

Historisches Wörterbuch
der Rhetorik

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Mitbegründet von Walter Jens

In Verbindung mit

Wilfried Barner, Albrecht Beutel, Dietrich Briesemeister,
Joachim Dyck, Ekkehard Eggs, Ludwig Finscher, Manfred Fuhrmann,
Fritjof Haft, Konrad Hoffmann, Joachim Knape, Josef Kopperschmidt,
Friedrich Wilhelm Korff, Egidius Schmalzriedt, Konrad Vollmann, Rolf Zerfaß

Unter Mitwirkung von mehr als 300 Fachgelehrten



Max Niemeyer Verlag
Tübingen

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Andreas Hettiger
Gregor Kalivoda
Franz-Hubert Robling
Thomas Zinsmaier

Band 6: Must–Pop



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2003

Die Redaktion wird mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der Universität Tübingen gefördert.

Trotz intensiver Bemühungen ist es nicht gelungen, die Rechteinhaber aller Abbildungen ausfindig
zu machen. Berechtigte Ansprüche können beim Verlag geltend gemacht werden.

Wissenschaftliche Mitarbeiter des Herausgebers:

Bernd Steinbrink (bis 1987)
Peter Weit (seit 1985)

Mitarbeiter der Redaktion:

Käthe Bildstein, Christina Hartmann,
Philipp Ostrowicz, Heike Stiller

Anschrift der Redaktion:

Historisches Wörterbuch der Rhetorik
Wilhelmstraße 50
D-72074 Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Historisches Wörterbuch der Rhetorik / hrsg. von Gert Ueding. Mitbegr. von Walter Jens. In
Verbindung mit Wilfried Barner ... Unter Mitw. von mehr als 300 Fachgelehrten. – Tübingen :
Niemeyer.

ISBN 3-484-68100-4

Bd. 6. Must-Pop / Red.: Gregor Kalivoda ... – 2003

ISBN 3-484-68106-3

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2003

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

Printed in Germany.

Satz und Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen.

Einband: Karl Dieringer Verlagsbuchbinderei, Gerlingen.

Vorbemerkung

Wir freuen uns, den 6. Band des Historischen Wörterbuchs der Rhetorik nun wieder fristgerecht vorlegen zu können. Das war nicht einfach, denn manchmal haben Herausgeber und Redaktion den Eindruck, als wüchsen mit der fortschreitenden Vervollständigung des Lexikons einige Schwierigkeiten, anstatt abzunehmen. Das mag mit den eher noch weiter gewachsenen Standards zusammenhängen, auch die neue EDV-gestützte Herstellung wird nicht immer der mit ihr verbundenen Hoffnung auf größere Effektivität gerecht; schließlich schlagen Artikel mit größerem Illustrationsanteil auch mit einer aufwendigeren, fehleranfälligeren Bearbeitung zu Buche, deren Krise dann natürlich stets in die Endphase der Bandredaktion fällt. Um so mehr gebührt mein Dank den Autoren, den Mitarbeitern und Fachberatern außerhalb und innerhalb des Hauses, deren Verlässlichkeit auch diesen gewachsenen Anforderungen und großem Zeitdruck standhielt.

Des weiteren gilt mein Dank wie stets zuallererst der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Projekt großzügig fördert und die personelle Unterstützung stärkt, wo ihr das möglich ist; ein Wohlwollen, dem wir sicher auch eine Anerkennung für unsere Arbeit entnehmen dürfen. Darüber hinaus danken wir dem Max Niemeyer Verlag, der uns bei der Überwindung von Engpässen, bei der Zusammenarbeit mit Autoren und bei redaktionellen Problemen beratend zur Seite gestanden hat. Dasselbe gilt für die Universität Tübingen, auch wenn sich deren Kräfte im Zeichen einer den Geisteswissenschaften höchst feindlichen Wissenschaftspolitik in zunehmend engeren Grenzen halten müssen.

Tübingen, Frühjahr 2003

Gert Ueding

Musterrede (griech. παράδειγμα, *parádeigma*; lat. *exemplum*, *specimen*, *paradigma eloquentiae*; engl. *model speech*; *specimen speech*)

A. Def. – B.I. Antike. – 1. Sophistische Rhetorik. – 2. Rhetorikunterricht des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit. – II. Mittelalter und *Ars praedicandi*. – III. Humanistischer Rhetorikunterricht und rhetorische Lehrbücher der Neuzeit. – IV. Moderne Ratgeberliteratur.

A. Der Begriff «M.» begegnet in zweierlei Hinsicht:

(1) Unter «M.» versteht man eine eigens zu Unterrichts- oder rhetorischen Fortbildungszwecken verfaßte fiktive und damit von dem konkreten Bezug auf einen realen Einzelfall losgelöste Rede. Insofern ist die M. auch zu unterscheiden von solchen Reden, die im Kontext eines realen historischen Hintergrundes tatsächlich gehalten wurden und aufgrund ihrer rhetorischen Brillanz und/oder ihres Erfolges schriftliche Verbreitung und Vorbildfunktion erlangt haben. M. werden von Rhetoriklehrern oder von Verfassern rhetorischer Handbücher (Ratgeber) in Ergänzung und zur Illustration (*exemplum*) der theoretischen Unterweisung (*ars*) entworfen und als Orientierungshilfe dem Lernenden zur variierenden Nachahmung (*imitatio*) empfohlen. In der Zielsetzung dieser didaktischen Praxis verbinden sich in der Regel die ersten drei Aufgaben des Redners (*officia oratoris*), die Anwendung sachadäquater Gedanken (*inventio*), die argumentativ richtige Anordnung (*dispositio*) sowie die angemessene stilistische Gestaltung (*elocutio*). Da sich M. in der Durchführung eng an die Theorie anlehnen (z.B. schulmäßige *dispositio*), weisen sie häufig einen gewissen Schematismus auf, der in authentischen Reden, die sich den zwingenden Erfordernissen des realen Einzelfalles anpassen müssen, nicht vorkommt. Sofern sie in der rhetorischen Praxis unmittelbar als Grundlage einer eigenen Rede genommen werden, verbinden sich in der M. Theorie und Praxis, wird die Brücke zwischen *ἐπιστήμη* (*epistémē*) und *μελέτη* (*melétē*) geschlagen.

(2) Daneben begegnet eine Species von M. im Bereich der rein praktischen Rhetorik, die standardisierte Formulare für die Anwendung in Einzelsituationen bieten. Diese geben ein weitgehend fertig vorformuliertes Grundmuster einer dem jeweiligen Einzelfall durch Ergänzung bzw. Abänderung der betreffenden Daten und Fakten noch konkret anzupassenden Rede. Sofern eine M. als Formular verwendet wird, stellt sie gleichsam eine vergrößernde Transposition der *loci communes* dar. [1]

Die antike Rhetorik hat keinen expliziten Terminus für M., vielmehr wird diese je nach Zielsetzung umschrieben als *παράδειγμα* oder *exemplum* bzw. *specimen* für Stil, Aufbau oder Argumentation. Als inhaltlich indifferente, nur auf den äußeren Verwendungszweck einer Rede bezogene Bezeichnung konnte die M. in der antiken Begrifflichkeit keinen eigenen Platz einnehmen.

B.I. Antike. 1. Sophistische Rhetorik. In der sophistischen Rhetorik des 5. vorchristlichen Jahrhunderts begegnet erstmals eine Redeform, die dem Terminus M. in dem oben (1) definierten Sinne entspricht. Der Zweck solcher M., die von den Sophisten in öffentlicher oder privater Deklamation vorgetragen wurden, ist sowohl in der pädagogisch-didaktischen Vermittlung rhetorischer Technen wie auch in der Demonstration des jeweiligen Verständnisses von Rhetorik zu sehen. Insofern nimmt die M. eine Mittelstellung ein zwischen abstraktem Handbuchwissen und einer rein praktisch orientierten Redeschulung, die in der unreflektierten *imitatio* eines erfolgreichen Lehrers bestand, dem man sich angeschlos-

sen hatte. Allerdings stellt sich im Einzelfall jeweils die Frage, wie die didaktische Anwendung solcher M. erfolgte, ob der Lehrer allein Beispiele effektiver Behandlung gab, die die Schüler memorierten und imitierten, oder ob er seine M. mit kritisch erklärenden Kommentierungen zur angewandten Technen begleitete. Zumindest für die Frühzeit hat es den Anschein, daß die Aufgabe der Schüler vorwiegend darin bestand, durch Zuhören oder Lesen der Reden des Lehrers diese modellhaften Grundmuster sich im Zuge der *imitatio* für die eigene Praxis zu eigen zu machen.

Solche M. können durchaus in allen drei Redegenera angesiedelt sein, für die Frühzeit überwiegen nach dem Überlieferungsbefund *Exempla* aus dem *γένος ἐπιδεικτικόν* (*génos epideiktikón* / *genus demonstrativum*) sowie dem *γένος δικανικόν* (*génos dikanikón* / *genus iudiciale*).

Die ältesten erhaltenen Beispiele von Musterreden stammen von GORGIAS VON LEONTIINOI (ca. 484–376 v.Chr.), das sog. «Lob der Helena» (*Ἑλένης ἐγκώμιον*, *Helénēs enkómion*) und die «Verteidigung des Palamedes» (*Παλαμῆδους ἀπολογία*, *Palamédūs apologia*). [2] Es handelt sich dabei um Reden, die nicht in einer historischen Situation verwurzelt sind, sondern auf einem mythologischen Hintergrund basieren und insofern allein der exemplarischen Demonstration (*ἐπίδειξις*, *épideixis*) sophistisch-rhetorischer Technen sowie stilistischer Ausschmückung dienen. In beiden Reden demonstriert Gorgias, welche Möglichkeiten die Rhetorik in Gedankenführung und Argumentation (v.a. mit Hilfe apagogischer Beweistechnik) bietet, eine moralisch inkriminierte Person (Ehebrecherin; Verräter) entgegen der im allgemeinen Bewußtsein verwurzelten negativen Bewertung in positivem Licht erscheinen zu lassen und von einem Tatbestandsvorwurf zu salviaieren. Beide Reden sind Muster für das sophistische Selbstverständnis, mit Hilfe des Logos ein der allgemeinen Bewertung zuwiderlaufendes Überzeugungsziel paradoxerweise zu erreichen, sie sind Lehrstücke dafür, «daß der Logos alles vermag». [3] Dementsprechend wurden im Schülerkreis des Gorgias epideiktische M. auch über gänzlich abwegige, banale ja verwerfliche Gegenstände, an denen es im Grunde nichts zu loben gab, verfaßt. So sind für ALKIDAMAS (5./4. Jh. v.Chr.) Lobreden auf den Tod und die Armut bezeugt, für POLYKRATES (ca. 440–370 v.Chr.) Lobreden auf die Mäuse, auf Töpfe und Steinchen sowie auf die Gattenmörderin Klytaimnestra. [4] Insbesondere im Umfeld der zweiten Sophistik griff dieses Genre breit um sich. DION VON PRUSA gen. CHRYSOSTOMUS (ca. 40–nach 112 n.Chr.) verfaßte ein Lob auf die Mücke, SYNESIOS VON KYRENE (ca. 370–413 n.Chr.) auf die männliche Glatze, der römische Redner M. CORNELIUS FRONTO (2. Jh. n.Chr.) schrieb Lobreden auf Rauch und Staub (*laudes fumi et pulveris*) sowie auf die Nachlässigkeit (*laudes neglegentiae*).

Daß Gorgias das «Lob der Helena» am Ende als scherzhafte Spiel (*παίγνιον*, *paígnion*) bezeichnet [5], spricht nicht gegen dessen praktische Verwendbarkeit als M. Gorgias propagierte damit nicht nur ein stilistisches Vorbild (gorgianische Figuren), auch Gedankenführung und Beweistechnik sind auf ähnlich gelagerte Fälle übertragbar. [6]

Das früheste Beispiel für Mustergerichtsreden stellen die «Tetralogien» des ANTIPHON aus dem letzten Drittel des 5. Jh. dar, deren Verfasser wahrscheinlich identisch ist mit dem athenischen Politiker A. aus Rhamnus, der infolge des fehlgeschlagenen oligarchischen Putsches von 411 v.Chr. hingerichtet wurde. Die «Tetralogien»

bestehen aus drei Sätzen von je vier Reden, wovon jeweils zwei die Anklage, zwei die Verteidigung führen. In jedem der drei Redesätze liegt ein fiktiver Prozeß unter Anwendung der athenischen Gesetze für Mord zugrunde. Der fiktive Charakter dieser Reden, die als Modelle effektiver Techniken der Gerichtsrhetorik fungieren sollen, zeigt sich v.a. darin, daß keine der in den Tetralogien eingeführten Personen einen Namen trägt, vielmehr alle mit allgemeinen Begriffen umschrieben werden (Mörder, Täter, Opfer, Angeklagter), dann auch in der auffallenden Kürze, die auf das Fehlen einer die Besonderheiten eines Einzelfalles darstellenden *narratio* zurückgeht. Hier finden sich nur Prooemium, Wahrscheinlichkeitsbeweise und Epilog. Der Verfasser bedient sich auf breiter Ebene der Technik der Wahrscheinlichkeitsschlüsse, wie sie auch schon in rhetorischen Handbüchern des 5. Jh. entwickelt worden waren. Ähnliche Beispiele imaginärer Gerichtsreden gibt es auch von ANTISTHENES (ca. 455–360). [7]

Im Kontext der im platonischen ‚Phaidros‘ dem Rhetoriklehrer LYSIAS (ca. 450–nach 380 v.Chr.) zugeschriebenen Rede [8] wird auch der Ort von M. in der rhetorischen Praxis näher präzisiert: Der Lehrer trägt die Rede wiederholt seinen Schülern vor, schließlich erhalten sie Einsicht in das Manuskript, um sich die Rede insgesamt auswendig anzueignen. [9] Dabei findet offenkundig keine explizite Diskussion über die in der Rede angewandte *Technē* statt, der Rhetoriklehrer spielt den Part des fraglos zu bewundernden Virtuosen.

Denselben Eindruck vermittelt Aristoteles' Kritik an der Unterrichtsmethode sophistischer Eristik, die auf Gorgias zurückgehen soll. [10] Danach bestand die pädagogische Praxis einzig darin, daß die Lehrer ihren Schülern Musterreden solchen Typs zum Auswendiglernen gaben, «auf die die jeweiligen Reden der einzelnen ihrer Meinung nach in den meisten Fällen stoßen könnten. Deswegen war dies für ihre Schüler zwar eine rasche, aber nicht eigentlich auf *Technē* beruhende Unterweisung. Denn indem sie nicht die *Technē*, sondern Resultate der *Technē* gaben, glaubten sie die Ausbildung zu leisten [...]». [11] Auch die Praxis der späteren griechischen Sophisten weist in diese Richtung, die weit mehr Nachdruck auf das Deklamieren durch Lehrer und Schüler legte als auf Theorie und Analyse. Immerhin wird man aber als wahrscheinlich annehmen dürfen, daß Sophisten wie Gorgias die Grundzüge der rhetorischen *Technē* auch durch entsprechende theoretische Kommentierungen zu ihren M. einsichtig machten. Ein Indiz für eine entsprechende Praxis ist in der Existenz von Sammlungen von kleineren Versatzstücken von M. zu sehen, deren Anwendbarkeit nur unter der Voraussetzung eines theoretischen Wissens um den Kompositionsprozeß des Redeganzes plausibel ist.

Solche Versatzstücke von M., die zur fallweisen Verwendung in verschiedenen Reden gleichsam als vorgefertigte Baublöcke anzubringen sind, bilden die sog. *loci communes*. Sie sollen nach Cicero wiederum von Gorgias (und Protagoras) eingeführt worden sein. [12] Auf diese Praxis, die an das Kompositionsverfahren der Oral poetry gemahnt, nimmt auch die Rede des Isokrates gegen die Sophisten Bezug. [13] Von Antiphon und anderen ist bekannt, daß sie Sammlungen von Einleitungen und Schlüssen anlegten [14], das Corpus der Demosthenesreden enthält eine Sammlung von Prooemien für politische Reden. [15]

Ergänzt wurde dieses Spektrum durch Sammlungen von Musterstücken, die zu bestimmten stilistischen

Zwecken Materialien bereitstellten. So sind für Polos, einen Schüler des Gorgias, unter dem Titel ‚Musenschatze von Reden‘ (Μουσεῖα λόγων, *Museia lógon*) Sammlungen von Tropen, um etwas in zweierlei Weise auszudrücken (διπλασιολογία, *diplosiologia*), zur Spruchrednerei (γνωμολογία, *gnōmologia*) und Bilderrednerei (εἰκονολογία, *eikonologia*) bezeugt. [16] All diese technischen Musterstücke werden von Platons Sokrates mit dem Verdikt belegt, sie wären nur Vorkenntnisse zur Rhetorik (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα), nicht diese Kunst selbst. [17]

Eine Gegenposition gegen die didaktische Verwendung von M. nahm der Sophist und Rhetor ALKIDAMAS ein. Aus der Schule des Gorgias hervorgegangen, propagierte er v.a. die praktische Schulung des Redners, seine Schlagfertigkeit und Fähigkeit zu improvisieren. Die von ihm einzig erhaltene Schrift *περὶ τῶν τοῦς γραπτῶν λόγων γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν* (‚Über die Verfasser geschriebener Reden oder über die Sophisten‘) geht scharf mit der Praxis ins Gericht, die Reden schriftlich abzufassen und bis ins letzte auszufeilen. Für ihn kam es nur auf aktuelle Anwendbarkeit und auf die unmittelbare Wirkung der Rede an.

Noch ausführlichere Kritik übt der viel bedeutendere ISOKRATES (436–338), der keine seiner Reden in der Öffentlichkeit, sondern nur im Kreis seiner Schüler vortrug. In der ‚Rede gegen die Sophisten‘ (or. XIII) wendet er sich ausdrücklich gegen die gängige didaktische Praxis, öffentliche Rede mithilfe von M. und Gemeinplätzen zu vermitteln. Sein Haupteinwand betrifft dabei die Übertragbarkeit von exemplarischen Reden auf konkrete Situationen [18]: «Was nämlich von einem anderen gesagt wurde, ist nicht in gleicher Weise für den, der zeitlich nach ihm spricht, nützlich.» Gleichwohl verfaßte er selbst – als Gegenstück zum gorgianischen Vorbild – ein als M. angelegtes Prosa-Enkomion auf Helena (or. X), wie eben eigentlich alle Reden des Isokrates in gewisser Weise M. sind, die sich sowohl an die Griechen insgesamt (Panathenaikos 134f.) wie an seine Schule im besonderen wenden. [19] Nicht zu vergessen, daß Isokrates der erste war, der seine Reden nicht mündlich weitergab, sondern sorgfältig edierte und damit eine Literarisierung der Rhetorik betrieb. Damit gab er auch der M., die er in der Form eines allfällig nutzbaren Versatzstücks ablehnte, eine institutionalisierte Form.

2. *Rhetorikunterricht des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit.* Das Ende des griechischen Poliszeitalters im Hellenismus hatte für die Rhetorik die Abtrennung von der praktischen Politik und den Rückzug in die Schulen zur Folge, ein Vorgang, der sich im römischen Westen mit dem Ende der Republik und dem Beginn der Kaiserzeit entsprechend wiederholte. Der Verlust der politischen Relevanz der Rhetorik wurde dabei jeweils durch eine verstärkte Ästhetisierung und Fiktionalisierung der Redekunst kompensiert. Charakteristisch für die rhetorische Form dieser Epochen ist die praktische Übung (μελέτη, *melētē*) an einem vom Lehrer vorgegebenen Thema, das der Rhetorikschüler in einer von ihm verfaßten Rede zu behandeln hatte. Die Themenstellung erfolgte meist in der Form der *θέσις* (*thesis*), der Vorgabe eines fingierten Problems, das nach Art einer Gerichtsrede abzuhandeln war. Nach Quintilian entstand diese Form zur Zeit des Demetrios von Phaleron (317–307) [20], aus ihr entwickelte sich die Deklamation, die gerade, indem sie vom Lehrer selbst vor seinen Schülern als M. praktiziert wurde, die hauptsächlichste Form des rhetorischen Unterrichts darstellte. Im Osten

bestand die Form der Deklamation über die sog. Zweite Sophistik bis in die byzantinische Zeit fort.

Im römischen Westen ist die Praxis der Deklamation von M. seit dem Ausgang der Republik bekannt [21], mit dem Ende der politischen Redefreiheit erfährt sie in der Schulrhetorik der Kaiserzeit einen gewaltigen Aufschwung, wobei sie sich bevorzugt in den beiden Formen der *controversiae* (Reden zu gerichtlichen Streitfällen) und *suasoriae* (politische Beratungsreden) entfaltet. Dabei besaß der Wirklichkeitsbezug der zu behandelnden Gegenstände nur mehr wenig Bedeutung, es zählte einzig und allein die Art und Weise der Darbietung, der Vortrag solcher Reden war zu einem öffentlich-gesellschaftlichen Ereignis geworden. Einen guten Einblick in das phantastische Gepräge und die versteigerten Themen des kaiserzeitlichen Deklamationsbetriebs gibt die Sammlung der von SENECA D. ÄLTEREN überlieferten *Controversiae et suasoriae* (Streitfälle und Beratungsreden), die freilich keine ausgearbeiteten Musterreden zu bestimmten Problemstellungen bietet, sondern die Hauptmaterialien zur Verfertigung von M. bereitstellt.

Namhafte Zeitgenossen des 1. Jh. n. Chr. kritisierten diese Praxis, die sie als symptomatisch für den «Verfall der Beredsamkeit» ansahen. So tadelt TACITUS im *Dialogus de oratoribus* die Oberflächlichkeit und das schauspielhafte Gepräge, mit dem die *controversiae* und *suasoriae* vorgetragen würden. [22] Für QUINTILIAN, der solche Kritik am Deklamationsbetrieb teilt, weil das bloße Deklamieren für die Zuhörer keine Vorbildfunktion habe [23], besitzt die M. allerdings durchaus ihren Wert als *exemplum* zur Schulung der rhetorischen Techné. So propagiert er für die Rednerausbildung die schriftliche Anfertigung von M. zu bestimmten Themen, die im Unterricht vorgelesen werden, wobei man auf alles nach den Gesichtspunkten der *ars* Mustergültige aufmerksam macht. [24] Nach Quintilian wird die Erarbeitung und Erschließung der Qualitäten der vorgelegten Reden im Wechselgespräch mit dem Lehrer mehr zum Lehrerfolg beitragen als sämtliche allgemeinen Regeln, denn diese könnten nicht den vielfältigen Fällen der Praxis gerecht werden. [25] Zugleich aber artikuliert sich immer wieder das Bewußtsein, daß die Rhetorik keine schlechthin für alle Fälle gültigen Muster bereitstellen kann. [26] Immer komme es auf die jeweiligen Umstände des Einzelfalls an, und so habe sich auch in den vielen Jahrhunderten noch kein Fall gefunden, der einem anderen ganz gleich war. [27] Daher dürfen auch für die rhetorische Ausbildung mithilfe von M. keine abwegigen, sondern nur zweckmäßige, allgemein anwendbare Übungsstoffe gewählt werden, die die Kluft zwischen Fiktion und Wirklichkeit überbrücken helfen. [28] Damit spricht Quintilian implizit ein partielles Verdikt über die M. aus: Sie sind nur im Bereich der Ausbildung erträglich; wo sie den kasuistischen Gegebenheiten der Wirklichkeit gerecht werden müssen, kommt es zu Unzuträglichkeiten. Aber auch vom Gesichtspunkt der *imitatio* aus darf man nicht bei dem bloßen Kopieren eines anerkannten Musters stehenbleiben, vielmehr soll dieses überboten werden. [29]

Aus Quintilians Zeit sind zwei Sammlungen von Deklamationsübungen erhalten, deren Verfasserschaft man lange ihm selbst zugeschrieben hat: die *Declamationes maiores* und *minores*. [30] Das Deklamieren von M. war bis in die Spätantike beliebt, ebenso die epideiktische Verherrlichung unbedeutender Gegenstände in M., ohne daß freilich noch eine Weiterentwicklung stattfand. Die lateinische Rhetorik bewegte sich hier ganz im Fahrwasser der griechischen.

II. Mittelalter und *Ars praedicandi*. Vor allem im griechischsprachigen Osten erfolgte die rhetorische Ausbildung weiterhin in Nachahmung der klassischen Modelle, durch Deklamationen und Kompositionsübungen im Stil der Spätantike, durch Sammlung von Redemustern berühmter Männer. Hier lebte die Sophistik weiter, während sich im Westen die antike rhetorische Techné weitgehend aus dem forensischen Bereich zurückzog und ihre Fortentwicklung in Handbüchern für Briefmuster (*ars dictaminis*; sog. Briefsteller) fand.

Der einzige Bereich, in dem die antike Rhetorik im Westen neu bedeutsam wurde, ist die christliche Predigt. Ihr Charakter ist durch die als idealtypisch zu verstehenden Reden der Apostelgeschichte und durch die Briefe der Apostel nach Inhalt und Form normiert. Während die griechischen Kirchenväter weithin eine kritische Haltung gegenüber der antiken Rhetorik bekunden, bahnt AUGUSTINUS in seinen vier Büchern *De doctrina christiana*, worin er die Art des Lehrens christlicher Wahrheit systematisch zusammenfaßt, der ciceronianischen Rhetorik den Weg in das Mittelalter. Augustinus erkennt zwar die Notwendigkeit rhetorischer Kunstregeln für die Vermittlung christlicher Wahrheit an, schränkt dies aber dahingehend ein, daß nicht die Anmut der Darstellung zum Selbstzweck werden dürfe. Insofern können sich weniger gebildete Theologen auch fremder Predigten als Muster bedienen, weil sie damit der weiteren Verbreitung der Wahrheit dienen. Sie sind damit zwar nicht eigentlich Lehrer, aber doch Verkünder der Wahrheit. [31] In der Schrift *De catechizandis rudibus* rechtfertigt Augustinus diese Art von niederer Homiletik und gibt für rhetorisch Ungebildete Muster für Lehrpredigten vor Taufbewerbern. Freilich sieht er die Anwendung solcher Mustervorträge immer als defizitär an gegenüber einem unmittelbar mündlichen Vortrag. [32] Aber sie sollen klarmachen, wie die gegebenen Regeln in der Praxis anzuwenden sind. [33]

Seit dem frühen Mittelalter kennt man als geschätztes homiletisches Hilfsmittel Sammlungen von musterhaft ausgearbeiteten Predigten. Karl der Große hatte das regelmäßige Predigen an Sonn- und Festtagen allen Pfarrern zur Pflicht gemacht (Reichserlasse von Aachen 801, 810, 813); die Bischöfe waren gehalten, bei ihren Visitationen auf die Erfüllung dieser Pflicht zu bestehen. Bei dem niedrigen Bildungsstand des damaligen Klerus war es nur natürlich, daß hier entsprechende Sammlungen, die Muster von Predigten boten, zur Anwendung kamen. Solche Predigtsammlungen, die teilweise auf Bearbeitungen von Predigten der Kirchenväter fußen [34], gibt es in lateinischer wie auch in den europäischen Nationalsprachen. Die ältesten *Sermones ad populum* in deutscher Sprache sind durch einen Katalog des 10. Jh. von St. Emmeram in Regensburg belegt, eine Benediktbeurer Sammlung [35] enthält eine geschlossene Reihe von Festpredigten, die für jedes Fest mehrere Muster unterschiedlichen Umfangs zur Verfügung stellt. Das *Speculum ecclesiae* des HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (12. Jh.) bietet Homilien für ausgewählte Festtage des Kirchenjahres, verbunden mit praktischen Anweisungen für die rechte Durchführung einer Volkspredigt. Während die Predigt im griechischen Osten zunehmend durch Wunderberichte und Legenden wie durch rhetorische Aufmachung entstellt wird, bewahrt sie im Abendland die Form der Sittenrede. Nachdem im Hochmittelalter die Predigt weithin von den Orden und Klöstern her bestimmt wird, wird ein neues hohes Anspruchsniveau postuliert. Hier werden auch konkrete theoretische

Anweisungen zur *ars praedicandi* gegeben, die ergänzend zu den Sammlungen der Musterpredigten treten, so zuerst der *«Liber quo ordine sermo fieri debet»* des GUIBERT VON NOGENT († 1124). In der im Mittelalter weitverbreiteten *«Summa de arte praedicandi»* des ALANUS AB INSULIS († 1202) schließen sich an die wichtigsten Richtlinien für die Komposition und den Vortrag der Predigt 47 Musterentwürfe zu Predigten, um die praktische Anwendung der Theorie zu demonstrieren. Es kam zur Ausbildung ganzer Predigtreihen sowohl zu den Sonntagen des Kirchenjahres wie auch den wichtigeren Heiligenfesten, so daß die beiden Predigtreihen, die *«Sermones de tempore et de sanctis»* entstanden, es wurden Predigt-Formulare für jeden Stand, jedes Alter und jeden Beruf entworfen.[36] Wir wissen, daß zwischen Klöstern Predigtsammlungen ausgetauscht wurden.[37]

Seit dem 13. Jh. kommt es zu einer Abwendung von der monastisch-klerikalen Predigtpraxis und damit erneut zu einer Wiederbelebung einer an den Bedürfnissen der Öffentlichkeit orientierten Predigt. Vor allem aber nimmt hier die Universitätspredigt zu, das *praedicare* gehört zur Amtspflicht der Magister der Theologie. Gerade die Universitätstheologen haben ihre Predigten nicht nur abschreiben lassen, sie verfertigten auch ganze Reihen von Musterpredigten, um dem Welt- und Ordensklerus entsprechende Vorlagen und Hilfsmittel für seine Predigtstätigkeit zu geben.[38] Das bekannteste Beispiel hierfür bietet ROBERT VON SORBON (Gründer der Sorbonne, † 1274), der ein umfassendes Predigtsammelwerk anlegte, worin der Benutzer nicht nur unter verschiedenen Predigtthemen, sondern auch unter verschiedenen Mustern die seinen Intentionen am meisten entgegenkommenden Predigten auswählen konnte.[39] Eher literarische Produkte sind die Predigtsammlungen des JOHANNES VON LA ROCHELLE († 1245) und des RAIMUNDUS LULLUS (1232–1316). Hier konnte der Benutzer diese Entwürfe mit persönlichen Erfahrungen und lebensnahen Zügen ausstatten. Freilich ist hier auch ein Eindringen scholastisch-dialektischer Methodik in die Predigt zu verzeichnen, das nicht immer zum Vorteil der Allgemeinverständlichkeit gereichte.

Aber mit dem 13. und 14. Jh. kommt die Volkspredigt zum Sieg. Unter den sog. Volkspredigern verfaßt HUBERT DE ROMANIS († 1277) eine Predigtlehre *«De eruditione praedicatorum»*, mit der er eine Musterpredigtsammlung verbindet.[40] Solche rein literarisch abgefaßten Musterpredigten bekannter Prediger sind begehrte Hilfsmittel für das allgemeine Predigtwirken[41], die Kollektionen werden unter Titeln wie *«Parati sermones»*, *«Sensati sermones»*, *«Dormi secure»*, *«Thesaurus novus»*, *«Flores apostolorum»* usw. an die Interessenten gebracht, gewinnen v.a. seit der 2. Hälfte des 14. und im 15. Jh. weiten Einfluß und werden von vielen Predigern, um eigene Arbeit zu sparen, benützt. Sog. Predigtmagazine werden in Massenaufgaben verbreitet.

Mit dem Humanismus, der den Blick der Prediger wieder auf die antike Rhetorik richtet, wird auch die Anlage der antiken Rede als Muster für die Predigt übernommen.[42] Dieser Einfluß wirkt auf die Barockzeit weiter. Die mittelalterliche Schulpredigt mit Fragen und Thesen, mit Divisionen und Subdivisionen kommt außer Gebrauch. Exemplarisch ist, was IGNATIUS ERTL in der Vorrede zu seinen Adventspredigten sagt: *«Ein Prediger muß sich nach der Zeit richten und schlichten, nach der Zeit reden und predigen. [...] Was den Stil meiner Predigten betrifft, so sind sie nach gemeinem Schlag eingerichtet.»* Dementsprechend kommt es seit der Barockzeit

und v.a. in der Aufklärung zu höchst umfangreichen Sammlungen von Musterpredigten, die sich der Bildungs- und Glaubensvermittlung für das gewöhnliche Volk, v.a. für die Landbevölkerung, verpflichtet sehen.[43] Im eigentlichen Sinne enzyklopädische Sammlungen von Musterpredigten sind im 19. Jh. entstanden[44], wobei teilweise auf Entwürfe früherer Jh. zurückgegriffen wurde.

III. Humanistischer Rhetorikunterricht und rhetorische Lehrbücher der Neuzeit. Im historischen Fortgang entwickelt sich die Praxis der M. seit dem Spätmittelalter recht vielschichtig. Sie ist neben dem kirchlichen und gerichtlichen Bereich in einer Vielzahl weiterer Lebensbereiche zu beobachten, so im politischen, im höfischen, im privaten und im schulisch-universitären Bereich, wobei es zu einer Ausweitung der Redegenera über die aristotelische Trias hinaus, zur Mischung der Publikationsformen (Briefsteller und Musterredensammlung) und der lebensweltlichen Zweckgebundenheit (Reden für alle Anlässe) kommen kann. Ein frühes Beispiel, in dem sich Briefsteller und M. miteinander verbinden, ist etwa die Sammlung *«Formulare und Tütsch Rhetorica»*, getrukt zu Straszburg, Heinricus Knoblochtzter, A.D. MCCCCLXXXIII.[45] Vor allem aber setzt sich nun verstärkt eine forensisch-praktische Orientierung der Musterredenliteratur durch, was sich auch in der Ablösung der lateinsprachigen Literatur von M. durch volkssprachliche Ausprägungen zeigt.

Mit der neu entstehenden politischen Kultur der ober- und mittelitalienischen Städte seit dem 11. Jh. war zugleich das Bedürfnis nach öffentlicher Rede im *genus deliberativum* dringend geworden. Entsprechende Redemuster von Versammlungsreden zu diversen Anlässen, bei denen ein Podestà gemäß einer hierzu ausgebildeten *ars arengandi* zu sprechen hatte, stellen die sog. Podestàspiegel und Diceria-Sammlungen zur Verfügung. Das früheste Beispiel hierfür ist der anonyme *«Oculus pastoralis»* (ca. 1222), der 25 Redemodelle bietet; der Bologneser G. FABA hat 97 solcher M. in seiner Sammlung *«Arengae»* (ca. 1240) vereinigt. Wenngleich die *ars arengandi* mit der weiteren politischen Entwicklung (Signorie) seit dem 14. Jh. ihre Daseinsberechtigung verliert, darf sie doch zu den Vorläufern humanistischer Rhetorik gezählt werden.[46]

Die Kontroverse kann sich v.a. im Umfeld der Rechtswissenschaft seit dem hohen Mittelalter (12. Jh. Bologneser Schule) bis zu Barock und Aufklärung als juristische Schuldisputation behaupten. Entsprechende Kontroversiensammlungen werden als Schatzkammern der Argumentation empfohlen.[47] Auch für die Gerichtsrhetorik werden entsprechende Redemuster zur Verfügung gestellt, wobei sich wiederum mündliche und schriftliche Anwendbarkeit vermischen können, beispielsweise die *«Formulare Teutscher Rhetorik, und gerichtlicher Prozeß, nach itzigen Cantzleyischen Gebrauch, in ieden Rechten gegründet, Schriftlich und mündlich zu gebrauchen, gedr. v. Christian Egenolfen, Frankfurt 1534.»*

Aus der Einsicht in die Bedeutung des gesprochenen Wortes für die meisten Lebensbereiche legt der humanistische Bildungsgedanke größten Wert auf Schulung in Eloquenz, deren praktische Grundlagen man v.a. durch Deklamationen und Disputationen zu vermitteln sucht. An entsprechenden Sammlungen aus dem schulischen und universitären Bereich wären etwa zu nennen J. CLARKES *«Formulae oratoriae in usum scholarum concinnatae, una cum orationibus, declamationibus:»*[48] oder

die akademischen Deklamationen des Tübinger Rhetorikprofessors C. KALDENBACH [49].

Die Propagierung eines an praktischer Rhetorik orientierten Bildungsideals durch Schule und Universität findet ihre Fortsetzung im Ideal des Hofmanns und wird von dort alsbald auch in die sich neu emanzipierende bürgerliche Welt integriert. Mit dieser Eröffnung neuer politischer und gesellschaftlicher Wirkungsbereiche der Rhetorik tut sich ein weiterer Anwendungsbereich für M. entsprechend der Spannweite politischer wie lebensweltlicher Situationen auf.

Dabei kombinieren die v. a. seit der Barockzeit in großer Zahl vorliegenden Anleitungen [50] zur ‚Wohlredenheit‘ ihre theoretischen Anweisungen häufig mit ‚oratorischen Collectanea‘, die fingierte (und auch gehaltene) Reden bieten, um an diesen Mustern den vermittelten Lehrstoff (*ars*) im Zusammenhang einzuüben. So bestimmt CHR. WEISE als Zweck dieser M.: ‚Denn vor eins werden die gewöhnlichen Formeln und Redensarten hierdurch geläufigt; Vors andere wird so wol die Wissenschaft als die kluge Manier zu reden auf einmal bekant gemacht.‘ [51] Dabei dienen ihm die M. auch als Mittel, um die *actio* praktisch zu schulen: ‚Doch was die unterschiedenen Übungen betrifft, so hat ein rechtschaffener Hoffmeister das seinige noch lange nicht gethan, wenn er die Exempel nur zu Papiere bringen, und ohne alle Bewegung daher lesen lässet, sondern die geschickte Pronunciation nebenst den anständigen Gestibus muß allezeit darzu kommen.‘ [52] Auch für F. A. HALLBAUER ist die Kombination von theoretischer Anweisung und exemplifizierender M. unverzichtbar [53], denn ‚wenn man die besten Exempel der politischen Beredsamkeit [...] gegen solche Anweisungen hält, so wird man gar bald erkennen, welche den rechten Weg führen, oder davon abweichen.‘ Insofern wird durch M. der Blick für die normativen Aspekte der Theorie geschärft: ‚Die Reden und Briefe [...] zeigen uns, was man in Staats-, Hof- und bürgerlichen Angelegenheiten so wohl in Absicht der Sachen und Ordnung, als des Ausdrucks und der Schreibart zu beobachten habe. Und weil man hierbey den Regeln der Klugheit nachgeht; so finden wir an diesen Proben die besten Muster der politischen Beredsamkeit. Sie weisen uns, wie eine jede Sache nach den Umständen abzufassen und vorzutragen, was vor Beweis- und Bewegungs-Gründe zu gebrauchen, was vor Titulaturen und Formeln gewöhnlich, usw.‘ [54] Aus diesem Grund hält Hallbauer nicht viel von fingierten M.: ‚Erdichtete Exempel gehen oftmals zu weit von dem Gebrauche ab, und kan man also aus diesen nicht so wol lernen, was gewöhnlich und üblich ist.‘ [55] Für ihn beschränkt sich der didaktische Zweck von M. daher nicht auf bloße Exemplifizierung der Theorie, vielmehr sollen sie anregen zu eigener kreativer Praxis: ‚Anweisung und Exempel machen es allein nicht aus: man muß die Hand selbst anlegen, und so wol politische Briefe und Reden, als andere Aufsätze verfertigen.‘ [56] Zu diesem Zweck teilt Hallbauer im Schlußteil nichtausformulierte Modelle von M. mit, die für alle möglichen ‚in weltlichen Händeln‘ vorkommenden Situationen formularartig Duktus, Gedankenführung und Stil einer Rede vorzeichnen. [57] Bei CHR. SCHRÖTER sind die gebotenen Exempel teils unverändert anwendbar, teils können sie ‚durch geschickte Veränderung an etlichen Orten gar wohl [...] behalten, imitieret und auf andere Personen und Fälle gezogen werden.‘ [58] Sehr viel zurückhaltender hinsichtlich der Darbietung von übertragbaren M. ist J. CHR. GOTTSCHED. Sein Ausgangspunkt ist ‚ein allgemeines

Muster [...], das alle Theile der Rede in sich hält‘ [59] und je nach Umständen zu verändern ist. Denn für Gottsched behält ‚ein Redner [...] allemal die Freyheit, nach Gutachten etwas hinzuzusetzen, und wegzulassen.‘ [60] Dementsprechend sieht Gottsched auch den Zweck der von ihm mitgeteilten M. nicht in strikter *imitatio*, sondern allein darin, ‚einen rechten Begriff von dieser Art der Reden‘ zu vermitteln. [61]

Neben den gängigen Rhetoriken, die auf der Kombination von Regeln und Exempeln der Beredsamkeit basieren, etabliert sich ein breites Segment praktischer Gebrauchsrhetorik, das auf die Rückbindung an die *Ars* weitgehend verzichtet. Als unmittelbar zur rednerischen Praxis anwendbare Hilfsmittel werden in großem Umfang ‚Muster‘ [62], ‚Schatzkammern‘ [63] und ‚Schatzmeister‘ [64] angeboten von ‚Hof und Bürgerliche(n) Reden‘ [65], von ‚Sinnen-, Geist- und lehrreiche(n) Reden und Gemüthsübungen‘ [66]. Die Anlässe solcher Musterredensammlungen reichen dabei von panegyrischen Lob- und Gratulationsreden, Huldigungen und Komplimenten, Reden zu Geburtstagen, Verlobungen, Hochzeiten, Taufen usw. bis hin zu Trauerreden, den sog. Parentationen. Geradezu ein Kompendium solcher Literatur stellen die 12 Bände ‚Reden großer Herren‘ von J. C. LÖNIG dar. [67]

IV. *Moderne Ratgeberliteratur.* Mit dem Niedergang der rhetorischen Ausbildung seit dem Ende des 18. Jh. einher geht ein Schwund der theoretisch fundierten Fachliteratur, die die Kunstregeln in Verbindung mit praktischen Beispielen und M. vermittelt. [68] Es kommt nunmehr auf rhetorischem Gebiet zu einer Trennung von Theorie und Praxis, ein Vorgang, der sich in der Sondernung von Rhetorik und Stilistik manifestiert. [69] Das ehemalige rhetorische Bildungsideal veräußerlicht sich auf seine pragmatischen Züge, die der Favorisierung der *rhetorica utens* entsprechende Literatur beschränkt sich weithin auf praktische Anwendbarkeit. Diese Entwicklung, die bruchlos bis in die rhetorische Ratgeberliteratur der Gegenwart weiterzuverfolgen ist, spiegelt sich wider in einer Fülle von Sammlungen von M. (und Musterbriefen), die als unmittelbar auf konkrete Einzelfälle umzusetzende Versatzstücke firmieren. Mit dem Ausblenden der theoretischen Grundlagen der Rhetorik bis auf einen Restbestand rein technischen Anwendungswissens verbindet sich der Anspruch, rednerische Wirksamkeit sei für Jedermann und zu allen Gelegenheiten auf der Basis entsprechender Hilfsmittel ohne weiteres zu erzielen. Solche Ratgeberliteratur [70] bringt diesen Allgemeinheitsanspruch häufig im Titel zum Ausdruck etwa als ‚Erfolgreich reden leicht gemacht‘, ‚Brillante Musterreden für jeden Anlaß‘, ‚Musterreden, die ankommen für alle geschäftlichen und privaten Anlässe‘ u. dgl. Hier ist der Schritt zu einer gebrauchswertorientierten Rhetorik getan, die sich in der Gegenwart nicht nur im Umfeld der Wirtschaft (Managerrhetorik, Rhetorik für Führungskräfte) etabliert, sondern sich auch für das private Leben als Garant für ‚Lebenserfolg‘ versteht. Als oberstes Ziel wirksamen Redens ist dabei immer die freie Rede intendiert. Insofern kommt den hierzu vorgelegten Musterreden die Funktion von Vorbildern zur *imitatio* zu.

Anmerkungen:

1 vgl. Quint. III, 1, 12. – 2 Gorgias Frg. B 11; 11a. – 3 V. Buchheit: Unt. zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles (1960) 32. – 4 Volkmann 316f.; Kritik dagegen bei Isocr. Or. X (Helena) § 12. – 5 Gorgias Frg. B 11, 21. – 6 zur Nutzbarmachung dieser Reden als ‚a lesson in method‘ vgl. Kennedy Gr. 170. – 7 Antisthenes, Ajax; Odysseus. – 8 Plat. Phaidr.

230e–234c. – 9 ebd. 228a–e. – 10 Arist. Soph. el. 183b 29ff. – 11 ebd. 183b 39–184a 4. – 12 Cic. Brut. 47. – 13 Isocr. Or. XIII, 12. – 14 vgl. Blass, Bd. 1, 115. – 15 vgl. A. Rupprecht: Die demosthenische Prooemienammlung, in: Philologus 82 (1927) 365ff. – 16 Plat. Phaidr. 267c. – 17 ebd. 269a ff. – 18 Isocr. Or. XIII, 12f. – 19 Kennedy Gr. 198. – 20 Quint. II, 4, 41. – 21 vgl. Sen. contr. I praef. 12. – 22 Tac. Dial. 31, 1; 35, 5. – 23 Quint. II, 5, 16. – 24 ebd. § 7. – 25 ebd. § 14. – 26 ebd. II, 13, 1f. – 27 Quint. VII prooem. 4; VII, 10. – 28 ebd. VII, 10, 8. – 29 ebd. X, 2, 7. – 30 vgl. L. Håkanson: Die quintilianischen Deklamationen in der neueren Forsch., in: ANRW 2, 32, 4 (1986) 2296f. – 31 Aug. Doctr. IV, 29. – 32 ders., De catechizandis rudibus cap. 15. – 33 ebd. cap. 10. – 34 vgl. J.B. Schneyer: Gesch. der kath. Predigt (1968) 104. – 35 Cgm 39; vgl. die Leipziger Sammlung (UB 760) mit mehr als 259 Predigten. – 36 W. Jens: Art. «Rhet.», in: RDL² Bd. 3, 439. – 37 Schneyer [34] 130. – 38 vgl. Schneyer [34] 131. – 39 die Hss. in den Bänden lat. 15951/54/55/59/64/71 der Bibliothèque nationale, Paris. – 40 Mss. u. Edd. bei A. Lecoy de la Marche: La chaire française au moyen-âge (Paris 1886) 514. – 41 Schneyer [34] 178f. – 42 ebd. 270. – 43 z.B.P. Taller: Einfältiger Bauernprediger (Regensburg 1716); E. Menne: Neu bearbeitete Predigentwürfe, 12 Bde. (Augsburg 1796); J. Muzner: Slg. auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände der Kirche, 19 Bde. (Augsburg 1772–1789); M.C. Herman: Musterpredigten für Seelsorger (Pest 1819). – 44 Encyclopédie de la prédication contemporaine, 30 Bde. (Marseille 1882); A. Hungari: Slg. von Musterpredigten der kath. Kanzelberedsamkeit Deutschlands aus der neuen und neuesten Zeit (Frankfurt 1845–49). – 45 ebenso «Der Formalar darinnen begriffen sind allerhand brief auch rhetorick mit frage und antwort, zegeben tyttel aller stände, sendbrief, synonyma und colores, das alles zu dem Briefmachen dienen ist, gedr. von Anthonio Sorg, Augsburg 1484». – 46 G. Folena: Parlamenti podestari di Giovanni da Viterbo, in: Lingua Nostra 20 (1959) 97f. – 47 J.H. Böhmer: Succincta manu ductio (1730) 166. – 48 London 1632. – 49 C. Kaltenbach: Orationes et actus oratorii (1671/79); einen Überblick über solche Slgg. gibt etwa D.G. Morhof: Polyhistor ... (1732) 976. – 50 vgl. D. Breuer, G. Kopsch: Rhetoriklehrbücher des 16. bis 20. Jh. Eine Bibliogr., in: H. Schanze (Hg.): Rhetorik. Beitr. zu ihrer Gesch. in Deutschland vom 16.–20. Jh. (1974) 217–355. – 51 Weise 1, Vorrede fol. 2v. – 52 ebd. – 53 Hallbauer Polit. Bered. 34. – 54 ebd. 35. – 55 ebd. 47. – 56 ebd. 60. – 57 so auch Joh. G. Lindner: Anweisung zur guten Schreibart überhaupt und zur Beredsamkeit insonderheit, nebst eigenen Bsp. und Proben (Königsberg 1755). – 58 Chr. Schröter: Gründliche Anweisung zur dt. Oratorie nach dem hohen und sinnreichen Stylo der unvergleichlichen Redner unseres Vaterlandes (besonders Herrn von Lohensteins) (1704) 229. – 59 J. Chr. Gottsched: Akademische Redekunst (1759) 197; ebenso Redek. 204ff. – 60 ebd. 204. – 61 ebd. 416. – 62 Joh. Traugott Schulzens Muster der Beredsamkeit (1755). – 63 Ollenieis de Monte sacro: Schatzkammer von allerley der schönsten Orationen, usw. aus den Büchern der Schäfereyen der schönen Juliana (Straßburg 1617). – 64 Johann Riemers Schatzmeister von Complimenten (1681). – 65 A.P. v. A.: Hof und Bürgerliche Reden (Halle 1680). – 66 S. Butschky: Fünfhundert Sinnen-, Geist- und lehrreiche Reden und Gemüthsübungen (Breslau 1666). – 67 J.C. Lünig: Reden großer Herren, 12 Bde. (1707ff.); vgl. Gottscheds Kritik in: Akad. Redek. [59] § 31. – 68 zu den letzten Vertretern dieser Spezies zählt etwa Th. Heinsius: Teut, oder theoretisch-praktisches Lehrbuch der gesammten Dt. Sprachwiss. (1807–1812). – 69 Ueding/Steinbrink 138. – 70 vgl. R. Jamison, J. Dyck: Rhetorik-Topik-Argumentation. Bibliogr. zur Redelehre und Rhetorikforsch. im deutschspr. Raum 1945–1979/80 (1983).

Literaturhinweise:

W. Kroll, Art. «Rhet.», in: RE Suppl., Bd. 7 (1940) 1070; 1117–1124. – M.L. Clarke: Rhetoric at Rome (London 1962) 85ff. – G.A. Kennedy: Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times (Chapel Hill 1980). – H.-G. Dachrodt: Erfolgreiche Reden und Ansprachen, mit zahlreichen M. für fast jeden Anlaß (1985). – K. Blum: Rhet. für Führungskräfte: Techniken-Konzepte-M. (1989). – F. Sicker (Hg.): Reden und Ansprachen für jeden Anlaß. Rund 400 M. für den privaten und öffentlichen Bereich, für Wirtschaft und Vereinsle-

ben (1989). – Lausberg Hb. §§ 1140–1144. – A. Bremerich-Vos: Populäre rhet. Ratgeber. Hist.-systematische Unters. (1991). – M. Kraus, Art. «Exercitatio», in: HWRh Bd. 3 (1996) 71–123.

G. Rechenauer

→ Controversia → Deklamation → Erziehung, rhetorische → Exemplum → Exercitatio → Gelegenheitsrede → Imitatio auctorum → Praktische Rhetorik → Suasorie

Muttersprache (klass.-lat. patrius sermo, sermo natus; mlat. materna lingua, lingua patria; engl. mother tongue; frz. langue maternelle; ital. lingua materna, lingua nativa)

A.I.M. als primär gesprochene Sprache. – 1. M. – 2. Mundart. – 3. Ur- und Natursprache. – II.M. als primär geschriebene Sprache. – 1. Geregelt Sprache. – 2. Hochsprache. – III.M. als Weltansicht. – IV.M. als Stammsprache. – B. Gesch. – I. Hellas und Orbis Romanus. – II. Lat. MA. – III. Europ. Literaturen.

A.I. M. als primär gesprochene Sprache. Mit dem Begriff «M.», der auf der unzweifelhaften Voraussetzung beruht, daß es sich dabei um gesprochene Sprache handelt, verbinden sich drei Vorstellungskomplexe:

1. Muttersprache. M. ist die «von der mutter her überkommene sprache», die «heimatliche sprache» [1]; es ist die Sprache, «in die ein Mensch hineingeboren wird und in der er aufwächst» [2]. Von großer Bedeutung beim Erstspracherwerb ist die Rolle der Mutter, die – seit der Antike – bisweilen die Amme übernimmt; ihre Sprache darf – worauf QUINTILIAN insistiert – nicht fehlerhaft sein, denn ihr Sprechen hört der Knabe zuerst, ihre Worte, die eine nachhaltig prägende Wirkung ausüben, wird er nachzuahmen versuchen: «Ante omnia ne sit vitiosus sermo nutricibus [...]. has primum audiet puer, harum verba effingere imitando conabitur. et natura tenacissimi sumus eorum, quae rudibus animis percepimus» (Vor allem darf die Sprache der Ammen nicht fehlerhaft sein [...]. Ihr Sprechen wird ja der Knabe zuerst hören, ihre Worte nachzusprechen versuchen. Und von Natur halten wir am beharrlichsten fest, was unser Geist im frühesten Entwicklungsstadium in sich aufgenommen hat). [3]

In diesem Sinne gebraucht DANTE (1265–1321) *parlar materno* und *vulgaris locutio*. In seinem sprach- und dichtungstheoretischen Traktat «De vulgari eloquentia» (um 1303/04) bildet die «M.» den zentralen Ausgangs- und Bezugspunkt. Unter *vulgaris locutio* versteht er diejenige Sprache, die die Kinder aus ihrer Umgebung aufnehmen, wenn sie erst einmal in der Lage sind, Laute zu unterscheiden; kurz gesagt, es ist die Sprache, die sie, ganz ohne Regel, von der Amme lernen: «[...] vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus» (Volkssprache nennen wir diejenige, an welche sich die Kinder durch ihre Umgebung gewöhnen, sobald sie anfangen, Worte zu unterscheiden, oder mit kürzerem Ausdruck: Volkssprache nennen wir die, die wir ohne alle Regel, die Amme nachahmend, empfangen). [4]

Eine Periphrase dieses Konzepts von M. begegnet bei J. GRIMM (1785–1863). Er empfindet es als eine «unsägliche Pedanterei», aus den zahlreichen vor und nach Adellung erschienenen Werken, welche die deutsche Sprache grammatisch behandeln, «Unterricht zu erteilen und sie selbst Erwachsenen zur Bildung und Entwicklung ihrer

Sprachfertigkeit anzurathen». «Den geheimen Schaden, den dieser Unterricht, wie alles überflüssige, nach sich zieht, wird eine genauere Prüfung bald gewahr.» «Ich behaupte nichts anders», so heißt es weiter, «als daß gerade die freie Entfaltung des Sprachvermögens in den Kindern gestört und eine herrliche Anstalt der Natur, welche uns die Rede mit der Muttermilch eingibt und sie in dem Befang des elterlichen Hauses zu Macht kommen lassen will, verkannt werde. Die Sprache gleich allem Natürlichen und Sittlichen ist ein unvermerktes, unbeußtes Geheimniß, welches sich in der Jugend einpflanzt [...]» [5] Dieses Konzept von Sprache und M. weist künftiger Sprachforschung die Richtung.

2. Mundart. M. bezieht sich auf die Mundart – die Landesmundart – und auf die Heimatsprache fremder Volksgenossen: «Weiters gibt's [...] Leuthe die zwar nur ihre Mutter=Sprache können / sich aber einbilden / sie sey die schönste vnd beste unter allen Sprachen des gantzen Teutschlands [...]» – «Die Römer und Griechen / in dem sie jhrer vorfahren Tugenden / in jhrer M. / jhrer Jugend so lieblich vor Augen stellten / reizeten sie hierdurch dieselbe / mit Hindansetzung Leibes und Gutes / zu gleichmäßiger Tugendlust / und hat also die ausgezeierte M. jhrem Vaterlande oftermals Wolstand und Wolwesen in viel wege veruhrsachtet.» [6] Diese Verwendung von M. entspricht derjenigen Dantes, der in «De vulgari eloquentia» die Überzeugung bekundet, daß nicht nur das Ausdruckspotential der eigenen, sondern auch das aller anderen «Heimatsprachen» zu voller Entfaltung gebracht werden kann: «Verbo aspirante de celis locutioni vulgarium gentium prodesse temptabimus [...]» (So das Wort vom Himmel hilft, wollen wir versuchen, der Sprache der Völker zu dienen [...]). [7] An anderer Stelle liefert Dante einen Beleg dafür, daß es unter den gelehrten Männern – den *doctores illustres* – einen gibt, der es in seiner M. zur Meisterschaft gebracht hat. Im «Purgatorio» (26, 115ff.) kommt es zu einer Begegnung mit dem Troubadour ARNAUT DANIEL (etwa 1150–Ende 12. Jh.), dem Guido GUINIZELLI (etwa 1230–1276), der von Dante verehrte Bologneser Dichter, wegen seines Dichtens in der M. – gemeint ist das Provenzalische – höchstes Lob zollt: «O frate, – disse – questi ch'io ti scerno / Col dito, – ed additò uno spirito innanzi – / Fu miglior fabbro del parlar materno. / Versi d'amore e prose di romanzi / Soverchi tutti [...]» (Ach Bruder, sprach er, der, den ich dir mit dem Finger weise – und er wies hin auf einen Geist – war der M. besserer Schmied. Ob Minnevers, ob Prosamär: er übertraf sie alle [...]).

3. Ur- und Natursprache. Der Spekulation über die Ursprache der Menschheit, die sich seit dem Mittelalter im Kreise der drei heiligen Sprachen auf das Hebräische konzentriert, weist J. GOROPHUS BECANUS (1519–1572) in seinen «Origines Antwerpianae» (1569) eine andere Richtung, indem er diesen Status für die *teutonica lingua* postuliert. [8] Damit erschließt sich dem ndl. *moedertaal* und dem dt. M. ein wirkungsmächtiges Konnotationspotential. «Es ist ein Zusammentreffen geschichtlicher und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte, unter denen das Deutsche als heilig und eigenständig, als Ur- und Natursprache, ja als die Sprache der ersten Menschen gefeiert wird. Die vaterländische Bewegung der Humanisten am Oberrhein, der religiöse Aufbruch Luthers, die späten mystischen und die magisch-theosophischen Bemühungen, die an der Wende zweier Zeitalter das zerfallende Gefüge mittelalterlicher Gesamtkultur neu zu einen suchen, Männer wie Reuchlin, Agrippa, Mosellanus und Paracelsus haben an diesem geistesgeschichtlichen Vor-

gang Anteil. Ihr Wirken ist recht eigentlich der Hintergrund der Geschichte unsres Worts.» [9]

Der Mythos von der «Urkraft der M.» bildet den Kern des Sprachideals, das die Arbeit der Sprachgesellschaften des 17. Jh. orientiert und die Werke ihrer Mitglieder und Sympathisanten inspiriert. Im Gegensatz zu Italien, Spanien, Frankreich, England, Griechenland, aber auch Kleinasien und Afrika ist – so J. G. SCHOTTEL (1612–1676) – allein «das freie uralte Deutschland [...] von fremder Macht unbezwungen und von fremden Sprachen unverworren geblieben». «Es haben unsere Vorfahren festiglich und aufs genaueste in acht genommen ihre Sprache, dieselbe frei und reinlich ihre Kinder gelehrt, mit nichten von ihren Feinden ihre Rede erbettelt, sondern vielmehr im Gegenteil haben alle europäischen Sprachen viele Wurzeln, Wörter, Saft, Kraft und Geist aus dieser reinen uralten Hauptsprache der Deutschen.» [10]

Das Konzept der uralten deutschen Haupt- und Heldenprache, in das – außer Elemente der Sprachmystik von J. BÖHME (1575–1624) [11] – der Mythos von der Urkraft der M. und die sprachgemeinschaftsspezifische Adaptation der Maxime *lingua-imperium* eingehen, fungiert als Leitbild bei der Ausformung des Deutschen zu einer voll ausgebauten Hoch-, Schrift- und Literatursprache.

II. M. als primär geschriebene Sprache. Der «geschriebene Sprache» und «Schriftsprache» implizierende Begriff «M.» korreliert mit zwei Vorstellungskomplexen:

1. Geregeltete Sprache. Die Zusammensetzung «M.» ist, wie im «Deutschen Wörterbuch» vermerkt, im 16. Jh. entstanden «und gilt, wenn wie gewöhnlich, zunächst auf das deutsche bezogen, von der allgemeinen schriftsprache» [12]; man versteht dann darunter die «normierte und kodifizierte Sprachvarietät (des Deutschen), die Geschichte, Kultur und Wiss. prägt» [13].

Schottel, der die gesamte Sprachforschung seit 1500 überblickt, versucht als einer der ersten bewußt zu machen, «warum die M. nicht in der alltäglichen ungewissen Gewonheit / sonderen in kunstmässigen Lehrsätzen und gründlicher Anleitung fest bestehen müsse» [14]. Mit Schottel, der «die deutlichste Vorstellung von einer Literatursprache als von einem über den Mundarten stehenden Kunstprodukt» besitzt und der infolgedessen sowohl Luther als auch Opitz als «Muster und sprachliche Autorität» erachtet [15], beginnt die Tradition der systematischen Grammatik und die Phase der Ausformung der M. zur Hochsprache.

2. Hochsprache. Im Sinne von «Hochdeutsch», von vorbildlicher überregionaler geschriebener und gesprochener Sprache wird «M.» seit dem 18. Jh. verwandt. Die M., verstanden als «Hoch- und Schriftsprache», ist Gegenstand von Veröffentlichungen, die für Schule und Unterricht bestimmt sind [16], und von Darstellungen, die – wie F. Kluge 1910 präzisiert – «Freunden der M. Kunde von den sprachwissenschaftlichen Arbeiten unserer Zeit vermitteln wollen» [17].

Während des letzten Drittels des 19. Jh., im Gefolge der Bemühungen um die Vereinheitlichung der Rechtschreibung, erhält «M.» den politischen Akzent, der im Vorwort des «Orthographischen Wörterbuchs» von K. DUDEN zum Ausdruck kommt: «Dem Wunsche, diese Orthographie in ganz Deutschland und demnächst, soweit die deutsche Zunge klingt, zum Siege gelangen zu sehen, bringt der Verfasser gern seine besonderen die Rechtschreibung betreffenden Wünsche zum Opfer.» [18] Symptomatisch für die zunehmende ideologische Befrachtung von «M.» ist die Umbenennung der

Zeitschrift des 1885 gegründeten Allgemeinen deutschen Sprachvereins in «Muttersprache» im Jahre 1924. Eine «erhöhte Bedeutung», so wird explizit vermerkt, «gewinnt unser Wort in der Zeit vaterländischer Not und Besinnung nach dem ersten Weltkrieg» [19]. Sprachpflege wird in dieser Zeit des Umbruchs zur patriotischen Pflicht: «Die M. ist das Wahrzeichen des Vaterlands. Die Einheit der Sprache ist die Einheit der Heimat [...] Pflege der M. ist Pflege des Deutschtums.» [20]

Die Gleichsetzung von Sprachgemeinschaft und Staatswesen, die die Möglichkeit impliziert, das Nationalgefühl durch Sensibilisierung für die Belange der M. zu stimulieren, kennt eine lange Tradition. Der Parallelismus *lingua-imperium*, den L. VALLA (1407–1475) in seinen «*Elegantiarum linguae latinae libri sex*» (1435–44) bewußtmacht [21] und den A. de NEBRJA (um 1441–1522) in seiner «*Gramática de la lengua castellana*» (1492) auf die Formel «*siempre la lengua fue compañera del imperio*» bringt [22], findet im 17. Jh. – bedingt durch die staatlichen und politischen Verhältnisse im deutschen Sprachraum – zunächst eine generellere Ausprägung: «Kirchen und Schulen, Recht und Gerechtigkeit, Krieg und Friede, Handel und Wandel, Tun und Lassen wird bei uns erhalten, geführt und fortgepflanzt durch unsere deutsche Sprache; wir treten dadurch zu Gott und in den Himmel, ja wir erhalten dadurch Leib und Seele.» [23] Die Möglichkeit der Indienstnahme der M. für ideologisch konnotierte Zielsetzungen ist in der elementaren Denkform eines Valla angelegt.

Die von L. Weisgerber vor dem Zweiten Weltkrieg unter ideologischem Vorzeichen betriebene ‘Spracharbeit’ mündet in die im Zeichen der These vom Weltbild der Sprache stehende Sprachinhaltsforschung, deren prägnantester Ausdruck ‘M.’ ist. Der Schrift «Das Tor zur M.» (1950) liegt die Überzeugung zugrunde, «daß jeder, der Sprachunterricht erteilt, zuerst wissen muß, was Sprache ist, und daß vor allem muttersprachliche Erziehung nur sinnvoll gestaltet werden kann, wenn sie beim Lehrer aus sachgemäßer Einsicht in das Wesen der M. entspringt und beim Schüler in der rechten Haltung zur M. gipfelt» [24].

III. M. als Weltansicht. Die bei Schottel sich abzeichnende Vorstellung, daß die M. alle Bereiche des menschlichen Lebens in spezifischer Weise versprachlicht und damit die «Weltansicht» maßgeblich beeinflusst, nimmt in der Folgezeit als These vom «Weltbild der Sprache» schärfere Konturen an. Auf die Frage nach «dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen», die 1757 Gegenstand der Preisausschreibung der Berliner Akademie ist, gehen acht Antworten ein, unter ihnen die von J.D. MICHAELIS (1717–1791) [25], deren frz. Version («*De l’Influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*», 1762) in Frankreich, England und Italien auf lebhaftes Interesse stößt. In Deutschland wird die Thematik – im Gefolge der Ausführungen von Michaelis – vor allem von Autoren wie LESSING (1729–1781), J.G. SULZER (1720–1779), J.G. HAMANN (1730–1788) und HERDER aufgegriffen und erörtert. Bei letzterem findet der Befund Michaelis’ – «*Les langues sont l’amas de la sagesse et du génie des nations, où chacun a mis du sien*» [26] – eine wortreiche Entsprechung: «Jede Nation hat ein eigenes Vorrathshaus solcher zu Zeichen gewordenen Gedanken, dies ist ihre Nationalsprache: ein Vorrath, zu dem sie Jahrhunderte zugetragen, der Zu- und Abnahmen, wie das Mondlicht, erlitten, der mehr Revolutionen und Veränderungen erlebt hat, als ein Königsschatz unter

ungleichartigen Nachfolgern: ein Vorrath, der freilich oft durch Raub und Beute Nachbarn bereichert, aber, so wie er ist, doch eigentlich der Nation zugehört, die ihn hat, und allein nutzen kann – der Gedankenschatz eines ganzen Volks.» Bei Schiller präsentiert sich dieser Gedanke in einem anderen Bild: «Die Sprache ist der Spiegel einer Nation, wenn wir in diesen Spiegel schauen, so kommt uns ein großes treffliches Bild von uns selbst daraus entgegen.» [27]

Der Gedanke einer durch die Sprache geprägten und durch sie vermittelten Weltansicht geht als Konstante in die Sprachauffassung W. VON HUMBOLDTS ein. Bereits im September 1800, in einem Brief an Schiller, wird vermerkt, daß die Sprache, «wenn nicht überhaupt, doch wenigstens sinnlich das Mittel» ist, «durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet oder vielmehr seiner dadurch bewußt wird, daß er eine Welt von sich abscheidet.» [28] In dem auf das Jahr 1801 datierbaren Entwurf «Ueber das Sprachstudium, oder Plan zu einer systematischen Encyclopaedie aller Sprachen» wird diesbezüglich präzisiert, daß die Sprache «nicht bloss, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, der Abdruck der Ideen eines Volks» ist, denn «für viele ihrer Zeichen lassen sich die Ideen gar nicht abgesondert von ihr aufzeigen; sie ist die gesammte geistige Energie desselben, gleichsam durch ein Wunder in gewisse Töne gebannt.» [29] Der griffige Ausdruck «Weltansicht» begegnet dann in den zwanziger Jahren, beispielsweise in den Abhandlungen «Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung» (1820) und «Ueber den Dualis» (1827): «Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes von einander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.» – «Die Sprache ist aber durchaus kein blosses Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht der Redenden [...]» [30] In der 1836 auch separat erschienenen Einleitung zum Kawi-Werk mit dem programmatischen Titel «Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts» schließlich heißt es: «Da aller objektiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjectivität beigemischt ist, so kann man, schon unabhängig von der Sprache, jede menschliche Individualität als einen eignen Standpunkt der Weltansicht betrachten. Sie wird aber noch viel mehr dazu durch die Sprache [...]» Da andererseits «auch auf die Sprache in derselben Nation eine gleichartige Subjectivität einwirkt, so liegt in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht.» [31]

Verbreitung und Aktualisierung der Humboldtischen Sprachauffassung wurden wesentlich durch Weisgerber befördert, der – überzeugt «von der Tragweite der aus der Muttersprache auf das Gesamtleben ausstrahlenden Wirkung» – den Weg gefunden zu haben glaubt, «um diese Entdeckung von der kulturschaffenden Kraft der Sprache auszubauen und bekanntzumachen» [32]. Unter M. versteht er die Form von Sprache, die «im soziologischen Bereich in Wechselwirkung mit einer Sprachgemeinschaft» anzutreffen ist, «als deutsche, als französische Sprache», und zwar als «Energie», die sich in «drei Formen des Wirkens» manifestiert: «Jede Muttersprache ist eine *geistschaffende Kraft*, insofern sie aus den Grund-

lagen des 'Seins' und des menschlichen Geistes die gedankliche Welt ausformt, in deren geistiger Wirklichkeit das menschliche Tun sich abspielt. Jede Muttersprache ist eine *kulturtragende Kraft*, insofern sie als notwendige Bedingung in allem Schaffen menschlicher Kraft darinsteht und deren Ergebnisse mitprägt. Jede Muttersprache ist eine *geschichtsmächtige Kraft*, insofern sie im Vollzug des Gesetzes der Sprachgemeinschaft eine Gruppe von Menschen geschichtlich zusammenschließt und bewegt.» Die Erforschung einer Sprache bedeutet für Weisgerber das «Aufdecken dieser drei Formen der Energie, die jeder Muttersprache innewohnen». [33]

IV. M. als Stammsprache. In sprachgeschichtlicher Perspektive verbindet sich mit M. die Vorstellung «stammsprache, im verhältnis zu töchtersprachen», «Sprache, von der andere sich herleiten» [34]: «Es ist die Lat. Sprache eine M. in Ansehung der It., Frz. u. Span. Sprachen» [35]; das Lateinische ist «die muttersprache der romanischen dialekte» [36]. Der Titel einer philologischen Abhandlung lautet: «Versuch einer Anleitung zur Kunde einiger Haupttöchter und Mundarten der Germanischen oder Deutschen Haupt- und Muttersprache ausserhalb Teutschland und der dahin gehörigen Sprachliteratur» (1799). [37]

Von einer M., die ihre Töchter besitzt, ist bisweilen auch in anderem Kontext die Rede: «Für Philosophie haben die lateinischen Töchtersprachen dadurch, daß sie durch ihre Abstammung schon gewisse philosophische Begriffe derselben, zu welchen sich eine Originalsprache nur erst allmählich heraufarbeitet, gleichsam zur Aussteuer erhalten, eine sehr glückliche Anlage.» [38]

Anmerkungen:

1 Grimm Bd. 6, Sp. 2827; M. Heyne: Dt. Wtb. (1905–06; ND 1970) Sp. 900. – 2 Etym. Wtb. des Deutschen (1989) Bd. 2, 1144. – 3 Quint. I, 1, 4f. – 4 Dante Alighieri: De vulgari eloquentia I, i, 2. – 5 J. Grimm: Dt. Grammatik, Erster Theil (1819) IX. – 6 H.J.C. von Grimmelshausen: Deß Weltberuffenen Simplicissimi Praerey und Gepräg mit seinem teutschen Michel, ND der Erstaug. (Nürnberg 1673), hg. von R. Tarot (1976) 42; J.G. Schottel: Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HauptSprache (Braunschweig 1663; ND 1967) 150; vgl. Grimm Bd. 6, Sp. 2828. – 7 Dante [4] I, i, 1. – 8 vgl. L. Weisgerber: Die Entdeckung der M. im europäischen Denken (1948) 94–98. – 9 Trübners Dt. Wtb. (1939–57) Bd. 4, 719. – 10 Schottel [6], zit. Weisgerber [8] 102; vgl. Grimmelshausen [6] 21; A. Daube: Der Aufstieg der M. im dt. Denken des 15. und 16. Jh. (1940) 3ff. – 11 vgl. Daube [10] 37ff.; Weisgerber [8] 104f.; zu Böhme vgl. E. Benz: Die metaphysische Begründung der Sprache bei Boehme, in: Dichtung und Volkstum 37 (1936) 340ff.; ders.: Zur Sprachalchimie der dt. Barockmystik, ebd. 482ff.; G. Bonheim: Zeichendeutung und Natursprache: Ein Versuch über J. Böhme (1992). – 12 Grimm Bd. 6, Sp. 2827. – 13 H. Paul: Dt. Wtb. (¹1992) 592. – 14 Schottel [6] Bd. 1, 148; vgl. Paul [13] 552 u. Trübner [9] 720. – 15 H. Naumann: Gesch. der dt. Literatursprachen (1926) 31. – 16 genannt seien Werke wie W.v. Türk: Die sinnlichen Wahrnehmungen als Grundlage des Unterrichts in der M. (1811 u. 1832); G. Reinbeck: Sendschreiben an die geehrten Lehrer der M. in dt. Gelehrten Schulen (1832); D.G. Herzog: Stoff zu stylistischen Übungen in der M. (1832; ⁶1856); G.A. Riecke: Sprach-Musterstücke als Grundlage eines bildenden Unterrichtes in der M. in deutschen Volksschulen (1849); E. Linde: Die M. im Elementarunterricht (1891, ⁴1922); E. Lüttge: Die mündliche Sprachpflege als Grundlage eines einheitlichen Unterrichts in der M. (1903 u. ö.); M. Battke: Tonsprache – M. (1908 u. 1909). – 17 F. Kluge: Unser Deutsch – Einf. in die M. (1907; ⁶1958) 3; breiteren Kreisen gewidmet sind weiterhin Werke wie H. Riegel: Ein Hauptstück von unserer M. (1883); O. Weise: Unsere M., ihr Werden und ihr Wesen (1897; ¹⁰1925); G. Blumschein: Streifzüge durch unsere M. (1898); O. Händel: Führer durch die M. (1918; ²1919); F. Kluge: Dt. Sprachgesch. – Werden und Wach-

sen unserer M. von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (1920; ²1925); A. Seidel: Die Entwicklung unserer M. (1920); W. Oppermann: Aus dem Leben unserer M. (1922; ²1928). – 18 K. Duden: Vollständiges Orthographisches Wtb. der dt. Sprache (1880) VIII; vgl. ND (1962), P. Grebe: «Nachwort», u. «Akten zur Gesch. der dt. Einheitsschreibung», hg. u. eingel. von P. Grebe (1963). – 19 Trübner [9] 720. – 20 F. Kluge: Vaterland und M., in: Zs. des Allg. dt. Sprachvereins, Wiss. Beih., 5. Reihe, H. 38–40 (1918) 283–290; vgl. C. Ahlzweig: M. – Vaterland (1994) 176–179. – 21 vgl. hierzu C. Zintzen: Bedeutung und Wertung der lat. Sprache bei Lorenzo Valla, in: Diskurs über Sprache: Ein interdisziplinäres Symposium für E. Braun, hg. von H. Burckhardt (1994) 126ff.; die Denkform *lingua-imperium* begegnet noch im 18. Jh., etwa bei F.L. Haspel: Die unbillige Verachtung der Teutschen gegen die M. (ca. 1720) 1f. – 22 vgl. E. Asenio: La lengua compañera del imperio: Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal, in: Revista de filología española 43 (1960–62) 399ff.; H. Ivo: M. – Identität – Nation (1994) 83–88. – 23 Schottel [6], zit. Weisgerber [8] 102; vgl. C. A. Göriz [Goeritz]: Unters. über den Einfluß der Verbesserung der mutterländischen Sprache in den moralischen Charakter einer Nation (1780). – 24 L. Weisgerber: Das Tor zur M., 6. unv. Aufl. (1950; ⁶1963) 5. – 25 vgl. H. H. Christmann: Beitr. zur Gesch. der These vom Weltbild der Sprache, in: Akad. der Wiss. u. der Lit. (Mainz), Abh. der geistes- u. sozialwiss. Kl. (1966) 441–469, hier 463ff. – 26 J. D. Michaelis: De l'Influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions (1762) 27, zit. Christmann [25] 467. – 27 J. G. Herder: Ueber die neuere Deutsche Litteratur, Frg. (1768), in: Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan (1877–1913; ND 1967–68) Bd. 2, 13; 20ff. u. 95ff.; zu Michaelis; zu Herder vgl. Weisgerber [8] 113ff.; Christmann [25] 445f. u. 465f.; Schiller, Werke, Nationalausg. (1943ff.) Bd. 2, 1 (1983) 432. – 28 Der Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, hg. von S. Seidel (1962) Bd. 2, 207; W. von Humboldt: Werke in fünf Bdn., hg. von A. Flitner und K. Giel (1960–81) Bd. 5, 196; vgl. ders.: Einl. in das gesammte Sprachstudium (180/11), in: ebd., 5, 134. – 29 Humboldt [28] Bd. 5, 110; vgl. Weisgerber [8] 108ff. – 30 Humboldt [28] Bd. 3, 19f. u. 135. – 31 ebd. Bd. 3, 433f.; vgl. L. Jost: Sprache als Werk und wirkende Kraft (Bern 1960) 57 u. 193f.; Christmann [25] 444f. – 32 Weisgerber [8] 114. – 33 ders.: Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums (1951) 16 u. 19f.; 2., neubearb. Aufl. (Das Menschheitsgesetz der Sprache als Grundlage der Sprachwiss., 1964) 30 u. 33; vgl. Christmann [25] 441f.; zur sog. Sapir-Whorf-Hypothese s. ebd. 443f. und H. Bußmann: Lex. der Sprachwiss. (²1990) 657f. – 34 Grimm Bd. 6, Sp. 2828; Paul [13] 592. – 35 J. Chr. Adelung: Grammatisch-krit. Wtb. der Hochdt. Mundart (1793–1801), zit. Paul [13] 592; vgl. Heyne [1] 900. – 36 Grimm Bd. 6, Sp. 2828. – 37 der Verfasser der Abh. ist F. G. Canzler. – 38 D. Jenisch: Philos.-krit. Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens (Berlin 1796) 226, zit. Christmann [25] 467.

