórir zu seinem Gefolge, seiner *hirð*, gehört und beim König großes Ansehen genießt. Da Magnús góði nie negativ dargestellt, sondern als vorbildlicher König gezeigt wird, überrascht es auch nicht, dass bei ihm dieses Lachen offenbar keine negative Konnotation hat, obwohl es aus Hreiðars Sicht als Auslachen verstanden werden müsste. Die Bedeutung dieser kurzen Episode im Gesamttext ist aufgrund des Aufbaus der „Morkinskinna“, in die zahlreiche *þættir* wie dieser eingeschoben sind und von denen viele wohl erst in der uns erhaltenen, nicht aber in der früheren Fassung der ‚Morkinskinna‘ enthalten waren, schwierig zu beurteilen. Im „Hreiðars þátr heimská“, wie der Abschnitt üblicherweise bezeichnet wird, ist sie eine der zentralen Stellen, da sie Hreiðars Eintritt in das Umfeld der königlichen Gefolgschaft markiert, außerhalb des *þátr* hat sie jedoch keinerlei Bedeutung mehr. Der Fokus des *þátr* liegt allerdings ohnehin wesentlich weniger auf König Magnús als auf Hreiðar selbst, womit unwahrscheinlich ist, dass das Lachen zur Charakterisierung des Königs beitragen sollte.

<sup>35</sup> Ebd., S. 127.

Anders dürfte es sich mit dem norwegischen König Haraldr harðráði (der Harte, reg. 1046–1066) verhalten, dem bereits erwähnten Stiefbruder des heiligen Óláfr, der auffallend häufig mit spöttischem Lachen verknüpft wird. Nach seiner Rückkehr aus Byzanz, wo er sich als Söldner in der so genannten Warärgearde verdingt hatte, teilte er sich nach anfänglichen kriegerischen Auseinandersetzungen die Herrschaft mit seinem Neffen Magnús góði.

In allen drei Königsgeschichten wird ein Versöhnungsfest geschildert, während dessen es zum Austausch von Geschenken kommt. Während aber Haraldr über große Reichtümer aus seiner Zeit in byzantinischen Diensten verfügt, ist Magnús durch ständige Kriegsführung völlig mittellos und schenkt deshalb nur einen Goldring, der ihm persönlich viel bedeutet. Haraldrs Reaktion fällt jedoch anders aus, als zu erwarten wäre:

*Hann leit á ok mælti: „Þat er lítit gull, frændi, þeim konungi, er tveggja konunga ríki á, en þó manu sumir ífa um, hvárt þú átt þenna hring.“ Þá svaraði Magnús konungr áhyggjusamliga: „Ef ek á eigi þenna hring at réttu, þá veit ek eigi, hvat ek hefi rétt fengið, því at Óláfr konungr inn helgi, faðir minn, gaf mér þenna hring á inum öfsta skilnaði.“ Þá svarar Haraldr konungr hlæjandi: „Satt segir þú, Magnús konungr: Faðir þinn gaf þér hringinn. Þann hring tók hann af föður mínum fyrir ekki mikla sök. Er þat ok satt, at þá var ekki gott smákonungum í Nóregi, er faðir þinn var sem ríkastr.“<sup>36</sup>*

(„Er schaute ihn [den Ring] an und sprach: ‚Das ist ein kleines Stück Gold, Verwandter, für den König, dem zwei Königreiche gehören, und doch würden einige zweifeln, ob dir dieser Ring gehört.‘ Da antwortete König Magnús betrübt: ‚Wenn mir dieser Ring nicht zu Recht gehört, dann weiß ich nicht, was ich mit Recht erhalten hätte, denn König Óláfr der Heilige, mein Vater, gab ihn mir bei unserem letzten Abschied.‘ Da antwortet König Haraldr lachend: ‚Du sprichst die Wahrheit, König Magnús: Dein Vater gab dir den Ring. Diesen Ring nahm er meinem Vater aus einem geringfügigen Anlass ab. Es stimmt auch, dass es den Kleinkönigen in Norwegen nicht gut ging, als dein Vater am mächtigsten war.“)

Sowohl die Äußerung Haraldrs als auch sein Lachen scheinen provokativ-spöttisch zu sein und stehen in krassem Gegensatz zur demütigen Geste des Magnús und dessen gedrückter Stimmung. Interessanterweise findet sich die Szene in beinahe identischem Wortlaut auch in „Morkinskinna“ und „Fagrskinna“, so dass davon auszugehen ist, dass „Fagrskinna“ und „Heimskringla“ die ältere „Morkinskinna“

36 Heimskringla, hrsg. v. ADALBJARNARSON, Bd. 3, S. 101.

als Vorlage benutzt haben. Doch es gibt einen Unterschied: In der „Morkinskinna“ fehlt die Erwähnung von Haralds Lachen.<sup>37</sup>

Ist es Zufall, dass dieses Lachen in der erhaltenen Fassung der „Morkinskinna“ entfallen ist? Davon könnte ausgegangen werden, wenn nicht genau dasselbe später erneut der Fall wäre.

Haraldr führt häufig Krieg gegen den Dänenkönig Sveinn Úlfsson (reg. 1047–1074). Bei einer großen Schlacht, in der Sveinn eine Niederlage erleidet, wird der einflussreiche, aber zu diesem Zeitpunkt schon alte und beinahe erblindete Norweger Finnr Árnason gefangen genommen, der als Überläufer nach Dänemark geflohen war.

*Finnr jarl Árnason varð handtekinn í orrostu, sem fyrr var ritat. Hann var leiddr til konungssins. Haraldr konungr var þá allkáttr ok mælti: ‚Hér fundumsk vit nú, Finnr, en næst í Nóregi. Hefir hirðin sú in danska eigi staðit allfast fyrir þér, ok hafa Norðmenn illt at verki, draga þik blindan eptir sér ok vinna þat til lífs þér.‘ Þá svarar jarl: ‚Mart verða Norðmenn illt at gera ok þat verst allt, er þú býðr.‘ Þá mælti Haraldr konungr: ‚Viltu nú grið, þóttu sér ómakligr?‘ Þá svarar jarl: ‚Eigi af hundinum þínum.‘ Konungr mælti: ‚Viltu þá, at Magnús, frændi þinn, gefi þér grið?‘ Magnús, sonr Haralds konungs, stýrði þá skipi. Þá svarar jarl: ‚Hvat mun hvelpr sá ráða griðum?‘ Þá hló konungr ok þótti skemmtan at erta hann ok mælti: ‚Viltu taka grið af Þóru, frændkonu þinni?‘ Þá segir jarl: ‚Er hon hér?‘ ‚Hér er hon,‘ segir konungr. Þá mælti Finnr jarl orðskrök þat, er síðan er uppi haft, hversu reiðr hann var, er hann fekk eigi stillt orðum sínum: ‚Eigi er nú undarligt, at þú hafir vel bitizk, er merrin hefir fylgt þér.‘ Finni jarli váru gefin grið, ok hafði Haraldr konungr hann með sér um hríð.<sup>38</sup>*

(„Jarl Finnr Árnason war in der Schlacht gefangen genommen worden, wie zuvor geschrieben wurde. Er wurde dem König vorgeführt. König Haraldr war da sehr fröhlich und sprach: ‚Hier treffen wir uns jetzt, Finnr, aber voriges Mal in Norwegen. Das dänische Gefolge hat sich nicht richtig entschlossen vor dich gestellt und jetzt haben die Norweger die schlimme Arbeit, dich Blinden hinter sich herzuschleifen und dir damit das Leben zu retten.‘ Da antwortet der Jarl: ‚Die Norweger müssen viel Schlimmes machen und das Schlimmste ist das, was

<sup>37</sup> Vgl. Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 96 sowie die entsprechende Stelle in Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 245.

<sup>38</sup> Heimskringla, hrsg. v. AÐALBJARNARSON, Bd. 3, S. 154f. Der Wortwitz entsteht durch die Ähnlichkeit von *mær* „Mädchen“ und *merr* „Stute“. Þóra Þorbergsdóttir war mit Haraldr harðráði verheiratet und die Nichte des Finnr Árnason. Die Gleichsetzung eines Mannes mit Tieren galt als schlimme Beleidigung.

du befehlst.' Da sprach König Haraldr: ‚Willst du jetzt Gnade, auch wenn du sie nicht verdient hast?‘ Da antwortet der Jarl: ‚Nicht von dir, du Hund.' Der König sprach: ‚Willst du dann, dass dein Verwandter Magnús dir Gnade gewährt?‘ Magnús, König Haralds Sohn, führte dort ein Schiff. Da antwortet der Jarl: ‚Was hat dieser Welpen über Gnade zu entscheiden?‘ Da lachte der König und fand es unterhaltsam, ihn zu reizen und sprach: ‚Willst du dann von Þóra, deiner Verwandten, Gnade erhalten?‘ Da sagt der Jarl: ‚Ist sie hier?‘ ‚Sie ist hier', sagt der König. Da sprach Jarl Finnur eine Beschimpfung aus, die später bekannt wurde, weil er so zornig war, dass er nicht seine Worte mäßigen konnte: ‚Das ist nicht verwunderlich, dass du gut um dich gebissen hast, wenn dir die Stute gefolgt ist.' Jarl Finnur wurde Gnade gewährt und König Haraldr hatte ihn einige Zeit bei sich.“)

Wiederum gleichen sich die Berichte in allen drei Texten beinahe wörtlich, aber erneut fehlt in der „Morkinskinna“ Haralds provokativ-spöttisches Lachen.<sup>39</sup> Da die ‚Morkinskinna‘ zwar vor den beiden anderen Königsgeschichten verfasst und von diesen benutzt wurde, selbst aber nur in einer späteren Redaktion vom Ende des 13. Jahrhunderts erhalten ist, muss davon ausgegangen werden, dass Haralds Lachen in der ursprünglichen Fassung der „Morkinskinna“ enthalten war. Es muss im Laufe der Tradierung gestrichen worden sein, möglicherweise erst von dem Schreiber, der die uns erhaltene Handschrift anfertigte. Was auch immer die Gründe hierfür sein mögen – offensichtlich wurde dem Lachen im Hinblick auf die Charakterisierung des Königs Bedeutung zugemessen.

In der „Heimskringla“ (und nur dort) lacht der König noch ein drittes Mal – in diesem Fall über Kritik an seinem Herrschaftsstil. Die folgende Szene spielt zeitlich vor der letztgenannten, nämlich nachdem Haraldr den äußerst mächtigen und populären Einarr þambarskelfir heimtückisch hat ermorden lassen und sich nun Ratschläge von dem zu diesem Zeitpunkt noch in seinen Diensten stehenden Finnur Árnason holen will, wie er mit dem nun entstehenden Aufruhr unter den Bauern umgehen soll:

*Finnur svarar skjótt: ‚Þér er verst farit at hvívetna. Þú gerir hvatvetna illt, en síðan ertu svá hræddr, at þú veizt eigi, hvar þú hefir þik.' Konungr svarar hlæjandi: ‚Mágr, ek vil nú senda þik inn til býjar. Ek vil, at þú sættir bændr við mik.'<sup>40</sup>*

<sup>39</sup> Vgl. Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 213, sowie die entsprechende Stelle in Fagrskinna, hrsg. v. EINARSSON, S. 269.

<sup>40</sup> Heimskringla, hrsg. v. AÐALBJARNARSON, Bd. 3, S. 126f.

(„Finnr antwortet schnell: ‚Du bist in jeder Hinsicht äußerst schlecht beschaffen. Du begehst jedwedes Übel, aber dann bist du so angsterfüllt, dass du nicht weißt, wo du hin sollst.‘ Der König antwortet lachend: ‚Schwager, ich will dich nun in die Stadt schicken. Ich will, dass du die Bauern mit mir versöhnst.“<sup>41</sup>)

Sein Lachen scheint den König jedesmal in einem ungünstigen Licht zu zeigen: Er, der in Byzanz große Reichtümer erworben hat, lacht über den verarmten und betrübten Magnús, als dieser ihm einen für ihn mit wichtigen Erinnerungen verknüpften Goldring geben will; er nimmt die Wut der Bauern auf ihn, formuliert durch Finnur Árnason, nicht ernst und verlacht diesen als ihm ausgelieferten, hilflosen alten Mann. War das Grund genug für einen Abschreiber der ‚Morkinskinna‘, die entsprechenden Worte zu streichen und den König so positiver darzustellen? Dagegen spricht, dass die „Morkinskinna“ Haraldr insgesamt eher als schlechten König zeigt und sein Handeln mehrmals ausdrücklich negativ beurteilt, während er bei Snorri durchwegs positiv geschildert wird.<sup>41</sup> Daher ist die Streichung des Lachens schwer zu erklären. Muss es in diesen Fällen vielleicht nicht als tadelnswerte Spottbereitschaft, sondern eher als unbedenkliche Fröhlichkeit und somit wünschenswerter Charakterzug des Königs gesehen werden? Diese Eigenschaft wird auch sonst häufig bei Königscharakterisierungen angeführt.<sup>42</sup> Hier jedenfalls steht anscheinend die Fähigkeit Haralds, sich auch durch heftige Kritik nicht seine gute Laune verderben zu lassen, im Vordergrund und nicht der Aspekt des Auslachens.

Die erste der genannten Episoden erhält auch im weiteren Verlauf der Geschichte Bedeutung, als sich die Konkurrenz zwischen den beiden Königen Magnús und Haraldr immer deutlicher bemerkbar macht und sie somit als Vorzeichen des Kommenden gewertet werden kann. Die kurzen Gespräche Haralds mit Finnur Árnason hingegen haben später keine erkennbare Auswirkung mehr. Ihre Funktion dürfte über die unterhaltsamer Einschübe im Gesamttext nicht hinausgehen.