B. Im Kontakt mit einer anderen Sprach- und Kulturgemeinschaft treten die Besonderheiten der eigenen deutlicher ins Bewußtsein; im Kontext der *Diglossie*, auf dem Hintergrund eines anderen Typs von Sprachverwendung, gewinnt das angestammte Idiom schärfere Konturen. Als Nebeneinander zweier Arten von Sprachverwendung, in Sprach- und Kulturgemeinschaften mit hoch- und schriftsprachlicher Tradition ist Diglossie eine elementare Erscheinung; zwischen situationsgebundener und situationsentbundener Sprachverwendung, d.h. zwischen mündlichem und schriftlichem Sprachgebrauch, zwischen *Sprechen* im situativen Kontext und Manifestationen von Sprache in Gestalt von *Texten*, gibt es die unterschiedlichsten Relationen und Interferenzen. Die Objektivierung des sprachlichen Ausdrucks durch die Schrift und die damit gegebene Möglichkeit, ihm gegenüber Distanz einzunehmen und ihn zum Gegenstand systematischer Bearbeitung zu machen, führt jedoch, und das ist entscheidend, zur Ausbildung einer

spezifischen, textfundierten und textorientierten Sprachform, die – als Schrift- und Literatursprache – im Prinzip für alle Belange von Versprachlichung geeignet ist. Sie verfügt – um einige wesentliche Aspekte zu erwähnen – über ein spezifisches Funktionsrepertoire, erfreut sich in der Sprachgemeinschaft eines besonderen Prestiges, ist Träger und Vermittler einer literarischen Tradition, bedarf der systematischen Erlernung, verdankt ihre relativ große Einheitlichkeit der Normierung, besitzt einen hohen Grad von Stabilität und weist Besonderheiten in Bereichen wie Aussprache, Grammatik und Wortschatz auf. [1]

Richtungweisende Modalitäten der Sprachgestaltung, die in Texten ihren Niederschlag finden und auf deren Grundlage und Hintergrund es schrittweise zur Ausbildung der auf den Begriff ‚Diglossie‘ gebrachten sprachgemeinschaftsspezifischen Erscheinung kommt, entwickeln sich im Griechenland der Antike, werden von Rom und der lateinischen Welt des Mittelalters übernommen und weitergebildet und von *muttersprachlich* fundierten Staatsgebilden der Neuzeit rezipiert und assimiliert.

I. Hellas und Orbis Romanus. Für Herder steht fest, daß «auch die Sprache einer Nation ein beträchtliches Stück in der Litteratur derselben» ist. «Man kann die Litteratur eines Volks, ohne seine Sprache nicht übersehen – durch diese jene kennen lernen – durch sie auf manchen Seiten ihr unvermerkt beikommen; ja beide mit einer Mühe erweitern; denn großen Theils geht ihre Vollkommenheit in ziemlich gleichen Schritten fort.» Herder hat bei der Formulierung dieser Ansicht das antike Schrifttum im Blick, das seine Existenz dem Sinn der Griechen und Römer für ihre Sprache verdankt. Unerreicht geblieben sind sie im Bereiche der Sprachgestaltung und auf dem Gebiete der Literatur. «Griechen und Römer, wären sie auch in allem, *was sie in der Sprache dachten*, so weit unter uns, als es uns oder ihnen beliebte mag – in dem, *wozu sie die Sprache machten*, waren sie weit über uns. *Was sie mit dem Werkzeuge ausgerichtet haben*, mag viel oder wenig seyn, aber *wie sie über ihrem Werkzeuge selbst sich Mühe gaben*, läßt sich nicht verkennen, und sollte ein großer Theil ihrer glücklichen Unternehmungen nicht eben durch diese vor- und nebenanlaufende Mühe erleichtert seyn? Wie arbeiteten sie nicht an ihrer Sprache, und darum gerieth ihnen auch *in derselben die Arbeit so gut*.» Griechen und Römern ist es gelungen, «ihre Sprache zum vollkommenen Werkzeug der Wissenschaften zu machen», denn sie verfügt über «alles, was zum Dichterischen, Prosaischen und Philosophischen Ausdruck gehört». [2] Eine voll ausgebaute Sprache ist die Funktion eines Schrifttums, das alle Gebiete der Literatur und des Wissens umfaßt.

Das griechische Schrifttum mit seiner idealtypischen sprachlichen Form, das im abendländischen Kulturkreis als erstes den Rang des Mustergültigen erreicht und damit den Ausgangspunkt für die *translatio studii* bildet, avanciert früh schon zum Gegenstand systematischer Aufmerksamkeit. Seine Tradierung setzt ein mit der Entstehung der griechischen Philologie in Alexandria unter PTOLOMAIOS I. (305–284); ihr Wirken befördert wesentlich den kulturellen Paradigmenwechsel, der R. Pfeiffer veranlaßt, die Epoche des Hellenismus ein «vom Buch geprägtes» Zeitalter zu nennen, denn «das Buch ist eines der charakteristischen Merkmale der hellenistischen Welt». «Die ganze literarische Vergangenheit, das Erbe von Jahrhunderten, war in Gefahr zu entgleiten, ungeachtet der gelehrten Arbeiten der Aristoteles-Schüler; mit Enthusiasmus und Einfallsreichtum tat die Genera-

tion, die gegen Ende des vierten und um den Beginn des dritten Jahrhunderts lebte, alles, um dieses Erbe zu bewahren.» [3] Der Umfang dieses Erbes, der auf universeller Verschriftung von Wissen und Literatur beruht, bedingt die Autarkie der griechischen Kultur und – damit einhergehend – die Wertschätzung des muttersprachlichen Logos als Schlüssel zu einem *Thesaurus*.

Die griechische Konzeption von Erziehung und Unterricht korreliert mit der Auffassung, daß die Auseinandersetzung mit diesem *Thesaurus* die ästhetische und intellektuelle Entwicklung begünstigt und zugleich die Ausdrucksfähigkeit in der M. befördert, kurz: *Texte* bilden die Grundlage der *enkýklios paideía*. Damit ist zugleich die Konstante der an ihr orientierten Tradition der *septem artes liberales* benannt. Hinzu kommt ein Fundus von analytischem Wissen, der aus den Erfahrungen des Unterrichts und des praktischen Umgangs mit Texten gespeist wird. Während die alexandrinische Philologie für den Erhalt von mustergültigem Schrifttum und damit für die Kontinuität von dessen Verbreitungspotential Sorge trägt, befördern – zuvor schon – die Belange von Erziehung und Unterricht das Studium der formalen und inhaltlichen Gestaltung von Texten und die Analyse von Textelementen und -konstituenten. In diesem Zusammenhang kommt es zur Auffindung von Möglichkeiten bewußter *Textgestaltung* und zur Entdeckung der *Sprachlichkeit* des Logos. Das entsprechende analytische Wissen findet seinen Niederschlag in den von den Sophisten des 5. und 4. Jh. in einem didaktisch gestuften Zusammenhang gebrachten Lehrfächern *Grammatik*, *Rhetorik* und *Dialektik*. [4]

Die Rhetorik nimmt unter den drei im Mittelalter als *artes sermocinales* bezeichneten Disziplinen insofern eine Sonderstellung ein, als sie nach antikem Verständnis *Grammatik* und *Dialektik* impliziert: *Dialektik* als Methode zur Strukturierung von Texten und Anleitung zu situationsadäquatem Argumentieren, *Grammatik* als *ars recte loquendi*, als ein System von Regeln, das die idiomatische Sprachrichtigkeit (*puritas*) bestimmt. [5] Dabei handelt es sich um eine *exegetische* Grammatik im Dienste der Stilbildung; erst «die stoische Systematik» hat «den Philologen die Anregung gegeben, das erste Lehrgebäude der Grammatik im engeren Sinne aufzustellen»; neben die in der Tradition der alexandrinischen Philologie gepflegte exegetische Grammatik tritt – mit dem Hand- oder Lehrbuch des DIONYSIOS THRAX (um 120 v. Chr.) – die systematische Grammatik. «Diese erste Grammatik ist wegen ihrer musterhaften Kürze auch *die* Grammatik geblieben und bis in späte Zeiten immer wieder kommentiert, übersetzt und bearbeitet worden; namentlich sind die römischen Grammatiker sehr stark von ihr abhängig.» [6] Die Terminologie, deren sich Dionysios bedient, wurde seit dem 3. Jh. von Stoa und alexandrinischer Philologie entwickelt.

In der Tradition der exegetischen Grammatik – und auch dies ist in diesem Zusammenhang von Belang – werden die Kriterien für die Beurteilung der Sprachrichtigkeit (Analogie, literarische Tradition und Sprachgebrauch) entwickelt, die seit dem 1. Jh. v. Chr. Gegenstand eigener Abhandlungen sind. Der Lehre vom *Hellenismus*, an der sich die Pflege der Gemeinsprache (koiné) orientiert, «obliegt [...] die dreifache Aufgabe, nachzuweisen, welche Wortformen man als korrekt gebrauchen darf, mit welchen Wörtern die Dinge richtig benannt werden und welche syntaktischen Verbindungen grammatisch einwandfrei sind.» [7]

In der für die Zwecke von Erziehung und Unterricht

konzipierten analytisch-deskriptiven Disziplin der Rhetorik wird die Thematik der Sprachrichtigkeit, des mustergültigen Sprachgebrauchs (καθαρότης, katharótēs; καθαρά λέξις, kathará léxis; ἑλληνισμός, hellenismós; *puritas, sermo purus, Latinitas*), in der Elocutio-Lehre, der Anleitung zur sprachlichen Gestaltung eines Textes, als eine der Tugenden des sprachlichen Ausdrucks (ἀρεταὶ λόγου, aretaí lógū; ἀρεταὶ τῆς λέξεως, aretaí tēs léxeōs; *virtutes elocutionis*) behandelt. Unterschieden werden – außer der zentralen *virtus* der Angemessenheit der Sprachverwendung, des rechten Maßes für die sprachliche Formulierung (*aptum, decorum*) – die rhetorischen *virtutes* der Klarheit (*perspicuitas*) und des Redeschmuckes (*ornatus*) und die grammatische *virtus* der Sprachrichtigkeit. [8] Die Fachtermini, mit denen in der Rhetorik «das richtige Griechisch bezeichnet wird, sind ἑλληνίζειν und ἑλληνισμός. Der Begriff ἑλληνίζειν ist in der Bedeutung «griechisch sprechen» seit Platon belegt [...]. Aristoteles verwendet in der Rhetorik das Wort zum erstmalig terminologisch (Ar. rhet. 3,5; 1407a 19). Der Terminus ἑλληνισμός ist zum erstmalig für den Stoiker Diogenes von Babylon belegt (SVF III 214, 3). Er läßt sich allerdings aus Cic. orat. 79 [...] bereits für Theophrast erschließen.» [9] Das Sprachideal des *Hellenismos* als Inbegriff idiomatischer Korrektheit (καθαρότης, katharótēs; *puritas*) orientiert sich an Kriterien, deren Zusammenstellung und Kombination Schwankungen unterliegt. Quintilian, der bei der Erörterung des Sprachgebrauchs auf die *Latinitas*, das lateinische Äquivalent des *Hellenismos*, zu sprechen kommt, erwähnt beispielsweise die Kriterien *ratio, vetustas, auctoritas* und *consuetudo*: «rationem praestat praecipue analogia, nonnumquam et etymologia; vetera maiestas quaedam et [...] religio commendat; auctoritas ab oratoribus vel historicis peti solet [...]; consuetudo vero certissima loquendi magistra, utendumque plane sermone ut nummo, cui publica forma est» (Die Vernunftgründe liefert hauptsächlich die Analogie, manchmal auch die Etymologie; das Alter der Ausdrucksmittel empfiehlt sich durch seine besondere Würde und seine [...] religiöse Weihe; die Autorität sucht man gewöhnlich bei Rednern oder Historikern [...]; die Üblichkeit der Ausdrucksmittel indessen ist die zuverlässigste Sprachmeisterin, und man soll mit der Sprache ganz so umgehen wie mit einer Münze, die Wert und Geltung für alle empfiehlt). [10]

Ein weiteres Wesensmerkmal mustergültigen Sprachgebrauchs, das Prinzip der Deutlichkeit und Klarheit auf der Ebene von Wortschatz und Syntax, wird fachterminologisch σαφήνεια, saphéneia (*perspicuitas*) benannt. «Die Deutlichkeit der Einzelwörter erfordert als erstes, daß die eigentlichen, sachgemäßen Bezeichnungen der M. verwendet werden» (daß man jedes Ding mit seinem eigentlichen Namen nennt, Quint. VIII, 2, 1). – «In Wortverbindungen zielt die *perspicuitas* auf syntaktisch richtigen Satzbau und zielstrebigem, geordneten und fein abgemessenen Ausdruck (die *Latinitas* wird als Voraussetzung der *perspicuitas* einbezogen).» [11]

Aus der intuitiven Erkenntnis der Griechen, daß eine Kulturgemeinschaft eigener Prägung sich auf ein vielgestaltiges Schrifttum und auf eine von diesem getragene, voll ausgebaute eigene Sprache gründet, resultieren philologische Tradition und Organisation von Erziehung und Unterricht. An diesen kulturellen Errungenschaften der griechischen Welt orientiert sich Rom bei der Um- und Ausgestaltung der eigenen Sprach- und Traditionsgemeinschaft zu einer Sprach- und Kulturgemeinschaft anderer Dimension. So wird «das in der griechischen

Antike bzw. im Hellenismus entfaltete und strukturierte System der enkyklios paidea (lat. *encyklios disciplina*), der Zyklen der allgemeinbildenden Fächer, schrittweise als Bildungsideal und praktisches Unterrichtswesen in die römische Kultur übernommen und in Form der *septem artes liberales* etabliert.» [12] Zuvor schon, beginnend im Jahre 240 v. Chr., manifestiert sich das Prinzip der *translatio* im Bereiche der Dichtung: «Die römische Literatur ist die erste «abgeleitete» Literatur. Bewußt setzt sie sich mit der – als überlegen anerkannten – Tradition eines anderen Volkes auseinander. Indem sie sich von der Vorgängerin abgrenzt, findet sie zu sich selbst und entwickelt ein differenziertes Bewußtsein ihrer selbst. So leistet sie für die späteren europäischen Literaturen Vorarbeit und kann zu ihrer Lehrmeisterin werden.» [13] Die «elementaren Darbietungsformen der Buchprosa» entstehen, wie sich präzisieren läßt, «aus vier leicht erkennbaren Wurzeln», von denen nur die erste der einheimischen Tradition entstammt: «1. aus den Gepflogenheiten der geschäftlichen Berichterstattung, 2. aus der hellenistischen Redekunst, 3. aus der peripatetischen Erzähltheorie und 4. aus der Novelle.» [14]

In der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem griechischen Schrifttum wird man sich zugleich der Andersartigkeit der angestammten Sprache bewußt. In den Reihen der Gebildeten gibt es – wie CICERO feststellt – außer denen, die die Erörterung philosophischer Fragen grundsätzlich ablehnen, einige, die sich ihnen – gelegentlich – im griechischen Original widmen, deren Behandlung in der M. hingegen strikt ablehnen. An diese wendet sich Cicero, um sie von der Sinnhaftigkeit seiner Initiative zu überzeugen: «Iis igitur est difficilium satis facere, qui se Latina scripta dicunt contemnere. in quibus hoc primum est in quo admirer, cur in gravissimis rebus non delectet eos sermo patrius, cum idem fabellas Latinas ad verbum e Graecis expressas non inviti legant» (Schwieriger ist es, diejenigen zufriedenzustellen, die erklären, daß sie an der lateinischen Literatur nicht interessiert seien. Bei ihnen muß ich mich zunächst darüber wundern, daß sie gerade in den wichtigsten Dingen keine Freude an ihrer M. haben, während sie doch irgendwelche Theaterstücke, die Wort für Wort aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt sind, nicht ungerne lesen). [15] Cicero, der im Umgang mit griechischen Fachtexten nur zu deutlich die Grenzen der M. erkennt, versucht durch die Adaptation fremden Schrifttums einen Beitrag zur Vervollkommnung des *sermo patrius* zu leisten.

Eine tragende Rolle spielt die M. in QUINTILIANS «Institutio oratoria», einem auf umfassende Bildung zielenden Erziehungswerk, von Curtius formelhaft als «Anweisung zur Heranbildung eines Idealmenschen» charakterisiert, Castigliones «Cortegiano» (1528) vergleichbar. [16] «Die Erziehung des Schülers auf das Ideal des Ciceronianischen perfectus orator hin, den Quintilian auch mit den Worten Catos als einen «Ehrenmann, der reden kann» (Quintilian, Ausbildung des Redners, XII,1,1) (*vir bonus dicendi peritus*), bezeichnet, ist also ein Mittel zu einem sehr viel weiterreichenden Zwecke. Die Verknüpfung des Bildungsgedankens mit der Redekunst hatte Cicero vorbereitet, doch Quintilian war es erst, der daraus eine konsequente rhetorische Pädagogik und ihre auf der imitatio beruhende Didaktik entwickelte.» [17] Den Ausgangspunkt des Weges, der zum Vollbesitz der M. führt, bildet der kindliche Spracherwerb in einem Milieu, das sich am Ideal der Sprachrichtigkeit (*Latinitas*) in Ausdruck und Aussprache orien-

tiert. Das Ziel des Unterrichts beim Grammatiker und Rhetor ist dann der Erwerb einer umfassenden Allgemeinbildung (*copia rerum*) als Voraussetzung und Grundlage souveräner Sprachbeherrschung (*copia verborum, copia figurarum*). Von zentraler Bedeutung für die auf der *imitatio* beruhende Didaktik ist der *Text*: zum einen als Quelle des Kenntniserwerbs, zum anderen als Gegenstand der Analyse und als Ausgangs- und Bezugspunkt praktischer Übungen.

Zielbewußte Lektüre führt zu sicherer Beherrschung der M. und erweitert, zumal dann, wenn sie sich auf die Werke der von Quintilian als maßgeblich erachteten Redner, Dichter, Historiker und Philosophen erstreckt [18], den Kenntnis- und Wissenshorizont. «Nobis autem copia cum iudicio paranda est, vim orandi, non circulatoriam volubilitatem spectantibus. id autem consequimur optima legendo atque audiendo: non enim solum nomina ipsa rerum cognoscemus hac cura, sed quod quoque loci sit aptissimum» (Uns aber kommt es darauf an, Fülle zugleich mit Urteilskraft zu erwerben, da unser Augenmerk der Durchschlagkraft der Rede gilt, nicht akrobatischer Gewandtheit. Das erreichen wir aber dadurch, daß wir das Beste lesen und anhören; denn nicht allein die Sachbezeichnung selber werden wir durch diese Bemühung kennenlernen, sondern auch, was die passende Stelle für sie ist). [19] Die *ars bene legendi*, wie später Melanchthon präzisiert, befördert das Rezeptionsvermögen, «die Fähigkeit, Reden, längere Disputationen und vor allem Bücher und Texte aufzufassen und zu beurteilen» [20], begünstigt die Entwicklung von Geschmack und Urteilskraft und vergrößert das Arsenal des Sach- und Fachwissens. «Ac diu non nisi optimus quisque et qui credentem sibi minime fallat legendus est, sed diligenter ac paene ad scribendi sollicitudinem nec per partes modo scrutanda omnia, sed perfectus liber utique ex integro resumendus, praecipueque oratio, cuius virtutes frequenter ex industria quoque occultantur» (Und lange Zeit soll die Lektüre nur den allerbesten Werken und solchen gelten, die den, der sich ihnen anvertraut, am wenigsten hintergehen, aber mit aller Sorgfalt und fast der Ängstlichkeit wie bei schriftlichen Arbeiten, und alles ist nicht nur Teil für Teil zu durchforschen, sondern, ist das Buch durchgelesen, so ist es unbedingt von neuem vorzunehmen, und das besonders, wenn es sich um eine Rede handelt, wo das Vorzüglichste häufig gerade absichtlich versteckt wird). [21]

Theoretisches Wissen über die M. und deren bewußte Handhabung vermitteln – auf der Grundlage von Texten – Grammatik und Rhetorik. Die Grammatik ist nicht auf die Sprachlehre, auf die *recte loquendi scientia*, beschränkt, sondern umfaßt auch die Dichtererklärung, die *poetarum enarratio*. [22] Außer den Elementen des Schreibens und Lesens gehören zu ihr «die Geschicklichkeit im Vorlesen, kritisches Urteil und Textemendation – also eigentlich die ganze Methode der Philologie – , schließlich die Bewertung und Reihung der Autoren nach ihrem Rang und Wert». [23]

Das im Elementarunterricht auf empirischem Wege erworbene sprachliche Wissen, dessen am Ordnungsprinzip der Wortklassen orientierte Synthese seit Dionysios Thrax das Anliegen des Grammatikers ist [24], findet eine textorientierte Systematisierung in der Elocutio-Lehre der Rhetorik.

Zu den praktischen Übungen, die zu souveräner Beherrschung der M. führen, zählen Übersetzen und Paraphrasieren. «An der Übersetzung griechischer Texte ins Lateinische (Quint. X, 5, 2 *vertere Graeca in*

Latinum) übt man das lateinische Sprachgefühl (Quint. X, 5, 3 *plerumque a Graecis Romana dissentiunt*). Der Gedanken- und Ornatus-Reichtum der griechischen Vorlagen ist eine Anregung für den lateinischen Ausdruck (Quint. X, 5, 3).» – «Die *paraphrasis* (Quint. X, 5, 5) literarischer Vorlagen besteht in der abwandlenden Wiedergabe des Textes der Vorlage (Quint. X, 5, 4 *ex latinis conversio*). Die Vorlage kann die Form der Poesie [...] und die der Prosa [...] haben. Die Abwandlung kann nach mehreren *modi* [...] erfolgen.» [25] Als weitere Übungsform kommen Aufsatzübungen, die sogenannten Progymnasmata, in Betracht, in denen eine Thematik auf verschiedene Weise behandelt wird. «Nec aliena tantum transferre, sed etiam nostra pluribus modis tractare proderit, ut ex industria sumamus sententias quasdam easque versemus quam numerosissime, velut eadem cera aliae aliaeque formae duci solent» (Und es wird nicht nur nützlich sein, Fremdes so zu übertragen, sondern auch, unsere eigenen Versuche auf mehrere Arten zu behandeln, so daß wir absichtlich bestimmte Gedanken nehmen und sie, so vielfach wir nur können, abwandeln, wie aus dem gleichen Wachs immer wieder andere Gestalten modelliert werden). [26]

Bei den auf den systematischen Umgang mit Texten gegründeten Übungsformen der Rhetorik handelt es sich nicht allein um effiziente Methoden zum Erwerb individueller Sprachkompetenz, sondern auch um elementare Modalitäten der Ausformung einer Alltagssprache zu einer für alle Belange von Versprachlichung geeigneten Hochsprache. Die Latinisierung griechischen Schrifttums, der Ausbau des Lateinischen zu einer dem Griechischen ebenbürtigen Literatursprache, erfolgt – außer auf dem Wege des Übersetzens, dessen wichtigste Modalitäten bereits Cicero charakterisiert [27] – durch Paraphrase, Imitation oder Adaptation. Im Gefolge der seit der Mitte des 3. Jh. v. Chr. praktizierten *translatio litterarum* kommt es – in mehr oder weniger enger Anlehnung an griechische Vorgaben – etwa ein Jahrhundert später zur Ausbildung von schrifttumbegleitenden Texten vom Typ *Grammatik, Glossar, Schulkommentar, Rhetorik, Poetik*. [28]

Ein Blick in die Geschichte der Entstehung des griechischen und des lateinischen Schrifttums läßt erkennen, nach welchem Prinzip sich eine in erster Linie für die spezifischen Belange situationsverbundener Sprachverwendung geeignete Gemeinsprache (koiné) ausbildet. Auf dem Hintergrund dieser Geschichte läßt sich das Spezifikum einer M. deutlicher erkennen und der Verlauf ihrer Ausbildung zur Gemeinsprache besser nachvollziehen.

II. Lateinisches Mittelalter. Als Indiz für Diglossie kann der Beschluß des Konzils von Tours (813) gewertet werden, der den Klerus auffordert, in der vom Volke gesprochenen Sprache zu predigen: «Visum est unanimiter nostrae, ut [...] easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur» (Wir stimmen darin überein, daß jeder danach trachte, diese Predigten klar und deutlich in romanische oder deutsche Volkssprache zu übertragen, damit alle das Gesagte leichter verstehen). [29] Ein weiteres Indiz sind die Eide, die das Bündnis Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen nach der Schlacht von Fontenoy zu Straßburg (am 14. Feb. 842) bekräftigen; sie werden von Ludwig und dem Gefolge Karls in französischer Volkssprache (*Romana lingua*), von Karl und dem Gefolge Ludwigs in deutscher Volkssprache (*Teudisca lingua*) geleistet. [30]

Formen vom Typ *theodiscus* als Bezeichnung für eine der lateinischen Schriftsprache gegenüberstehende Variante der deutschen Volkssprache begegnen seit dem Ende des 8. Jh.: *theodisce* (Mercische Synode, 786); *theodisca lingua* (Lorscher Annalen, 788; Smaragdus von St. Mihiel, um 805); *Teudisca lingua* (Capitulare Italicum, 801). [31] Als ältere Bezeichnungen für volkstümliche und gruppenspezifische Spielarten der lateinischen Umgangssprache begegnen u. a. *sermo plebeius*, *quotidianus*, *rusticus*, *vulgaris*; «die genaue Abgrenzung der gebildeten lat. Umgangssprache gegen die Vulgärsprache und den *sermo plebeius* der Gasse sowie gegen die verschiedenen Sondersprachen wie den *sermo castrensis*, den *sermo rusticus*, die Gaunersprachen usw.» ist allerdings nicht möglich, «da von diesen Sondersprachen uns kaum mehr als ein paar lexikalische Einheiten bekannt sind und das Vulgärlatein weder zeitlich noch örtlich ein einheitlicher, für uns faßbarer Begriff ist». [32] Als Bezeichnung für die neulateinischen Volkssprachen, die dem Latein des Schrifttums gegenüberstehen, finden seit dem 9. Jh. Ableitungen von *romanus* Verwendung. «Die von *romanicus* und dem Adverbium *romanice* abgeleiteten Wörter (im Französischen, Provenzalischen, Spanischen, Italienischen, Rätoromanischen) werden nie als Völkernamen gebraucht (dafür hatte man andere Wörter), sondern als Name jener Sprachen – also im gleichen Sinne wie das italienische *volgare*. Das altfranzösische *romanz*, das spanische *romance*, das italienische *romanzo* sind solche Ableitungen. Sie sind von der lateinischen Bildungsschicht geschaffen und bezeichnen *alle* romanischen Sprachen. Diese werden gegenüber dem Latein als Einheit empfunden. *Enromancier*, *romanzar*, *romanzare* bedeuten: Bücher in die Volkssprache übersetzen oder in ihr verfassen. Solche Bücher konnten dann selbst *romanz*, *romant*, *roman*, *romance*, *romanzo* heißen – alles Weiterbildungen von *romance*.» [33] Die ältesten Zeugnisse für Texte, die in der Romania und im deutschen Sprachraum entstehen, stammen aus dem 9. Jh. [34] Die Modalitäten des Entstehens eines deutschen und eines romanischen Schrifttums gleichen den Modalitäten der Genese der lateinischen Literatur bis ins Detail.

Den zentralen Ausgangs- und Bezugspunkt in der Jahrhunderte währenden Phase der Entstehung eines *neusprachlichen* Schrifttums ist das Schrifttum des Mittelalters und der Antike in der *Sprache Roms*, «die auch die Sprache der Bibel, die der Kirchenväter, der kanonisch gewordenen römischen *auctores*, endlich die der mittelalterlichen Wissenschaft war». Entscheidend für die Ausweitung des mittelalterlichen Kulturraumes ist die Romanisierung der Germanen. Durch ihre Assimilation «an die Sprache und Kirche Roms wurde für das Mittelalter die Antike „autoritäres Vorgut, an dem man sich orientierte“ (A. Weber)». [35] Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß von der Warte des Lateinischen und des lateinischen Schrifttums aus auf alles volkssprachliche Bezug genommen wurde; der *Latina lingua* steht die *materna lingua* (1119), dem *litteraliter* das *maternaliter* (1189) gegenüber: «Tunc domnus papa Ostiensis episcopo iniunxit, ut universo consilio latine ordinem causae exponeret. Quod cum prudenter episcopus Ostiensis perorasset, iterum Catalaunensis episcopus ex praecepto domni papae hoc idem clericis et laicis *materna lingua* exposuit» (Als dann forderte der Papst den Bischof von Ostia auf, dem Konzil auf lateinisch die zu verhandelnde Angelegenheit darzulegen. Als der Bischof von Ostia sachkundig geendet hatte, wiederholte es der Bischof von Châlons [sur Marne] auf Geheiß des

Papstes für Kleriker und Laien in der M.). – «[...] cum predictus Patriarcha litteraliter sapienter praedicasset, et per eum predictus Gherardus Paduanus episcopus *maternaliter* ejus predicationem explanasset» ([...] als besagter Patriarch klug und weise auf lateinisch gepredigt hatte und für ihn besagter Bischof Gerhard von Padua diese Predigt in der M. erläutert hatte). [36] Zur Bezeichnung der Volkssprache in diesem Sinne werden auch Wendungen wie *lingua nativa*, *lingua vernacula*, *lingua rustica*, *lingua layca*, *lingua barbarica*, *lingua nostra* verwandt. [37] Der Gegensatz von Vulgärsprache und Gelehrtensprache ist für Andalusien noch 1290 bezeugt: «Qui custodit linguam suam sapiens est. Ille est vituperandus qui loquitur *latinum circa romanum* [Var. *romancum*], maxime coram laicis, ita quod ipsimet intelligunt totum; et ille est laudandus qui semper loquitur *latinum obscure*, ita quod nullus intelligat eum nisi clerici; et ita debent omnes clerici loqui latinum suum obscure in quantum possunt et non circa romanum. Si vis esse sapiens alicui viventi non dicas secretum tuum» (Wer seine Zunge im Zaum hält, ist klug. Zu tadeln ist, wer sich des Romanischen, vor allem vor Laien, bedient, so daß sie alles verstehen; lobenswert aber ist der, der stets gehobenes Latein redet, so daß ihn außer den Klerikern niemand versteht; daher sollen alle Kleriker, soweit möglich, ihr gehobenes Latein gebrauchen und nicht das Romanische. Wenn du klug sein willst, dann eröffne dich niemandem). [38] Eine ähnliche Bezeichnung für die Vulgärsprache ist auch schon im 9. Jh. in Frankreich anzutreffen. Im Sinne von *circa romanum* gebraucht HILDEGAR VON MEAUX *juxta rusticitatem* in seiner Vita des hl. Faro (869), als er das Lied erwähnt, welches den Sieg des Frankenkönigs Chlothar über die Sachsen preist: «Ex qua victoria carmen publicum *juxta rusticitatem* per omnium paene volitabat ora ita canentium, feminaeque choros inde plaudendo componebant: De Chlothario est canere Rege Francorum [...]» (Infolge dieses Sieges ging ein Lied in der Sprache des Volkes von Mund zu Mund, und Frauen, hocheifrig, tanzten und sangen: Frankenkönig Chlothar ist zu preisen [...]). [39]

Bezeichnend für das frühe volkssprachliche Schrifttum ist sein punktueller Aufkommen und seine Abhängigkeit von der lateinischen Überlieferung des Mittelalters. Eine gewisse Stufenleiter erkennt man eher in der sprachlichen Ausformung von der Glossierung über die Interlinearversion zu den freien Übersetzungen als im literarischen Geschehen. Die Neuschöpfung einer volkssprachlichen Bibeldichtung setzt ein mit Otfrids von Weissenburg (um 800–870) Evangelienharmonie, die Schöpfung einer deutschen Wissenschaftsprosa mit Notkers III. von St. Gallen (um 950–1022) Übersetzungen philosophisch-rhetorischer Texte der antiken Literatur (Boethius, Aristoteles-Boethius, Martianus Capella) und seiner lateinisch-althochdeutschen Rhetorik. [40] Kurz vor 1017 berichtet Notker Bischof Hugo II. von Sitten über seine Bemühungen, «für den Schulunterricht lateinische Schriften ins Deutsche zu übersetzen, „da man in der Muttersprache schneller begreift, was man in der fremden Sprache entweder kaum oder nicht völlig begreifen kann“». Zur gleichen Zeit beginnt die Verdeutschung der grammatischen Terminologie. «Da gibt es die Grammatik des Donatus mit deutschen Erklärungen, und da ist die Vielzahl der Vokabularien und Glossarien zur Wortklärung.» [41] Damit wird ein Vorgang allgemeiner Tragweite berührt: die *Latinisierung* der Volkssprache auf der Grundlage der lateinischen Literatur des Mittelalters. «Denn durch die Erfassung der latei-

nischen Wortbedeutung bei der Glossierung wurde der deutsche Wortschatz begrifflich mit festgelegt. Durch die fortlaufende Übersetzung aus dem Lateinischen als jahrhundertelange Schulübung wurde der deutsche Satzbau mitgeprägt. Durch die Aneignung der lateinischen Grammatik wurde zugleich das Schema einer deutschen Sprachlehre gebildet. Ohne selbst Gegenstand des Unterrichts zu sein, wurde die deutsche Sprache als Sprache der Übersetzung nach dem Vorbild des Lateinischen geformt und so auch vermittelt.» [42] Die ersten Lehrwerke der Volkssprache sind für Nichtmuttersprachler bestimmt; die Matrix des *«Donat proensals»* (um 1250) von Uc Faidit und des *«Donat français»* (1409) von John Barton liefern, wie schon der Titel bezeugt, die – neben Priscians (um 500 n. Chr.) *«Institutiones grammaticae»* – grundlegenden Grammatiken des Triviums: Donats (4. Jh. n. Chr.) *«Ars minor»* und *«Ars maior»*. [43]

«Im Italien des 12. Jahrhunderts blüht die Jurisprudenz, die Medizin und die Lehre vom Briefstil.» [44] Briefsammlungen der Antike und Formelsammlungen des frühen MA stimulieren die Nachahmung, aber es ist die Rhetorik, die die Ausbildung fachspezifischer Redaktionstechniken vom Typ Poetik (*ars poetriae, ars versificandi*) Predigtlehre (*ars praedicandi*) und Brieflehre (*ars dictaminis, ars dictandi*) befördert. [45] Der Versuch, «die ganze Rhetorik der Lehre vom Briefstil unterzuordnen» [46], der mit Alberichs von Montecassino *«Breviarium»* (1077/1080) und *«Dictaminum radii»* (um/vor 1080) einsetzt, findet Nachahmung und weitet sich aus zu einem Korpus, das um 1500 mehr als 3000 Handschriften umfaßt. «Ihre primären Anwendungsgebiete hatte die *Ars dictandi* im Bereich der Kanzlei, und sie diente der Unterrichtung und Heranbildung der neuen Gruppe berufsmäßiger Dictatores, Notare, Sekretäre, deren die Kanzleien im Maße ihrer Verbreitung und ihres inneren Ausbaus zunehmend bedurften.» [47] Die im Zeichen der *ars dictandi* in weltlichen und kirchlichen Kanzleien verfaßten lateinischen Prosatexte bilden die Grundlage der seit dem 13. Jh. entstehenden volkssprachlichen Äquivalente. Ein Indiz für die richtungweisende Bedeutung der frühneuhochdeutschen Kanzleiprosa liefert Luthers Bemerkung, daß seine Sprache sich nach der sächsischen Kanzlei richtet.

Ein volles Verständnis für die Bedeutung der M. in allen Lebensbereichen entwickelt sich zuerst in Italien. Hier verfolgen auf einer frühen Stufe des Antike-Verständnisses die *volgarizzatori* des 13. und 14. Jh. das Ziel, «die römischen Prosaschriftsteller und Dichter den Laien zu erschließen, die nur die Volkssprache beherrschten». Zu den wichtigsten dieser ersten *Vulgärhumanisten*, die dem Kreise von Notaren und Richtern entstammen, zählen – außer Brunetto Latini – Alberto della Piagentina, Andrea Lancia, Arrigo Simintendi, Filippo Ceffi und Bono Giamboni. [48] Dantes Lehrer und väterlicher Freund BRUNETTO LATINI (um 1220–1294), der für seine *«Enzyklopädie»* noch das Französische wählt, überträgt Reden Ciceros in seine M., verfaßt eine *«Rhetorik»* und eine *«Vulgare-Paraphrase»* der ersten 17 Kapitel von Ciceros *«De inventione»*, die er mit einem Kommentar versieht, «aus dem ein reifes und in die Zukunft weisendes Sprach-, Literatur- und Kulturverständnis spricht». [49]

Der grundlegende Wandel in der Einstellung zur M. aber vollzieht sich mit DANTE. In *«De vulgari eloquentia»* (um 1305) charakterisiert er das Latein als Sprache, die – bedingt durch ihre streng geregelte Form – dem in ihr abgefaßten Schrifttum Perpetuität und universelle Ver-

breitung sichert, Qualitäten, die die angestammte Sprache (*vulgare*) nicht aufzuweisen hat. «Hinc moti sunt inventores grammaticae facultatis: que quidem grammatica nihil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversis temporibus atque locis» (Das war der Ausgangspunkt der Erfinder der Grammatik, denn Grammatik ist nichts anderes als unveränderliche Einheitlichkeit der Sprache in Zeit und Raum). [50] Aus dem Befund, daß Latein (*grammatica*) das Ergebnis bewußter Gestaltung ist, zieht Dante den Schluß, daß auch die M. (*vulgare*) zu einer dem stetigen Wandel entthobenen, überregionalen Sprache für ganz Italien (*vulgare latium*) ausgestaltet werden kann. Die Leitidee, die diesbezüglich die Richtung weist, umfaßt die Komponenten *illustre, cardinale, aulicum* und *curiale* (herausragend, allgemein verbreitet, höfisch, erhaben). Im Verlaufe der Erörterung, die dem Argumentationsprinzip der Scholastik folgt, gelangt Dante zu der Einsicht, daß die Schaffung eines dem Latein ebenbürtigen *vulgare* allein auf der Grundlage mustergültiger Werke möglich ist. Die Lösung seines Problems ist damit gefunden; der Traktat bleibt Fragment – es entsteht die *«Divina Commedia»* (um 1307–1321). [51]

Dem von Dante beschrittenen Weg folgen PETRARCA und BOCCACCIO; sie legen den Grundstein zur ersten literarischen *Tradition* in einer europäischen Sprache. Mit Dante beginnt die Entdeckung der M. im europäischen Denken.

III. Europäische Literaturen. Sprache, die als Hoch-, Literatur- oder Schriftsprache bezeichnet wird, ist nicht das Ergebnis natürlicher Entwicklung, sondern das Resultat bewußter Gestaltung. Ihre Geschichte umfaßt daher zwei Perioden: die der Standardisierung oder bewußten Gestaltung und die der Sprachpflege oder Sprachkultur. Die erste Periode ist wiederum zweigeteilt: sie untergliedert sich in die Phase der *Normalisierung*, die mit der Verbreitung des Buchdrucks einsetzt und bis zum Aufkommen der ersten Instanzen normgebenden Charakters währt, und in die Phase der *Normierung*, die mit der Veröffentlichung normsetzender und normorientierender Schrifttums ihren Abschluß findet.

In den romanischen Ländern beginnt die Phase der Sprachnormung mit der Gründung von Sprachakademien (1583: Accademia della Crusca, 1635: Académie Française, 1713: Real Academia Española) und endet mit dem Erscheinen grundlegender Publikationen im Dienste der Normsetzung vom Typ *«Wörterbuch»*, *«Grammatik»* und *«Orthographielehre»* (1612: *«Vocabolario degli Accademici della Crusca»*, 1694: *«Dictionnaire de l'Académie Française»*, 1771: *«Gramática de la Lengua Castellana»*). Bezeichnungen wie M. für die Sprache, die Gegenstand von Gestaltung und Pflege ist, finden in den romanischen Sprach- und Kulturgemeinschaften keine nennenswerte Verbreitung.

Im deutschen Sprachraum hingegen wird der Ausdruck *«M.»*, der – wie dessen Entsprechung in anderen germanischen Sprachen – auf das mittelalterliche *materna lingua* zurückzuführen ist [52], in der mit der Verbreitung des Buchdrucks einsetzenden Phase der *Normalisierung* vor allem in zweierlei Weise verwandt: zum einen als Bezeichnung der angestammten Sprache, also im Sinne von *vernacula lingua, patrius sermo* [53], zum anderen als Bezeichnung der auf schriftsprachlicher Tradition entstehenden Literatursprache, der LUTHER mit seinem Übersetzungswerk *«den Weg in die Wertung der M. als gleichberechtigt neben den alten heiligen Sprachen»* öffnet [54], zugleich aber auch –

durch die Orientierung an den Skripta einer Kanzlei – eine ausbaufähige Grundlage verleiht. Luther selbst beruft sich auf diese Autorität: «Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Canzeley, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland; alle Reichsstädte, Fürsten-Höfe schreiben nach der sächsischen und unsers Fürsten Canzeley, darum ists auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian, und Kurf. Friedrich, H. zu Sachsen ec. haben im römischen Reich die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache gezogen.» [55] Die Tragweite der von Luther getroffenen Entscheidung wurde von problembewußten Zeitgenossen erkannt; «Keiser Maximilians Cantzelej vnd dieser zeit, D. Luthers schreiben, neben des Johan Schonsbergers von Augsburg druck» sind die Autoritäten, die ein «Schreiblehrer» wie F. FRANGK in seiner «Orthographia» (1531) benennt. [56] Die Normalisierung der sprachlichen Form verläuft im wesentlichen in empirischen Bahnen.

Der *Vulgärhumanismus* (*umanesimo volgare*), verstanden als Wertschätzung der eigenen Sprache und Literatur, der im Italien des 15. Jh. erstarkt und gegen Ende des 16. Jh. die Entstehung der *Accademia della Crusca* begünstigt, findet nördlich der Alpen seine Entsprechung in dem zu Beginn des 17. Jh. aufkommenden *Kulturpatriotismus* [57], der während der Phase der *Normierung* Dichtern und Schriftstellern, Sprachfreunden und Schulmeistern die Richtung weist und – nicht zuletzt – in der Gründung von Sprachpflegegesellschaften seinen Niederschlag findet. Die Spracharbeit, mit der sie in Zusammenhang gebracht werden, impliziert mehr als die mit «Vorsatz betriebene Sprachreinigung»; sie erstreckt sich auf «die nur in gemeinschaftlicher Anstrengung realisierbare Erforschung und Förderung der eigenen Sprache und Literatur mit dem Ziel, sie innerhalb der europäischen Literatur zu emanzipieren und neu zu beleben». Zu den maßgeblichen Aktivitäten zählen «Übersetzungen wichtiger fremdsprachiger Werke ins Deutsche ebenso wie eine grundsätzliche Besinnung auf Fragen des Wortschatzes, der Grammatik oder der Poetik». [58] Unter den Sprachgesellschaften – zu nennen wären die *Aufrichtige Tannengesellschaft* (1633), die *Deutschgesinnte Genossenschaft* (um 1643), die *Neunständige Händseschaft* (1643/44), der *Pegnesische Blumenorden* (1644), der *Elbschwanenorden* (1658), das *Poetische Kleeblatt* (vor 1671), der *Belorbeerte Tauben-Orden* (1693), der *Leopolden-Orden* (1695) – spielt die *Fruchtbringende Gesellschaft*, die 1617 als erste entsteht, die überragende Rolle [59]; sie erhält durch FÜRST LUDWIG VON ANHALT-KÖTHEN (1579–1650), seit 1600 Mitglied der *Crusca* und aus eigener Anschauung mit deren Zielsetzung und Aktivitäten aufs beste vertraut, ihr Gepräge. Den Mitgliedern wird in den Statuten die Pflicht auferlegt, «unsere hochgeehrte M. / in ihrem gründlichen Wesen / und rechten Verstande / ohn Einmischung fremder ausländischer Flikkwörter / sowol in Reden / Schreiben als Gedichten / aufs allerzier- und deutlichste zu erhalten und auszuüben [...]» [60] Aus dem Zweck der Gesellschaft, «allein auf die Deutsche sprache und löbliche tugenden» [61] gerichtet zu sein, resultieren die konkreten Möglichkeiten des Engagements der Mitglieder: zum einen durch eigene Werke oder durch Übersetzungen den Thesaurus der Literatur zu mehren, zum anderen durch normsetzende und -konsolidierende Veröffentli-

chungen das Arsenal metasprachlichen und metaliterarischen Schrifttums zu erweitern.

Den ersten Komplex hat Fürst Ludwig im Sinn, wenn er 1638 in Erinnerung bringt, «das von ihren gliedern Zu auffnehmung und erweiterung unserer Deutschen land- und M. entweder etwas in derselben von neuem verfasst und geschrieben, oder aus anderen sprachen vbersetzt wird.» [62] Der Fürst, der selbst mit gutem Beispiel vorgeht, betont 1643 im Vorwort seiner Übersetzung des «Sage Vieillard» (1606) von S. Goulard De Senlis die Notwendigkeit, die sprachlichen Ausdrucksmittel nach Kräften zu bereichern, «unsere alte M. also zu ehren und zu zieren, das wir dasjenige, so wir reden und schreiben wollen, aus ihrem eigenen und nicht anderweit entlehnten Vorrath nehmen könnten». [63] Übersetzen avanciert zur sprachschöpferischen und -gestalterischen Tätigkeit ersten Ranges: «Es ist fast so löblich eine Sache wol übersetzen / als selbst aus eigenem Gehirne etwas zu Papier zu bringen.» [64] Den Anfang macht 1619 – «nach Anleitung des Zweckes und Vorhabens unserer hochlöblichen Fr. G. und zur Erhärtung unserer uralten teutschen M. Vollkommenheit» [65] – T. HÜBNER mit seiner Eindeutschung der «Seconde Sepmaine» (1585) von Du Bartas. Da die Tragweite des Übersetzens zur Vervollkommnung der M. und als Vorschule für das eigene literarische Schaffen – wie von Quintilian bewußtgemacht – in vollem Maße erkannt wird, entsteht in der Folgezeit auf griechischer, lateinischer, nicht zuletzt aber auch auf französischer, italienischer und spanischer Grundlage eine vielgestaltige *Übersetzungsliteratur* aus der Feder der namhaften Dichter des 17. Jh. [66]

Neben der Übersetzungs- und Originalliteratur findet sprach- und textorientiertes Metaschrifttum der Gattungen «Poetik», «Grammatik», «Rechtschreiblehre» und «Wörterbuch» systematische Verbreitung. M. OPITZ, der sich darüber wundert, daß «doch biß jetzt und niemand vnder vns gefunden worden / so der Poesie in vnserer Muttersprach sich mit einem rechten fleiß vnd eifer angemasset» [67], eröffnet mit seinem «Buch von der Deutschen Poeterey» (1624) den Kanon der in der Tradition der *Rhetorik* wurzelnden – und mit dem durch Kleriker und Humanisten vermittelten begrifflichen Instrumentarium der *ῥητορικὴ τέχνη* (*rhētorikḗ téchnē*) operierenden – Dichtungslehren. [68] Das schriftstellerische Schaffen des 17. Jh. steht im Zeichen bewußter Sprach- und Textgestaltung, deren Modalitäten mehr oder weniger ausführlich erörtert werden von Autoren wie Ph. Zesen (1640, 1641, 1649, 1659), J.P. Titz (1642), J. Klaj (1645), G.Ph. Harsdörffer (1647–53), A. Tscherning (1659), A. Buchner (1663), G. von Peschwitz (1663), B. Kindermann (1660, 1664), D. Richter (1660), G. Neumark (1667), S. Schelwig (1671), K. Stieler (1673–74), S. von Birken (1679), D.G. Morhof (1682, 1700, 1702, 1718), A.Chr. Rotth (1688), D. Omeis (1704). [69]

Die *Elocutio*-Lehre der Rhetorik liefert die Kriterien für die Bestimmung des mustergültigen Sprachgebrauchs: das Prinzip der Reinheit (*puritas*), das Parameter wie *ratio*, *vetustas*, *auctoritas* und *consuetudo* impliziert und das Konzept der Sprachreinigung fundiert, und das Prinzip der Klarheit (*perspicuitas*), das mit der Vorstellung von Deutlichkeit und Verständlichkeit korreliert. [70] Die maßgebende Grammatik der Fruchtbringenden Gesellschaft von Chr. Guentz, die 1641 unter dem Titel «Deutscher Sprachlehre Entwurf» erscheint, wurde auf Ersuchen von Fürst Ludwig verfaßt. [71] Sie knüpft konzeptuell an die von W. RATKE 1619 als Grundlage des Schulunterrichts in Köthen eingeführte Adapta-

tion der ‹Grammatica universalis› an: «die allgemeine Sprachlehre», so die Schulordnung von 1620, «wird darum in der Muttersprache vorgegeben, auf das sie durch exempel derselben sprach desto leichter gelehret und gelernet werden könne». [72] Die für die Gesellschaft maßgebende ‹Deutsche Rechtschreibung› (1645, 1666, 1684) stammt ebenfalls aus der Feder von Gueintz (1592–1650). [73]

Gueintz ist es auch, der Fürst Ludwig 1640 in dem Gedanken bestärkt, «daß ein wörterbuch (*Lexicon*) wie auch *phrases* oder Redensartbuch mit ehsten aus den besten Schrifften man verfertigt, ans tageliecht keme» [74]. G. SCHOTTEL, der Autor der ‹Teutschen SprachKunst› (1641; 1663: ‹Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HauptSprache›), die das gelehrte Pendant zu Gueintzens Grammatik darstellt [75], läßt seinerseits den Fürsten wissen, daß er es als eine Großtat erachtet, wenn auf dessen Anordnung «ein volks oder volständiges Wörterbuch Teutscher Sprache verfertigt und dar behuf unter etzliche Gelahrte sothane arbeit ausgetheilet werden künfte» [76]. Harsdörffer verfaßt diesbezüglich sodann eine Denkschrift und regt an, mit der Leitung des Unternehmens Schottel, Buchner und Gueintz zu betrauen «und es als dann mit gesamtem Raht, und viel mögender Hilffleistung der Fruchtbringenden Gesellschaft anzugehen; allermassen die *Cruscanti* in der Italianischen Sprache auch gethan». In einem ‹Vollständigen Wortbuch› die «Majestetische Deutsche Hauptsprache aus ihren gründen künstfuglich» zu erheben, will also besagen: «aus allen Teutschen Büchern, und Zu solcher Durchlesung wird die gesammte hilff erfordert, daz nemlich einer aus den Reichsabschieden, der ander aus dem Goldast, der dritte aus D. Luther, der vierte aus den Poëten etc. alle besondere Stammwörter, Sprüche und redarten Ziehe [...]» [77]. Erst C. STIELER (1632–1707) verleiht diesem Projekt im Geiste der Gesellschaft mit seinem Werk ‹Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz› (1691) Gestalt. [78]

«Alles dahin allein gerichtet, damit man in der Fruchtbringenden Gesellschaft, Zu fernerer ausarbeitung unserer Deutschen M.- und Landsprache, mehreren nutzen, reinligkeit, einhelligkeit, deutlichkeit und richtigkeit veranlassen und schaffen möge» [79] – so begründet Gueintz die Aufnahme Zesens in den Köthener Kreis (1648). Das Gesamtkonzept, das sein Wirken orientiert – und dessen Initiativen wiederum die Aktivitäten anderer Sprachgesellschaften des 17. Jh. inspirieren –, ist auf ein Ziel gerichtet: die Beförderung des Niveaus schriftstellerischen Schaffens im Dienste der Ausformung des Deutschen zu einer voll ausgebauten Sprache und – damit einhergehend – die Normierung der Gemeinsprache. In seinem ‹Versuch einer Historie der deutschen Sprachkunst› (1747) bestätigt E. C. REICHARD (1714–1791), daß dieses Ziel durchaus auch erreicht wurde: «Genug, daß nicht nur so wol die durchlauchtigen Personen, als andere wakere Männer des Palmenordens den redlichen Vorsatz gehabt, ihrer M. auf alle mögliche Weise Ehre und Ansehen zu verschaffen, sondern, daß auch viele derselben sich ganz ausserordentliche Mühe gegeben, die deutsche Sprache genau und richtig zu untersuchen, und ihre Regeln theils auf gewisse Gründe zu setzen, theils in einen kunstmäßigen Zusammenhang zu bringen.» [80] Der angebahnte Prozeß der Normierung findet im 18. Jh. seine Fortsetzung; die weitgehend einheitliche Norm, die gegen Ende des Jahrhunderts im Schrifttum begegnet, findet ihren sichtlichen Niederschlag in Grammatiken

und Wörterbüchern. [81] Das Werk J. CHR. ADELUNGS (1732–1806) markiert gleichsam den Abschluß des 1617 Begonnenen [82]; es folgt die Periode der Sprachpflege oder Sprachkultur.

Einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung der im 17. Jh. wiederhergestellten «teutschen Hauptsprache» leistet jene pädagogische Richtung, aus der die *Muttersprachschule* hervorgeht. Sie beherzigt die 1612 auf dem Frankfurter Reichstag publik gemachte Forderung, daß die Jugend als erstes «ihre angeborne M., welche bei uns die deutsche, recht und fertig lesen, schreiben und sprechen lerne, damit sie ihre Lehrer in andern Sprachen künftig desto besser verstehen und begreifen können, darzu die deutsche Bibel, mit sonderlichem Nutz kann gebraucht werden». [83] RATKE (1571–1635) geht es um eine Schule, «darinnen alle freien Künste und Wissenschaften in rechtem Deutsch gelehret werden». «Was die Mitglieder der deutschen Sprachgesellschaften noch Jahrhunderte hindurch beschäftigen sollte, die Eignung des Deutschen zur Wissenschaftslehre, das setzte Ratke schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts als Grundlage eines neuen Schultyps voraus.» [84] Der für das 16. und 17. Jh. bezeichnende *Universalismus*, der sich in einer Vielzahl von Enzyklopädien und in kleinen Handbüchern für die Schule – etwa in J. Th. FREIGIUS' (1543–1583) ‹Paedagogus› (Basel 1583) – manifestiert, findet in diesem pädagogischen Konzept, das J. A. COMENIUS (1592–1670) übernimmt, seine muttersprachliche Umsetzung. [85] «Wie Ratke glaubte auch Comenius, durch die Muttersprachschule die M. selbst zu fördern: Man könne dem muttersprachlichen Unterricht zwar entgegenhalten, daß der ihm zur Verfügung stehende Wortschatz nicht so reich und begrifflich klar sei wie der des lateinischen Unterrichts. “Dagegen ist aber zu sagen: es ist die Schuld des Menschen und nicht die der Sprache, wenn sie dunkel, unvollständig und unfähig erfunden wird, etwas vollkommen auszudrücken. [...] Keiner Sprache wird etwas fehlen, wenn es den Menschen nicht an Eifer fehlt”». [86]

Einen anderen Weg zu Beherrschung der M. weist D. G. MORHOF (1639–1691), in seinem ‹Polyhistor› (Lübeck 1688; 21708), wo – unter der Rubrik ‹De curriculo scolastico› – der muttersprachliche Text seinen Stellenwert erhält: ist die Fähigkeit zum Prosa Ausdruck hinreichend gefestigt, «so soll die Lektüre der Dichter und die Einprägung von Gedichten folgen». [87] Diesem Zweck dient der ‹Unterricht Von Der Deutschen Sprache› (Kiel 1682), in dem die «vornehmsten Teutschen Poeten» als Muster zur Nachahmung für den, «der ein vollkommenes deutsches Carmen oder Klinggedicht schreiben wollte», vorgestellt werden. [88]

Eine Folge der dominierenden Stellung, die das Deutsche im 18. Jh. in Literatur und Wissenschaft erlangt, ist seine Etablierung als Schulfach, dessen Unterricht – gemäß der Vorstellung von A. H. FRANKE (1663–1727) – sich am «Prinzip der Nützlichkeit» orientiert oder – gemäß der Konzeption von Chr. THOMASIUS (1655–1728) – vom «Ideal des Galanten» leiten läßt. Während Franke, der sich zu Ratke und Comenius bekennt, die in der Tradition der Schreibschule verankerte Unterweisung im ‹Briefdichten› als Unterricht in der ‹Epistolographie› weiterführt, versucht Thomasius das im Frankreich Ludwigs XIV. unter italienischem Einfluß entstandene «Ideal des vielseitig ausgebildeten ‘galanten’ Hofmanns, der durch sein gesellschaftliches Betragen, seinen Geschmack und “bel esprit” zugleich ein “homme de bon goût”» ist, für den Unterricht in der M. fruchtbar zu

machen. [89] *Stilbildung*, das Ziel dieses Unterrichts, soll – in Anlehnung an die lateinische Rhetorik – durch Nachahmung literarischer Vers- und Prosatexte befördert werden. Die neue «Schul-Oratorie», zu der auch J. CHR. GOTTSCHED (1700–1766) mit seinem «Grund-Riß einer Vernunft-mäßigen Rede-Kunst» (1728) einen Beitrag leistet, wird von F. A. HALLBAUER und J. J. SCHATZ als in didaktischer Sicht verbesserungsfähig erachtet. Gottsched trägt dem Rechnung, indem er seine «Rede-Kunst» zu «Vorübungen der Beredsamkeit zum Gebrauche der Gymnasien und höheren Schulen» (1754) umgestaltet und damit «das erste Beispiel für die didaktische Umsetzung eines vorgegebenen Lehrgegenstands in die Möglichkeiten des schulischen Unterrichts, der sich nicht mit einer bloßen Verkürzung und Vereinfachung des Stoffes begnügt», liefert. Mit diesem Werk, in dem – zielsetzungsbedingt – die *inventio* der Poetik und Rhetorik eine Rolle spielt, wird Gottsched «zu dem Begründer jenes Aufsatzunterrichts, der dann im 19. Jahrhundert große Bedeutung erlangen sollte, weil mit ihm der Deutschunterricht die Aufgabe einer allgemeinen Verstandesbildung und Denkschulung übernahm». Ein weiteres Element, das Gottscheds Konzept des muttersprachlichen Unterrichts konkretisiert, ist seine «Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und itzigen Jahrhunderts abgefaßt» (Leipzig 1748, ⁶1776), womit er «die ein Jahrhundert zuvor ausgearbeitete Teutsche Sprachkunst von Schottel durch ein modernes Werk ersetzen» wollte, «das der galanten Schreibart nach dem Vorbild Boileaus entsprach und das über das grammatische Regelsystem hinaus durch die Fülle seiner Beispiele aus den besten Schriftstellern zugleich geeignet war, als deutsche Stilistik genutzt zu werden». Die Schulausgabe dieses Werkes, der «Kern der Deutschen Sprachkunst» (Leipzig 1753, ⁸1777), tritt die Nachfolge der «Grund-Sätze der Teutschen Sprache im Reden und Schreiben» (Berlin 1690, letzte Aufl. 1746) von J. BÖDIKER (1641–1695) an und bleibt bis auf Adelung das maßgebliche Lehrbuch des Deutschunterrichts. [90]

Ein Indiz für die Intensität der Bemühungen um die Förderung der Ausdrucksfähigkeit in der M. seit dem Beginn des 17. Jh. sind – von den Poetiken abgesehen – die in den verschiedensten europäischen Sprachen erscheinenden Rhetoriken. [91] «Die wichtigsten Gewährsmänner für die frühaufklärerische Rhetorik waren Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Christian Thomasius (1655–1728): während jener aus einem allgemeinen sozial- und bildungspolitischen Interesse für die deutsche Sprache eintrat, so setzte dieser die Tendenzen zu einer Popularisierung des Wissens fort [...]» [92] Als Beispiele für diese im Dienste der Aufklärung stehende muttersprachliche Rhetorik – mit freilich jeweils unterschiedlicher Zielsetzung – seien genannt Chr. WEISES «Politischer Redner» (Leipzig 1683, ND 1974), A. BOHSES «Talanders neuerläuterte Redekunst und Briefverfassung» (Leipzig 1700) und «Gründliche Einleitung zu Teutschen Briefen» (Jena 1706, ND 1974), J. A. FABRICIUS' «Philosophische Oratorie» (Leipzig 1724, ND 1974), F. A. HALLBAUERS «Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie» (Jena 1725), J. J. SCHATZ' «Kurtze und Vernunft-mäßige Anweisung zur Oratorie oder Beredsamkeit» (Jena, Leipzig 1734) und J. M. MEYFARTS «Teutsche Rhetorica oder Redekunst» (Coburg 1634). Mit Gottscheds «Grund-Riß einer Vernunft-mäßigen Rede-Kunst» (1728), aus dem die «Ausführliche Redekunst» (1736, ⁵1759; ND 1973) hervorgeht und dem der «Ver-

such einer Critischen Dicht-Kunst vor die Deutschen» (Leipzig 1730, ⁴1751; ND 1982) zur Seite gestellt wird, ist dann das klassische Lehrwerk geschaffen. [93] Die Trennung von Redekunst und Dichtkunst, die sich mit Hallbauer anbahnt, ist formal bei Gottsched vollzogen: «[...] den Grad der Entfernung voneinander kann man geradezu als Maß für die Selbständigkeit benutzen, den die Dichtkunst im Laufe des Jahrhunderts gewinnt». Damit ist auch für den Unterricht in der M. ein Weg eingeschlagen, den Baumgarten konsequent weitergehen wird, ein Weg, «der zu Mendelssohn und Lessing, Karl Philipp Moritz und Herder führt und schließlich die Trennung von Poesie und Moral in der Autonomie der Dichtung vollendet». [94]

Im 19. Jh. gängige Bezeichnungen wie «Unterricht im Deutschen», «Unterricht in der M.», «Muttersprachlicher Unterricht», «Deutschsprachlicher Unterricht», «Deutscher Sprachunterricht» oder zumeist nur «Deutscher Unterricht» lassen erkennen, daß das den Gegenständen *Sprache* und *Literatur* gewidmete Schulfach «unter den wechselnden Einfluß sehr unterschiedlicher Ideen» geriet, «die ihm immer neue Aufgaben zuwies und damit seine theoretische Begründung als Unterrichtsfach erschwerten». [95] «Denkschulung als Aufgabe des deutschen Sprachunterrichts», «Bildung durch Dichtung», «Muttersprachlicher Unterricht im Dienste der Nationalerziehung» sind Tendenzen, die sich ausmachen lassen; zu den Gewährsleuten, die größere Resonanz finden, zählen Herder, Becker, Humboldt, Jahn, Arndt und Grimm. [96]

Im 19. Jh. rückt schließlich auch das Deutsche als *Hochsprache*, als auf der Grundlage eines alle Bereiche kultureller Aktivität umfassenden Schrifttums weitgehend vereinheitlichte Gemeinsprache in das Blickfeld sprachpflegerischer Aufmerksamkeit. [97] Der 1817 gegründete Frankfurterische Lehrerverein für deutsche Sprache setzt sich das Ziel, «beizutragen zur Fortbildung der M. in Bezug auf Reinheit und Reichthum, Richtigkeit und Bestimmtheit, Schönheit und Würde derselben»; sein besonderes Streben wird darauf gerichtet sein, «durch vielseitige Erwägung dessen, was noch streitig ist, zu einer entschiedenen Gewißheit zu gelangen» [98]. Initiativen dieser Art steht aber von Anfang an die im Zeitalter der Romantik entstehende Sprachwissenschaft als eine im modernen Sinne wissenschaftliche Disziplin skeptisch gegenüber. «Seit man die deutsche Sprache grammatisch zu behandeln angefangen hat, sind zwar schon bis auf Adelung eine gute Zahl Bücher und von Adelung an bis auf heute eine noch fast größere darüber erschienen» – so J. Grimm zu Beginn der «Deutschen Grammatik» (1819), um sogleich eine Zäsur zu markieren: «Da ich nicht in diese Reihe, sondern ganz aus ihr heraustreten will, so muß ich gleich vorweg erklären, warum ich die Art und den Begriff deutscher Sprachlehren, zumal der in dem letzten halben Jahrhundert bekannt gemachten und gutgeheißenen für verwerflich, ja für thöricht halte.» [99] Die programmatische Sentenz beruht auf der Überzeugung, daß – ganz im Geiste Rousseaus – das «Ursprüngliche» das Vollkommene ist, daß das eigentliche, echte Leben der Sprache – das der M. – sich in den untersten Schichten des Volkes abspielt. Grimm und die ihm nachfolgenden Vertreter der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft (wie im übrigen auch die Vertreter anderer sprachwissenschaftlicher Richtungen) verkennen Bedeutung und Tragweite der seit dem Beginn des 17. Jh. geleisteten «Spracharbeit» und übersehen daher die Tatsache, daß eine in wesentli-

chen Aspekten *geregelte* Sprache ihre Kontinuität kulturell oder sprachpflegerisch inspirierten Initiativen der Vermittlung verdankt.

Die angestammte Sprache, als ein «tief angelegter, nach dem natürlichen Gesetze weiser Sparsamkeit aufstrebender Wachstum» erachtet, bedarf Grimm zufolge weder der Reglementierung, noch der Pflege. «Jeder Deutsche, der sein Deutsch schlecht und recht weiß, d.h. ungelehrt, darf sich [...] eine selbsteigene, lebendige Grammatik nennen und kühnlich alle Sprachmeisterregeln fahren lassen.» Die Erforschung des Werdens dieser Sprache ist für Grimm – in Anbetracht der Zeitumstände – eine patriotische Tat; der Weg der Germanistik als *deutscher* Wissenschaft ist vorgezeichnet. Sprachpflegerisches Engagement – wie das des Frankfurterischen Gelehrtenvereins – wird kategorisch verdammt: «Gegen die Puristen, wie sie heutigestags unter uns aufgetreten sind, wird sich jeder erklären, der einen richtigen Blick auf die Natur der deutschen Sprache gethan hat.» [100] Da Grimm auf dem Gebiete der Sprache keine Autorität anerkennt, setzt er sich über die Konventionen der herkömmlichen Rechtschreibung hinweg und befließt sich – beginnend mit der 2. Auflage des Ersten Teiles der «Deutschen Grammatik» (1822) – einer eigenen Schreibweise. Die Hauptaufgabe praktischer Sprachpflege in der 2. Hälfte des 19. Jh. besteht darin, die Vielzahl konkurrierender Schreibweisen, die im Gefolge der Grimm'schen Initiative aufgekommen waren, durch die *Einheitschreibung* zu ersetzen. [101]

«Deutsch» als Gegenstand des Unterrichts wird seit der Romantik ganz selbstverständlich auch als «M.» bezeichnet. Der Schüler soll, so K. HEYSE, «seine M. in ihrem gegenwärtigen Zustande verstehen und mit Sicherheit und Freiheit handhaben lernen»; denn «die gebildete Schriftsprache hat eigentlich nur eine ideale Existenz, ist mehr oder weniger ein künstliches Kultur-Produkt». [102] Die Pflege dieses Kultur-Produkts – als Erfordernis deutlich erkannt – wird in ideologische Bahnen gelenkt. Im Zuge der nationalen Einigung kommt es zur Wiederbelebung der Denkform *lingua – imperium* und – im Dienste der Identitätsstiftung – zur Gleichsetzung von M. und Hochsprache. H. RIEGELS Schrift «Ein Hauptstück von unserer M.», mit dem Untertitel «Mahnruf an alle national gesinnten Deutschen» (1883), ebnet den Weg zur Gründung des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins (1885). Nach dem Ersten Weltkrieg wird das Ziel dieser 'Akademie für deutsche Sprache', nunmehr «durch die Pflege der M. am Wiederaufbau» mitzuarbeiten, mittels Umbenennung des Publikationsorgans in «Muttersprache» auf prägnanteste Weise zum Ausdruck gebracht. [103]

Nach dem Zweiten Weltkrieg erhält *Deutsch* im Sinne von «M.» durch die von L. Weisgerber bewirkte Verknüpfung mit der Humboldt'schen Version der These vom Weltbild der Sprache die Dimension eines Forschungsansatzes, dessen Ergebnisse nicht zuletzt für den muttersprachlichen Unterricht als grundlegend eingestuft werden. «Humboldt erkannte die Welt der 'inneren Sprachform', die zu jeder Sprache gehören und nur in ihr lebenden Sprachinhalte, die insgesamt das Weltbild einer Sprache ausmachen.» Dieses Weltbild resultiert aus der M. als wirkender Kraft, als *Energeia* im Sinne Humboldts; zum einen leistet sie «das Umschaffen der Welt in das Eigentum des Geistes» und die «Mitgestaltung der Kultur durch die Sprache», zum anderen steht sie – als «geschichtlich wirksame Kraft» – «in ununterbrochener und unlöslicher Wechselbeziehung mit der

Sprachgemeinschaft»: «Was die M. vollbringt an geistiger Gestaltung der Welt, an Mitbegründung der Kultur, das vollbringt sie für die ganze Sprachgemeinschaft.» [104] Seit dem Ende der sechziger Jahre, im Gefolge des Paradigmenwechsels der Sprachwissenschaft und der Grundsatzdebatte über Ziele und Aufgaben der Germanistik, läßt sich eine Distanzierung gegenüber denjenigen Gegebenheiten und Erscheinungen beobachten, die seit dem 16. Jh. mit dem Ausdruck «M.» verknüpft sind. [105] In historischer Sicht erweist sich M. – trotz des Korrelats ideologiebefördernder Konnotationen – gleichwohl als *Leitbegriff*, der der Ausprägung des Hochdeutschen und der Genese der neueren deutschen Literatur Impuls und Orientierung verleiht.