Interessanterweise wird Harald auch in anderem Zusammenhang als ein Herrscher gezeigt, der Belustigung auf Kosten anderer zu schätzen weiß. In zwei *þættir* der „Morkinskinna“ animiert der König selbst andere zum Lachen: Im „Sneglu-Hal-

41 Vgl. Ármann JAKOBSSON, *Í leit að konungi. Konungsmynd íslenskra konungasagna*, Reykjavík 1997, S. 272–286.

42 Fröhlichkeit wird in den ‚Konunga sögur‘ häufig als Charaktereigenschaft von Königen genannt. So werden allein in der ‚Heimskringla‘ die Könige Hákon góði, Óláfr Tryggvason, Óláfr helgi, Óláfr kyrri, Eysteinn Magnússon und Óláfr Magnússon als *gláðr* („fröhlich“) oder sogar *allra manna gláðastr* („der fröhlichste aller Menschen“) bezeichnet; vgl. Heimskringla, hrsg. v. ADALBJARNARSON, Bd. 1, S. 163 und S. 333; Bd. 2, S. 351; Bd. 3, S. 203 und S. 256.

la þátr“ wird erzählt, Haraldr harðráði habe einmal dem zwergwüchsigen Friesen Túta seine Rüstung und sein Schwert gegeben, ihn damit ausstaffiert vor seine Gefolgsleute geschickt und diese aufgefordert, über ihn zu dichten. Nachdem zuerst alle über die absurde Erscheinung gelacht haben, dichtet der Skalde Sneglu-Halli eine spöttische Strophe und wird vom König dafür belohnt.<sup>43</sup> Túta wird hier von Haraldr als Gaukler eingesetzt, dessen ungewöhnliches Äußeres ihn als Ziel des Auslachens prädestiniert. Die Episode steht ohne jede moralische Bewertung und dient in der Erzählung offenbar lediglich als Ausgangspunkt für einen Streit zwischen Sneglu-Halli und einem anderen isländischen Skalden.

Ein weiteres spöttisches Lachen, wiederum durch Haraldr provoziert, findet sich in dem ebenfalls in der „Morkinskinna“ enthaltenen „Stúfs þátr“. Der von Island stammende Stúfr ist der Sohn des Þórðr köttr (Katze). Als er dem König begegnet, fragt dieser ihn nach seinem Namen und äußert sich über diesen verwundert, da *stúfr* „Stumpf, Stummel“ bedeutet, was im Widerspruch zu der Körpergröße des Mannes steht. Als Stúfr auf die Frage nach seinem Vater angibt, er sei der Sohn des Köttr, fragt der erstaunte Haraldr, der wiederum auf die Bedeutung des Namens achtet, was es denn mit dieser Katze auf sich habe. Daraufhin bricht Stúfr in schallendes Gelächter aus. Der König fragt ihn, warum er lache, wird aber von Stúfr aufgefordert, es zu erraten, was er prompt tut: Stúfr habe gelacht, weil er sich gefragt habe, was für ein Schwein Haralds Vater gewesen sei – eine Anspielung auf dessen Beinamen *sýr* (Sau).<sup>44</sup> Zwar ist Stúfs Lachen spöttisch, aber es wird hier nicht verurteilt und belastet auch das gute Verhältnis zwischen ihm und dem König nicht – er wird später Haralds Skalde und dichtet eine Preislied auf ihn.

Hierzu wäre noch eine witzig-provokative Äußerung Haralds zu stellen, die allerdings nicht in einer der drei hier untersuchten Königsgeschichten, sondern in der „Flateyjarbók“, einer erst am Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Handschrift, enthalten ist: Als sich Haraldr als Söldner am byzantinischen Kaiserhof aufhält, kommt eines Tages die Kaiserin Zoe zu ihm und bittet ihn um eine Locke seines auffällig schönen Haares. Seine Antwort fällt anders aus, als sie erwartet:

*drottning segir hann. jafnmæli skal með ockr. gef mer har vr magaskeggi þínu. þetta þotti hlægliga mællt uera og þo diarfliga vid þuillika konu.*

43 Vgl. Morkinskinna, hrsg. v. JÓNSSON, S. 236.

44 Vgl. ebd., S. 252.



(„Er sagt: ‚Herrin, zwischen uns sollen gleiche Bedingungen gelten. Gib mir ein Haar von deinen Bauchhaaren.‘ Das wurde für lustig gesprochen gehalten, aber auch für frech einer solchen Frau gegenüber.“)<sup>45</sup>

Der nachgeschobene Kommentar weist unmissverständlich auf das komische Potenzial von Haralds Äußerung hin.

Es scheint, als sei der König im Lauf der Tradierung des Erzählstoffes über ihn immer mehr mit Lachen und Heiterkeit in Verbindung gebracht worden.<sup>46</sup> Während in der früheren Fassung der „Morkinskinna“ wohl nur zwei Lachen des Königs erwähnt wurden, sind es in der sie als Quelle benutzenden „Heimskringla“ schon drei. In den in die spätere Fassung der „Morkinskinna“ eingefügten *þættir* sorgt der König selbst durch Worte und Taten für die Belustigung seiner Umwelt und in der noch einmal 100 Jahre jüngeren „Flateyjarbók“ schreckt er nicht einmal vor Witzen auf Kosten einer Kaiserin zurück.

### Zusammenfassung

Der Vergleich des Lachens der Könige in den „Konunga sögur“ zeigt die vielfältigen Valenzen, mit denen es verwendet werden konnte. Neben vergnügtem und spöttischem Lachen wird auch solches geschildert, das denjenigen, von dem es ausgeht, in einer bestimmten Art und Weise charakterisiert. Dies muss den jeweiligen König nicht zwangsläufig in ein schlechtes Licht rücken: Zwar werden der Dänenkönig Sveinn und der Schwedenkönig Óláfr durch ihr Lachen als ausgesprochen

<sup>45</sup> Flateyjarbók. En samling af norske kongesagaer med inskudte mindre fortællinger, 3 Bde., Christiania 1860–1868, Bd. 3, S. 291.

<sup>46</sup> Bisherige Untersuchungen zu Haraldr harðráði lassen diesen Aspekt unbeachtet; vgl. Gustav INDREBÓ, Harald hardraade i Morkinskinna, in: Festskrift til Finnur Jónsson 29. maj 1928, hrsg. v. Johannes Brøndum-Nielsen u.a., København 1928, S. 173–180; Ruth MAZO KARRAS, [Art.] Haraldr harðráði („hard-ruler“) Sigurðarson, in: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, hrsg. v. Phillip Pulsiano/Kirsten Wolf, New York/London 1993, S. 266f.; Guðlaug NEDRELD, Wie viele Künste konnte König Harald?, in: Nowele. North-Western European Language Evolution 46/47 (2005), S. 193–211. Ob Haraldr deshalb einem von Jacques Le Goff postulierten Typus des *rex facetus*, eines witzig-freundlichen Königs, entspricht, sei dahingestellt; vgl. Jacques LE GOFF, Lachen im Mittelalter, übers. v. Jochen Grube, 2. Aufl. Stuttgart 2004, S. 21. Le Goff bezeichnet den französischen König Ludwig IX. als *rex facetus*, der sich an Freitagen des Lachens enthalten habe, ihm aber ansonsten nicht abgeneigt gewesen sei und sogar durch Späße seine Umgebung erheitert habe.

dumm und überheblich dargestellt, der Norwegerkönig Hákon jedoch als furchtloser Held. Lachen als Symptom einer Geisteskrankheit wird nur Sigurðr jórsalafari zugeschrieben. Während diese Arten des Lachens von Wolf auch in den ‚Íslendinga sögur‘ festgestellt wurden, scheint das in Zusammenhang mit Zukunftsprophezeiungen stehende Lachen des heiligen Óláfr eine gewisse Besonderheit darzustellen, auch wenn es sich vordergründig lediglich um ein Zeichen von Amüsiertheit über die Äußerung eines anderen handelt.

Entgegen Schillingers und Wolfs Ergebnissen aus der Untersuchung der ‚Íslendinga sögur‘ überwiegt das spöttische Lachen bei den Königen der ‚Konunga sögur‘ keineswegs. Eindeutig mit Spott in Verbindung gebracht wird nur Haraldr harðráði, dies jedoch auffallend häufig. Interessanterweise wird sein Lachen und sein Spott offenbar keineswegs negativ beurteilt und zieht keine Konsequenzen nach sich, während in den ‚Íslendinga sögur‘ in der Regel früher oder später von Seiten des Ausgelachten die Rache für erlittenen Spott erfolgt. Die Schwierigkeit der Interpretation zeigt Haralds Fall besonders deutlich, in dem sich die Streichung des königlichen Lachens in einer späteren Handschrift nachweisen lässt.

Ob das Lachen der Könige, wie Wolf meint, tatsächlich an Wendepunkten der Handlung steht und somit Signalwirkung auf den Rezipienten des Textes hat, ist oftmals ähnlich schwer zu beurteilen. Im Fall des aus Verrücktheit lachenden Sigurðr ist dies klar zu verneinen, bei Haralds spöttischem Lachen zumindest zweifelhaft. Eindeutig an einem Wendepunkt der Handlung, nämlich kurz vor einem Herrscherwechsel, steht Hákons heldenhaftes Lachen. Das mit Prophezeiungen verbundene Lachen Óláfs des Heiligen zeigt insofern eine deutlich erkennbare Verbindung nicht nur der einzelnen Belege dieses Lachens selbst, sondern auch zum später geschilderten Geschehen in seiner Gesamtheit, als sich die Weissagungen erfüllen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Lachen der altnordischen Könige zwar nicht in allen, aber in einigen Fällen einen Beitrag zur Charakterisierung der jeweiligen Herrscher leistet und wichtige Wendepunkte der Handlung markiert. Trotz der Betrachtung in möglichst weitem Kontext bleibt, was die Interpretation des einzelnen Lachens betrifft, immer eine gewisse Unsicherheit bestehen, die, wie das Eingangszitat zeigt, auch den Menschen des Mittelalters bewusst war.



HIRAM KÜMPER

## Sexualität - Gewalt - Humor

In modernen Gesellschaften gibt es, das kann wohl so allgemein behauptet werden, keinen Platz legitimer sexueller Gewalt – ganz im Gegenteil zu anderen, vornehmlich physischen Formen der Gewaltanwendung, bis hin zur Tötung. Unter gewissen Bedingungen (vor allem das staatliche Gewaltmonopol) bleibt ihr legitimer Einsatz in allen möglichen Diskursräumen und gesellschaftlichen Gruppen durchaus diskutabel. Bei sexueller Gewalt sieht das anders aus. Wer sexuelle Gewalt im Allgemeinen ebenso wie im Konkreten legitimieren will, ist darauf angewiesen, sie gerade ihres Gewaltcharakters zu entkleiden, sie in einen vornehmlich – ja vielleicht sogar: lediglich – sexuellen Akt umzudeuten. Und gerade weil das möglich und all zu häufig geübt ist, besteht wenig Anlass zur Ableitung eines größeren Enthusiasmus aus der Feststellung, sexuelle Gewalt habe keinen legitimen Platz in modernen Gesellschaften.

Wie sieht es dagegen in der Vormoderne aus? Oder vielmehr: Wie steht es um ‚unsere‘ Vormoderne, also um die Bilder von Mittelalter und früher Neuzeit, die wir in unseren Köpfen haben? Da scheint doch, so würden wir erst einmal vermuten, das Problem nur sehr bedingt eines gewesen zu sein. Oder doch zumindest ein wesentlich anderes, wenn wir der vorliegenden Literatur glauben wollen.<sup>1</sup>

Dabei müssen wir nicht unbedingt an mythisch überladene und letztlich doch wohl eher legendarische Vorstellung wie das *ius primae noctis*, das, wie es so schön

<sup>1</sup> Zum grundsätzlich alteritären Bild vormoderner gegenüber moderner Sexualität vgl. nur die beiden einschlägigen neueren Handbücher von Ruth MAZO KARRAS, *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto others*, New York u. a. 2005 (dt. Ausgabe: *Sexualität im Mittelalter*, aus dem Amerikanischen von Wolfgang HARTUNG, Düsseldorf 2006) und Katherine CRAWFORD, *European Sexualities 1400–1800 (New Approaches to European History, 38)*, Cambridge 2007 sowie den explizit mit dem Konzept „Vormoderne“ antretenden Sammelband von Louise FRADENBURG, Carla FRECCERO (Hrsgg.), *Premodern Sexualities*, New York u. a. 1996, die sich sehr explizit auf die Foucaultsche Idee von der Geburt sexueller Identitäten im 19. Jahrhundert als Scheidelinie zwischen Moderne und Vormoderne beziehen.

heißt, „Herrenrecht der ersten Nacht“<sup>2</sup>, oder den beinahe schon zum populärmittelalterlichen Allgemeinplatz geronnenen Lehrsatz des Andreas Capellanus, sein adeliger Leser möge doch nicht zögern, „falls du [der Adlige] einen günstigen Ort gefunden hast, dir sofort zu nehmen, was du wolltest,“ und auch Gewalt anzuwenden, um sein Ziel zu erreichen.<sup>3</sup> Nicht nur sexuelle Exploitation innerhalb von Macht- und – in einem ganz traditionellen Sinne – „Gewalt-Beziehungen“ spielt eine Rolle<sup>4</sup>, sondern auch das gleichsam alltägliche Geschlechtsleben in der Vormoderne, vor allem also dasjenige zwischen Ehepartnern, stellt sich im Vergleich mit der Gegenwart durchaus nicht nur die populäre, sondern auch die wissenschaftliche Imagination als deutlich gewaltgeprägter vor.