Anmerkungen:

1vgl. C.A. Ferguson: Diglossia, in: Word 15 (1959) 325ff. u. R. Baum: Hochsprache, Literatursprache, Schriftsprache (1987) 35ff. – 2J.G. Herder: Über die neuere Dt. Litteratur, Frg. (1768), in: Sämmtl. Werk, hg. von B. Suphan (ND 1967–68) Bd. 8, 11, 12 u. 10. – 3R. Pfeiffer: Gesch. der klass. Philol.: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus (1970) 132; vgl. W. Kroll: Gesch. der klass. Philol. (1908) 12ff.; A. Meillet: Aperçu d'une histoire de la langue grecque (Paris 1975) 253ff. – 4vgl. G. Kalivoda: Art. «Grammatikunterricht», in: HWRh, Bd. 3, Sp. 1120 u. 1120–29. – 5Lausberg El. §§ 102ff. – 6Kroll [3] 34f.; vgl. Pfeiffer [3] 321f. – 7E. Siebenborn: Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien (1976) 36. – 8vgl. Lausberg Hb. 249; ders. El. 44; Ueding/Steinbrink 201f. – 9Siebenborn [7] 24. – 10Quint. I, 6, 1ff.; vgl. Lausberg Hb. 254ff.; Ueding/Steinbrink 221ff. – 11ebd. 225. – 12Kalivoda [4] Sp. 1129. – 13M. von Albrecht: Gesch. der röm. Lit. von Andronicus bis Boëthius (1994) 11. – 14M. Erren: Einf. in die röm. Kunstprosa (1983) 7; zur Rezeption der Rhet. vgl. Ueding/Steinbrink 26ff.; G. Ueding: Klass. Rhet. (1995) 38ff.; Fuhrmann Rhet. 42ff.; vgl. auch J. Dolch: Lehrplan des Abendlandes (1971) 59ff.; Marrou 425ff. – 15Cicero, De finibus I, 4. – 16Curtius 435. – 17Ueding [14] 49. – 18Quint. X, 1, 20–35. – 19ders. X, 1, 8. – 20H.-G. Gadamer: Rhet. und Hermeneutik, in: GW. Bd. 2 (1993) 176–291, 281; vgl. H.F. Plett: Systematische Rhet. (2000) 253. – 21Quint. X, 1, 20. – 22ders. I, 4, 2ff. – 23O. Seel: Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens (1987) 64; vgl. Lausberg Hb. 35–39. – 24vgl. R. Baum: Grammatik als «inventio», in: H.-J. Niederehe, K. Koerner (Hg.): History and Hierarchy of Linguistics, Bd. 1 (Amsterdam/Philadelphia 1990) 19–32. – 25Lausberg Hb. 529 u. 530. – 26Quint. X, 5, 9; vgl. Lausberg Hb. 528–546; ders. El. 156; Ueding/Steinbrink 176–179 u. 304f. – 27Cicero, De optimo genere oratorum 5, 14; Cic. De or. I, 154. vgl. J. von Stackelberg: Lit. Rezeptionsformen (1972) 2ff. – 28vgl. hierzu Kalivoda [4] Sp. 1130–35 u. R.A. Kaster: Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity (Berkeley u.a. 1988) und Kroll [3] 60ff.; Albrecht [13] 464ff., 995ff. u. 1165ff.; vgl. auch die Hinweise in [14]. – 29MGH Conc. II, 1, 288, XVII; vgl. F. Brunot: Histoire de la langue française des origines à nos jours, 13 Bde. in 23 Tln. (Paris 1905–53; 1966–73) 1, 142; W. Betz: Karl der Große und die lingua theodisca, in: H. Eggers (Hg.): Der Volksname Deutsch (1970) 403. – 30R. Baum: Die Geburt des Französischen aus dem Geiste der Übersetzung, in: W. Hirdt (Hg.): Übersetzen im Wandel der Zeit (1995) 21ff. – 31zu den Stellenangaben s. Eggers [29] 406f. – 32J.B. Hofmann: Lat. Umgangssprache (1926, 1978) 5; vgl. G. Devoto: Gesch. der Sprache Roms (1968) 280ff. u. 288f.; F. Stolz, A. Debrunner, W.P. Schmid: Gesch. der lat. Sprache (1966) 109ff.; vgl. ferner d'A.S. Avalle (Hg.): Latino «cira romanum» e «rustica romana lingua»: Testi del VII, VIII e IX secolo (Padua 1970) VIIff. – 33Curtius 41; vgl. O. Deutschmann: Lat. und Romanisch (1971) 25–30. – 34zu den ältesten Zeugnissen der romanischen Literatursprachen vgl. C. Tagliavini: Einf. in die romanische Philol. (1973) 365ff.; zum Althochdt. vgl. H. Eggers: Dt. Sprachgesch., 4 Bde. (1963–77) 1, 169ff. u. 255ff.; St. Sonderegger: Althochdt. Sprache und Lit. (1974) 83ff. – 35Curtius 40 u. 35. – 36MGH Script. XII, 425, 1, bzw. O. Behaghel: Lingua materna, in: FS Behrens (1929; ND Amsterdam 1970) 14; vgl. L. Weisgerber: Ist M. eine germanische oder eine roma-

nische Wortprägung?, in: Beitr. zur Gesch. der dt. Sprache und Lit. 62 (1938) 428–437; L. Spitzer: M., in: Monatshefte für dt. Unterricht 36 (1944) 113–130; K. Heising: M., in: Zs. für Mundartforschung 22 (1954) 144–174; G. de Smet: Modertale – materna lingua, in: Gedenkschrift für W. Foerster (1970) 139–147; V. Berić: Zur Diachronie der dt. Bezeichnung «M.», in: Grazer Stud. 27 (1986) 15–20; S. Heinemann: Die M. im Denken und Wirken Dantes, in: ders.: Romanische Literatur- und Fremdsprachen in MA und Renaissance (1987) 155–174; C. Ahlzhweig: M. – Vaterland (1994) 26ff.; F. Lebsanft: Die eigene und die fremden Sprachen in romanischen Texten des MA und der frühen Neuzeit, in: W. Dahmen, G. Holtus, J. Kramer u.a. (Hg.): Schreiben in einer anderen Sprache (2000) 3–20. – 37 Ahlzhweig [36] 29; vgl. A. Rosellini: Réflexions sur les expressions «lingua vulgaris, materna, layca, romana...» dans les documents francoprovençaux (quelques conséquences sur le plan de la francisation), in: Aevum 43 (Mailand 1969) 88–113. – 38 Madrid, Bibl. Nac., ms. S-164, fol. 64v, fol. 65 v., zit. R. Menéndez Pidal: Orígenes del español (Madrid 1980; 1926) 459, Anm. 1; vgl. Avallé [32] Xf. – 39 W. Foerster, E. Koschwitz: Altfrz. Übungsbuch (1884; 1932) Sp. 259ff.; vgl. Curtius 170f.; Avallé [32] Xf. u. 23ff. – 40 s. dazu Sonderegger [34] 47, 86 u. 87; vgl. 106ff. u. 115ff.; vgl. ferner Dolch: [14] 110f.; D. Kartschoke: Gesch. der dt. Lit. im frühen MA (1990) 76ff., 84ff., 153ff. u. 190ff. – 41 H. J. Frank: Gesch. des Deutschunterrichts, von den Anfängen bis 1954 (1973) 18; vgl. J. Müller: Quellenschr. und Gesch. des deutschsprachigen Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jh. (1882, ND 1969). – 42 Frank [41] 18; vgl. Curtius 34–40. – 43 vgl. Curtius 437–440; L. Holtz: Donat et la tradition de l'enseignement grammatical (Paris 1981); G. Grente (Hg.): Dictionnaire des lettres françaises: Le Moyen Âge (Paris 1992) 564–572, 1228f. u. 1464. – 44 Curtius 391; vgl. K. Burdach: Vorspiel (1925) I, 2, 51. – 45 vgl. Curtius 85f. u. 158–163; Ueding/Steinbrink 60 u. 63–66; F. J. Worstbrock, M. Klaes, J. Lütten: Repertorium der artes dictandi des MA, Teil I: Von den Anfängen bis um 1200 (1992) IX–XI; M. Camargo: Art. «Ars dictandi, dictaminis», in: HWRh Bd. 1, Sp. 1040ff. – 46 Curtius 86. – 47 Worstbrock/Klaes/Lütten [45] IX u. X; vgl. 7–18. – 48 A. Buck, M. Pfister: Stud. zu den «vulgarezzamenti» röm. Autoren in der ital. Lit. des 13. u. 14. Jh. (1978) 5 u. 22. – 49 H. W. Wittschier: Die ital. Lit. (1979) 37; vgl. W. Th. Elwert: Die ital. Lit. des MA (1980) 76ff. – 50 Dante Alighieri: De vulgari eloquentia I, ix, 11; vgl. dt.: Über das Dichten in der M. Aus dem Lat. übers. u. crl. von F. Dornseiff u. J. Balogh (1966). – 51 vgl. Spitzer [36] 114–121; L. Weisgerber: Die Entdeckung der M. im europäischen Denken (1948) 69–74; R. Baum: Dante – fabbro del parlar materno, in: R. Baum, W. Hirdt (Hg.): Dante Alighieri 1985 (1985) 65–88; A. Scaglione: Dante and the Ars Grammatica, in: G. L. Bursill-Hall, St. Ebbesen, K. Koerner (Hg.): De Ortu Grammaticae (Amsterdam 1990) 305–319; Heinemann [36] 160–170; H. Ivo: M. – Identität – Nation (1994) 69–83. – 52 Ahlzhweig [36] 29f. u. 51f. – 53 vgl. A. Daube: Der Aufstieg der M. im dt. Denken des 15. und 16. Jh. (1940) 49ff.; Ahlzhweig [36] 50. – 54 P. Hankamer: Die Sprache: ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jh. (1927; ND 1965) 43; vgl. Daube [53] 30ff.; J. Weithase: Zur Gesch. der gesprochenen dt. Sprache, 2 Bde. (1961) I, 58–64. – 55 M. Luther: Sämtliche Werke, 100 Bde. (1883–1984), Tischreden, 1, S. 524, Nr. 1040; vgl. E. Arndt, G. Brandt: Luther und die dt. Sprache (Leipzig 1983) 49ff.; Ahlzhweig [36] 41ff. – 56 vgl. M. H. Jellinek: Gesch. der nhd. Grammatik, 2 Bde. (1913–14; ND 1968) I, 44f. (Zit.: 45); Daube [53] 56ff.; Ahlzhweig [36] 48f.; E. Ising: Die Anfänge der volkssprachlichen Grammatik in Deutschland und Böhmen (1966); vgl. ferner G. A. Padley: Grammatical Theory in Western Europe, 1500–1700: The Latin Tradition (Cambridge 1976); ders.: Grammatical Theory in Western Europe, 1500–1700: Trends in Vernacular Grammar, 2 Bde. (Cambridge 1985–88); J.-A. Caravolas: La Didactique des langues, Bd. 1: Précis d'histoire I, 1450–1700, Bd. 2: Anthologie I: À l'ombre de Quintilien (Montréal/Tübingen 1994). – 57 vgl. A. Buck: Ital. Dichtungslehren vom MA bis zum Ausgang der Renaissance (1952) 97ff.; ders.: Die humanistischen Akademien in Italien, in: F. Hartmann, R. Vierhaus (Hg.): Der Akademiegedanke im 17. und 18. Jh. (1977) 11–25; G. G. Gervinus: Gesch. der dt. Lit. (*1853) Bd. 3, 184; E. Trunz: Der Übergang der Neulateiner zur dt. Dicht., in: ders.: Dt. Lit. zwischen Späthumanismus und

Barock (1995) 207–227; Ahlzhweig [36] 54ff. – 58 C. Stoll: Sprachges. im Deutschland des 17. Jh. (1973) 9f. – 59 vgl. K. F. Otto: Die Sprachges. des 17. Jh. (1972); Stoll [58]. – 60 K. G. von Hille: Der Deutsche Palmbaum (Nürnberg 1647; ND, hg. von M. Bircher, 1970) 17; vgl. H. Schultz: Die Bestrebungen der Sprachges. des XVII. Jh. für Reinigung der dt. Sprache (1888; ND Leipzig 1975) 15ff.; Weithase [54] Bd. 1, 108–115, u. Bd. 2, 31–36; Otto [59] 14ff.; H. Weinrich: La Crusca fruttifera, in: La Crusca nella tradizione letteraria e linguistica italiana (Florenz 1985) 23–34. – 61 G. Krause: Der Fruchtbringenden Ges. ältester Ertzschrein (1855) 98; vgl. Otto [59] 24f. – 62 Krause [61] 31; vgl. Schultz [60] 23; Otto [59] 64. – 63 zit. Schultz [60] 24; vgl. Otto [59] 65. – 64 G. Ph. Harsdörffer: Vorrede zu J. W. von Stubenbergs Eromena (1650), zit. H. Bircher: J. W. von Stubenberg (1619–1663) und sein Freundeskreis (1968) 58; vgl. Otto [59] 66. – 65 zit. Schultz [60] 25. – 66 vgl. Krause [61], Einl.; Schultz [60] 22ff.; Bircher [64] 52–75; Otto [59] 64ff. – 67 M. Opitz: Teutsche Poemata, Vorrede (1624), in: GW., hg. von G. Schulz-Behrend, Bd. 2.1 (1978) 172; vgl. Trunz [57] 207ff. – 68 vgl. Dyck; M. Fumaroli: L'Âge de l'éloquence: Rhétorique et *res literaria* de la Renaissance au seuil de l'époque classique (Paris 1980; 1984). – 69 vgl. Dyck 179ff.; E. Straßner: Dt. Sprachkultur: Von der Barbarsprache zur Weltsprache (1995) 77–90; zu Klaj, Harsdörffer und von Birken vgl. E. Mannack (Hg.): Die Pegnitz-Schäfer (*1988); zu Opitz, Neumark und Morhof vgl. L. Völker (Hg.): Lyriktheorie – Texte vom Barock bis zur Gegenwart (1990). – 70 vgl. Dyck 68ff. u. 72ff. – 71 vgl. Krause [61] 243–259; Schultz [60] 35–37; Jellinek [56] 121–128. – 72 zit. Jellinek [56] 88ff.; vgl. Schultz [60] 135f.; Dolch [14] 274–283; E. Ising: W. Ratkes Schr. zur dt. Grammatik, 1612–1630, 2 Bde. (1959). – 73 vgl. Krause [61] 262–276; Jellinek [56] 164–172. – 74 Krause [61] 245. – 75 vgl. Jellinek [56] 128–141; J. Plattner: Zum Sprachbegriff von J. G. Schottel (1967); Straßner [69] bes. 67–72. – 76 Krause [61] 296; vgl. Schultz [60] 74. – 77 Krause [61] 388; vgl. Jellinek [56] 182f. – 78 vgl. Schultz [60] 70–74; M. von Lexer: Zur Gesch. der nhd. Lexikographie (1890) 11ff.; Jellinek [56] 202f.; G. Ising: Die Erfassung der dt. Sprache in den Wörterbüchern Matthias Kramers und Kaspar Stielers (1956); O. Reichmann: Gesch. lexikographischer Programme in Deutschland, in: F. J. Hausmann u.a.: Wörterbücher, 3 Bde. (1989–91) 230–246; Straßner [69] bes. 67–72. – 79 Krause [61] 276f.; vgl. 97–99 (Fürst Ludwig am 18. Jan. 1648 an Christian II., Fürst zu Anhalt). – 80 E. C. Reichard: Versuch einer Historie der dt. Sprachkunst (1947) 98; vgl. Schultz [60] 70f. – 81 vgl. Jellinek [56] 245–329; E. A. Blackall: Die Entwicklung des Deutschen zur Literatursprache, 1700–1775 (1966); D. Neri: Unters. zur Herausbildung einer nationalen Norm der dt. Literatursprache im 18. Jh. (1967); F. Neumann: Stud. zur Gesch. der dt. Philol. (1971) 39–49; W. Bahner, W. Neumann (Hg.): Sprachwiss. Germanistik: ihre Herausbildung und Begründung (1985) 258–266. – 82 vgl. Jellinek [56] 329–385. – 83 W. Ratke: Memorial, welches zu Frankfurt auf dem Wahltag Ao. 1612 den 7. Mai dem dt. Reich übergeben, zit. G. Hohendorf (Hg.): Päd. Schr. W. Ratkes (1957) 49; vgl. Dolch [14] 271f., 274–284 u. 295f.; Frank [41] 48–58 u. 70–72; vgl. ferner E. Ising (Hg.): W. Ratkes Schr. zur dt. Grammatik, 1612–1630, 2 Bde. (1959). – 84 Frank [41] 56 u. 70. – 85 vgl. Dolch [14] 266ff.; Caravolas [56] 339ff. – 86 Frank [41] 70f.; vgl. 58–72; vgl. ferner Dolch [14] 281f., 285–289 u. 296–304. – 87 Dolch [14] 308–310; Zit.: 309. – 88 Frank [41] 270; vgl. 83. – 89 ebd. 77–81; Zit.: 80; vgl. Dolch [14] 290 u. 295. – 90 Frank [41] 81–96; Zit. 91, 92 u. 94; vgl. Weithase [54] Bd. 1, 297–311, u. 2, 92–98; Ueding/Steinbrink 100ff. – 91 zur europäischen Tradition der Rhet. vgl. Angaben in Fumaroli [68] 706–836; W. B. Horner (Hg.): The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric (Columbia, MO / London 1990); zur Tradition der Rhet. in englischer Sprache vgl. W. S. Howell: Logic and Rhetoric in England, 1500–1700 (New York 1961). – 92 Ueding/Steinbrink 101. – 93 zu den einzelnen Autoren vgl. Dolch [14], Weithase [54], Blackall [80], Frank [41]; W. Bahner, W. Neumann (Hg.): Sprachwiss. Germanistik (1985). – 94 Ueding/Steinbrink 114. – 95 Frank [41] 154. – 96 vgl. ders. 151ff., 215ff. u. 373ff. – 97 vgl. E. Haas: Art. «Hochsprache», in: HWRh, Bd. 3, Sp. 1421–1446. – 98 Abh. des frankfurterischen Gelehrtenvereines für dt. Sprache, 1.1 (1818) 9 (Gesetze des Vereins, § 2); vgl. R. von Raumer: Gesch. der germanischen Philol. (1870) 491; vgl. Straßner [69] 267f. – 99 J.

Grimm: Dt. Grammatik, Erster Theil (1819) IX. – 100 ders. X, XI u. XIII; vgl. Bahner, Neumann [81] 277–281. – 101 vgl. Akten zur Gesch. der dt. Einheitsschreibung, 1870–1880, hg. u. eingel. von P. Grebe (1963). – 102 K. Heyse: Theoretisch-praktische dt. Schulgrammatik (¹²1840) XIII; ders.: System der Sprachwiss. (1856) 5; zit. nach Raumer [97] 631f.; vgl. Bahner, Neumann [81] 249–258 u. 266–276; Ahlzeit [36] 161. – 103 ‚Muttersprache‘, Zs. des Dt. Sprachvereins, Jg. 40 (1925) Nr. 1, Sp. 11f.; vgl. G. Simon: Die Bemühungen um Sprachämter und ähnliche Norminstanzen im Deutschland der letzten hundert Jahre, in: W. Setteborn (Hg.): Sprachnorm und Sprachnormierung (1990) 69–84; Ahlzeit [36] 169 u. 174ff.; Straßner [69] bes. 271–276 u. 387–402; zu den in diesen Zusammenhang gehörenden Schr. von G. Schmidt-Rohr (Unsere M. als Waffe und Werkzeug des deutschen Gedankens, 1917; Mutter Sprache, 1933); vgl. Ahlzeit [36] 183–185. – 104 L. Weisgerber: Das Tor zur M. (1950; ⁶1963) 14, 17, u. 18f.; vgl. ders.: M. und Geistesbildung (1929); ders.: Von den Kräften der dt. Sprache, 4 Bde. (1949–54; 1971); vgl. ferner L. Jost: Sprache als Werk und wirkende Kraft (1960) 109–128; J. Quillien: Problématique, genèse et fondements anthropologiques de la théorie du langage de Guillaume de Humboldt, 2 Bde. (Lille 1987) 1, 61–66; Ahlzeit [36] 185–199; Ivo [51] 152–180; Grundlegendes zur Sprachinhaltsforschung und zur inhaltsbezogenen Grammatik verzeichnet H. Bußmann: Lex. der Sprachwiss. (²1990) 339–341. – 105 symptomatisch ist die Eliminierung von M. aus einem Standardwerk von F. Kluge: Etym. Wtb. der dt. Sprache (²²1989; ²³1999).

Literaturhinweise:

H. Moser: Dt. Sprachgesch. (⁶1969). – A. Bach: Gesch. der dt. Sprache (²1970). – M.M. Guchmann: Der Weg zur dt. Nationalsprache (²1970). – K.O. Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (²1975). – W. Besch, O. Reichmann, St. Sonderregger (Hg.): Sprachgesch., 2 Tle. (1984–85) Kap. XIII u. XIV. – P. von Polenz: Dt. Sprachgesch. vom Spätma. bis zur Gegenwart, 3 Bde. (1991–99). – W. Schmidt: Gesch. der dt. Sprache (⁷1996).

R. Baum

→ Fachsprache → Gruppensprache → Hellenismus → Hochsprache → Literatursprache → Purismus → Sprachgesellschaften → Sprachrichtigkeit → Universalsprache → Ursprache → Vulgärsprache

Mycterismus (griech. μυκτηρισμός, myktērismós; lat. subsannatio; frz. myctérisme)

A. ‚M.‘ ist in vortermnologischer Bedeutung eines von zahlreichen griechischen Wörtern für ‚Spott‘. Seine spezifische Konnotation erhält es durch seinen Bezug zur Nase (bzw. deren beweglichem Teil: μυκτήρ, myktēr – Nasenloch, Nüster) als einem wichtigen mimischen Ausdrucksmittel, als physiognomischem ‚Organ‘ des Spottes und der Herablassung. Im Griechischen wie auch im Lateinischen steht die Nase (μυκτήρ / *nasus*) metonymisch für Feixen und Spötereie, im Griechischen auch synekdochisch für den Spötter selbst. [1] Unter der nasalen Mimik des Spotts wird bereits in der Antike Verschiedenes begriffen: feines Rümpfen wie bei einem widrigen Geruch, verächtliches Schnauben oder auch ‚hochnäsiges‘ In-die-Luft-Strecken.

In einigen wenigen grammatisch-rhetorischen Schriften der Antike ist M. ein Terminus technicus für eine Gedankenfigur oder für einen Tropus, der entweder als eine Art der Allegorie *neben* der Ironie [2] oder *unterhalb* dieser als eine von mehreren Unterarten der Ironie [3] eingeordnet wird.

Die *rhetorische* Ironie im engeren Sinne, d.h. die gesprochene Ironie, ergibt sich aus einem komplexen Zusammenspiel von propositionalem Gehalt und perfor-

mativem Ausdruck (durch Intonation, Gestik und Mimik), von *elocutio* und *actio*. Daß das Gegenteil oder doch wenigstens etwas ganz anderes als das Gesagte gemeint ist, läßt sich durch eine reich nuancierte Vielzahl performativer Mittel zu verstehen geben. Diese Mittel sind aber nicht nur gleichwertige und austauschbare Signale dafür, daß überhaupt Ironie vorliegt, sondern sie verleihen der Ironie zugleich eine je verschiedene affektische Färbung, die von Häme, unverhohlener Schadenfreude und verletzender Bloßstellung bis zu freundlicher Kritik, mitleidiger Schonung und zärtlicher Neckerei reichen kann. Die Untergliederung der Ironie in mehrere Subspezies durch die Rhetoriker und Grammatiker läßt sich als ein Versuch der Typologisierung ihrer affektischen Ausdrucksmöglichkeiten verstehen. [4] Das gegenseitige Verhältnis dieser Unterarten, also auch der Platz, den der M. unter ihnen einnimmt, kann heute nur sehr unscharf bestimmt werden, da der Ausdruckswert bestimmter Gebärden schwer zu rekonstruieren ist und gewiß schon in der Antike nach Zeit, Region und sozialer Schicht variierte. Lausbergs Skalierung der ironischen Spezies nach dem Grad ihrer Aggressivität [5] muß also mit Vorsicht begegnet werden. Immerhin wird der M. recht einhellig als eine etwa im Vergleich zum Sarkasmus eher milde, verhaltene und oft auch als urbane, geistreiche Form der Ironie beschrieben. Nur in der jüdisch-christlichen Tradition besitzt das Wort ‚M.‘ eine deutlich andere Färbung. Es dient insbesondere in der Septuaginta zur Bezeichnung der rohen, schadenfroh triumphierenden Verhöhnung, die der leidgeprüfte Gerechte von seinen Widersachern erduldet.

Mit seinem Bezug zu außersprachlichen Zeichen berührt der Begriff des M. auch das Problem von Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Ironie. In schriftlichen Texten kann das Vorliegen von Ironie nur anhand von textimmanenten Merkmalen festgestellt werden bzw. – aus produktionsästhetischer Sicht – nur mit verbalen Mitteln erzeugt werden. Die *literarische* Ironie muß also auf performative (mimische, intonatorische usw.) Ironiesignale verzichten bzw., etwa in dramatischen Texten, sich mit entsprechenden Regieanweisungen behelfen. Dieses mediale Übersetzungsproblem ist auch schon der Antike bekannt. Der Grammatiker DONAT erläutert zu einem ironischen Satz aus einer Komödie: «Nimm das „in der Tat“ und „wahrhaftig“ weg sowie die Hilfsmittel der Intonation und die Miene des Sprechers, und man wird die Äußerung nicht als Leugnung, sondern als Eingeständnis verstehen.» [6] Jedoch verfügt in der Antike die performative literarische Gattung schlechthin, das Drama, auch bei der Aufführung nicht über die Möglichkeit, Ironie durch mimetische Ausdrucksmittel kundzugeben: Die Schauspieler tragen starre Masken. [7] Bei der Lektüre eines ironischen Textes müssen oder können begleitende gestische Ausdrucksmittel vom Leser gewissermaßen ergänzend hinzugedacht werden: Ein ironischer Text kann den Eindruck erwecken, *als wäre* er mit gerümpfter Nase, gefletschten Zähnen, süffisantem Lächeln usw. geschrieben bzw. so zu sprechen. [8] So wird das spöttische Mienenspiel metaphorisch auch zur Eigenschaft geschriebener Texte, und Plinius d.Ä. kann – in einem ganzen ‚Paket‘ von Metaphern und Metonymien – von dem römischen Satirendichter Lucilius schreiben: «primus condidit stili nasum» – er schuf als erster ‚die Nase des Griffels‘, d.h. die satirische Schreibart. [9]

B.I. Antike und Byzanz. In ihrer alltäglichen Bedeutung sind die Wörter εἰρων, eirōn (‘Ironiker’) und Ver-

wandte zunächst negativ konnotiert. Ihre Grundbedeutung scheint ‚Verstellung‘ gewesen zu sein. [10] Je nachdem, ob der *eirōn* sich verstellt, um zu täuschen, oder ob er seine Verstellung bewußt verrät, um jemanden bloßzustellen, ist er entweder ein Heuchler oder ein Spötter. Der Begriff scheint zunächst beides umfaßt zu haben. THEOPHRAST beschreibt den *eirōn* als einen verschlagenen, unaufrichtigen Typen, der, um sich Schwierigkeiten vom Leib zu halten und in Ruhe gelassen zu werden, den Leuten nach dem Mund redet und zu feige ist, seinen Feinden in offener Feindseligkeit gegenüberzutreten. [11] Bei PLATON bedeutet das Verb *ειρωνεύεσθαι*, *eirōneúesthai* soviel wie ‚verhöhnern durch falsches Lob‘. [12] Diese Auffassung der *ειρωνεία*, *eirōneía* wird zur Grundlage des rhetorischen Ironiebegriffs. In ihrem Sinne ist der Ironiker eine besondere Art des Spötters (*myktér*) [13], und selbst Sokrates, dem Aristoteles eine höhere, ethisch wertvollere Art von Ironie zuerkennt [14], bleibt von der Bezeichnung *μυκτήρ* nicht verschont [15].

Die verächtliche Geste des Naserümpfens oder -schnaubens und noch mehr die mit ihr verbunden gedachte besondere Art des Spottes gilt als typisch für die kultivierten, weltmännischen Athener und wird in Rom als Zeichen einer verfeinerten, ‚späten‘ Kultur erst seit augusteischer Zeit erwähnt. [16] Über Hypereides, der von den zehn kanonischen attischen Rednern nächst Demosthenes für den größten gehalten wurde, schreibt LONGINOS voller Lob für seinen subtilen, raffinierten Witz, er habe einen ‚höchst urbanen Spott‘ (*μυκτήρ πολιτικώτατος*, *myktér politikótatos*) besessen [17], und SENECA D. Ä. bemerkt gelegentlich einer Anekdote über die Athener, sie hätten in ihrem attischen Spott besser nicht so weit gehen sollen (*bene illis cesserat, si nasus Atticus ibi substitisset* [18]). Für PLINIUS D. Ä. (1. Jh. n. Chr.) besteht dieser physiognomische Ausdrucksdruckwert der Nase noch nicht lange Zeit. Erst ‚die neuen Sitten‘ haben sie ‚zum Sitz des heimtückischen Spottes auserkoren‘ ([*nasum*] *novi mores subdolae irrisioni dicaver*). [19]

Recht häufig sind die Wörter ‚M.‘ und Verwandte in der Septuaginta anzutreffen, der in der griechischen Gemeinsprache (*κοινή*, *koinḗ*) angefertigten Übersetzung der Schriften des AT. So heißt es z. B. in Ps 35,16: *ἐπειρασάν με, ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν, ἔβρουξαν ἐπ’ ἐμέ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν* (Sie lästern und spotten immerfort und knirschen wider mich mit ihren Zähnen). [20] Im Unterschied zu ‚Longinos‘ wird hier das Wort mehr in seiner etymologisch ‚ursprünglicheren‘ mimischen Bedeutung verwendet. Es kann auch passiv das Objekt des Spottes (‚Gespött‘) bezeichnen (Ps 79,4). Von der Septuaginta gelangen M. und das Verb *μυκτηρίζειν* in die Werke der Kirchenväter [21] und werden von HIERONYMUS in der Vulgata mit *subsannatio* und *subsannare* wiedergegeben. Anders als das griechische ‚M.‘ drückt das lateinische *subsannatio* aber allein die rohe, sardonische Verhöhnung durch Gebärden und Grimassen aus, und dies nicht nur mit Bezug auf die Nase. [22]

Wenn der hellenistische Grammatiker TRYPHON (1. Jh. v. Chr.) wirklich der Verfasser der unter diesem Namen überlieferten Schrift ‚Über die Tropen‘ ist [23], so enthält diese Abhandlung die früheste technische Beschreibung des M. als einer Spielart des Tropus der Ironie. [24] ‚Tryphon‘ definiert die Ironie zunächst in herkömmlicher Weise als ‚Aussage, die durch das Gegenteil das Gegenteil [...] kundtut‘ (*λόγος διὰ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον [...] δηλῶν*) [25], fügt aber als wichtige Ergänzung hinzu:

«mit Hilfe eines Vortrags, der die Gesinnung verrät» (*μετὰ τῆς ἠθικῆς ὑποκρίσεως*). Hier wird also festgestellt, daß die Ironie durch eine bestimmte *actio* / *ὑπόκρισις*, *hypókrisis* unterstützt und verdeutlicht wird. [26] Ferner unterscheidet ‚Tryphon‘ nach dem Adressaten der Ironie zwischen einer solchen, die «zu den anderen» (*ἐπὶ τῶν πέλας*, *epí tōn pélas*) und einer solchen, die «zu uns selbst» (*ἐφ’ ἡμῶν αὐτῶν*, *eph’ hēmōn autōn*) gesagt wird. Letztere darf nicht ohne weiteres mit der Selbstironie gleichgesetzt, d. h. als Ausdruck von Bescheidenheit und Noblesse gedeutet werden. [27] Die Beispiele, die ‚Tryphon‘ für den Asteismus anführt, der bei ihm die Ironie *eph’ hēmōn autōn* repräsentiert: «[...] wenn ein Reicher sagt: „Ich bin der Allerärmste“ oder der Ringer, der alle besiegt: „Mich wirft jeder zu Boden“» stehen mehr für selbstverliebte Koketterie (*flirting for compliments*) als für Selbstironie. [28] Möglicherweise ist das Kriterium der von ‚Tryphon‘ getroffenen Unterscheidung ein bloß äußerliches: die *grammatische* Person, nicht die *pragmatische* Zielscheibe der Ironie. Den M. weist ‚Tryphon‘ der ‚Fremdpersonenironie‘ zu und definiert ihn als «das, was mit einer gewissen Bewegung und Kontraktion der Nüstern geschieht» (*τὸ μετὰ ποιᾶς κινήσεως καὶ συναγωγῆς τῶν μυκτῆρων γινόμενον*). [29] Statt eines Beispiels werden nur synonyme Ausdrücke genannt. Von den übrigen Ironiearten, die ‚Tryphon‘ beschreibt (Sarkasmus, Charentismus, Epikertomesis, Asteismus), wird nur noch der Sarkasmus durch ein mimetisches Merkmal gekennzeichnet: «das Entblößen der Zähne bis zum Fletschen». [30] Daß aber ‚Tryphon‘ unter dem M. keine bloße höhnische Grimasse, sondern – wie auch unter den übrigen Arten der Ironie – primär eine spezifische sprachliche Handlung verstanden wissen will, die von einer bestimmten Mimik begleitet werden kann, aber nicht muß, legt sowohl seine Definition der Ironie nahe – denn was von der Gattung wesensmäßig gilt, gilt auch von ihren Arten [31] – als auch der Umstand, daß er offenbar voraussetzt, daß die Arten der Ironie zur Not auch ohne außersprachliche Signale in einem schriftlichen Text wiedererkannt werden können. Denn er schreibt, nachdem er das Zähnefletschen als Merkmal des Sarkasmus genannt hat: «Mit einer solchen Miene hat Achilleus vermutlich (*εἰκός*, *eikós*) gesagt: [...]», und läßt ein Dichterzitat folgen. Was nun freilich das *sprachlich* und *gedanklich* Charakteristische des M. ist, darüber gibt weder ‚Tryphon‘ noch irgend ein anderer Theoretiker Auskunft.

Was QUINTILIAN zum M. selbst bemerkt, ist zwar dürftig – er definiert ihn als «eine Art des Verspottens, die sich zwar verstellt, aber nicht verborgen bleibt» (*dissimulatus quidam sed non latens derisus*) [32], eine Bestimmung, die sich wohl auf jede rhetorische Ironie erstreckt –, um so interessanter aber ist, was er zur Nase als einem Werkzeug der *actio* schreibt: «Mit der Nase und den Lippen drücken wir schicklicher Weise kaum etwas aus, obwohl sie gern benützt werden, Hohn, Verachtung und Abscheu (*derisus, contemptus, fastidium*) zu kennzeichnen (*significare*). Denn sowohl „die Nase krausziehen“, wie Horaz sagt [33], sowie sie zu blähen und zu bewegen, den Finger heftig an sie zu legen, mit einem jähen Atemstoß zu schnauben, die Nasenlöcher immer wieder zu spreizen und auch sie mit der flachen Hand zurückzubiegen ist unfein, wie ja auch schon zu häufiges Schneuzen nicht ohne Grund getadelt wird.» [34] Quintilian stellt an dieser Stelle den Bezug der Nase zu Spott und Ironie zwar deutlich heraus, doch weder erwähnt er hier den M. noch bringt er ihn bei seiner kurzen Erklärung in der



Abb. 1: Ecce homo. Schule von Martin Schongauer (2. Hälfte 15. Jh.). Copyright: Musée d'Unterlinden. Photo: O. Zimmermann.

Tropenlehre in Verbindung mit der Nase. Dies läßt schließen, daß er sich den M. nicht als einen von einer bestimmten *actio* begleiteten Tropus vorstellt. Überhaupt rät er dem Redner von jeder Form nasaler Mimik als etwas Unschicklichem ab, wiewohl gerade seine ausführliche Beschreibung dieser Gesten verrät, daß er mit einer differenzierten 'Nasensprache' eng vertraut ist.

Während ALEXANDER NUMENIU (2. Jh. n. Chr.) und der frühbyzantinische Autor KOKONDRIOS [35] mit ihren knappen Angaben zum M. im Rahmen der von <Tryphon> gegebenen Ausführungen verbleiben, bringt der Grammatiker GEORGIOS CHOIROBOSKOS (6. oder 7. Jh. n. Chr. [36]) teilweise neue Aspekte: «M. ist eine unter Schnauben vorgebrachte verächtliche Äußerung, etwa wenn wir jemanden schelten, den wir bei einer schlimmen Tat ertappt haben, indem wir, den Atem durch die Nase blasend, sagen: "Eine schöne Tat hast du da getan, mein Freund, das war notwendig und das Werk eines vernünftigen Menschen".» [37] Im Unterschied zu <Tryphon> läßt Georgios den M. nicht von Naserümpfen, sondern -schnauben begleitet sein. Wichtiger aber ist: Sein Beispiel zeigt unmißverständlich, daß der M. im strengen Sinn als Spezies (εἶδος, eidos) der Ironie verstanden wird, indem er unter das *definiens* der Gattung <Ironie>: «das Gegenteil vom Gemeinten sagen», fällt.

Ein lateinischer Beleg ist uns noch von dem spätantiken Grammatiker CHARISIUS (4. Jh.) erhalten. Dieser führt den M. unter den Gedankenfiguren als selbständige Figur *neben* der Ironie: «[Eine Aussage kann variiert werden] durch den M., d.h. eine Art Verhöhnung (*derisum quendam*): "Ich sah dich, Odysseus, mit einem Felsbrocken den Hektor zu Boden strecken, ich sah dich mit dem Schild die griechische Flotte decken; ich aber drängte damals ängstlich auf schändliche Flucht." Dies alles ist mit einer Art Verhöhnung von einem Tapferen zu einem nicht Tapferen gesagt.» [38] Die Worte des Beispiels stammen aus einer unbekanntenen Tragödie, in der der Streit zwischen Aias und Odysseus um die Waffen des gefallenen Achill, die sog. Hoplomachie, dargestellt wurde. Sie sind dem Aias in den Mund gelegt und natürlich im ironischen Gegensinn zu verstehen. [39]

Am antiken Befund fällt auf, daß der M. samt den übrigen Arten der Ironie mit Ausnahme Quintilians nur in speziellen Figuren- und Tropenlehren, nicht in allgemeinen rhetorischen Lehrbüchern behandelt wird. Diese Figurenlehren sind aber meist von Grammatikern und in erster Linie zur stilistischen Analyse literarischer Texte, nicht präzeptiv für die Produktion und den Vortrag von Reden verfaßt. Hierdurch ist vielleicht zu erklären, daß die Figurenlehren das Spezifische des M. meist in dem besonderen mimischen Ironiesignal sehen, während Quintilian in seiner Erläuterung des M. merkwürdig unbestimmt bleibt und andernorts dem Redner empfiehlt, auf nasale Mimik zu verzichten. Es könnte eben daran liegen, daß die keineswegs einheitliche Ausdifferenzierung der Ironie in zahlreiche feine Nuancen eine scholastische Erfindung der Grammatiker und Kritiker ist, mit der die für die Praxis schreibenden Rhetoren wenig anfangen konnten.

II. Renaissance bis Gegenwart. Dem lateinischen Westen sind im Mittelalter weder die antiken Figurenlehren noch das Werk Quintilians bekannt. Nicht über die Ironie selbst, aber über ihre Arten und damit auch den M. herrscht vom 7. bis zum 15. Jh. Schweigen. [40] Die vielfältige Zeichensprache von Spott und Ironie bleibt freilich der Sache nach vertraut. Der Bologneser Rhetoriker BONCOMPAGNO DA SIGNA (1165–nach 1240)

etwa behauptet, in einem – wahrscheinlich verlorengegangenen – Buch <De gestibus et motibus corporum humanorum> eine genaue Beschreibung der ironischen Gesten gegeben zu haben [41], und GALFRID VON VINSAUFGibt in seiner <Poetria nova> eine Anleitung zur Verspottung eines dünnköpfigen Magisters, die neben anderen spöttischen Gebärden auch das Naserümpfen empfiehlt. [42] Ein spätmittelalterliches deutsches Vokabular leitet gar das Wort *yronia* vom griechischen Verb αἰρεῖν (aírein – «emporheben») her, «quia loquimur cum elevatione oris vel naris» (da wir beim Sprechen den Mund oder die Nase hochziehen). [43] Doch erst seit dem 15. Jh. kommen mit den entsprechenden Quellen auch die Subklassifikationen der Ironie und deren Termini wieder in Umlauf. Freilich beschränkt sich deren Vorkommen auf die Fachliteratur. Außer dem Sarkasmus gelingt keiner der Arten der Ironie die Einbürgerung in die Gemeinsprache. [44]

In der neuzeitlichen Literatur spiegelt sich die Uneinheitlichkeit und Unvollständigkeit der antiken Theorie der Ironie und tritt z.T. noch deutlicher hervor, da einige kritische Autoren sich nicht mit der bloßen Wiedergabe der dürren antiken Angaben zum M. begnügen, sondern die offengebliebenen Fragen formulieren und nach ihrem Dafürhalten entscheiden.

In seiner reifsten rhetorischen Schrift, den <Elementa rhetorices> von 1532, entzieht sich MELANCHTHON mit guter Begründung der schwierigen Aufgabe einer terminologischen Nuancierung der Ironie: «Groß ist die Vielfalt der Ironien. Sie lassen sich besser aus dem Alltagsleben als aus Regeln erkennen. Manchmal drücken sie Verwunderung aus, manchmal Klage, bald Verwünschung und bald Verachtung [...] Schließlich kommen bei der Ironie noch zahlreiche Affekte und Gesten zum Einsatz.» [45] In seinem früher verfaßten Lehrbuch <Institutiones rhetoricae> hatte er den M. immerhin noch erwähnt, aber im Ergebnis ihm den Status eines Tropus bzw. einer Figur abgesprochen: «Der M. beruht mehr auf der Gestik als auf Worten, denn μωπηρό bezeichnet die Nase. Er geschieht, wenn jemand, der Abscheu vor etwas empfindet, die Nase hochzieht» [46] SUSENBROTUS, der zunächst die vage Definition Quintilians übernimmt, folgt dann scheinbar eng der Auffassung Melanchthons: Der M. «zeigt sich mehr in der Gestik als in Worten.» Er fährt aber fort: «Alles, was wir also mit spöttisch gerümpfter Nase sagen, ist ein M.» [47] Für Susenbrotus liegt also offenbar der Kern des M. im Unterschied zu Melanchthon doch in einer sprachlichen Äußerung, die von einer typischen Gebärde begleitet wird. Zur Ironie jedoch gehört der M. bei Susenbrotus, der ihn neben diese unter die *tropi orationum* einreicht, ebenso wenig wie bei Melanchthon.

Die eingehendste Kritik kommt hier wie in vielen anderen Problemen der rhetorischen Tradition von G. I. VOSSIUS: «Aber der M. ist nicht mehr eine Ironie als der Sarkasmus und die anderen Arten der Verspottung (*species irrisionis*) [...] Wenn man aber nicht jeden beliebigen Scherz oder witzigen Einfall gleich für Ironie halten darf, sondern ihn dann erst als ironisch einstuft, wenn in ihm Gegenteiliges verstanden wird, um wieviel weniger ist dann der M. eine Ironie, in dem man niemals Gegenteiliges verstehen kann, maßen er nicht sich in Worten vollzieht, wie der Sarkasmus, sondern in einer Geste.» [48] Mit dem gleichen Einwand widerspricht MEYFART der Einordnung des M., des Asteismus etc., «welche Dingen den deutschen Lesern ohne zweifeln sehr selten vorkommen», unter die <Ironie>. [49]

Die Kritik von Melanchthon und Vossius stützt sich jedoch auf eine wenig plausible Lesart der antiken Quellen. Denn bei allen Abweichungen im einzelnen kann – mit Ausnahme Quintilians – als ihr Konsens festgestellt werden: (1) Die Ironie ist ein Tropus, der etwas durch dessen Gegenteil zu verstehen gibt. (2) Sarkasmus, M. etc. werden explizit als Arten (εἶδη, eídē) der Ironie bezeichnet. (3) Die Beispiele, die für M., Sarkasmus etc. gegeben werden, entsprechen der obigen Definition der Ironie, wenn auch bei der Definition ihrer einzelnen Arten nicht noch einmal eigens hervorgehoben wird, daß für sie die generischen Merkmale der Ironie gültig sind.

Mit dieser Interpretation stimmt der Colmarer Arzt J. J. WECKER in seiner tabellarisch-dihäretischen Darstellung der Rhetorik überein. [50] Bei ihm tritt der M. zugleich an zwei verschiedenen systematischen Orten auf. Wie Quintilian zwischen der Ironie als Tropus und als Figur unterscheidet [51], so behandelt Wecker den 'Gedanken-Tropus' (*sententiarum tropus*) gesondert von der Gedankenfigur (*sententiarum figura*) «M.». Den Tropus beschreibt Wecker auf herkömmliche Weise als naserümpfenden Spott. Die Ironie als Figur, die er lateinisch mit *dissimulatio* übersetzt und «darin, daß wir etwas als unsere eigene Meinung oder als die eines anderen ausgeben» (in fingendis tum nostris tum alienis opinionibus) begründet sein läßt – was der Definition des Tropus: «das Gegenteil des Gemeinten sagen», in der Sache etwa äquivalent ist [52] – unterteilt Wecker auf einer ersten Ebene (in freier Anlehnung an «Tryphon») in eine «geistreiche / charmante» (*urbana*) und eine «feindselige» (*hostilis*) Ironie, letztere wiederum in «Neckerei» (*cauillum* / σόφισμα, *sóphisma*) und «Bonmot» (*dictum* / σκώμμα, *skómma*) «welches aus einem kurzen und scharfen Witzwort (brevi et acuta dicitate) besteht», und dieses schließlich in M. und Sarkasmus. Der M. nun, so Wecker, «verspottet einen anderen, den wir verächtlich machen wollen, und schneidet ihm gleichsam hinter seinem Rücken Grimassen» (alium irridet quem cupimus contemptum & tanquam à tergo subsannat). Wichtig ist hier das Wörtchen *tanquam*: Der M. arbeitet mit sprachlichen Mitteln, bedarf also nicht notwendig eines 'körperlichen' Ironiesignals. Durch die Sonderung eines figuralen von einem 'tropischen' M. erreicht Wecker somit eine erneute Sublimierung von der beinahe auf die Fratze reduzierten Aushöhnung zur feinen Satire.

Nicht in Kritik oder Neukonzeption, sondern in z.T. phantasiereicher Ausgestaltung und Ausschmückung des Überlieferten besteht der Beitrag der frühneuzeitlichen *englischen Figurenlehren*. R. SHERRY, der erste Verfasser eines solchen Werkes (1550), orientiert sich mehr an der gemeinsprachlichen Bedeutung der lateinischen Entsprechung *subsannatio* als an dem Terminus «M.», wenn er ihn ganz auf die höhnische Grimasse beschränkt («skornyng by some gesture of the face, as by wrythinge the nose, putting out the tongue, pettyng, or suche lyke»). [53] Für G. PUTTENHAM hingegen besteht der M. im Zusammenspiel von ironischer Äußerung und milder spöttischer Miene (lächelnd zur Seite blicken, die Lippe schief- oder die Nase krausziehen). Mit solcher Miene sagt man etwa zu jemand, dessen Worten man nicht glaubt: «Ohne Zweifel, Sir.» Puttenham, der sich um eine sinnfällige englische Interpretation der gelehrten rhetorischen Nomenklatur bemüht, nennt diese Figur «the fleering frumpe», 'das spöttische Grinsen', und zählt sie zum typischen Repertoire des spöttischen Freigeistes («hicke the scorner»). [54] Weder mit der Ironie noch mit

der Mimik in Verbindung gebracht wird der M. von H. PEACHAM, der hierin der Definition Quintilians folgt. [55] Seine Beispiele, zwei Apophthegmata von Diogenes und Demonax, enthalten zwar urbanen Spott, fallen aber nicht unter den Begriff der Ironie im Sinne der *dissimulatio*: Der Philosoph Demonax (ein gemäßigter Vertreter kynischer Bedürfnislosigkeit [56]) auf die spöttische Frage, ob auch Philosophen Honigkuchen essen: «Glaubst du, die Bienen sammeln ihren Honig nur für Dummköpfe?» Verglichen mit dem Sarkasmus ist der M., so Peacham, versteckter («more privic»), spezieller und anspruchsvoller («more hard»), und dient wie jede Art des Spottes der moralischen Zurechtweisung. Er ist vergleichbar dem Frost, «der einen in die Nase zwickt, noch ehe man ihn mit dem Auge wahrnimmt». Als eine geistreiche Spötterei kann er nicht gegenüber einfältigen Menschen verwendet werden, «denen es an Fassungskraft und Feinheit des Verstandes fehlt, um ihn zu bemerken». Ganz dieselbe Beschreibung wie Peacham bringt J. SMITH, erweitert um zwei alternative Herleitungen des Wortes: entweder von μυκτῆριζω oder von μυκτῆρ – «Nasenflügel» plus αἶρω – «heben». [57]

Seit dem 18. Jh. wird der Terminus «M.» in der rhetorischen Fachliteratur nur noch selten, und dann auch nur am Rande erwähnt. Verschiedene Gründe kommen hierfür in Frage: (1) Die Einbürgerung der Rhetorik in die Nationalsprachen geht mit einer Selektion und Neuorganisation des überlieferten Materials einher. Allzuweit getriebene terminologische Differenzierung wird, zumal wenn sie sich der Übersetzung sperrt, als gelehrter Ballast empfunden. [58] (2) Das ausgeprägte theoretische und praktische Interesse des Manierismus und des Barock für die regelhafte Erzeugung gedanklichen und sprachlichen Schmuckes, das (auch innerhalb der Poetik) zu einer Wucherung der Figurenlehre geführt hat – «Peachams Garden of Eloquence», der in dieser Hinsicht einen Höhepunkt markiert, verzeichnet über 200 «Figuren», wovon es sich bei vielen um Termini handelt, die ursprünglich in anderen rhetorischen Teildisziplinen (*officia*) beheimatet waren [59] – klingt im Zuge der Frühaufklärung schnell ab. Die Figurenlehre wird von nur scheinbaren oder hochspezifizierten Figuren gesäubert und systematisch gestrafft. (3) Der Begriff der Ironie entfernt sich von seinen rhetorisch-grammatischen Wurzeln und fächert sich in verschiedene Abstraktionen und Objektivierungen (literarische, tragische, kosmische, romantische Ironie etc.) auf. [60] Was also seit dem 18. Jh. zum M. zu finden ist, geht i.d.R. über Kurzdefinitionen [61] und Übersetzungsversuche [62] nicht hinaus. Immerhin ist der Begriff noch in einem Konversationslexikon des 18. Jh. unter dem Lemma «Myctères» zu finden: «von dem Gr. Μυκτῆρ, die Nase, sind die Nasenlöcher oder vielmehr des aus dem Gehirn herunter tröflenden Unflaths Behältnisse; Daher kommt *Mycterismus*, das Nasen=Rümpfen, wenn man jemanden aushöhnet, und über ihn die Nase ziehet.» [63] Im Rückgriff auf biblische Spottszene re-dämonisiert wird der M. von dem modernen Poetologen H. MORIER. Im Rahmen seiner mimisch-intonatorischen Neuinterpretation einiger antiker Nuancen der Ironie bezeichnet er den M. als «forme sardonique ou satanique de la moquerie» [64], bei dem das Naserümpfen der Rede einen dumpf-näselnden Klang verleiht, der im literarischen Text durch ein Vorherrschen von Nasallauten abgebildet werden kann. Morier zitiert hierzu ein paar Verse aus Baudelaires «Fleurs du mal». [65] In der modernen Pragmalinguistik und Psychologie erfahren die außersprachlichen Faktoren und Ver-

stehensbedingungen der Ironie wieder vermehrtes Interesse. [66] Gestik und Mimik finden hier jedoch nur als sog. Ironiesignale Beachtung, d.h. als Hinweise darauf, daß eine sprachliche Äußerung als ironisch zu verstehen ist. Der Umstand, daß körpersprachliche Zeichen die Ironie einer Äußerung nicht nur anzeigen, sondern zugleich auch qualifizieren, kommt hierbei nicht in den Blick. Ohnehin arbeiten diese Forschungszweige meist fern der rhetorischen Tradition.

Anmerkungen:

1 vgl. LSJ 1152 s.v. *μυκτήρ, μυκτηρίζω, μυκτηρισμός*; K.E. Georges: Ausführliches lat.-dt. Handwb. (⁸1913; ND 1992) Bd.2, Sp. 1097f. s.v. *nasus*. – 2 Quint. VIII, 6, 59. – 3 <Tryphon>, Περὶ τρόπων II, 19–21, in: Rhet. Graec. Sp., Bd.3, p.205, 23–26; Anonymus, Περὶ ποιητικῶν τρόπων, ebd. p.213, 24–27; Alexander Numeniū, Περὶ σχημάτων 18, ebd. p.23, 8f.; Kokondrios, Περὶ τρόπων 10, in: Rhet. Graec. W., Bd.8, p.789, 3. – 4 vgl. W. Büchner: Über den Begriff der Eironeia, in: Hermes 76 (1941) 339–358. – 5 Lausberg Hb. § 583; § 1244, S. 729 s.v. *ironia*; vgl. H. Plett: Rhet. Textanalyse (¹1989) 95. – 6 Donat, Komm. zu Terenz, <Eunuchus> 89. – 7 vgl. G.M. Rispoli: L'ironia della voce. Per una pragmatica dei testi letterari nella Grecia antica (Neapel 1992) 8f. – 8 vgl. H. Weinrich: Linguistik der Lüge (²1974) 64. – 9 Plinius, Naturalis historia, praef. 7. – 10 vgl. L. Bergson: Eiron und Eironeia, in: Hermes 99 (1971) 409–422. – 11 Theophrast, Charaktere, cap.1. – 12 Plat. Gorg. 489e u.δ.; vgl. O. Ribbeck: Über den Begriff des εἰρων, in: Rheinisches Museum N.F. 31 (1876) 381–400, bes. 385f. – 13 vgl. Iulius Pollux, Onomasticon II, 78. – 14 Arist. EN IV, 13; vgl. Bergson [10] 414. – 15 vgl. Timon von Phleius bei Diogenes Laertios II, 19; Anthologia Palatina IX, 188, 5 *μυκτήρ Σωκρατικός*. – 16 vgl. C. Sittl: Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890) 86–88. – 17 Ps.-Long. Subl. 34, 2; vgl. dazu den Komm. von D.A. Russell (Oxford 1964) 61. – 18 Sen. Suas. 1, 6. – 19 Plinius [9] XI, 158, Übers. R. König. – 20 Übers. Luther-Bibel nach der rev. Fassung von 1984; weitere Stellen bei E. Hatch, H.A. Redpath: A Concordance to the Septuagint, vol. 2 (Oxford 1897; ND Graz 1954) 936; im NT vgl. z.B. Gal 6, 7. – 21 vgl. G.W.H. Lampe: A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961) 888 s.v. *μυκτηρισμός*. – 22 vgl. Sittl [16] 86, Anm. 12; Georges [1] Sp. 2875. – 23 vgl. Hunger, Bd.1, 90f.; skeptisch dagegen H. Gärtner in KIP, Bd.5 (1979) Sp.990f. s.v. <Tryphon 4>. – 24 <Tryphon> [3] ebd. – 25 so sinngemäß schon Anax. Rhet. cap.21, 1 p.51, 6f. – 26 zum Ausdruck ἠθικός in diesem Zusammenhang vgl. Rispoli [7] 95–108, 157–188 mit weiteren Belegen. – 27 in diesem Sinne Lausberg Hb. § 1244, p.730f. – 28 <Tryphon> [3] p.206, 13–15; vgl. Morier 594. – 29 <Tryphon> [3] p.205, 23f. – 30 ebd. Z. 17f. – 31 vgl. Arist. Top. IV, 2, 122b 6–11. – 32 Quint. VIII, 6, 59; dazu J. Cousin: Études sur Quintilien, Bd.2: Vocabulaire grec de la terminologie rhétorique dans l'institution oratoire (Paris 1936; ND Amsterdam 1967) 105. – 33 *corrugare nares*: Ep. I, 5, 23. – 34 Quint. XI, 3, 80. – 35 Alexander Numeniū [3] ebd.; Kokondrios [3] ebd.; vgl. Hunger [23] ebd. – 36 vgl. KIP, Bd.1 (1979) Sp.1153f. – 37 Georgios Choiboboskos, Περὶ ποιητικῶν τρόπων 25, in: Rhet. Graec. Sp., Bd.3, p.254, 28–255, 1; vgl. fast gleichlautend Anonymus, ebd. p.213, 24–27. – 38 Charisius, Artis grammaticae libri V, ed. K. Barwick (Leipzig 1964) p.372. – 39 vgl. Ovid, Metamorphosen XII, 7f.; 85f.; 115. – 40 vgl. D. Knox: Ironia. Medieval and Renaissance Ideas on Irony (Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1989) 157. – 41 vgl. ebd. 59. – 42 Galfrid p.38, Vv. 450–454. – 43 Vocabularium terminorum sive dictionum cum vulgari (Erfurt 15. Jh.), zit. Knox [40] 63, Anm.30; vgl. ebd. 83. – 44 ebd. 153f. – 45 Melanchthon 472. – 46 ders.: Institutiones rhetoricae, zit. Ausg. Wittenberg 1532, c ii; in diesem substanzuell gestischen Sinne begreifen den M. auch Latomus, Carbone, Bader u.a., zit. bei Knox [40] 151, Anm.15f., im 18. Jh. z.B.J.M. Gesner, Primae lineae artis oratoriae (Jena 1753) 20, ihnen folgend auch J. Knappe, A. Sieber: Rhet.-Vokabular zur zweisprachigen Terminologie in älteren dt. Rhetoriken (1998) 125. – 47 I. Susenbrotus, Epitome troporum ac schematum et grammaticorum et rhetorum, ... (Zürich 1541) 17. – 48 Vossius, Pars II, p.239f.; dieser Kritik schließt sich Knox [40] 154–157 im wesentlichen an. – 49 J.M. Meyfart: Teutsche Rhetorica oder Redekunst (1634), hg. v. E.

Trunz (1977) 187. – 50 J.J. Wecker: Artis oratoriae praecepta ... in tabularum formam redacta, ac methodicè digesta (Basel 1582) 196 u. 205. – 51 Quint. IX, 2, 44; vgl. dazu Lausberg Hb. § 902; M. LeGuern: Éléments pour une histoire de la notion d'ironie, in: Linguistique et sémiologie 2 (1976) 47–59, 52f. – 52 vgl. Quint. IX, 2, 44. – 53 R. Sherry: A Treatise of Schemes and Tropes (1550; ND Gainesville, Florida 1961) 46. – 54 G. Puttenham: The Arte of English Poesie (1589), hg. v. D. Willcock, A. Walker (Cambridge 1936) 191. – 55 H. Peacham: The Garden of Eloquence (1593; ND Gainesville, Florida 1954) 38f. – 56 vgl. Lukian, Demonax 5. – 57 John Smith: The Mysterie of Rhetorique unvail'd (1657; ND Hildesheim / New York 1973) 248f. – 58 vgl. Meyfart [49]. – 59 vgl. W.G. Crane, Vorwort zu Peacham [55] 10. – 60 vgl. E. Behler: Art. <Ironie>, in: HWRh, Bd.4 (1998) Sp.603f. – 61 vgl. z.B. Gesner [46]; Ernesti Graec. 222 s.v. *μυκτήρ*; F.E. Petri: Rhet. Wörter-Büchlein ... (Leipzig 1831) 145. – 62 vgl. z.B.C.C. DuMarsais: Des tropes ou des différents sens, ed. F. Douay-Soublin (Paris 1988) 184 Anm. – 63 Zedler, Bd.22 (1739) 1683. – 64 Morier 608f. – 65 Ch. Baudelaire: Fleurs du mal, CXIX: Abel et Cain. – 66 vgl. z.B. R. Warning: Ironiesignale und iron. Solidarisierung, in: W. Preisendanz, R.W. (Hg.): Das Komische (1976) 416–432; N. Groeben u.a.: Produktion u. Rezeption von Ironie, 2 Bde. (1985); D.O. Vesper: Ironieverstehen bei Kindern (Diss. Tübingen 1996; 1997).

Literaturhinweis:

M. Schulte: Literarische Nasen (1969).

Th. Zinsmaier

→ Asteismus → Charientismus → Diasyrmus → Ironie → Sarkasmus → Satire → Spott

Mystik (griech. *μυστική*, *mystiké*; lat. *mystica*; engl. *mysticism*; frz. *mystique*; ital. *mistica*)

A. Def. – B.I. Rhetorik und M. – II. Religionsgeschichte. – 1. Kontextuelle Zuordnung. – 2. Ubiquitäre Kriterien in der Religionsgeschichte. – a. Mystische Wege und Stufen: Islam, Indische Religionen, Judentum, Christentum. – b. Meister und Schüler. – 3. Unio mystica. – a. Mystische Sprache – Göttersprache. – b. Metaphern und Symbole. – 4. Träger im Einigungsprozess: Die Seele. – 5. Mittelalterliche Frauenmystik. – 6. Ethik und Häresie. – 7. Mystizismus als neue Spiritualität? – C.M. und bildende Kunst. – D.M. und Philosophie.

A. Der Begriff <M.> (möglicherweise abgeleitet vom schon mykenisch belegten Verb *my(s)*; eingeweiht oder von griech. *μύω, μύō*; sich schließen und *μυστικός, mystikós*; geheimnisvoll) bezeichnet eine die Sinneswahrnehmung und die rationale Erkenntnis überschreitende Wahrnehmung, Schau oder Erfahrung des göttlichen Seins. Mystische Lehren und Praxisformen sind religionsgeschichtlich universale Phänomene, deren spezifische Ausprägung jedoch von religiösen Epochen, Traditionen, Gemeinschaften oder Glaubensinhalten bestimmt wird (Naturmystik; buddhistische, indische, griechisch-römische, jüdische, christliche M.; moderne Esoterik und Spiritualität). Durch die Abkehr von der sinnlich erfahrbaren Welt sowie ihrer vernunftgeleiteten Aneignung und mit Hilfe von spezifischen Techniken der Versenkung (Meditation, Tanz, Askese) versucht der Mystiker, das Transzendente zu erleben und in der *unio mystica* die Trennung zwischen Gott und Mensch zu überbrücken. Seit THOMAS VON AQUIN gilt dies als erfahrungsbegründete Gotteserkenntnis (*cognitio Dei experimentalis*). Dieser Gotteserfahrung (verbunden mit einer mystischen Tugendlehre) im hellenistisch-christlichen Kulturraum entspricht z.B. im Buddhismus die Lehre und Praxis des *mystischen Weges* ins Nirvana.

Der Begriff «mystikós» verweist zunächst auf die Mysterienkulte von Eleusis und den Arkan des priesterlichen Geheimwissens. Er wird später metaphorisch für jene Dinge verwendet, über die nicht gesprochen werden darf (so bei PLATON). [1] Philosophische Bedeutsamkeit erhält der Begriff in der Spätantike bzw. im Spätneuplatonismus. Er benennt hier die nur wenigen mitteilbare Einsicht in die höchsten Dinge. [2]

Auch da, wo auf persönlich-irrational-visionäre Glaubenserfahrungen, auf den verborgenen Sinn einer Rede-weise, auf geheimnisvolle Worte und Formeln, dunkle Bedeutungen und geheime Riten hingewiesen wird, findet der Begriff «M.» Anwendung. [3] Angesprochen ist damit der Zusammenhang zwischen der *obscuritas* und Hermetik von mystischen Texten und Erfahrungen einerseits sowie ihrer Exegese (*interpretatio*) durch Eingeweihte und Mystagogen andererseits. Inbegriffen ist dabei auch eine Meister-Schüler-Beziehung, in der es um die Weitergabe mystischer Lehren und um die Einführung in mystische Praktiken geht (PROKLOS: *μυστικὴ παράδοσις*; *mystikḗ parádosis* [4]). Vor diesem Hintergrund gilt: Je höher, geheimnisvoller, göttlicher die Gegenstände sind, desto mystischer werden Erlebnis- und Ausdrucksformen.

Zur *rhetorisch-literarischen* Seite mystischer Erfahrungen und Äußerungen gehören – neben Verbildlichungen und Illustrationen – die Versprachlichung religiöser Affekte und Gefühlsbereiche, die Wahl eines expressiven, pathetischen, hochwertigen Vokabulars, die stetige Suche nach neuen Bildern, Exempeln, Vergleichen und Symbolen. In mystischen Texten lassen sich kühne Metaphern (Natur-, Liebes-, Licht-, Wasser-metaphorik), Paradoxa, Oxymora, Hyperbeln und Ellipsen ebenso gehäuft nachweisen wie Enumeration, Klimax, Antithese, Parallelismus, Repetition, Exclamation und Emphase. [5] Vermieden wird eine verstandesbezogene, klar umrissene und genau beschreibende Sprache, bevorzugt werden Vagheit, Allusion und Polysemie.

Weitere wichtige Aspekte des mystischen Sprachgebrauchs sind die exegetische Annäherung an biblische Texte (*sensus mysticus, allegoricus* [6]), die Spannung zwischen Reden und Schweigen (*ἄλογία, alogía*), das *res-verba*-Problem (sprachliche Darstellbarkeit mystischer Erfahrung), der Wechsel zwischen Visionen, Epiphanien, Meditationen und Gebeten sowie die Allegorisierung und Personifikation (Christusmystik). Die mystische Literatur steht an der Grenze zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten [7], wobei als dominante Gattungen gelten können: Bibelkommentar, Predigt, Traktat, Brief, Vita, Visionsbericht, Offenbarung, Bekenntnis, Lehrgedicht, Gebet oder mystische Prosa in großen Zyklen (Barock). [8]

Anmerkungen:

1s. LAW, Bd. 2, Sp. 2041. – 2s. dazu auch P. Heidrich: Art. «M., mystisch», in: HWPf, Bd. 6, Sp. 268. – 3ebd. – 4Proklos, Kommentar zu Platon: Parmenides p. 779; Kommentar zu Platon: Timaios 3, 12 D. – 5s. dazu auch A.M. Haas: M. als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christl. M. (1996). – 6z.B. Origenes, Kommentar zu Joh 10, 3. – 7s. Metzler Lit.Lex. (21990) 316. – 8zur Darstellung christl. M. s. K. Ruh: Gesch. der abendländischen M., Bd. 1–4 (1990–1999); Textsammlung: G. Ruhbach (Hg.): Christl. M.: Texte aus 2 Jahrtausenden (1989).

Literaturhinweise:

F. Bolgiani: *Mistica e retorica* (Florenz 1977). – Dt. M.: Hildeward von Bingen... ausgew., übertr. und eingel. von L. Gnädiger

(Zürich 1989). – G. Schmid: *Die M. der Weltreligionen* (1990). – R. Gramlich: *Islamische M.* (1992). – H. Ruß: *Der neue Mystizismus* (1993). – D. S. Ariel: *Die M. des Judentums* (1993). – P. Dinzelbacher: *Christl. M. im Abendland* (1994). – K. Albert: *Einf. in die philos. M.* (1996). – W. Beutin et al. (Hg.): *Europäische M. vom Hochmittelalter zum Barock* (1998). – H. Kochanek (Hg.): *Die Botschaft der M. in den Religionen der Welt* (1998). – S.N. Dasgupta: *Indische M.* (1998). – P. Dinzelbacher (Hg.): *Wtb. der M.* (21998). – E. Wolz-Gottwald: *Transformation der Phänomenologie: Zur M. bei Husserl und Heidegger* (Wien 1999). – W. Haug, W. Schneider-Lastin (Hg.): *Dt. M. im abendländischen Zusammenhang* (2000).

G. Kalivoda

B.I. Rhetorik und christliche Mystik. Die Rhetorik der Mystiker wird sichtbar im Ensemble der sprachlichen Verfahren, mit denen ein Kommunikationseffekt bewirkt werden soll. [1] In dieser Erkenntnis ist tendenziell eingeschlossen, daß Mystiker einen eigenen Stil der Kommunikation pflegen, der sich von anderen Kommunikationsverfahren unterscheidet. Auch ist zu betonen, daß mystische Sprache in der großen Mehrzahl der Fälle christliche Binnensprache ist, d.h. schon im frühen Christentum ein Sprechen von Glaubenden zu Glaubenden darstellt, in dem die Genres der Intimität vorherrschen: Briefe, Homilien und Predigten, verschiedene belehrende Traktate – als Bereitung zum Martyrium, zum Gebet, zur christlichen Vollkommenheit, zur Vereinigung mit Gott –, und schließlich geistliche Kommentare zur Heiligen Schrift. Die M. und deren sprachliche Ausdrucksformen stehen dabei in einer Tradition, welche sich von ihrer sprachlichen Machart her als ein initiatisches Verfahren gegenüber dem didaktischen deutlich unterscheidet.

1. Geschichte. a. Patristik. Die Patristik hat in ihren Festlegungen des Sprechens über Gott (Theo-Logie) denn auch deutlich zwischen zwei verschiedenen Ausdrucksweisen, der philosophisch schlußfolgernd-beweisenden einerseits und der symbolisch-initiatischen andererseits oder zwischen theorie- und erfahrungskonzentrierter Sprachgestaltung [2] unterschieden, welche auf zwei unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen ruhen: der aktiv-lernend-diskursiven und der passiv-aufnehmend-intuitiven Erkenntnis, eine Unterscheidung, die erinnerungskräftig mittels eines aristotelischen Erfahrungsmusters im Wortpaar «*matheîn/patheîn*» [3] signalisiert werden konnte. Das heißt aber nicht, daß die Konzepte der antiken Rhetorik und ihre Unterscheidungskriterien schon in die Reflexion über die religiöse Erfahrungssprache eingeflossen wären.

b. Mittelalter. Im Mittelalter gewinnt die religiöse Erfahrungssprache einen festen eigenen Ort im Rahmen monastischer Spiritualität und Überlieferungen, wo anders als in der scholastisch organisierten Fachsprache der mittelalterlichen Universitäten, welche die diskursiv vorgehende, d.h. schlußfolgernde *quaestio* bevorzugt, das Mysterium des christlichen Heils im Spiegel der stark bildgeprägten und evokativen Bibelsprache ruminert, d.h. meditiert und vergegenwärtigt wird. [4] Es handelt sich dabei um eine wirkliche Sprech- und Gebets-tradition einer konsequent auf die *unio mystica* bezogenen Spiritualität, deren Ursprünge in der biblischen Liturgie und im persönlich getätigten Gebetsleben liegen. Wenn man einmal davon absieht, daß die mittelalterlichen Mönche in ihrer Ausbildung in den *Artes liberales* das *Trivium* (mit der Rhetorikausbildung) intensiv studieren, dessen Struktur- und Bildungsgehalte so in die Gestaltung ihres Gebetslebens einfließen, kann man

sagen, daß auch hier die Erfahrungssprache sich außerhalb der offiziellen Rhetorik ausbildet, so daß eine eigentliche *rhetorica sacra* sich nicht als Theorie ausformen vermochte. Faktisch aber gibt es seit Gregor d. Gr. im 6. Jh., spätestens aber seit dem 12. Jh. – insbesondere in der Nachfolge der Schriften BERNHARDS VON CLAIRVAUX und WILHELMS VON ST. THIERRY [5] – ein ausgebildetes Arsenal einer innerlichkeitsbezogenen Erfahrungssprache, in welche Rhetorik als ein Bildungssubstrat eingegangen ist.

c. *Neuzeit*. Die frühe Neuzeit mit ihren vielfältigen wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Einsichten billigt der *theologia mystica* Wissenschaftsstatus zu. Die Erfahrungssprache wird zu einem *modus loquendi*, der Erstaunen und in dessen Gefolge Rechtfertigungsversuche provoziert. Schon THOMAS VON AQUIN beobachtete im Prooemium seines Kommentars zu Ps.-Dionysios' Areopagita *«De divinis nominibus»*, daß *«beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo»* (der hl. Dionysius in allen seinen Büchern einen dunklen Stil verwendet). [6] Sein dunkler Stil, der semantisch mit *mystica theologia* als einer *theologia occulta* zusammenstimmt, entspreche allerdings einer Strategie, welche die *sacra et divina dogmata* vor einer Profanierung durch die Ungläubigen schützen solle. Im übrigen entspreche dieser Stil den *platonici*, der – bei den *moderni* ungewohnt – die Ansichten ihres Schuloberhaupts über die Ideenlehre vertrete und deren (richtiges) Konzept eines ersten Ursprungs aller Dinge von Dionysios in seiner Spekulation über das *principale bonum* (*superbonum, supervita, supersubstantia, Deitas thearchia*) Gottes in christlich legitimer Weise übernommen wird. Mit andern Worten: Die begriffliche Hypostasierung Gottes als des Urgrundes von allem bewirkt eine Intensivierung des Geheimnischarakters Gottes, die sich sprachlich – wegen der Unsagbarkeit Gottes! – in eigenartigen Wendungen, in einem dunklen Stil ausdrückt.

Mit dem 15. und 16. Jh., da die M. auf das Niveau einer Wissenschaft mit einer theoretischen und praktischen Seite (JOHANNES GERSON) gehoben wird, bekommt die Reflexion über diese Stilfrage eine erhöhte Dringlichkeit. Einerseits fließt erstmals in dieser Intensität über ERASMUS VON ROTTERDAM [7] das Wissen aus der altererbten Grammatik und Rhetorik ein in die Deutung der *scriptura mystica*, so daß sich die spirituelle Deutung der Hl. Schrift mit einem breiteren und professionelleren philologischen Sachwissen umgibt, was ein geschärftes Wissen von der rhetorisch-sprachlichen Einbettung [8] der Geheimnisdimension der göttlichen Offenbarung im Spiegel der Schrift zur Folge hat, und andererseits findet nun auch im Bereich der theoretisch vorgehenden *theologia mystica* ein Nachdenken über den *modus loquendi* der mystischen Sprache statt, aus eigenem wissenschaftlichen Interesse, aber auch sofern sie mit der Tiefendeutung der Schrift (Hohelied) in Zusammenhang steht.

Zunächst einmal ist der Umfang dessen, was *theologia mystica* als eine Wissenschaft intendiert, sehr weit zu fassen: Das Objekt dieser Wissenschaft ist alles, was der unmittelbaren Wahrnehmung entgeht: *«Mysticum illud dicitur quod vel in religione, vel in disciplina aliqua, sacratum magis ac secretum est, atque a vulgarium hominum sensu magis dissentire videtur»* ('Mystisch' wird jenes genannt, was in der Religion oder in einer Disziplin mehr heilig und geheim ist und mit dem Empfinden der gewöhnlichen Menschen weniger übereinzustimmen

scheint). [9] Die mystische Wissenschaft dokumentiert sich seit dem 15. Jh. mit vielerlei Titeln. Inhaltlich schließen sich alle diese Denominationen an Ps.-Dionysios Areopagita an, und von ihm her müssen sie auch den Vorwurf übernehmen, eine eigene und gefährliche Sprache zu sprechen [10], die unpräzise, überraschend, außerordentlich, übertrieben ist und einen Jargon darstellt, dessen Bezeichnung als *mystiquerie* entlarvend wirken soll.

In dem Moment, da mit Kants Invektive gegen die M. [11] und ihre sprachlichen Verfahren die Aufklärung ihre Grundlagenkritik an der mystischen Theologie als an einer vernunfthaft unausgewiesenen und unausweisbaren (d.h. nicht verifizierbaren), schwärmerischen und mystisch-platonischen (d.h. poetischen vs. prosaischer, d.h. echt philosophischer) Redeweise vorbringt, ist es um die Verlässlichkeit dieser Wissenschaft im Streit der Fakultäten geschehen, und der Weg steht offen zum Sinnlosigkeitsverdacht (Ayer) gegenüber der mystischen Sprache, wie ihn die analytische Philosophie immer wieder vorbringt.

2. *Systematische Aspekte*. M. ist – das darf aus allen Diskussionen der Jahrhunderte über sie entnommen werden – eine *manière de parler* [12], wie schon von dem Jesuiten MAXIMILIAN SANDAEUS eindringlich und mit viel Sachwissen belegt wird: *«Mystici suum habent stylum, vt quelibet curia, suas loquendi formulas, dictionem propriam, & phrasim»* (Die Mystiker haben ihren eigenen Stil, so wie jede Versammlung ihre eigenen Redewendungen, ihre eigentümliche Ausdrucks- und Redeweise hat). [13] Insgesamt handelt es sich um eine Rhetorik des Exzesses, in die die negative Theologie mit aller Schärfe eingegangen ist. Mit Dionysios gesprochen: Die M. enthält in sich die positive Redeweise (*via cataphatica, positiva*) als eine symbolische Theologie, die sie – aus tieferer Einsicht, daß Gott in keiner Weise und genügend ausgesprochen werden kann – durch die *via apophatica (negativa)* konterkariert, bis dahin, daß Gott als das *Nichts* (aller ihn einengenden Aussagen) bezeichnet werden kann. Aber auch dieser Weg der Gottesbezeichnung wird nochmals transzendiert durch die *via excellentiae* (griech. ὑπεροχή, hyperoché), in der Gott das Bejahte und Verneinte im Übermaß zugesprochen wird, was dann zu dem führen wird, was Blumenberg als *«Sprengmetaphorik»* charakterisiert hat (vgl. die Definition Gottes als Kreis, dessen Zentrum überall und dessen Umfang nirgendwo ist). Die moderne Mystikforschung ist seit Henri Bremond, Jean Baruzi und Louis Massignon auf den Spuren dieser sprachstilistischen, d.h. rhetorisch-strukturalen Eigenschaften der mystischen Sprache (Haas, Haug, Köbele, Egerding). [14] Die mystische Vorliebe für die Stilmittel des Paradoxen und Kontradiktorischen (bis hin zum Oxymoron), des Übertreibend-Exzessiven, der massiven, bisweilen aporetischen Bildlichkeit und kühnen Metaphorik, der quantitativen Steigerung (Parallelismen, Tautologien etc.) und insgesamt das die Sprache Sprengende und Überfordernde ist als eine spezifische Rhetorik der Suggestion unmittelbarer Erfahrung erkannt und gedeutet worden. Frühe Erkenntnisse wie jene Michel de Certeaus aus dem Jahre 1956 erfahren dabei eine klare Verifikation im Blick auf eine Fülle mystischer Texte: *«Le langage (mystique) n'est pas seulement intérieur à l'expérience; il en est le savoir»* (Die mystische Sprache verbleibt nicht nur im Inneren der Erfahrung; sie ist das Wissen darüber). [15]

Anmerkungen:

1s. M. Harl: *Le déchiffrement du sens* (Paris 1993) 9, Anm. 12. – 2s. dazu: E. Mühlberg: *Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo – Dionysios Areopagita*, in: L.R. Wickham et al. (Hg.): *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity* (Leiden 1993) 129 – 147. – 3ebd. 139; Y. de Andia: «*παθὼν τὰ θεῖα*», in: S. Gersh, Ch. Kannengiesser (Hg.): *Platonism in Late Antiquity* (Notre Dame, Ind. 1992) 239 – 258; H. Dörrie: *Leid und Erfahrung* (1956); Aristoteles, *De philosophia*, frg. 15. – 4s. J. Leclercq: *Wiss. und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des MA* (1963); ders.: *Otia monastica* (1963); P. Miquel: *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle* (Paris 1989). – 5s. Leclercq [4]; U. Köpf: *Religiöse Erfahrung in der Theol. Bernhards von Clairvaux* (1980). – 6S. Thomae Aquinatis *In Librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera (1950) 1f. – 7s. B. Bauer: *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (1986) 54f.; P. Walter: *Theol. aus dem Geist der Rhet.* (1991) 106f. – 8 Walter [7] 210f., 224. – 9C. Hersent: *In D. Dionysii de mystica theologia librum* (1626) 7; M. de Certeau: *La fable mystique 1: XVI^e–XVII^e siècle* (Paris 1982) 132. – 10Certeau [9] 149ff. – 11I. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philos.* (1796), in: *Schr. zur Metaphysik und Logik, Werke III* (1959) 375ff. – 12Certeau [9] 156 – 208. – 13M. Sandaeus S.J.: *Pro theologia mystica clavis* (1640, ND 1963). – 14s. H. Bremond: *Falsche und echte M.* (1955); J. Baruzi: *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in: *Encyclopédie des mystiques*, hg. von M. Berlewi (Paris 1972); L. Massignon: *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, in: *Le roseau d'or* 20 (1927) 141–176; A.M. Haas: *M. als Aussage* (1996); W. Haug: *Brechungen auf dem Weg zur Individualität* (1997); S. Köbele: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit* (1993); M. Egerding: *Die Metaphorik der spätma. M.*, 2 Bde. (1997). – 15M. de Certeau: *Le voyage mystique* (Paris 1988) 36.

Literaturhinweise:

F. Bolgiani: *Mistica e retorica* (Florenz 1977). – A.M. Haas: *Sermo mysticus* (Fribourg 1979). – ders.: *Geistliches MA* (Fribourg 1984). – M. Baldini: *Il linguaggio dei mistici* (Brescia 1986). – R. Hummel: *Mystische Modelle* (1989). – S.T. Katz (Hg.): *Mysticism and Language* (New York 1992). – M.A. Sells: *Mystical Languages of Unsayng* (Chicago 1994). – W. Jost, W. Olmsted (ed.): *Rhetorical Invention and Religious Inquiry. New Perspectives*. Yale Univ. Press (New Haven/London 2000), darin: D. Tracy: *Prophetic Rhetoric and Mystical Rhetoric*, 182–195 und Th. A. Carlson: *Apophatic Analogy: On the Language of Mystical Unknowing and Being-Toward-Death*, 196–218.

A. Haas

II. Religionsgeschichte. 1. Kontextuelle Zuordnung. Das ubiquitäre Auftauchen mystischer Strukturen in der Religionsgeschichte darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Strukturen ihre je eigenen Kontexte haben, durch die sie bestimmt oder in Frage gestellt werden. M. läßt sich zwar universalisieren und als eine durchaus legitime Kategorie religiösen Lebens bezeichnen, die im Inneren jeder Religion wurzelt und sich dort auch entfaltet [1]; aber schon ein Blick auf die unterschiedliche Darstellung des Heiligen in den Systemen der großen Religionen zeigt eine solche Mannigfaltigkeit mystischer Phänomene, daß man keineswegs davon sprechen kann, daß «Mystik [...] immer und allenthalben ein und dieselbe Größe» [2] sei, die sich als Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit definieren ließe. Vielmehr gibt es «nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen». [3]

An dieser Stelle muß auch die Frage gestellt werden, ob denn die religiösen Urkunden überhaupt mystische

Ansätze enthalten und die M. nicht erst das Ergebnis einer Reflexion dieser Urkunden ist. Vom Judentum (AT) und Islam (Qur'ān) wird man das sicher behaupten können. Vom Christentum (NT, Joh.) wird man – mit Vorbehalten freilich – sagen, daß dort solche Ansätze vorhanden sind (vgl. Joh. 10,30; 14,9; 17, Hohepriesterl. Gebet), desgleichen auch in den Paulinischen Briefen (z.B. Gal 2,20; 2. Kor 12,2; Entrückung, Ekstase). [4] Allerdings geschieht die hier angedeutete Vereinigung so, daß weder die Identität Christi noch die Personalität des Gläubigen ganz aufgehoben werden. [5]

Schließlich herrscht auch hinsichtlich der Herkunft des Begriffs «M.» keine Einigkeit: *μύω*, *mýō* bedeutet zwar *verschließen, sich schließen, schweigen, stille sein*, was ein Hinweis auf das Mysterium der Initiation, eine Geheimlehre (*μυστικός*, *mystikós*) oder den Vorgang des Schamanisierens (Naturmystik) sein könnte; – aber nicht alle Mystiker schweigen während ihrer ekstatischen Erfahrungen in der *unio mystica*. Vielmehr macht sie der *choc inaugural* [6] erst sprachfähig; und es überkommt sie der Drang, sich auszusprechen.

2. Ubiquitäre Kriterien in der Religionsgeschichte. a. Mystische Wege und Stufen. (1) Islam. Die Religionsgeschichte kennt Paradigmen, die als universal gültige Attribute bei jeder mystischen Erfahrung eine Rolle spielen. Und nur so kann man zu einer näheren Bestimmung gelangen. In der islamischen Mystik, dem Sufismus, wird der Weg zur *unio mystica* noch sehr unmittelbar und konkret erlebt: Jalalludin Rūmī (gest. 1273) vergleicht in seinem «*Diwān*» den mystischen Weg mit einem Karawanenzug durch die Wüste: Wenn die Karawanenglocke zum Aufbruch mahnt, müssen sich Menschen und Tiere bereit machen. Ar-rahil («Auf zur Reise!») fordert der Maulāna seine mystischen Gefährten auf. [7] Mit ihren Stationen gleicht diese Reise einem Stufenweg oder Läuterungsprozeß: Am Anfang steht die Reue (*tawba*), die Abwendung von der Welt; ihr folgt die Enthaltbarkeit (*wara'*), d.h. das Aufgeben aller Dinge, die von Gott ablenken könnten; sodann der Kampf gegen die Ichsucht, die niederen Triebe, die in der menschlichen Seele (*nafs*) lauern und z.B. durch Fasten (*ṣawm*) und Wachbleiben zu bekämpfen sind. Den asketischen Tugenden folgen Glaubensbeweise, wie die Verwirklichung des Bekenntnisses zur Einheit Gottes (*tawwakul*, Gottvertrauen), das Gebet als unmittelbare Vorstufe zur Einung mit Gott; sodann Prozesse, die der Läuterung dienen: Armut (*faqr*), Geduld (*ṣabr*), Dankbarkeit gegenüber Gott (*ṣukr*), Zufriedenheit (*riḍā*), und schließlich ein Glücksempfinden (*baṣṭ*), das man nur in der Entrückung erlebt. Alle Tugenden münden ein in die Liebe (*maḥabba*) und das Entwerden oder Zunichtwerden (*fanā*), Gnadenerweise, die sich nicht erlernen lassen, Flammen, die alles außer dem Geliebten verbrennen, wie der Maulana sagt (*Matnawī-yi ma'nawī V*, 588). Auf dem Wege der Liebe verliert der Intellekt seine Bedeutung, und es geschieht eine völlige Aufhebung des Ich-Bewußtseins, weil «nur die absolute reine Eine Wirklichkeit als absolutes Bewußtsein vor ihrer Spaltung in Subjekt und Objekt übrig bleibt». [8] Wer sein Ich-Bewußtsein aufgegeben hat, tritt Gott unmittelbar gegenüber und wird eins mit ihm.

(2) *Indien.* Dem «Karawanenweg» der Sūfis entspricht in gewisser Hinsicht der Achteufte Pfad, *aṭṭāngikamagga*, den der Buddha zur Überwindung des Leidens und zur Erlangung der Erleuchtung lehrt: Er führt zunächst in die Hauslosigkeit und setzt beim Jünger die Aufgabe seines Ich als das Ergebnis logischer bzw. medi-

tativer Prozesse voraus (daher anattā-vadā): So reflektiert er die Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit, den paṭiccāsamuppāda, um die Kette des ursächlichen Entstehens zu durchschauen und zu der Erkenntnis zu gelangen, daß alle Dinge ohne ein Selbst sind (Pāli: sabbe dhammā anattā). Das Dasein wird in seine letzten Bestandteile zerlegt und als eine Anhäufung wesensloser Phänomene entlarvt, bevor der Weg beschritten werden kann, der zur Auslöschung des Leidens führt. Dieser besteht zunächst aus dem Wissen um die leidvollen Zusammenhänge (pañña) und dem Komplex der ethischen Normen (sīla), aus dem der Komplex der Sammlung, samadhī, hervorgeht, der in die mystische Versenkung (Pāli: sammā-samadhi) einmündet. Auf dieser Stufe erreicht der Buddhisten das diesseitige Nirvana, einen Zustand, den er in einer Ekstase als *extra nos* erlebt. Man muß aber wissen, daß der frühe Buddhismus ein a-theistisches System war und keine Vereinigung mit einer Gottheit kannte.

Die großen Hindu-Mystiker, die sich an den Upanishaden orientieren (z.B. Mānikavācakar), beginnen ebenfalls mit der Introversion, indem sie mit ihrem bisherigen Weltleben brechen, auf Ehe, Familie und Besitz verzichten und als Bettler umherwandern (Brihadāraṇyaka-Upanishad 3,5,1). Diese erste Etappe entspricht einer besonders schmerzhaften Katharsis. Einer wer durch sie hindurchgegangen ist, kann die beseligende Ruhe (Sanskrit: śānti) erfahren und in sich selbst (in seinem ātman) das Selbst (das absolute brahman) schauen (Brihadāraṇyaka 4,3,6).

(3) *Judentum*. Die Wegestruktur begegnet auch in der ältesten jüdischen Mystik, der sog. «Thronmystik» (märkābā). Ziel ist hier allerdings nicht die Versenkung in das Wesen Gottes oder gar das Aufgehen des Mystikers in demselben, sondern das Schauen der Epiphanie (še kinā) in der Distanz von Schöpfer und Geschöpf. [9] Der äthiopische Henoch 14 bietet die älteste Schilderung der Vision. Die Hēkālōt-Bücher berichten von den hēkālōt, den himmlischen Hallen und Palästen, die der Initiand betritt und in deren siebentem Heiligtum sich der Thron der göttlichen Herrlichkeit erhebt. Die mystische Wanderung, welcher eine Askese von bis zu vierzig Tagen und eine Einweihung in die Theosophie vorausgeht, führt seltsamerweise von oben nach unten, ist also ein Hinabstieg zu den Tiefen der Gottheit (bis zum 3. Jh. n. Chr. als «Aufstieg» gedeutet). Die Wanderung durch die Paläste der märkābā-Welt ist nicht ungefährlich: Feuer droht den Adepten zu verbrennen, er hat Wasservisionen, die sich nicht erfüllen, Engel und Archonten erscheinen, um den märkābā-Wanderer hinauszu stoßen, Auseinandersetzungen mit den Türhütern des sechsten Palastes machen den Mystiker unsicher. Und auch während der Begegnung mit der Gottheit kommt es zu keiner mystischen Vereinigung; denn die märkābā-M. ist «Kosmokratorenmystik», «Basileomorphismus» [10] und keine ekstatische Liebesmystik. Dem entsprechend ist auch die Gottessprache karg; aber sie ist «wie die Stimme der Wasser im Rauschen der Ströme, wie die Wellen des Ozeans, wenn der Südwind in sie fährt [...] Gott ist König, Gott war König, Gott wird König sein für und für» [11], ertönt die Stimme vom Thron her.

Daß die märkābā-M. offenbar eine eigene Entwicklung innerhalb der monotheistischen Mystiktraditionen durchgemacht hat, geht aus der Tatsache hervor, daß die Gottheit einen Körper besitzt und seine še kinā einen Leib (mystische Interpretation v. Ps. 145,5). Hier schei-

nen gnostische Einflüsse aus dem 2. bzw. 3. Jh. vorzuliegen. Im 8. Jh. wird die märkābā-Symbolik als Buße gedeutet: Die ersten fünf der sieben Paläste, die durchwandert werden müssen, gelten als Stufen der moralischen Vollkommenheit. Man beruft sich auf Rabbi Akiba (gest. 135 n. Chr.): «Als ich in den ersten Palast aufstieg, war ich ein Frommer (hassid), im zweiten Palast war ich ein Reiner (tabor), im dritten Palast war ich ein Redlicher (iašar), im vierten Palast war ich ganz mit Gott (tamim), im fünften Palast brachte ich Heiligkeit vor Gott dar, im sechsten Palast sprach ich die kaduša (Jes 6,3) vor dem, der sprach und die Welt erschuf, [...] im siebenten Palast stand ich mit aller meiner Kraft, erzitterte und erbebt in allen meinen Gliedern und sprach folgendes Gebet: [...] gelobet seist Du, der Du erhaben bist, Lob sei dem Erhabenen in den Kammern der Größe». [12]

(4) *Christentum*. Der gewaltige Einfluß, den die mystische Theologie des PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA (5./6. Jh.) auf die mittelalterliche Frömmigkeit ausgeübt hat, läßt sich ebenfalls als Stufensymbol begreifen: Gott ist unerkennbar (apophatisch, «De mystica theologia» 100A), weil jenseits des Seins (ὑπερούσιος, hyperūsios), unsagbar (ἄρρητον, arrēton), er ist Dunkelheit (σκότος, skōtos) oder überlichtetes Dunkel (ὑπερφῶτος γνόφος, hyperphōtos gnōphos). Seiner Unerkennbarkeit entspricht das menschliche Nichtwissen. Gott hingegen ist die alles Wissen übersteigende Trinität; darum ist der gesamte Kosmos und alles Sein triadisch geordnet: Das himmlische Reich besteht aus drei Hierarchien, die ihrerseits wieder je drei Grade umfassen; die kirchliche Hierarchie besitzt drei Grade der Geistlichkeit, drei Laiengrade und drei sakramentale Riten. Zweck der Hierarchie ist die Erlangung der θεώσις (theōsis), der Vergöttlichung. In der triadischen Bewegung gelangt man über die Stufen der Reinigung (κάθαρσις, katharsis) und Erleuchtung (φωτισμός, phōtismós), zur Einigung (ἔνωσις, hēnōsis; *unio mystica*; erstmalig «De mystica theologia» I,1 = MG 3,998), die sich jenseits allen Verstehens vollzieht und darum nur im Nichtwissen erfahren werden kann. Dionysius versteht unter M. den verborgenen (μυστικός, mystikós) Sinn der Schrift, der Sakramente, des Lebens der Christen, die sich auf den Stufenweg des Heils begeben.

Besonders die Viktoriner beschäftigten sich mit der Exegese des areopagitischen Schrifttums (HUGO VON ST. VIKTOR, gest. 1141, Kommentar zu «Peri tēs uranias hierarchias» [13]; RICHARD VON ST. VIKTOR, gest. 1173, stellt den Weg zu Gott als «eine Erkundung der Tiefen der Seele» dar: «De quattuor gradibus violentae caritatis» [14]. Der Aufstieg wird durch die Liebe bestimmt, die sich, je höher sie steigt, läutert. Dabei wird die himmlische Hierarchie des Dionysius zu einer Art Allegorie der Stufen dieses Aufstiegs: Die unterste Hierarchie entspricht dem natürlichen Bemühen des Menschen; auf der mittleren Hierarchie vollzieht sich ein Synergismus zwischen freiem Willen des Menschen und Gottes Gnade; auf der höchsten Hierarchie wirkt die Gnade Gottes allein (*extra nos*), erleuchtet die Seele und führt sie zur Vereinigung mit Gott auf der Stufe der Seraphim. Für die Viktoriner ist die Liebe (*affectus*) der eigentliche Impuls, der die Seele zu diesem höchsten Ziele führt (vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX [15]).

Auch MEISTER ECKHART verdankt dem Areopagiten seine Stufensymbolik und damit seine Lehre von der Heimkehr der Seele zu sich selbst. Beispielhaft verkündet er in seiner Predigt «Vom edlen Menschen» (1314/

1318)[16] einen Heilsweg, wie ihn die Religionsgeschichte nirgends klarer hätte darstellen können. Er unterscheidet sechs Stufen oder Grade (grât) auf dem Wege zum ewigen Leben: Während des ersten Grades bedarf der innere Mensch noch des Vorbilds anderer Menschen, während des zweiten Grades sucht er bereits selbst nach der göttlichen Weisheit; der Prozeß der Verselbständigung hält während des dritten Grades an und setzt sich während des vierten Grades fort; der fünfte Grad deutet bereits das Eintreten in die Wesensfülle der Gottheit an; der sechste und höchste Grad ist der Gipfel der Vollkommenheit: Die Vergänglichkeit des zeitlichen Lebens ist vergessen und zu Gottes Ewigkeit geöffnet. Indem er Gott schaut, findet der Edle am Ende sich selber. Verwandlung ist das Ziel von Eckharts «Wesensmystik».

Grundsätzlich läßt sich in der Wegesymbolik der gesamten Religionsgeschichte die Einteilung in *vita activa* und *vita contemplativa* erkennen, aus der sich schließlich (Zweiteilung der *vita contemplativa*) ein bestimmtes an der Jakobsleiter (Gen 28,12) orientiertes Aufstiegsschema entwickelte, das aus den drei Stufen Reinigung (κάθαρσις, *kátharsis*; *purgatio*, Buße, sittliche Bewährung, Askese), Erleuchtung (φωτισμός, *phōtismós*; *illuminatio*) und Vollendung (τελειώσις, *teleiōsis*; *perfectio*, Berührung bzw. Vereinigung der Seele mit der Gottheit) besteht. Einer weiteren Entfaltung dieses Modells waren aber keine Grenzen gesetzt (JOHANNES SCHOLASTIKOS orientiert sich an den Lebensjahren Jesu und führt dreißig Entwicklungsstufen ein, BONAVENTURA unterscheidet drei mal drei Stufen bzw. Unterstufen, im Umkreis von FRANZ VON ASSISI setzt sich ein Siebenerschema durch). Die Aufstiegsschemata reglementieren den Heilsweg aber auch nach bestimmten Entwicklungsstufen (Anfänger, Fortgeschrittener, Vollendeter bzw. Vollkommener), die aufeinander bezogen sind und deren Inhalte den jeweils folgenden Stufen zugute kommen.

b. Meister und Schüler. Der mystische Weg ist ein «Mysterium», in das der «Myste» von einem begabten spirituellen Lehrer eingeweiht werden muß. «In der Ausstrahlung seiner Persönlichkeit nimmt der Jünger die letzte Realität wahr, die er in seine eigene Existenz zu integrieren sucht». [17] Als Beispiele bieten sich hier die Upanishaden an. Diese vedische Literaturgattung ist das Ergebnis einer intensiven Lehrer-Schüler-Beziehung: Die Schüler sitzen zu Füßen des Meisters und bitten ihn: «Lehre mich das Brahman (brahma adhidhi)!» Das daraufhin vermittelte esoterische Wissen kann der Schüler nur durch intuitive Einsicht begreifen. Ausdrücklich mahnt die Káthaka-Upanishad (2,8): «Ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang. Zu tief ist er (der Sinn) für eigenes tiefes Denken.» Die vedischen Lehrer sind Seher. Sie lassen die Schüler an der verborgenen Welt ihres Inneren teilhaben; denn hier liegt das Geheimnis des transzendenten Átman. In Chándogya-Upanishad 6,1,2 [18] fragt der Meister Uddálaka seinen (eigenen) Sohn Svetaketu, der nach zwölf Jahren Vedastudium zurückgekehrt ist: «Hast du gelernt, wodurch das Ungehörte ein Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?» – Aber der Sohn hat nichts begriffen. Darum muß ihn der Vater jetzt an Hand von zahlreichen Beispielen aus dem Veda belehren, daß Átman, das individuelle Selbst, das Ich, und Brahman, das absolute Selbst, ein und dasselbe sind.

Phänomenologisch gesehen scheinen die chassidischen Lehrer-Schüler-Erzählungen ähnlich zu verlaufen:

Der Schüler glaubt sich als Wissender oder schließt im Bewußtsein, die letzten Geheimnisse erlernt zu haben, sein Studium ab; aber er hat noch nicht sein Ich besiegt, so daß das Ich Gottes dahinter verblaßt. [19] Auch die Konsequenz scheint die gleiche wie in den Upanishaden: Der Schüler kehrt an seinen Studienort zurück und beginnt seine Lehrzeit von neuem, solange bis sein kleines persönliches Ich in dem unendlichen Ich Gottes aufgegangen ist.

Doch der Lehrer kann den Schüler nur bis zur Schwelle des Allerheiligsten führen. Die Erfahrung der Einheit mit dem numinosen Objekt ist Geschenk, ist Gnade, und nicht mehr Sache menschlicher Unterweisung.

In der jüdischen márkabá-M. muß sich die Seele für die gefährliche Wanderung durch die Sphären der feindlichen Planetenengel wappnen und eine gründliche Vorbereitung absolvieren: Unter Anleitung seines Lehrers muß der Initiand fasten und diverse Hymnen rezitieren; später wird dazu noch eine bestimmte Körperhaltung erforderlich und vor allem die intensive Beachtung bestimmter *voces mysticae*, die die Seele durch die Paläste begleiten, sie schützen, «besiegeln» [20], und ihr schließlich das Tor zum Thronsaal auftun, wo sie der še kiná Gottes gegenübertritt.

Im Islam ist es der šayḥ (Pers.: pir), der dem angehenden Mystiker (murid) als Lehrer dient, ihn überwacht, seine Träume deutet und seine innersten Gedanken zu lesen trachtet. Der šayḥ überprüft ihn vor allem auf seine seelische Belastbarkeit; denn das Noviziat besteht aus drei harten Jahren (im Dienst der Menschen, im Dienst Gottes, und ein Jahr zur Überprüfung seines eigenen Herzens). Der šayḥ wird nicht verordnet, die Adepten wandern vielmehr oft jahrelang umher und suchen sich ihren Meister selbst, von dem sie die baraka, die Segenskraft, erwarten können.

Die Aufnahme in den Süfi-Jüngerkreis besteht in einem Initiationsritus: Zum Zeichen, daß er der Welt entsagt hat, erhält der murid die kirqa, den Flickerock, und wird zugleich in die dikr-Formel, in die Litanei des Gottesgedenkens, eingeweiht. Er soll von jetzt an ohne Unterlaß das islamische Herzensgebet, nämlich die Worte «Sprich: Gott, Gott, Gott», hersagen und nichts anderes mehr vor Augen haben und nichts anderes mehr denken, bis er, der Mensch, nichts mehr ist und Gott nur noch allein da ist. [21]

Im Buddhismus werden die Buddhas selbst zu Lehrern ihrer Jünger. Wie Jesus, so ruft auch der historische Buddha zur Nachfolge auf: «Ich bin der Heilige, arhät, in der Welt, ich bin der unvergleichliche Lehrer [...]» [22] Auf jeder Stufe des Achtfältigen Pfads ist er das *Auge der Welt*, dem nichts entgeht, der die Ursache des Leidens erkannt hat, der als Erleuchteter in das Nirvāna eingetreten und nun jenseits von Gut und Böse ist. Als solcher wird der Buddha für seine Jünger zum Ideal, das im Mahāyāna-Buddhismus auf den Bodhisattva übertragen wird. – Aber auch hier ist der Jünger schließlich für den Fortgang seines Weges und die Erlangung des Ziels selbst verantwortlich; denn «nur ein Wegweiser ist der Tathāgata» (Majjhima-Nikāya 107).

Gerade diese Wegweiserfunktion spielt in der Ausbildung der Zen-Mönche eine entscheidende Rolle: Der Zen-Meister verlangt von seinem Schüler zunächst höchste mentale Konzentration auf die Erleuchtung (zen von Sanskr. dhyāna); gleichzeitig aber soll er seine Vernunft überschreiten (z.B. indem er ein paradoxes Rätsel löst) bzw. verwirren, indem er die Paradoxie des Klatschens mit einer Hand entdeckt usw. Damit soll das Bewußtsein

alle Gegensätze entkräften und das Ich zum Nicht-Ich führen. Der Zen-Meister überwacht diese mentalen und nicht-mehr-mental-Vorgänge in seinem Schüler und korrigiert sie; aber das Auslösen der Erleuchtung (*satori*), den *choc inaugural*, vermag der Meister nicht mehr zu steuern. Die Koinzidenz der Gegensätze zu erreichen, unterliegt keinem mentalen Vorgang mehr, sondern wird von der buddhistischen Soteriologie als Gnade empfunden.

Bei Beachtung der Kontexte entdeckt man zahlreiche Phänomene, die sich universalisieren lassen; allerdings muß dabei streng auf die jeweiligen ontologischen und soteriologischen Inhalte geachtet werden.

3. Die *Unio Mystica*. Hier erhebt sich zunächst die gleiche Frage: Welcher Gottesbegriff verbindet sich mit welcher M.? Handelt es sich um eine sog. personalistische M., eine M., die einen personalen Gottesbegriff voraussetzt, oder um eine a-personalistische M., eine M., die einen möglicherweise pantheistischen Gottesbegriff voraussetzt oder aber ganz auf die traditionelle Form eines Numen verzichtet?

Mit der *unio mystica* werden die Grenzen der Aussagefähigkeit überschritten; denn ihr «Zustand ist völlige Leere von allen konkreten Inhalten». [23]

a. *Mystische Sprache – Göttersprache.* Indem sich der Mystiker wortlos versenkt, hört sein Denken auf, und Ort und Zeit verlieren ihre Bedeutung. Darum schweigt er angesichts der *unio mystica*, die für ihn Faszinosum und Tremendum zugleich ist, vor allem aber ein Ort der Ruhe und des Friedens. Hier gibt es weder Fragen noch Antworten; alles Reden ist unzureichend; er kann nur die *via negationis* wählen und (nach G. TERSTEEGEN, 1697–1769) im Augenblick seiner Erleuchtung schweigen, damit Gott sprechen kann.

Wenn er aus seiner Trance oder seiner kataleptischen Starre erwacht, kommt es zu einem Ringen mit der Unzulänglichkeit der bestehenden Sprache, die seine «compactierte Zunge» (JAKOB BÖHME, 1575–1624) von sich gibt. Er möchte sich dann mit Hilfe von Symbolen und Paradoxien dem Unaussprechlichen (τὸ ἄρρητον, τὸ ἄρρητον), nähern oder in seinem Schweigen eine Art Metasprache entdecken, die im Verneinen die Gottheit als «Übernichts» und zugleich als «Übergottheit» preist (ANGELUS SILESIVS, 1624–1677).

Die Sprache der M. ist grundsätzlich antithetisch: Gott ist zugleich faßbar und unfassbar, zugleich Licht und Dunkel, aber vor allem «Dunkle Nacht», in der und vor der der Mystiker sein Nicht-Wissen bezeugt: «Was Gott ist, weiß man nicht. Er ist nicht Licht, nicht Geist, nicht Wonnickeit, nicht Eins, nicht, was man Gottheit heißt [...]» (ANGELUS SILESIVS, Cherubinischer Wandersmann, IV,21).

Medien, Derwische, Kabbalisten bedienen sich während der Trance dieser Metasprache als Göttersprache (vgl. das ekstatische HU/ER, der tanzenden Derwische) bzw. werten sie als ein göttliches Instrument. So wird etwa das Hebräische oder das Sanskrit zur *lingua prima* (PICO DELLA MIRANDOLA), *lingua sancta* oder *vox Dei* (J. Reuchlin, De verbo, II, 48). Nur sie erreicht Gott, weil sie von Gott ausgegangen ist. In der Sprache der Menschen «spiegelt sich die schöpferische Sprache Gottes wider». [24] Allerdings werden die Mystiker damit zu Sondergemeinschaften innerhalb oder außerhalb ihrer Religionssysteme. Die Kabbala (wörtlich: Tradition) z.B. wird zur Mysterienweisheit einer kleinen Gruppe, die das Objekt ihrer Anbetung, 'En Sôf, das Endlose, den *Deus absconditus*, zum unpersönli-

chen Urgrund machen, der «in den Tiefen seines Nichts ruht». [25] Die M. steht immer zwischen Orthodoxie und Häresie.

Zahlreiche Gebetstexte, die den Zustand der Verzückung hervorrufen sollen, sind in der Hékälôt-Literatur erhalten und begleiten z.B. den chassidischen Wanderer wie Mantren, deren Rezitation den Dialog zwischen Gott und den Menschen in Bewegung halten soll. [26] Dem unendlich transzendenten schweigenden 'En Sôf und den diesen umgebenden se firôt, welche die Beziehung zu den Kreaturen symbolisieren, entspricht das Reden in der Göttersprache. Wenn die Ekstase abgeklungen ist, macht der Mystiker noch eine Weile der Starre durch, bevor er von dem sprechen kann, was er erfahren hat.

Die mystische Dichtung ist reich und hat Meisterwerke der Literatur hervorgebracht. Bereits 1640 versucht MAXIMILIAN SANDAEUS (v.d. Sandt, 1578–1656) in seiner Schrift «Pro theologia mystica clavis» etwa 860 Begriffe der mystischen Sprache zu klären und sie theologisch zu deuten.

Schweigen und Reden haben sich in der M. stets ergänzt. Diese Komplementarität macht die M. zu einem numinosen Phänomen sui generis, das die Begegnung mit der Gottheit schlechthin beschreiben will, andererseits aber unterschiedliche religiöse Erfahrungsmodelle voraussetzt, die nicht interreligiös universalisiert werden dürfen.

Während der *unio mystica* geschieht eine «Einwohnung» Gottes, die man im Grunde nur erleiden kann, so wie die Gottbesessenheit in der Ekstase oder die Gottesliebe im ἱερός γάμος (hierós gámos) erlitten werden. Andererseits ist die Vereinigung mit Gott das Geschenk der M., die mystische Gnade (vgl. Joh 17), ein *extra nos*. In der mystischen Einigung teilt sich Gott der Seele unmittelbar mit. Riten und Sakramente sind darum in den christlichen Kirchen als unmittelbare Selbstzeugnisse Gottes bzw. Jesu Christi verstanden worden. Zwar war die christliche Theologie darum bemüht, pantheistische Wesenszüge von der personalistischen M. fernzuhalten und warnt dem entsprechend vor einer Auflösung der menschlichen Seele in Gott, doch ist es gerade die Gottesliebe, die zum Medium zwischen unendlicher und endlicher Liebe wird (Joh 17,26). Bei der Vereinigung der Seele mit Gott kommt es zu einer Umgestaltung durch die Liebe, einer ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, homoïōsis tū theú, einem Gott-Ähnlichwerden, einer Vergöttlichung.

Dieses *pati divina*, das Gott-Erleiden, um mit Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA zu sprechen, ist das Schlüsselerlebnis, in dem alle mystischen Bilder und Phänomene ihren Ursprung haben und von dem zugleich alle weiteren Frömmigkeitserfahrungen ausgelöst werden. Es ist freilich auch die Erfahrung, von der aus M. als ein psycho-pathologisches Phänomen gedeutet werden kann, eine naturwissenschaftlich-medizinische Betrachtungsweise, die nicht Gegenstand dieses Beitrags sein kann.

Der *choc* ist zeitlos. Die in ihm erfahrene Ewigkeit kennt keinen Anfang und kein Ende. Der Vorgang der Erleuchtung ist auf einen unendlich kurzen Augenblick reduziert. Er ist nicht meßbar und nicht nachvollziehbar, wenn er sich auch, wie das *satori*-Erlebnis, wiederholen kann. Seiner Zeitlosigkeit entspricht die Raumlosigkeit. Sie wird in den indischen Religionen durch den Sanskrit-Begriff śūnyatā bzw. im japanischen Buddhismus durch den Begriff «mu» (Leere, Leerheit) ausge-

drückt. Wer <mu> erreicht hat, der überschreitet die Grenzen seiner Identität und erfährt sein Selbst als Selbstlosigkeit.

Nach außen hin kann der *choc inaugural* sehr unterschiedliche Formen annehmen und Auswirkungen haben: Er kann als Stupor oder Katalepsie auftreten, die den Mystiker für eine Zeitlang bewegungsunfähig machen (ein typisches Merkmal der Stigmatisation; vgl. auch die Stifterinnen der sog. Neuen Japanischen Religionen, shin shukyō, anlässlich ihrer Berufung). Besonders während dieser paroxistischen Erfahrung überkommen den Mystiker Visionen und Auditionen, so daß er sich als Medium seines Gottes verstehen und wie der Süfi-Mystiker al-Hallāg (gekreuzigt 922) in einer für die Außenwelt unvorstellbaren Selbstüberschätzung verkündigen kann: «Ich bin die Wahrheit». Alle mystischen Erfahrungen haben es in irgendeiner Weise mit einer Erschütterung zu tun, die den Mystiker in seiner Einstellung gegenüber seinem Gott und seiner Umwelt grundlegend verändern.

b. Metaphern und Symbole. Wenn auch die *unio mystica* selbst ihrem jeweiligen Kontext unterliegt und personalistisch, pantheistisch oder gar a-theistisch interpretiert werden muß, so können doch ihre Metaphern und Symbole als interreligiöse Attribute gelten.

Im Grunde geht es bei allen Metaphern immer um die Überwindung der Ich-Du-Struktur bzw. um das Aushalten derselben angesichts der Gottesbegegnung. Die Religionsgeschichte bietet dafür zahlreiche Beispiele, von denen der Monismus der Upanishaden wahrscheinlich als klassische Lösung des Dualismus bezeichnet werden dürfte. Schlüsselbegriff ist dort das mahāvākyam, das «Große Wort», die Lehre nämlich, daß der Ātman in Wirklichkeit das universale und absolute Brahman ist. Unaufhörlich belehrt Uddālaka seinen Sohn darüber, daß die Essenz alles Seienden, also auch die Essenz des Weltalls, mit der individuellen Seele identisch ist. Stereotyp lautet die Antwort am Ende der Gleichnisse: tat tvam asi, das bist du (Chāndogya-Upanishad 6,8–15). Das monistische Weltwirklichkeitsverständnis läßt kein Gegenüber mehr zu; der Meditierende erkennt vielmehr, daß er selbst das All ist und daher Unsterblichkeit besitzt.

Das gleiche Problem versucht die islamische M. zu lösen, aber so, daß sie die Einheit Gottes (tawhīd) nicht verletzt, sondern erst zur vollen Entfaltung bringt, – ein paradoxes Unterfangen, das die Mystiker ratlos werden läßt. «Ich bin der, den ich (liebend) begehre, und der, den ich (liebend) begehre, ist ich», dichtet der Süfi-Märtyrer al-Hallāg, «wir sind zwei Geister (nämlich die Seele des Frommen und der Geist Gottes), die (zusammen) in einem Körper wohnen. Wenn man mich sieht, sieht man ihn; wenn man ihn sieht, sieht man uns [...]. Du bewohnst das Bewußtsein im Inneren meines Herzens.»[27] Aber gleichzeitig leidet der Mystiker unter der Tatsache, daß er sich noch immer seiner Existenz und darum seiner Identität bewußt ist und nicht mit Allah zu einer Einheit verschmelzen kann: «Zwischen mir und dir ist (immer noch) ein “Ich bin”, das mich bekümmert; darum räume in deiner Güte das “Ich bin” fort.»[28] Die Dualität bzw. der Abstand zwischen Gott und Mensch bleibt das große Hindernis für den Mystiker, wird aber zugleich zur Herausforderung, dem auch die M. monotheistischer Systeme nicht ausweichen kann.

Die christlichen Mönche der Ostkirche haben dieses Problem mit dem Begriff ἀπάθεια, apátheia zu lösen ver-

sucht. Für EVAGRIUS PONTICUS (345–399) z.B. geht es um die Verbindung von menschlichem Geist und Gott im Medium des Gebets: Der Geist wird durch seine Verstrickung in die weltlichen Dinge vom Gebet abgelenkt. Er muß darum γυμνός, gymnós (nackt), werden. Wieder wird hier der Stufenweg vorausgesetzt, der mit der großen Anstrengung der πρακτική, praktiké beginnt, der den leidenschaftlichen Teil der Seele reinigen soll, ein Weg, auf dem die Dämonen und eine Fülle von gedanklichen Lastern (λογισμοί, logismoí) bekämpft werden müssen. Wenn diese negativen Mächte durch die innere Ruhe (ἡσυχία, hēsychía) überwunden sind, wird der Geist von allen Ablenkungen frei und erreicht einen Zustand der Klarheit, den Evagrius apátheia nennt. Nun ist der Beter zur Kontemplation imstande. Die Kontemplation richtet sich auf die Trinität, durch welche die Unterscheidung zwischen Erkennendem und Erkanntem überschritten wird. Dieser Zustand ist freilich nur temporär; denn die Seele ist noch mit dem Leib verbunden, obwohl der Mönch schon «von allem geschieden und mit allem verbunden» ist.[29] Der Beter befindet sich bereits im Zustand der Liebe, die als göttliche Agape in die Welt hinabsteigt und durch die apátheia die Vergöttlichung bewirkt (vgl. MAXIMUS CONFESSOR, Pater Noster, MG 90 877 A).

Der apátheia entsprechen in gewisser Weise Meister Eckharts Begriffe «abegescheidenheit» (Abgeschiedenheit) und «geläzenheit» (Gelassenheit). Wenn sich die Seele von den Zielen der Welt abwendet und zu einem selbstlosen Werkzeug der Liebe Gottes machen läßt sowie auf alles Habenwollen verzichtet, dann verliert das Gegenüber jeden Sinn. Die Seele wird durchlässig für die Liebe Gottes, als Nichts entströmt sie dem Schöpfer; dennoch bleibt der Schöpfer in seiner Aseitität (absoluten Unabhängigkeit) erhalten und erleidet keinen Verlust durch die Befreiung der Seele.

Auch in der christlichen M. seit dem 4. Jh. taucht also die Frage nach einer dauerhaften Überwindung des Subjekt-Objekt-Axioms auf. Sie läßt sich nicht in Raum und Zeit, sondern nur in der Ewigkeit lösen, wenn «Gott alles in allem» (1 Kor 15, 28) sein wird.

Zu einer universalen mystischen Bildlichkeit haben sich die Metaphern «Licht» und «Finsternis» entwickelt. Sie sind sowohl Attribute von monotheistischen als auch von pantheistischen Einheitserfahrungen. Ein Grund für diese scheinbar selbstverständliche Ubiquität dürfte in dem Erleuchtungsvorgang zu suchen sein, der als Vision und Audition in der Meditation und Kontemplation auftritt und den Gläubigen zunächst in eine Enstase und schließlich in eine Ekstase versetzt. Buddha Śakyamuni erfährt diese Enstase mit anschließender Ekstase bei seiner Berufung unter dem bodhī-Baum, die Zen-Mönche als satori- oder mu-Erfahrung. Islamische Mystiker deuten ihre Erleuchtung gar als Erschaffung des Lichts, nūr, am ersten Schöpfungstage (z.B. Suhrawardī Maqtūl, gest. 1191).[30] Für sie wird damit jede mystische Erleuchtung zu einem neuen Anfang, einem Erwachen.

Aber das göttliche Licht kann auch für den Mystiker tödliche Folgen haben; denn sich ihm auszusetzen, bedeutet, sich ihm zu opfern. Al-Hallāg beschreibt diese Opferung in seinem Gleichnis vom Schmetterling, der die ganze Nacht hindurch um eine Kerze fliegt, deren Hitze «die Wirklichkeit der Wirklichkeit» ist. In dieser Kerze verbrennt er, «verzehrt und verflüchtigt er sich, so daß er ohne Gestalt, ohne Körper, ohne Namen [...] bleibt. Er ist jemand, der zum Schauen gelangt ist, [...]

und wer zu dem, den er schaut, gelangt ist, kann (selbst) das Schauen entbehren». [31]

Die Alternative zum Licht ist die Nacht. Die islamischen Mystiker sprechen von der dunklen Nacht der Seele oder von der Finsternis, in der die Seele einsam ist. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA bezeichnet die Unerkennbarkeit und die Unnennbarkeit Gottes als ὑπὲρ φωτός γνόφος, hypér phōtós gnóphos (überlichtes Dunkel). Meister Eckhart beendet seine Predigt über Lk 19,12 bezeichnenderweise mit dem Hoseawort 2,16, in dem er die Einöde entdeckt, die der edle Mensch braucht, um zu sich selbst und damit zu Gott zu finden.

4. Träger im Prozeß der Einung: Die Seele. Bereits in Gnosis und Neuplatonismus kommt der Seele im mystischen Prozeß entscheidende Bedeutung zu, denn sie allein ist und bleibt der Gottheit verwandt, auch wenn sie in die Materie des Körpers eingeschlossen ist wie in einem Gefängnis. Ihre Läuterung und ihr Aufstieg in das himmlische Lichtreich sind zentrale Themen der Gnostiker. Der Erlöser hat den Weg der Seele bereits vorgebahnt, als er in die Welt hinabstieg. Aber überall lauern Gefahren, überall stehen Wächter vor den Himmeln, wie die märkábā-M. zeigt; Vor allem der Demiurg will ihren Aufstieg verhindern. Schließlich erreicht die Seele doch das Lichtreich und leitet damit die *unio mystica* ein.

Auch im Neuplatonismus trägt die Seele diesen ambivalenten Habitus: Als Weltseele, aus der die Einzelseelen hervorgehen, ist sie einerseits ewig, andererseits bringt sie die Zeit hervor (Plotin, Enneaden IV, 4, 25f.); ihr kommt sowohl Ungeteiltheit wie Teilbarkeit zu (Enneaden III, 9, 1; IV, 1, 1; IV, 2, 1f.); sie ist in den Körpern gegenwärtig, ohne in ihnen aufzugehen; sie ist schließlich auch als Einzelseele Abbild des göttlichen Geistes und steht zwischen Geist und Körper. Der Mensch, mit einer Einzelseele ausgestattet, kann seine Bestimmung nur verwirklichen, wenn er aus seinem körperlichen Dasein zu seinem wahren Wesen zurückkehrt und heimfindet zu seinem Ursprung, dem Einen und Guten, τὸ εἶν, τὸ ἓν. Erst die Seele macht das attributlose Eine-Gute, das höchste Objekt des Denkens, erfahrbar. Sie wird darum zum Medium zwischen transzendenter und immanenter Wirklichkeitserfahrung.

Solche Überlegungen aus Gnosis und Neuplatonismus finden über Ps.-Dionysius Aeropagita Eingang in den mittelalterlichen Mystikdiskurs. Für MEISTER ECKHART z.B. wird das Seelenfünkeln («vüncelin der sêlex», scintilla synderesis: Bonaventura) zum zentralen Begriff seiner Theologie. Es ist Gottes Entsprechung im Menschen, «ein göttlich lieht, ein zein und ein ingedrückt bilde göttlicher nature», wie er in seiner Predigt «Vir meus servus tuus mortuus est» [32] sagt. Das Seelenfünkeln ist ewig und ungeschaffen, ein ontologischer Bestandteil Gottes im Menschen, der zwar verdunkelt und verderbt, aber nie ausgelöscht werden kann. Es garantiert ein dauerndes Streben zum Guten und die Abwehr des Bösen [33] und stellt das Gewissen dar. Andererseits spricht Eckhart auch von der Gottesgeburt in der Seele, durch die jeder für sich ein Christus werden kann [34] oder von der Entdeckung des Seelengrundes, so, als würde damit von Gott ein neuer Anfang gesetzt. Er gebraucht deshalb das Wort «Durchbruch», um diesen Topos kenntlich zu machen. Zu Unrecht hat man ihm eine Verwischung der Distanz zwischen Gott und der Seele, einen Synkretismus oder Synergismus vorgeworfen.

Das neue Sein, das die Gottesgeburt in der Seele hervorruft, die Enthüllung des Seelengrundes also, geschieht, wenn sich die Seele in das Schweigen ihres eigenen Seins, in das Nichts, in dem sie einst von ihrem Schöpfer ausgegangen ist, zurückzieht (Gelassenheit, Abgeschiedenheit). Die Seele ist damit frei von allen weltlichen Einflüssen und Anforderungen geworden. In der Gelassenheit läßt sie alles, was von Gott ablenken könnte, fahren und gibt sich ihrem Schöpfergott als selbstloses Werkzeug der Liebe hin. Bezeichnenderweise unterscheidet der Christ Meister Eckhart zwischen dem Gott, der sich als Trinität offenbart, und dem Ungrund dessen, was er die «Gottheit» nennt, die sich hinter dem trinitarisch offenbaren Gott verbirgt.

Wenn die Seele den Ort findet, an dem sie als Nichts aus dem Schöpfer entströmt, steigt sie auch in die verborgenen Tiefen der Gottheit hinab und gelangt in die schweigende Einöde, den Ungrund. Bei dieser Begegnung erlangt sie die Freiheit Gottes und wird wesentlich. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich diese Begegnung als *unio mystica* vollzieht: Die Seele wird damit selbst zu einer irrationalen, numinosen Offenbarungswirklichkeit. Darum kann sie auch als Medium zwischen Gott und Mensch fungieren (vgl. auch JOHANNES TAULER, 1300–1361; HEINRICH SEUSE, ca. 1295–1366; JAN VAN RUYSBROECK, 1293–1381).

Wer oder was bewirkt in nicht-theistischen Systemen die mystische Ekstase? Gibt es etwas der *unio mystica* Vergleichbares? Und wie kommt es zustande? – Fest steht, daß der Frühe Buddhismus im Gegensatz zu den mahāyānistischen Systemen keine vergleichbare Metapher für die *unio mystica* besaß; denn der Erleuchtungsbegriff als solcher sagt noch nichts über einen mystischen Erfahrungshorizont aus. Das Nirvāna (Pali: nibbāna) wird als völliges Erlöschen, also auch als Aufhören des Geburtenkreislaufs, des saṃsāra, bezeichnet: «Es gibt eine Stätte, wo es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt. Es ist nicht die Stätte der Raumunendlichkeit noch die der Bewußtseinsunendlichkeit noch die des Nichtsseins, noch auch die Stätte, wo es weder ein Vorstellen noch ein Nichtvorstellen gibt. Ich nenne es weder ein Kommen noch ein Gehen, weder ein Vergehen noch ein Entstehen [...] Es ist ohne Anfang, ohne Grundlage, – das eben ist das Ende des Leidens» (Udāna 8,1–4). [35] Das so beschriebene Numen «Ende des Leidens» bietet keine Voraussetzungen mehr für eine *unio mystica*; denn – anders als bei al-Hallāğ oder bei der *via negativa* christlicher Mystiker seit Ps.-Dionysius Aeropagita – wird hier keine Vereinigung angestrebt, ist das Ziel nicht die Einheit mit einem Gott, die dem Dogma des tawhīd verpflichtet wäre, sondern das Nirvāna ist ein Weder-Noch, es läßt sich weder ontologisch noch noetisch, geschweige denn sprachlich fassen. Dem entsprechend ist auch eine Seele als Transporteur der mystischen Seinswirklichkeit entbehrlich. Dennoch gibt es bereits frühe Versuche im Buddhismus, die das Nirvāna im obigen Sinne metaphorisch zu deuten suchten, in denen das Heilsziel «jenes unvergleichliche Eiland» genannt wird, «wo man nichts sein eigen nennt, an nichts hängt [...]». [36] Schließlich wurde das Nirvāna für die Mahāyāna-Schulen wieder zur absoluten Realität, in der die Gegensätze aufhören, der Pfad vom abhängigen Entstehen überwunden ist und damit die Wiedergeburten ihr Ende finden. Doch auch hier muß die Frage gestellt werden: Wer setzte den Prozeß der Wiedergeburten in Gang und hält ihn jetzt an? Transportiert das Karma die

Wiedergeburten und bringt sie schließlich in einer *unio mystica* zum Stillstand? Besitzt also das Karma die Funktion der Seele? Wenn man schon das buddhistische Heilsziel als mystisches Telos definiert, tauchen diese Probleme sofort auf.

5. Mittelalterliche Frauenmystik. Eine frauenspezifische M. läßt sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen, zu denen die Süfi-Dichterin Rābi'a al-'Adawiyya (gest. 801), die «Reine», gehört – nur im Christentum nachweisen. Das hängt nur z.T. mit der beginnenden religiösen Gleichstellung der Frau zusammen, mehr noch ist es die Hochschätzung der Mutter Jesu, die sich zu einer eigenen Marienfrömmigkeit entwickelt, woraus sich die M. von selbst ergibt.

Frauen besitzen im Urchristentum die Prophetengabe (Apg 21,9), werden zu Märtyrerinnen (Perpetua und Felicitas, gest. 202/203), gründen Klöster, sind als Lehrerinnen und Dichterinnen tätig und stehen mit Gott bzw. Jesus Christus über Visionen, Auditionen und die Glossoleie in enger Verbindung. Mit der Benediktinerin HILDEGARD VON BINGEN (1098–1179) und ELISABETH VON SCHÖNAU (ca. 1129–1164) beginnt ein wahres Zeitalter der Frauenmystik. Kennzeichen sind die Braut- und Passionsmystik, mit der sie in die Nachfolge Christi eintreten.

In der Brautmystik wird die *unio mystica* (wie in der hinduistischen Śiva-Śakti-Symbolik) als eine erotische Gottesbegegnung erfahren, die die Züge der Heiligen Hochzeit (*matrimonium spirituale, connubium*) aufweist. Gott bzw. Christus manifestieren sich in der Seele, die dadurch vergöttlicht wird. Treffendes Beispiel ist das «St. Trudperter Hohelied» aus der zweiten Hälfte des 12. Jh. (oder früher), das die Erotik des alttestamentlichen Hohelieds interpretiert und fortführt. Dort heißt es zu Cantus 1, 1, (11, 11f.): «Dies Umhalsen ist nicht das der umfangenden Arme, sondern der frommen Gedanken, mit denen man Gott immerfort umarmt.» [37] Die erotische Brautmystik wird sogar als Hinweis auf Buße und Umkehr verstanden und den benediktinischen Nonnen zur Meditation empfohlen: «Deine Seele wird mit ihm [dem Heiligen Geist] verbunden zu einer ehelichen und rechten Liebesgemeinschaft» (13,13). [38] Die «minnende Seele» wird sowohl «Tochter» wie «Braut» und «Gemahlin Gottes» genannt. MECHTHILD VON MAGDEBURG nennt die Seele eine voll «erwachsene Braut», die sich «nackt in Gottes Arm legen» will, damit Gott «sie durchküssen und mit seinen bloßen Armen umfangen» könne. [39] Gott heißt die Seele «mein Bettkissen, mein Liebesbett», «Lust meiner Gottheit» [40] usw. Bei anderen Frauen kommt es während der Weihnachtszeit zu Schwangerschaftsvorstellungen, zur Vorstellung vom Stillen des Gottessohnes, den Heiligen Geist zu gebären (Prou Boneta). Deshalb zeugt die mystische Erotik, so sonderbar sie erscheinen mag, von einer intensiven und erfahrungsreichen Frömmigkeit.

Auch die von den freien religiösen Frauenbewegungen (Beginen, Tertiärerinnen) geübte Passionsmystik läßt sich mit der gefühlsbetonten Braut- und Liebesmystik vergleichen. Als bedeutende Passionsmystikerinnen sind hier zu nennen: ELISABETH VON SCHÖNAU (1129–1164), ELISABETH VON THÜRINGEN (1207–1231), die fromme HADEWIJCH (erste Hälfte 13. Jh.), HILDEGARD VON BINGEN (1098–1179), MECHTHILD VON MAGDEBURG (1208–1282 oder 1297), MECHTHILD VON HACKEBORN (1241–1299), GERTRUD VON HELFTA (1256–1301/02), BRIGITTA VON SCHWEDEN, KATHARINA VON SIENA (1347–1380) oder TERESA VON AVILA (1515–1582). Der Passionsweg

Christi wird von ihnen visionär und ekstatisch miterlebt und als Stufenweg zum Kreuz nachempfunden. Die Überzeugung, daß die Liebe Gottes keine Grenzen kennt, scheint kennzeichnend für diese weibliche Form der M. Seit dem 12. und 13. Jh. hat sich die Frauenmystik als ein neuer Frömmigkeitstypus durchgesetzt und sich über Nordfrankreich, Belgien, die Niederlande, Spanien, Deutschland und Italien verbreitet. Doch bleibt die Passionsmystik kein frauenspezifisches Phänomen: JOHANNES VOM KREUZ (1542–1591) beschreibt z.B. die Phasen des achtjährigen Weges als Passionserfahrung, FRANZ VON ASSISI empfängt als erster die Stigmata Christi und hat die Verbreitung dieses mystischen Frömmigkeitstyps außerordentlich beeinflusst.

6. Ethik und Häresie. Man hat der M. eine Ethik abgesprochen und in der *unio mystica* nur den Aspekt des «Jenseits von Gut und Böse» gesehen, doch ist das Argument, die M. sei eo ipso ethisch indifferent, nicht aufrechtzuerhalten.

Ausdrücklich betonen die Mystiker, daß das Absolute, mit dem sie sich zu vereinen suchen, zugleich die Quelle für die Entstehung sittlicher und sozialer Ordnungen sei: Wer seine individuelle Identität aufgegeben hat und in der *unio mystica* selbstlos geworden ist, der kann auch eine Ethik der Selbstlosigkeit praktizieren; denn die Teilhabe an der Gottheit oder am Numen bedeutet auch Teilhabe am Nächsten.

Die Mystiker sind Seelsorger, Ratgeber (ṣayh, guru), Wundertäter und Heiler (Schamane, Medizinfrau, Mediziner), ihre *vita activa* (sila) steht im Zentrum des achtjährigen Pfades (Buddhismus). Orden und Klöster werden Alternativen zur traditionellen Frömmigkeit (Dominikaner, Süfi-Orden, Derwische) und geben sich feste Regeln, zu denen das Bekenntnis (buddhistische pātimokkha) ebenso gehört wie die Betreuung der Kranken und die Speisung der Armen. Spirituelle und charismatische Quelle bleibt immer die Einheitserfahrung mit Gott, die damit den Status eines Bekehrungserlebnisses erhält. Hier liegen auch die Zusammenhänge mit der pietistischen und fundamentalistischen Frömmigkeit.

Das Verhältnis der M. zum Bösen ist durch die jeweiligen religionsgeschichtlichen Kontexte bestimmt und muß von daher interpretiert werden. Ausdrücklich weist G. Scholem darauf hin, daß die Existenz des Bösen für die meisten Kabbalisten «einer der hauptsächlichsten Motoren ihres Denkens» [41] war, was sie z.B. von der jüdischen Philosophie deutlich unterscheidet. Andererseits weisen die Theosophie des Sohar und die Theosophie JAKOB BÖHMES kontextuell übergreifende Gemeinsamkeiten auf, wenn sie das Böse im Geheimnis der Gottheit selbst ansiedeln, es als dunkles und negatives Prinzip seines Zornes bezeichnen oder – wie die monistischen Systeme – darin nur einen Mangel an Sein erblicken. Hier liegen die Gründe für den Vorwurf der Orthodoxen, die Mystiker nähmen die Einheit (taḥīd) Gottes bzw. die Unterschiedenheit von (heiligem) Gott und (sündigem) Menschen nicht ernst und würden die Trennung aufheben. Dadurch komme es zu einer Relativierung der Sünde und des Bösen. Das Schicksal von al-Hallāǧ, der sich als die Absolute Wahrheit bezeichnet hatte, die Verurteilung einiger Eckhart'scher Lehraussagen durch die Bulle «In agro Dominico» von 1329 wegen Verwischung der Unterscheidung von Gott und Seele und seiner Lehre von der passiven Abhängigkeit von Gott, sowie die Anprangerung der Brautmystik durch die Inquisition sind Beispiele für das Verhalten der reli-

giösen Orthodoxien gegenüber bestimmten Mystikergruppen, die sie als Häretiker anklagen. Die so Angeprangerten wehren sich, indem sie in die Besessenheit flüchten, wie der Hindu-Mystiker Mānikkavācakar, oder sich für verrückt erklären lassen, wie die Narren in Christus, die im zaristischen Rußland eine radikale Christusbefolgung praktizierten. Im Volk freilich genießen diese Narren eine besondere Stellung: Man hält ihre Narrheit für Weisheit, mit der sie Gott selbst begnadet habe.

7. Mystizismus als neue Spiritualität? Mit Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse, Martin Heidegger, Fritjof Capra und anderen kommt es in der Gegenwart zur Suche nach einer neuen Spiritualität und damit zu neuen mystischen Impulsen in der Religionsgeschichte und im Christentum. Die Zentren mystischer Erfahrung werden neu belebt, und die Mystiker samt ihren Heilswegen und ihren Heilerfahrungen erfreuen sich großen Zuspruchs bei Laien und Theologen (Hildegard von Bingen). Dabei kommt es im Zuge der Multikulturalität immer häufiger zu Kontextüberschreitungen, so daß die in der Geschichte der M. gezogenen religionsgeschichtlichen Grenzen kaum noch Bedeutung haben. Synkretismen und Translationen (Überlappungen) treten auf: Mystische Orden entstehen, die klassischen Süfi-Traditionen werden in den islamischen Ländern wiederentdeckt, junge Menschen aus allen christlichen Konfessionen begeistern sich an den kontemplativen Gottesdiensten von Taizé, in neo-hinduistischen Ashrams lernen westliche Adepten, wie sie in der Versenkung das mahāvākyam entdecken können, die Yogalehre hat Eingang in die europäischen und amerikanischen Therapiezentren gefunden, Schamanen und Schamaninnen werden von Menschen um Rat gefragt, die bisher nur dem westlichen Know-How vertrauten, und schließlich verheißen Psychopharmaka, die man in bestimmten mystischen Kreisen nur gezielt und unter Aufsicht verabreicht, Transzendenzerfahrungen und Bewußtseinserweiterungen, eine Pseudo-M. also, die keine bleibende mystische Wirkung hinterläßt, weil sie sich vom religiösen Inhalt, der jeder wahren M. eigen ist, gelöst und verselbständigt hat. Die Sehnsucht nach mystischen Erfahrungen und einer neuen Spiritualität ist bei dem an der Wirklichkeit irre gewordenen modernen Menschen groß. Er möchte die erlösende Antwort in einer Diesseits und Jenseits umfassenden Silbe «OM» oder dergleichen erfahren, deren magische Kraft keine Grenzen kennt. Aber anstatt eine Weltformel zu besitzen, die ihm die *unio mystica* und damit das *arrêton* erschließt, landet er bei einem indifferenten Mystizismus, jener Mischung aus Wahrem und Falschem, die sich letzten Endes als Pervertierung erweist.

Anmerkungen:

1C.-A. Keller: *Approche de la mystique*, Bd.1 (Le Mont-sur-Lausanne 1989) 24, 29. – 2R. Otto: *West-östliche M.* (1971) 2. – 3Gershom Scholem: *Die jüdische M. in ihren Hauptströmungen* (1980) 6. – 4vgl. A. Schweitzer: *Die M. des Apostels Paulus* (1954) bes. 102–158; s. A. Louth: Art. «M.II», in: TRE Bd. 23 (1994) 548f. – 5vgl. Ignatius von Antiochien. An die Römer 4, 1; 7, 2; Clemens von Alexandrien, *Stromateis* II, 19, 100, 4. – 6bei A. Schimmel: *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer* (1991) 144; dies.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Gesch. des Sufismus* (1985) 162–214. – 7J.A. Cuttat, A. Ravier (Hg.): *La mystique et les mystiques* (Paris 1965) 918. – 8T. Izutsu: *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*, in: M. Mohaghegh, H.A. Landolt (Hg.): *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Teheran 1971) 39f. – 9Scholem [3] 60. – 10ebd. 59. – 11ebd. 67. – 12ebd. 84f. – 13Hugo von St. Viktor, *In hierarchiam coelestem*, in: ML Bd. 175, 925–1154. – 14Louth [4] 565. – 15Bernhard von

Clairvaux, *De diligendo Deo* X, 27, in: ML Bd. 182, 990. – 16Meister Eckhart, *Predigt 15* (Vom Edlen Menschen), in: J. Quint (Hg.): *Meister Eckharts Predigten*, 1. Bd. (1958) 244–256. – 17Keller [1] I, 104. – 18sämtl. Zitate in der Übers. von P. Deußen: *Sechzig Upanishad's des Veda* (1897; ND 1963). – 19M. Buber: *Werke* III, Schr. zum Chassidismus (1963) 319. – 20Scholem [3] 54. – 21vgl. P. Gerlitz: Art. «M.», in: TRE 23 (1994) 538. – 22M. Winternitz: *Der Ältere Buddhismus* (1929) 11. – 23F. Heiler: *Das Gebet. Eine religionsgesch. und religionspsychol. Unters.* (1923) 253, 259. – 24Scholem [3] 19. – 25ebd. 14. – 26Text ebd. 63f. – 27J. Schacht: *Der Islam* (1931) 103f.; vgl. Joh 14,9. – 28L. Massignon: *Quatres textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj* (Paris 1914) 52. – 29Evagrius Ponticus, *De oratione* (ML Bd. 79, 1194); vgl. Louth [4]. – 30Gerlitz [21] 541. – 31Übers. v. L. Massignon, in: *Religionsgesch. Lesebuch* 16 (1931) 100. – 32Meister Eckhart, *Predigt 37* [16] II, 37, 211, 3. – 33ders., *Predigt 20 A I*, 333, 5ff. – 34ders., *Predigt 30 II*, 657. – 35Winternitz [22] 108. – 36Sutta-Nipāta, Übers. von Nyanaponika (1955) 1094. – 37F. Ohly, N. Kleine (Hg.): *Das St. Trudperter Hohelied* (1998) 41. – 38ebd. 45. – 39M. Schmidt (Hg.): *Das fließende Licht der Gottheit* (Einsiedeln/Zürich u.a. 1955) 1, 44 und 5, 25; 6, 1. – 40ebd. 1, 19. – 41Scholem [3] 38f., 259.

Literaturhinweise:

M. Winternitz: *Der Māhāyāna-Buddhismus* (1930). – Ph. Hodgson (Hg.): *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* (Oxford 1944). – Jakob Böhme: *Sämtl. Schr.*, Faksimile-ND der Ausg. von 1730 in 11 Bdn., begonnen von A. Faust, neu hg. von W.-E. Peuckert (1955–1961). – Nikolaus von Kues: *De visione Dei*: *Phil.-theol. Schr. hg. und eingeleitet von L. Gabriel und W. Dupré*, lat.-dt. (Wien 1967) III, 93–219. – J. Mehlig (Hg.): *Weisheit des alten Indien*, Bd. 1: *Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte* (1987); Bd. 2: *Buddhistische Texte* (1987). – R. Gramlich (Hg.): *Sufische Texte aus zehn Jh.* (1992).

P. Gerlitz

C. M. und Bildende Kunst. Vielgestaltig wie die M. selbst ist ihr Verhältnis zur Bildenden Kunst, dessen Schilderung sich hier auf das Abendland beschränken soll. Im noch kaum systematisch und epochenübergreifend untersuchten Spannungsbereich von M. und Kunst erheben sich grundsätzliche Fragen nach der Legitimität des Bildes, seinen Funktionen und seiner bis an die Grenzen strapazierten medialen Leistungsfähigkeit.

I. Mittelalter bis Barock – das Bild im Dienste christlicher Erkenntnis. Das Verhältnis von M. und Bildender Kunst ist von einer ambivalenten Nähe geprägt: die mystische Einsicht ist grundsätzlich bildlos, der sinnlichen Faßbarkeit enthoben und bedarf doch allein schon eines Gedankenbildes, um tastend in Worte gekleidet und kommunikabel werden zu können. SEUSE faßt im «Exemplar» (um 1362–1363) dieses Dilemma am klarsten, wenn er «biltlich zögen mit gleichnusgebender rede» will, denn es gehe letztlich darum, «bild mit bilden» auszutreiben. [1] Gegen solche, auch von ECKHART, TAULER oder JOHANNES VOM KREUZ geäußerten Bedenken vermag das Bild sich nicht nur immer wieder durchzusetzen, sondern es kann die mystische Erfahrung für weniger visionär Begnadete gänzlich ersetzen. Das sich in metaphorreichen Worten wie in Farbpigmenten inkarnierende Bild kann einerseits eine solche Erfahrung, vorrangig die Vision, abbilden, wobei diese meist interpretativ umgeformt und den Bedürfnissen späterer Rezipienten angepaßt wird. Manche Visionen, wie die BIRGITTA VON SCHWEDEN zur Geburt Christi, werden so zu Grundlagen neuer Ikonographien. Andererseits kann das Bild ein mystisches Erlebnis initiieren, lenken und inhaltlich prägen. Die scholastische Unterscheidung zwischen intellektueller und liebender Erkenntnis bietet ein



Abb. 1: *La Sainte Abbaye*, London, British Library, MS Add. 39843, f. 29r

Wahrnehmungsmuster, mittels dessen im folgenden drei Formen des Bildes im Dienste der M. unterschieden werden: Zum einen steht es auf der Seite des Wortes, indem es illustriert und mystagogisch belehrt, zum anderen auf der des Fleisches, indem es Ausdruck wie Ziel spiritueller Seh(n)süchte und ekstatischer Anverwandlung ist. Als einem zwischen Bild und Vision angesiedelten Medium kommt dabei auch dem Körper des Mystikers Bildwürdigkeit zu.