Diese Vorstellung kommt selbstverständlich nicht aus dem Nichts.<sup>5</sup> Sie einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen, wäre ein Forschungsvorhaben von gewal-

2 Statt aller nenne ich hier nur Alain BOUREAU, *Le droit de cuissage, La fabrication d'un mythe XIII–XX siècle*, Paris 1995 (dt. Ausgabe: *Das Recht der Ersten Nacht. Zur Geschichte einer Fiktion*, aus dem Französischen von Rainer von SAVIGNY, Düsseldorf 2005) sowie den jüngsten Beitrag zur Sache von Jörg WETTLAUFER, *Bewahrung und Weitergabe von „sozialem Wissen“ durch literarische Topoi. Das Beispiel des Topos Herrenrecht der ersten Nacht*, in: Karl EIBL u.a. (Hrsgg.), *Im Rücken der Kulturen (Poetogenesis, 5)*, Paderborn u. a. 2007, S. 394–423.

3 Andreas Capellanus, *De amore / Über die Liebe. Ein Lehrbuch des Mittelalters über Sexualität, Erotik und die Beziehungen der Geschlechter*, aus dem Lateinischen von Fidel RÄDLÉ (Bibliothek der mittellateinischen Literatur, 1), Stuttgart 2006, S. 163: „Wenn dich allerdings die Liebe zu [den Frauen der Bauern] reizen sollte, so versäume nicht, sie mit übertriebenen Lobsprüchen in den Himmel zu heben, falls du einen günstigen Ort gefunden hast, dir sofort zu nehmen, was du wolltest, und mit ihnen unter Gewaltanwendung den Beischlaf zu vollziehen.“

4 Ein Beispiel fände sich bei Hiram KÜMPER, *Ein spätmittelalterlicher deutscher Kurztraktat über die Tötung der Ehebrecherin*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 126 (2009) S. 223–228, hier S. 228: „Ob ain herr mit gewalt zu ainer sprach oder ir empeut, das si in zu ir leg oder er verderb sy und iren wirt [an] leib und an gut, ob er uber sy gewaltig ist, und sagt das die frau dem wirt ee der herr pey ir geleit, und vindt er sy hernach pey demselben herren, er sol ir nit tuon an dem leib oder er wirt schuldig vor Got vater.“ Dass das Ganze kein genuin mittelalterliches Phänomen ist, sondern sich ganz grundsätzlich auf Machtverhältnisse bezieht, liegt auf der Hand. Ein weiteres, vergleichsweise prominentes Beispiel wäre die sexuelle Ausbeutung von Dienstmägden durch ihre Herrschaft; vgl. dazu Renate DÜRR, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit (Geschichte und Geschlechter, 13)*, Frankfurt a. M. u. a. 1995, S. 259–262.

5 Die Literatur zu diesem Komplex hat dankenswerterweise in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen; vgl. nur den Forschungsaufriß von Elizabeth FOYSTER, *Marital Violence. An English Family History, 1600–1857*, Cambridge 2005, S. 3–9 sowie die Literaturverweise der drei mediävistischen Beiträgen von James A. BRUNDAGE, Barbara A. HANAWALT und Edmund FRYDE in Richard W. KAEUPER (Hrsg.), *Violence in Medieval Society*, Woodbridge 2000, S. 183–226. Als grundsätzlich – gar nicht notwendig in sexueller Hinsicht – gewaltbereites Konfliktverhältnis beschreibt die Ehe der

tiger Größe. Das wäre sicher einmal angezeigt, aber unter keinen Umständen hier der richtige Ort. Hier soll es vielmehr um eine Schattierung gehen, die zu diesem gedanklichen Sittengemälde vormodernen Geschlechtslebens beigetragen hat: die zahlreichen oft ausgesprochen derben bis offen gewaltsamen Darstellungen von Sexualität in der komischen Literatur der Vormoderne – vor allem des Mittelalters, durchaus aber noch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein. Das allerdings ist dann auch die Zeit, in der sich – das hoffe ich, zumindest in Schlaglichtern zeigen zu können – Veränderungen abzeichnen.

Meine – zugunsten ihrer Expositio bewusst überspitzte – Arbeitshypothese, der ich im Folgenden nachgehen werde, lautet also: Auch die Vormoderne konzeptualisiert im Bereich der komischen Literaturen – und nur über diese soll hier gesprochen werden – sexuelle Gewalt nicht als solche. Ganz im Gegenteil aber zur Moderne, die den Gewaltaspekt negieren muss, um sexuelle Gewalt zu legitimieren, steht vormodernen Narrativen eine Alternative zur Verfügung: sie negieren oder unterminieren den Aspekt des Sexuellen, es wird, auf den Punkt gebracht, die Notzucht zu einer angemessenen physischen Züchtigung, einer Strafe für ein von der Genotzüchtigten begangenes Übel. Soweit die These.<sup>6</sup>

## II.

Bevor ich im vierten Teil meiner Ausführungen daran gehe, dieser These und den Spuren sexueller Gewalt in der komischen Literatur am historischen Material nachzugehen, möchte ich konzeptionell und forschungsgeschichtlich noch etwas ausholen. Dem Leser, den solche Umwege ermüden, wäre also jetzt die Gelegenheit

Frühneuzeit jüngst noch Dorothea NOLDE, Gattenmord. Macht und Gewalt in der frühneuzeitlichen Ehe, Köln u. a. 2003, bes. S. 93ff. Zu den ehelichen Pflichten und ihrer ggf. gewaltsamen Einforderung vgl. ferner Rüdiger SCHNELL, Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln u. a. 2002, S. 292–305 und von Seiten der mediävistischen Literaturwissenschaft Klaus M. SCHMIDT, Der Kampf im Schlafzimmer. Erwartungen und Realität in sexuellen Beziehungen: Ulrich von Liechtenstein, in: Angela BADER u. a. (Hrsgg.), Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur- und Sprachgeschichte. Festschrift für Rolf Bräuer (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 300), Stuttgart 1994, S. 155–177.

<sup>6</sup> Dass sich die besprochene Gewalt ausschließlich gegen Frauen richtet, ist eine Problematik, die einer eigenen Abhandlung bedürfte. Es bliebe zu fragen, ob die physische Züchtigung von Männern vergleichbar bleibt.

gegeben, die folgenden beiden Unterkapitel zu überspringen und direkt unter IV. fortzufahren.

„Theorien des Lachens“ – ‚Theorie‘ hier verstanden als grundsätzliche Überlegungen über die Funktion, das Funktionieren und/oder die Funktionalisierung des Lachens – sind Legion. Mittlerweile, so habe ich voller Faszination, aber mit leider letztlich – allen Bemühungen zum Trotz – nur sehr wenig Verständnis von der Sache feststellen können, wird selbst mit Computertechnik, mittels „Automatic Humor Recognition“, über das Lachen geforscht.<sup>7</sup> Ich kann mir nicht anmaßen, diese Theorielandschaft auch nur ansatzweise in ihrer disziplinären Breite zu überblicken und verzichte daher auf allzu explizite Anschlüsse, etwa an die Arbeiten von Helmuth Plessers<sup>8</sup> oder das lesenswerte Kapitel „Riso ed oscenità“ in Alfonso Di Nolas „Antropologia religiosa“.<sup>9</sup> Mir scheint aber, dass gerade eine Langzeitbetrachtung, wie ich sie hier mit allen Kautelen und Dreistigkeiten des Essays versuche, zu solchen grundsätzlicheren Fragestellungen manche Anregungen beizusteuern hätte.

In historischer Hinsicht wird vor allem die Gebundenheit des Lachens an Gruppen und Orte betont. Da steht auf der einen Seite die jedem (dann auch eher als pikante Marginalie wahrgenommenen) „risus paschalis“<sup>10</sup> zum Trotz attestierte Lach- und Scherzfeindlichkeit des Christentums.<sup>11</sup> Daran ändern auch gleichwie

7 Vgl. nur Rada MIHALCEA, Carlo STRAPPARAVA, Laughter Abounds in the Mouths of Computers: Investigations in Automatic Humor Recognition, in: Mark MAYBURY u. a. (Hrsgg.), *Intelligent Technologies for Interactive Entertainment*, Heidelberg 2005, S. 84–93.

8 Helmuth PLESSER, *Philosophische Anthropologie. Lachen und weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*, Frankfurt a. M. 1970.

9 Alfonso Maria DI NOLA, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Florenz 21984, S. 19–94.

10 Vgl. Maria Caterina JACOBELLI, *Ostergelächter. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen*, aus dem Italienischen von Fortunat Sommerfeld, Regensburg 1992, bes. S. 32f.; Werner RÖCKE, *Ostergelächter: Körpersprache und rituelle Komik in Inszenierungen des „risus paschalis“*, in: Klaus RIDDER, *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, Berlin 2002, S. 335–350.

11 Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, S. 419–434 (Exkurs IV). Der Sache ist ausführlicher noch Joachim SUCHOMSKI, „Delectatio“ und „Utilitas“. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur (*Bibliotheca Germanica*, 18), Bern u. a. 1975, S. 15ff. nachgegangen. Vgl. ferner Tobias A. KEMPER, ‚Jesus Christus risus noster‘. Bemerkungen zur Bewertung des Lachens im Mittelalter, in: Anja GREBE, Nikolaus STAUBACH (Hrsgg.), *Komik und Sakralität. Aspekte einer ästhetischen Paradoxie in Mittelalter und früher Neuzeit (Tradition – Reformation – Innovation, 9)*, Bern u. a. 2005, S. 16–31 und Jacques LE BRUN, ‚Jesus-Christ n’a jamais ri‘. Analyse d’un raisonnement théologique, in: *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris 1997, S. 431–437.

ehrvolle jüngere theologische Rehabilitationsversuche nichts.<sup>12</sup> Auf der anderen Seite stehen die elaborierten Theorien;<sup>13</sup> ja es ist sogar von einer – zum Teil auch antik inspirierten – „ars ridendi“ gesprochen worden.<sup>14</sup> Im unzivilisierten Dazwischen herrscht Karneval. Bachtin hat mit Blick darauf bekanntlich einen Dualismus zwischen offizieller und populärer Lachkultur gesehen.<sup>15</sup> Spannender finde ich aber noch den damit verknüpften Periodisierungsgedanken, den Bernhard Teuber so konzise zusammengefasst hat: „1. Insularität der Lachkultur im Mittelalter, 2. Ubiquität der Lachkultur in Renaissance und Früher Neuzeit, 3. Marginalität der Lachkultur in der [...] Moderne.“<sup>16</sup> Auf Periodisierungsfragen wird wohl auch noch zurückzukommen sein. Jedenfalls: Vielleicht nur das Komische selbst, allem An-

12 Karl-Josef KUSCHEL, Christus hat nie gelacht? Überlegungen zu einer Theologie des Lachens, in: Thomas VOGEL (Hrsg.), Vom Lachen. Vom Lachen. Einem Phänomen auf der Spur, Tübingen 1992, S. 106–128.

13 John S. P. Tatlock, Medieval Laughter, in: *Speculum* 21 (1946), S. 289–294 – vgl. dazu auch den Kommentar von Helen Adolf, On Medieval Laughter, in: *Speculum* 22 (1947), S. 251–253, die den philosophisch-ethischen Wurzeln weiter nachgeht. Philippe Ménard, Le rire et le sourire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts. Essai de problématique, in: Thérèse Bouché, Hélène Charpentier (Hrsgg.), *Le rire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts*, Bordeaux 1990, S. 6–30; M.A. Screech; Ruth Calder, Some Renaissance Attitudes to Laughter, in: Anthony E. Levi (Hrsg.): *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester 1970, S. 216–228; Andreas Kablitz, Lachen und Komik als Gegenstand frühneuzeitlicher Theoriebildung, in: Lothar Fietz u.a. (Hrsgg.), *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen 1994, S. 123–153.

14 Michael P. BACHMANN, È esistita un' „ars ridendi“ nel Medioevo?, in: Francesco Mosetti CASARETTO (Hrsg.), *Il Riso. Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Ricerche Intermedievali, 1)*, Alessandria 2005, S. 65–75 – zur Ovidischen „ars ridendi“ vgl. Christine WALDE, *Ovids Ars Ridendi*, in: Wolfram MAUSER, Joachim PFEIFFER (Hrsgg.), *Lachen (Freiburger literaturpsychologische Gespräche, 25)*, Würzburg 2006, S. 77–100.

15 Michail M. BACHTIN, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übers. von Gabriele LEUPOLD, eingeleitet und hrsg. von Renate LACHMANN, Frankfurt a. M. 42006 – Über dieses Buch ist viel geschrieben worden; es wird auch in diesem Band immer wieder thematisiert werden. Deshalb vermeide ich hier längere Ausführungen ebenso wie Literaturverweise und erwähne hier nur Dietz-Rüdiger MOSER, *Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie*, in: *Euphorion* 84 (1990), S. 89–111 sowie die sich daran anschließenden Repliken von Elena NÄHRLICH-SLATEVA und Aaron J. GURJEWITSCH ebd. 85 (1990), S. 409–422 und S. 423–429.

16 Bernhard TEUBER, Vom mittelalterlichen zum frühneuzeitlichen Lachen? Das Fabliau des französischen Mittelalters und Rabelais' komischer Roman, in: Werner RÖCKE, Helga NEUMANN (Hrsgg.), *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Paderborn 1999, S. 237–249, hier S. 238, mit Bezug auf Ulrich SCHUL-BUSCHHAUS, *Überlegungen zu einer literarhistorischen Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Renaissance*, in: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 100 (1984), S. 112–129.



schein nach aber auch die Theorien und Ästhetiken, die dahinter stehen, die Art, darüber zu sprechen und sich verstehend der Sache zu nähern, ändern sich im Verlauf der Zeit. Das ist eine vergleichsweise banale Einsicht.<sup>17</sup>

Rüdiger Schnell hat einmal zu den „Drei Mönchen zu Kolmar“<sup>18</sup>, einer ziemlich unappetitlichen, aber offenbar nicht bloß belehrend, sondern auch unterhaltend gemeinten Erzählung von sexueller Erpressung, brutalen Tötungen und einem geizigen Ehemann, bemerkt: „Ob man heute noch über diese Geschichte lachen kann, ist fraglich.“<sup>19</sup> Das scheint mir ganz intuitiv auch so. Aber warum eigentlich? Das betrifft eine sehr grundlegende Frage, nämlich die „question our students often ask when they are more bemused than amused by a graphic comic tale where bodily functions are highlighted. Namely, what makes such scenarios funny?“<sup>20</sup>

Das ist im Grunde eine zutiefst traditionelle, ja traditionalistische Frage, die die neueren Literaturwissenschaften zugunsten performativer Kategorien, der Frage nach den Inklusions- und Exklusionsmechanismen, der Inszenierung und den Wirkmöglichkeiten des Lachens, schon wieder hinter sich gelassen haben.<sup>21</sup> Nun bin ich nicht im eigentlichen Sinne, das heißt meiner beruflichen Laufbahn nach, Literaturwissenschaftler – und erlaube mir daher diese etwas altbackene Fragestellung.