1. Bild und Mystagogie. Hauptsächlich in Buchmalerei und -druck werden klar strukturierte Kartierungen des Erkenntnisweges und seines Ziels vermittelt, wobei leider in den meisten Fällen das Zusammenspiel von Visionär, etwaigen Mittelsmännern und Künstlern ungeklärt bleibt, denn selten fallen sie in einer Person zusammen, wie etwa bei KATHARINA VON BOLOGNA oder bei W. BLAKE. Verbreitet sind Bildschöpfungen, die entweder stufenweise den Aufstieg zur *unio* narrativ ausbreiten (z.B. Illustrationszyklus zu Seuses Seelenweg im «Exemplar»; ganzseitige Miniatur in der anonymen, elsässischen Textsammlung «*La Sainte Abbaye*» [um 1310–1320] mit einer Nonne, die nach der Beichte von der Bildmeditation zu zwei sich steigernden, das Altarbild ersetzenden Visionen voranschreitet, Abb. 1) oder zeichenhaft verdichtet (z.B. Kompositbilder zur Herz-Jesu-Meditation) und diagrammartig-geometrisierend das Erfahrene abbilden und zu seinem rationalen Nachvollzug einladen. Ihre Strukturen – vom sechsspeichigen, trinitarisch-sakramentalischen Rad im Meditationsbild des Einsiedlers NIKOLAUS VON FLÜE, welches im letzten Viertel des 15. Jh. durch Holzschnitte verbreitet wurde, bis zu den komplexen Kupferstichen zum Werk BÖHMES, das nach seinem Tode 1624 von den Niederlanden aus in ganz

Nordeuropa kursierte und inhaltlich wie motivisch Romantiker, Symbolisten und Künstler der Moderne inspirierte – stehen in der Tradition des Lehr- und Merkbildes. Die unter dem Einfluß kabbalistischer und alchemistischer Diagramme und Symbole entwickelten geometrisierten Weltmodelle (ein Grundbild ist die «Philosophische Kugel» des in Licht und Dunkel geteilten Kosmos, dem Gott innewohnt) charakterisieren die Böhme-kupfer ebenso wie das ubiquitäre Motiv des göttlichen und menschlichen, mitunter mit Seelenflügeln ausgestaffierten Auges.

2. Seh(n)süchte: Bild und Andacht. Seit dem 13. Jh. spielt die Betrachtung von illuminierten Stundenbüchern, Bildtafeln und Skulpturen eine zunehmende Rolle als Visualisierungshilfe bei der Meditation. Die aus der bernhardinischen Hoheliedexegese abgeleitete Brautmystik und die Passionsmystik tragen sowohl zu einer stärkeren Emotionalisierung, insbesondere des Kreuzifixus, als auch zu einer Erweiterung der Bildinhalte bei. Doch erst um 1300 manifestiert sich eine enge zeitlich-räumliche Korrelation von vorrangig weiblichem mystischem Schrifttum und neuen Bildschöpfungen (z.B. Pietà, Madonnen mit abnehmbarem Kind und Christkindwiegen, Johannes an der Brust des Herren als brautmystisches Identifikationsbild der *vita contemplativa*): ein Phänomen der unter den spezifischen Bedingungen der Klausur entwickelten klösterlichen Sehkultur, innerhalb derer der vom Klosterinnen ins Seeleninnere gerichtete Blick der Kontemplation an die Stelle von äußeren Sinneseindrücken tritt. Vor allem in süddeutschen Zisterzienserinnen- und Dominikanerinnenklöstern, aus denen manche dieser frühesten Bildwerke überliefert sind, bezeugen Sammelviten («Schwesternbücher») und Offenbarungsschriften neben einer reichen künstlerischen Ausstat-

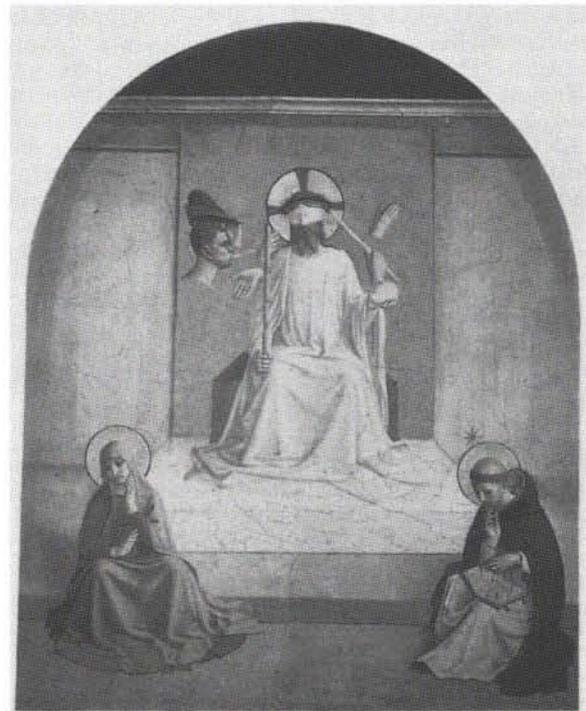


Abb. 2: *Fra Angelico: Cristo deriso*, Florenz, Convento di San Marco

tung der Klöster einen körperlich wie emotional engen Umgang mit privat wie gemeinschaftlich, in individuellem Gebet wie Liturgie genutzten Bildern und ein intensives Visionsleben: Bilder lösen Ekstasen aus oder verlebendigen sich. Insbesondere die Skulpturen unterlaufen in ihren taktilen Reizen die von den geistlichen Betreuern immer wieder erhobene Mahnung, sich vom sinnlichen Begreifen zu befreien. Mit Ausnahme einzelner männlicher Heiliger wie FRANZISKUS und SEUSE scheint in den Männerorden ein vergleichsweise distanzierteres Verhältnis zum Bild bestanden zu haben, welches man weniger als Visions- denn als Visualisierungsmedium zu schätzen wußte; man denke etwa an die zwischen 1436–1440 von FRA ANGELICO und Gehilfen ausgeführten Fresken zum Leben Christi in den Zellen des Dominikanerkonvents von San Marco zu Florenz (Abb.2). Diese Haltung zeichnet auch die Andachtspraktiken der dem visionären Erleben gegenüber wenig aufgeschlossenen *devotio moderna* aus, die ihre Parallele wenn nicht sogar einen Reflex in zahlreichen Stifterbildern in Stundenbüchern und Tafelbildern des 15. Jh. findet, wo Männer und Frauen derart vertieft in ihr Gebet dargestellt werden, daß sich dessen Inhalt vor ihnen zu materialisieren scheint und doch ihr ins Leere gerichteter Blick den Akt der Visualisierung und Trennung der Realitätsebenen anzeigt.

3. Der Mystiker als Bild. In Visionsdarstellungen wird seit dem 13. Jh. der Person des Visionärs immer stärkere Aufmerksamkeit geschenkt, dessen Körper (vor allem Blicke, oftmals ekstatische Posen und gelegentliche *stigmata*) als medialer Vermittler des Göttlichen zunehmend expressiv inszeniert wird; der apokalyptische Seher Johannes nimmt hier eine Vorreiterrolle ein. Der solchermaßen ausgezeichnete Körper besiegelt nicht nur die Wahrhaftigkeit der Vision, sondern belehrt seine Betrachter über die quasi eucharistisch transformierende Kraft des Glaubens. Die mystische Erfahrung bildet sich am Körperäußeren ab und wird von Zeitgenossen als ein rührendes Spektakel erlebt. Schon zu Lebzeiten können Mystiker zu bestaunten Bildern werden, wie der entrückte FILIPPO NERI oder CATERINA RICCI, die in Ekstase Posen Christi einnimmt. Dieser Akt der Exteriorisierung, hinter dem des Mystikers Ringen um Abgeschiedenheit ebenso wie seine theologischen und politischen Anliegen unsichtbar werden, kann zum eigentlichen Bildinhalt werden, wie BERNINIS Transverberation der hl. TERESA VON AVILA (1646) zeigt: ein intimes Gnadenerlebnis wird als sakrales Bühnenstück inszeniert. Dieser Effekt prägt vor allem die barocke Malerei Spaniens: Verfolgte die Amtskirche den großen Ausstoß mystischer Schriften im 16. Jh. noch mißtrauisch wegen deren Unabhängigkeit und potentieller Kirchenkritik, reagierte sie seit dem letzten Jahrzehnt mit der tridentinisch inspirierten Einsicht in die persuasive Natur der Malerei. Diese propagiert zwar die mystische Erfahrung, kontrolliert sie aber zugleich, indem das Erleben des weniger auf-denn anrührenden Visionärs öffentlich und *nachlesbar* gemacht wird und seine anscheinend spontanen Gesten als klar kodifiziert erscheinen, indem sie auf ältere ikonographisch-hagiographische Modelle zurückgreifen wie etwa die Posen MARIA MAGDALENAS oder die Gebetsgesten des DOMINIKUS.

II. Bildrhetorik. Mit Ausnahme der spanischen Barockmalerei, deren Künstler auch in theoretischen Schriften mit dem Problem ringen, das Unsichtbare ohne Preisgabe der Gesetze von Perspektive und inner-

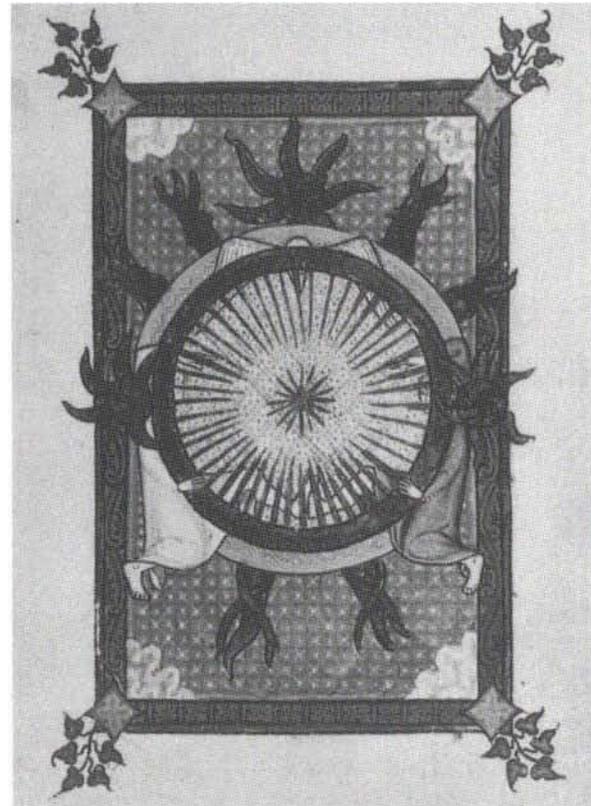


Abb. 3: *The Rothschild Canticles 104r*, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University

bildlicher Kohärenz sichtbar zu machen, lassen sich Analogien zur mystischen Sprachrhetorik nur sehr eingeschränkt nachweisen. Sporadisch werden die Unsagbarkeitsmetaphern der Blendung und Verschleierung ins Bild gesetzt: Systematisch geschieht dies allein in anglo-normannischen Apokalypsezyklen des 13. und frühen 14. Jh., wo Johannes geblendet erscheint oder sich die Schau mühsam durch kleine Rahmenöffnungen erkämpfen muß. In den Böhme-Illustrationen verkörpert das linke, geblendete Auge die mystische Gotteschau. Nur dem unbekanntem Schöpfer des Zyklus von Trinitätsminiaturen in den *«Rothschild Canticles»*, einem handtellergroßen, reich illustrierten *florilegium* erbaulicher Texte, welches um 1300 im Rheinland oder in Flandern entstand, gelingt die paradoxale Veranschaulichung des Unanschaulichen: Licht- und Flammenzungen schlagen aus radartigen Strukturen hervor, die rasende Bewegung und Stillstand zugleich suggerieren. Die Trinität manifestiert sich als fragmentierte, aus gewundenen Tüchern, Sternen, Strahlen und Körperteilen wie momentan komponierte, nie gänzlich sichtbare und in ständigem Wandel begriffene Wesenheit (Abb.3). Generell ist aber festzuhalten, daß trotz einer der Sprache und Kunst gemeinsamen Emotionalität und Expressivität das Bild bis zum 18. Jh. doch häufig eine Rationalisierung der mystischen Erfahrung vornimmt: Es zählt nicht nur die Ekstasen und Offenbarungen des Mystikers, sondern schafft Denkräume der Besonnenheit (WARBURG), indem der räumliche Kontext des Erlebnisses deutlich geschildert wird und der Seher in eine optisch nachvollziehbare Beziehung, häu-



Abb. 4: Hildegard von Bingen: *Liber Divinorum Operum*, *Vision der göttlichen Liebe*, Lucca, Biblioteca Statale, su *Concessione del Ministro per i Beni e le Attività Culturali*

fig auch eine Distanz zum Geschauten gesetzt wird, welches mehr noch für die Betrachteraugen zur Gänze erfassbar und von ihm in Ruhe kontemplierbar wird. Paradigmatisch erscheint die Eingangsminiatur des Luccheser Codex (um 1200) des *«Liber divinorum operum»* HILDEGARDS VON BINGEN, wo unterhalb der großformatigen Erscheinung der göttlichen Liebe in einem eigenen Rahmen zwei kleine Räume situiert sind, in denen rechts neben einem Schreiber die Visionärin mit Wachstafeln und eine Begleiterin dargestellt sind (Abb.4). Durch eine kleine Öffnung im Rahmen der Vision strömt Feuer in den Raum und auf das erhobene Antlitz Hildegards: Das Zeichen der Inspiration verbindet wie ein rotes Band beide Ebenen und läßt die klösterliche Schreibstube als angehängtes Sie-

gel erscheinen, welches nicht nur Echtheit, Autorschaft, Rezeption und Weitergabe des Empfangenen bezeugt, sondern dieses raum-zeitlich begrenzt und versiegelt.

III. Romantik bis Abstrakte Malerei: Freisetzung des mystischen Bildes. Seit dem 18. Jh. hinterlassen rationale Theologie ebenso wie Aufklärung, fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis und Materialismus ein spirituelles Vakuum, welches durch die Suche nach religiöser und gesellschaftlicher Erneuerung und veränderten ästhetischen Ausdrucksmöglichkeiten jenseits dogmatischer und akademischer Grenzen beantwortet wird: die Kunst stellt sich zunehmend in den Dienst einer nicht-kirchlichen M. Das metaphysische Bedürfnis des Menschen (SCHOPENHAUER) sucht unter Beibehaltung christlicher Gefühlswerte und Sehnsüchte nach weltanschaulichem Sinn in alten Weltreligionen und neuen Glaubenssystemen (z.B. Theosophie), nach Transzendenz und Aufgehobensein des Individuums in universalen Zusammenhängen. FRIEDRICHS Landschaftsbilder sind die neuen Andachtsbilder des Pantheismus der deutschen Romantiker. Für RUNGE, dessen Zyklus der *«Vier Zeiten»* (seit 1802) symbolische und kompositorische Anregungen nicht nur Böhme-Illustrationen, sondern u.a. auch der Rezeption indischer Schöpfungsmythen verdankt, offenbart sich in Natur und Kreatur der unsichtbare Gott. Vorbereitet durch die symbolistische Kunst, die unter Adaption katholisch-mystischer wie okkultur, orientalischer und kabbalistischer Bildinhalte und Symbole Gegenbilder einer verborgenen Wirklichkeit zur sichtbaren und naturwissenschaftlich erforschbaren Realität aufstellt, scheint erst die abstrakte, insbesondere die monochrome Malerei den mystischen Erfahrungen des Unsagbaren, der Stille und Entgrenzung kompatibel, ja ihr ideales Medium zu sein, während ihre umso geschwätigeren Theorien religiösen Manifesten gleichkommen; man denke an KANDINSKY'S *«Über das Geistige in der Kunst»* (1912) und MALEWITSCH'S suprematistische Meditationen über das *«Nichts»*. Die nichtgegenständliche Kunst läßt sich zwar auch als Ergebnis rein formaler Bestrebungen und Entwicklungen (z.B. Kubismus) bewerten, aber zahlreiche Künstler wie NEWMAN, ROTHKO, REINHARD (die *«schwarzen»* Gemälde) und RAINER (Kreuzübermalungen) – letztere lassen sich in die Tradition der negativen Theologie stellen – finden auf ihrer Suche nach einer höheren geistigen Realität hinter den physischen Formen Inspiration in der wiederentdeckten christlichen und jüdischen M., im Buddhismus ebenso wie in Transzendenzpraktiken des Yoga und Schamanismus. In neuerer Zeit scheint das Pendel in eine entgegengesetzte, durchaus gegenständliche Richtung auszuschlagen: Der mystische Blick findet in der transzendenten Leere keine Erfüllung mehr, während Körper, Materialien und neue visuelle Technologien zu bevorzugten Medien künstlerischer Deutungs- und Kartierungsversuche einer durch die Virtualität als entgrenzt und weniger fliehens- denn erklärungs-würdig empfundenen Realität geworden sind.

Anmerkung:

I.H. Bihlmeyer (Hg.): Heinrich Seuse: Dt. Schr. (1907) 191.

Literaturhinweise:

M. Tuchman, J. Freeman (Hg.): *Das Geistige in der Kunst. Abstrakte Malerei 1890–1985* (1988). – J. Hamburger: *The Rothschild Canticles: Art and Mysticism in Flanders and the*

Rhineland circa 1300 (New Haven 1990). – C. Geissmar: Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme (1993). – V.I. Stoichita: Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art (London 1995). – J. Hamburger: The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany (New York 1998). – J. Herrmann et al. (Hg.): Die Gegenwart der Kunst. Ästhet. und religiöse Erfahrung heute (1998). – P. Dinzelsbacher: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im MA (2002).

S. Tammen

D. M. und Philosophie. Das Verhältnis von Philosophie und M. ist historisch eng mit dem Verhältnis von Philosophie und Religion verflochten. Denn sowohl als Begriff wie als Phänomen entstammt M. dem religiösen Bereich [1], und erst sekundär gibt es eine Analogisierung im Hinblick auf außerreligiöse Bereiche (Philosophie, Ästhetik, Kunst, Sprache, Literatur, wissenschaftliche Grundlagenreflexion, Politik). [2] Die vom griech. Verb *μύειν*, *mýein* (die Augen schließen) her gebildeten Ausdrücke *μυστήριον*, *mystérion* (Geheimnis) und *μυστικός*, *mystikós* (geheimnisvoll) gehören der Sondersprache der antiken Mysterienkulte an und werden schon früh in die griech. Alltags- und Literatursprache sowie in den philosophischen Diskurs übernommen (wie in die platonische Philosophie). Dennoch bleiben sie religiös konnotiert. [3] Die christlichen Kirchenväter und Scholastiker bestimmen den (übernatürlichen) Glauben in seinem Verhältnis zum (natürlichen) Wissen als *mysterium* und betrachten den *sensus mysticus* als eine von zunächst drei Möglichkeiten (ORIGENES) der Schriftauslegung. Diese fungiert für den Gläubigen als initiationsartiges Erfahrungserlebnis mit dem Höhepunkt der Begegnung von Seele und Gott. Die historische Synthese von Christentum und Neuplatonismus (bes. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA) führt zur Übertragung des Stufenschemas *κάθαρσις*, *kátharsis*; *φωτισμός*, *phōtismós*, *é̄νωσις*, *hénōsis* (lat. *purgatio*, *illuminatio*, *unio*) auf das christliche Glaubenserlebnis: (1) Reinigung der Seele, (2) ihre Erleuchtung und (3) ihr Einswerden mit Gott. Letzteres gilt zumeist als unaussprechbar für den Menschen, der nur stammelnd sowie in paradoxen Ausdrücken und Bildern davon reden kann. Als Kennzeichen der *unio mystica* werden vornehmlich negative Bestimmungen angegeben: Sprach- und Bildlosigkeit, Aufhebung von Ich und Vielheit, von Raum und Zeit, weiterhin: Koinzidenz aller Gegensätze (z.B. von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Seele und Gott), Augenblicklichkeit und Paradoxalität. [4] Philosophisch handelt es sich um ein Oszillieren [5] zwischen (a) einer Fundamentalkritik am erkenntnistheoretischen und ontologischen Sinn jeder begrifflich-kategorialen Weltorientierung und (b) einer extrem spekulativen Metaphysik, in deren Zentrum zumeist eine All-Einheits-These steht. [6]

Analysiert man das Verhältnis von M. und Philosophie, so ist zwischen einer thematischen und terminologischen Beziehung zu unterscheiden und es sind die vielfältigen, z.T. widersprüchlichen Bedeutungen von M. zu berücksichtigen. Bereits die platonische und neuplatonische Philosophie enthält – wie Vedanta, Buddhismus, Taoismus und die Systeme von JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, THOMAS, MEISTER ECKHART, CUSANUS, SPINOZA und LEIBNIZ – Elemente, die retrospektiv als *mystisch* bezeichnet werden können. [7] (Dies gilt auch für Philosophen des 19. und 20. Jh. wie Schelling und Hegel, Schopenhauer und Emerson, Bergson und James, Nietzsche und Wittgenstein, Heidegger und Derrida.) [8] Das

Nomen *«M.»* (wie auch *Mystizismus*) ist jedoch eine neuzeitliche Wortschöpfung. Sie entsteht im 17. Jh. als theologisch-fideistische Kampfformel, die sich gegen Rationalismus und Aufklärung wendet. Sie wird aber auch schnell zu einem ideengeschichtlichen Epochen- und literarischen Gattungsbegriff (rheinische M., deutsche M., Barockmystik usw.), mit dem sowohl überlieferte Formen religiöser Frömmigkeit bezeichnet werden wie auch eine damit verknüpfte metaphysische Vorstellungswelt. Die dergestalt in einem christlich-theistischen Kontext formulierte Ausgangsbedeutung wird im 18. Jh. auf außerchristliche und atheistische Religionen (bes. Ostasiens) und im 19. und 20. Jh. auch auf außerreligiöse Bereiche übertragen. Eine terminologische Auseinandersetzung der Philosophie mit M. erfolgt vom Ende des 18. Jh. an im Kontext der Diskussion um Reichweiten und Grenzen menschlicher Vernunft und Erfahrung, und sie dauert kontinuierlich bis heute an.

Daß M. erst in der Moderne ausdrücklich zu einem philosophischen Thema wird, hängt nicht nur mit der späten sprachgeschichtlichen Prägung des Nomens *«M.»* zusammen, sondern v.a. mit dem Selektionscharakter moderner Rationalität und Wissenschaftlichkeit. Im Mittelalter wird das menschliche Denken als eine breite Palette von ineinander übergehenden Vermögen angesehen. Diese reichen von der sinnlichen Wahrnehmung über Verstand und Vernunft bis hin zur (für den Menschen nur ansatzweise erfahrbaren) *visio dei* (Anschauung Gottes). Das Modell eines Ausmündens des menschlichen Denkens in die Transzendenz ermöglicht eine offen bleibende Dimension des Geheimnisses, und es läßt die Aufhebung von niederen in höhere Erkenntnisvermögen zu. Die neuzeitliche Philosophie entwickelt hingegen eine gänzlich andere Auffassung von Erkenntnis: Das Denken soll frei von Idolen (F. BACON), klar und deutlich (DESCARTES) und sich seiner Grenzen bewußt sein (KANT). Diese Präzisierung und Verengung von Rationalität bedeutet eine Ausdifferenzierung sowie eine radikale Ausgrenzung des *«Anderen der Vernunft»* [9] (Leib, Begehren, Gefühle, aber auch: Mythos und M.) aus dem philosophischen und wissenschaftlichen Diskurs. Die Abwertung des Ausgegrenzten (im aufklärerischen Sprachgebrauch wird *«mystisch»* zum Synonym für: irrational, verworren, obskurantistisch) provoziert als Gegenreaktion dann wiederum Aufwertungen und positive Stilisierungen (Romantik, Lebensphilosophie, New Age, Feminismus, Postmoderne). Damit versucht man offenkundig die dem Szientismus angelasteten Sinndefizite der modernen Welt – Entzauberung (M. Weber) und Verlust an Lebensbedeutsamkeit (Husserl) – zu kompensieren.

Der *mainstream* der modernen europäischen Philosophie bewahrt der M. gegenüber Skepsis und Distanz, auch wenn es dazu mächtige Gegenströmungen gibt. Für KANT ist M. eine Variante des unzulässigen *«Schwärmens»* dogmatischer Metaphysik über das Ding an sich. Er spricht vom *«vernunfttötenden Mysticism»*, der *«ins Überschwengliche hinaussschweift»* und einen *«Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren»* darstelle, bei dem *«der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat»*. [10] Während FICHTE – trotz seines Theorems der *«intellektuellen Anschauung»* – der kantischen Ansicht folgt, betrachtet Schelling (beeinflußt von F. SCHLEGEL, F. VON BAADER und J. BÖHME) die M. als erstzunehmende metaphysische Bemühung. Für HEGEL [11] ist die mittelalterliche und frühneuzeitliche M. eine unvollkommene Antizipation

der eigenen Philosophie des absoluten Geistes. Es handle sich um eine Vorform der dialektischen Vernunft. Während Sinne und Verstand der Endlichkeit verpflichtet seien, stelle die reine spekulative Idee eine sinn- und verstandesmäßig nicht faßbare unendliche Einheit aller Gegensätze und Unterscheidungen dar. Schopenhauer folgt einerseits der erkenntnistheoretischen Grenzziehung Kants und betont die der M. entgegengesetzte rationale Methode der Philosophie [12], entwirft aber andererseits eine der M. nahestehende All-Einheits-Metaphysik. [13]

Der kantische Gestus der Ausgrenzung und der hegel-sche Gestus der Integration stellen die beiden Grundmuster dar, mit denen bis heute die Philosophen der M. begegnen. Deren Ausgrenzung aus dem Bereich des sinnvoll Denk- und Sagbaren fordern, trotz positiver inhaltlicher Bewertung, die beiden Sprachphilosophen F. MAUTHNER und L. WITTGENSTEIN. Im *Tractatus logico-philosophicus* ordnet der frühe Wittgenstein «das Mystische» als das (dem «Was» und «Wie» entgegengesetzte) «Daß» der Welt, als «Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes», als «Unaussprechliches», das «sich zeigt». [14] Gemeinsam mit Ethik und Ästhetik stehe das Mystische außerhalb der allein sinnvoll ausdrückbaren Welt der Tatsachen und Sachverhalte. [15] Auch für Mauthner begreifen Kunst und M. «eine Welt ohne Begriffe, ohne Sprache». [16] Für scientistische Denkschulen wie den Wiener Kreis ist M. jedoch nicht nur unkommunizierbar, sondern auch inhaltlich unsinnig. Eine vergleichbare Ablehnung erfolgt (abgesehen von Ausnahmen wie E. Bloch) auch von marxistischer Seite. Die Absicht der Integration und eine positive Bewertung hingegen findet sich bei H. BERGSON, L. LAVELLE und K. ALBERT, für die M. die höchstentwickelte Form von Vernunft darstellt. Bei Bergson [17] ist M. eine Fortsetzung und Steigerung des Prinzips der Intuition und ein evolutionäres Ziel der menschlichen Gattung. Einem ausführlichen Versuch, M. als eigenständigen Erfahrungstyp zu beschreiben und zu legitimieren, begegnet man in der empirischen Psychologie und im Pragmatismus von W. JAMES. [18] Für ihn ist M. eine zentrale religiöse Erfahrung, die sich mit einer philosophischen Monismuskonzeption verbindet. Bei E. CASSIRER – der im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, wenngleich nur im Ansatz, vermutlich die systematisch fruchtbarste philosophische Mystiktheorie des 20. Jh. vorlegt [19] – ist M. eine vergebliche theologische und lebensphilosophische Bemühung, die Welt jenseits der für sie konstitutiven Symbolik zu begreifen. Obwohl dem diskursiven Denken «das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen» [20] bleibe, sei eine Tendenz zur symbolischen Selbstdestruktion bzw. zur M. der Logik kultureller Symbolisierungen, bes. mythisch-religiöser Symbolik, inhärent. Eine Mystikdiskussion gibt es neuerdings auch im Kontext der Postmoderne. J. DERRIDA [21] betrachtet die negative Theologie von Pseudo-Dionysios und Meister Eckhart als ein der Dekonstruktion weithin vergleichbares Unternehmen, das zuletzt aber – im Rekurs auf eine «Hyper-Essentialität» – doch wieder in das zu überwindende Modell der Metaphysik umkippe. [22] Zu erwähnen sind zuletzt noch die logischen und sprachanalytischen Befassungen mit M. im Rahmen der angelsächsischen Philosophie (B. Russell, C. Morris, F. Staal, W.T. Stace, S.T. Katz). [23] Für alle genannten (pro- und antimystischen) Philosophen gilt, daß sie kaum je das Phänomen der mystischen (Erlebnis-)Erfahrung thematisieren, daß sie M. aber

stets dann als Problembegriff diskutieren, wenn entweder über die Grenzen oder über das Ganze, die Totalität von Vernunft, Erfahrung, Sprache, Symbolik verhandelt wird. [24]

Anmerkungen:

1 vgl. L. Bouyer: *«Mystisch» – Zur Gesch. eines Wortes*, in: J. Sudbrack (Hg.): *Das Mysterium und die M.* (1974) 57–75. – 2 vgl. H.D. Zimmermann (Hg.): *Rationalität und M.* (1981); M. Wagner-Egelhaaf: *M. der Moderne* (1989). – 3 vgl. W. Burkert: *Antike Mysterien: Funktion und Gehalt* (1990). – 4 vgl. W. James: *The Varieties of Religious Experience* (1903; dt. 1997); E. Underhill: *Mysticism* (London ¹¹1926); H. van Praag: *Die acht Tore der M.* (1990). – 5 vgl. R. Margreiter: *Erfahrung und M.: Grenzen der Symbolisierung* (1997). – 6 vgl. K. Albert: *M. und Philos.* (1986); ders.: *Einf. in die philos. M.* (1996). – 7 vgl. J. Bernhart: *Die philos. M. des MA* (1922). – 8 vgl. E. Jain, R. Margreiter (Hg.): *Probleme philos. M.* (1991). – 9 vgl. H. und G. Böhme: *Das Andere der Vernunft* (1983). – 10 Kant: *Werke* (Akad.-Textausg.) VII, 59; V, 70, 121; VIII, 398, 336. – 11 vgl. Hegel: *Werke* (hg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel) 17. – 12 Schopenhauer: *Sämtl. Werke* (hg. von A. Hübscher ⁴1988) Bd. 3, 701f. – 13 vgl. A. Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge* (1986). – 14 L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* (1963) 6.44, 6.45, 6.522. – 15 vgl. B. McGuinness: *The Mysticism of the Tractatus*, in: *Philosophical Review* 75 (1966) 305–328. – 16 F. Mauthner: *Die drei Bilder der Welt* (1925) 255. – 17 H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932; dt. Jena 1933). – 18 James [4]; ders.: *Pragmatism* (1907). – 19 E. Cassirer: *Philos. der symbolischen Formen*, Bd. 2 (1925) 281ff. – 20 ebd. Bd. 1 (1923) 51. – 21 J. Derrida: *Comment ne pas parler: Dénégations*, in: ders.: *Psyché* (Paris 1987). – 22 vgl. M. Wagner-Egelhaaf: *Lektüre(n) einer Differenz: M. und Dekonstruktion*, in: Jain, Margreiter [8] 335–352. – 23 vgl. B. Russell: *M. und Logik* (1952); C. Morris: *Writings on the General Theory of Signs* (The Hague 1971); F. Staal: *Exploring Mysticism* (Berkeley, Cal. 1975); W.T. Stace: *Mysticism and Philosophy* (London 1960); S.T. Katz (Hg.): *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York 1978). – 24 vgl. Margreiter [5] 297ff.

R. Margreiter

→ Christliche Rhetorik → Gebet → Islamische Rhetorik → Jüdische Rhetorik → Meditation → Obscuritas → Patristik → Schweigen

Mythos (griech. μῦθος, mýthos; lat. mythus, fabula; dt. Erzählung, Sage, Legende; engl. myth; frz. mythe; ital. mito)

A. Def. – B.I. Der griech.-röm. M. als Paradigma des europäischen M. – II. Mittelalter. – III. Renaissance, Humanismus. – IV. M. im Barockzeitalter und Mythoskritik in der Aufklärung. – V. M. vom späten 18. bis zum 20. Jh.

A.I. Definition. Methodisch ist es angesichts des heutigen komplexen Forschungsstandes unmöglich, eine allgemein anerkannte wissenschaftliche Definition des M. zu geben. Verschiedene Schulen und am M. interessierte Wissenschaften geben im 19. und 20. Jh. stark voneinander abweichende Definitionen des mehrdeutigen Begriffes. [1] Es lassen sich aber dennoch einige Strukturen und Funktionen des M. benennen, die ihn von verwandten einfachen Formen des Erzählens (Sage, Legende, Fabel, Märchen, fiktionale Erzählung) unterscheiden. [2] Anders als diese Formen gilt der M. heute bei den meisten Autoren als eine im Kern wahre, beim Hörer Sinn stiftende Erzählung und als eine spezifische Weise des ganzheitlichen Welterkennens. Von diesem vorherrschenden wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffes weicht die umgangssprachliche deutsche Bedeutung von

M. oder <Mythe> als einer Märe, Sage oder unbeglaubigten Erzählung bzw. des Adjektives <mythisch> als märchenhaft-vage, fabulös oder legendär ab.[3]

II. Merkmale, Anwendungsgebiete. Ein M. vergegenwärtigt in bildhaft anschaulicher Sprachform ein ur- oder frühzeitliches Ereignis. Er stellt Bilder der Welt und allgemeine Gleichnisse menschlichen Verhaltens dar. M. formen daher weitgehend kohärente Erfahrungssysteme der Welt. Sie konstituieren ein religiöses Orientierungs- und Symbolsystem. Im M. ist alles naturwissenschaftlich betrachtet lediglich Materielle zugleich durch numinose Kräfte bestimmt. Die Gesamtheit der M., in denen einzelne Personen, Völker oder Kulturepochen der Menschheit sich selbst, ihre Gemeinschaft und das Geschehen in der Welt deuten, verdichtet sich in elementaren Symbolen (Tieren, Pflanzen, geometrischen Figuren) und Erzählungen, die verschiedenen Kulturen, Religionen und Epochen gemeinsam sind. M. führen regelmäßige Abläufe in der Natur- und Menschenwelt auf göttliche Ursprungsgeschichten zurück. Der M. verbindet sich mit einer streng zyklischen, jenseits der geschichtlichen Zeit der Menschen angesiedelten Zeitvorstellung und einem von numinosen Kräften oder Personifikationen beherrschten mythischen Raum. Ferner werden im M. für Personen und Orte oft sprechende, bedeutungsvolle Namen verwendet. Ein M. ist als Erzählung schon syntagmatisch aus sich selbst heraus verständlich, besitzt aber zudem eine paradigmatische Bedeutung, in der die Erzählung über sich selbst hinausweist (z.B. auf den Kreislauf der Natur). Eine verbreitete inhaltliche Einteilung der M. in kosmogonische und -logische M. über die Entstehung und Gestalt der Welt, anthropogonische M. über die Entstehung (Erschaffung) des Menschen, Ursprungs- und Begründungsmythen zur Erklärung für bestimmte Bräuche, Riten und Institutionen, Gründungsmythen bestimmter Städte oder Orte, historische M. aus der Frühzeit eines Stammes oder Volkes, eschatologische M., die sich auf das Ende der Welt richten, ist nicht immer präzise anwendbar. In den wichtigsten M. werden Taten und Schicksale von Göttern und Heroen erzählt.

Die M. der Weltkulturen sind durch eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und fortgesetzte innere Wandlungen und Umformungen geprägt. M. entstehen ursprünglich in noch schriftlosen Kulturen. Der M. wird dem Hörer zunächst von Generation zu Generation durch besonders hierfür ausgewählte Priester, Sänger und Älteste erzählt. Erst in späteren Entwicklungsstufen wird er schriftlich fixiert und kann dann in dieser Fassung von beliebig vielen Lesern an beliebigen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten gelesen werden. Seine schriftliche Fixierung, Sammlung und wissenschaftliche Ordnung in Genealogien und kanonischen Handbüchern ist Anzeichen dafür, daß seine traditionelle Wirkungsmacht als geschlossenes Welterklärungssystem in den jeweiligen Gesellschaften nachläßt. Dies kann man schon mit dem griechischen Mythos seit der Epoche des Hellenismus durch die Werke des MYTHOGRAPHUS HOMERICUS, KALLIMACHOS, APOLLodoros, später in Rom durch die OVIDS beobachten.

Es gibt auch seit früher Zeit Darstellungen des M. in (Theater-) Spielen, Pantomimen oder Tänzen. Die Umsetzung eines M. in ein Kunstwerk oder ein Musikstück setzt voraus, daß der M. dem Betrachter oder Hörer im Kern schon bekannt ist. Der M. dient seit der Antike in Literatur, Kunst oder Musik kontinuierlich als unerschöpfliches Reservoir an anregenden Themen der

kreativen Phantasie und der künstlerisch-rhetorischen *inventio*.

Zumindest für den europäischen M. wird der griechisch-römische M. paradigmatisch. Die bildhafte Deutung der Welt, menschlicher Grunderfahrungen und der Geschichte eines Volkes im M. steht seit der griechischen Antike im spannungsvollen Gegensatz zu rein vernunftgemäßen, logisch-rationalen Erklärungen der Welt. Dieser Gegensatz zwischen M. und Logos scheint sich erst im 20. Jh. unter dem Einfluß der modernen Wissenschaftstheorie zugunsten einer komplementären Ergänzung aufzulösen. Im allgemeinen Verständnis bleiben jedoch weiterhin die moderne Naturwissenschaft und Technik Prototypen des Rationalen, der M. und das mythische Weltbild des Irrationalen. M. haben trotz der wissenschaftstheoretischen Erkenntnis von der Relationalität der Paradigmen aller Einzeldisziplinen keine empirisch-experimentell verifizierbare Grundlage. M. mangelt es auch an methodisch fundierten Begriffen, die intersubjektiv vermittelbar sind und durchgängige, logisch-widerspruchsfreie Konsistenz besitzen.[4] Obwohl seit dem 17. Jh. das moderne okzidentale Weltbild durch eine immer stärkere Abkehr von allen magischen und mythischen Formen der Weltorientierung, die M. WEBER als *Entzauberung* der Welt beschrieb, und eine radikale Kritik am M. gekennzeichnet ist, gewinnen seit der Epoche der Romantik Gegenpositionen an Gewicht, die dem mythenfeindlichen, rational-aufgeklärten Denken bedeutende Defizite in der Wahrnehmung und Erklärung der Welt vorwerfen. Dem experimentellen und die Erkenntnis der Welt immer weiter durch Differenzierung fragmentierenden naturwissenschaftlichen Weltbild wird eine ganzheitlich-symbolhafte, gleichwertig komplementäre Erfassung der Welt und eine durch M. (und Religionen) besser mögliche Sinnstiftung entgegengesetzt.[5]

M. spielen in der modernen Theologie, Religionswissenschaft, Anthropologie und Ethnologie eine wichtige Rolle. Dort interessieren die religiöse Denkform des M., der Zusammenhang zwischen M. und Ritual und das mythische Weltbild.[6] Als Gegenbegriff zur rationalen Vernunft der Aufklärung und dem neuzeitlichen, (natur-)wissenschaftlich geprägten Weltmodell sowie als Kern einiger postmoderner Weltbilder ist der M. ferner von zentraler Bedeutung für die Philosophie, Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, die Soziologie und Politikwissenschaft. Als unerschöpfliches Reservoir an Stoffen und symbolischen Bildern dient er der Sprach- und Literaturwissenschaft, den Philologien und Produzenten verschiedener Textsorten, Malern, Komponisten und Filmmachern. Auch in der Psychologie und Psychoanalyse (FREUD, JUNG) spielen M. als archetypische (Ur-)Bilder, Grundmodelle menschlichen kollektiven und individuellen Verhaltens und Symbole eine große Rolle.

In diesem Artikel wird der vielschichtige Begriff <M.> in erster Linie unter den Fragestellungen behandelt, welche Bedeutung er im klassischen, griechisch-römischen System der Rhetorik hat, welchen Bereichen der klassischen Rhetorik der M. zugeordnet wurde und wie M. in der europäischen Rhetorik vom Entstehen der rhetorischen Lehrsysteme im alten Griechenland bis ins 20. Jh. instrumentalisiert worden sind. Die psychologische Kraft und das rhetorische Wirkungspotential der Figuren und Symbole des M. können nur solange verwendet werden, wie eine Vertrautheit des Adressaten der Rede mit dem M. aus dem Unterricht in der Grammatik und Rhetorik, später in den Fächern Latein, Griechisch und

Deutsch (oder anderen modernen Fremdsprachen) gewährleistet ist.

Anmerkungen:

1 vgl. A. Horstmann: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: ABG 23 (1979) 7–54 und 197–255; W. Burkert, A. Horstmann: M., Mythologie, in: HWPB Bd. 6 (1984) 281–318. – 2 vgl. A. Jolles: Einfache Formen (1930; ND 1962) 91–112; J. de Vries: Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und M. (Helsinki 1954). – 3 vgl. Grimm, Bd. 6 (1885) 2848 s.v. «Mythe»; W. Betz: Zur Wortgesch. von M., in: H. Moser (Hg.): Dt. Sprache. Gesch. und Gegenwart, FS F. Maurer (1978) 21–31. – 4 vgl. M. Eliade: Myth and Reality (New York 1963); H. Poser (Hg.): Philos. und M. Ein Kolloquium (1979); W. Burkert: Mythisches Denken, in: H. Poser (Hg.): Philos. und M. (1979) 16–39; H.H. Schmid (Hg.): M. und Rationalität (1988); K. Hübner: Die Wahrheit des M. (1985); ders.: Art. «M., I. Philosophisch», in: TRE, Bd. 23 (1994) 597–608, insb. 602–604. – 5 vgl. die Forschungsüberblicke zum 18.–20. Jh.: J. de Vries: Forschungsgesch. der Mythologie (1961); K. Kerényi (Hg.): Die Eröffnung des Zugangs zum M. Ein Lesebuch (1976); E. Rudolph (Hg.): M. zw. Philos. und Theologie (1994). – 6 vgl. A.E. Jensen: M. und Kult bei Naturvölkern (1960; ND 1992); G.S. Kirk: Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Societies (Cambridge u.a. 1970; ND 1971); B. Malinowski: Myth in Primitive Psychology (New York 1926).

B.I. Der griechisch-römische M. als Paradigma des europäischen M. 1. Eigenarten des griechischen M. Einzelne M. und Mythenkreise dienen als frühe, mündlich tradierte Formen der kollektiven Rückerinnerung des griechischen Volkes und vorwissenschaftliche Modelle der Welterklärung und Orientierung vor dem Entstehen von Philosophie und Historiographie. Die griechischen M., die zusammen mit jüdisch-christlichen und volkssprachlichen unsere europäische Kultur geprägt haben, werden zunächst in den Gattungen des Epos, der Lyrik und der Tragödie überliefert und weiter geformt. Insbesondere die theogonischen und kosmogonischen M. der Griechen erfahren dabei bedeutende Einflüsse aus Kleinasien, Ägypten und Mesopotamien. [1] Im griechischen Epos bedeutet μῦθος, mýthos zunächst einfach Wort, Rede, Geschichte. [2] HOMER stellt den Sprecher eines M. dem Vollbringer einer Tat (ἔργον, érgon) gegenüber. [3] In den attischen Tragödien, in denen bekannte M. ihre klassische Formulierung erfahren, werden M. und Logos noch ohne klare Konnotation verwendet, ob es sich um eine wahre oder falsche Geschichte handelt. Doch schon seit dem 6. Jh. wird der von HOMER, HESIOD, frühen lyrischen und tragischen Dichtern geformte M. Gegenstand der Kritik. XENOPHANES nennt M. Erfindungen der Vorzeit. [4] HEKATAIOS kritisiert die vielfältigen und lächerlichen mythischen Erzählungen der Griechen. [5] Unter dem Einfluß der sophistischen Aufklärung wird M. während des 5. Jh. im vorherrschenden Sprachgebrauch zu einer unwahren Erzählung, einem Kindermärchen oder einer Fabel, die vom positiv konnotierten Begriff der vernünftigen Rede, dem λόγος, lógos, abgesetzt wird. Naturphilosophen, Sophisten und Historiker (seit THUKYDIDES) setzen es sich zur Aufgabe, den M. zu widerlegen. [6] PLATONS metaphysisch-ontologisch fundiertes Weltbild zeigt eine ambivalente Stellung zum M. Einerseits will er traditionelle M. aus seinem Idealstaat als lügenhafte und sittlich gefährliche Erzählungen über Götter verbieten, andererseits fordert er die Erfindung neuer politisch-pädagogischer M. zum Nutzen des Staates. [7] Platon stellt selbst zentrale Gedanken seiner Lehre in den Dialogen «Gorgias», «Phaidon», «Phaidros», «Timaios» und «Politeia» in Gleichnissen und M.

dar, z.B. über die Bestimmung der Seele, das Totengericht oder die versunkene Stadt Atlantis. In seiner «Metaphysik» reflektiert ARISTOTELES auch über den M. als Medium der Überlieferung und Beglaubigung von Ansichten früherer Menschen über die Götter und die Natur: «Von den Alten aber und den Urahnen ist in Gestalt des Mythos den Späteren überliefert worden, daß diese Himmelskörper Götter seien und das Göttliche die ganze Natur umfasse. Das Übrige ist dann in mythischer Weise zur Überredung der Volksmenge und zum gesetzlichen und allgemeinen Nutzen hinzugefügt worden». [8] Diese kritischen Bemerkungen stellen eine wichtige spätclassische Stufe der wissenschaftlichen Reflexion über Wesen und Funktion des M. dar. Hieran anknüpfend entwickelt POSEIDONIOS eine historisch-pädagogische Theorie, nach der im M. das Wissen der Vorzeit bewahrt sei. Der M. sei vor der Geschichtsschreibung und der Philosophie entstanden. Er bleibe aber weiterhin als Erziehungsmittel zur Jugendbildung und Vorstufe der Philosophie geeignet. [9] Auch in Reden bedeutet «M.» jetzt zunächst eine erfundene Geschichte, ein Märchen. [10] Alle Literaten, insbesondere Dichter und Redner, können aber auch weiterhin auf die Inhalte des M. als *publica materies*, allgemein bekannte Elemente der griechischen Bildung, zurückgreifen.

2. Die allegorisch-symbolische und euhemeristische Mythendeutung. Weil der M. trotz aller philosophisch-wissenschaftlichen Kritik auch in hellenistisch-römischer Zeit große Bedeutung behält, versuchen antike Autoren, die weitere Verwendung von M. in der allgemeinen Erziehung der Jugend, in der Dichtung, Rhetorik und sonstigen Literatur zu rechtfertigen. Die bedeutendste Methode hierzu ist eine allegorisch-symbolische Interpretation des M., die seinen wahren, tieferen Sinn aufzudecken versucht. Nach dem Vorbild des THEAGENES im 5. Jh. entwickelt vor allem die Stoa diese Interpretationsrichtung. Die aus der Interpretation von Platons «Timaios» entwickelte neuplatonische, allegorisch-metaphysische Theorie des M. bei PLOTIN, PORPHYRIOS und PROKLOS beeinflusst die Begriffsgeschichte des M. bis ins 19. Jh. Zusammenfassende Werke über die allegorisch-symbolische Interpretation des heidnischen M. legen nach Vorbild des CORNUTUS am Ende der Antike HERAKLEITOS und SALUSTIOS vor. Zweitens ist die schon bei HEKATAIOS angelegte, aber später auf EUHEMEROS (Anfang 3. Jh. v. Chr.) zurückgeführte Methode, mittels rationalistischer Kritik den wahren Kern eines M. herauszufinden, seit der hellenistischen Epoche sehr einflußreich. Der «Euhemerismus» betrachtet den M. als Ergebnis der Neigung der Menschen, vor langer Zeit verstorbene Könige, Heroen oder andere Wohltäter der Menschheit (z.B. Erfinder wichtiger Kulturtechniken) zu verklären. Die euhemeristische und allegorisch-symbolische Mythendeutung zersetzen auf Dauer die Kraft des M. als Welterklärungsmodell. [11] Andererseits ermöglichen erst solche aus heutiger Sicht oft gewaltsame Interpretationstechniken das Überleben des antiken M. auch im christlich-europäischen Mittelalter und in der Neuzeit. Für grammatisch-rhetorisch geschulte Dichter, Historiker und Redner bleibt der M. neben ihrer jeweiligen Gegenwartswirklichkeit und der Geschichte eine dritte Hauptquelle ihrer Stoffe.

3. M. in Rom. Die Römer übersetzen M. mit *fabula* und übernehmen die Wortbedeutung einer unterhaltsamen, unwahren Erzählung. [12] In dieser Bedeutung bleibt der Begriff M. (bzw. *fable*, *Mythe* usw.) dann im rhetorischen Kontext auch in den modernen europäischen Sprachen

bis zum Ende der klassischen Schulrhetorik im ausgehenden 18. Jh. vorherrschend. [13] Für den römischen M. ist eine Historisierung und exemplarisch-pädagogische Instrumentalisierung im moralisch-patriotischen Sinne kennzeichnend, während der Bezug zur Religion und zum Ritus weniger eng ist als im griechischen M. MARCUS TERENCE VARRO unterscheidet in seiner bis zur Renaissance einflussreichen Götterlehre in den *Antiquitates rerum divinarum* drei Arten der Theologie (*genera theologiae*): «Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile quo populi.» (Mythisch nennt man die Art, die sich zumeist bei den Dichtern, physisch, die sich bei den Philosophen, staatlich, die sich bei den Völkern findet.) [14] Der gleiche Gelehrte unterscheidet auch in seiner geschichtlichen Epochengliederung zwischen drei Zeitaltern, dem *tempus adelon, mythicon* und *historicon*. [15]

Im späten Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit nimmt der Einfluß astrologischer Lehren auf alle Kreise der Gesellschaft immer stärker zu. Der Kommentar des MACROBIUS zum *«Somnium Scipionis»* CICEROS, für den die Gestirne als Gottheiten gelten, FIRMICUS MATERNUS und Kommentare zu PLATONS *«Timaios»* bleiben bis zum 12. Jh. Grundbücher der mittelalterlichen Astrologie, in der umfangreiche Kenntnisse des M. lebendig bleiben.

4. M. im klassischen rhetorischen Schulsystem: Aristoteles, Auctor ad Herennium, Cicero und Quintilian. Im klassischen Schulsystem der Rhetorik spielen die griechisch-römischen M., die dem Publikum seit dem Elementarunterricht durch Lektüre von Fabelsammlungen und aus Homer vertraut sind, eine bedeutende Rolle. [16] Nur in geringem Umfang treten im Unterricht der Grammatik und Rhetorik seit dem Mittelalter mythische Erzählungen aus christlichen Texten oder den Mythologien der einzelnen Völker zu diesem klassischen Bestand hinzu. Personen und Motive aus M. können in allen Redegattungen als *exempla*, für Vergleiche und allegorische Interpretationen eingesetzt werden. In der epideiktischen Rhetorik [17], echten Enkomia auf lobenswerte Personen des M. und paradoxen Enkomia als *lusus ingenii*, in schulischen Redeübungen, aber auch in wirklich gehaltenen politisch-beratenden oder gerichtlichen Reden der Antike wird der M. wirkungsvoll eingesetzt.

In seiner *«Poetik»* zählt ARISTOTELES den M. (das *Sujet* oder *plot*) des Stückes zu den vier klassischen Bestandteilen des Epos und der Tragödie neben den Charakteren, der Sprache und den Gedanken. Der M., lateinisch das *argumentum*, ist die dichterische *Mimesis* einer realen, historischen oder mythologischen Handlung. [18] Man kann nach dem Komplikationsgrad der Handlung noch eine einfache (*μῦθος ἀπλοῦς, mýthos haplús*) von einer verwickelten Handlung (*μῦθος πεπληγμένος, mýthos peplēgménos*) unterscheiden. [19] In der *«Rhetorik»* befaßt sich Aristoteles im Kontext der Verwendung von Sentenzen mit dem Fachterminus *μυθολογεῖν, mythologeîn*, dem Erzählen mythologisch-allegorischer Fabeln: «In Sentenzen zu sprechen aber schickt sich dem Alter nach für die älteren Menschen, und zwar in Bezug auf die Dinge, über die man Erfahrung besitzt. Folglich ist für den, der sich noch nicht in einem solchen Alter befindet, das Reden in Sentenzen unschicklich, wie auch das Erzählen allegorischer Fabeln. Ist er aber über die zur Debatte stehenden Dinge unerfahren, dann ist es sogar albern und ungebildet.» [20] Aristoteles meint, die Benutzung von M. im Sinne von Fabeln (und die von

Parabeln) als fiktionale *exempla* in der Beweisführung deliberativer Reden entspreche einem der Menge vertrauteren Argumentationstyp als streng syllogistische Beweisarten. [21]

Die griechisch-römischen Rhetoren des Hellenismus und der Kaiserzeit [22] verstehen unter M., in lateinischer Übersetzung *fabula (fabella)*, zunächst eine Tierfabel, insbesondere aus den Sammlungen ÄSOPS, des PHAEDRUS, AVIANUS und HYGINUS, die man im Anfangsunterricht der Grammatiker und Rhetoren benutzt. [23] M. werden systematisch in rhetorischen Lehrbüchern als Teile der *Progymnasmata (praeexercitamenta)* traktiert. Zuweilen wird schon durch den Dichter oder den Rhetor, der den M. einsetzt, als *παράινεσις, paráinēsis* oder *affabulatio* eine Entschlüsselung des tieferen Sinnes des M. in einer allegorisch-pädagogischen Interpretation (*sensus fabulae, interpretatio*) hinzugefügt. Es gibt zwei *modi* der Ausarbeitung eines solchen M., kurz oder lang (*breviter* oder *latius*). M. lassen sich zweitens auch als eine Art der Paradeigmata (*exempla*) einsetzen. [24] Ferner ist das *μυθικόν εἶδος, mythikón eîdos* oder die *species fabularis* eine Art der Erzählung (*εἶδη διηγήματος, eîdē dihēgēmatos; species narrationis*) und gehört damit vor allem in die Lehre von der *inventio*. HERMOGENES unterscheidet in seinen *«Progymnasmata»* vier *eîdē dihēgēmatos*; nämlich das *μυθικόν mythikón, πλασματικόν plasmatikón* (oder *δραματικόν dramatikón*), das *ιστορικόν historikón* und das *πολιτικόν ἢ ἰδιωτικόν, politikón ē idiōtikón*, denen im Lateinischen bei PRISCIAN in den *«Praeexercitamina»* die *narratio fabularis, fictilis, historica* und *civilis* entsprechen. [25]

Für die Schulrhetorik wird die Einordnung und Verwendung des M. in das rhetorische System in den kanonischen Lehrbüchern des AUCTOR AD HERENNIIUM, CICEROS und QUINTILIANUS maßgeblich. Der Auctor ad Herennium weist mehrfach auf *declamationes* über mythologische Themen und entlegene historische Stoffe hin. Er rät dazu, eine beginnende Ermüdung der Zuhörer der Rede damit zu bekämpfen, daß man etwas einfüge *quae risum movere possit* (das Lachen erregen könne). Hierfür hält er u. a. eine *fabula veri similis* (wahrscheinliche Erzählung) für geeignet. [26] Auch Cicero empfiehlt, der Ermüdung der Zuhörer durch eine extemporierte oder vorbereitete *res nova aut ridicula* (neue oder scherzhafte Begebenheit, u. a. eine *fabula*) vorzubauen. [27] Übereinstimmend mit dem Auctor ad Herennium lehrt Cicero ferner, daß es drei *genera* der *narratio* gebe. Das dritte *genus* gliedert sich erneut in zwei Teile, je nachdem, ob es sich um Personen oder Sachen handele. Die Art der Erzählung, die in der Darstellung von Sachen besteht, zerfällt wieder in drei Teile: erstens die Fabel (*«fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res»*; eine Erzählung ist etwas, was weder wahre noch wahrscheinliche Begebenheiten enthält), zweitens den historischen Inhalt (*«historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota»*; eine Geschichte ist eine tatsächlich vorgefallene Begebenheit, fern von der Erinnerung unserer Zeit) und drittens das *argumentum* (*«ficta res, quae tamen fieri potuit»*, eine erfundene Begebenheit, die dennoch geschehen sein könnte). [28] In Erweiterung dieser Einteilung differenziert MARTIANUS CAPELLA später vier *genera narrationis*, nämlich *historia, fabula, argumentum, negotialis vel iudicialis assertio*. [29]

Auch QUINTILIAN verwendet in der *«Institutio oratoria»* den Begriff *fabula (fabella)* als (äsoische) Tierfabel, die im Anfangsunterricht im Rahmen der *Progymnasmata* beim Grammatiklehrer gelesen wird. *Fabellae* sol-

len zuerst mündlich nacherzählt, dann aus dem Gedächtnis aufgeschrieben werden: «Igitur Aesopi fabellas quae fabulis nutricularum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente, deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant.» (So sollen die Knaben es lernen, kleine äsopische Fabeln, die den Märchen der Ammen am nächsten stehen, in reiner Sprache, die sich nirgends über das gewöhnliche Maß erhebt, zu erzählen, sodann dieselbe Leichtigkeit auch mit dem Griffel zu erreichen.) [30] Ausführlicher befaßt er sich jedoch mit der *fabula* als einer der Arten der *narratio* und unterscheidet *tris species narrationum*, darunter «fabulam, quae versatur in tragoediis atque carminibus non a veritate modo, sed etiam a forma veritatis remota» (den M., der in Tragödien und Gedichten erscheint – nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form der historischen Wirklichkeit fern). [31] Die anderen beiden *species* sind das *argumentum* (Handlung) und die *historia* (Geschichtserzählung). Quintilian kennt auch *fabulae ad actum scaenarum compositae*, für die Bühne gearbeitete Erzählungen (*plots*), als eine von mehreren Bedeutungen des Begriffes *argumentum*. [32] Schließlich nehmen *poeticae fabulae* breiten Raum ein als eine Art der *exempla*, der Beispiele, die als technische Beweismittel im Rahmen der Beweisführung in der Gerichts- und der beratenden Rede gebraucht werden, aber weniger Ansehen und Beweiskraft haben als z.B. historische *exempla domestica*, d.h. Beispiele aus der römischen Geschichte. [33] Dennoch werden mythische Beispiele auch von den größten römischen Rednern wie Cicero keineswegs verschmäht. *Fabulae (fabellae)* wirken nach Quintilians Meinung insbesondere auf die Herzen der Bauern und Ungebildeten (*rusticorum et imperitorum*). In diesem Sinne werden auch in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Rhetorik M. häufig mit einer ähnlichen Absicht wie Sprichwörter und Sentenzen und für ein breiteres Publikum gebraucht.

Anmerkungen:

1 grundlegend W.H. Roscher (Hg.): Ausführl. Lex. der griech. und röm. Mythologie (1884–1937); W. Aly: M., in: RE 16, 2 (1935) 1374–1411; F. Graf: Griech. Mythologie (1985); W. Schindler: M. und Wirklichkeit in der Antike (1988); reiches Bildmaterial in: Lex. Iconographicum Mythologiae Classicae (Zürich 1981 ff.); Lex. der christl. Ikonographie (1968 ff.); H. Hunger: Lex. der griech. und röm. Mythologie (1974). – 2 vgl. LSJ s.v. μῦθος, Sp. 1151. – 3 Homer, Ilias IX, 443; ebd. XIX, 242. – 4 Xenophanes VS 21 B 1. – 5 Hekataios 1, Frg. 1, in: F. Jacoby: Die Frg. der griech. Historiker (Berlin/Leiden 1923 ff.), – 6 vgl. diese Antithese bei Pindar, Nemeen 7, 23–25; Olympien 1, 28f; Euripides Frg. 484, in: A. Nauck: Tragicorum Graecorum Fragmenta (1889; ND 1964); Plat. Phaidon 61b; Protagoras 320c und 324d; J.-P. Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs (Paris 1965); ders.: Mythe et tragédie en Grèce ancienne (Paris 1972); ders.: Mythe et société en Grèce ancienne (Paris 1974); ders.: Mythe et tragédie T. 2 (Paris 1986); H. Fränkel: Dichtung und Philos. des frühen Griechentums (1969); B. Snell: Die Entdeckung des Geistes (1975). – 7 Plat. Pol. 377a ff. und 595b ff.; neuer Mythos: Gorg. 523a–527a. – 8 vgl. Arist. Metaphysik XII, 8 (Buch A) 1074b 1–5, Übers. F.F. Schwarz: Aristoteles, Metaphysik. Schriften zur Ersten Philos. (1970; ND 1981) 319. – 9 vgl. Poseidonios bei Strabon, Geographica I, 2, 8 C. 19–20. – 10 vgl. Demosthenes Or. 50, 40. – 11 vgl. P. Decharme: La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque (Paris 1904; ND Brüssel 1966); J. Pépin: Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Paris 1958). – 12 vgl. F. Graf (Hg.): M. in mythenloser Ges. Das Paradeigma Roms (1993). – 13 siehe Lausberg Hb. passim; Ernesti Graec. und Lat. – 14 Varro Frg. 23, Ausg.: A.G. Condemi (Bologna 1965) = Augustinus, De civitate Dei VI, 5, dt. Übers.: W. Thimme (München, Zürich 1978); ähnlich Varro Frg. 24 = Ter-

tullian, Ad nationes II, 1; – 15 Varro bei Censorinus, De die natali 21, 1. – 16 vgl. Kennedy Gr. und Marrou. – 17 Kennedy Gr. 167–173; L. Pernot: La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain (Paris 1993). – 18 Arist. Poet. 23, 1459a 18 und ähnlich 6, 1450a 4–5; später Quint. V, 10, 9 und XI, 3, 73. – 19 Arist. Poet. 10, 1452a 11; dazu Lausberg Hb. § 1206. – 20 Arist. Rhet. II, 21, 9, 1395a 2–7. – 21 Arist. Top. I, 12, 105a 16–19. – 22 vgl. Kennedy Rom. und Christ.; M.L. Clarke: Rhetoric at Rome. A Historical Survey (London 1996). – 23 vgl. H.C. Schnur (Hg.): Fabeln der Antike (1985). – 24 siehe Arist. Rhet. II, 20, 7 1394a 1 ff. – 25 Priscianus, Praeexercitamina 2, 5; Ausg.: M. Hertz: Gramm. Lat. III (1859; ND 1961); Lausberg Hb. § 291 und 1113; Martin 76; K. Barwick: Die Gliederung der Narratio in der rhet. Theorie und ihre Bedeutung für die Gesch. des antiken Romans, in: Hermes 63 (1928) 261–287. – 26 Auct. ad Her. I, 10. – 27 Cic. Inv. I, 25, Übers.: W. Binder: Von der rhet. Erfindungskunst (1859–1872); alle Stellen, an denen der Auctor ad Herennium und Cicero in ihren rhet. Schr. «fabella» oder «fabula» verwenden, in: K.M. Abbott, W.A. Oldfather, H.W. Canter: Index verborum in Ciceronis Rhetorica necnon incerti Auctoris libros ad Herennium (Urbana 1964) 465. – 28 Auct. ad Her. I, 13; Cic. Inv. I, 27. – 29 Mart. Cap. V, 550. – 30 Quint. I, 9, 2. – 31 Quint. II, 4, 2 (species narrationum). – 32 ebd. V, 10, 9. – 33 ebd. V, 11, 17–21.

II. Mittelalter. 1. Antiker M. und christliche Theologie von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. Im antiken M. spielt die polytheistische griechisch-römische Götter- und Heroenwelt eine zentrale Rolle. Daher bekämpft das monotheistische Christentum den heidnischen M. zunächst als ein Konkurrenzsystem heidnischer Theologie. Kirchenväter von Tertullian bis Augustinus sprechen dem heidnischen M. als einer Dämonenlehre jeden wahren Kern ab. Sie verwenden M. als rhetorischen Kampfbegriff und setzen ihm den christlichen λόγος, λόγος entgegen. AUGUSTINUS urteilt streng, daß die ganze heidnische Götterlehre nur auf Erfindung verlagerter Fabeln, auf *mendacissimis fabulis*, beruhe. Er definiert: «Liebe es der lateinische Sprachgebrauch zu, würden wir die erste Art das *genus fabulare* nennen, doch sagen wir besser *fabulosum*, fabulierende Theologie, dazu. Nach den Fabeln heißt man sie auch mythisch, da das griechische Wort Mythos Fabel bedeutet». [1] Heidnische Polemiker, z.B. CELSUS, verurteilen im Gegenzug die christliche Botschaft als «leere M.» ohne Wahrheitsgehalt. [2] Mythische Elemente lassen sich tatsächlich im Alten und Neuen Testament benennen, z.B. die kosmologischen und anthropogonischen Erzählungen des Buches «Genesis», oder die Erzählung, daß Gott in einem Menschen Gestalt annimmt, oder Teile der neutestamentlichen Sakramentslehre. Obwohl in der Christologie und Soteriologie wichtige mythische Vorstellungen begegnen, ist der Kern des Neuen Testaments aber strukturell kein M., sondern eine religiöse Offenbarungsbotschaft. [3]

Da der Einfluß der heidnischen M. in fast allen Bereichen der spätantiken hochsprachlichen Literatur und in der Kunst jedoch übermächtig stark ist, versucht die Kirche mittels der schon lange bereitstehenden allegorischen, symbolischen oder euhemeristischen Interpretation erfolgreich, den antiken M. für eine christliche Rhetorik und Paideia zu instrumentalisieren und zugleich seine Gefährlichkeit als heidnisches Theologiesystem zu entschärfen. Nur wenige M. des Heidentums werden in einem Selektions- und Neuinterpretationsprozeß ausgeschieden. [4]

Innerhalb der historischen, naturwissenschaftlich-enzyklopädischen und moralischen Traditionen, die miteinander von der Spätantike bis in das 16. Jh. verschmolzen sind, und durch das Schulsystem, das sich auf die *artes*

liberales stützt, überleben die heidnischen antiken Götter und ihre M. [5] Die mittelalterliche volkssprachliche Literatur bezieht weitere Mythenstoffe aus Erzähltraditionen der Völkerwanderungszeit (z.B. Nibelungenzyklus), politischen M. u.a. um Karl den Großen (z.B. Rolandslied) oder den Erzählungen um König Artus und die Gralsritter. [6] Im mittelalterlichen Schulsystem waren gute Kenntnisse antiker M. in der Grammatik und Rhetorik für die Lektüre und Interpretation der Klassikertexte und für die eigene Produktion neuer eleganter Texte unverzichtbar. Schon bei spätantiken christlichen Dichtern wie AUSONIUS, PRUDENTIUS oder CLAUDIAN und in christlichen Prosawerken des 4.–6. Jh. gelten Zitate aus heidnischen M. als obligater Redeschmuck. Sie tragen zum *decus* (Schmuck) der Poesie, Historiographie und der Rhetorik bei. Figuren und Erzählmotive des antiken M. bilden die Grundlage für diverse *colores rhetorici* (rhetorische Figuren) und *loci communes* (rhetorische Gemeinplätze). [7] Auf die Parallelisierungen biblischer und antiker Beispielfiguren durch die Kirchenväter gestützt, stellen später THEODUL in seiner *Ecloga*, qua comparantur miracula novi testamenti cum veterum poetarum commentis und BALDERICH VON BOURGUEIL systematische Konkordanzsysteme heidnisch-mythischer und christlicher Beispielfiguren als Reservoir für Dichter und Verfasser von Reden zur Verfügung. Parallel geführte Exempel-Reihen werden in berühmten Werken des Mittelalters und der Renaissance zu einem tragenden Kompositionsprinzip, u.a. in der *Divina Commedia* DANTES. [8]

Auch im Quadrivium behalten in der Astrologie und der vorneuzeitlichen Astronomie Kenntnisse der antiken M. hohe Bedeutung. Antike Götter und ihre M. werden als Naturpersonifikationen aufgefaßt, die Planetengötter, die jeden Tag und jede Stunde regieren, in ein kompliziertes System verschlungener Beziehungen zu Tugenden, Künsten oder den sieben Lebensaltern gesetzt.

Im lateinisch-westlichen Mittelalter sind die spätantiken, von der Stoa und dem Neuplatonismus beeinflussten allegorisch-moralisierenden Deutungen heidnischer M. z.B. des MARTIANUS CAPELLA in *De nuptiis Philologiae et Mercurii* [9] und des FULGENTIUS in den *Mitologien* [10] für die Poetik besonders wirksam. ISIDOR VON SEVILLA als ein Vertreter der bei mittelalterlichen Historikern beliebten euhemeristischen Mytheninterpretation sagt über die heidnischen Götter: *«Quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur, et pro unusquisque vita et meritis coli apud suos post mortem coeperunt.»* (Von denen, die die Heiden für Götter halten, wird überliefert, daß sie einst Menschen waren und daß sie je nach dem Leben und Verdienst eines jeden nach dem Tod verehrt zu werden begannen.) [11] Isidor stellt eine Vielzahl solcher Götter und Helden *secundum ordinem temporum* nach sechs Weltaltern zusammen. Die großen Sagengestalten der heidnischen Antike werden von ihm und anderen christlichen Autoren den biblischen Patriarchen an die Seite gestellt. Als ur- und frühgeschichtliche Könige und Wohltäter der Menschheit aufgefaßt, mit kosmischen Symbolen gleichgesetzt oder in allegorischer Interpretation als Quellen tiefen Wissens verstanden leben die alten M. weiter. [12] Seit dem 12. Jh. wird das zuerst am heidnischen M. und danach auch an Bibeltexten entwickelte allegorische Verfahren sogar zur Hauptmethode der Interpretation. Umfangreiches mythologisches Wissen, aus dem sich Verfasser aller Arten von Reden bedienen konnten, stellen ebenfalls

seit dem 12. Jh. die typisch mittelalterlichen Enzyklopädien, die *«summae»*, *«trésors»* oder *«miroirs»*, bereit.

2. *Die Verwendung des M. in der ars poetriae, ars praedicandi und ars dictaminis.* M. in der Bedeutung von Tierfabeln behalten im Mittelalter im *Trivium* ihren Rang in der sprachlichen Grundausbildung in der Grammatik. Es treten zu den antiken Sammlungen sogar noch neue hinzu, z.B. der zwischen 350 und 500 n. Chr. entstandene *«Romulus»*, der ein wichtiges Bindeglied zum mittelalterlichen Genre der *fabula (fabella)* darstellt. Bekannt bleiben auch M., die in den klassischen *autores* des Lektürekansons des Grammatik- und Rhetorikunterrichtes gelesen werden, vor allem in der als Allegorie des menschlichen Lebens interpretierten *«Aeneis»* VERGILS und später sogar in den *«Metamorphosen»* OVIDS, in deren Verwandlungsgeschichten z.B. P. BERSUIRE im *«Ovidius moralizatus»* (1342) [13] allegorische Vorbilder des christlichen Glaubens erkennt. Zahlreiche Anspielungen auf antike M. verleihen Dichtungen nach den Lehren der *artes poetriae* rhetorischen Glanz und den Nimbus der Gelehrsamkeit.

In der Predigtliteratur verwendet man Elemente des antiken M. für eindrucksvolle Vergleiche und Antithesen heidnischer mythischer Figuren und christlicher Märtyrer und Heiliger sowie allegorische Interpretationen mythischer Erzählungen. Es zeigt sich aber auch eine Tendenz, primär neugebildete christliche M. als bessere *exempla* zu berücksichtigen und *narrationes* aus dem Fundus der zahlreichen christlichen Heiligenlegenden zu wählen. Diese gelten den christlichen Autoren und ihren Hörern als wahre Geschichten. [14] In mittelalterlichen Lehrbüchern der Rhetorik gilt *fabula* außerdem nach antiker Tradition ebenfalls als eine *species* der *narratio*. [15]

Anmerkungen:

1 Augustinus, *De Civitate Dei* VI, 5 = Varro, *Antiquitates rerum divinarum* frg. 23 Condemi; Übers. W. Thimme (München, Zürich ¹1978); vgl. schon 1 Tim 4, 7; Titus 1, 14. – 2 Origenes, *Contra Celsum* I, 20; Ausg.: M. Borret (Paris 1967). – 3 W. H. Schmidt: M. III. Alttestamentarisch, in: TRE, Bd. 23 (1994) 625–644; T. Holtz: Art. M. IV. Neutestamentarisch, ebd. 644–650. – 4 S. Murphy RM 43–88; G. Klager: *De doctrina christiana* von Aurelius Augustinus: Die erste Anweisung zur christl. Redekunst (Wien 1970); A. Hagendahl: *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane lit. Tradition in dem lat. christlichen Schrifttum* (Göteborg 1983). – 5 vgl. W. Roscher: *Ausführl. Lex. der griech. und römischen Mythologie* (1884–1937); O. Gruppe: *Gesch. der klass. Mythologie und Religionsgesch.* während des MA im Abendland und während der Neuzeit (1921; ND 1965); J. Seznec: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Trad. im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (1990; Orig. Paris 1980); F. von Bezold: *Das Fortleben der antiken Götter im ma. Humanismus* (1922; ND 1962); H. Rahner: *Griech. Mythen in christlicher Deutung* (Zürich ³1966). – 6 vgl. N. H. Ott: M., *Mythologie*, in: LMA Bd. 6 (1993) 993–996; W. Golther: *Hb. der germ. Mythologie* (³1987). – 7 vgl. Lausberg *Hb. und Arbusow passim.* – 8 vgl. Curtius 367–369. – 9 Ausg.: J. Willis (1983). – 10 Ausg.: R. Helm (1898; ND 1970); vgl. E. Panofsky, F. Saxl: *Classical Mythology in Medieval Art* (New York 1923–1933) 252f.; H. Liebeschütz: *Fulgentius Metaforalis: ein Beitr. zur Gesch. der antiken Mythologie im MA* (1926). – 11 Isid. *Etym.* VIII, 11, 1–2, Übers. Verf.; vgl. ähnlich Gottfried von Viterbo, *Speculum regum* I, 7f., Ausg.: MGH *Scriptores*, vol. 22 (1872; ND 1963) 37–38. – 12 siehe Bezold [5] 20ff. und Seznec [5]. – 13 vgl. E. Panofsky: *Die Renaissance der europ. Kunst* (²1984; Orig. Stockholm 1960) 362f., Anm. 82. – 14 J. Th. Welter: *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age* (Paris 1927); P. von Moos: *Gesch. als Topik. Das rhet. Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae* im *«Poliraticus»* Johanns von Salisbury (1988) *passim.* – 15 Murphy RM 13.

III. Renaissance und Humanismus. 1. Griechisch-römische M. als dominierende Stoffe in Literatur, Musik und Kunst. In der gesamten Kultur der Renaissance und des Humanismus, besonders in der Philosophie, Kunst und Literatur, spielt der heidnisch-antike M. eine bedeutende, das *ingenium* inspirierende Rolle. [1] Führende neoplatonische Humanisten um M. FICINO, A. POLIZIANO und C. LANDINO in Florenz versuchen eine Synthese von antikem heidnischen M. und christlicher Theologie zu einem universalen Theismus. Die Vielzahl einzelner antiker M. wird unter dem Begriff *«mythologia»* in poetisch-theologischen Traktaten zusammengefaßt. [2] Schon in der Renaissance und im Humanismus blüht die später im Barock ausufernde Pseudo-Wissenschaft der Emblematischer und Allegoriker auf und liefert der Rhetorik aus dem antiken M. geschöpfte Themen für immer neue gelehrte Gleichnisse, Metaphern und Allegorien. [3]

2. Die Verwendung des M. in humanistischen Rhetoriklehrbüchern und Redegattungen. Der griechisch-römische M. nimmt auch in der rhetorischen Theorie und Praxis jener Epoche einen prominenten Rang ein. Die rhetorischen Lehrbücher der Periode, z.B. der *«Ciceronianus»* (1528) des ERASMUS und Melanchthons *«Elementa Rhetorices»* (1531) berufen sich nämlich auch für die Verwendung des M. (der *fabula*) in der Rhetorik auf CICERO und QUINTILIAN. [4] Führende Poetiken wie diejenige SCALIGERS behandeln den M. unter dem Thema der Allegorie zusammen mit Fabeln und Sprichwörtern. Im Humanismus und später in der gelehrten Schulrhetorik beider Konfessionen wird eine allegorisierend-symbolische Interpretation der heidnischen M. vorherrschend. So glaubt man, den antiken M. mit der christlichen Glaubenswelt versöhnen zu können. Eine wichtige Vermittlerrolle zwischen den mythologischen Vorstellungen des Mittelalters und der Renaissance spielen schon die *«Genealogie deorum gentium libri»* des G. BOCCACCIO († 1375). Ihr treten als ein durch den Tod C. SALUTATIS unvollendet gebliebenes großes mythisch-allegorisches Handbuch *«De Laboribus Herculis»* [5] und der Traktat *«Contra Oblocutores et Detractores Poetarum»* des FRANCESCO DA FIANO (Rom 1399–1404) zur Seite. [6] Zahlreiche neue Handbücher zum heidnischen antiken M. erscheinen seit dem 16. Jh., die ein wachsendes Interesse des Publikums an übersichtlich bereitgestellten mythologischen Kenntnissen belegen. Diese finden in allen Arten der zeitgenössischen Beredsamkeit, besonders aber in epideiktischen Reden, Verwendung. Im deutschen Sprachraum sei das *«Göttermagazin»* oder die *«Theologia Mythologica»* des GEORG PICTOR (Freiburg 1532) genannt. Das Wort *«M.»* selbst findet sich in der deutschsprachigen Literatur erstmals im *«Dictionarium Germanicolatinum»* des P. DASYPODIUS (Straßburg 1537) in der Bedeutung *«erdichtete Märe, Mythos, lateinisch fabula»*. [7] Wesentlich einflußreicher werden aber die neuen mythologischen Handbücher von L.G. GYRALDI *«De deis gentium varia et multiplex historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur»* (Basel 1548), von N. CONTI *«Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem»* (Venedig 1551) und V. CARTARI *«Le Immagini colla sposizione degli Dei degli Antichi»* (Venedig 1556). [8] Aus den berühmten Klassikern der Antike, vor allem VERGIL und OVID, sowie aus solchen Handbüchern beziehen die humanistischen Redner ihre umfangreichen mythologischen Kenntnisse als Perlen der Gelehrsamkeit, mit denen sie in ihren Reden prunken. Man spielt ein Gesellschaftsspiel, in dem Dich-

ter und Redner in ihre Werke vielfältige allegorisch-symbolistische Bezüge auf hochgestellte Personen und aktuelle Ereignisse der Zeit einfügen, während ihre Zuhörer oder Leser diese erkennen, selbst nur angedeutete Vergleiche zum antiken M. vervollständigen und antikisierende Beinamen und Attribute würdigen sollen.

Anmerkungen:

1 vgl. E. Wind: *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (21984; Orig. London 1958); E. Panofsky, F. Saxl: *Classical Mythology in Medieval Art*. (New York 1923–1933). – 2 E. Garin: *Medioevo e rinascimento* (Bari/Rom 31987) 63–84: *le favole antiche*. – 3 vgl. F. Ménesrier: *L'art des emblèmes, ou s'enseigne la morale par les figures de la fable* (Paris 1684); A. Schöne, A. Henkel: *Emblemata*. Hb. zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jh. (1967; ND 1996) 1585–1836 zur Mythologie; R. Wittkower: *Allegory and the Migration of Symbols* (London 1977; ND 1987). – 4 vgl. J. Seigel: *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla* (Princeton 1968); Plett; L.A. Sonnino: *A Handbook of Sixteenth-Century Rhetoric* (London 1968); O. Berwald: *Philipp Melanchthons Sicht der Rhet.* (1994). – 5 Ausg. Boccaccio: V. Romano (Bari 1951); Ausg. Salutati: B.L. Ullman (Zürich 1951). – 6 vgl. H. Baron: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton 21966) 295–314. – 7 vgl. W. Betz: *Zur Wortgesch. von M.*, in: H. Moser (Hg.): *Dt. Sprache. Gesch. und Gegenwart*. FS F. Maurer (1978) 22. – 8 vgl. J. Seznec: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Trad. im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (1990, Orig. Paris 1980) 172–175.

IV. M. im Barockzeitalter und Mythoskritik in der Epoche der Aufklärung. Kenntnisse der griechisch-römischen M. werden zum Ausweis der vollkommenen literarisch-rhetorischen Bildung des eleganten Hofmannes. M. der Antike spielen daher auch in der jesuitischen Erziehung eine wesentliche Rolle, obwohl die strenge theologische Lehre der Gegenreformation eigentlich erneut eine Ächtung der heidnischen antiken M. nahegelegt hätte. Doch bleiben Kenntnisse hierüber in der höheren Bildung unverzichtbar. Die Beschäftigung mit dem heidnischen M. wird daher auf dieselbe Weise legitimiert wie in der Spätantike. Die wichtigsten Traktate über heidnische Götter, die im 17. Jh. in Frankreich erscheinen, stammen von Jesuiten. Die SOCIETAS JESU selbst stellt sich mythologisch-emblematisch als *«Merkur dar, der vom Himmel auf die Erde herabsteigt, um die Befehle der Götter zu überbringen»*. [1] Im rhetorischen Unterricht der Kollegs werden weiterhin die mythologischen Handbücher der Renaissance und auch neue Zusammenstellungen verwendet, z.B. das *«Pantheum mythicum»* (1777). Auch im protestantischen Unterricht auf den Gelehrtenschulen gelten die heidnischen M. als anerkannte Elemente der Rhetorik. Allegorisch interpretierte M. werden als Exempel besonders gerne in Hof- und Fest-, Trost- und Schulreden verwendet. [2] Sie prägen einen großen Teil der Symbolik und Emblematischer der barocken Kultur. In Predigten, z.B. bei ABRAHAM A SANTA CLARA, wird zur Unterweisung in der Sittenlehre und Beeindruckung ungebildeter Schichten als Erbe des antiken M. und der Fabel gerne das *Predigtmärlein* eingesetzt. Im 18. Jh. kommt es noch einmal zu einer Spätblüte der Fabel in Frankreich (LA FONTAINE) und Deutschland (GELLERT).

Die eklektizistische Weise, in der sich G.J. VOSSIUS in seinen *«Commentarium Rhetoricorum, Sive Oratorium Institutionum Libri Sex»* (1606/1643) und der Kurzfassung, den *«Rhetorices Contractae, Sive Partitionum Oratorium Libri Quinque»* (1621/1660) sowie der als

Materialsammlung für Dichter und Redner gedachten Schrift *«De theologia gentili, et physiologia Christiana, sive de origine ac progressu idololatriae»* (1641) des antiken M. bedient, ist für seine Epoche typisch. Weite Verbreitung erlangen als deutschsprachige Lehrbücher der Barockrhetorik B. KINDERMANN'S *«Der Deutsche Redner»* (1660) und C. WEISES *«Neu-Erleuterter politischer Redner»* (1684). Auch sie empfehlen, sich der *exempla* des antiken M. bei passender Gelegenheit zu bedienen.

Doch die meisten Philosophen der Aufklärungsepoche verwerfen alle heidnischen und christlichen M. als unvernünftige Märchen. Es seien meist Erfindungen habgieriger und machthungriger Priester oder bestenfalls Irrtümer des frühen menschlichen Geistes, die einer inzwischen durch die Fortschritte der Wissenschaft und die Aufklärung überwundenen, noch kindlichen Entwicklungsstufe der Menschheit entstammen. Die Verwendung von M. in der Rhetorik ist aus Sicht dieser Kritiker eine besonders verwerfliche Art der Täuschung des Publikums. Diese Betrugstheorie des M. und die Entlarvung solcher M. findet sich oft in einflussreichen philosophischen Werken ausgebreitet, z.B. bei P. TH. D'HOLBACH im *«Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde morale»* (1770). Für KANT spielt als Folge hiervon im System seiner *«Kritiken»* der unwissenschaftliche Begriff des M. keine Rolle. Trotzdem bleiben die antiken M. auch im 18. Jh. ein Teil des für alle Künstler, Dichter, Redner, Gelehrte und allgemein Gebildete der höheren Stände nützlichen Wissens, das man in verbreiteten Lexika aufbereitet finden kann, z.B. in B. HEDERICH'S *«Gründlichem mythologischem Lexicon»* (1724). [3] *«Das Grosse vollständige Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste»* J.H. ZEDLERS definiert Mythologie als *«eine Nachricht von den Fabeln, welche bey den Heyden denjenigen Zeiten angedichtet worden, die von Anfang der Welt bis auf den Anfang der griechischen Olympiade verlaufen, und die eben deswegen theils die unbekanntenen, theils die fabelhaften Zeiten pflegen genennet zu werden»*. [4] Die *«Encyclopédie»* D. DIDEROT'S versteht unter *«mythologie»* die *«histoire fabuleuse des dieux, des demi-dieux & des héros de l'antiquité»* und ferner *«tout ce qui a quelque rapport à la religion payenne»*. Die Mythologie behält aber für die französischen Aufklärer ihren Wert als *«une source inépuisable d'idées ingénieuses, d'images riantes, de sujets intéressants, d'allégories, d'emblèmes»*. [5] Auch Zedlers Lexikon resümiert, daß alle Personen von Stand, die *«nicht unter dem gar gemeinen Pöbel mithin laufen wollen, etwas von dieser gelehrten Galanterie zu wissen nötig haben»*. [6]

Anmerkungen:

1 Zitat aus J. Seznec: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Trad. im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (1990, Orig. Paris 1980) 212 mit Verweis auf F. Ménezière: *L'art des emblèmes, où s'enseigne la morale par les figures de la fable* (Paris 1684) 69. – 2 Barner; G.K. Braungart: *Hofberedsamkeit. Stud. zur Praxis höfisch-politischer Rede im dt. Territorialabsolutismus* (1988). – 3 neu hg. von J.J. Schwaben (1770; ND 1967). – 4 Zedler Bd. 22 (1739; ND Graz 1961) s.v. *Mythologie*, Sp. 1761–1765 mit Lit., Zitat 1761. – 5 Diderot *Encycl.* Bd. 7, 924–926 s.v. *mythologie*; Zitate 924 und 925; vgl. auch den Artikel *«fable»* Bd. 6, 342–349. – 6 Zedler [4] 1765.

V. *M. vom späten 18. bis zum 20. Jh. 1. Ausgewählte Theorien über den M. von der Epoche der Romantik bis zum 20. Jh.* Im Rahmen dieses Artikels können nur ausgewählte Beiträge zur Diskussion um den M. vorgestellt

werden, die wissenschaftlich seit etwa 200 Jahren durch eine stetig steigende Zahl von Fachdisziplinen bereichert, aber auch in der breiten Öffentlichkeit in populärwissenschaftlichen Werken und esoterischen Schriften geführt wird. [1] Schon G.B. VICO erkennt in der Phantasie des Menschen den entscheidenden Faktor der Bildung des M. CHR. G. HEYNE nimmt eine *aetas mythica*, eine geschichtlich frühe Entwicklungsstufe oder *infantia* der Menschheit an, auf der sie im *sermo mythicus seu symbolicus* versuchte, die für sie überwältigend mächtige Natur zu begreifen. Für die Romantiker, die sich vom historischen Euhemerismus und der rationalistischen Mythenkritik der Aufklärung lösen, wird M. ein Zentralbegriff bei der Suche nach früher Urweisheit der alten Völker Europas (und Indiens). [2] J.G. HERDER und A.W. SCHLEGEL verhelfen der Einsicht zum Durchbruch, daß das *proprium* des M. mit rationalen Kategorien nicht erfaßt werden kann. Herder versteht den M. als Ausdruck der Art, wie ein Volk die Natur sah. Schlegel verlangt in der einflussreichen *«Rede über die Mythologie»* (1800) eine neue Mythologie als Quelle der Phantasie und zur Förderung der Dichtung. F. CREUZER hält den M. für ein Symbol des Unendlichen. [3] Eine systematische, philosophisch fundierte positive Bewertung des M. legt aber erst F.W.J. SCHELLING mit der *«Philosophie der Mythologie»* [4] vor, indem er den über die Vernunftkenntnis hinausweisenden, religiös-metaphysischen Gehalt des M. und seine Wirkungsmacht auf das Bewußtsein der Menschen unterstreicht. Unter dem Eindruck der in Europa neu bekanntgewordenen indischen M. halten verschiedene Gelehrte den M. der indischen *«Veden»* für eine undeutliche Überlieferung einer in Symbolen ausgedrückten Urweisheit der Menschen oder allgemein den M. für den Ausdruck des Geistes eines bestimmten Volkes. K.O. MÜLLER gelten M. als alte Volkssagen und Mythologie als eine historische Wissenschaft. J. GRIMM bezeichnet den M. in den *«Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte»* (1813) [5] als ein Erzeugnis der Völker und den Versuch, grundlegende menschliche Erfahrungen und kosmisch-natürliche Vorgänge zu erklären. Bei J.J. BACHOFEN, der den M. u.a. in seinem *«Mutterrecht»* von rechts- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen aus untersucht, spiegelt der M. in symbolistisch-romantischer Deutung eine Grunderfahrung des Menschen wider und ist eine Darstellung der Volkserlebnisse im Lichte des religiösen Glaubens. [6] Im späten 19. und 20. Jh. erweitern sich durch die Blüte verschiedener am M. interessierter, z.T. neuer Wissenschaften die Einzelkenntnisse über M., aber gleichzeitig entzieht sich der Begriff M. infolge der unterschiedlichen methodischen Ansätze, Fragestellungen und Fachterminologie dieser Einzelwissenschaften seitdem einer allgemein anerkannten Gesamtdefinition.

In Auseinandersetzung mit der nüchternen Position bestimmter Philologen (z.B. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF oder H. USENER) erkennt F. NIETZSCHE im tragischen M. die Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel. [7] Die schöpferische Kraft des M. wird dem blutlosen abstrakten, historisch-philosophischen und wissenschaftlichen Denken gegenübergestellt. S. FREUD hält den M. für eine Sublimation seelischer Verdrängungsmechanismen, C.G. JUNG für einen Spiegel des kollektiven Unbewußten oder der Grundstrukturen des menschlichen Seelenlebens, die sich in überzeitlichen und verschiedenen Kulturen gemeinsamen Archetypen ausdrücken. E. CASSIRER versucht eine transzendente Mythendeutung und Phänomenologie des M. Auch der

M. baue als Denkform auf apriorischen Grundlagen auf, die sich aber von denen Kants (Raum und Zeit) und den klassischen Kategorien des Aristoteles (Substanz, Kausalität usw.) durch die Modalität von Raum, Zeit und Zahl unterscheiden. [8] L. LÉVY-BRUHL und W. WUNDT entwickeln in der Erforschung des M. vor allem völkerpsychologische Ansätze. Das mythische Bewußtsein und das moderne logisch-wissenschaftliche Denken unterscheiden sich strukturell, und Lévy-Bruhl prägt für jenes den Begriff des «Praelogischen». [9] Die Philologen W.F. OTTO und K. KERÉNYI betonen die wirkungsmächtige Realität, die der M. für die antiken Menschen darstellte. M. ELIADE unterstreicht interkulturelle Gemeinsamkeiten der religiösen Erfahrung im M. sowie Eigenarten des mythischen Raumes und seiner Zeitvorstellung. Der M. hebe die profane Zeitvorstellung auf und beruhe auf der Erfahrung der göttlichen Gegenwart und deren Zeichen, den *numina*. Er stelle ein geschlossenes System des Denkens und der Erfahrung der Welt dar. Moderne rationalistische Mythenkritik versperre nur den Weg zur Erkenntnis des M. In der Tradition E. DURKHEIMS betonen dagegen viele Religionssoziologen und Anthropologen (u.a. B. MALINOWSKI) die systemstabilisierende gesellschaftliche Funktion des M. als einer «sacred tale» und das spezifische Verhältnis von M. und Kult in einzelnen Gesellschaften. Strukturalisten um C. LÉVI-STRAUSS betrachten den M. als einen erzählerischen Code des «wilden Denkens». [10] M. fassen Grundsituationen des Menschen zusammen, indem sie diese in verschiedenartigen Varianten beschreiben. Gruppen solcher Varianten nennen die Strukturalisten «Mytheme». Zwischen den beschriebenen Eigenarten des «wilden Denkens» und der Rhetorik als *téchné* erkennt G.K. MAINBERGER interessante Parallelen. [11]

2. Verwendung und Mißbrauch des «neuen M.» zu politischen Zwecken im späten 19. und 20. Jh. Im 19. und 20. Jh. neu und künstlich ausgebildete politische M. unterscheiden sich strukturell erheblich von traditionellen M. Sie reagieren auf ein verbreitetes Krisenbewußtsein und Unbehagen an der modernen Zivilisation, dienen konkreten politisch-propagandistischen Zwecken, verbinden sich gerne mit Formen charismatischer Herrschaft und vermitteln eine bestimmte Weltanschauung. Moderne M. werden oft nicht klar abgegrenzt von Ideologien, falschen Idolen, legendären Personen oder überhaupt Vagern und Sagenhaften. Die Verwendung von rückwärtsgewandten oder zukunftsgläubigen M. in der argumentativen Auseinandersetzung mit der modernen westlichen Zivilisation, der Welt der Technik und der Verfassungsform der Demokratie ist im späten 19. und 20. Jh. folgenreich gewesen. Es sei exemplarisch nur an die politischen M. von *Blut und Boden*, von der Überlegenheit der *arischen Rasse*, vom *Dritten Reich*, von der *Gelben Gefahr*, den sozialistischen M. des *Neuen Menschen* oder radikale ökologische oder feministische M. von angeblich vor langer Zeit verlorenen irdischen Paradiesen erinnert. Da nach der weitgehenden Säkularisierung der modernen Welt eine Rückkehr zum mythischen Weltbild und zu ihm entsprechenden Gesellschaftssystemen nur unter Einsatz von Gewalt gegen Andersdenkende vorstellbar ist, neigen Anhänger einer auf M. gestützten politischen Weltanschauung oder Ideologie im 20. Jh. meist zu totalitären Staatssystemen. Beispiele für die rhetorische Instrumentalisierung von «neuen M.» lassen sich aus Reden führender Nationalsozialisten, Faschisten oder kommunistischer Anführer leicht geben. Dagegen steht die demokratisch-parlamentarische Rhetorik dem Begriff des M. meistens fern. [12]

3. Moderne M. des Alltags, Trivialmythos, latente M. und Mythoskritik. Viele moderne M. des 20. Jh. dienen der Massensuggestion aus kommerziellen Gründen. Aus der Welt der Werbung kennt man die neuen M. von der ewigen Jugend oder vom Genuß ohne Reue. Es sei auch an den Starkult um einzelne mythische, d.h. legendäre Sportler, Künstler, Schauspieler und Musiker erinnert. Latente M., Trivialmythen oder M. des Alltags [13] sind als Mitteilungssysteme für den rhetorisch-kommunikativen Bereich unter dem Einfluß der Massenmedien inzwischen vielleicht von einer größeren Bedeutung als die Beispielfiguren und Erzählungen des klassischen M. Nach der kritischen Theorie TH. W. ADORNOS und M. HORKHEIMERS sowie den Thesen H. BLUMENBERGS versucht der Mensch, im M. seiner Weltangst Herr zu werden, ist sich gleichzeitig aber der Wirkungsmacht solcher M. nicht immer bewußt. [14] Wenn jedoch solche M. kritisch offengelegt werden, verlieren auch sie einen Teil ihrer Wirkungsmacht. Hierin liegt eine Aufgabe moderner kritischer Rhetorik und Kommunikationswissenschaft. Während die traditionellen M. für immer mehr Menschen angesichts des Verfalls der überlieferten humanistischen Bildung zu fremden, nicht mehr entschlüsselbaren Erzählungen werden, entstehen täglich neue M., nicht zuletzt M. der Leinwand, die von der Faszination des imaginären Bildraumes leben und unmittelbare Wirksamkeit auf den Zuschauer anstreben. [15] Außereuropäische M. (Aborigines in Australien, Indianerstämme Amerikas usw.) gewinnen im öffentlichen Diskurs und in den Massenmedien derzeit stärkeren Einfluß und kompensieren die nachlassende Kenntnis über und geringere Bedeutung von griechisch-römischen und nationaleuropäischen M.

Moderne philosophische Theorien über den Wirklichkeitsbegriff, das Wirkungspotential des M. [16] und das Vordringen neuer M. auf Kosten des Einflusses der christlichen Kirchen fordern diese zu einer theologisch-pädagogischen Diskussion um das Verhältnis des Christentums zum M. auf. Der einflußreiche Versuch einer systematischen Entmythologisierung des Christentums und der Trennung des M. vom *Kerygma* durch die Schule R. BULTMANNs hat allerdings auch sehr beachtenswerte Gegenmeinungen hervorgerufen. [17]

M. bleiben vermutlich auch zukünftig in vielen Bereichen der praktisch angewandten Rhetorik und Formen der Kommunikation lebendig und einflußreich. [18] Gegenüber einer einseitig verkürzenden, rational-technischen Weltanschauung und Lebensauffassung vertritt der M. ein berechtigtes Anliegen, indem er auf andere Aspekte der Wirklichkeit, Lebens- und Welterfahrung und Möglichkeiten der Orientierung verweist. Es mehrten sich in breiten Bevölkerungskreisen – durch den Erfolg esoterischer Scharlatane bezeugt und eventuell im Zusammenhang mit dem zu Ende gehenden Jahrhundert und Millennium – Anzeichen eines großen Bedarfs an ganzheitlichen Welterklärungen durch alte und neue M., die von den Anstrengungen einer vernunftgeleiteten Welterklärung und Orientierung entlasten. Gegenüber einem naiven aufklärerischen Fortschrittsmodell ist andererseits heute und in Zukunft ebenfalls Vorsicht geboten. Es bleibt fraglich, ob die Menschen allein mit rational-technischem Denken ihre im 21. Jh. anstehenden Probleme lösen können werden. [19]

Anmerkungen:

1 vgl. zu wichtigen Positionen: J. de Vries: Forschungsgesch. der Mythologie (1961); K. Kerényi: Die Eröffnung des Zugangs zum

Mythos. Ein Leseb. (1976); ferner A. Horstmann: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: ABG 23 (1979) 7–54, 197–255; G. Lanczowski: M., Mythologie (I.–III.) in: LThK², Bd. 7 (²1962; ND 1986) 746–750. – 2 vgl. ausführlich Horstmann [1] 21 ff. – 3 F. Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (1836; ND 1973). – 4 Ausg.: A. Roser, Schellingiana 6 (1996). – 5 J. Grimm: Gedanken über M., Epos und Gesch., in: Fr. Schlegels dt. Museum (1813) 3, 53–75, auch in: Kleinere Schr. 4 (1869; ND 1965) 74–85. – 6 vgl. u. a. Bachofen: Das Mutterrecht (1. Hälfte 1861), in: GW, hg. von K. Meuli, Bd. 2 (³1948) 12 ff; dazu A. Baeumler: Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums (1965). – 7 F. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (1872), in: Krit. Studienausg., hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 1 (1988). – 8 E. Cassirer: Philos. der symbolischen Formen, T. 2: Das mythische Denken (1925; ⁷1977). – 9 L. Lévy-Bruhl: Die geistige Welt der Primitiven (1927; ND 1966); W. Wundt: Völkerpsych., Bd. 2: M. und Religion (³1923, ND 1975). – 10 C. Lévi-Strauss: Das wilde Denken (1973; Orig. Paris 1962); ders.: Mythologica, Bde. 1–4, 2 (1971–1975; Orig. Paris 1964–1975); ders.: Myth and Meaning (1980). – 11 G.K. Mainberger: Rhet. und wildes Denken. Ein Zugang zum Mythos über Aristoteles, in: J. Kopperschmidt (Hg.): Rhet., Bd. 2: Wirkungsgesch. der Rhet. (1991) 408–441. – 12 vgl. J. Petersen: Mussolini: Wirklichkeit und M. eines Diktators, in: K.H. Bohrer: M. und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion (1983) 242–260; L. Kettenacker: Der M. vom Reich, ebd. 261–289; W.J. Mommsen: Rationalisierung und M. bei Max Weber, ebd. 382–402; G.P. Marchal: M. im 20. Jh. Der Wille zum M. oder die Versuchung des «neuen M.» in einer säkularisierten Welt, in: F. Graf (Hg.): M. in mythenloser Ges. Das Paradigma Roms (1993) 204–229; K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2 (⁴1975); G. Kalivoda: Parlamentarische Rhet. und Argumentation (1986); O. Nass: Staatsberedtsamkeit (²1981). – 13 R. Barthes: Mythen des Alltags (²1970; Orig. Paris 1957); B. Halpern: «Myth» and «ideology» in modern usage, in: History and Theory 1 (1961) 129–149; R. Matthaei (Hg.): Trivialmythen (1970); D. Zillesen: Mythen im Alltagsleben, in: Der Evangelische Erzieher 40 (1988) 59–76. – 14 vgl. H. Blumenberg: Arbeit am M. (⁴1986); J. Habermas: Die Verschlingung von M. und Aufklärung. Bemerkungen zur «Dialektik der Aufklärung» – nach einer erneuten Lektüre, in: Bohrer [12] 405–431. – 15 siehe H.-Th. Lehmann: Die Raumfabrik – M. im Kino und Kinomythos, in: Bohrer [12] 572–609. – 16 vgl. H. Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des M., in: M. Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4 (1971) 11–66. – 17 vgl. R. Bultmann: NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (²1985); ders.: Jesus Christus und die Mythologie (⁶1984); Kritik daran bei F. Stolz: Art. M. II. Religionsgesch., in: TRE Bd. 23 (1994) 608–625; ferner F. Beißer: Art. M. V. Systemat.-Theol., TRE Bd. 23 (1994) 650–661; J. Loh: Art. M. VI. Praktisch-Theol., TRE Bd. 23 (1994) 661–665; H.P. Müller: M. – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung, in: ZThK 80 (1983) 1–25; W. Pannenberg: Christentum und M. Späthorizonte des M. in biblischer und christlicher Überlieferung (1972). – 18 J. Campbell: Lebendiger M. (1985); L. Kolakowski: Die Gegenwart des M. (²1974). – 19 vgl. H.-G. Gadamer: M. und Vernunft, in: FS R. Benz (1954) 64–71, auch in: Kleine Schr., Bd. 4 (1977) 48–53; Bohrer [12].

J. Engels

Allegorie, Allegorese → Erzählung → Exemplum → Fabel → Gleichnis, Gleichnisrede → Historia → Inventio → Literaturunterricht → Märchen → Narratio → Parabel → Phantasie → Progygnasmata, Gymnasmata → Sage → Topik

N

Narratio (griech. διήγησις, diégēsis; engl., frz. narration; ital. narrazione)

A. Def. – B. Aspekte der klassischen N.-Theorie: I. Einbettung. – II. Wer erzählt? – III. Generelle Charakterisierung und rhet. Funktion. – IV. Arten. – V. Eigenschaften. – VI. Übung narrativer Textbausteine.

A. Def. Die N. kann in Hinblick auf ihre Superstrukturmerkmale, ihre textuelle Einbettung, ihre Funktion und ihre funktionsabhängigen Eigenschaften wie folgt charakterisiert werden: In der N. wird ein als Handlungsablauf faßbares Geschehen mitgeteilt. Die N. «erzählt» also und unterscheidet sich damit superstruktural grundlegend von der Argumentation und der Deskription. [1] Textuell eingebettet wird sie in der klassisch-rhetorischen Redeteillehre nach dem Exordium als zweites Redesegment vor der Argumentation. Ihre Funktion besteht darin, erzählerisch die Ausgangsereignisse, d.h. jenes Geschehen zu vergegenwärtigen, auf das sich die folgende, logisch-syllogistisch strukturierte, beweisende Argumentation bezieht. Daraus leiten sich als wichtigste Eigenschaften der N. ihre Klarheit und Glaubwürdigkeit ab, weil sie nur so als Basis der Argumentation des parteiischen Orators dienen kann. [2]

Die klassisch-rhetorische N.-Theorie hat einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der systematischen Narratologie geleistet. Die frühen narratologischen Ansätze sind teilweise bereits so differenziert, daß QUINTILIAN dies übertrieben findet. [3] Dennoch bleibt es im Rahmen der antiken Rhetoriktheorien, die im folgenden allein herangezogen werden sollen, immer nur bei sehr begrenzten, ganz von rhetorischen Funktionalaspekten her gedachten Aussagen zu narratologischen Fragen. Die moderne Erzähltheorie z.B. eines G. GENETTE unterscheidet drei narratologisch-analytische Ebenen: 1. die Erzählung (*récit*) als textliche Oberflächenstruktur, d.h. die narrative Ausdrucksebene (*discours narratif*); 2. die Geschichte (*histoire*) als Ebene der Handlungstiefenstruktur und 3. die «Narration» (*narration*) als Performanzebene, d.h. den kommunikativen Vorgang als den «produzierenden narrativen Akt sowie im weiteren Sinne die reale oder fiktive Situation». [4] Die klassische Rhetoriktheorie liefert zu diesen drei analytischen Ebenen bereits verschieden gewichtete Beiträge. Am weitesten entwickelt sind die Theorieansätze zur «Narration» (unter rhetorischer Funktionsperspektive; siehe unten B.I–III) und zur «Geschichte» (siehe B.IV–VI). Am schwächsten theoretisch ausgearbeitet ist die Ebene der «Erzählung». Sie taucht nur auf, wenn von den Eigenschaften der N. die Rede ist (siehe unten. B.V).

B. Aspekte der klassischen N.-Theorie. I. Einbettung. In Theorie und Praxis der älteren Rhetorik wird der N. nicht als einer selbständigen Textsorte Aufmerksamkeit geschenkt, sondern nur als einem Element komplexerer Textzusammenhänge. Dementsprechend finden sich die meisten theoretischen Äußerungen zur N. in jenen Rhetorikkapiteln, die sich mit der Tektonik von Reden (den *partes orationis*) beschäftigen. Die «Rhetorik an Alexander» (4. Jh. v.Chr.) erörtert etwa die Funktionsweise der N. (διήγησις, diégēsis) im Botenbericht. [5] Paradigmatisches Modell der Einbettung von Ereignisberichten ist allerdings zumeist die Gerichtsrede. So stellt schon ARISTOTELES (4. Jh. v.Chr.) fest, die N. (diégēsis) gehöre als spezifische Darstellung des Tathergangs wohl nur zur

Gerichtsrede, und auch QUINTILIAN widmet dieser gerichtlichen N. um 96 n.Chr. einen Großteil seines Erzählkapitels. [6] Laut Aristoteles kann die Diegese in der Gerichtsrede modifiziert als kurze Zusammenfassung des zu beweisenden Sachverhalts (πρόθεσις, próthesis) auftreten, worauf sich dann der folgende Beweisgang (πίστις, pístis) bezieht. [7] Quintilian kommentiert dies mit der Bemerkung, Aristoteles sehe in der Ankündigung (próthesis/propositio) etwas Allgemeines, in der Erzählung (diégēsis/narratio) etwas Spezielles und glaube, die Ereignisdarstellung sei nicht immer, die kurze Ankündigung aber immer und überall nötig. [8] CICERO diskutiert die Folgen der falschen Positionierung narrativer Redeelemente, und Quintilian betont die Entbehrlichkeit der N. um 96 n.Chr. in gewissen Redekontexten. [9] Insgesamt aber bekommt die N. in der lateinischen Theorietradition einen recht stabilen Platz als zweite *pars* der Rede nach dem *exordium*. [10]

II. Wer erzählt? ARISTOTELES trennt diese spezielle gerichtliche Fallnarration vom sonstigen Erzählen. Er ist sich darüber im klaren, daß narrative Superstrukturen als solche ständig in größere Textzusammenhänge, also auch in die Vorzeigerede, ja selbst in die Beratungsrede eingeschoben werden müssen. Dementsprechend äußert er sich in der «Rhetorik» ausführlich über narrative Elemente in epideiktischem und deliberativem Rahmen. [11] In der Vorzeigerede trete die Diegese stückweise auf, denn man müsse ja immer wieder vorgefallene Einzelhandlungen an verschiedenen Stellen besprechen. Diese Elemente unterliegen nicht den Kunstregeln der Rhetorik, weil sie vorgängige Handlungen mimetisch darstellen müssen: «Die Rede ist ja zusammengesetzt und weist sowohl Elemente auf, die mit der [rhetorischen] Kunst nichts zu tun haben (der Sprecher ist nämlich für die Handlungen nicht verantwortlich), als auch Elemente, die der Kunst entwachsen.» [12]

Die in der modernen Literaturtheorie mit scholastischer Spitzfindigkeit und viel Differenzierungsvermögen diskutierten Fragen, wer Erzähltexte eigentlich erzähle und ob der Autor nicht vielleicht «tot» sei, stellen sich für die klassische Rhetorik verhältnismäßig einfach dar. Ihre Theorie geht in erster Linie von den Bedingungen der rhetorischen Kommunikation mit einem Setting aus, das oratorzentriert, persuasiv und mündlich-situativ bzw. primärmedial (*Face-to-face*-Kommunikation) ist. Für die Rhetorik gilt daher der Grundsatz: der Orator ist der Narrator, d.h. bis zum Beweis des Gegenteils aufgrund performativer (gestischer, stimmlicher) oder textlicher (Sprechermarkierungen) Indikatoren erzählt immer der Orator als Texturheber und Gewährsmann (*auctor*). Insofern verwundert es nicht, daß Aristoteles im Kapitel zu Epideixis und Diegese [13] ausführlich auf den Sprecher und das Redeereignis eingeht. Ja, er entwickelt sogar eine narratologische Ethos-Lehre, deren Imperativ ist: «Mit in die Erzählung einfließen lassen sollst du, was für deine charakterlichen Qualitäten spricht». [14] QUINTILIAN wird dies später mit der Notwendigkeit erklären, Glauben und Vertrauen (*fides*) für die Erzählung zu gewinnen, was eben wesentlich von der Einschätzung des persönlichen Ansehens des Erzählers («narrantis auctoritas») abhängt. [15]

Für Aristoteles ergibt sich daraus in Hinblick auf die Vertextung der Grundsatz: «Die Diegese muß fähig sein, das Ethos des Redners widerzuspiegeln.» [16] Im Erzählen von Ereignissen muß sich also auch die Charakteristik des Orators (sein ἦθος, éthos) niederschlagen. Wie ist das realisierbar? Aristoteles gibt Hinweise zur textlichen und zur performativen Ebene. Auf textlicher Ebene läßt

es sich dadurch realisieren, daß die innere Entschiedenheit des Orators (seine προαίρεσις, prohaíresis) in der erzählerisch verhandelten Sache deutlich wird. [17] Nie sprechen die Ereignisse ja für sich, sondern immer nur so, wie sie der Orator textlich verarbeitet und färbt. Wenn dabei auch die Prohaíresis hervortritt, so spiegelt sie das oratorische Ethos wider, das ein zentraler Überzeugungsfaktor ist. [18] Auch beim Erzählen gibt es also eine Autorintention als Hintergrund: «Die Prohaíresis entspricht irgendwie dem Zweck (τέλος, télos) des mündlich vorzutragenden Textes.» Sie soll entschieden herausgestellt werden, betont Aristoteles. Es gibt aber auch Texte, z.B. wissenschaftliche, die interesselos zu formulieren sind. «Daher haben mathematische Texte (λόγοι, lógoi) kein Ethos, weil sie auch keine bestimmte Prohaíresis offenbaren (sie haben nämlich kein «zu welchem Zweck»), wohl aber die Sokratischen Reden.» Der Orator hat beim Erzählen das Recht und die Pflicht, im Text zu intervenieren, etwa mit auktorialen Hinweisen zum Fiktionalitätsstatus der Ereignisse: «Wenn etwas unglaubwürdig ist, gebe man den Grund dafür an.» Wenn dies nicht möglich ist, «so erkläre, daß du durchaus weißt, daß du Unglaubwürdiges sagst». Der Orator soll sich auch emotional in die Erzählung einbringen und dadurch bewertende Färbung erzeugen: «Sprich ferner von Emotion geleitet und erzähle von den Folgen, von dem, was den Zuhörern bekannt ist, und von dem, was entweder dich oder so manchen Zuhörer persönlich angeht.» [19]

Auf performativer Ebene sind in der primärmedialen Situation bestimmte Aufführungsverfahren ins Spiel zu bringen: «Andere ethische Züge sind Verhaltensweisen, die aus jedem einzelnen Ethos hervorgehen, z.B. daß jemand während des Sprechens hin- und hergeht, denn das verrät Draufgängertum und Wildheit des Charakters.» [20]

III. Generelle Charakterisierung und rhetorische Funktion. Die ältesten definitiven Äußerungen zur N. beziehen sich auf die Faktizität der vergangenen Ereignisse. So ist etwa folgende Definition des Rhetors APOLLODOROS aus dem 1. Jh. v.Chr. überliefert: «Die Diegese ist das Bekanntmachen des Umstands (περίστασις, perístasis).» [21] In den römischen Definitionen wird die Referenzebene dann nach dem Faktizitätskriterium gespalten: Es können tatsächlich geschehene Ereignisse berichtet werden oder aber fiktive, die lediglich so erzählt werden, als ob sie geschehen sind. Beim AUCTOR AD HERENNIIUM (ca. 84 v.Chr.) heißt es dementsprechend: «Die N. ist die Darlegung (expositio) von geschehenen oder als ob geschehenen Dingen (res gestae aut proinde ut gestae).» [22] Ähnlich CICERO in «De inventione» (um 86 v.Chr.): «Die N. ist die Darlegung (expositio) geschehener oder gleichwie geschehener Dinge.» [23] Und so auch QUINTILIAN: «Die N. ist die zum Überzeugen nützliche Darlegung einer getanen oder wie getanen Sache (rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio), nach der Definition des Apollodoros eine Oratio, die den Hörer darüber unterrichtet, was strittig ist.» [24] In den «Partitiones» klammert Cicero zwar die Faktizitäts- und Fiktionalitätsfrage in seiner Definition aus, betont dagegen aber die Notwendigkeit der ethischen Glaubwürdigkeit des Berichts für das Gelingen der folgenden Argumentation: «Die N. ist die Erläuterung der Sachverhalte (explicatio rerum) und gleichsam Sitz und Fundament der Vertrauenswürdigkeit.» [25] Quintilian vergißt nicht, die persuasive Funktion der N. hervorzuheben. Sie sei nicht dazu erfunden, «daß der Richter eine Sache nur kennenlernt, sondern weit mehr dazu, daß er ihr zustimmt.» [26]

IV. *Arten*. Die Gattungen und Unterarten der N. werden verschieden geordnet. Bisweilen betreffen die Taxonomien die Position in der Rede. ARISTOTELES sagt, in der Schule des THEODOROS VON BYZANZ (2. Hälfte 5. Jh. v.Chr.) sei man davon ausgegangen, daß innerhalb der Gerichtsrede verschiedene Teilnarrationen vorkommen könnten: neben der Haupterzählung des Geschehens (diēgēsis) eine ergänzende Schilderung (ἐπιδιήγησις, *epidiēgēsis*) und eine Vorschilderung (προδιήγησις, *prodiēgēsis*); Näheres erfahren wir nicht. [27] Bei MARTIANUS CAPELLA (5. Jh. n. Chr.) wachsen diese Formen (εἶδη, *eidē*) der N. nach Theodoros auf fünf Gestalttypen (*species narrationis*) an, bei FORTUNATIAN (4. Jh. n.Chr.) waren es gar acht. [28]

Am häufigsten leiten sich die Unterteilungen der N.-Arten von ihren rhetorischen Funktionen im Redekontext her. Bei den römischen Klassikern werden drei Gattungen (*genera*) unterschieden [29]: 1. Die parteiiche N. vor Gericht, die «den Fall selbst» (*ipsa causa*) berichtet; 2. Die Darstellung von Ereignissen, die mit dem Fall in Beziehung stehen; 3. Die fiktionale Erzählung (*ficta narratio*).

Besonderes Augenmerk wird auf die dritte Gattung gerichtet. Für den AUCTOR AD HERENNIIUM und CICERO hat sie nichts mit den Gerichtsreden zu tun, doch QUINTILIAN läßt sie bisweilen auch vor Gericht gelten, weil man mit ihrer Hilfe die Richter aufstacheln oder entspannen kann. Es komme auch vor, sagt er, daß die fiktiven N. nur «in Form eines Exkurses, um der schönen Wirkung willen (*per digressionem decoris gratia*)» in Reden eingefügt werden. [30] Das Problem stellen vor Gericht die fiktionalen Inhalte und die offensichtliche Ausrichtung auf den Unterhaltungseffekt dar («*delectationis causa*»). [31]

Man solle sie auf jeden Fall üben, sagen der Auctor ad Herennium und Cicero, «damit wir um so angemessener die vorher genannten *narrationes* in Rechtsfällen handhaben können». [32] Beide unterscheiden zwei Typen der fiktiven N.: die Ereignis- oder Tatdarstellung (*Negotialerzählung*, «*in negotiis positum genus*») und die Figurendarstellung (*Personalerzählung*, «*in personis positum genus*»). Die Ereignis- oder Tatdarstellung wird in drei Gattungen realisiert: *fabula*, *historia* und *argumentum*. «Eine *fabula* ist diejenige N., die weder wahre noch wahrscheinliche Dinge enthält, nach Art der Erzählungen, welche in Tragödien überliefert sind. Die *historia* entspricht einer geschenehen Sache, die aber von unserer Zeit weit entfernt liegt. Das *argumentum* entspricht einer fiktionalen Sache, die sich aber dennoch wirklich hätte ereignen können, z.B. der Inhalt von Komödien.» [33] Diese Einteilung wird auch von spätantiken Autoren wie Martianus Capella übernommen. [34]

Bei der Figurendarstellung wird ein Grundmodell prosopographischer Erzähltechnik entwickelt. Hier ist zunächst einmal auf besondere Nuancierung zu achten, also «eine geistreiche Anmut der Ausdrucksweise» sowie «eine differenzierende Schilderung der Charaktere». Dabei kommt es auf sensible und mimetisch geschickte Darstellung von «Ernst, Sanftmut, Hoffnung, Furcht, Mißtrauen, Sehnsucht, Heuchelei, Mitleid» an. Das biographisch-narrative Handlungsband geben «wechselvolle Ereignisse, Umschwung des Schicksals, unerwarteter Schaden, plötzliche Freude, willkommener Ausgang der Ereignisse» ab. [35]

Die aus dem 4. Jh. n.Chr. stammende Rhetorik des FORTUNATIAN unterscheidet fünf Hauptgattungen (*genera*) der N., die an die fünf Modi der Progygnasmata-Tradition erinnern (vgl. unten B.VI): 1. das *directum*;

2. das *convincens*; beide werden verwendet, wenn etwas bewiesen werden soll, wobei das *convincens* den Richter weniger belehren als den Gegner überführen soll; 3. das *conversum* zur Widerlegung und Zurückweisung; 4. das auf einem Vergleich beruhende *comparativum* und, wenn dies die Sache nicht anders verlangt, 5. das *genus solutum*. [36]

Besondere Aufmerksamkeit schenkt man schon in der Antike der erzählenden Historiographie als besonderer Aufgabe des Orators. [37] Cicero entwickelt in «*De oratore*» bereits eine rhetorische Theorie der *historia*, in deren Zusammenhang auch über narrative Prinzipien gehandelt wird. [38] Die Gliederungsfrage, also die Frage nach der rechten Ordnung von Handlungsabläufen auf der narratologischen *histoire*-Ebene (*ordo naturalis/ordo artificialis*-Problem) ist seit der Antike ein herausragendes Thema. Im Mittelalter wird diese Debatte über die Rhetoriktheorie hinaus fortgesetzt. [39]

V. *Eigenschaften*. ARISTOTELES macht in der «*Rhetorik*» [40] nur wenige Bemerkungen zu den Eigenschaften der Diegese: Im epideiktischen Redeereignis brauche der Orator allseits bekannte Begebenheiten nur durch Anspielungen aufzurufen. Wenn es aber zu ausführlichen Erzählungen kommen müsse, dann seien diese nicht etwa ganz rasch nach Art rhetorikfremder Elemente zu erledigen, wie manche empfehlen, sondern in einem sachlich angemessenen Vortragsmaß. Nur für die Verteidigungsrede gilt das Ideal der Kürze, weil man mit ihr ja die Existenz der Handlungen überhaupt bestreitet. «Ferner soll man Geschehnisse so schildern, daß sie durch ihre Vergegenwärtigung nicht Mitleid oder Entsetzen hervorrufen.» [41]

In der «*Rhetorik an Alexander*» (4. Jh. v.Chr.) findet sich bereits das in der Folgezeit regelmäßig behandelte Modell der drei narrativen Haupteigenschaften: Kürze, Klarheit und Glaubwürdigkeit bzw. Wahrscheinlichkeit. Diese drei Eigenschaften lassen sich vor allem auf GENETTES narratologischer Ebene der *histoire*, teilweise auch auf der des *récit* realisieren. Kürze erreicht man bei der Geschichte, wenn man nur die wirklich verstehenswichtigen Fakten erzählt. Klarheit gewinnt man, heißt es in der «*Rhetorik an Alexander*», wenn man das Geschehene oder Geschehene oder Kommende zuerst erzählt, das Übrige der Reihe nach anfügt und dabei nicht abschweift. Auf der *récit*-Ebene erzeugt man Klarheit, wenn man die Dinge mit ihren eigentlichen Ausdrücken benennt. Glaubwürdigkeit ergibt sich auf der *histoire*-Ebene, wenn man Handlungsungereimtheiten vermeidet, auf der *narration*-Ebene, wenn man sich als Orator (Autor) selbst mit korrigierenden Bemerkungen in die Erzählung einschaltet, wie das auch Aristoteles empfiehlt (s. oben B.II).

Für die römischen Rhetoriker des 1. Jh. v.Chr., den AUCTOR AD HERENNIIUM [42] und CICERO [43], ergibt sich die Frage nach den Eigenschaften der N. aus ihren Zwecken. In Hinblick auf die Gerichtsrede kommt der Frage entscheidende Bedeutung zu, wie man glaubwürdig erzählen kann. Schon dem Auctor ist klar, daß es sich hierbei um ein Problem der Wahl angemessener narrativer Textverfahren handelt, also «in welcher Art und Weise dasjenige zu behandeln ist, was sich auf die Wahrheit bezieht (*illud, quod ad veritatem pertinet, quomodo tractari conveniat*)». Wie Cicero schlägt er drei Hauptverfahrensweisen vor: Kürze, Deutlichkeit und Wahrscheinlichkeit (*narratio brevis, dilucida, veri similis*). Kurz erzählen heißt, Fakten nur nach Relevanz- und Ökonomieprinzipien erzählen. Deutlich erzählen heißt,

in der Geschichte die Logik von Zeit und Ablauf einhalten. Wahrscheinlich erzählen heißt, auf Konventionen abgestimmt und der Rezipientenerwartung entsprechend erzählen, um jeglicher Skepsis vorzubeugen. [44]

In den *«Partitiones»* [45] ergänzt Cicero diese drei Merkmale der N. noch um die rhetorisch-persuasiv gedachte *«Eingängigkeit»* (*suavitas*): *«Eingängig (suavis) aber ist eine N. dann, wenn sie Anlässe zu Bewunderung und Erwartung, überraschende Ergebnisse, zwischen-drin eingefügte Absätze, die Emotionen wecken, Unterredungen von Personen und Äußerungen von Schmerz, Zorn, Furcht, Heiterkeit und Leidenschaft enthält.»*

Auch QUINTILIAN diskutiert die Frage der allgemeinen Eigenschaften einer N. [46]: *«Von ihr fordern die meisten Fachschriftsteller und vor allem diejenigen, die zur Schule des Isokrates gehören, sie solle klar (lucida), kurz (brevis) und dem Wahren ähnlich (veri similis) sein. Denn es macht keinen Unterschied, ob wir statt *«klar»* *«durchsichtig»* (perspicua), statt *«wahrscheinlich»* *«einleuchtend»* (probabilis) oder *«glaublich»* (credibilis) sagen.»* Bei all dem spricht aber natürlich nichts dagegen, daß die N. vom Orator in seinem Interesse tendenziös gefärbt ist. Die klassische Rhetorik ist eben noch sehr weit von *«objektivistischen»* Realismuspostulaten neuzeitlicher Erzähltheoretiker entfernt, die das vermeintlich mögliche pure erzählerische Zeigen (*showing*) ohne Parteinahme zur höchsten Erzähl-tugend erklären und damit auch den Autor aus dem Erzählen verbannen wollen. [47]

Die schon in der *«Rhetorik an Alexander»* auftretenden Maßgaben für klares Erzählen führt Quintilian weiter aus, fügt aber noch kritische Bemerkungen zu den zeitgenössischen Performanzpraktiken (also auf der textexternen *narration*-Ebene im Sinne rednerischer *actio*) hinzu: *«Dann aber spricht der Orator am besten, wenn er die Wahrheit zu sagen scheint. Heutzutage aber lassen sie – als böte ihnen die Darlegung des Sachverhalts einen Tummelplatz – hier am liebsten die Stimme umschlagen, biegen den Nacken zurück, stoßen den Arm in die Seite und toben sich aus in jeder Art von Gedanken, Worten und Satzgebilden. Und dann kommt dabei ein Wunder heraus: die Redeperformanz findet Beifall, der Fall selbst bleibt unverstanden (placet actio, causa non intellegitur).»* [48]

Bemerkenswert ist, was Quintilian zur Erzähl-kürze ausführt. [49] Wir haben hier eine frühe Reflexion zum Thema Erzählökonomie und Ästhetisierung vorliegen, die in der Feststellung kulminiert: *«Das *«Soviel nötig»* aber möchte ich nicht so nur verstanden wissen, als bezeichne es das, was zur Mitteilung genügt; denn die Kürze darf nicht ohne sprachliche Elaboration sein (non inornata debet esse brevis), sonst wäre sie ungebildet; denn das Vergnügen hat die Gabe zu täuschen, und weniger lang erscheint, was unterhaltsam ist, wie eine schöne bequeme Reise, auch wenn die Strecke länger ist, weniger anstrengt als ein Abkürzungsweg durch rauhes, dürres Gelände.»* [50]

Bei der Glaubwürdigkeitsfrage geht es ums realistische Erzählen. [51] Glaubhaft (*credibilis*) wird eine N., wenn wir so erzählen, daß wir das Gefühl haben, nichts zu sagen, was der Natur zuwiderläuft (*«quid naturae adversum»*) und wenn wir eine einleuchtende Motivationsklärung abgeben, indem wir den Taten ihre Gründe und Absichten vorausschicken. Bei der Personenschilderung müssen Taten und zugeschriebene Figurenmerkmale kongruent sein. An die ausführliche Erörterung dieses Komplexes fügt Quintilian noch weitere, in der Literatur seiner Zeit gehandelte N.-Merkmale an [52]: die Großartigkeit (*magnificentia/μεγαλοπρέπεια, megaloprēpeia*),

das reizvolle Erzählen (*iucundum*) und die Anschaulichkeit (*evidentia/ἐνάργεια, enárgeia*).

Die antiken Lehren zur N. werden in unterschiedlicher Dichte über die Spätantike hinaus ins Mittelalter vermittelt. MARTIANUS CAPELLA (5. Jh. n. Chr.) etwa referiert die Grundpositionen der Rhetoriktradition in aller Kürze, wobei er eine Vorliebe für lehrbuchhaft taxonomische Reihungen hat. Auf der *histoire*-Ebene schreibt er der N. sechs Elemente zu: Person, Fall, Ort, Zeit, Streitpunkt und Handlung (*persona, causa, locus, tempus, materia, res*). [53]

VI. *Übung narrativer Textbausteine.* In der älteren rhetorischen Ausbildung wird das Abfassen narrativer Grundformen geübt. Das älteste erhaltene Lehrbuch zu solchen Vorübungen (Progymnasmata) von THEON (1. Jh. n. Chr.) vermittelt eine Tradition, die über das 18. Jh. hinaus im altsprachlichen Unterricht der Schulen gepflegt wird. Schon das 17. Jahrhundert bringt bereits einschlägige Lehrbücher für den volkssprachlichen Unterricht hervor. Zu denken ist hier an Autoren wie CHR. WEISE. J. CHR. GOTTSCHEDS 1754 publizierte *«Vorübungen der Beredsamkeit zum Gebrauche der Gymnasien und größern Schulen»* kommen aus dieser rhetorischen Tradition, führen aber zugleich zum neueren Lehrbuch für den Deutschunterricht hin.

Zu den wenigen Autoren der älteren Tradition, deren Lehrbücher erhalten sind, gehört der Rhetor APHTHONIOS aus Antiochien (4./5. Jh. n. Chr.). Er vermittelt in seinem griechischen Übungslehrbuch die Kenntnis von 14 Textbausteinen, die der Orator zum Aufbau einer Rede verwenden kann. Auch bei ihm stehen die narrativen Textformen ganz am Anfang: die Fabel (μῦθος, mýthos) und Ereignisdarstellung (διήγημα, diégēma) als die beiden wichtigsten narrativen Grundtypen. Dem lateinischen Mittelalter hat der Grammatiker PRISCIAN diese (bei ihm auf zwölf reduzierten) Progymnasmata in seinen *«Praeexercitamina»* (um 500 n. Chr.) inhaltlich modifiziert weiter vermittelt. [54]

Aphthonios wählt den auch schon bei HERMOGENES auftretenden Begriff des diégēma, der speziell eine N. als Episoden-Erzählung bezeichnet [55], wohingegen der Terminus *«diégēsis»* für einen umfassend-komplexen Erzählungsablauf steht. Aphthonios beginnt mit einer an Ciceros *«De inventione»* erinnernden Definition: *«Das Diegema ist das Bekanntmachen (ἐκθεσις, ékthesis) einer geschehenen oder als ob geschehenen Handlung (πράγμα, prágma).»* Es folgt ein Hinweis auf die Differenz zwischen dem produktiven Vorgang des Erzählens und dem Ergebnis des Erzählvorgangs (gewissermaßen als einem semiotischen Aggregat). Der Erzählvorgang kann drei Arten textlicher bzw. performativer Ergebnisse haben: ein dramatisches, das auf Fiktion beruht; ein historisches, das eine alte Geschichte enthält, oder ein politisches nach Art der Rhetoren-Wettstreite (δραματικόν, dramatikón – ιστορικόν, historikón – πολιτικόν, politikón). Dann werden sechs superstrukturelle Merkmale des Narrativen als typische *«Begleitumstände»* des Diegema angegeben: Der Handelnde (Aktor), der eine Handlung (Aktion) in der Zeit (Aktionszeit auf der Zeitachse) vollbringt, und zwar an einem bestimmten Ort (Aktionsort) in bestimmter Art und Weise (Aktionsmodus), aufgrund bestimmter Handlungsmotive (Aktionsursache) (πρόσωπον, próσωpon; πράγμα, prágma; χρόνος, chrónos; τόπος, tópos; τρόπος, trópos; αἰτία, aítia). Aphthonios schließt diese kurze N.-Lehre mit einer Erzählung der Geschichte von Aphrodite und der Rose als Beispiel ab.

Priscians entsprechende Erläuterungen zur N. weichen etwas ab. Nach der einleitenden Definition werden nicht drei, sondern mit Hermogenes vier Umsetzungsarten von Narration erwähnt: die dichterische nach Art der Fabeln (*fabularis/μυθικόν, mýthikón*), die dramatisch simulierende (*fictilis/πλασματικόν, plasmatikón*), die faktische Ereignisse darstellende (*historica*) und die der Oratoren im politisch-sozialen Leben (*civilis/πολιτικόν, politikón*).

Als Grammatiker interessiert sich Priscian dann nur noch für die konkreten sprachlichen und textlichen Umsetzungs-*modi* der N., die bei Hermogenes *σχήματα*, *schémata* heißen und folglich als Narrationsfiguren bezeichnet werden können. Der Rhetorikschüler hat insgesamt fünf Modi zu trainieren, die wie folgt funktionieren: 1. *per rectum indicativum*: hier steht die Person, über die erzählt wird, im Nominativ. Dieser Modus ist der *historia* angemessen, da er klarer («*planus*») ist. 2. *per indicativum inclinatum*: hier steht die Person, über die erzählt wird, im obliquen Kasus. Dieser Modus ist besonders für rednerische Wettstreite geeignet. 3. *per convictivum*: die Erzählung tritt in vorwurfsvoll rhetorische Fragen gekleidet auf. Dieser Modus fügt sich gut in parteiische Argumentationen. 4. *per dissolutum*: die Erzählung wird stakkatohaft in kurze, asyndetische aufeinanderfolgende Satzglieder zerlegt. Der Modus gilt als pathetisch und affektauführend («*est enim passivum, id est affectus animi commovens*») und daher insbesondere für die abschließende Peroratio geeignet. 5. *per comparativum*: jede einzelne Handlung der Person, über die erzählt wird, wird mit parteiisch-moralischem Maßstab gemessen. In diesem Modus lassen sich also parteiische Standpunkte auf dem Wege des Erzählens vermitteln.

Zusammen mit den griechisch-römischen Ansätzen der poetischen Narratologie bildet die rhetorische N.-Lehre bis in die frühe Neuzeit die normative Grundlage der Theorie und Praxis des fiktionalen wie des nichtfiktionalen Erzählens. Eine selbständige, von der Rhetorik 'emanzipierte' Theorie der literarischen Prosaerzählung entsteht – von wenigen Vorläufern abgesehen – erst im 18. Jh. in Verbindung mit der Etablierung und Legitimierung der Formen des modernen Romans. Aspekte dieser neueren Entwicklungen werden in den Artikeln 'Erzählung' und 'Erzähltheorie' [56] sowie im Supplementband unter den Lemmata 'Erzähler' und 'Narrativik/Narratologie' behandelt.

Anmerkungen:

1T. van Dijk: Textwiss. (1980) 128ff. – 2M. McGuire: Narrative Persuasion in Rhetorical Theory, in: H. Geissner (Hg.): On Narratives (1987) 163–178. – 3Quint. IV, 2, 1ff. – 4G. Genette: Die Erzählung (1994) 16; frz. Orig.: Discours du Récit, in: ders.: Figures III (Paris 1972) 65–282, hier 72 und ders.: Nouveau Discours du Récit (Paris 1983). – 5Anax. Rhet. c. 30. – 6Arist. Rhet. III, 13; Quint. IV, 2, 66–132. – 7Arist. Rhet. III, 13. – 8Quint. III, 9, 5. – 9Cic. Inv. I, 21, 30; Quint. IV, 2, 4. – 10Auct. ad Her. I, 3, 4; Cic. Inv. I, 14, 19; Cic. Part. 8, 27; Quint. III, 9, 1. – 11Arist. Rhet. III, 16; vgl. V. Buchheit: Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles (1960) 182ff. – 12Arist. Rhet. III, 16, 1. – 13ebd. III, 16. – 14ebd. III, 16, 5. – 15Quint. IV, 2, 125. – 16Arist. Rhet. III, 16, 8. – 17zur Bed. der Prohairesis siehe J. Knappe: Was ist Rhetorik? (2000) 73f. u. 125. – 18Arist. Rhet. I, 8, 6 u. I, 9. – 19ebd. III, 16, 8–10. – 20ebd. III, 16, 9. – 21Martin 75ff.; Volkmann 148ff. – 22Auct. ad Her. I, 3, 4. – 23Cic. Inv. I, 19, 27. – 24Quint. IV, 2, 31. – 25Cic. Part. 9, 31. – 26Quint. IV, 2, 21. – 27Arist. Rhet. 3, 13. – 28Mart. Cap. V, 552; Fortun. Rhet. II, 19. – 29Quint. IV, 2, 11ff.; Auct. ad Her. I, 8, 12ff.; Cic. Inv. I, 19, 27ff. – 30Quint. IV, 2, 19. – 31Cic. Inv. I, 19, 27. – 32Auct. ad Her. I, 8, 12. – 33ebd. I, 8, 13. – 34Mart. Cap. V,

550. – 35Auct. ad Her. I, 8, 13; Cic. Inv. I, 19, 27. – 36Fortun. Rhet. II, 18. – 37vgl. J. Knappe: Art. 'Historia', in: HWRh, Bd. 3 (1996) 1406–1410. – 38Cic. De or. II, 36 u. II, 51–64; vgl. J. Knappe: Allg. Rhet. (2000) 116f. – 39K. Barwick: Die Gliederung der narratio in der rhet. Theorie und ihre Bed. für die Gesch. des antiken Romans, in: Hermes 63 (1928) 261–287; F. Quadlbauer: Zur Theorie des Erzählaufbaus in der Rhet. und Poetik um 1000 p. Chr., in: W. Berschin (Hg.): Lat. Kultur im X. Jh. (1991) 393–411. – 40Arist. Rhet. III, 16. – 41ebd. III, 16, 7. – 42Auct. ad Her. I, 9, 13–15. – 43Cic. Inv. I, 20, 28–21, 29. – 44vgl. Knappe [38] 69. – 45Cic. Part. 9, 32. – 46Quint. IV, 2, 31ff. – 47W. C. Booth: Die Rhet. der Erzählkunst I (1974) 74ff., engl. Orig.: The Rhetoric of Fiction (Chicago 1961; 1983) 67ff. – 48Quint. IV, 2, 38f. – 49ebd. IV, 2, 40–51. – 50ebd. IV, 2, 46. – 51ebd. IV, 2, 52–60. – 52ebd. IV, 2, 61–64. – 53Mart. Cap. V, 552. – 54Aphthonios, Progymnasmata, in: Rhet. Graec. Sp., Bd. 2, 19–56, hier 22; Priscianus, Praeexercitamina, in: Rhet. Lat. min. 551–560, hier 552. – 55Hermogenes, Progymnasmata, in: Rhet. Graec. Sp., Bd. 2, 1ff. – 56vgl. J. Pankau: Art. 'Erzähltheorie', in: HWRh, Bd. 2 (1994) 1425–1432; ders.: Art. 'Erzählung', ebd. 1432–1438.

J. Knappe

→ Augenzeugenbericht → Bericht → Beschreibung → Brevitas → Color → Descriptio → Docere → Epos → Erzähltheorie → Erzählung → Exkurs → Exposition → Fiktion → Geschichtsschreibung → Historia → Mimesis → Partes orationis → Perspicuitas → Propositio → Rahmenerzählung → Reportage → Roman → Schilderung

Narrenliteratur

A. Def. – B.I. Begriff des Narren. – II. Bilder des Narren. – III. Zahlensymbolik. – IV. Narrheit und Tod. – V. Narrheit als literarisches Thema. – C. Geschichte der Narrenliteratur.

A. Der Begriff der 'N.' ist ein forschungsgeschichtlicher Terminus, der in historischen Quellen keine Rückbindung findet. Bezeichnet wird damit im engeren Sinne spätestens seit F. Zarncke (1854) und K. Goedeke (1859) eine Literaturgattung, in der menschliche Schwächen unter dem Gesichtspunkt der Narrheit behandelt werden, wobei in der Regel jede Narrheit durch eine eigene närrische, auf jeweils verschiedene Wirkungsstrategien hin angelegte Personifikationsallegorie repräsentiert wird. Umfassende Beispiele liefern 'Das Narrenschiff' von S. BRANT (1494) und die in dessen Tradition stehenden Nach- und Weiterbildungen, wie TH. MURNERS 'Narrenbeschwörung' und 'Schelmzunft', beide 1512, verschiedene Werke von ABRAHAM A SANCTA CLARA [ULRICH MEGERLE] ('Wunderlicher Traum von einem großen Narren-Nest', 1703; 'Ein Karn voller Narrn, Das ist: Etliche Blättl Ohne Blat fürs Maul', 1704; 'Centi-Folium Stultorum in Quarto', 1709), ALBERT JOSEPH LONCINS Predigtwerk 'Der Christliche Welt=Weise / Beweinnet / die Thorheit der neu=entdeckten Narren=Welt // Welcher die in disem Buch befindliche Narrn ziemlich durch die Hächel zieht' (Augsburg 1706) mit einem zweiteiligen Nachtragsband über Närrinnen (Augsburg 1709–1711) oder der von WILHELM STETTLER und KASPAR MERIAN unter dem Pseudonym 'Wahrmund Jocosarius' herausgegebene 'Wolgeschliffene Narren-Spiegel' (Nürnberg um 1730), schließlich wohl noch die verschiedenen Lale- und Schildbürgergeschichten (1597ff.). Im weiteren Sinn lassen sich unter dem Begriff auch solche Werke subsumieren, die exemplarisch an einer einzelnen Figur (z.B. Neidhart, Reineke Fuchs, die beiden Gonnella, Gargantua, Claus Narr) die Idee der Narrheit oder deren Verhältnis zur Weisheit demonstrieren. Das geschieht schon in HEINRICH WITTENWILERS Versepos 'Der Ring' (vor 1400), wo gezeigt wird, «wie Bertschi Triefnas um sein Mätzli freite», in HERMANN BOTES 96 'Historien' um 'Till

Eulenspiegel» (1510) oder in H.J. CHR. VON GRIMMELSHAUSENS großem Barock-roman «Der Abentheurliche [Simplicius] Simplicissimus Teutsch» (Nürnberg 1668) (samt dessen Fort- und Weiterbildungen, z.B. «Der seltsame Springinsfeld», 1683/84), der letztlich den Wandel vom Narrentum (als «Weltweisheit») zur wirklichen Weisheit behandelt. Die meisten Bücher dieses Genres haben didaktische Absichten; sie wollen daher – nach der horazischen *prodesse et delectare*-Formel, die aus der rhetorisch orientierten Poetik stammt – Belehrung und Unterhaltung miteinander verbinden.

Im Gegensatz zu solchen Beispielen «negativer Narrheit» steht jene Literatur, in der unter bewußter Umkehrung der traditionellen Narrenvorstellung und auf ihrer Folie die «Narrheit um Christi willen» (im Anschluß an 1 Kor 4, 10; vgl. 1, 18) als Ideal angesehen und der Weltweisheit der vorchristlichen antiken Völker (vor allem Juden und Griechen) als Alternative entgegengestellt wird, um dadurch christliches Gedankengut zu propagieren. «Positive Narrheit» in diesem Sinne ist in der Literatur häufig behandelt worden, etwa – im byzantinischen Einflußbereich – am Beispiel der «heiligen Narren» Symeon Salós [= Narr] von Emesa (vor 510) und Andreas Salós von Konstantinopel (880–946), die wiederum auf den «Jusodiviy» der russischen Legende (16.–18. Jh.) abgefärbt haben. In der abendländischen Literatur der Barockzeit, vor allem im Jesuitendrama, werden mehrfach Symeon Salós («Sapiens Stultitia», Dillingen 1640, 1713 u. 1750, jeweils unterschiedliche Bearbeitungen; «Symeon Salus Stultus Propter Christum», Landshut 1702; («Sapiens stulto tectus Simeon Salus Eremita», Ottobeuren 1726) und der Franziskaner Jacopone da Todi († 1306) («Vanitas mundi per Jacoponum triumphata», Eichstätt 1650; «Sapiens Stultitia», Hall in Tirol 1631; «Weiße Thorheit Des Seeligen Jacobon», Freising 1751) als «heilige Narren» vorgestellt. In dieser Tradition stehen auch zwei Legendensammlungen des Jesuiten JACOB SCHMID [«Die Spiehlende Hand Gottes» und «Weiße Thorheit», 1734]. In die neuzeitliche Belletristik gelangt die Vorstellung vom «Narren in Christo» bei F.M. DOSTOJEWSKIJ («Der Idiot», 1868), G. KELLER («Der schlimm-heilige Vitalis», 1872, nach der Vitalis-Legende des LEONTIOS VON NEAPEL) und G. HAUPTMANN («Der Narr in Christo Emanuel Quint», 1910).

Literaturhinweise:

Zur N. allgemein: K.F. Flögel: Gesch. des Grotesk-Komischen (1788), hg. v. M. Bauer (1914). – A. Wesselski: Die beiden Gonnella (1920). – G. Bebermeyer: N., in: RDL² Bd. 2 (1965) 592–598. – B. Könniker: Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant – Murner – Erasmus (1966). – P. Burke: Helden, Schurken und Narren. Europ. Volkskultur in der frühen Neuzeit (1981). – D.-R. Moser (Hg.): Narren, Schellen und Marotten. Elf Beitr. zur Narrenidee (1984). – D.-R. Moser: Fastnacht, Fasching, Karneval. Das Fest der «verkehrten Welt» (1986). – O.F. Best: N., in: Hb. lit. Fachbegriffe (1991) 338–339. – H. Huber (Hg.): Der Narr: Beitr. zu einem interdisziplinären Gespräch (1991). – W. Mezger: Narrenidee u. Fastnachtsbrauch (1991). – D. Buschinger und W. Spiewok (Hg.): Schelme und Narren in den Lit. des MA (1994). – W. Mezger: N., in: Enzyklop. des Märchens, Bd. 9 (1999) 1194–1202. Zu Sebastian Brants «Narrenschiff»: S.B.: Das Narrenschiff. Nach der Erstausgabe (Basel 1494) hg. v. M. Lemmer (2¹⁹⁶⁸). – G. Baschnagel: «Narrenschiff» und «Lob der Torheit» (1979). – K. Manger: Das «Narrenschiff». Entstehung, Wirkung u. Deutung (1983). – S.B.: 500e anniversaire de «La nef des folz» = «Das Narrenschiff», zum 500jährigen Jubiläum des Buches von S.B. 1494–1994 [Ausstellungskatalog] (1994). – Zu Heinrich Wittenwilers «Ring»: B. Plate: H.W. (1977). – H.W.s Ring nach der Meininger Hs., hg. v.