Das soll aber nicht in Frage stellen, dass nicht jenseits der Ontologie (Was ist eigentlich komisch an einem Witz?), im Fragefeld der Performativität (Wie wirkt der Witz? oder Wie wird der Witz eingesetzt?) einiges an Erkenntnispotenzial zu

17 Vgl. nur Edmond FARAL, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris 1924, S. XII: „Pour traiter de l'art d'écrire, selon une méthode véritablement historique, il faut partir, non pas de notre système esthétique actuel, mais de celui qui dominait les contemporains de l'oeuvre.“

18 Ausführlich dazu Volker SCHUPP, *Die Mönche von Kolmar. Ein Beitrag zur Phänomenologie und zum Begriff des Schwarzen Humores*, in: Werner BESCH u.a. (Hrsgg.), *Festschrift für Friedrich Maurer*, Düsseldorf 1968, S. 199–222; kurze Besprechung auch bei HAUG, *Schwarzes Lachen* (wie Anm. 41), S. 59f.

19 Rüdiger SCHNELL, *Erzählstrategie, Intertextualität und ‚Erfahrungswissen‘. Zu Sinn und Sinnlosigkeit spätmittelalterlicher Mären*, in: Wolfgang HAUBRICHS, Eckart CONRAD (Hrsgg.), *Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Wolfram-Studien, 14), Berlin 2004, S. 367–404, hier S. 385.

20 Dora E. POLACHEK, *Scatology, Sexuality and the Logic of Laughter in Marguerite de Navarre's Heptameron*, in: *Medieval Feminist Forum* 33 (2002), S. 30–42, hier S. 34.

21 Einen Überblick vermitteln bspw. Hans-Jürgen BACHORSKI u.a., *Performativität und Lachkultur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, in: Erika FISCHER-LICHTE, Christoph WULF (Hrsgg.), *Theorien des Performativen* (Paragrana, 10), Berlin 2001, S. 157–190 oder Sebastian COXON, *Laughter and Narrative in the Later Middle Ages. German Comic Tales 1350–1525*, Leeds 2008, S. 63ff.

pflücken wäre. Und im Grunde, so würde ich voll disziplinärer Unbedarftheit behaupten, schließen sich beide Fragehorizonte auch mitnichten aus.

Ein gutes Beispiel wäre die Geschichte der Madame de Roncex, eine der Novellen aus dem „Heptameron“ der Marguerite de Navarra (1492–1549).<sup>22</sup> Die Handlung ist rasch erzählt: Besagte adlige Dame überkommt beim Besuch eines Franziskanerklosters ein natürliches Bedürfnis und sie sucht die entsprechende Örtlichkeit auf – die charmante Umschreibung dafür: *au lieu où ne peut envoyer sa chamberiere* („ein Ort, an den sie ihre Kämmerin nicht senden konnte“); in Ermangelung eines modernen „besetzt“-Drehschlusses wird die Magd vor der Tür postiert – dafür ist die *chamberiere* nun wieder gut. Nun ist das franziskanische Etablissement nicht beleuchtet und so sieht die Madame de Roncex nicht dessen Zustand und setzt sich mitten in die Unflat. Starr vor Angst, sich bei jeder weiteren Bewegung weiter zu besudeln, ruft sie die Magd um Hilfe: *Je suis perdue et deshonorée*. („Ich bin verloren und entehrt.“). Diese unglücklich uneindeutige Wortwahl nun ist der humoreske Dreh- und Angelpunkt der Erzählung. Denn die Magd missversteht den Hilferuf ihrer Herrin und glaubt lüsterne Brüder am Werk, die sich an der Madame vergehen wollen. Als die rasch herbeigerufene – natürlich: in der Hauptsache männliche – Menge nun in den Abort stürmt, findet sie keinen Vergewaltigungsversuch am Werk, sondern das *beau spectacle* („schöner Anblick“) einer Frau mit gelüftetem Rock „au pire estat que une femme se porroit monstrier“, in den peinlichsten Umständen also, in denen eine Frau sich zeigen kann. Entsprechend groß sind das (männliche) Gelächter und die Scham der Madame. Diese aber fasst sich bald ein Herz und lacht mit den anderen (*changea sa collere à rire comme les autres* – „ändert die Auffassung und lachte mit den anderen“) – und dieses *comme les autres* zeigt die zentrale (Re-)Integrationsfunktion, den „sozialen Vorgang“,<sup>23</sup> des Lachens. Man kann aber auch jene andere, eingangs etwas kokettierend als „traditi-

22 Marguerite de Navarre, L'Heptaméron, hrsg. von Martin FRANÇOIS, Paris 1991, S. 88f. (Nr. 11) – zu dieser Novelle vgl. Gisèle MATHIEU-CASTELLANI, Poétique de la scatographie: la 11e nouvelle de l'Heptaméron, in: François MAROTIN, Jacques-Philippe SAINT-GÉRARD (Hrsgg.), Poétique et narration. Mélanges offerts à Guy Demerson, Paris 1993, S. 359–369 und POLACHEK, Scatology (wie Anm. 19), S. 33ff.

23 So bereits Sigmund FREUD, Der Witz und seine Beziehung zum Unterbewußten (1905). Hier zitiert nach: Psychologische Schriften (Studienausgabe, 4), hrsg. von Alexander MITSCHERLICH u.a., Frankfurt a.M. 1970, S. 132. Zu dieser wichtigen Arbeit vgl. Carl PIETZCKER, Sigmund Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unterbewußten, in: Wolfram MAUSER (Hrsg.), Lachen (Freiburger literaturpsychologische Gespräche, 25), Würzburg 2006, S. 20–28.

onalistisch“ diffamierte Frage an diese Geschichte herantragen. Man kann fragen, was eigentlich komisch an ihr ist. Und damit wären wir wieder bei den Elementen humoristischen Erzählens.

Da wäre zum ersten sicher das Skatologische, die Nähe zu Abort und Exkrementen. Wir erinnern uns, dass ein stinkender Haufen gleich am Anfang der komischen Literatur des deutschen Mittelalters um 1200, bei Neidhart, steht.<sup>24</sup> Das finden wir immer wieder; aber auch hier ist die Gleichung Fäkalien = Humor zu einfach. Hier wie auch sonst in diesem Essay müssen einige suggestive Andeutungen aus der Fülle des Materials genügen.<sup>25</sup> „Messer Marsilio sagt“, so heißt es unter den zahlreichen notierten Schoten in Angelo Polizianos Tagebuch aus dem späteren 15. Jahrhundert, „Frauen seien zu gebrauchen wir die Nachttöpfe, die man, sowie man hineingepisst hat, verbirgt und wegstellt.“<sup>26</sup> Eine ganz ähnliche Zote, deren Ursprung nicht näher bestimmt ist, findet sich dann 1641 in Christoph Lehmanns „Florilegium politicum“:

*Ein hoher Geistlicher pflegte seine Concubine öffentlich mit sich über Land zu führen; da jhme solches veruiesen worden, hat ers also entschuldigt, er könne deß Geschirrs seiner Notdurfft nicht entbehren: Se meiula carere non posse.<sup>27</sup>*

24 Eingehender dazu Ulrich MÜLLER, Zur Lachkultur in der deutschen Literatur des Mittelalters: Neidhart und Neithart Fuchs, in: Siegfried JÄKEL, Asko TIMONEN (Hrsgg.), *Laughter Down the Centuries*, vol. 1 (Annales Universitates Turkuensis, Ser. B, 208), Turku 1994, S. 162–181, hier S. 166ff.

25 Weiteres bei Johannes MÜLLER, Schwert und Scheide. Der sexuelle und skatologische Wortschatz im Nürnberger Fastnachtspiel, Bern 1988; Albert GIER, Skatologische Komik in der französischen Literatur des Mittelalters, in: *Wolfram-Studien* 7 (1982), S. 154–183; Zygmunt G. BARANSKI, Scatology and obscenity in Dante, in: Teodolinda L. BAROLINI, Harry Wayne STOREY (Hrsgg.), *Dante for the new millennium* (Fordham Series in Medieval Studies, 2), New York 2003, S. 259–273; Albrecht CLASSEN, Transgression and Laughter, the Scatological and Epistemological: New Insights into the Pranks of „Till Eulenspiegel“, in: Paul M. CLOGAN (Hrsg.), *Beyond the literary ambit* (Medievalia et Humanistica N.S., 33), Lanham u.a. 2007, S. 41–62.

26 Albert WESSELSKI (Hrsg.), *Angelo Polizianos Tagebuch (1477–1479) mit vierhundert Schwänken und Schnurren aus den Tagen Lorenzos des Großmächtigen und seiner Vorfahren*, Jena 1929, S. 88 (Nr. 182): „Messer Marsilio dice che é si vuole usare le donne come gl'orinali che, come l'huomo vi ha pisciato dentro, si nascondono, e ripongono.“

27 Christoph LEHMANN, *Florilegium politicum auctum. Politischer Blumen Garten, darinn ausserlesene politische Sententz, Lehren, Reguln, und Sprichwörter auss Theologis, Jurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener Erfahrung unter 1000. Tituln zu sonderm Nutzen und Lust, Hohen und Niedern im Reden, Rahten und schreiben, das Gut zu brauchen, und das Böss zu meyden, in locos Communes zusammengetragen*, Frankfurt a. M. 1639, S. 124.

Was aber bei Poliziano noch reine Belustigung scheint, ist bei Lehmann ausweislich des Untertitels seines voluminösen „Florilegium“ didaktisch gemeint: *das Gut zu brauchen, und das Böss zu meyden*.

Als zweites Element wäre sicher das Obszöne zu nennen – eine Größe, die nicht erst seit Dürrs monumentaler Elias-Kritik<sup>28</sup> einige Prominenz in der Forschung erlangt hat und entsprechend in unterschiedlichsten Gattungen vormoderne Literatur<sup>29</sup>, beispielsweise in der Dichtung<sup>30</sup>, im Schwank<sup>31</sup>, der Chronistik<sup>32</sup>, der Legendenerzählung<sup>33</sup> untersucht worden ist. Was ist eigentlich obszön? Sehr allgemeine Definitionen sprechen von der Verletzung elementarer Gefühle – also beispielsweise Ekel oder Scham. Regelmäßig meint es Verstöße gegen Darstellungskonventionen, häufig im Bereich der Sexualität. Sinnfällig wird das sicherlich in Karnevalsbräuchen.<sup>34</sup> Auf die komischen Potenziale des Sexuellen<sup>35</sup>, gerade (oder doch: eben nur?), wenn es in das Obszöne überführt wird, hat beispielsweise

28 Hans-Peter DÜRR, *Obszönität und Gewalt (Der Mythos vom Zivilisationsprozess, 3)*, Frankfurt a. M. 2000.

29 Vgl. nur Wolf-Dieter STEMPER, *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Phänomen*, in: Hans Robert JAUSS (Hrsg.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, München 1968, S. 187–205.

30 Wolfgang BEUTIN, *Das Lachen über das Obszöne in der Dichtung*, in: Angela BADER u. a. (Hrsgg.), *Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur und Sprachgeschichte. Rolf Bräuer zum 60. Geburtstag (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 300)*, Stuttgart 1994, S. 246–260. Ausführlicher dazu auch der DERS., *Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance*, Würzburg 1990; David BLAMIRE, *Sexual Comedy in the Mären of Hans Rosenplüt*, in: *Trivium* 11 (1976), S. 90–113.

31 Hans-Jürgen BACHORSKI, *Ein Diskurs vom Begehren und Versagen. Sexualität, Erotik und Obszönität in den Schwanksammlungen des 16. Jahrhunderts*, in: DERS., Helga SCIURIE (Hrsgg.), *Eros – Macht – Askese: Geschlechterspannung als Dialogstruktur in Kunst und Literatur (Literatur – Imagination – Realität, 14)*, Trier 1996, S. 305–342.

32 Marija Javor BRIŠKI, *Die Zimmerische Chronik. Studien zur Komik als Medium der Dialogisierung des historischen Diskurses (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft, 27)*, Bern u. a. 2006, S. 121ff.; Sebastian COXON, *Lachen, Spott und Witz in den Nürnberger Jahrbüchern des 15. Jahrhunderts*, in: *LiLi* 138 (2005), S. 110–128.

33 Ute Monik M. SCHWOB, *Über das Lachen mittelalterlicher Legendenerzählen*, in: Angela BADER u. a. (Hrsgg.), *Sprachspiel und Lachkultur. Beiträge zur Literatur und Sprachgeschichte. Rolf Bräuer zum 60. Geburtstag (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 300)*, Stuttgart 1994, S. 43–68.

34 Vgl. statt aller nur Eckehard Simon, *Carnival Obscenities in German Towns*, in: Jan M. Ziolkowski (Hrsg.), *Obscenity. Social control and artistic creation in the European Middle Ages (Cultures, Beliefs, and Traditions, 4)*, Leiden u. a. 1998, S. 193–213 mit umfangreichen Literaturverweisen.