E. Wiessner (1931, ND 1973). Übers.: H. Birkhan (1983), R. Bräuer (1983). – H.W.: «Der Ring». Hg., übers. u. kommentiert v. B. Sowinski (1988). – T. Ehlers: Doch so fülle dich nicht satt. Gesundheitslehre und Hochzeitsmahl in W.s «Ring», in: ZDPH 109 (1990) 68–85. – E.C. Lutz: Spiritualis fomicatio. H.W., seine Welt u. sein «Ring» (1990). – O. Riha: Die Forschungen zu H.W.s «Ring» 1851–1988 (1990). – P. Wiehl: «Weiseu red, der gpauren gschrai.» Unters. zur direkten Rede in H.W.s «Ring», in: FS S. Grosse (1990) 91–116. – Cl. Händl: «hofieren mit stechen und turnieren». Zur Funktion Neitharts beim Bauernturnier in H.W.s «Ring», in: ZDPH 110 (1991) 98–112. – Zu Hermann Botes «Till Eulenspiegel»: P. Honegger: Eulenspiegel. Ein Beitr. zur Druckgesch. und zur Verfasserfrage (1973). – P. Honegger: E. und die sieben Todsünden, in: Niederdt. Wort 15 (1975) 19–35. – H. Bote: T.E., Vollst. Ausg. d. Textes, hg. v. S.H. Sichteremann (1978). – Th. Cramer (Hg.): T.E. in Gesch. und Gegenwart (1978). – A. Brunkhorst-Hasenclever: T.E. Texte zur Rezeptionsgesch. (1979). – W. Virmond: Eulenspiegel und seine Interpretationen (1981). – W. Wunderlich (Hg.): Eulenspiegel heute. Kulturwiss. Beitr. zur Geschichtlichkeit u. Aktualität einer Schalksfigur (1988). – Zum «Lalebuch» und den «Schiltbürgern»: E. Jeep: H.F. v. Schönberg, der Verf. des Schiltbürgerbuches und des Grillenvertreibers (1890). – K. v. Bahder (Hg.): Das Lalebuch (1597) mit den Abweichungen und Erweiterungen der Schiltbürger (1598) und des Grillenvertreibers (1603) (1914). – W. Hesse: Das Schicksal des Lalebuchs in der dt. Lit. (1929). – S. Ertz: Aufbau und Sinn des Lalebuchs (1965). – S. Ertz (Hg.): Das Lalebuch. Nach dem Druck v. 1597 mit den Abweichungen des Schiltbürgerbuches v. 1598 und zwölf Holzschnitten v. 1680 (1970, 1982). – H.-G. Schmitz: *Consuetudo* und *simulatio*. Zur Thematik des Lalebuchs, in: FS G. Cordes (1973) 160–176. – G. Schmitz (Hg.): Die Schiltbürger (1975). – W. Wunderlich (Hg.): Das Lalebuch. (1982) – P. Honegger: Die Schiltbürgerchronik und ihr Verf. J. Fischart (1982). – W. Wunderlich: Schiltbürgerstreiche. Ber. zur Lalebuch- und Schiltbürgerforschung, in: DVjs 56 (1982) 641–685. – W. Röcke: «Tendenziöser Witz» und Infantilismus im komischen Roman des Spätma., insbes. im Lalebuch v. 1597, in: J. Kühnel u.a. (Hg.): Psychol. in der Mediävistik (1984) 301–318. – S. Ertz: Fischart und die Schiltbürgerchronik (1989). – Zu den «Narren in Christo»: E. Benz: Heilige Narrheit, in: Kyrios 3 (1938) 1–55. – L. Kretzenbacher: Bayerische Barocklegenden um «Narren in Christo». In: D. Harmening u.a. (Hg.): Volkskultur und Gesch. FS J. Dünninger (1970) 463–484. – L. Kretzenbacher: «Narren in Christo». Steirische und bayerische Barockspiele. In: Zs. f. Bayerische Landesgesch. 47 (1984) 407–440. – J. Leonhardt-Aumüller: «Narren um Christ willen» (1993).

B.I. Begriff des Narren. Die N. setzt einen klaren Begriff von «Narrheit» voraus, der sich auf eine geistige Einstellung, nicht auf ein körperliches Gebrechen bezieht. Unterschieden wird prinzipiell «natürliche» Narrheit aufgrund körperlicher Gebrechen (Torheit, *stultitia*) von Narrheit aus Mangel an Einsicht und Weisheit (*insipientia*); nur die letztere kann Gegenstand der N. sein. Wo die Begriffe vermengt werden, wie bei ERASMUS VON ROTTERDAM («Laus stultitiae», nach 1509), ist weniger an unscharfe Begrifflichkeit als an wirkungsorientierte Ironie und Satire zu denken, etwa in der Interpretation des fehlenden guten Willens als körperlicher Defekt. Entscheidend für das mittelalterliche Verständnis der Narrheit wird die Bibelstelle Ps 52, 1 (Vulgata, vgl. Ps 13, 1): «Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus», die den «insipiens» zum Gottesleugner erklärt, weil er die Gebote Gottes aus Überzeugung («in corde suo») mißachte. Sie stützt sich schon auf eine ältere Tradition, wie sie in den alttestamentlichen Proverbien greifbar wird: «Wer die Ehe bricht, der ist ein Narr» (Sprüche 6, 32); «Wer verleumdet, der ist ein Narr» (Sprüche 10, 18); «Wer eitlen Dingen nachgeht, der ist ein Narr» (Sprüche 12, 11); «Narren treiben das Gespött mit der Sünde» (Sprüche 14, 9) usw. Seit dem 12. Jh. (St. Albans-Psalter) wird der *insipiens* in entsprechenden Psalter-Illustratio-

nen als Widerpart Gottes gezeigt, sei es, daß er sich von Christus (Gott in der 2. Person) demonstrativ abwendet, sei es, daß er Attribute zuerkannt erhält, die seine «geistige Trägheit» (*acedia, accidia*) andeuten (die Ohren des Esels, den Kamm des Hahnes, die Schellen der Lieblosigkeit [nach 1 Kor 13]) usw. Zunehmend wird er auch positiven Gestalten, wie König David oder König Salomon, gegenübergestellt, die ihrerseits aus der Kontrastierung zu ihm die sichtbare Bewertung als «Weise», mithin als Vertreter der eigentlich angestrebten Frömmigkeit (*sapientia*), erlangen. Das Hofnarrentum des 15. bis 17. Jh. bezieht seine Rechtfertigung wesentlich aus dem Wunsch der Herrscher, sich sichtbar auf die Seite der Weisheit zu stellen, dient also letztlich der göttlichen Legitimierung der jeweiligen Herrschaft. Erst wo die gewöhnliche Ordnung «aus den Fugen gerät», werden die Narren Weise, wie häufig in den Dramen W. SHAKESPEARES. Die negative Charakterisierung des Narren als eines Unweisen führt dazu, daß die Benennung eines Menschen als Narr scharf sanktioniert wird: «Wer [zu seinem Bruder] sagt: 'Du Narr', der ist des höllischen Feuers schuldig» (Mt 5, 22). Dennoch hat gerade in der Konfessionspolemik des 16. Jh. die abwertende Benennung der jeweiligen Gegner als «Narren» [= Gottesleugner] Konjunktur: Während z.B. TH. MURNER in seiner satirischen Schrift «Von dem grossen Lutherischen Narren» (1522) spricht, gibt ihm die Gegenseite den sprechenden Namen «Murr-narr».

Als «Narrenfreiheit» wird das Recht bezeichnet, «unter der Maske des Narren» und damit gewissermaßen verfreundet auch unbequeme Wahrheiten auszusprechen, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden (Sprichwort: «Kinder und Narren sagen die Wahrheit»). Institutionalisiert werden solche «Rügen» u.a. in eigenen «Narrenrechten» (z.B. «Grosselfinger Narrengericht», «Hohes Grobgünstiges Narrengericht zu Stockach»), sofern sie nicht ihren Niederschlag in «Narrenbüchern» finden (Zell am Harmersbach, Rottweil). Rügende Narren werden auch als «Laberer» bezeichnet (z.B. beim Imster Schemenlauf), die Narren selber hin und wieder auf ein närrisches Hochgericht geführt und sogar demonstrativ hingerichtet (Fastnacht in Offenburg/Baden). Entsprechend der unterschiedlichen Gewichtung der einzelnen Sünden unterscheidet man auch «größere» und «kleinere» Narren bzw. solche von höherer oder geringerer Wertigkeit (vgl. Landshuter «Narren-Concours», 1755). Häufig ist davon die Rede, daß Narren (statt durch eine den Blick schärfende Brille) «durch die Finger sehen», d.h. gegenüber einem an sich abzulehnenden Verhalten unerlaubte Nachsicht üben.

Literaturhinweise:

K.F. Flögel: *Gesch. der Hofnarren (1789)* – W. Mezger: *Hofnarren im MA (1981)*. – K. Richter: *Die Verwandlungen des Harlekin*, in: *Unter der Maske des Narren (1981)* 195–201. – D. Langefeld, I. Götz: «Nos stulti nudi sumus – Wir Narren sind nackt.» Die Entwicklung des Standard-Narrentyps und seiner Attribute nach Psalterillustrationen des 12. bis 15. Jh., in: W. Mezger u. D.-R. Moser (Hg.): *Narren, Schellen u. Marotten. Elf Beitr. zur Narrenidee (1984)* 37–96. – D.-R. Moser, S. Tegeler: *Wenn die Welt aus den Fugen gerät, werden die Narren weise*, in: Chr. Zangs, H. Holländer (Hg.): «Mit Glück und Verstand». *Zur Kunst- und Kulturgesch. der Brett- und Kartenspiele*. 15. bis 17. Jh. (1994). – Erasmus von Rotterdam: *Μωρίας ἐγκώμιον – Mōrias Enkōmion sive Laus Stultitiae. Das Lob der Torheit*, Dt. Übers. v. A. Hartmann, eingel. und mit Anm. versehen v. W. Schmidt-Dengler (1995). – G. Petrat: *Die letzten Narren und Zwerge bei Hofe (1998)*. – H.H. Mann: *Der Narr, der durch die Finger sieht*, in: *Leitmotive*. FS D.-R. Moser (1999) 389–401.

II. Bilder des Narren. In der Bildersprache des Mittelalters und der frühen Neuzeit dient der «Narr» – vor allem in seiner standardisierten Ausprägung mit Gugel (Eselsohrenkappe), Narrenschellen, Flecken oder Flickern, den (gemäß den Kleiderordnungen der deutschen Städte im Alltag verbotenen) Schnabelschuhen und entsprechenden Attributen, vor allem dem Narrenkolben oder der Marotte, die das Gesicht ihres Trägers und damit den Menschen ohne Nächstenliebe (*caritas*) zeigt – der Darstellung von Gottlosigkeit. Diese Attribute, die Narrenmale, fungieren als rhetorische Indices, die gewissermaßen als Kürzel «Narrheit» anzeigen und deren Erscheinungsbild allein schon hinreicht, um einen Sachverhalt als «närrisch» und damit nicht nur als komisch, sondern auch als gottfeindlich zu charakterisieren. Häufige Beispiele sind Darstellungen des «Verlorenen Sohnes» bei den Huren (oder andere Liebes- oder Badeszenen), die selten ohne die bewertende Narrenfigur auskommen. Auch im Volksbrauch des Spätmittelalters und des Barocks mit seinen Nachbildungen bis zur Gegenwart, insbesondere im Fastnachts- und Karnevalsbrauch, erfüllt die Narrenfigur in all ihren verschiedenen Ausprägungen als «Standardnarr», «Hanswurst» (Inbegriff des «fleischlich gesinnten»), also «Welt-Menschen», seit der Rostocker Ausgabe des «Narrenschiffs» von BRANT, (1519), als «Harlekin» (von *hellequin* = Teufelchen; vgl. den «Arlecchino» der ital. Commedia dell'arte), Kasperle usw. traditionell keinen anderen Zweck, als die Gottferne einer bestimmten Handlung oder eines Erscheinungsbildes zu illustrieren. Umgekehrt kann danach gottwidriges Verhalten problemlos als Narrheit interpretiert werden, so daß etwa Adam und Eva nach dem Sündenfall ein prototypisches Bild der Narrheit abgeben, so auf dem Ambraser Narrenteller (mit Eva als «Narrenmutter», vgl. schon um 1445 die Karnevalsgesellschaft der «Narrenmutter zu Dijon») oder im Volksbrauch des Narrensamensäens (z.B. in Fridingen/Württ.), der seine unmittelbare Anregung einem Wort des Apostels PAULUS (1 Kor 15, 36) zu verdanken haben dürfte: «Du Narr, was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht zuvor starb. Gesät wird ein sinnenhafter Leib, aufgeweckt aber ein geistiger Leib.» Die Frage, woher die Narren stammen, wird in der N. aber unterschiedlich beantwortet. Neben der «Narrensamt» gibt es die Vorstellung von der Geburt des Narren aus dem Ei, aber auch von seiner Herkunft aus dem «Narrenbrunnen», dem negativ bewerteten Gegenbild zum «Brunnen des Lebens».

Literaturhinweis:

E. Kimminich: *Der Narrenbrunnen als Sündenquell*, in: W. Mezger (Hg.): *Narren, Schellen und Marotten (1984)* 367–386.

III. Zahlensymbolik. Als rhetorisches Kürzel läßt sich auch die Narrenzahl Elf begreifen, die nach einer breiten, bis AUGUSTINUS zurückreichenden Tradition als Zeichen der Sünde verstanden wird, weil sie als erste die Zehnzahl überschreitet («Undenarius numerus, primus transgreditur denarium, significans illos qui transgreditur decalogum mandatorum», PETRUS BONGUS). «Ayn hübscher Spruch von Aylff Narren. Wie ayner dem andern die warheyt sagt», erschien in diesem Sinn 1530 als Einblattdruck zu Nürnberg bei «Hans Guldenmund / die narheyt kost in manigs pfund». Die karnevalistischen «Elferräte», der Beginn närrischer Veranstaltungen am 11. Tag im 11. Monat (Martinstag, 11. November) oder um 11.11 Uhr, das Aufsagen von 11 Geboten im Mainzer Karneval und ähnliches schließen hier unmittelbar an.

Weitere <retorische Kürzel> bilden die in der N. immer wieder aufgegriffenen Sprachbilder und Darstellungen vom <Narrenschiff> (im Gegensatz zum <Kirchenschiff>) als <Zeichen> für die Gemeinschaft der Ungläubigen, vom <Narrenreich> und <Narrenland> (<Narragonien>, <Lapland>; <Utopia> [bei J. BIDERMAN, 1604]; <Land Nirgendwo>, <Schlaraffenland>, tschechisch <enordj> = Paradies der Faulen).

IV. Narrheit und Tod. Alle <Narrheit> (als Inbegriff der <Sünde>) führt gemäß der paulinischen Aussage, daß «Stipendium peccati MORS – Tod der Sünde Sold» sei (Röm 6, 23), letztlich zum Tode: «der narr / vnd unwis man / vedyrbt / und müß syn husung han / Inn ewigkeit jn synem grab» (S. BRANT: <Das Narrenschiff>, Kap. 106). Aus dieser Auffassung erklärt sich, warum etwa im Fastnachtsbrauch zu den Narrentypen häufig die Allegorie des Todes tritt. Viele Narrenmasken sind mit Totenmasken z. T. hybride Verbindungen eingegangen. Das <Dotegfriß> der Elzacher <Schuddige> beispielsweise verbindet eine stilisierte Narrenkappe mit einem Totenschädel. Im südamerikanischen Karneval (z. B. von Trinidad) werden die Narrengewänder häufig mit Totenköpfen verziert. Schon 1511 zieht beim Florentiner Narrenfest ein Triumphwagen des Todes mit Totengerippen und einer <Canzona de' morti> mit. Die entsprechenden Bilder dienen also auch hier rhetorisch pointiert einer <abgekürzten Redeweise> für die Darlegung des <memento mori>. In einer bedeutsamen Dialektik wird aber auch im Spätmittelalter der Gedanke, daß alle Narrheit zum Tode führe, in der Weise verändert, daß der Tod selbst als <Narrheit> erscheint, nämlich als der Tod im Gewande des Narren (HANS SEBALD BEHAM, 1540/41; HANS HOLBEIN, 1558). Nach christlicher Grundauffassung bedeutet der Tod für den gläubigen Menschen insofern eine Narrheit, als ihm die Perspektive eines christlichen Lebens <über den Tod hinaus>, also das ewige Leben, verheißen worden ist.

Literaturhinweis:

Th. Schwarz: Canzona della morte. Der Todestriumphzug Piero di Cosimos und seine Parallelen im ital. Karneval des 16. Jh., in: Freiburger Universitätsblätter 90 (1985) 93–99.

V. Narrheit als literarisches Thema. Die N. beruht auf der didaktisch motivierten Verbindung antiker und mittelalterlicher Vorstellungen vom Narrentum, wie sie in den über 80 biblischen Aussagen über den Narren, vor allem in den Proverbien, zum Ausdruck kommen, mit der augustiniischen Geschichtsauffassung, die das Wesen der < civitas diaboli > (im Gegensatz zur < civitas Dei >) an der Gottlosigkeit der Bewohner des < Weltstaates > erkennen will. Den entscheidenden Schritt zur Verbindung beider Vorstellungen geht BRANT, der 1489 in Basel eine Neuausgabe des Buches < De civitate Dei > von AUGUSTINUS veranstaltet und versucht, offenbar durch sie ange-regt, fünf Jahre später an derselben Stelle, nämlich 1494, «zuo Basel / vff die vasaent, / die man der Narren kirch-wich nennet», mit seinem < Narrenschiff > die ganze < verkehrte Welt > in einer Art Narrenbilderbogen aufzuzei-gen, der mehr als 110 Narrentypen umfaßt. Daß die schon älteren Narrenbilderbogen (wohl aus der Werk-statt des LUDWIG MALER in Ulm) mit ihrer Charakterisie-rung «Der ist ein Narr, der [...] [z. B.] das ewig Leben gibt», «in Stolz und Übermut lebt», auf Brant eingewirkt haben, gilt als wahrscheinlich. Brants entscheidende Verbindung von Narrenvorstellung und < verkehrter

Welt > im Sinne des heiligen Augustinus wird nicht nur durch den Umstand bestätigt, daß er dem < Narrenschiff > von 1494 unmittelbar darauf (1495) ein Buch über die Jerusalem-Gemeinschaft folgen läßt (< De origine [...] Hierosolymae >; dt. Straßburg 1518: < Von dem anfang vnd Wesen der hailigen Statt Jerusalem >], sondern ergibt sich auch aus der Tatsache, daß sein Straßburger Ausleger GEILER VON KAYSERSBERG, unter unmittelbarer Anknüp-fung an Augustins < De civitate Dei >, 1498 zwei Predigtzyklen über das < Narrenschiff > und das < Schiff der Peni- tentz > herausgibt, die das Modell aufgreifen und litur-gisch auswerten. Die einzelnen Sünden und Laster wer-den dabei als < Schellen > ausgegeben. Grundsätzlich gilt, daß alle Narrheiten auf berechtigten Anliegen und Ver-haltensweisen des Menschen beruhen, die nur dadurch zum Gegenstand der Kritik werden, daß man sie absolut setzt. Der < Büchernarr >, der < Baunarr >, der < Geldnarr >, der < Modenarr >, der < Tabaknarr >, der < Weibernarr > oder der < Liebesnarr > usw. stellen Sinnbilder für Menschen dar, die sich nur für ihre Bücher, nur das Bauen, das Geld, die Mode, den Tabak, die Frauen oder die Liebe usw. interessieren und die damit < vernünftige > Maßstäbe, nämlich eine angemessene Einschätzung der Dinge die-ser Welt, vermissen lassen. Als auch für die rhetorische Wirkungsintention tauglicher Bezugsrahmen dient dabei die christliche Lebensordnung samt allen ihren Einstel-lungen und Hierarchien, so daß alles, was diese Ordnung überschreitet, als Narrheit interpretiert werden kann. Dieser Umstand erklärt, warum traditionsgemäß zu den Narren ebenso Heiden, Juden, Chinesen, Türken oder Zigeuner gezählt werden wie alle möglichen (mehr oder minder als historisch angesehenen) Figuren, die sich durch unzulässige < curiositas > außerhalb der geltenden Norm gestellt haben, z. B. Momus, Argus, Diogenes, Faust oder Papageno. Als besonders närrisch gilt, wer die männliche Vorherrschaft über die Frau außer Kraft setzt oder sich selbst weibisch gebärdet. Der < Siemann > (oder < Herr Über=Sie >; Gegensatz: < Erwei[b] >) wird auf Bil-derbogen gelegentlich als Narr (mit Eselsohren, Hah-nenkamm und Schellen) gezeigt, der auf einem Nest vol-ler Eier sitzt und brütet. Gemäß der christlichen Grund-auffassung, daß kein Mensch ohne ein besonderes Privi-leg Gottes von Sünden frei sei, kann der anonyme Autor des gedruckten Programms für eine allegorische Fast-nachtsschlittenfahrt der Landshuter Theologiestudenten 1755, die – im direkten Gefolge des < Centifolium Stulto-rum > von 1709 – verbreitete Narrentypen vorstellt, einen Vorreiter auftreten lassen, der den 50 ihm nachfolgenden Narren-Typen eine Standarte mit der Aufschrift voran-trug: «Ein Narren=Stell ist leer / Wer sie will / komm her.» Jeder sollte also nach dem Motto «nosce te ipsum» seine eigene Narrheit erkennen. Die mit den einzelnen Narrentypen verbundenen bildlichen oder szenischen Veranschaulichungen ihres Wesens dienen im Sinne der Rhetorik als < argumenta > oder < Beweise > im Dienst der persuasiven Absichten des Autors. Im übrigen bietet das vielzitierte Wort SALOMOS: «Infinitus est numerus stulto-rum – die Zahl der Narren ist unendlich» (Ecclesiastes [= Kohelet] 1, 15) Gelegenheit zur Beschreibung aller über-haupt denkbaren Arten des Fehlverhaltens unter dem Bild der Narrheit.

Literaturhinweise:

Anon.: < Narren=Concours / Da eine Importante CHARGE Vacierend geworden / In einer Faßnacht=Schlittenfahrt Vorge-stellt Von denen Herrn Studenten / zu Landshut > [J.D. Schallnkammer] (Landshut 1755) [Ex.: München, Bayerische

Staatsbibl.]. – <Auszug der größten Weltnarren in einer Schlittenfahrt [...] in Freising> [S. Mößner] (Freising 1773) [Ex.: München, Bayerische Staatsbibl.]. – D.-R. Moser: Schwänke um Pantoffelhelden oder Die Suche nach dem Herrn im Haus, in: *Fabula. Zs. f. Erzählforsch.* 13 (1972) 205–292. – D.-R. Moser: Maskeraden auf Schlitten. Student. Faschingsschlittenfahrten im Zeitalter der Aufklärung (1988). – D.-R. Moser: S. Brant und Augustinus von Hippo. In: *Lit. in Bayern* 50 (1997) 1–8.

C. Geschichte der Narrenliteratur. Eine Geschichte der N. zu schreiben, stößt auf das Problem der Gattungsbe-grenzung, da hier Werke unterschiedlicher Gattung in Rechnung gestellt werden müssen. Ihre älteste Schicht bilden die *Streitspiele*, in denen das falsche (<närrische>) Verhalten dem richtigen (<vernünftigen>) gegenübergestellt und im Sinne der Rhetorik zwischen gleichberechtigten Partnern argumentativ und im Wortsinn ausgefochten wird. Als einflußreich erwies sich hier die <Pelea que ovo Don Carnal con la Quaresma> aus dem 1330 entstandenen <Libro de Buon amor> des JUAN RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA. Hier tritt der <Carnal> mit einem närrischen Heer bewaffneter Kapaune, Hennen, Enten, Gänse usw. auf, die von den entsprechenden Kampftruppen der <Quaresma> besiegt und überwunden werden. Die Schilderung der Narrenwelt wird dabei unmittelbar von den liturgischen Zeiten der Fastnacht und der Fastenzeit abgeleitet, das theologisch begründete <Narrenreich> also zum Muster weiterführender Literatur genommen. Ihr voraus geht schon am Ende des 13. Jh. die ähnlich gestaltete <Bataille de Caresme et de Char-nage> [1], und ihr folgen bis zum 16. Jh. zahlreiche Nachbildungen in teils wirklich aufgeführten, teils literarisch nachempfundenen Streitspielen, die jeweils die Narrenwelt mit ihren Identifikationsfiguren (z.B. Bacchus als Inkarnation der <Bacchanalien> oder – volksetymolo-gisch – <Faßnacht>) einläßlich beschreiben (vgl. P. Brueghels d. Ä.. Gemälde vom <Kampf zwischen Fastnacht und Fastenzeit> im Kunsthistorischen Museum, Wien, mit zahlreichen Parallelen). In Spanien und Italien lassen sich Aufführungen derartiger Streitspiele bis in die Mitte des 13. Jh. zurückverfolgen. Die stark mit rhetorischen Stilmitteln arbeitende Rede <De Quadragesima ad Carnisprivium> des Bologneser Rhetoriklehrers GUIDO FABA (1242/46) <läßt an einzelnen Erwähnungen erkennen, daß sich der Autor an Motiven tatsächlich ausgeübter Brauchhandlungen orientiert zu haben scheint> (Kimminich). [2] Besonders vom 15. bis zum 17. Jh. finden solche allegorischen Kampfspiele allgemeine Verbreitung (HANS ROSENPLÜT [?]: <Das spyl von der Vasnacht und Vaßten recht, vonn sullczen und broten>, Nürnberg, vermutlich nach 1445; <Rappresentazione et Festa di Carnasciale et della Quaresima>, Florenz [?] 1568; usw.). Ihnen schließen sich närrische Prozeßspiele (<processi di Carnevale>) an, in denen der Karneval zum Untergang verurteilt wird (Paris 1603; u.ö.; Nachbildung noch in Mailand: <Il famoso processo del Carnevale>, 1802), und sogar Testamentsspiele, bei denen der Karneval vor seiner Hinrichtung seine närrische Hinterlassenschaft bekanntgibt (Paris, JEHAN D'ABUNDANCE, 1540; ähnlich in den Abruzzen noch 1953).

Eine große Rolle in der N. spielen seit dem 15. Jh. die textierten und dramatischen, schon durch ihren Namen liturgisch (und damit thematisch) gebundenen Fast-nachtsspiele, in denen menschliche Narrheiten (bevorzugt in Arzt- und Gerichtsspielen) diagnostiziert und in spezifischen Personifikationen ans Licht gehoben werden. Beliebt sind dabei besonders die an sexuellen und

skatologischen Anspielungen reichen Szenen mit <Liebesnarren> (auch <Geuchnarren>, von <Geuch> = Kuk-kuck, der seine Eier ins fremde Nest legt) und Schelmen (Betrüger, sittlich bedenkliche Charaktere; vgl. die altschechische Schelmzunft <Frantova Práva> mit dem <Franta> als skrupellosem Egoisten). Seit den späteren Fastnachtsspielen von H. SACHS (nach 1536), die keine unmittelbare liturgische Anbindung und damit keinen Bezug zur traditionellen Lasterlehre mehr haben, wird das närrische Verhalten zunehmend als unspezifisches, gleichwohl stets vernunftwidriges Gebaren aufgefaßt und damit der Weg zum neuzeitlichen Lustspiel eröffnet. Daneben bleiben aber im neuzeitlichen katholischen Fastnachtsspiel (wie in den obengenannten allegorischen Schlittenfahrten des 18. Jh.) bis zur Gegenwart die alten Lastervorstellungen und deren Allegorisierungen erhalten.

Nahe verwandt den Fastnachtsspielen sind die etwa gleichzeitigen, allerdings uneinheitlichen und aus sehr verschiedenen Quellen gespeisten Schwänke und Facetien, in denen es häufig um Narren und närrisches Verhalten geht, vor allem soweit es sich um Schwänke über einzelne Personen (Till Eulenspiegel, die beiden Gonella, Neidhart, Hodscha Nasreddin usw.) handelt. Des Franziskaners JOHANNES PAULI beispielgebende Sammlung <Schimpf und Ernst> (1522) enthält mehr als zwei Dutzend Narrenschwänke.

Unstreitig zur Narrenliteratur zu rechnen ist auch des F. RABELAIS Roman <Gargantua>, an dessen Gestalt (und deren Umfeld) in vielen Einzelheiten die traditionelle Lasterlehre greifbar wird, etwa schon durch das Fortleben der Elf-Zahl in dem Umstand, daß dieser närrische Held «elf Monate im Mutterleib getragen» wurde (3. Hauptstück), also bereits durch dieses Faktum als Narr ausgewiesen ist. Auch die zahlreichen, das Werk kennzeichnenden skatologischen Schilderungen bei Rabelais stehen in jener närrischen Tradition, der die spätmittelalterlichen Nürnberger Fastnachtsspiele angehören, deren Obszönität einst der Germanist K. GOEDEKE beklagte: <Jeder Sprechende ein Schwein, jeder Spruch eine Roheit, jeder Witz eine Unflätere!>. [3] Aber das Skatologische steht genau so im Dienst einer hinweisenden Rhetorik wie der von S. FRANCK (im <Weltbuoch>, 1534) beschriebene Brauch «katholischer Christen», an Fastnacht Menschenkot auf Kissen umherzutragen und die Fliegen davon wegzujagen: «Wollte Gott, sy müßten jhm auch schneitzen vnd credentzen». [4] Ähnlich berichten schon die <Epistolae Facultatis Parisiensis> von 1444, daß man «das gaffende Volk» bei den vom Narrenbischof geleiteten Fastnachtsumzügen «mit Kot beworfen» habe. In allen diesen Fällen geht es um eine Demonstration menschlicher Triebhaftigkeit, also um Narretei. Der <Gargantua> findet seine Übertragung, Ausdeutung und Fortsetzung bei J. FISCHART gen. Mentzer (1572, unter dem Titel <Affentheuerlich Naupengeheuerliche Geschichtklitterung>, 1582, später als <Gargantua und Pantagruel>), dessen drastische Sprachorgien in einem karnevalesken Wirbel kumulieren. Die oft grob gezeichneten Figuren und Handlungszüge dieser Gattungen haben dem 15. und 16. Jh. den (mißverständlichen) Beinamen eines «grobianischen Zeitalters» eingetragen, der die lehrhafte Komponente des Aufzeigens abgelehnter und deshalb lächerlicher Verhaltensweisen vernachlässigt. Daneben bestehen Schriften (oft mit einläßlichen, das närrische Verhalten der Mitglieder determinierenden Statuten) zu den spätmittelalterlichen Sociétés joyeuses und Narrengesellschaften (<Geckengesellschaft zu

Kleve), «Narrenmutter zu Dijon», «Gilde von der Blauen Schute» usw.).

Die N. im eigentlichen Sinn hat ihren festen historischen Bezugs- und Höhepunkt in S. BRANT und dessen «Narrenschiff» (1494) samt den diesem Werk folgenden Bearbeitungen, Auslegungen und Nachahmungen (GEILER VON KAYSERSBERG, JODOCUS BADIUS, THOMAS MURNER, ERASMUS VON ROTTERDAM, ABRAHAM A SANCTA CLARA usw.). Ihr Ende findet die N., von wenigen Nachzüglern (etwa F. WEDEKINDS «König Nicolo», 1902; H. BÖLLS «Ansichten eines Clowns», 1963) abgesehen, im vernunftbetonten 18. Jh., das mit der Aufklärung den überkommenen rhetorisch eingesetzten christlichen Bildvorstellungen, also auch dem Narren als Sinnbild des Gottesleugners, weithin den Abschied gibt. Nur in den brauchtragenden Gesellschaften leben die alten Vorstellungen und Bilder weiter fort, im rheinischen Karneval des 19. und 20. Jh. ebenso wie bei den jüngeren Narren-gesellschaften (Dülkener «Narrenakademie», seit etwa 1750; Mainzer «Narrhalla», 1865ff.; Münchener «Allotria», 1873ff., mit närrischen «Kneipzeitungen» von F. v. LENBACH, W. BUSCH u.a.) und Karnevalsvereinen, die häufig eigene Narrenzeitungen herausgeben. Eine charakteristische Form parodistischer N. schufen die Begründer und Fortsetzer der «Cäcilia Wolkenburg» in Köln (1874ff.) mit ihren «Divertissementchen», in denen Werke der Hochliteratur närrisch umgestaltet werden («Die Meistersinger in Köln», «Die kölsche Galathee» usw.).

Anmerkungen:

1S. Wagner: Der Kampf des Fastens gegen die Fastnacht (1986) 125 – 2E. Kimminich: Des Teufels Werber (1986) 103. – 3K. Goedecke: Grundriß zur Gesch. der dt. Dichtungen Bd. I, 2 (1884) 325. – 4S. Franck: Weltbuoch: spiegel vnd bildtñiß des gantzen erdtboden (1533) fol. CXXXI r.

Literaturhinweise:

F. Spina: Die altschlesische Schelmzunft «Frantova Práva», (1903, ND 1975). – D. Wuttke (Hg.): Fastnachtspiele des 15. u. 16. Jh. (1973, 31990). – E. Frenzel: Motive der Weltlit. (1973) 550–564: Der Weise Narr. – K. Rohr (Hg.): Hundert Jahre Cäcilia Wolkenburg 1874–1974 (1974). – H. Pleij: Het gilde van de Blauwe Schuit (Amsterdam 1979). – P. Grassinger: Münchener Feste und die «Allotria» (1990). – M. Siller (Hg.): Fastnachtspiel – Commedia dell'arte. Gemeinsamkeiten – Gegensätze (1992).

D.-R. Moser

→ Engagierte Literatur → Facetiae → Gebrauchsliteratur → Grotteske → Humor → Ironie → Karikatur → Komik, das Komische → Lachen, das Lächerliche → Lustspiel, Komödie → Prodesse-delectare-Formel → Satire → Spott

Nationalsozialistische Rhetorik (engl. Nazi rhetoric)

A. Def. – B.I. Rhet. und Totalitarismus. – II. Hist. Abriß der N. – III. Rednerausbildung und Sprecherziehung im Nationalsozialismus. – IV. Praxis der Rhet.

A. Der Begriff der «N.» ist so problematisch wie folgenreich. Einerseits steht er für einen Sachverhalt, der nur selten als Rhetorik im klassischen Sinne der Rede und Gegenrede zu bezeichnen wäre und exakter mit den Begriffen der Agitation und Propaganda beschrieben würde. Andererseits hat die N. wie kein zweites Phänomen im 20. Jh. dazu beigetragen, die Rhetorik allgemein dem grundsätzlichen Verdacht des Manipulativen auszusetzen und sie deshalb als negativ abzulehnen. Erst allmählich dürfte sich dieser pejorative Charakter auflösen.

N. umfaßt als übergeordneter Begriff eine Fülle verschiedener Aspekte der politischen Beredsamkeit in der Zeit der nationalsozialistischen «Bewegung» und Herrschaft von 1919 bis 1945. Im engeren Sinne ist damit die mündliche und schriftliche Beredsamkeit dieser Zeit gemeint, wie sie sich etwa in Auftritten der politischen Elite, in Schriften zur nationalsozialistischen Ideologie und Politik, in Presseerzeugnissen und im Rundfunk äußert. Im weiteren Sinne bezieht sich N. ebenso auf Inszenierungsstrategien öffentlicher Veranstaltungen, auf Versuche der Lenkung und Steuerung von Sprache, Literatur, Film und Kunst sowie auf die rhetorische Ausbildung und Schulung der politischen Führer. Auch ist in einem mittelbaren Zusammenhang mit der N. die Rhetorik im Faschismus und Rechtsradikalismus des gesamten 20. Jh. zu berücksichtigen. Insbesondere der italienische Faschismus unter MUSSOLINI sowie rechtsradikale Strömungen und Parteien in Nachkriegszeit und Gegenwart nehmen dabei eine exponierte Stellung ein.

Wenn hier von politischer Beredsamkeit und Rhetorik im Nationalsozialismus die Rede ist, so bedarf dies einer Konkretisierung. Bereits seit Gründung der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) 1920 und HITLERS programmatischer Schrift «Mein Kampf» (1925/26) stand außer Frage, welche Form die politische Beredsamkeit annehmen sollte: die der einseitigen, massiven, massen- und wirkungsbezogenen propagandistischen Indoktrination. «Die Propaganda an sich hat keine eigene grundsätzliche Methode. Sie hat nur ein Ziel; und zwar heißt dieses Ziel in der Politik immer: Eroberung der Masse. Jedes Mittel, das diesem Ziel dient, ist gut.» [1] Die Grenzen zwischen politischer Rede und Propaganda verwischen sich, indem die Rhetorik dienstbar gemacht und ganz in den Gewaltbereich der Propaganda gestellt wird. Ihr Wirkungsvermögen wird usurpiert zu dem einen Zweck des Beherrschens der Massen. Versteht man mit Schumann Propaganda als den «auf Dauer angelegten strategischen Gesamtvorgang politischer Werbung zwecks Stabilisierung oder Veränderung des Bewußtseins der Angesprochenen zugunsten interessengeleiteter Zielideen» [2], so ist im Nationalsozialismus die Rhetorik ihr vornehmstes Vehikel. Die deliberative Rede, wie sie der Parlamentarismus der Weimarer Verfassung kannte, verkommt mit der Machtergreifung 1933 zur pervertierten politischen Überredung. Aufgrund ihres Funktionswandels mag man Fuhrmann zustimmen, der lediglich von einer «sogenannten Rhetorik» [3] der modernen totalitären Staaten sprechen möchte; ähnlich intendiert bezeichnet dies Nill als «Rhetorik der Gegenaufklärung». [4]

Anmerkungen:

1C. Hundhausen: Propaganda. Grundlagen, Prinzipien, Materialien, Quellen (1975) 188. – 2H.-G. Schumann: Art. «Agitation», in: HWRh Bd.1, Sp.258. – 3M. Fuhrmann: Rhet. und öffentliche Rede (1983) 24. – 4U. Nill: Sprache der Gegenaufklärung, in: Rhet. 16 (1997) 1–8.

B.I. Rhetorik und Totalitarismus. Von den charakteristischen Merkmalen der propagandistischen Rhetorik im Dritten Reich ist an erster Stelle ihre Wirkungsintention zu nennen, die unmittelbar mit der totalitären Staatsform und nationalsozialistischen Ideologie zusammenhängt und sich zwangsläufig aus ihnen ergibt. Fuhrmann gibt für die Rhetorik zwei wesentliche Funktionen an, die sie seit der Antike ausgezeichnet haben: «Sie war, ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, Anleitung zu öffentli-

cher Rede; sie sollte, in einem abgeleiteten Sinne, einen möglichst hohen Standard bei jedwedem schriftlichem oder mündlichen Umgang mit der Sprache garantieren.» [1] Relevant ist hier zunächst die primäre Funktion der Rhetorik (für die abgeleitete Funktion siehe Teil B.I. und B. II.); denn diese «hatte freie Staatswesen zur Voraussetzung, in denen eine Vielzahl freier und gleichberechtigter Bürger an der politischen Willensbildung beteiligt war und in denen das dialogische Prinzip von Rede und Gegenrede der Vorbereitung möglichst sachgerechter Mehrheitsentscheidungen diene». [2] Totalitäre Staaten indes charakterisiert gerade das systematische Ausschließen dieser Voraussetzungen. [3] Sie lassen damit einer diskursiven Rhetorik im skizzierten Sinne, die substantiell von der Form der Herrschaftsausübung abhängig ist, keinen Raum. Entspricht dem Wesen der Demokratie die Diskussion [4], so kongruiert ihr politischer Antipode mit dem Befehl. Bildet sich dort der Gesamtwille aus zahllosen Einzelwillen, wird er hier von oben dekretiert und durchgesetzt. [5] Für das Parlament als Ort der öffentlichen politischen Rede und kollektiven Entscheidungsfindung hat dies weitgehend Machtlosigkeit zur Konsequenz.

Gleichwohl kommt der totalitäre Staat nicht ohne die öffentliche Rede aus; vielmehr ist er um des eigenen Legitimierens willen mehr auf diese angewiesen als jedes andere politische System. Denn «je stärker politische Macht auf physischer Gewaltanwendung beruht, desto größer wird der Zwang zur Rechtfertigung [...]. Herrschaft vor allem durch Gewaltanwendung macht Einfluß auf Sprache und Einsatz von Propaganda nicht überflüssig, sondern verlangt ihn in besonderem Maße». [6] Allerdings ändert sich dabei das Wesen der Rhetorik nachhaltig, und andere Aufgaben wachsen ihr zu.

An die Stelle des Herausbildens eines Konsenses in der öffentlichen Diskussion tritt als primäres Ziel das Popularisieren [7] einer vorgegebenen Ideologie oder einer bereits feststehenden Entscheidung in den Mittelpunkt. Dabei wird die politische Beredsamkeit im totalitären System «einseitig ausgeübt und hat lediglich den Zweck, problematische Herrschaftssysteme ideologisch zu sichern und politische Entscheidungen, die von der maßgeblichen Instanz bereits getroffen sind, auf mehr oder weniger redliche Weise vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen». [8] Während sich demokratische Staaten dadurch auszeichnen, daß sie das klassische rhetorische Prinzip der Gegenrede als Korrektiv des Subjektivismus verfassungsrechtlich festschreiben [9] und Verstöße dagegen sanktionieren, ist in totalitären Staaten das Gegenteil der Fall. Man versucht, die Meinung des anderen systematisch zu unterdrücken und zu verfolgen, wenn sie nicht der herrschenden Ideologie entspricht. Gerade das charakterisiert die Perversion der Rhetorik in der Diktatur. Will Ideologie als dogmatischer Gedankenkomplex ihren Geltungsanspruch nicht einbüßen und weiterhin fortbestehen, ist sie geradezu darauf angewiesen, keine alternativen Meinungen gelten zu lassen. «Sich unter dem Aspekt der Rhetorik zu verstehen heißt, sich des Handlungszwanges ebenso wie der Normenbeherrschung in einer endlichen Situation bewußt zu sein. Alles, was hier nicht Zwang ist, gerät zur Rhetorik, und Rhetorik impliziert den Verzicht auf Zwang» [10] – eben das gilt in einer ideologisierten Gesellschaft nicht. Die politische Elite allein generiert die Normen, und sie erzwingt deren Einhaltung. Dabei bestehen keine Zweifel, daß sie die Mittel der physischen Gewalttätigkeit oder deren Androhung den Möglichkeiten der persuasiven

Rhetorik vorzieht. Selbst wenn man der Vorstellung von Sprache als subtiler Form des Zwangs, als «sanfter Herrschaft» [11] folgt, so ist auch sie lediglich zweite Wahl in der Sicherung der Herrschaft. «Je stärker die Legitimität oder die sie ersetzende Gewalt, um so geringer ist das Bedürfnis, die Macht durch Reden zu festigen.» [12] Dies führt mithin zu der eingangs formulierten Überlegung zurück, daß es sich bei der Rhetorik in einem totalitären System um nichts anderes als Propaganda mit dem Ziel des Legitimierens und Popularisierens der dominanten Ideologie handelt. Entsprechend ist in der N. die politische Beratung (*genus deliberativum*) vor allem von Elementen der epideiktischen Rede (*genus demonstrativum*) durchdrungen. [13]

In ihren Mitteln spricht die propagandistische Rhetorik ungleich stärker die Affekte der Zuhörenden denn ihre Rationalität an, wenn HITLER schreibt: «Wer die breite Masse gewinnen will, muß den Schlüssel kennen, der das Tor zu ihrem Herzen öffnet. Er heißt nicht Objektivität, also Schwäche, sondern Wille und Kraft.» [14] Die emotionalen Wirkungsmittel dienen dazu, vom Argument abzulenken und die Intellektualität durch die Emotion auszuschalten. [15] «Früher dienten die Kunstmittel des Vortrags: Klangfarbe, äußere Erscheinung des Redners, Besonderheiten der Tracht und Geste dazu, sein Argument und Gedachtes wirkungsvoller und akzeptabler zu machen. Heute dienen die sinnlichen Gegebenheiten des propagandistischen Redners dazu, vom Argument und der gedanklichen Auseinandersetzung abzulenken. Früher sollte die Sinnlichkeit zum Argument hinlenken: heute sollen sie sich an seine Stelle setzen. Man soll nicht das Argument, sondern den Redner und seine Sache akzeptieren.» [16] Intendiert wird nicht die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Vorgetragenen, sondern die emotionale Identifikation mit der Ideologie über die Person des Propagandisten. Legitim erscheint hierfür jedes rhetorische Mittel, wenngleich der Zuhörende letztlich um das Argument betrogen wird. [17] Cassirer kommt für diese folgenreiche Art des «mythischen Denkens» zu dem Schluß: «Im praktischen und sozialen Leben des Menschen [...] scheint die Niederlage des rationalen Denkens vollständig und unwiderruflich zu sein. Man glaubt, daß der moderne Mensch auf diesem Gebiet alles im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung Gelernte vergißt. Man ermahnt ihn, auf die ersten und primitivsten Stufen menschlicher Kultur zurückzugehen. Hier bekennen rationales und wissenschaftliches Denken offen ihren Zusammenbruch; sie kapitulieren vor ihrem gefährlichsten Feind.» [18]

Ganz abgesehen von ihrem totalitären und inhumanen materialen Gehalt ist die Methode der propagandistischen Rhetorik ethisch-sittlich gleich in mehrfacher Hinsicht nicht zu rechtfertigen, und sie widerspricht damit dem Geiste der klassischen Rhetorik und ihren anthropologischen Prämissen. Sie spricht den Zuhörenden einseitig emotional-sinnlich an, reduziert ihn in seinen Erfahrungen auf irrationales Erleben und Reagieren und drückt so ihre Geringschätzung des anderen aus. [19] Von den drei aristotelischen rhetorisch-entechnischen Überzeugungsmitteln, die sich in ihrer Einheit von Rationalität, Sittlichkeit und Affektivität [20] ganzheitlich an den Menschen wenden, findet sich insbesondere der Appell an die Affekte der Angesprochenen. Dieser täuscht über eine nationalsozialistische Argumentation hinweg, die als depraviert zu bezeichnen ist. Folgt man dem Gedanken von Eggs, daß Argumentation durch

«begründende Rede überzeugen, d.h. beim Hörer oder Publikum freiwillige Einstellungsänderungen bewirken will» [21], so ist diese im Nationalsozialismus gleich in mehrfacher Hinsicht als unzureichend und täuschend anzusehen, wie etwa eine Analyse der Rede von Goebbels im Berliner Sportpalast am 18. 2. 1943 aufzeigt. Die nationalsozialistische Argumentation folgt dabei gerne dem Trugschluß: A: Jemand, der die Interessen der Bevölkerung vertritt, sagt X; B: Hitler und die nationalsozialistische Bewegung sagen X; C: Conclusio: Hitler und die nationalsozialistische Bewegung vertreten die Interessen der Bevölkerung. [22] Plausibilität wird suggeriert, um Manipulation zu übertünchen.

Ebenso als unsittlich ist in dieser Art von Rhetorik die systematische Unterdrückung ideologiekritischer Stimmen anzusehen. Sie beraubt den einzelnen der Möglichkeit, sich eine Meinung über die Komplexität seiner Lebenswelt und Wirklichkeit zu bilden, und sie nimmt der Gesellschaft ihre Möglichkeit einer diskursiven politischen Ordnungsfindung. Hält man mit Voegelin fest, daß «eine auf Konsens der Bürgerschaft beruhende Regierung die Artikulierung der einzelnen Bürger in solchem Ausmaß zur Voraussetzung hat, daß diese zu aktiven Teilhabern an der Repräsentation der Wahrheit durch Peitho, die Überredung, gemacht werden können» [23], so kann sich dort, wo der einzelne in seinem Artikulieren extrem reduziert wird, auch keine von Konsens getragene Herrschaft etablieren. Ohne die für ein Gemeinwesen konstitutive soziale «Selbstinterpretation» [24] durch den Diskurs aller Bürger sind politische Stabilität und Identität dauerhaft nicht zu erreichen.

Wenn eine «Verhaltensbeeinflussung zu fremdem Nutzen» [25] grundsätzlich als Manipulation qualifiziert werden kann, so ist die pervertierte Rhetorik des Nationalsozialismus eines ihrer exponiertesten Exempel. Rhetorik, die ohne ethische Grundlagen ohnehin leicht den Eindruck des Wissens um wirksame Techniken der Manipulation erweckt [26], wird hier in eindeutiger Absicht instrumentalisiert. Nationalgefühl und Hoffnungen auf eine bessere Zukunft werden genährt, um die Opferbereitschaft aller zu steigern.

Der Rigorismus, mit dem die Rhetorik in den Dienst der eigenen Interessen gestellt wird, gibt hinlänglich Auskunft über die Radikalität der Ideologie. Die praktizierten rhetorischen Strategien sind dabei selbst Ergebnis der eklektischen nationalsozialistischen Ideologie. Mit den Begriffen des zum Rassenwahn übersteigerten Nationalismus, der Uniformierung und Kontrolle aller gesellschaftlichen Kräfte, einer imperialistischen Außen- und Militärpolitik, einer auf Kriegswirtschaft hinzielenden Wirtschafts- und Arbeitsmarktpolitik und einer Politik des Terrors gegen Regimefeinde und Randgruppen sind ihre wesentlichen Elemente angesprochen. [27] Insbesondere die folgenreiche Ideologie des Rassismus läßt exemplarisch erkennen, was von der Rhetorik erwartet wurde: «Rasse und Masse» [28] als Gegenstand wie Adressat in ihren Mittelpunkt zu rücken. Kerngedanke ist ein rassentheoretischer Synkretismus, der ausgehend von GOBINEAUS [29] Vorstellung einer Überlegenheit der «arischen Rasse» und sozialdarwinistischen Selektionsprinzipien schließlich von CHAMBERLAIN [30] scheinbar wissenschaftlich als ein Herrschaftsanspruch des Germanentums interpretiert wird. «Rasse erscheint als Resultat von Zuchtprozessen innerhalb geographisch, sozial und politisch geschlossener Räume und kann so zum nationenstiftenden Faktor erklärt werden.» [31] Da nicht länger biologische Merkmale konstitutiv für die Rasse sind,

sondern das «subjektive Gefühl der Zugehörigkeit und gesundes Volksempfinden» [32], inszenieren vor allem Hitler und der Nazi-Vordenker ROSENBERG [33] Rassismus als eine mystische Pseudoreligion. Sie erweist einem verklärten «arischen Mythos» [34] ihren Götzendienst, der im Rassenantisemitismus seinen Höhepunkt findet. [35] Durch propagandistische Strategien in öffentlichen Reden oder visuellen Medien wie Plakaten werden Vorurteile in der Gesellschaft geschürt und Feindbilder etabliert. [36] So wird das universale Judentum als Sündenbock namhaft gemacht und der Haß auf Juden künstlich gezüchtet und immer neu geschürt; jedes eigene Versagen wird abgewälzt und umgehend etikettiert. [37] Ebenso dienen die geweckten Ängste in der Bevölkerung der Legitimation der eigenen Herrschaft. Hitlers Minderwertigkeitsgefühle, die sich Zeit seines Lebens kaum veränderten, vergleicht man seine Reden und Schriften von den ersten Auftritten in München bis hin zum wenig bekannten «Politischen Testament» vom 29. April 1945, werden zum Alptraum einer Generation.

Mit Masse ist eine weitere wesentliche Dimension in der nationalsozialistischen Ideologie angesprochen. Was sie ist und wie sie zu beherrschen ist, legte LE BON dar, mit dessen sozialpsychologischem Werk sich Hitler und Goebbels immer wieder auseinandergesetzt haben. «Wenn die Massen geschickt beeinflusst werden», so Le Bon, «können sie heldenhaft und opferwillig sein. Sie sind es sogar in viel höherem Maße als der einzelne.» [38] Dieser Gedanke wird zu einem der nationalsozialistischen Prinzipien im Beherrschen der Massen. Denn die Masse ist die maßgebliche Bezugsgröße der N.: Sie ist der Rezipient der Propaganda, und sie ist der Akteur, den es zu mobilisieren gilt. Allerorten finden sich in Reden und Schriften Hinweise auf die Bedeutung der Massen; so äußert etwa Hitler: «Führen heißt: Massen bewegen können.» [39] Oder: «An wen hat sich die Propaganda zu wenden? An die wissenschaftliche Intelligenz oder an die weniger gebildete Masse? Sie hat sich ewig nur an die Masse zu richten!» [40] Entsprechend der Vorstellung, daß nur aus der Masse heraus die nationalsozialistische Bewegung erfolgreich sein kann, wird die Masse selbst massengerecht inszeniert. Neben Massenorganisationen und ersten Massenmedien spielen Massenveranstaltungen wie die der Nürnberger Reichsparteitage (siehe Abb. 1) eine wichtige Rolle: Sie suggerieren in ihrer schiereren Größe unbesiegbare Macht. Sie vermitteln dem einzelnen schon durch ihr Äußeres das Gefühl von Zusammengehörigkeit, strotzendem Vermögen und davon, Glied in einer endlosen Kette zu sein; zugleich nehmen sie ihm in seiner Anonymität ein Bewußtsein für die eigene Verantwortung. Bereits in ihrem Arrangement sind sie Ausdruck des einen rhetorischen Ziels des *movere*. Der substantiellen Bedeutung von «Masse» für den Nationalsozialismus kommt man näher, folgt man Canettis These: Die Armee (das «Heer») stellt in ihrer nach dem französischen Krieg 1870/71 gebildeten Form für die Deutschen eine geschlossene Masse dar, auf die sie stolz waren und in der jeder diente. «Wer sich ausschloß, war kein Deutscher.» [41] Durch den Versailler Vertrag von 1919, in dem die allgemeine Wehrpflicht verboten und die Armee weitgehend reglementiert wurde, konnte der Nationalsozialismus überhaupt erst entstehen, so Canetti. Denn jede geschlossene Masse wie das Militär, «die gewaltsam aufgelöst wird, setzt sich um in eine offene, der sie alle ihre Kennzeichen mitteilt.» [42] Unermüdlich und konsequent gebraucht Hitler dieses Schlagwort vom «Versailler Schandvertrag»,

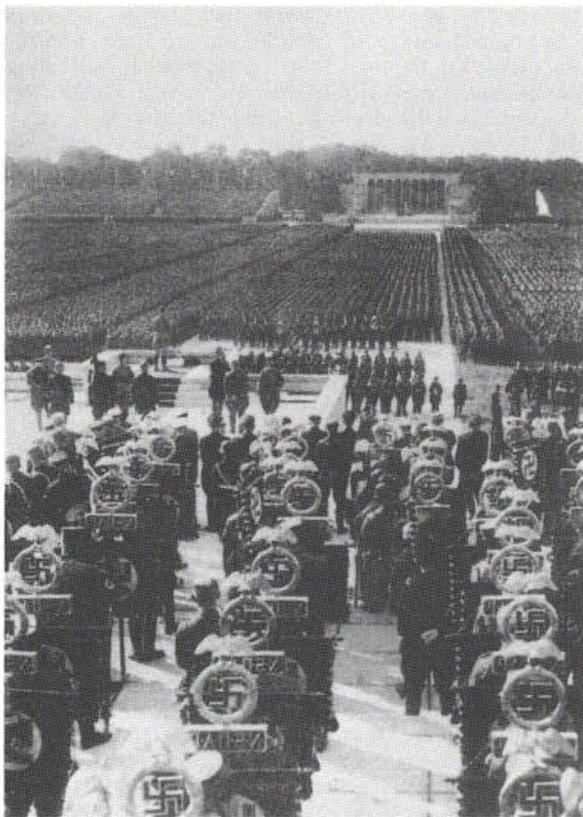


Abb. 1: „Reichsparteitag der Freiheit“ in Nürnberg 1935, fotografiert von H. Sander (Copyright Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz)

vom «Versailler Diktat», das den Deutschen ihr einstiges «preußisches Heer» genommen hat.

Daß Ideologien als «Weltbilder», als erfahrungsverweigernde Konstrukte selbst einen rhetorischen Charakter haben, darauf hat Ijsseling im Rekurs auf Marx hingewiesen. Denn stets gilt es für eine Ideologie, etwas gegen reale oder gedachte Opponenten zu verteidigen: Rechte und Pflichten, materieller und geistiger Besitz, Territorien und Machtpositionen. Um die nötige Zustimmung zu erhalten und persuasiv zu wirken, muß die Ideologie entsprechend aufgebaut und strukturiert sein. Schließlich muß sie veröffentlicht und gelehrt werden. [43] Wie diese impliziten rhetorischen Strategien für alle Ideologien gelten, so insbesondere auch für den Nationalsozialismus.

Bergsdorf kommt zu dem Ergebnis, daß der Begriff der Propaganda – so muß die Rhetorik im Nationalsozialismus weitgehend verstanden werden – nicht treffend ist. «Denn die Feststellung Propaganda setzt die Fähigkeit voraus, eine propagandistische Behauptung von der Wirklichkeit unterscheiden zu können.» [44] Genau diese Fähigkeit aber wird in der NS-Diktatur beseitigt, und die zum Zwecke der Machtausübung manipulierte Sprache der Herrschenden wird zur Sprache der Beherrschten, wie auch Klemperer (s.u.) schildert. [45]

Anmerkungen:

1M. Fuhrmann: Rhet. und öffentliche Rede (1983) 23. – 2ebd. – 3vgl. G. Rieger: Totalitarismus, in: D. Nohlen (Hg.): Lex. der Politik, Bd. 7: Polit. Begriffe (1998) 647ff. – 4vgl. O. Nass: Staats-

beredsamkeit (1980) 19. – 5ebd. 19ff. – 6W. Bergsdorf: Die Sprache der Diktatur und ihre Wörter; in: ders.: Wörter als Waffen (1979) 103. – 7vgl. Ueding/Steinbrink 178. – 8Fuhrmann [1] 24. – 9vgl. W. Hoffmann-Riem, W. Schulz: Polit. Kommunikation – Rechtswiss. Perspektiven, in: O. Jarren et al. (Hg.): Polit. Kommunikation in der demokrat. Ges. (1998) 154–172. – 10H. Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhet., in: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben (1993) 113. – 11J. Habermas: Technik und Wiss. als Ideologie (1968) 98. – 12Nass [4] 28. – 13vgl. Ueding/Steinbrink 178; G. Mainberger: Rhetorica I, Reden mit Vernunft (1987) 218. – 14A. Hitler: Mein Kampf (1934) 371. – 15vgl. Ueding/Steinbrink 178. – 16H. Mayer: Rhet. und Propaganda, in: Zur dt. Lit. der Zeit (1967) 107. – 17vgl. Ueding/Steinbrink 179. – 18E. Cassirer: Der Mythos des Staates (1988) 8. – 19vgl. Fuhrmann [1] 24; E. Straßner: Ideologie, Sprache, Politik (1987) 167f. – 20vgl. M.H. Wörner: Das Ethische in der Rhet. des Aristoteles (1990) 96. – 21E. Eggs: Art. «Argumentation», in: HWRh Bd. 1, 914. – 22vgl. U. Ulonska: Suggestion der Glaubwürdigkeit (1990) 290. – 23E. Voegelin: Die Neue Wiss. der Politik (1991) 114. – 24ebd. 52; vgl. Th. Stammen: «Zeitkritische Ordnungsreflexion» als Aufgabe des Intellektuellen. Ausarbeitung einer normativen Position, in: Polit. Stud. 39 (1988) 32–42. – 25R. Lay: Manipulation durch Sprache (1977) 17. – 26vgl. Ueding/Steinbrink 190. – 27vgl. G. Rieger: Nationalsozialismus, in: D. Nohlen (Hg.): Lex. der Politik, Bd. 7: Polit. Begriffe (1998) 411f.; W. Benz u.a. (Hg.): Enzyklop. des Nationalsozialismus (1997); Straßner [19] 167ff. – 28F. Roedemeyer: Die Sprache des Redners (1940) 155. – 29vgl. J.A. Gobineau: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen, 4 Bde. (1898–1901). – 30vgl. H.S. Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jh. (1899). – 31G. Rieger: Rassismus, in: D. Nohlen (Hg.): Lex. der Politik, Bd. 1: Polit. Theorien (1995) 501. – 32ebd. – 33vgl. A. Rosenberg: Der Mythos des 20. Jh. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit (1930). – 34L. Poliakov: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus (1993). – 35vgl. Rieger [31]. – 36vgl. S. Keen: Gesichter des Bösen. Über die Entstehung unserer Feindbilder (1993). – 37vgl. J. Rudin: Fanatismus. Eine psychol. Analyse (1965) 128ff. – 38G. Le Bon: Psychologie der Massen (1982) 31. – 39Hitler [14] 650. – 40ebd. 196. – 41E. Canetti: Masse und Macht (1989) 198. – 42ebd. 199. – 43vgl. S. Ijsseling: Rhet. und Philos. (1988) 136ff. – 44Bergsdorf [6] 111. – 45vgl. ebd. 111; anders J. Bohse: Kriegsbegeisterung und ohnmächtiger Friedenswille. Meinungslenkung und Propaganda im Nationalsozialismus (1988).

II. *Historischer Abriss der N.* «Hitlers Geschichte ist die Geschichte seiner Unterschätzung.» [1] Diese Wendung gilt in gleicher Weise für die Geschichte des Nationalsozialismus überhaupt. Obgleich HITLER in seiner programmatischen Schrift «Mein Kampf» bereits alle wesentlichen Ziele seiner Politik dargelegt hat, herrscht 1933 in bürgerlichen Kreisen immer noch der Glaube vor, der neue Reichskanzler Hitler könne gezähmt werden. [2] Dies ist eine verhängnisvolle Illusion gewesen. Mag man auch – wie etwa Heuss noch 1932 – ein festgefügtes nationalsozialistisches Programm vermissen, so ist seit Gründung der NSDAP und spätestens durch die Veröffentlichung von «Mein Kampf» wenigstens eines offensichtlich: Hitler weiß genau um die Wichtigkeit von Massenbeeinflussung, Agitationsreden und die Inszenierung von Politik; sein Kapitel über Kriegspropaganda gilt als ein «Meisterstück psychologischer Erkenntnis». [3]

Die verschiedenen Stadien der N. und ihre Professionalisierung lassen sich für den Zeitraum der nationalsozialistischen Bewegung von 1919 bis 1945 deutlich nachzeichnen. Vom ersten Formieren über die Phase der Machtergreifung und der anschließenden Stabilisierung ordnet sich die N. in Reden und Schriften je den aktuellen Erfordernissen des Erlangens und Sicherns der Herrschaft unter. Als erste Topoi in dem Bemühen, eine Massenbasis zu schaffen, können die Dolchstoßlegende des

gescheiterten Heerführers Ludendorff und der nur unter Protest angenommene Versailler Vertrag gelten. Die Niederlage agitatorisch umzudeuten und die Konsequenzen abzulehnen, dies ist ein wesentliches Thema der ersten Reden Hitlers, die er als Propagandist der NSDAP hält; noch im Gründungsjahr 1919 tritt Hitler der späteren NSDAP bei, deren Vorsitzender er von 1921 an ist (damit einher geht der rasche Wandel von einer ursprünglich demokratischen Parteistruktur in eine Parteidiktatur durch Hitler [4]). Ausgehend von der Dolchstoßlegende formuliert er seine Theorie einer Propaganda, die den Erfordernissen der Massenbeeinflussung besser genügen soll; der versteckte Bezug zu seiner eigenen Redebegabung ist nicht zu übersehen: «Die Macht aber, die die großen historischen Lawinen religiöser und politischer Art ins Rollen brachte, war seit uralter Zeit nur die Zauberkraft des gesprochenen Wortes. [...] Völkerschicksale vermag nur ein Sturm von heißer Leidenschaft zu wenden, Leidenschaft erwecken aber kann nur, wer sie selbst im Innern trägt.» [5] Um die Begeisterung der Massen für «die Bewegung» [6] zu wecken, wie sich die NSDAP in Abgrenzung zu den anderen Parteien nennt, bedienen sich die politisch Führenden aller brauchbaren Stilmittel und Agitationsformen. 1920 führt Hitler das Hakenkreuz als offizielles Symbol der nationalsozialistischen Herrschaft, als «Mission des Kampfes für den Sieg des arischen Menschen» [7] ein, und er entwirft eine entsprechende Fahne, die 1935 zur alleinigen Nationalflagge bestimmt wird; der damit später betriebene Fahnenkult bedient sich zahlreicher Elemente des militärischen und kirchlichen Zeremoniells. Weitere häufige Momente der nationalsozialistischen Propaganda zu Beginn der 20er Jahre sind ihre Agitationen durch Flugblätter und das Parteiorgan «Völkischer Beobachter», Kampflieder und der seit 1921 zum Teil schon uniformiert auftretende Saalschutz, die spätere Sturmabteilung (SA); durch ihre militärische Disziplin, Gruß- und Melderituale, Marschblöcke und Musikzüge sowie durch Gewaltandrohung und -anwendung verstärkt diese braune Formation das Beeindruckungspotential der Propaganda. [8] In dieser Anfangsphase der NSDAP, in der sie lediglich eine unter mehreren kleinen radikalen Parteien ist, geht es ihr zunächst darum, überhaupt auf sich aufmerksam zu machen und ihre Mitgliederbasis zu erweitern. An diesem Ziel des Formierens orientiert sich wesentlich ihre aggressive politische Propaganda, die aus der Not und dem Elend der deutschen Bevölkerung Kapital zu schlagen vermag. Erfolgreich, zählt die Partei im Januar 1923 doch bereits 20000 Mitglieder.

Unter Führung MUSSOLINIS ist die faschistische Bewegung Italiens zur gleichen Zeit als Massenbewegung wie politische Macht wesentlich stärker etabliert. Im Herbst 1922 wird der ehemalige Sozialist Mussolini («duce»), der 1919 die «fasci di combattimento» (Kampfbünde) gründete, zum Ministerpräsidenten ernannt. Vorausgegangen sind dem Erfolg des Demagogen Hetzreden gegen Parlamentarismus, Sozialismus und soziales Elend im Nachkriegsitalien, vereint mit dem Evozieren von Ängsten, brutalen Methoden der Einschüchterung und Verfolgung politischer Gegner. Stets ist er dabei mehr an der Wirkung seiner Reden denn an der Darlegung politischer Ideen interessiert («ich bin reaktionär und revolutionär je nach den Umständen» [9]). Hierzu paßt sein Wandel vom Sozialisten zum Faschisten: Vermochte es die arbeitende Schicht nicht, ihn an die Macht zu führen, so eben deren Feinde. [10] Mögen sich faschistische und nationalsozialistische Bewegung in Aufstieg, Program-

matik und Propagandamethoden auch ähneln – aufgrund ihrer unterschiedlichen Herrschaftspraxis kann allenfalls von entwicklungsgeschichtlichen Gemeinsamkeiten gesprochen werden. [11] Gleichwohl entsteht Hitlers Regime unter dem Eindruck der Führerdiktatur Italiens. So ist Mussolinis «Marsch auf Rom» für Hitler Vorbild, als dieser 1923 die «nationale Bewegung» ausruft und in München die Reichsregierung und die bayerische Regierung für abgesetzt erklärt. Daß der Putsch kläglich scheitert, Hitler verhaftet und die NSDAP vorübergehend verboten wird, hindert den «Trommler» (Hitler über Hitler) nicht daran, später alljährlich einen mythisch überhöhten Marsch zur Münchner Feldherrenhalle im Gedenken an die «Gefallenen der Bewegung» zu inszenieren.

Zu einer Professionalisierung der N. in der «Kampfzeit» zwischen 1919/20 und 1933 kommt es, als GOEBBELS von 1926 an den Berliner Gau leitet. Der promovierte Germanist, der eine neue Phase in der Propaganda einleitet, die sich schließlich vornehmlich auf die Machtergreifung konzentriert, erweist sich in den folgenden Jahren als Experte der Propaganda und Volksverhetzung. «Sprache und Intonation, Mimik und Gestik waren in seinen Reden so aufeinander abgestimmt, daß er mit seiner Agitationskunst die Massen immer wieder in seinen Bann zog.» [12] Hitler bedingungslos ergeben, führt Goebbels die NSDAP – wiederum gestützt auf die SA – durch eine so skrupellose wie erfolgreiche «Angriffspropaganda» [13] mit zu Wahlerfolg und Macht. 1930 ernennet ihn Hitler zum Reichspropagandaleiter, 1933 verschafft er ihm als Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda ein machtvoll ausgestattetes Ministerium. In den Jahren bis 1933 konzentriert sich Goebbels' Arbeit insbesondere auf die innerparteiliche Propaganda; er vereinheitlicht (Wahl-)Plakate und Veranstaltungen der Partei, entwirft zentrale Agitationshilfen und versucht die unterste Organisationsebene der Partei anzusprechen und einzubinden. Denn die Masse der Parteimitglieder ist es, die in den «Hib-Aktionen» («Hinein in die Betriebe!») und durch «Mund-zu-Mund-Propaganda» unzufriedene Arbeitskollegen und Nachbarn für die nationalsozialistische Idee begeistern soll. [14] Gegenstand der Reden der nationalsozialistischen Elite zu dieser Zeit sind immer wieder Angriffe auf die politischen Gegner innerhalb Deutschlands, namentlich auf den Marxismus in Gestalt der SPD. [15] Es ist die Zeit des Wahlkampfes, und wiewohl die NSDAP innerlich längst nicht so geschlossen und eins ist, wie es den Anschein hat, so ist es doch die Intention ihrer exponierten Redner, Hitler und die Partei durch Wahlen an die Macht zu führen. Ob die nationalsozialistische Propaganda der «Kampfzeit» allerdings tatsächlich so effizient ist, wie in der Literatur immer wieder behauptet und angenommen wird, und ob diese Annahme nicht selbst als ein spätes Resultat der NS-Propaganda zu sehen ist, ist mehrfach angezweifelt worden. [16]

In eine dritte Phase der Stabilisierung der Herrschaft tritt die N. nach der zur «Machtergreifung» verkündeten Benennung Hitlers zum Reichskanzler 1933 ein. Von Goebbels ist 1934 zu vernehmen: «Propaganda war unsere schärfste Waffe bei der Eroberung des Staates. Sie bleibt unsere schärfste Waffe bei der Behauptung und beim Aufbau des Staates.» [17] Während nach 1933 unter anderem durch Säuberungswellen unter Politikern, Beamten, Professoren und Journalisten, durch Reglementierung von Literatur und Kunst und durch Inanspruchnahme des Rundfunks die Voraussetzungen

im Staatsinneren für eine weitere eindimensionale Indoktrination geschaffen werden, wird Hitler noch stärker als «Führer», «Erlöser» und «Erneuerer» präsentiert. Statt auf Staatsgewalt stützt sich sein Regime auf die Führergewalt eines «charismatischen Herrschers». [18] Dieser pseudoreligiöse Führerkult, an dessen Inszenierung Goebbels' Propagandaministerium nicht unwesentlich beteiligt ist, wird zum zentralen Moment der nationalsozialistischen Ideologie im Dritten Reich. Auch was wenige Jahre zuvor im Hinblick auf den Ausbau der Wähler- und Parteibasis nicht mehr direkt angesprochen worden ist, wird nun wieder unverhohlen gepredigt: ein rassistisch motivierter Antisemitismus. Der Boykott jüdischer Geschäfte, Ärzte und Anwälte am 1. April 1933 ist das Startsignal für die organisierte Verfolgung der Juden.

Nachdem die politische Macht gewaltsam gesichert ist, konzentriert sich die N. im Inneren auf die Legitimierung dieser Gewalt gegen politische Feinde und die Akzeptanz der NSDAP in Kreisen der noch weithin skeptischen Arbeiterschaft sowie deren Integration (etwa anlässlich des «Tages der nationalen Arbeit» am 1. Mai) [19]; nach außen orientiert widmet sich die Agitation zunehmend der angestrebten neuen Stellung des Dritten Reiches in der Welt: kontinentale Hegemonie, «Lebensraum im Osten», Vernichtung der selbst erfundenen «marxistisch-jüdischen Weltverschwörung» lauten hier die Schlagworte. [20] Von 1936 an, als in einem geheimen Vierjahresplan die Vorbereitung von Wehrmacht und Wirtschaft auf einen möglichen Krieg angeordnet wird, und spätestens ab 1939 werden Kriegsbebereitschaft und Mobilmachung des Volkes das zentrale Thema der N. An dieser Kriegspropaganda wirken von der Hitlerjugend bis zum Reichsarbeitsdienst zahlreiche nationalsozialistische Organisationen mit. [21]

Anmerkungen:

IV. Valentin: *Gesch. der Deutschen* (1947) S. 685. – 2 vgl. U. Höver: *J. Goebbels. Ein nationaler Sozialist* (1992) 13. – 3 W. Ranke: *Propaganda*, in: W. Benz u.a. (Hg.): *Enzyklop. des Nationalsozialismus* (1997) 34. – 4 vgl. K. Lange: *Hitlers unbeachtete Maximen* (1968) 14; K. Pätzold, M. Weissbecker: *Gesch. der NSDAP* (1997); M. Broszat: *Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NSDAP und die Zerstörung der Weimarer Republik* (1984). – 5 A. Hitler: *Mein Kampf* (1934) 116. – 6 C. Berning: *Die Sprache des Nationalsozialismus*, in: *Zs. für dt. Wortforsch.*, Bd. 16 (1960) 88. – 7 Hitler [5] 557. – 8 vgl. Ranke [3] 35. – 9 Mussolini, zit. R.A.C. Parker: *Das Zwanzigste Jh. I, Europa 1918–1945*, in: *Fischer Weltgesch.*, Bd. 24 (1996) 137. – 10 vgl. Parker [9] 136f. und D.M. Smith: *Mussolini. Eine Biogr.* (1983) 66. – 11 vgl. K. Krieger: *Faschismus*, in: Benz [3] 453ff.; Parker [9] 135ff.; Smith [10]. – 12 A. Schor: *Erziehung, Propaganda und Kunst in der Hand der NSDAP*, in: J. Hampel (Hg.): *Der Nationalsozialismus*, Bd. 1 (1994) 124. – 13 Ranke [3] 38. – 14 ebd. 39. – 15 ebd. 113. – 16 vgl. etwa G. Paul: *Aufstand der Bilder. Die NS-Propaganda vor 1933* (1990); Ranke [3] 46ff. – 17 J. Goebbels, zit. W.A. Boelcke: *Kriegspropaganda 1939–1941* (1966) 18. – 18 M. Weber: *Politik als Beruf*, in: ders.: *Ges. polit. Schr.* (1988) 507. – 19 vgl. Ranke [3] 42f. – 20 ebd. 41. – 21 ebd. 45f.