35 Vgl. dazu auch die Beiträge in dem Katalogband von Catherine JOHNSON u. a. (Hrsgg.), *Sex and Humor. Selections from The Kinsey Institute*, Bloomington u. a. 2002.

Simon de Beauvoir in ihrem berühmten Werk „Le Deuxième Sexe“ sehr treffend hingewiesen: „Das Geschlecht des Anderen bietet leicht Stoff zum Lachen; auch die Erektion gibt Anlaß dazu, weil sie zwar wie eine bewußte Bewegung erscheint, aber doch unwillkürlich ist“.<sup>36</sup> So vollkommen neu ist diese Einsicht auch nicht. Schon im 16. Jahrhundert wusste Laurent Joubert, aus welchem Stoff der Witz gemacht ist: „indessant, mal-seant, & peu convenable“ (unanständig, unangebracht und ungeeignet) sollte es sein, wobei es besonders die „parties honteuse“ (schändliche Teile) seien, die zum Lachen reizten.<sup>37</sup> Und auch heute noch scheint man sich weitgehend über die Nähe zwischen Sexualität und Lachen einig, etwa, wenn Rolf Michael Schneider in einem Kapitel über „Lachen und Sexualität“ zur deutschen Ausgabe von Jacques LeGoffs drei einschlägigen Aufsätzen zum Thema von „Lachen und Sexualität als Urtriebe des Lebens“ spricht.<sup>38</sup>

De Beauvoirs Formulierung weist aber bereits auf eine dritte Dimension hin. Die bewusst erscheinende und letztlich doch unwillkürliche Bewegung nämlich bezeichnet doch nichts anderes als den Umstand, dass jemand nicht Herr der Lage ist, dass etwas mit ihm oder ihr geschieht, das in einem sehr wörtlichen Sinne unwillkürlich ist, nämlich nicht im Bereich des eigenen Willen liegt. Auf den Punkt gebracht, geht es hier um die Komik der Erniedrigung.<sup>39</sup> Tex Avery, der Altvater der School of Violence, hat einmal gesagt: „Wir haben herausgefunden, daß du ungeheures Gelächter allein aus der Tatsache herausholen kannst, daß jemand total zerstört wird, so lange du hinterher aufräumst und ihn wieder zum Leben erweckst.“<sup>40</sup> – worüber sich im Übrigen Horkheimer und Adorno entsetzten: „Vor wenigen Jahren hatten [die Cartoons] konsistente Handlungen, die erst in den letzten Minuten im Wirbel der Verfolgung sich auflösten. Ihre Verfahrensweise glich darin dem alten Brauch der slapstick comedy. Nun aber haben sich die Zeitrelationen

36 Simone de BEAUVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, aus dem Französischen von Eva RECHEL-MERTENS und Fritz MONFORT, Hamburg 1951, S. 112.

37 Laurent JOUBERT, Traité du ris. Suivi d'un dialogue sur la cacographie française, Paris 1579 (Nachdruck Genève 1973), S. 20.

38 Jacques LE GOFF, Das Lachen im Mittelalter, aus dem Französischen von Jochen GRUBE, mit einem Nachwort von Rolf Michael SCHNEIDER, Stuttgart 2004, S. 101.

39 Vgl. dazu András HORN, Das Komische im Spiegel der Literatur. Versuch einer systematischen Einführung, Würzburg 1988, S. 54–61.

40 Zitiert nach Jeff LENBURG, The Encyclopedia of Animated Cartoons, New York u. a. 1991, S. 6; vgl. dazu auch Bernd SCHNEIDER, Cowabunga. Zur Darstellung von Konflikten und ihren Lösungen in Zeichentrickserien. Eine Inhaltsanalyse (Internationale Hochschulschriften, 166), Münster u. a. 1995, S. 43ff.

verschoben. Gerade noch in den ersten Sequenzen des Trickfilms wird ein Handlungsmotiv angegeben, damit an ihm während des Verlaufs die Zerstörung sich betätigen kann: unterm Hallo des Publikums wird die Hauptgestalt wie ein Lumpen herumgeschleudert.<sup>41</sup> Für Björn Ekman dann, der sich ausführlicher mit Gegenwartsliteratur und -film auseinandergesetzt hat, ist eine „ästhetisch gedämpfte und dadurch belustigende und befreiende Darstellung von Misshandlungen und Demütigungen“ geradezu Kennzeichen des Komischen.<sup>42</sup> Fraglich bliebe nun, ob das tatsächlich ein ausschließliches Phänomen der Moderne und aller ihrer folgenden Nachepochen sein sollte.<sup>43</sup>

### III.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zum möglichen Verhältnis von Humor und Sexualität wollen wir uns dem Spezialfeld nähern, das Gegenstand dieser Ausführungen sein soll. Dazu muss erst einmal ganz banal festgestellt werden: Sexuelle Gewalt ist – sowohl in der Moderne als auch in der Vormoderne – Gegenstand humoristischer Texte. Das ist an sich durchaus nicht selbstverständlich, zumal, wenn man das ja schon zitierte Unverständnis eines Rüdiger Schnell oder namentlich nicht genannter Studierender von Dona Polachek, oder aber auch, erst recht ganz banal, das eigene Unverständnis bedenkt. Aber diese „dirty jokes“, die eben nicht nur anzüglich oder sexistisch, wie die weit verbreiteten Blondinenwitze<sup>44</sup>, nicht nur pornographisch<sup>45</sup>, sondern auch offen gewaltsam sind, sind ziemlich breit belegt.

41 Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1990, S. 146 („Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug“, erstmals 1947).

42 Björn EKMAN, *Das gute und das böse Lachen. Lachkulturforschung im Zeichen der Frage nach Funktionen und Wert des Lachens*, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 16, 2 (1984), S. 8–36, hier S. 19.

43 Vgl. in dieser Hinsicht auch die Überlegungen von Walter HAUG, *Schwarzes Lachen: Überlegungen zum Lachen an der Grenzen zwischen dem Komischen und dem Makabren*, in: Lothar FIETZ u. a. (Hrsgg.), *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen 1994, S. 49–64.

44 Jeannie B. THOMAS, *Dumb Blondes, Dan Quayle, and Hillary Clinton: Gender, Sexuality, and Stupidity in Jokes*, in: *The Journal of American Folklore* 110 (1997), S. 277–313.

45 Vgl. dazu nur Donald S. BRADLEY, Jacqueline BOLES, Christopher JONES, *From Mistress to Hooker: 40 Years of Cartoon Humor in Men's Magazines*, in: *Qualitative sociology* 2 (1979), S. 42–62.

Eine unschätzbare Sammlung stellt in dieser Hinsicht das „Rationale of the Dirty Joke“ des amerikanischen Volkskundlers Gershon Legman dar, eine groß angelegte Dokumentation ‚schmutziger‘ Witze aus Literatur, Film und Feldforschungen, zusammengestellt nach Motivgruppen. Das „sadistic concept“, unter das Legman auch die Motivgruppe „rape“ fasst, nimmt dabei zusammen mit späteren Ergänzungen rund einhundert Druckseiten ein.<sup>46</sup> Das meiste davon ist Dokumentation, der geringere Teil Kommentar. Vieles davon ist psychologisierend, vieles sicher auch nicht mehr zeitgemäß. An einer Stelle jedenfalls wirft er eine bemerkenswerte Parallele zwischen seiner eigenen Gegenwart und der Vormoderne auf: „In the examination of witches, as everyone knows, the suspected witch was thrown into the water trussed hand & foot. If she floated she was adjudged guilty, and was fished out and burnt. If she drowned she was innocent. This is called giving somebody a choice. In the same way, the automobile-age alternative ‘Fuck or Walk’ is conceived of as the halfway point between seduction and rape.“<sup>47</sup> Wir wollen uns nicht an der Historizität seines Beispiels und dessen gemessen daran erstaunlich selbstüberzeugter Rhetorik („as everyone knows“) aufhalten. Bemerkenswert ist daran die behauptete Parallelität der Denkformen.

Legman ist meines Wissens der Erste, blieb aber nicht der Einzige, der sich mit „rape jokes“ auseinandergesetzt hat. Ein sehr seltsames und in der akademischen Auseinandersetzung auch, soweit ich es sehe, bislang nicht beachtetes Werk ist die ›Social History of Rape‹ des britisch-ungarischen Journalisten Paul Tabori von 1971. Es ist im deutschen Fernleihverkehr nicht erhältlich, die einzige Auflage offenbar so klein, dass nur mit Mühe ein ausgesprochen teures Exemplar dieses schmalen Paperback-Taschenbuches antiquarisch zu bekommen war. Ich reite so darauf herum, weil für mich solche Reminiszenzen an die Handschriftenkultur, wo nicht alles überall greifbar war, natürlich faszinierend sind. Darüber hinaus arbeitet Tabori vollständig ohne Anmerkungen, verzichtet selbst auf ein Literaturverzeichnis, zitiert oft nur einen ungefähren Wortlaut, an manchen Stellen werden Werke oder Autoren genannt, die sich nicht nachweisen lassen. Alles in allem erinnert die Arbeit, die nichts desto trotz eine große Fundgrube darstellt, also an ein mittel-

46 Erschienen zunächst 1968 in zwei Bänden. Ich nutze den in einem Band zusammengefassten, seitenidentischen Nachdruck Gershon LEGMAN, *Rationale of the Dirty Joke. An Analysis of Sexual Humor*, New York u. a. 2006, S. 256–318.

47 LEGMAN, *Rationale* (wie Anm. 44), S. 256.

alterliches Florilegium. Das fünfte Kapitel titelt schlicht „Laughter“.<sup>48</sup> Wir finden dort eine Vielzahl offenbar umgängiger Witze und Schoten, die sexuelle Gewalt thematisieren, teilweise auch Schnittmengen zu jenen, die schon Legman gesammelt hatte. Hinzu treten Auszüge aus der schönen Literatur, neben der oben schon erwähnten Marguerite de Navarra beispielsweise Honore Balzac. Das verweist vor allem darauf, dass wir es bei dem hier zu umreißenen Phänomen durchaus nicht mit einem auf gewisse soziale (Unter-)Schichten beschränkten Humor zu tun haben. Wir werden das auch noch an einzelnen Beispielen sehen.

Seit den 1980er Jahren ist sexistischer Humor ein mehr oder minder etabliertes Forschungsfeld in den USA.<sup>49</sup> Auch die Auswirkungen auf die Gewaltbereitschaft in Sexualbeziehungen werden untersucht.<sup>50</sup> Das zielt auf eine letzte, eine sozialhistorische Frage, die man an das Material herantragen könnte, die ich aber in meinen folgenden Betrachtungen zunächst ausblende, nämlich: Trägt die Verbindung von Sexualität und Gewalt zur Konstitution und/oder Perpetuierung einer Kultur bei, die sexueller Gewalt in besonderer Form Vorschub leistet? Sind „rape jokes“ elementarer Teil einer „rape culture“?<sup>51</sup>

#### IV.

Wie nun wird sexuelle Gewalt in den komischen Literaturen der Vormoderne thematisiert? Zunächst einmal scheint auch hier der Verweis auf die lange Tradition angebracht: Das meint noch nicht einmal so sehr die griechische Mythologie, in der Vergewaltigungsnarrative ja bekanntlich eine große Rolle spielen – eines der Opfer hat unserem Kontinent seinen Namen gegeben. Aber auch die römische An-

48 Paul TABORI, *The Social History of Rape*, London 1971, S. 132–138.

49 Samuel S. JANUS, *Humor, Sex, and Power in American Society*, in: *The American Journal of Psychoanalysis* 41 (1981), S. 161–167; Timothy E. MOORE, Karen GRIFFITHS, Barbara PAYNE, *Gender, attitudes towards women, and the appreciation of sexist humor*, in: *Sex Roles* 16 (1987), S. 521–531; Ann Marie LOVE, Lambert H. DECKERS, *Humor appreciation as a function of sexual, aggressive, and sexist content*, in: *Sex Roles* 20 (1989), S. 649–654; Joanne GALLIVAN, *Is there a Sex Difference in the Lateralization for Processing of Humorous Materials?*, in: *Sex Roles* 24 (1991), S. 525–530.

50 Kathryn M. RYAN, Jeanne KANJORSKI, *The Enjoyment of Sexist Humor, Rape Attitudes, and Relationship Aggression in College Students*, in: *Sex Roles* 38 (1998), S. 743–756.

51 Zu diesem Konzept vgl. Emilie BUCHWALD u. a. (Hrsgg.), *Transforming a Rape Culture*, New York 1993.



tike kennt das Vergewaltigungsmotiv, auch im Rahmen der komischen Literatur. Bereits in den Ovidianischen „Fasti“ finden sich drei Vergewaltigungsepisoden, die in kollektivem Gelächter enden.<sup>52</sup> Bemerkenswert bleibt, dass die narrative Struktur dieser Episoden, wie Amy Richlin sie herausgearbeitet hat, auch bei eindeutig tragisch konnotierten und bei ‚historischen‘ Vergewaltigungen, wie denen der Lucretia, der Rhea Silvia oder der Lara, zur Anwendung kommt – aber das gehört nicht unmittelbar zur hier traktierten Frage. Wonach man allerdings fragen könnte, wäre die Rezeption dieser Stoffe in Mittelalter und früherer Neuzeit.<sup>53</sup> Für andere Arbeiten Ovids, die bekanntlich nicht minder interessiert sowohl an Sexualität als auch an Gewalt sind, ist das bereits eingehender geschehen – beispielsweise für die „Metamorphosen“ oder die „Ars amatoria“. Beide lassen sich auch im Kanon der vormodernen Schulliteratur, vor allem des Mittelalters nachweisen.<sup>54</sup> Damit könnte man ihnen wohl mit einigem Recht eine gewisse Verbreitung unterstellen. Gleiches gilt darüber hinaus noch viel nachdrücklicher für den pseudo-ovidianischen „Pamphilus“<sup>55</sup>, eine Komödie von großer Verbreitung auch jenseits der

52 Im Einzelnen die Geschichte der Lotis (1, 391–440), Omphale (2, 303–358) und Vesta (6, 319–348) – vgl. dazu eingehender Amy RICHLIN, *Reading Ovid's Rapes*, in: dies. (Hrsg.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford 1992, S. 158–179, bes. S. 170ff. Bei allen drei Erzählungen scheint es nicht um traditionelle Stoffe, sondern um Erfindungen Ovids zu handeln; vgl. Elaine FANTHAM, *Sexual Comedy in Ovid's Fasti: Sources and Motivations*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), S. 185–218.

53 Einen guten Überblick gewährt jetzt Jörg Rudolf RIEKER, *Arnulfi Aurelianensis Glosule Ovidii Fastorum. Kritische Erstedition und Untersuchung (Millennio medioevale, 54)*, Florenz 2005; vgl. ferner die grundlegenden Verzeichnisse von Hilda BUTTENWIESER, *Manuscripts of Ovid's Fasti: the Ovidian Tradition in the Middle Ages*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 71 (1940), S. 45–51 und E.H. ALDON u. a., *A Catalogue of the Manuscripts of Ovid's Fasti*, in: *London University Institut of Classical Studies Bulletin* 24 (1977), S. 37–63.

54 Ralph J. HEXTER, *Ovid and Medieval Schooling. Studies in Medieval School Commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto, and Epistulae Heroidum* (/Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 38), München 1986, S. 32 stellt fest, die *Ars amatoria* seien „the earliest significantly glossed Ovidian text“. Für die *Metamorphosen* vgl. Bardo Maria GAULY, *Ovid, Boccaccio und die „Metamorphosen“-Rezeption in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in: Dorothea KLEIN, Lutz KÄPPEL (Hrsgg.), *Das diskursive Erbe Europas. Antike und Antikerezeption (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit, 2)*, Bern u. a. 2008, S. 139–158 sowie Dorothea KLEIN, *Metamorphosen eines Dichters. Zur Ovid-Rezeption im deutschen Mittelalter*, ebd., S. 159–178.

55 Kritische Ausgabe von Franz G. BECKER, *Pamphilus. Prolegomena zum Pamphilus (de amore) und kritische Textausgabe (Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch, 9)*, Düsseldorf 1972; vgl. auch Wilfried BLUMENTHAL, *Untersuchungen zur pseudo-ovidianischen Komödie ‚Pamphilus‘*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 11 (1976), S. 224–311.

Schulbank,<sup>56</sup> “recognized and quoted by almost every man of learning from the Middle Ages to the Renaissance”<sup>57</sup>, ja er scheint überhaupt „die wohl bekannteste Komödie des Mittelalters“<sup>58</sup> – oder zumindest eine davon. Wenn wir nun die große Bedeutung Ovids für die Literatur des Mittelalters und der früheren Neuzeit feststellen – und im Grunde müsste man angesichts der großen Verarbeitungen ovidianischer Stoffe in der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Bildkunst den Betrachtungsrahmen sogar noch weiter stecken<sup>59</sup> –, so verdienen diese Vergewaltigungsnarrative einige Beachtung bei der Frage nach der Sozialisation junger Männer zumindest in jenen Schichten der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Gesellschaft, denen einen entsprechende Schulbildung zuteil wurde. Marjorie Curry Woods und Anne Schotter haben das erkannt.<sup>60</sup> Schotter hat darüber hinaus in einem zweiten Beitrag, der den Blick auf lateinische Komödien des 12. Jahrhunderts erweiterte, auf die besondere Ambivalenz ihres Material hingewiesen: “The twelfth-century Latin ‘comedies’ simultaneously condone rape (reflecting the school culture in which they were used to teach the trivium to young boys) and condemn it (reflecting the new concern for consent among canon lawyers).”<sup>61</sup> Mit der spezifischen Funktion der Komödie, mit der Trägergattung dieser Narrative also, haben sich freilich weder Woods noch Schotter näher auseinandergesetzt. Beide aber kommen in dieser Hinsicht im Grunde zu einem gemeinsamen Schluss, dass nämlich die Form der Erzählung als Komödie noch zu einer Desensibilisierung ihrer Rezipienten gegenüber sexueller Gewalt beitrüge, gleich wenn, wie besonders Woods hervorhebt, die alltägliche Erfahrung körperlicher Gewalt der rezipierenden Schüler, in Form von Züchtigung im

56 Die Verwendung in schulischem Kontext des 13. Jahrhunderts belegt Johannes HUEMER (Hrsg.), *Das Registrum multorum auctorum des Hugo von Trimberg*, Wien 1888, S. 84.

57 Thomas J. GARBÁTY, *The Pamphilus Tradition in Ruiz and Chaucer*, in: *Philological Quarterly* 46 (1967), S. 457-470, hier S. 457 – zur Rezeption in England jetzt auch Priscilla BAWCUTT, *Pamphilus De Amore “in English Toung”*, in: *Medium Aevum* 64 (1995), S. 264–272.

58 BECKER, *Pamphilus* (wie Anm. 53), S. 10.

59 Vgl. dazu Diane WOLFTHAL, ‘A Hue and a Cry’. *Medieval Rape Imagery and its Transformation*, in: *Art Bulletin* 75 (1993), S. 39-64 sowie ausführlich DIES., *Images of Rape. The “Heroic” Tradition and its Alternatives*, Cambridge u. a. 1999.

60 Anne H. SCHOTTER, *Rhetoric versus Rape in the Medieval Latin Pamphilus*, in: *Philological Quarterly* 71 (1972), S. 243–260; Marjorie CURRY WOODS, *Rape and the Pedagogical Rhetoric of Sexual Violence*, in: Rita COPELAND (Hrsg.), *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, Cambridge 1996, S. 56–86.

61 Anne H. SCHOTTER, *Rape in the Medieval Latin Comedies*, in: Elizabeth A. ROBERTSON, Christine M. ROSE (Hrsgg.), *Representing Rape in Medieval and Early Modern Literature*, New York u. a. 2001, S. 241–253, hier S. 241.

Rahmen des Schulunterrichts nämlich, Möglichkeiten zur Identifikation sowohl mit den Opfern als auch mit den Tätern eröffne. Jedenfalls muss festgehalten werden: Die allergrößte Mehrzahl der lateinischen Komödien des Mittelalters – und damit schließe ich die mittelalterliche Rezeption antiker Stoffe ein – scheint, wenn ich richtig sehe, eher dazu zu neigen, den Gewaltaspekt zu negieren und den zunächst erzwungenen Beischlaf als das eigentliche Begehren der triebhaften Frau darzustellen. Der „Pamphilius“ macht hier eine Ausnahme. Aber im Wesentlichen ist das die Quintessenz sowohl der „Alda“ als auch „Geta“, von „De Tribus Puellis“ oder „De Nuncio Sagaci“.<sup>62</sup>

So funktionieren, das ist eingangs erwähnt worden, auch moderne „dirty jokes“, die mit Motiven sexueller Gewalt spielen. Auffällig häufig und entsprechend auch von der literaturwissenschaftlichen Forschung seit einiger Zeit bearbeitet werden solche Elemente in der französisch-provenzalischen Pastourelle.<sup>63</sup> Das Motiv, das in teils nur marginaler Umschrift immer wieder auftaucht, ist im Grund sehr einfach: Ein Ritter begehrt ein Mädchen, in der Regel bäuerlicher Herkunft, das seinem Werben zunächst widersteht. Also bedient er sich einer List oder gleich der Gewalt. Wir erinnern uns an den eingangs einmal zitierten Ratsschlag des Andreas Capellanus: „Wenn dich allerdings die Liebe zu [den Frauen der Bauern] reizen sollte, so versäume nicht, sie mit übertriebenen Lobsprüchen in den Himmel zu heben, falls du einen günstigen Ort gefunden hast, dir sofort zu nehmen, was du wolltest, und mit ihnen unter Gewaltanwendung den Beischlaf zu vollziehen.“<sup>64</sup> Das so gewaltsam zur Kopulation gezwungene Mädchen findet nun aber, so das immer wiederkehrende Motiv, im Laufe der Vergewaltigung Gefallen daran und preist, kaum dass ihr Vergewaltiger weiterzieht, die Qualitäten ihres Liebhabers. Dieser Gedanke, dass die im Grunde hoch sexualisierte, aber durch man weiß nicht welche Schranken an der Ausübung dieser Disposition

<sup>62</sup> Einzelnachweise bei SCHOTTER, Rape (wie Anm. 10), S. 242.

<sup>63</sup> William D. PADEN, Rape in the Pastourelle, in: *Romanic Review* 80 (1989), S. 332–349 – Das Thema sexuelle Gewalt ist insgesamt ein prominentes in der Pastourelle, vgl. nur Kathryn GRADAL, Ravishing Maidens. Writing Rape in Medieval French Literature and Law, Philadelphia 1991, S. 104ff. sowie Juan de LA CUESTA, Women Raping Men: The Sexual-Textual Violence of the Anti-Pastourelle, in: Manuel DA COSTA FONTES, Joseph SNOW (Hrsgg.): „Entra mayo y sale abril“. Medieval Spanish literary and folklore studies in memory of Harriet Goldberg, Newark 2005, S. 375–419. Zuletzt noch, allerdings nur summarisch, Geri L. SMITH, The Medieval French Pastourelle Tradition. Poetic Motivations and Genetic Transformations, Gainesville u. a. 2009, S. 31–38.

<sup>64</sup> Siehe oben, Anm. 3.

gehinderte Frau erst mit Gewalt zu ihrem Glück gezwungen werden müsse, weil „der anfängliche Schmerz in Liebeshitze übergehen kann“<sup>65</sup>, scheint eine tief verwurzelte Vorstellung der europäischen Kulturgeschichte, wird jedenfalls immer wieder, nicht nur in der Literatur, sondern auch in katechetischen, juristischen, medizinischen Fachdiskursen thematisiert, allerdings erst seit dem 20. Jahrhundert in breiterer Form problematisiert.

Von hier aus ist es – vielleicht auch gattungsmäßig – ein kleiner Schritt in die Literatur des deutschen Mittelalters hinüber. Auch hier finden wir ähnliche Motive.<sup>66</sup> In der höfischen Kultur finden wir, wie Coxon ganz richtig beobachtet hat, eine uns manchmal fremde Welt von Wertvorstellungen “whether that be the propensity to resort to violence, or (inordinate) bodily appetites”.<sup>67</sup> Und finden wir auch lange eine gewisse Unsicherheit, oder vielleicht auch Nachlässigkeit in der Frage, wie solche Motivik zu bezeichnen wäre. Das deutsch-lateinische Mischlied „Ich was ein chint so wolgetan...“<sup>68</sup> aus den „Carmina Burana“ beispielsweise, in dem die Liebe nicht nur *valde indecenter* und *valde fraudulentor*, sondern auch *multum violenter* (sehr unanständig, sehr unehrenhaft, sehr gewalttätig) und unter Weinen (*planxis*) des Mädchens herbeigeführt wird, wird in der germanistischen Literatur mal als „Vergewaltigung“,<sup>69</sup> mal aber auch als „gewalttätige

65 Ich entnehme dieses Zitat dem Beitrag von Maren LORENZ, „[...] da der anfängliche Schmerz in Liebeshitze übergehen kann [...]“ Das Delikt der „Nothzucht“ im gerichtsmedizinischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 3 (1994), S. 328–357.

66 Vgl. nur Beate KELLNER, Der Ritter und die nackte Gewalt: Rollenentwürfe in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“, in: Matthias MEYER, Hans-Jochen SCHIEWER (Hrsgg.), Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 361–384 oder Walter HAUG, Hüge Scheppel. Der sexbessene Metzger auf dem Lilienthron. Mit einem kleinen Organon einer alternativen Ästhetik für das spätere Mittelalter, in: Wolfram Studien 11 (1989), S. 185–205.

67 COXON, Laughter and Narrative (wie Anm. 20), S. 16.

68 Alfons HILKA, Otto SCHUMANN, Bernarhd BISCHOFF (Hrsgg.), Carmina Burana, Bd. 1, Heidelberg 1930, S. 23ff. (Nr. 185) – vgl. dazu auch Reinold DÜCHTING, Sexualität in der Liebeslyrik der Carmina Burana, in: Theo STEMMLER, Stefan HORLACHER (Hrsgg.), Sexualität im Gedicht (Kolloquium der Forschungsstelle für Europäische Lyrik, 11), Tübingen 2000, S. 51–64 und Albrecht CLASSEN, Liederrepertoire und Themenvielfalt. Vom didaktisch-religiösen Liedgut zum Liebes- und Trinklied. Die Begegnung zwischen dem hohen Mittelalter und dem sechzehnten Jahrhundert. Die Carmina Burana und Georg Forsters Liederbücher, in: Lied und populäre Kultur 52 (2007), S. 53–82, bes. S. 62ff.

69 Rüdiger SCHNELL, Unterwerfung und Herrschaft. Zum Liebesdiskurs im Hochmittelalter, in: Joachim HEINZLE (Hrsg.), Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a.

Verführung“<sup>70</sup> bezeichnet.<sup>71</sup> Dass hier letztlich die Protagonistin doch noch Gefallen gefunden haben könnte, steht allerdings nun wirklich nicht zur Debatte: „Ach und je, verflucht seien die Linden“ (*Hoy et oe / maledicantur thylie*), so heißt der Kehrreim und so endet auch das Lied.

## V.

Trotzdem bleibt die Frage, ob hier nicht in der Tat gewisse höfische Vorstellungen greifen, deren literarische Verarbeitung gerade den Publikumswert des Liedes ausmachen.<sup>72</sup>

Natürlich finden wir auch die Opferrolle. Heinrich Kaufringers „Die unschuldige Mörderin“<sup>73</sup> beispielsweise erzählt von einer Gräfin, die erst von einem Ritter zum Beischlaf getäuscht, dann von einem Pförtner sexuell erpresst wird.<sup>74</sup> Auch sonst widerfährt ihr manches Unglück. Letztlich aber tötet sie alle ihre Peiniger und wird von Gott für ihr Unglück entschädigt: *Er half ir aus aller not*. Auch hier also trägt jenes „Gerechtigkeits-Ungerechtigkeits-Schema“, das Hans-Joachim Ziegler für das Handeln der Helden in den Kaufringerschen Mären konstatiert hat.<sup>75</sup> Und man

M. 1999, S. 103–133, hier S. 109 – hier auch weitere Verweise zur Sache.

70 Hilkert WEDDIGE, Einführung in die germanistische Mediävistik, 2. überarb. Aufl., München 1992, S. 271.

71 Vgl. dazu auch Birgit KOCHSKÄMPER, Die germanistische Mediävistik und das Geschlechterverhältnis: Forschungen und Perspektiven, in: Volker HONEMANN, Tomas TOMASEK (Hrsgg.), Germanistische Mediävistik (Münsteraner Einführungen. Germanistik, 4), Münster 1999, S. 336f.

72 Zu diesem Problem vgl. Dietmar RIEGER, Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale entre norme et réalité courtoises, in: DERS. (Hrsg.), Chanter et dire. Etudes sur la littérature du Moyen Age (Champion-varia, 12), Paris u. a. 1997, S. 111–154.

73 Paul SAPPLER (Hrsg.), Heinrich Kaufringer. Werke, Bd. 1, Tübingen 1972, S. (Nr. 14).

74 Vgl. dazu Albrecht CLASSEN, Mord, Totschlag, Vergewaltigung, Unterdrückung und Sexualität. Liebe und Gewalt in der Welt von Heinrich Kaufringer, in: Daphnis 29 (2000), S. 3–36, hier S. 13ff.; vgl. auch André SCHNYDER, Frauen und Männer in den Mären Heinrich Kaufringers. Zur Darstellung des Körperlichen und zur Konstruktion des Geschlechterunterschiedes, in: Ingrid BENNEWITZ, Helmut TERVOOREN (Hrsgg.), Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien „Körper“ und „Geschlecht“ in der deutschen Literatur des Mittelalters (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie, 9), Berlin 1999, S. 110–130.

75 Hans-Joachim ZIEGLER, Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bspielen und Romanen (Münchener Texte und Untersuchungen, 87), München 1985, S. 457.

könnte sogar fragen, wie Kurt Ruh das getan hat, ob nicht „Kaufringers Erzählung gerade des Komischen“ entbehre.<sup>76</sup> Das scheint schwer zu entscheiden.<sup>77</sup>

Sexuelle Devianz jedenfalls, so lernen wir, erzeugt Gewalt. Das kennen wir vielfach. Oft ist es nicht die Frau, die das Opfer und der Mann, der der Bestrafte ist. Ein Beispiel wäre die umfangreiche Literatur der Ehebruchschwänke, in denen es häufig die Frau ist, die ihren Ehemann betrügt.<sup>78</sup> Umso einfacher ist hier physische Züchtigung als Gerechtigkeitsinstrument vorstellbar – und wird auch regelmäßig eingesetzt. In den „Gevatterinnen“ wird eine Frau dazu gebracht, von ihrem Ehemann selbst Prügel zu verlangen, die er ihr auch nur zu bereitwillig und mit großer Gewaltsamkeit zukommen lässt.<sup>79</sup> Insgesamt also ist Gewalt zwischen den Geschlechtern bekanntermaßen ein beliebtes Motiv<sup>80</sup>, sowohl vom Mann gegenüber der Frau als aber auch von der Frau gegenüber ihrem Mann, wie beispielsweise in

76 Kurt RUH, Kaufringers Erzählung von der „Unschuldigen Mörderin“, in: Kathryn SMITS u. a. (Hrsgg.), *Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters*. Festschrift für John Asher, Berlin 1981, S. 165–177.

77 Jüngst hat sich deshalb noch einmal eingehend damit Nicola ZOTZ, *Grauzonen. Moral und Lachen bei Heinrich Kaufringer*, in: Christiane ACKERMANN, Ulrich BARTON (Hrsgg.), *Texte zum Sprechen bringen: Philologie und Interpretation*. Festschrift für Paul Sappeler, Tübingen 2009, S. 195–208 beschäftigt, den ich aber nicht mehr rechtzeitig einarbeiten konnte.

78 Vgl. nur Manfred REINARTZ, *Genese, Struktur und Variabilität eines sogenannten Ehebruchschwanks (Blindfüttern aus Untreue. AT 1380)*, Mainz 1970 (Diss. Phil., masch.); Hans-Jürgen BACHORSKI, *Ehe und Trieb, Gewalt, Besitz. Diskursinterferenzen in Mären und Schwänken*, in: Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok (Hrsgg.), *Der Hahnrei im Mittelalter (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, 28)*, Greifswald 1994, S. 1–23; Werner RÖCKE, *Ehekrieg und Affentanz. Rituale der Gewalt und Gewaltvermeidung in der komischen Literatur des späten Mittelalters*, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), S. 354–373.

79 COXON, *Laughter and Narrative* (wie Anm. 20), S. 146.

80 Aus der reichen Literatur nenne ich nur Manuel BRAUN, *Mitlachen oder verlachen? Zum Verhältnis von Komik und Gewalt in der Heldenepik*, in: DERS., Cornelia HERBERICHS (Hrsgg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, S. 381–410; David MARSH, *Alberti and Apuleius: comic violence and vehemence in the Intercenales and Momus*, in: Francesco FURLAN u. a. (Hrsgg.), *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris (De Pétrarque à Descartes, 68)*, Torino 2000, S. 405–426; COXON, *Laughter and Narrative* (wie Anm. 20), S. 146ff.; Yves ROUGET, *La violence comique des fabliaux*, in: *La violence dans le monde médiéval (Sénéfiance, 36)*, Aix-en-Provence 1994, S. 457–468 und Werner RÖCKE, *Gewaltmarkierungen. Formen persönlicher Identifikation durch Gewalt im Komischen und Antiken-Roman des Mittelalters*, in: Peter VON MOOS (Hrsg.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Norm und Struktur, 23)*, Köln u. a. 2004, S. 147–162.

der – in der Überlieferung ziemlich variantenreichen – Erzählung von den „Drei listigen Frauen“.<sup>81</sup>

Die Funktion der Gewalt scheint hier aber eine andere, eine didaktische. Man kann in dieser Hinsicht wohl Klaus Roth folgen, der mit Blick auf die deutsch- und englischsprachigen Ehebruchschwänke des späteren Mittelalters festgestellt hat, dass diese Texte „gar nicht offen gegen sexuelle Tabus verstoßen wollten, daß die offene Erotik gar nicht das Anliegen dieser Balladen war und ist“.<sup>82</sup> Etwas verallgemeinert berührt das die Frage, ob in den unterschiedlichen Textformen der Vormoderne, etwa in Märe<sup>83</sup> oder Faszetie<sup>84</sup>, für die das Problem bereits thematisiert wurde, das Lachen eine spezifische, gattungsmäßig determinierte Funktion erfülle. Die Frage wird dadurch umso prekärer als sie das – zumindest meiner Außenwahrnehmung nach – ohnehin schon vermintete Feld der Gattungsdiskussion(en) betrifft.<sup>85</sup>

Abzuleiten ist jedoch die Annahme, dass Sexualität, und ich ergänze hier: auch gewaltsame, möglicherweise auf eine andere Dimension als das eigentlich Sexuelle zielen könnte, dass solche Erzählungen also nicht notwendig von Sexualität durch das Mittel der Gewalt, sondern durchaus auch von Gewalt mit den Mitteln der Sexualität handeln könnten. Denn, dass Gewalt eine Form der Komik ist, scheint nicht nur für Tex Avery (wir erinnern uns: von der „Komik der Erniedrigung“ ist gesprochen worden),<sup>86</sup> sondern auch für die Vormoderne zu gelten. Gerade im ausgehenden Mittelalter scheint Gewalt als Form der Komik eine Hochzeit zu erleben: Werner Röcke etwa spricht von „latente[n] oder manifeste[n] Gewalt- oder Verge-

81 Jan-Dirk MÜLLER, Noch einmal: Maere und Novelle: Zu den Versionen des Maere von den „Drei listigen Frauen“, in: Alfred EBENBAUER (Hrsg.), *Philologische Untersuchungen. Gewidmet Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag* (Philologica Germanica, 7), S. 289–311.

82 Klaus ROTH, *Ehebruchschwänke in Liedform. Eine Untersuchung zur deutsch- und englischsprachigen Schwankballade* (Motive, 9), München 1977, S. 186.

83 Klaus GRUBMÜLLER, *Wer lacht im Märe – und wozu?*, in: Werner RÖCKE, Hans Rudolf VELTEN (Hrsgg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* (Trends in medieval philology, 4), Berlin u. a. 2005, S. 111–124.

84 Werner RÖCKE, *Lizenzen des Witzes: Institutionen und Funktionsweisen der Faszetie im Spätmittelalter*, in: DERS., Helga NEUMANN (Hrsgg.), *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Paderborn 1999, S. 79–101.

85 Vgl. nur Joachim HEINZLE, *Märenbegriff und Novellentheorie. Überlegungen zur Gattungsbestimmung der mittelhochdeutschen Kleinepik*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 107 (1978), S. 121–138 und Walter HAUG, *Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung*, in: DERS., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, S. 427–454.

86 Siehe oben, S. 446.

waltungsphantasien“ in einigen Szenen von Wittenweilers „Ring“,<sup>87</sup> wie er überhaupt dem Spätmittelalter eine ungemaine „Lust am Schadentrachten“ attestiert.<sup>88</sup> Matthias Meyer sieht eine „klammheimliche Freude an unreglementierter Gewalt“ in spätmittelalterlichen Artusromanen wie Konrads von Stoffeln „Gauriel von Muntabel“.<sup>89</sup> Das bringt uns wieder zur Ausgangsfrage: Wie wird sexuelle Gewalt für ein vormodernes Publikum unterhaltsam? Oder: Was wird negiert, um aus Abscheulichkeit Komik zu machen? Und die These war: vielleicht ist es das Sexuelle.

Ein prominentes Beispiel einer solchen Züchtigung einer unbotmäßigen Frau mit sexuellen oder doch sexualisierten Mitteln ist sicherlich Sibotes „Frauenzucht“, ein Maere aus der Mitte des 13. Jahrhunderts.<sup>90</sup> Die Erzählung handelt von zwei Ehen – beide auf ihre Art tragisch, beide mit dem Problem einer gefährdeten oder sogar umgedrehten Geschlechterhierarchie ringend. Da ist ein Mann, der zu Beginn seiner Ehe noch versucht hat, die eigene Ehefrau durch Prügel im Zaum zu halten – jedoch erfolglos (*Swie vil heseliner gerten / ir rücke zeberten / buochen unde eichen / enkundens niht erweichen / daz si guot wolde sîn*, V. 59–63 (Wie viele Haselgerten auch / auf ihrem Rücken zerbrachen / und Buchen und Eichen / sie konnten sie nicht erweichen / dass sie gut sein wollte.)). Nun beherbergt jener Mann aber nicht nur eine unbotmäßige Ehefrau, sondern eine nicht minder aufässige Tochter, die durch ihre Aufsässigkeit potenzielle Ehemänner abschreckt. Schließlich findet sich einer und wird die Tochter durch ihren frisch angetrauten Ehemann gezähmt. Es ist ein Ritter, der damit als Held der Geschichte eingeführt wird. Das geschieht durch eine metaphorisch nur dürrig verkleidete Vergewal-

87 Werner RÖCKE, Das Lachen, die Schrift und die Gewalt. Zur Literarisierung didaktischen Schreibens in Wittenweilers Ring, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 8 (1994/95), S. 259–282.

88 Werner RÖCKE, Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 6), München 1987, S. 24.

89 Matthias MEYER, „So dünke ich mich ein wertlgot“. Überlegungen zum Verhältnis Autor – Erzähler – Fiktion im späten Artusroman, in: Volker MERTENS, Friedrich WOLFZETTEL (Hrsgg.), Fiktionalität im Artusroman, Tübingen 1993, S. 185–202, hier S. 193.

90 Cornelia Sonntag (Hrsg.), Sibotes Frauenzucht. Kritischer Text und Untersuchung (Hamburger philologische Studien, 9), Hamburg 1969 – vgl. auch Noriaki Watanabe, Kriemhild als Widerspenstige: „Rosengarten zu Worms A“ und „Frauenzucht“, in: Josef Fürnkäs u. a. (Hrsgg.), Zwischenzeiten – Zwischenwelten. Festschrift für Kojo Hirao, Frankfurt a. M. 2001, S. 105–119; Dorothea Ackermann, Gewaltakte – Disziplinarapparate. Geschlecht und Gewalt in mittel- und frühneuhochdeutschen Mären, Diss. Univ. Würzburg 2007, S. 122ff. und Michael Neecke, Hierarchie und Liebe. zuht-Rituale in der mittelhochdeutschen Heldenepik, im höfischen Roman und in der Maerendichtung, Mag.-Arbeit Univ. Regensburg 2002 (online über <http://epub.uni-regensburg.de>), S. 43ff.



tigung – so jedenfalls würde der moderne Leser es nennen.<sup>91</sup> Auf der Rückreise vom Haus des Schwiegervaters zur eigenen Burg tötet der Ritter drei seiner Tiere, als sie auf bewusst unerfüllbar gestellte Befehle nicht wie befohlen reagieren. Als letztes tötet er sein eigenes Pferd. Daraufhin nun zwingt er seine Braut, ihm das Reittier zu ersetzen (*Dô satelte er sie an der stunt / und leite irn zoum in den munt / [...] Ich sage iu die wârheit, / wie verre er die maget reit: / sî was ze langer reise kranc, / er reit sie drîer spere lanc*, V. 433–444 (Da sattelte er sie unverzüglich / und führte ihr das Zaumzeug durch den Mund / [...] Ich sage euch die Wahrheit / wie weit er die Magd geritten hat: / sie wurde von der langen Reise krank / er ritt sie drei Speerlängen lang.)). Das wiederum nimmt die gleichsam prophetische Ankündigung des Vaters gegenüber seiner Tochter wieder auf: *Er wirfet dich under sich dar nider / und rîtet dich mit den sporn* (V. 192f., (Er wird dich unter sich werfen / und mit den Sporen reiten.)). Dass es sich bei dem *drîer spere* langen Ritt um eine „deftig obszöne Umschreibung eines dreimaligen Geschlechtsakts“ handelt, darauf hat die Altgermanistik schon lange hingewiesen.<sup>92</sup> Hier fungiert sexuelle Gewalt offen als Disziplinarmaßnahme, die ihre Wirkung auch nicht verfehlt – die Reaktion der Braut ist eindeutig: *Ich will iu sachen daz vûr wâr: / solden wir leben tûsent jâr, / ich tuo swaz iu liep ist. / Des sît sicher und gewis.*, V. 464–466 (Ich will Euch das fürwahr sagen: / sollten wir tausend Jahre leben / so will ich tun, was Euich gefällt / des seid Euch sicher und gewiss)). Es sei noch erwähnt, dass die weitere Erzählung auch die Disziplinierung der Schwiegermutter umfasst – übrigens auch hier mit sexualisierten Gewaltmitteln.

## VI.

„Si l'histoire culturelle rend compte des décalages existant entre les cultures anciennes et la nôtre, que dire de ce qui déclenchait le rire dans la société d'Ancien

<sup>91</sup> Auf die juristisch-formale Unmöglichkeit der Vergewaltigung der eigenen Ehefrau im Recht der Vormoderne ist hier nicht einzugehen. Der Punkt bleibt: dieser Geschlechtsverkehr wird erzwungen.

<sup>92</sup> Claudia BRINKER-VON DER HEYDE, *Weiber-Herrschaft oder: Wer reitet wen? Zur Konstruktion und Symbolik des Geschlechterbeziehung.*, in: Ingrid BENNEWITZ, Helmut TERVOOREN (Hrsgg.), *Manlichû wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien „Körper“ und „Geschlecht“ in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie, 9), Berlin 1999, S. 47–66, hier S. 60.

Régime?<sup>93</sup> („Wenn die Kulturgeschichte die Verschiebungen spiegelt, die zwischen früheren Kulturen und der unseren existieren, was ist mit dem, das im Ancien Régime das Lachen auslöst?“) Die Frage ist rasch gestellt und schwer zu beantworten. Die vorhergehenden Absätze haben versucht, ein Spektrum aufzuzeigen, innerhalb dessen Sexualität und Gewalt auf der Bühne komischer Literaturen zusammentreten. Die eingangs geäußerte Arbeitshypothese lässt sich so in zwei Punkten für Anschlussforschungen weiterentwickeln. Es scheinen sich nämlich zwei deutliche Verschiebungen in der Behandlung sexueller Gewalt in den komischen Literaturen abzuzeichnen, die sich – bei aller Vorsicht, die Hypothesenbildung erfordert – in unterschiedlichen, je zeittypischen Gattungen abzeichnen. Das möchte ich als Zwischenergebnis und damit als modifizierte Arbeitshypothese für Zukünftiges kurz umreißen. Damit sind Literaturwissenschaftler ebenso wie Historiker angesprochen, denn mir scheint, dass, sollten sich diese Beobachtungen so oder ähnlich verfestigen lassen, sich eine Erklärung nur in größeren diskursiven Zusammenhängen, jedenfalls nicht ausschließlich in literarischen Quellen finden ließe.

Die erste dieser Verschiebungen lässt sich gleich zu Beginn, nämlich grob im 13. Jahrhundert und damit im Übergang von der adligen Romanliteratur zu jenen literarischen Kleinformen ausmachen, die man traditionell eher mit einer bürgerlich-städtischen Umgebung zu identifizieren gewohnt ist. Die alten Epen – man denke nur an die Hochzeitsnachtszene des Nibelungenliedes<sup>94</sup> – kennen und scheinen verhältnismäßig wenig Probleme mit maßregelend-gewalttätiger Bemächtigung von Frauen durch Männer zu haben. Sibot stünde dann als Zwitterwesen oder Übergangszeugnis innerhalb dieses Verschiebungsprozesses, bedient er sich doch noch einer adlig geprägten Vorstellungswelt von legitimer Frauenzucht, gleichzeitig aber der Stilelemente der Maerendichtung. Hier wäre auch ein Übertrittspunkt dieses ernstesten Themas in die komische Literatur anzusetzen. In diese Verschiebungsphase könnte man dann wohl auch die Pastourelle einordnen, während die lateinischen Komödien schon auf das Folgende voraus weisen statt die Elemente adeliger Wertordnungen zu betonen. Dass es sich bei allen dreien um Gattungen handelt, die sich

93 Lise ANDRIES, *État des recherches. Présentation*, in: *Dix-huitième siècle* 32 (2000), S. 7–19, hier S. 10. Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Einleitung zu einem lesenswerten Themenheft der Zeitschrift mit dem Titel „Le rire“.

94 Roswitha WISNEWSKI, *Das Versagen des Königs. Zur Interpretation des Nibelungenliedes*, in: Dietrich SCHMIDTKE, Helga SCHÜPPERT (Hrsgg.), *Festschrift für Ingeborg Schröbel*, Tübingen 1973, S. 170–183, bes. S. 174f.

im späten 12. und vor allem im 13. Jahrhundert entfalten, könnte, wenn wir den für uns interessanten Aspekt der Behandlung sexueller Gewalt betrachten, vor allem mit der neuen Virulenz im kanonistisch-ethischen Diskurs zusammen hängen.<sup>95</sup>

Die zweite Verschiebung lässt sich weit weniger gut datieren; sie greift wohl nur wenige Generationen später. Feststellbar jedenfalls scheint ein wachsendes Unbehagen gegenüber expliziter Gewalt, mittels derer die Frau gegen ihren Willen (*contra voluntatem* – ein Begriff, der erst um 1200 in den Rechtstexten, die Bezug auf sexuelle Gewalt nehmen, auftaucht) zum Beischlaf gezwungen wird. Auch das scheint bei aller Vorsicht gegenüber der noch sehr ungenügenden Erforschung des Gebietes mit den Wandlungen des gelehrten Diskurses in Recht und Moralthologie zusammenzuhängen. Jedenfalls verschieben sich so auch die Möglichkeiten des Komischen. Nun bekommt die Frau, so die Logik der Erzählung, nicht mehr, was sie verdient, sondern was sie – auch, wenn sie es zunächst nicht weiß oder verdrängt – doch eigentlich selber will. Das ist im Vorhergehenden schon verschiedentlich angeklungen. In einer Längsschnittstudie könnte man das beispielsweise gut an den komischen Bearbeitungen eines bekannten Stoffes verfolgen, bei dem es doch zweifellos um sexuelle Gewalt und um eine im Grunde tragische Geschichte geht, die – zumindest in ihrer klassischen Ausformung – mit dem Tod der Protagonistin endet: der Lucretia-Erzählung.<sup>96</sup> Gerade das 16. bis 18. Jahrhundert sieht eine ganze Menge solcher komischen Bearbeitungen, die zum Teil deutlich von der Vorlage abweichen; häufig bleibt Lucretia auch am Leben. In diesen Bearbeitungen wird regelmäßig mit dem Motiv der eigentlich sexuell begehrenden Frau gespielt. Abwechselnd wird diese zurück gehalten von äußeren, gesellschaftlichen oder ehelichen Zwängen, von innerlichen, moralischen Dispositionen. Immer wieder jedenfalls ist diese eigentliche Begierde, obszön überzeichnet, das komische Element der Handlung. William Hunts Tragödie „The Fall of Tarquin“ von 1713, um nur ein Beispiel dafür zu nennen, endet mit einem Epilog, in dem die Schauspielerin, die Tarquinius' Mutter Tullia spielt, auf die Bühne tritt und beklagt, dass sie nicht die Rolle der Lucretia habe übernehmen dürfen: Sie hätte tapferer mit ihm gerungen –

<sup>95</sup> Als erster Hinweis vgl. nur James BRUNDAGE, Rape and Seduction in the Medieval Canon Law, in: DERS., Vern BULLOUGH (Hrsgg.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo 1982, S. 141–148.

<sup>96</sup> Vgl. dazu das luzide Kapitel „Joking about Rape“ bei Ian DONALDSON, *The Rapes of Lucretia. A Myth and its Transformations*, Oxford 1982, S. 82–100.

aber eben nicht, um ihn abzuwehren, sondern damit er nicht verschwände (*lest he shou'd depart*).<sup>97</sup>

Es zeichnet sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts ab, dass sexuelle Gewalt – man muss aber auch sagen: das Sexuelle insgesamt – in schwindendem Maße literarisch humortauglich zu sein scheint. 1778 konnte der Kritiker Anton Schweizer über den in der Tat ziemlich belanglosen Fünfkakter „Danvelt und Lucia“<sup>98</sup> nur noch urteilen: „Mord, Blut, Tod, Nothzucht, das alles in einem Lustspiel! und noch dazu in reimen! Unter aller Kritik.“<sup>99</sup> Das ist der Abgesang auf das zuvor zusammengestellte Material im Geiste eines Wertewandels.

97 [William HUNT,] *The Fall of Tarquin or the distress'd lovers – a Tragedy, As it was acted by His Grace the Duke of Norfolk's servants at Merchant Taylors Hall in York. Written by a gentleman of York, Newcastle upon Tine 1713, Epilogue* (unpaginiert).

98 J. A. K., *Danvelt und Lucia. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen*, Frankfurt a. M. u. a. 1778. Der Stoff selbst ist prominenter von Christian Fürchtegott Gellert unter dem Titel „Rhynsolt und Lucia“ (1769) bearbeitet worden.

99 Anton SCHWEIZER, *Theater-Journal für Deutschland*, 5. Stück, Gotha 1778, S. 81.



## DANKSAGUNG

Der vorliegende Band geht auf das vom Zentrum für Mittelalterstudien ZeMaS der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16./17. Januar 2009 veranstaltete Kolloquium „Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750)“ zurück. Ein Großteil der Beiträge ist aus den Vorträgen und Diskussionen des Kolloquiums unmittelbar hervorgegangen; neu hinzugewonnen werden konnten die Beiträge von Hiram Kümper, Susanne Lachenicht, Chiara Lastrìoli, Stefan Seeber, Gerrit Walther, Theresa Hamilton, Sebastian Kühn und Hans-Peter Pökel.

Wir danken allen Beiträgern für ihre Bereitschaft, die produktive Zusammenarbeit auch im Nachgang des Kolloquiums fortzusetzen: Dass Austausch, Gespräche und Diskussionen – dank des rege genutzten ‚Virtuellen Campus‘ – auch während der Vorbereitung für die publizierten Fassungen noch lebendig blieben, hat, so hoffen wir, die Geschlossenheit des Bandes noch befördern können. Aber nicht nur die Autoren selbst haben zum glücklichen Gelingen des gesamten Bandes beigetragen: Unser ausdrücklicher Dank geht auch an die Studierenden, welche die Veranstaltung im Rahmen eines Mediävistischen Seminars besucht und durch ihre regen Diskussionsbeiträge wesentlich bereichert haben, an Ingrid Vornberger, sie hat die fremdsprachigen Beiträge gewissenhaft ins Deutsche übertragen, und an Thomas Lehner, er hat das Manuskript mit Sorgfalt mitlektoriert und Korrektur gelesen. Für die Begutachtung und Würdigung der eingereichten Beiträge danken wir schließlich Maximilian Schuh (München).

Nicht zuletzt kann ein solcher Band aber nicht ohne organisatorische und finanzielle Unterstützung entstehen. Wir möchten unseren Dank daher auch und besonders denjenigen aussprechen, die das Unternehmen überhaupt erst ermöglicht haben: der Ständigen Kommission für Forschung und wissenschaftlichen Nachwuchs (FNK) der Otto-Friedrich-Universität Bamberg für die Förderung der Tagung, dem Lehrstuhl für Neuere Geschichte der Otto-Friedrich-Universität Bamberg für die Bereitstellung von Hilfskraftmitteln sowie dem Zentrum für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg für die Förderung der Tagung und die Drucklegung des Bandes.

Christian Kuhn, Stefan Bießenecker



UNIVERSITY OF BAMBERG PRESS

Das Lachen war oft Gegenstand theoretischer Reflexion. Untersuchungen zu den spezifischen historischen Konstellationen des Lachens in der Vormoderne fehlen dagegen fast ganz. Diesem Defizit ist der vorliegende Band gewidmet.

Über das Lachen lässt sich historisches Selbstverständnis erschließen. Werte und Tabus treten in politischen, historiographischen, literarischen und brieflichen Zeugnissen, die mit dem Lachen befasst sind, in besonders prägnanter Weise hervor. Das Lachen ist eine Form der Kommunikation und sozialen Interaktion, die nicht nur durch Instrumentalisierung in der Propaganda neue Identitäten schaffen und festigen kann. Lachen dient als Machtinstrument, trägt zur gruppeninternen Verständigung bei und ist ein Mittel der Sinnstiftung. Die hier versammelten Beiträge untersuchen die Valenzen des Lachens empirisch und in interdisziplinärer Perspektive vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert. Exemplarische Studien loten so das Potential einer historischen Erforschung des Lachens aus.

eISBN 978-3-86309-099-9



[www.uni-bamberg.de/ubp/](http://www.uni-bamberg.de/ubp/)