III. *Rednerausbildung und Sprecherziehung im Nationalsozialismus*. Für die Wahlerfolge der Partei Anfang der 30er Jahre und ihren weiteren Mitgliederzulauf ist auch die «Rednerschule der NSDAP» mitverantwortlich. Ihre Gründung ergibt sich aus der Beobachtung, daß die Partei ihre meisten Mitglieder bei öffentlichen Veranstaltungen werben kann. Allerdings ist die Anzahl kompetenter Redner, die verbindlich und massenwirksam Auskunft über die Partei und Hitler geben können, sehr

begrenzt und entsprechend die Möglichkeit, überall vor Ort präsent zu sein. Abhilfe verspricht F. REINHARDT, Gauleiter von München-Oberbayern und späterer Staatssekretär im Reichsfinanzministerium. Er beginnt im Frühjahr 1928, Fernkurse für künftige Parteiredner durchzuführen. Bereits im Herbst 1928 nehmen etwa 1.000 Parteigänger an diesen Kursen teil. 1929 werden Reinhardts Fernkurse parteioffiziell als «Rednerschule der NSDAP» anerkannt, und bis zu ihrem Ende 1933 sollen sie rund 6.000 Redner ausgebildet haben. Schwerpunkt der Schulung sind weniger *elocutio* und *actio* als vielmehr *inventio* und *dispositio*. «The course is not intended to teach you how you should move your mouth and entire body while speaking [...]. If you are to speak to our fellow citizens, you must be entirely familiar with all the topics that you intend to hammer into their minds.» (Der Kurs ist nicht dazu gedacht, Sie zu lehren, wie Sie Ihren Mund und ganzen Körper beim Sprechen bewegen sollen [...]. Wenn Sie zu unseren Mitbürgern zu sprechen haben, müssen Sie völlig mit all den Punkten vertraut sein, die Sie in ihre Gehirne hämmern wollen.) [1] Nach einer schriftlichen Einführung in die Methode ihrer Ausbildung bekommen die Kursteilnehmer in den ersten Monaten Teile einer komplexen Rede zugesandt. Ihre Aufgabe besteht darin, sich die einzelnen Abschnitte der Rede und ihre Argumentation einzuprägen und sie in eigenen Worten laut zu wiederholen. Zur Kontrolle müssen sie regelmäßig schriftlich Fragen beantworten (etwa was man antwortet, wenn ein Zuhörer behauptet, Hitler sei kein Deutscher), die von Reinhardt gründlich korrigiert und dann in einem ausführlichen Text an alle Schüler beantwortet werden. Im vierten Monat ihrer Ausbildung steht ihre erste öffentliche Rede an, die von einem führenden Parteimitglied vor Ort begutachtet wird. Verläuft der erste Vortrag erfolgreich, schließen sich bis Ende ihrer etwa einjährigen Ausbildung weitere dreißig Reden an. Als offizielle Parteiredner anerkannt, schulen einige der ehemaligen Schüler ihrerseits nun wiederum andere Parteimitglieder in ihrer Region. [2]

Doch nicht nur Reinhardts «Rednerschule», auch die damalige Nähe von Sprechkunde und Sprecherziehung zum Nationalsozialismus gehört zum Bild der Rhetorik im Dritten Reich. [3] Zu nennen sind hier vor allem die Schriften von E. GEISSLER und E. DRACH, die als Vorläufer bzw. Begründer der Sprechkunde und Sprecherziehung gelten; neben M. WELLER sind sie wohl die prominentesten Sprechwissenschaftler im Dritten Reich, die sich teilweise auch in öffentlichen Ämtern für die nationalsozialistische Ideologie engagieren. Ihre Werke lassen erkennen, daß die Ausführungen zum Teil inhaltlich nach 1933 in wesentlichen Aspekten mit denen vor 1933 identisch sind, daß mithin von einem «Sündenfall» nach der Machtergreifung nicht gesprochen werden kann. [4] So fordert Geißler bereits Anfang der 20er Jahre, «eine neue, eine deutsche Rhetorik» zu schaffen, und konkretisiert – inzwischen deutlich fanatisiert – Mitte der 30er Jahre: «Von der überfremdeten, entleerten Allerweltslässigkeit des 19. Jahrhunderts müssen wir hinüber zu dem, was der Nationalsozialismus selbst meint und ist: zum deutsch-volkhaften Ursprünglichkeitwort.» [5] Die gemeinsame «Natürlichkeit» von Sprach- und «Volkspflege» beschleunigt die Aufnahme der Sprecherziehung in die schulischen Lehrpläne; «deutschkundliche Fächer» sollten nach Drach dazu beitragen, in den Schulen «den nationalen sozialen deutschen Menschen, den völkischen Menschen, heranzubilden». [6] Sprecherzie-

hung wird somit zu einem Thema von «Führung und Verführung» und der Pädagogik im Dritten Reich.[7]

Anmerkungen:

Izit. R. Bytwerk: Fritz Reinhardt and the Rednerschule der NSDAP, in: *Rhet.* 2 (1981), 11; vgl. auch M. Weller: Das Buch der Redekunst (1954). – 2 vgl. ebd. – 3 vgl. R. Hethy: Von der Mündlichkeit in die Unmündigkeit?, in: *Rhet.* 7 (1988), 135–142; H. Geißner: Von der Beredsamkeit in die Unredlichkeit?, in: *Sprechen* 2, 4–18; H. Geißner: Wege und Irrwege der Sprecherziehung (1997); K. Roß: Sprecherziehung statt *Rhet.* (1994). – 4 vgl. Hethy [3] 136; Roß [3] 116. – 5 E. Geißler, zit. Roß [3] 37. – 6 E. Drach, zit. Roß [3] 59. – 7 vgl. H.-J. Gamm: Führung und Verführung (1990).

IV. Praxis der Rhetorik. Die Frage, ob und unter welchen Kriterien HITLER ein 'guter Redner' war, ist in der Literatur mehrfach diskutiert worden (siehe Abb. 2). [1] Im Ergebnis mag man sich Kopperschmidt anschließen, der im Rekurs auf das antike 'vir bonus'-Ideal feststellt, daß Hitler aus ideologiekritischen und ethischen Gründen (aber nicht aufgrund rhetorischer Kategorien) keineswegs ein guter Redner war, eben «weil der Faschismus seiner Reden nicht 'gut' war». [2] Gleichwohl ist unbestritten, daß er erfolgreich gewesen ist, womöglich sogar der «erfolgreichste Redner deutscher Zunge», wie Jens vermutet. [3] Wie sich seine Rhetorik und die anderer der nationalsozialistischen Elite konkret präsentierte, läßt sich in der Praxis der N., an dem gesprochenen und geschriebenen Wort in ihren prominentesten Texten

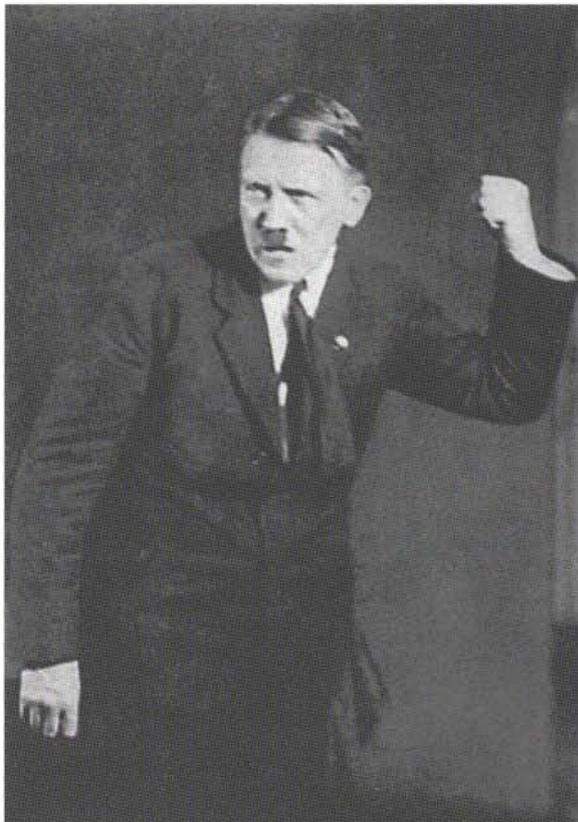


Abb. 2: A. Hitler vor August 1927, fotografiert von H. Hoffmann, aus: R. Herz: *Hoffmann und Hitler* (München 1994) (Copyright R. Herz)

exemplifizieren. Zur Literatur sei erwähnt, daß sich die Anzahl der Veröffentlichungen zu Hitlers Rhetorik vergleichsweise gering ausnimmt angesichts der Fülle von Texten zum Thema «Hitler». Einen Überblick gibt Ulonska (1990).

Ob die «Nichtbeachtung» von Hitlers programmatischer Schrift und Selbstreflexion in zwei Bänden, «Mein Kampf» (ursprünglich war der Titel vorgesehen «Vierhalb Jahre gegen Lüge, Dummheit und Feigheit»), vor 1933 wesentlich mit dafür verantwortlich gewesen ist, daß Hitler überhaupt erfolgreich sein konnte, ist eine häufig diskutierte und doch nicht abschließend zu entscheidende Frage.[4] Unumstritten ist, daß «Mein Kampf» wesentliche Ziele von Hitlers Politik vorwegnimmt und durch apokalyptische Aussagen wie «Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn» [5] aus seiner Intention keinen Hehl macht. Daß das Werk trotz einer Gesamtauflage von etwa zehn Millionen Exemplaren vielen seiner Besitzer unzugänglich bleibt, liegt mit an seiner schweren Lesbarkeit und stilistischen Unattraktivität. Wohl nennt sich Hitler in seiner Frühzeit durchweg «Schriftsteller», doch sein Talent liegt zweifellos im Rednerischen. «Er war Massensuggesteur, aber als Redner.» [6] Auch Entstehungsweise und Stil des Buches als eine Sammlung vorwiegend schriftlich fixierter Monologe verraten den Redner. Eine Analyse von Hitlers Texten als «Analyse der in Rede kategorial wie argumentativ manifest werdenden Wirklichkeitskonstruktion» [7] in Abgrenzung von einer formalisierten Analyseverfahren im Sinne der literarischen Rhetorik hat als einer der wenigen Burke vorgenommen. Er kondensiert Aufbau und Argumentation der Kampfschrift auf wenige zentrale Momente: An vorderster Stelle steht die Materialisation der Bewegung auf einen Sündenbock und internationalen Feind («Judentum»). Ist dieser Feind erst einmal gewählt, ergeben sich alle weiteren «Beweise» wie von selbst: Dem Einwand, daß «Arier» ebenso wie Juden im Bereich der Hochfinanz tätig sind, entgegnet Hitler etwa, daß gerade dies ein Beweis dafür sei, daß der «Arier» von «dem Juden» verführt worden sei. [8] Sein Bemühen, ein geschlossenes Weltbild zu vermitteln, gestaltet Hitler dann in vier wesentlichen Schritten: 1. Statt einer natürlichen Würde prinzipiell aller Menschen erhebt Hitler den «Arier» über andere durch eine angeborene Höherwertigkeit – eine nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg willkommene ideologische Kompensation. 2. Durch Projektion wird eigenes Versagen und Verschulden zur eigenen Entlastung bequem auf einen andersrassigen Feind verschoben. 3. Rassische Höherwertigkeit und das Projektionsschema des Sündenbocks geben gleich einer symbolischen Wiedergeburt der Bewegung ein neues Ziel und eine positive Weltanschauung. 4. Für ökonomische Mißstände werden nicht-ökonomische Erklärungen herangezogen, namentlich die destruktive «jüdische Hochfinanz», die ihrerseits nun wieder zerstört werden muß. Weitere Aspekte, die sich subtil in seine Argumentation eingeflochten finden, entstammen dem Religiösen oder dem Sexuellen. [9]

Hitlers spätere Reden sind in der Regel lediglich Variationen der in «Mein Kampf» dargelegten Grundgedanken. Seine Argumente bleiben nur vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Ideologie verständlich, weshalb eine Kritik Hitlerscher und anderer nationalsozialistischer Texte letztlich ohne eine intensivere Beschäftigung mit der Ideologie selbst wenig ergiebig ist. [10] Trotz offenkundiger Schwächen in ihrer Logik, in der Treffsicherheit der Argumente und der Metaphern

ist Hitler als Redner die «Wunderwaffe» des Nationalsozialismus – denn seine Reden begeistern. Dabei ist Hitlers oft mystifizierte Fähigkeit der Gefühlsübertragung auf den Zuhörer das «Produkt einer kognitiv-topischen Steuerung, die Hitler exakt so vollzieht, wie Aristoteles es in der Rhetorik beschrieben hat». [11] Ulonka zeigt auf, wie die Reden der «Kampfzeit» in ihrem Bestreben, den Zuhörer emotional zu erreichen, einem stets gleichen Schema folgen. In einem Spannungsverhältnis von Lust und Unlust führt er die Zuhörenden zur erwünschten emotionalen Zustimmung, wobei dem ganzen ein geschicktes Zusammenspiel von Ethos und Pathos zugrunde liegt. Was seiner Rhetorik allerdings gänzlich fehlt, ist «ehrliche Aufrichtigkeit, Gewissen und Menschlichkeit. Er suggeriert Glaubwürdigkeit». [12]

Neben Hitler ist Propagandaminister GOEBBELS der bedeutendste Redner des nationalsozialistischen Regimes gewesen. Seine Rede im Berliner Sportpalast am 18. 2. 1943 wird unter dem Schlagwort «Wollt ihr den totalen Krieg?» berühmt-berüchtigt und gilt als ein Meisterstück skrupelloser Demagogie und suggestiver Massenbeeinflussung. [13] Wenngleich dem auch zahlreiche anderen Reden Goebbels kaum nachstehen, so ist es doch gerade diese Rede, die im Reigen [14] der Proklamationen eines aussichtslosen und opferreichen «totalen Krieges» [15] als Mobilmachung der gesamten Bevölkerung in die Geschichte einging. Goebbels hält die Rede gut zwei Wochen nach der Kapitulation der 6. Armee in Stalingrad; konsequenzenreicher als die militärischen Folgen (Wende an der Ostfront) sind die Auswirkungen auf die Stimmung der Bevölkerung, hatte Hitler Stalingrad doch zum Symbol des deutschen Siegeswillens stilisiert. Die in dieser Situation gehaltene Rede bezweckt mehrerlei: Sie soll das Stimmungstief nach dem Desaster an der Wolga in der Bevölkerung überwinden, dabei die Bereitschaft zur Radikalisierung der Kriegsmaßnahmen steigern und eventuell die Furcht der westlichen Gegner Deutschlands vor dem Bolschewismus nähren. Nicht zuletzt treibt Goebbels auch ein ganz persönliches Anliegen zu dem rhetorischen Meisterstück an: im Ansehen Hitlers wieder zu steigen. [16] Was dann am 18. 2. 1943 stattfindet, ist statt einer einfachen Propagandarede ein klug inszeniertes Schauspiel: Für die Vermutung, daß auf Schallplatte konservierte Ovationen eingespielt und Claqueure an den entsprechenden Stellen die gewünschte Reaktion der 14000 ausgesuchten Zuhörer anregten, spricht einiges. [17] Seine zweistündige Rede gliedert sich in zwei Teile: Nach einer schmeichlerischen *captatio benevolentiae* («Das im Nationalsozialismus erzogene, geschulte und disziplinierte deutsche Volk kann die volle Wahrheit ertragen!» [18]) berichtet Goebbels in ersten und offenen Worten ausführlich über die Lage an der Ostfront. Formulierungen wie »Der Ansturm aus der Steppe« sollen die Gefahr aus dem Osten für die abendländische Kultur verdeutlichen und unterschwellig an den Ansturm der Hunnen und Mongolen erinnern. Abwenden kann diese Gefahr niemand, außer den deutschen Truppen. Als Gebot der Stunde folgert Goebbels daraus den «totalen Krieg», das er im zweiten Teil seiner Rede ausführt. Einer genaueren Analyse halten viele seiner Aussagen nicht stand; häufig «übertönt das Pathos die logische Inkonsistenz» [19], wie Fetscher in seiner umfangreichen Studie der Rede feststellt, oder wechseln sich krude Behauptungen und glatte Lügen ab. Zu den rhetorischen Glanzleistungen seiner Rede gehört, wie Goebbels die Katastrophe von Stalingrad umdeutet in ein mythisches Geschehen, in ein «Symbol des Wider-

standes» und eine «heroische Leistung», auf die das deutsche Volk stolz sein könne. [20] Vor dem abschließenden Appell als Handlungsaufforderung an das ganze deutsche Volk («Nun, Volk, steh' auf – und Sturm, brich los!» [21]) kommt Goebbels zum Höhepunkt und geheimen Zweck der Rede: zehn eigentlich rhetorische Fragen, deren Beantwortung er dennoch perfide einfordert – ein fadenscheiniges Plebiszit, das Anspruch auf repräsentative Kraft erhebt. Eine Analogie zu den zehn mosaischen Geboten ist sicher nicht zufällig. Was das Publikum darauf antwortet, liest sich wie die Kapitulation der Würde des Menschen. Dabei verdeckt die Bekanntheit der vierten Frage «Wollt Ihr den totalen Krieg? [...] wenn nötig, totaler [sic!] und radikaler, als wir ihn uns heute überhaupt erst vorstellen können?», welche anderen Barbareien durch dieses Plebiszit scheinbar genehmigt wurden («Seid Ihr damit einverstanden, daß, wer sich am Kriege vergeht, den Kopf verliert?»). [22] Nur eine Stunde nach ihrer Aufzeichnung wurde die Rede um 20.00 Uhr über den Rundfunk vor einem Millionenpublikum ausgestrahlt. Die mannigfaltigen Reaktionen im In- und Ausland hat Fetscher dokumentiert. [23] Daß Goebbels' Rede nicht den erwünschten Erfolg hat, daß statt eines «stillen Staatsstreiches» lediglich mehr für die «Optik des Krieges» [24] getan wird und auch seine Ernennung zum «Reichsbevollmächtigten für den totalen Kriegseinsatz» 1944 daran nichts mehr ändert, belegt das Scheitern nur ein Jahr später.

Zweifellos sind HITLER und GOEBBELS die prominentesten Redner im Dritten Reich gewesen. Heiber glaubt, daß Hitler zwar der erfolgreichere von beiden war, Goebbels jedoch der bessere Redner. Denn im Gegensatz zu seinem Führer hat Goebbels gar kein Charisma, ist im Volk wie in der Partei weitgehend unbeliebt und bringt die schlechteren Voraussetzungen mit, da er bei jedem Auftritt gegen seine äußere Erscheinung anreden muß: «Er war klein, geradezu mickrig, dunkelhaarig und hinkte zu allem Überfluß auch noch zum Rednerpult empor, – jeder wußte von seinem 'Klumpfuß', jeder hielt ihn für einen ererbten 'Makel' [...]. Er war also so ungefähr der genaue Gegenteil dessen, was damals als schön und hochwertig propagiert wurde. [...] Keiner der führenden Nazis] entsprach so wenig der Zuchtvorlage wie Joseph Goebbels.» [25] Um so schwerer wiegen seine rednerischen Erfolge. Auch paßt Goebbels seine Reden und seine Intonation wesentlich mehr dem Anlaß an als dies Hitler tut, der zu zwanzig Parteiführern genauso spricht wie zu 20000 SA-Männern. Hitler hingegen versteht es besser, aus dem Bauch zu sprechen. Sein an sich häßliches, heiser-kehliges Organ übt im Schreien eine Faszination aus, während Goebbels Stimme im Brüllen überanstrengt und peinlich wirkt. Da mag sich ausgezahlt haben, daß Hitler 1932 bei dem Schauspieler Devrient über ein halbes Jahr hinweg regelmäßig Sprechunterricht absolviert hat, wenngleich zunächst widerwillig, da er fest glaubt, ein rednerisches Naturtalent zu sein; Hitlers Sprechmelodik hat einen seltenen Intervallumfang von 2 Oktaven (Schnaubers These, daß Hitler durch den Modulationsumfang seiner Stimme das logische Denken in der Großhirnrinde der Zuhörer hemmen und zugleich die emotionalen Bereiche des Hirnstamms aktivieren konnte, mag allenfalls als Beleg für die Hilflosigkeit in der Analyse der erfolgreichen N. [26] verstanden werden). [27]

Mögen die beiden die prominentesten Redner in der nationalsozialistischen Diktatur gewesen sein, auch die Reden anderer klingen manchem bis heute nach. Vor

allem zu erwähnen sind hier Reichsfeldmarschall GÖRING, Reichsjugendführer VON SCHIRACH und LEY, Leiter der Deutschen Arbeitsfront. Im Bereich der Justiz belegt etwa FREISLER, Präsident des Volksgerichtshofes, daß die N. keineswegs nur von den Führenden in der Berliner Reichskanzlei gepflegt wurde. [28]

An sprachlichen Mitteln und Strategien läßt sich aus den meisten nationalsozialistischen Reden eine Art «Handreichte zur Demagogie» extrahieren, die hier nur mit wenigen Stichwörtern skizziert sei: Lügen, Manipulationen und Verleumdungen, Übertreibungen und Superlative, Schlagwörter, Abkürzungen, Formeln und Losungen, säkularisierte religiöse Begriffe, Diffamierungen und Imperative. Hemmungslos werden in der N. sämtliche sprachliche Register gezogen, wenn sie nur dem nationalsozialistischen Erfolg förderlich sind. Inhaltlich und argumentativ orientieren sich die Reden jeweils an der unter C skizzierten Phase der Propaganda und ihren spezifischen Zielen. Gleichwohl geht man in der Annahme fehl, daß sich etwa die Reden Hitlers oder Goebbels' über die Jahre wesentlich verändert oder stets neue Argumente für die Absicherung ihrer Politik hervorgebracht haben. Eher das Gegenteil ist der Fall, vergewärtigt man sich, auf wie wenige konstante Stereotype Heiber die Reden von Goebbels zu reduzieren vermag. Lediglich durch den Kriegsausbruch und die militärischen Rückschläge ist eine leichte Zäsur in seinen Reden feststellbar. [29] In ähnlicher Weise dürfte dies auch für die Reden Hitlers gelten. [30]

In der Aufarbeitung des Nationalsozialismus nach 1945 wird die spezifische Sprache dieser Zeit Gegenstand zahlreicher Analysen. [31] Klemperer hat für sie den Begriff der LTI, der «Lingua Tertii Imperii», Sprache des Dritten Reichs, geprägt. «[D]ie stärkste Wirkung wurde nicht durch Einzelreden ausgeübt, auch nicht durch Artikel oder Flugblätter, durch Plakate oder Fahnen, sie wurde durch nichts erzielt, was man mit bewußtem Denken oder bewußtem Fühlen in sich aufnehmen mußte. Sondern der Nazismus glitt in Fleisch und Blut der Menge über durch die Einzelworte, die Redewendungen, die Satzformen, die er ihr in millionenfachen Wiederholungen aufzwang und die mechanisch und unbewußt übernommen wurden.» [32] Zahlreiche Dokumentationen dieses nationalsozialistischen Sprachgebrauchs und seiner spezifischen Terminologie werden durch die Sprachkritik vor allem in den 50er und 60er Jahren hervorgebracht, ihr prominentestes Werk bleibt Klemperers LTI (allgemeiner gehalten ist das von Sternberger et al. publizierte «Wörterbuch des Unmenschen»). Auf der Grundlage der Gebrauchstheorie kann Sprachkritik zu einer reflektierten politischen Auseinandersetzung beitragen. Als Beispiel sei die gängige nationalsozialistische Bezeichnung «Parasit» für Juden angeführt. Sie verdeutlicht, wie Metaphern Realität konstituieren können und ihre eigene Dynamik entwickeln, wenn Begriffe wie «Schmarotzer», «Bazillus», «Schädling» oder «Ungeziefer» daran anknüpfen. Der Schritt zum «Ungeziefervertilgungsgas» Zyklon B ist dann kein großer mehr. [33] Nicht nur plakative Metaphern sind Objekt der Sprachkritik, sondern ebenso Begriffe, die in der Zeit von 1920 bis 1945 eine andere Bedeutung erfahren haben. Dazu gehört etwa «fanatisch», an dem als einem der häufigsten gebrauchten Wörter eine Umwertung vom Pejorativen zum Positiven zu beobachten ist. Die Umwertung zum superlativisch-aner kennenden Attribut findet ihren Ausgang offenbar in Hitlers «Mein Kampf», wo es zu Beginn heißt: «In kurzer Zeit war ich zum fana-

tisch 'Deutschnationalen' geworden». [34] Nach dem Vorbild Hitlers verbreitet sich der positive Gebrauch schnell, auch in bevorzugten Verbindungen wie «fanatischer Glaube», «fanatisches Bekenntnis» oder «fanatische Liebe». [35] Insgesamt besteht die Vorgehensweise darin, vorhandene Ideen und Begriffe zu übernehmen, alte ideologisch besetzte Wörter aufzugreifen, ihre Wortbedeutung jedoch zu ändern. Insofern besteht die Sprache der Nationalsozialisten keineswegs aus Neuwörtern. [36] (Analog könnte man für die nationalsozialistische Ideologie überhaupt anführen: Ihre eigentliche Originalität besteht eben nicht in der Erfindung neuer, sondern in der Benutzung alter, größtenteils erprobter ideologischer Strömungen und politischer Ressentiments, die zu propagandistischen Schlagwörtern umgemünzt und bis zum Extrem ausgewalzt und eingehämmert wurden. [37]) Der Mythos, das «Nazideutsch» sei gar eine eigene Sprache, erweist sich letztlich als ein Mittel der Vergangenheitsbewältigung und psychischen Entlastung. [38]

Daß sich der spezifisch nazistische Gebrauch des Deutschen Gehör verschaffte, ist nicht nur auf seine Allgegenwart in den Reden, sondern auch auf eine gezielte Lenkung und Normierung der Medien zurückzuführen. Um die Presse zu steuern, werden bereits im März 1933 sozialdemokratische und kommunistische Zeitungen verboten, Abonnenten wie bürgerliche Verleger eingeschüchert, Berufsverbote ausgesprochen und mit wirtschaftspolitischen Repressalien gedroht. Zugleich wird der nationalsozialistische Pressetrust im parteieigenen Verlag ausgebaut. Zwei Jahre später ist das Meinungsmonopol weitgehend in fester Hand des Propagandaministeriums. Weisungen, Belehrungen, Parolen und Verbote werden bei der täglichen Pressekonferenz und in Form von direktiven Presseanweisungen oder Tagesparolen bekanntgegeben. [39] Um die öffentliche Meinung zu kontrollieren, setzen Goebbels wie Hitler von vornherein aber ungleich stärker auf das damalige Massenmedium, den Rundfunk. Er ist bereits 1932 verstaatlicht worden und unterliegt im Propagandaministerium dem besonderen Interesse von Goebbels, der Einfluß auf Inhalt, Gestaltung und Sendezeitpunkte nahm. Rundfunk zu hören wird zur «staatspolitischen Pflicht» eines jeden einzelnen erklärt. Über ihn werden Reden Hitlers und anderer Personen verbreitet, Programme zu Gedanktagen ausgestrahlt oder Reportagen über die Erfolge der nationalsozialistischen Politik gesendet. Die Produktion von günstigen Radiogeräten wie dem Volksempfänger soll bei der gesamten Bevölkerung vollen Empfang gewährleisten. Spielt der Rundfunk schon zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft eine große Rolle für Indoktrination und Mobilisierung, so wird er mit der Kriegswende 1943 nahezu unentbehrlich. Das öffentliche Kulturangebot wird jetzt stark eingeschränkt, und dem Rundfunk kommt es nun zu, für eine Ablenkung vom Kriegsgeschehen und gute Laune zu sorgen; durch gezielte Fehlinformationen wird die Bevölkerung zudem über die tatsächliche Kriegslage getäuscht. [40]

Folgt man Nietzsche, daß Architektur eine Art «Macht-Beredsamkeit in Formen» ist, «bald überredend, selbst schmeichelnd, bald bloß befehlend» [41], so ist unter N. in einem weiteren Sinne auch die Kunst generell zu berücksichtigen. Für die bildende Kunst gilt: «Der Nationalsozialismus fesselte die Massen emotional und visuell, indem er ihnen ein bildlich objektiviertes Versprechen auf eine – vermeintlich – bessere Welt gab und für den Weg dahin eine dualistisch vereinfachte Welt-

sicht des Wir-Ihr anbot.»[42] Propagiert wird damals eine «utopische Ästhetik» (S. Sontag), die im rassistischen Modell des nordischen Menschen ihr Fundament einer neuen «Herrenrasse» sieht. In den plastischen Werken, die eine große Beliebtheit erfahren, findet die von Hitler auf dem Parteitag 1934 eingeforderte neue «Deutsche Kunst» ihren Ausdruck. Von der Bildhauerei und ihrem Identifikationsangebot erhofft man sich eine politisch-erzieherische Wirkung, insofern die geformte Gestalt zugleich die Glaubwürdigkeit des Wirklichen und die Echtheit des Idealen zu enthalten vermag. Die heroischen Plastiken etwa von BREKER (siehe Abb.3) oder THORAK, den beiden prominentesten NS-Bildhauern, sind Personifikationen der nationalsozialistischen Ideologie: Auf monströse Weise symbolisieren sie Machtanspruch, Gewaltkult und rassistisches Schönheitsideal.[43] Wo bildende Kunst ansonsten durch persuasiv-werbende Strategien überzeugen und den Betrachter in einem Diskurs für sich einnehmen möchte, findet sich hier die kalte Machtberedsamkeit des Befehls, des überwältigenden Willens. Ihr gebietender Machtausdruck läßt jede weitere Beweisführung hinfällig werden, statt des Appells an den Betrachter findet sich sein Zwingen.[44] Insofern findet die Rhetorik der nationalsozialistischen Führer, wie sie sich in ihren propagandistischen Reden und Schriften abzeichnet, in den Plastiken ihre konsequente Kontinuität. Ähnliches gilt für die durch das Propagandaministerium gegängelte Filmkunst; so versteht es die Regisseurin L. RIEFENSTAHL, mit ihren Parteitagsfilmen brutale Machtausführung zu ästhetisieren und dadurch die Massen zu faszinieren.[45] Über die ästhetische Faszination zu Einschüchterung und schließlich Zustimmung zu führen[46] – diese rhetorische Strategie liegt als verborgenes Prinzip dem Gigantomanius des Dritten Reichs und seiner Verherrlichung zugrunde. Sie findet sich ebenso wieder in der Musik, vergewaltigt man sich etwa die Aufführungen von Wagners germanischen Heldensagen.

Anmerkungen:

1 vgl. W. Jens: Ungehaltene Worte über eine gehaltene Rede, in: Die Zeit 47 (1966) 5ff.; W. Ranke: Propaganda, in: W. Benz u.a. (Hg.): Enzyklop. des Nationalsozialismus (1997); J. Kopper-

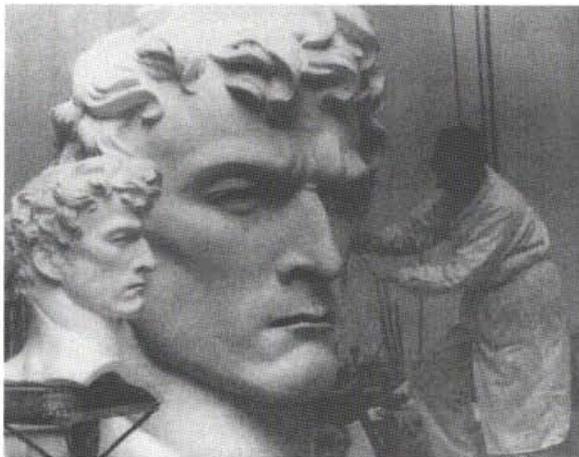


Abb. 3: A. Breker bei der Arbeit in seinem Berliner Atelier, November 1939 (Copyright Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz)

schmidt: Rhet. – gestern und heute, in: G. Stickel (Hg.): Dt. Gegenwartssprache (1990) 255–291; H. Heiber: Goebbels' Reden, Bd.1 (1971) XIXff. – 2 Kopperschmidt [1] 263. – 3 Jens, zit. Kopperschmidt [1] 263. – 4 vgl. K. Lange: Hitlers unbeachtete Maximen (1968). – 5 A. Hitler: Mein Kampf (1934) 70. – 6 Lange [4] 146. – 7 Kopperschmidt [1] 266. – 8 vgl. K. Burke: Die Rhet. in Hitlers «Mein Kampf» (1967) 10. – 9 ebd. 7ff. – 10 vgl. Kopperschmidt [1] 266. – 11 U. Ulonska: Ethos und Pathos in Hitlers Rhet. zwischen 1920 und 1933, in: Rhet. 16 (1997), 14. – 12 ebd. 15. – 13 vgl. I. Fetscher: J. Goebbels im Berliner Sportpalast (1998) 152; H. Heiber: Goebbels' Reden, Bd.2 (1972) 173; weitere Lit.: M. Beetz: Totalitäre Rhet. und Konstruktivismus, in: A. Herbig: Konzepte rhet. Kommunikation (1995). – 14 vgl. Heiber, Bd.2 [13] XXI. – 15 vgl. E. Ludendorff: Der totale Krieg (1935); Fetscher [13] 46–62. – 16 vgl. ebd. 36f., 107f. und 255f. – 17 ebd. 104ff. – 18 J. Goebbels: Die Kundgebung des Gaues Berlin der NSDAP im Berliner Sportpalast am 18. 2. 1943, in: Fetscher [13] 64. – 19 ebd. 109. – 20 vgl. ebd. 109f. – 21 Goebbels [18] 98. – 22 ebd. 95f. – 23 vgl. Fetscher [13] 123ff. – 24 Heiber [13] 208. – 25 Heiber [1] XVIIIff. – 26 vgl. C. Schnauber: Wie Hitler sprach und schrieb (1972) 112; W. Maser (Hg.): Mein Schüler Hitler. Das Tagebuch seines Lehrers P. Devrient (1975) 68f. – 27 vgl. Maser [26] 68f.; H. Heiber [1] XVIIIff. – 28 vgl. H. Ortner: Der Hinrichter. R. Freisler – Mörder im Dienste Hitlers (1993); G. Knopp: Hitlers Helfer (1996/1998). – 29 vgl. Heiber [1] XXXIff.; Heiber [13] XXIIIff. – 30 vgl. U. Ulonska: Suggestion der Glaubwürdigkeit (1990) 289ff. – 31 vgl. S. Jäger: Wie die Rechten reden. Eine kommentierte Bibliogr. (1996). – 32 V. Klemperer: LTI. Notizbuch eines Philologen (1996) 24. – 33 vgl. H.J. Heringer: Sprachkritik – die Fortsetzung der Politik mit besseren Mitteln, in: ders.: Holzfeuer im hölzernen Ofen (1988) 19. – 34 Hitler [5] 10f. – 35 vgl. C. Bering: Die Sprache des Nationalsozialismus, in: Zs. für dt. Wortforschung, Bd.16 (1960) 103ff.; V. Klemperer [32] 75ff.; G. Strauß u.a.: Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist (1989) 146ff. – 36 vgl. E. Straßner: Ideologie, Sprache, Politik (1987) 175. – 37 vgl. W.A. Boelcke: Kriegspropaganda 1939–1941 (1966) 18. – 38 vgl. Heringer [33] 12. – 39 vgl. A. Schor: Erziehung, Propaganda und Kunst in der Hand der NSDAP, in: J. Hampel (Hg.): Der Nationalsozialismus, Bd.1 (1994) 125ff.; H. Bohrmann (Hg.): NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit, Bd.1, 1933 (1984). – 40 vgl. W. Kaiser: Rundfunk, in: Benz [1] 707f.; Schor [39] 128ff.; Boelcke [37] 156ff. – 41 F. Nietzsche: Götzendämmerung, in: Werke, KGA, 6. Abt., Bd.3 (1969) 112f.; vgl. P.L. Oesterreich: Philosophen als politische Lehrer (1994) 170ff. – 42 P. Reichel: Bildende Kunst und Architektur, in: Benz [1] 154. – 43 vgl. ebd. 154ff. – 44 vgl. Oesterreich [41] 176. – 45 vgl. H. Glaser: Film, in: Benz [1] 173.; M. Loiperdinger: Rituale der Mobilmachung. Der Parteitagsfilm «Triumph des Willens» von L. Riefenstahl (1987). – 46 vgl. A. Dümling: Musik, in: Benz [1] 178.

Literaturhinweise:

A. Sturminger: Polit. Propaganda in der Weltgesch. Bsp. vom Altertum bis in die Gegenwart (1938). – J. Goebbels: Signale der neuen Zeit. 25. ausg. Reden von J. Goebbels (1941). – A. Sturminger: 3000 Jahre polit. Propaganda (1960). – W.A. Boelcke: Kriegspropaganda 1939–1941. Geheime Ministerkonferenzen im Reichspropagandaministerium (1966). – K. Vondung: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und polit. Religion des Nationalsozialismus (1971). – D. Grieswelle: Propaganda der Friedlosigkeit (1972). – J. Sywottek: Mobilmachung für den totalen Krieg. Die propagandist. Vorbereitung der dt. Bevölkerung auf den Zweiten Weltkrieg (1976). – W.W. Sauer: Der Sprachgebrauch von Nationalsozialisten vor 1933 (1978). – U. Maas: »Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand«. Sprache im Nationalsozialismus. Versuch einer hist. Argumentationsanalyse (1984). – J. Hawthorn (Ed.): Propaganda, Persuasion and Polemic (London 1987). – P. Longrich: Propagandisten im Krieg. Die Presseabteilung des Auswärtigen Amtes unter Ribbentrop (1987). – M. Domarus: Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Die Chronik einer Diktatur, 4 Bde. (1988). – S. Zelnhefer: Die Reichsparteitage der NSDAP. Gesch., Struktur und Bedeutung der größten Propagandafeste im nationalsozialist. Feiertag (1991). – D. Welch: The Third Reich. Politics and Propaganda (London 1995). – H. Arendt:

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft (1998). – T. Meyer, M. Kampmann: Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst (1998). – J. Kopperschmidt (Hg.): Hitler. Der Redner (2003)

A. Kirchner

→ Agitation → Charisma → Ethik → Ethos → Manipulation → Marxistische Rhetorik → Polemik → Politische Rede → Politische Rhetorik → Propaganda → Redner, Rednerideal → Sozialistische Rhetorik

Natura (griech. φύσις, *phýsis*; dt. natürliche Anlage; engl., frz. nature; ital. natura)

A. Mit dem lat. Wort «N.» wird die natürliche Anlage eines Menschen bezeichnet, durch die er befähigt ist, sein Reden zu gestalten. Sie ist zudem die individuell ausgeprägte Grundlage für die durch die lehrbare Redekunst (*doctrina, ars*) sowie durch Übung und Anwendung der Kunstregeln der Rhetorik (*exercitatio, usus*) erwerbende Fähigkeit zum kunstvollen Reden. Die N. ist somit auch die Voraussetzung und Basis für die an ihr ansetzende rhetorische Pädagogik.

B. Der griechische Naturbegriff φύσις, *phýsis*, der schon im vorphilosophischen Denken in der mythischen Dichtung nachzuweisen ist [1], umfaßt ursprünglich die beiden Bedeutungsfelder «Beschaffenheit, Wesen» [2] und «Werden, Wuchs, Wachstum». [3] Wie bei den Dichtern, so wurde auch bei den vorsokratischen Denkern, die zahlreiche Werke Περί φύσεως (*Perí phýseōs*, Über die Natur) verfaßt haben, die Natur in ihrem Werden und Wesen als Ganzes begriffen. [4] Erst mit dem Dichter EPICHARM [5] und dem Philosophen DEMOKRIT [6] läßt sich der Physisbegriff in anthropologischen und ethischen Zusammenhängen belegen. «Physis» in der Bedeutung von «menschliche Natur» kann dann seit etwa der Mitte des 5. Jh. v. Chr. als feststehender Terminus zunächst in der Literatur der griechischen Mediziner und Naturforscher nachgewiesen werden. [7] Wenig später wird der Begriff von der sog. älteren Sophistik übernommen. [8] «Physis» bezeichnet bei den Sophisten nicht mehr nur den menschlichen Organismus mit seinen natürlichen Funktionen, sondern «das Ganze aus Leib und Seele, vor allem aber die innere Anlage des Menschen». [9] Bedeutsam ist bei dem «Physis»-Begriff der Sophisten, daß darunter ganz allgemein die menschliche Natur verstanden wird. In der Adelsethik PINDARS waren Vortrefflichkeit, Tapferkeit im Krieg und im sportlichen Wettkampf sowie die Weisheit der Dichter allein der durch adlige Abstammung bedingten und mit der Geburt gegebenen natürlichen Anlage zu verdanken (bei ihm nicht Physis, sondern φύά, *phyá*) [10]; sie konnte nicht nachträglich erworben oder erlernt [11], sondern allenfalls durch Übung gefördert und entwickelt [12] werden. Diese elitäre Vorstellung wird nun von den Sophisten durch die Auffassung von der menschlichen N. als allgemein und prinzipiell formbar ersetzt. Der Begriff «Physis» ist fortan eine feste Größe in der Erziehungstheorie und der Ausbildung in der Redekunst. Namentlich die Sophisten (PROTAGORAS, GORGIAS, PRODIKOS, THRASYMACHOS, ANTIHON, KRITIAS, u. a.) hatten sich in ihrer Erziehungslehre die Befähigung zum kunstvollen Reden zum Ziel gesetzt. [13] Dabei gingen sie (wie auch schon Epicharm und Demokrit) davon aus, daß der Unterricht mit einer theoretischen und praktischen Ausbildung der sich weiterentwickelnden menschlichen N. etwas hinzufügt:

durch Lernen und Übung bildet der Schüler eine feste Gewohnheit aus, die zu der N. hinzutritt und sie über ihren ursprünglichen Umfang hinauswachsen läßt.

Auf die Frage, wie die von den Sophisten (und den Philosophen vor ihnen) mit μελέτη, *meléte* oder ἀσκήσις, *áskēsis*) bezeichnete Einübung des Lehrstoffes [14] die N. verändert, sind unterschiedliche Antworten gegeben worden. Lassen die nur fragmentarisch überlieferten Äußerungen des Epicharm nicht einmal klar erkennen, ob bei der Ausbildung die Übung wichtiger ist als die gute Anlage [15] oder umgekehrt [16], hatte bereits Demokrit formuliert: «Natur und Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur.» [17] Für diese durch Erziehung und Einübung ausgebildete höhere Form einer (neuen, hinzugefügten) Natur findet sich bei den Griechen noch kein eigener Terminus: sie wird wie bei den Sophisten so auch bei PLATON [18], ARISTOTELES [19] und noch bei PLUTARCH [20] wie die N. des Menschen als «Physis» bezeichnet. In der lateinischen Literatur wird sie später in der Rhetorik als *consuetudo* (Gewohnheit) oder (auch in anderen Bereichen der Ausbildung) als *secunda natura* geführt. [21] Auf sie ist hier nicht weiter einzugehen.

Für die frühen griechischen Rhetoren stand fest, daß für einen Redner die N. allein nicht ausreicht. So erklärte der Sophist PROTAGORAS, daß N. und Übung die Lehrkunst brauche. [22] Darüber, welchen Stellenwert er und die anderen Sophisten der N. des Menschen beimaßen, ist (wie überhaupt über ihre Ausbildungsmethoden) wenig bekannt. Genaueres berichtet lediglich ISOKRATES, der Vollender der Sophistik, der sich gleichwohl als Redelehrer mit seiner Schrift «Gegen die Sophisten» von einer Reihe von Konkurrenten absetzte. Genauer als in dieser Schrift [23] legt er in seiner Rede Περί Αντιδόσεως (*Perí Antidóseōs*, Über den Vermögens-tausch) dar, wie er sich die Ausbildung eines Redners vorstellt. [24] Dabei hebt er die fundamentale Bedeutung der N. des Schülers hervor, die der Lehrer zu berücksichtigen und auszubauen hat. [25] PLATON hat dagegen (auch wenn er in diesem Punkt bei aller Differenz zu den Sophisten wohl von Isokrates abhängig ist [26]) der N., der Kunstfertigkeit und der Übung bei der Ausbildung zum Redner gleiches Gewicht gegeben. [27] Sein Schüler ARISTOTELES hat zwar mit seiner «Rhetorik» eines der wichtigsten Werke über die Redekunst geschrieben, geht aber darin aufgrund seiner Konzentration auf Redetechniken, -gattungen, Wirkungsmöglichkeiten des Redners und Stilmittel nicht auf die N. ein.

In Rom ist nach dem «Auctor ad Herennium», der lediglich Stimme [28] und Erinnerung [29] als Gaben der Natur hervorhebt, CICERO der erste große Theoretiker (und Praktiker), der sich zur N. der Rhetoren äußert. Für ihn ist die N. von entscheidender Bedeutung für einen Redner, denn, läßt er Crassus in «De oratore» erklären, so grundsätzlich Dinge wie eine große Beweglichkeit des Geistes, die es ermöglicht, im Ersinnen Scharfsinn, in der Erklärung und Ausschmückung reiche Fülle zu zeigen, sei nun einmal nicht durch Lehrbücher vermittelbar. [30] Auch Festigkeit und Dauer im Gedächtnis muß für Cicero einem Redner schon von der Natur gegeben sein. [31] Dazu treten noch die «Gaben der Natur» (*donata naturae*) wie Zungenfertigkeit, Klang der Stimme, Lungenstärke, Körperkraft und äußere Erscheinung. [32] Schwächen in diesen Gaben können aber, wie er mit Hinweis auf den ursprünglich stimmchwachen Demosthenes deutlich macht, durch Disziplin und Fleiß überwun-

den werden. [33] Im Hinblick auf die Ausdrucksfähigkeit des Redners müssen nach Cicero z.B. Witz und Humor bereits in der N. angelegt sein, da sie nicht erlernbar sind. [34] In jedem Fall aber bedarf die N. des Redners der Ergänzung durch die Kunst. Erst das Zusammenspiel von N. und Kunstfertigkeit, erklärt Cicero, bewirkt z.B. stilistische Angemessenheit. [35] Im Hinblick auf die Ausbildung ist für Cicero die N. vom Lehrer unbedingt zu berücksichtigen, weshalb er auch das Beispiel des Isokrates lobend hervorhebt. [36] Die N. sei, schreibt er, schließlich entscheidend für den Redner, und v.a. durch die individuellen Ausprägungen der N. komme es zu den großen Unterschieden zwischen den Rhetoren. [37] Dies macht Cicero in seiner Schrift *Brutus* deutlich, in der er die Qualitäten vieler Redner bereits an ihrer natürlichen Disposition zum Reden festmacht. [38] Letztlich ist eine gewisse, schwer bestimmbare N. nach Cicero jedem gegeben, wie er am Beispiel des gefühlsmäßig reagierenden Theaterpublikums deutlich macht: «Bei einem Verse, da schreit das ganze Theater auf, wenn einmal eine Silbe zu lang oder zu kurz gesprochen war. Und doch weiß die Menge über Versfüße nicht Bescheid, kennt die Rhythmen nicht, begreift nicht, woran und warum und wodurch sie Anstoß nimmt: die Natur selbst ist es, die das Urteilsvermögen über Länge und Kürze der Klänge ebenso wie über Höhe und Tiefe der Töne in unsere Ohren gelegt hat.» [39] An dieser vielfältigen (und wie hier zuletzt nicht immer klar bestimmbar) N. kann die rhetorische Ausbildung ansetzen.

In ähnlicher Weise äußert sich auch QUINTILIAN, der zweite große römische Rhetoriktheoretiker, zur N. Für ihn erfüllt sich die Redegabe «im Zusammenwirken von Natur, Kunst und Übung» und allenfalls noch der Nachahmung. [40] Dabei kommt für ihn wie für Cicero der N. beim Redner vor jeglicher Art von Ausbildung die Hauptrolle zu. [41] Zugleich warnt er aber davor, die N. überzubewerten, und wendet sich entschieden gegen Redner, die eine rein natürliche, von keiner Kunst durchformte Redeweise als ideal hinstellen. [42] Die N. bedarf für ihn unbedingt der Ergänzung durch die im Rhetorikunterricht vermittelte Redekunst. [43] Bei der Formung des Redners, die, wie er ausführlich darlegt, das Ziel hat, die N. des angehenden Rhetors sich kontrolliert ausbilden zu lassen [44], zu unterstützen und in ihren Defiziten zu ergänzen [45] (weil es ja nichts gibt, das vollkommen ist [46]) muß der Rhetoriklehrer mit größter Sensibilität vorgehen und die N. seines Schülers (wie der hier abermals als Vorbild hingestellte Isokrates) sorgfältig berücksichtigen. [47] Der Anleitung, wie eine derart umsichtige Ausbildung zu erfolgen hat, ist schließlich Quintilians gesamtes Theoriewerk, die *Institutio Oratoria*, gewidmet. Für sie gilt jedoch das, was Quintilian selbst gleich zu Beginn des Werkes festhält: «Alle Vorschriften und Leitfäden haben keinen Wert, wenn die Natur nicht mithilft.» [48]

Wie Cicero und Quintilian hat auch der unbekannt, als *PSEUDO-LONGINOS* bezeichnete Autor der Schrift *Περὶ ὑψηλοῦ* (*Peri hypsūs*, Vom Erhabenen) die Bewertung der N. in der Rhetorik nachhaltig geprägt. Das von dem Autor bei einem Redner, Dichter oder Prosaschriftsteller als *Erhabenes* bezeichnete (also ein großer Stil und die durch Größe hervorgerufene Wirkung) verdankt sich für ihn nicht der Geburt allein, sondern einem Zusammenspiel von N. und Kunst. [49] Dennoch weist er der N. des Redners oder Dichters einen erheblichen Stellenwert bei der Ausprägung des Erhabenen zu. Zwei der von ihm herausgestellten fünf Quellen für einen großen

Stil, eine «kraftvolle Fähigkeit, erhabene Gedanken zu formen» und eine «starke begeisterte Leidenschaft» sind für ihn jedenfalls «weitgehend angeboren» [50]; die besondere Bildung von Figuren, die großartige Sprache und die würdevolle gehobene Wort- und Satzfügung sind für ihn dagegen eindeutig Ergebnis von Ausbildung. [51]

Überblickt man die hier vorgestellten Aussagen der führenden Theoretiker und Praktiker der Redekunst in der Antike, zeigt sich eine Übereinstimmung in der Bewertung der N. als Grundlage für die an ihr ansetzende, sie in ihren Grundzügen fördernde und im Hinblick auf ihre Defizite ergänzende Ausbildung in der Rhetorik. Daß sich daran auch in den nachfolgenden Jahrhunderten bis in die frühe Neuzeit hinein nichts Wesentliches geändert hat, ist einem allgemeinen Einverständnis darüber zuzuschreiben, daß die Sprechbegabung beim Menschen von der Natur her individuell ausgeprägt ist. Nach diesem Verständnis der N. als Grundlage, die ein Auszubildender für die Unterweisung in der Redekunst von Natur aus mitbringt, die also der Rhetorik mit ihrem System von Regeln vorgelagert ist, bleibt die N. von den stilistischen und konzeptuellen Veränderungen in der Geschichte der Rhetorik unberührt. Allein die Aufmerksamkeit, die der N. unter diesem Gesichtspunkt geschenkt wird, ist Wandlungen unterworfen. Wie schon das Beispiel des Aristoteles gezeigt hat, kann die Frage nach der N. in einer Untersuchung zur Rhetorik aufgrund einer spezifischen thematischen Orientierung ausgeklammert bleiben. Auf der anderen Seite kann in Arbeiten, in denen die pädagogische Vermittlung der Kunstregeln der Rhetorik im Mittelpunkt steht, der Untersuchung der N. breiter Raum gegeben werden; ein markantes Beispiel dafür sind etwa die Überlegungen, die der Jesuit LUDOVICO CARBONE in seiner Schrift *De caussis eloquentiae* zur N. anstellt. [52]

Allgemein läßt sich festzuhalten, daß v.a. die anschaulichen Ausführungen Ciceros und Quintilians die Überlegungen zur N. wesentlich geprägt haben. Im Mittelalter war zwar Ciceros für die Frage nach der N. wenig ergiebige Schrift *De Inventione* [53] als *Rhetorica prima* (neben der als *Rhetorica secunda* bezeichneten Rhetorik des *Auctor ad Herennium*) in Gebrauch; seit Mitte des 15. Jh. haben dann aber besonders Ciceros Arbeiten *De oratore*, sein *Brutus* sowie Quintilians *Institutio oratoria* ihre Wirkung entfaltet.

Wesentliche Veränderungen in der Auffassung von der N. bahnen sich erst im späten 16. und im 17. Jh. über das als ein Teil der N. verstandene, vor allem auf die *inventio* und *elocutio* bezogene *ingenium* an. Das persönliche *ingenium* befähigte nach der Auffassung eines Teils der damaligen Theoretiker in Rhetorik und Poetik die Sprachkünstler (Redner, Dichter, Prosaschriftsteller) zu einer kunstvoll-gesuchten Ausdrucksweise. [54] Im 18. Jh. hat sich dann (abermals vom *ingenium* ausgehend), der Geniegedanke herausgebildet. Hier nun boten die Ausführungen des Pseudo-Longinos in *Peri hypsūs* Orientierung, um das mit Verstandesbegriffen nicht zu fassende Wirken des Genies zu erklären, das KANT (für seine Zeit repräsentativ) als «die angeborene Gemütslage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt» [55] definiert hat. Mit der nach Pseudo-Longinos als «weitgehend angeboren» verstandenen «Fähigkeit, erhabene Gedanken zu formen» und dem ebenso überwiegend von der Natur gegebenen «Pathos» des Künstlers, durch die er Schönheit und Größe zu schaffen vermag, ist die N. über einen ihrer hervorragendsten Teile, das *ingenium*, in einen produktions- und wirkungs-

ästhetischen Problemhorizont eingerückt. In diesen genieästhetischen Zusammenhängen wird die N. seither ebenso behandelt wie im Rahmen der rhetorischen Pädagogik.

Anmerkungen:

1z.B. Homer, Odyssee X, 303; Aischylos, Die Perser 441; Prometheus 488ff.; Sophokles, Antigone 659, 727; Aias 1259, 1301. – 2z.B. Heraklit VS I, 22 B 1, 112, 123. – 3z.B. Parmenides VS I, 28 B 10; auch Empedokles VS I, 31 B 8. – 4gesammelt bei Aristoteles, Metaphysik A3, 983b6 – 984a16. – 5VS I, 23 B 10, 33. – 6VS II, 68 B 33. – 7Epicharm VS I, 23 B 10; heraklitisierend VS I, 22 C 1; Diogenes von Apollonia VS II, 64 A 4; Demokrit VS II, 68 A 3-IV; Prodikos VS II, 84 B 4. – 8J.H. Wazink: Die Vorstellungen von der ‚Ausdehnung der Natur‘ in der griech.-röm. Antike und im fr. Christentum, in: Pietas, FS B. Köting, (1980) 30–38, hier: 31. – 9Jäger Bd. 1, 368. – 10Pindar Isthmia 4, 53; Nemea 6, 5; φούα: Olympia 1, 67; Pythia 4, 235; Isthmia 46, 47; Nemea 6, 5; ferner (andere Ausdrücke): Olympia 10, 20; 11, 19 u. 13, 13; Nemea 1, 28; Isthmia 3, 14. – 11Olympia 2, 86; 9, 100; Nemea 3, 40. – 12Olympia 10, 20. – 13Fuhrmann Rhet. 15–29. – 14Ἀσχησις: Protagoras VS II, 80 B 3; Μελέτη: Protagoras VS II, 80 B 10; Kritias VS II, 88 B 9. – 15VS I, 23 B 33. – 16 VS I, 23 B 40. – 17VS II, 68 B 33. – 18Plat. Pol. 395d. – 19Arist. EN II, 1, 1103a 15ff. – 20Plutarch, Περί παιδων ἀγωγῆς, Peri paídon agōgēs / De liberis educandis, 2 F. – 21G. Funke: Gewohnheit, in: ABG 3 (1958); dort bes. zur Rhet.: 100–105 u. 180–186. – 22VS II, 80 B 3. – 23Isokrates, Κατὰ τῶν σοφιστῶν, Κατὰ τῶν σοφιστῶν, 17. – 24ders., Περί Ἀντιδόσεως, Peri Antidóseōs, 178–194. – 25ebd. 187 u. 189–191. – 26dazu R. Hackforth: Plato's Phaedrus. Translated with introduction and commentary (Cambridge 1952) 45. – 27Plat. Phaidr. 269d. – 28Auct. ad Her. III, 11, 19. – 29ebd. III, 15, 28f. u. III, 21, 34f. – 30Cic. De or. I, 113. – 31ebd. I, 113 u. II, 356, 360. – 32ebd. I, 114. – 33ebd. I, 260. – 34ebd. II, 216, 219, 247. – 35ebd. III, 212. – 36ebd. III, 35, 36; Brutus 204. – 37De or. III, 28. – 38z.B. Brutus 33, 36, 233, 236, 239, 245, 268, 272, 276, 280. – 39Cic. Or. 173. – 40Quint. III, 5, 1. – 41ebd. XI, 3, 10–13. – 42ebd. IX, 4, 3. – 43ebd. III, 5, 1. – 44ebd. II, 4, 7; XI, 2, 1; XII, 2, 1–3. – 45ebd. VI, 4, 12. – 46ebd. XI, 3, 11. – 47ebd. II, 8, 1–15; zu Isokrates bes. II, 8, 11. – 48ebd. I pr. 26. – 49Ps.-Long. Subl. 2, 1. – 50ebd. 8, 1. – 51ebd. – 52L. Carbone, De caussis eloquentiae libri IV (Venedig 1593) 19–32. – 53lediglich Cic. Inv. I, 2 u. 5. – 54G. Marzot: L'ingegno e il genio del Seicento (Florenz 1944); K.-P. Lange: Theoretiker des lit. Manierismus. Tesauros und Pellegrinis Lehre der ‚acutezza‘ oder von der Macht der Sprache (1968). – 55Kant KU § 46.

F. Neumann

→ Ars → Exercitatio → Genie → Imitatio → Ingenium → Natura-ars-Dialektik → Natürlichkeitsideal → Redner, Rednerideal

Natura-ars-Dialektik.

A. Def. – B.I. Antike. – II. Spätantike und Mittelalter. – III. Renaissance und Reformation – IV. Barock. – V. Aufklärung. – VI. 19./20. Jh.

A.I. Die Wechselbeziehung von Natur und Kunst ist eines der zentralen Probleme in der Rhetorik. Die Frage nach der Naturbindung der Kunst stellt sich auf allen Ebenen der Beschäftigung mit der *ars rhetorica*: grundsätzlich in der Frage nach Naturbezogenheit und Kunstcharakter der *ars*; speziell in der Auseinandersetzung mit dem Problem, ob bei der Ausbildung eines Redners die Naturanlage oder die Kunst wichtiger ist; allgemein in der rhetorischen Praxis, beim Sprechen überhaupt sowie bei der Wiedergabe von Reden oder Werken, die nach Maßgabe der Regeln der Rhetorik ausgearbeitet sind; schließlich in der Kritik an Produkten der Redekunst und deren Wiedergabe.

Das Kernproblem der N. liegt in der Tatsache begründet, daß die *ars*, also ein Können aufgrund von ausgebildeten Fertigkeiten zur Verwirklichung eines Zwecks, in einer produktiven Auseinandersetzung mit der Natur erworben wird. Grundsätzlich ist dabei davon auszugehen, daß ein geordneter, auf Vollkommenheit zielender Vorgang von Natur aus vor sich gehen kann oder (wenn der Vorgang nicht dem natürlichen Geschehensablauf entspricht) entweder durch Zufall eintreten oder durch eine von einem vernünftigen Wesen planvoll vorgenommene Handlung zustande kommen kann. Auch eine nicht dem natürlichen Geschehensablauf entsprechende Handlung kann nicht völlig ohne Mitwirkung der Natur erfolgen: die Beteiligung der Natur wird dabei vielmehr planvoll gelenkt. Eine derartige Handlung setzt beim Menschen, der sie vornimmt, eine natürliche Anlage (*natura*) voraus, die ihn zu dieser Handlung befähigt. Ist der Mensch noch unerfahren, ist er für den Erfolg seiner Handlung auf den Zufall angewiesen. Durch Wiederholung und Beobachtung der vom Zufall bestimmten Handlungszusammenhänge bildet sich Erfahrung heraus. Sie ermöglicht es, den Zufall in Schranken zu weisen und eine Handlung planvoll, zielgerichtet und erfolgversprechend vorzunehmen. Die die Erfahrung bedingende und festigende Wiederholung ist dabei bereits eine Nachahmung (*imitatio*). Durch die Zusammenfassung mitteilbarer Erfahrung zum Zweck konkreter Nachahmung von einem Meister verfertigter Kunstwerke durch Schüler ist der Grundstock zur *ars* gelegt. Die Beschränkung der Mitteilbarkeit der Erfahrung auf bloße Nachahmung kann aber noch keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (und folglich auf beliebige Wiederholbarkeit) erheben. Erst die die mitteilbare Erfahrung rational durchdringende und ordnende, vom konkreten Fall abstrahierende Formulierung der Erfahrung wird daher als *τέχνη* (*téchne*) oder *ars* bezeichnet. Demnach ist «eine *ars* (*τέχνη*) ein System aus der Erfahrung [...] gewonnener, aber nachträglich logisch durchdachter, lehrhafter Regeln zur richtigen Durchführung einer auf Vollkommenheit zielenden, beliebig wiederholbaren Handlung, die nicht zum naturnotwendigen Geschehensablauf gehört und nicht dem Zufall überlassen werden soll.» [1] Da ein Künstler, der sich an den Regeln seiner Kunst orientiert, keine naturnotwendigen Handlungen vornimmt, sich mit diesen aber notwendigerweise zu der Natur in ein Verhältnis setzt (z.B. der Natur folgt oder sich durch seine Handlungen von ihr abhebt, aber nicht grundsätzlich gegen sie handeln kann) und so ein Kunstwerk schafft, das Strukturähnlichkeit mit der Natur aufweist, ist in jedem Kunstwerk bereits ein Wechselverhältnis zwischen Natur und Kunst angelegt. Diese N. wird in der Rhetorik seit ihrer Bestimmung als *ars* thematisiert. Die kritische Beurteilung eines Künstlers, seiner Handlungen und der Resultate dieser Handlungen unterliegt dabei keineswegs nur dem System der Regeln der *ars*, sondern kann auch «von Natur aus», aufgrund eines oft nicht näher spezifizierten, als angeboren angesehenen, «natürlichen» Beurteilungsvermögens eines laienhaften Kunstrichters erfolgen. Die N. kann bei Sprachkunstwerken (besonders in der Dichtung und bei Bühnenwerken) unter dem Gesichtspunkt sowohl der Gegenstand-Abbild-Relation als auch der Zweck-Mittel-Relation beurteilt werden. Die folgende Darstellung ist auf die Zweck-Mittel-Relation in der Rhetorik beschränkt.

II. In der Geschichte der Auseinandersetzung um die N. in der Rhetorik können zwei große Themenkomplexe ausgemacht werden: 1. Die Beschäftigung mit der kunst-

theoretisch grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst (*ars*) und Natur (*natura*) im Rahmen kommunikativer Interaktion zwischen Menschen und mit der Möglichkeit ihrer Kodifizierung in Regelsystemen (Rhetorik). Von Bedeutung ist hierbei die Klärung der Frage, ob und in wiefern das theoretische System der Rhetorik aus der (natürlichen) Beredsamkeit abgeleitet werden kann oder ob nicht umgekehrt die Beredsamkeit aus dem theoretischen System der Rhetorik hervorgegangen ist. Das Interesse konzentriert sich hierbei auf die Bereiche der Stoffanordnung (*dispositio*), sprachlichen Ausgestaltung (*elocutio*) und den mündlichen Vortrag (*actio*). – 2. In engerem Sinne beinhaltet die Frage nach der N. in der Rhetorik die für die rhetorische Pädagogik relevante Auseinandersetzung mit der natürlichen Anlage (*natura*) des Redners und den Möglichkeiten, sie durch eine Unterweisung in den Regeln der Redekunst (*ars*) zu entwickeln und zu formen. In diesem Zusammenhang steht die dem einzelnen Menschen von Natur gegebene physische und intellektuelle Disposition (*natura*) und deren Bedeutung für das Ausarbeiten und Vortragen eines zweckmäßigen Wortkunstwerks im Mittelpunkt des Interesses. Unbezweifelbar verfügen die Menschen in unterschiedlicher Weise über ‚Gaben der Natur‘ wie Stimmklang, Körperkraft und Zungenfertigkeit; und auch die mentalen Voraussetzungen wie Begabung (*ingenium*), Urteilskraft (*iudicium*) oder Memorierfähigkeit (*memoria*) sind individuell ausgeprägt und können als naturgegeben (aber auch ausbildbar) angesehen werden. Die Auseinandersetzung mit der N. richtet sich hier auf die Bewertung des Stellenwerts, der der individuellen *natura hominis* für die natürlich gegebene Beredsamkeit des Menschen beigemessen wird und auf die Frage, ob und in welchem Maße die sprachkünstlerisch relevante *natura* des Menschen durch Kunstregeln (nachträglich) korrigiert oder sogar gezielt geformt werden kann; die Frage also, ob und in wie weit durch Übung und Anwendung der Kunstregeln der Rhetorik (*exercitatio, usus*) die Fähigkeit zum kunstvollen Reden erworben werden kann.

Anmerkung:
1 Lausberg Hb. § 3.

B.I. Antike. Praktische Beredsamkeit hat es bei den Griechen seit den frühesten Anfängen gegeben. So weisen schon die Werke HOMERS (noch vor jeder Reflexion über eine Redekunst) zahlreiche Beispiele von Reden zu den unterschiedlichsten Anlässen auf. Homer durfte so gleichsam als der Urheber der Redekunst angesehen werden [1], und noch QUINTILIAN konnte z.B. in den Reden des Menelaos, des Nestor und des Odysseus in der Ilias [2] eine Ausbildung der drei Stilhöhen vorgeprägt sehen, die sich aus den unterschiedlichen Naturanlagen der vorgestellten Personen ergab. [3] Das Verhältnis zwischen Natur und Kunst (speziell in der Rhetorik) wird bei Homer und in der archaischen Dichtung noch nicht behandelt. Homer ging allenfalls davon aus, daß die Götter (die ja auf die Natur Einfluß nehmen) die Künste erfunden und sie an die Menschen weitergegeben hatten. [4] Diese Auffassung teilen auch EPICHRM [5], SOLON [6] und AISCHYLOS. [7] Das Wirken des Dichters bestand für Homer [8] (aber auch für ARISTOPHANES [9] und noch für HORAZ [10]) im Vermitteln dieser göttlichen Kenntnisse von den Künsten, das nicht weiterer Reflexion bedurfte.

Im Zusammenhang mit der Weitergabe von Wissen (von einer Kunst) durch Lehre und Erziehung wird dann

Mitte des 5. Jh. v. Chr. das Problem des Wechselverhältnisses zwischen Natur und Kunst erstmals (und bereits in seiner ganzen Komplexität) angesprochen. So schreibt der Philosoph DEMOKRIT: «Natur und Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur.» [11] Diese Grundproblematik einer durch Erziehung (also der Vermittlung von Wissen im weitesten Sinne) und wiederholte Übung ausgebildete Gewohnheit als neuer, hinzugefügter, gewissermaßen ‚zweiter‘ Natur wird die Diskussionen über die N. ständig begleiten. [12] Auch wenn bei Demokrit noch wenig spezifiziert von «Erziehung» und nicht von der Vermittlung einer *ars* (bzw. *téchnē*) die Rede ist, zeigt sich schon hier eine positive Bewertung der Natur (in der die vermittelte Lehre ja aufgeht), die bei der Auseinandersetzung mit der N. in unterschiedlicher Form wiederkehren wird. Die Vorstellungen der vorsokratischen Denker zur N. sind im übrigen aus ihren Fragmenten nicht genauer zu ermitteln.

Als Väter der Rhetorik gelten die beiden in Sizilien wirkenden Griechen KORAX und TEISIAS. Sie profitierten von dem Fall der Tyrannis in Syrakus (466/465 v. Chr.), der eine Welle von Eigentums-Rückforderungen nach sich zog, bei denen sie ihre Redekunst gezielt zur Geltung bringen konnten. Auf sie geht auch das erste (nicht überlieferte) Lehrbuch (*téchnē*) der Rhetorik zurück, das vermutlich vor allem aus einer Zusammenstellung von Übungen und von Exempla zum Auswendiglernen bestand. [13] Ebenfalls dem Sturz einer Tyrannis (in Akragas) verdankte EMPEDOKLES sein Ansehen, der später der Lehrer des nachmals berühmten GORGIAS wurde. [14] Gorgias stieg in Athen zum führenden Vertreter der rhetorischen Strömung in der Sophistik auf, also jener Bildungsbewegung, die der Beredsamkeit eine zentrale Stellung in ihrem Lehrprogramm eingeräumt hatte. Gorgias, der Begründer der attischen Kunstprosa [15], hatte die psychagogische Wirkung von Worten erkannt, die nach ihrem Klang und Rhythmus gezielt angeordnet werden, und lehrte daher eine vom natürlichen Sprechen abweichende kunstvolle Ausdrucksweise. Seine diesbezüglichen Erkenntnisse hat er theoretisch in einem (nicht erhaltenen) Lehrwerk (*téchnē*) zu erfassen gesucht und in seinen Reden praktisch zum Ausdruck gebracht. Von ihnen sind lediglich zwei erhalten: das ‚Enkomion auf Helena‘ [16] und die ‚Verteidigung des Palamedes‘ [17]; bei den beiden Texten handelt es sich vermutlich um Übungsstücke seiner ‚*Téchnē*‘. Namentlich in einer Passage von seinem ‚Enkomion auf Helena‘ hat Gorgias auf die Faszination und die Illusion hingewiesen, die der kunstvolle Einsatz von bewußt gewählten poetischen Worten (also ein von der natürlichen Ausdrucksweise abweichendes Gestalten einer Rede) auf den Zuhörer auszuüben vermag. [18] Gorgias zeigt sich in seinen beiden erhaltenen Reden demgemäß als Meister einer intensiv durchgestalteten rhythmisch-musikalischen Redekunst, die mit dichterischen Worten arbeitet und in der die typischen *γοργίαια σχήματα* (*gorgíeia schémata*, gorgianische Figuren) [19] wie Antithese (Gedankengliederung in Form von Gegenüberstellung), Pariose (auch: Isokolon; eine Reihe syntaktisch gleichgebauter, dabei mehrgliedriger Satzteile) und Parhomioiose (Gleichklang von Satzteilen) zur Anwendung kommen. [20]

Unter den zahlreichen Rhetoren-Sophisten nach Gorgias sind u.a. POLOS, LYKOPHRON und POLYKRATES als Autoren von (nicht überlieferten) ‚*Téchnai*‘ hervorgetreten. Auch THRASYMACHOS hat sich in seiner als *μεγάλη*

τέχνη (megálē téchnē, ‹Großes Lehrbuch›) bezeichneten Rhetorik-Schrift mit den Kunstmitteln zur Erregung von Mitleid und dem Prosarhythmus befaßt. [21] Für ihn und die anderen mit der Rhetorik befaßten Sophisten stand die Kunst, ein zum Zweck der Überredung durchgestaltetes (und sich so vom natürlichen Sprachgebrauch abhebendes) Wortkunstwerk zu verfassen, im Mittelpunkt des Interesses; inhaltliche (erkenntnistheoretische oder ethische) Fragen waren für sie zweitrangig. Von Seiten PLATONS und seines Schülers ARISTOTELES sollten sie deswegen heftig angegriffen werden.

Grundsätzlich setzt PLATON mit seinen Überlegungen zur Kunst wieder bei Homer an. Er spricht ihm (und damit den Dichtern im allgemeinen) die Kompetenz in allen Künsten (sogar in jener der Dichtung) [22] ab. Für ihn sind Kunstwerke nicht göttlicher Eingabe zu verdanken, sondern dem Wirken von Menschen. Im Hinblick auf die Redekunst wendet er sich dabei ausdrücklich gegen eine Kunst, die sich nur in schönen Worten ergeht und nicht auf die Wiedergabe von Wahrheit zielt, die für ihn für ein Kunstwerk essentiell ist. [23] Von seinem philosophischen Verständnis eines unbedingt an die Wahrheitsuche gekoppelten Kunstwerks her ist seine Kritik an der Redekunst der Sophisten zu verstehen, die in ihrer Vermittlung der Rhetorik erkenntnistheoretische und moralische Fragen in den Hintergrund gerückt oder gänzlich nivelliert hatten: die sophistische Rhetorik war für Platon daher eine ‹kunstlose Kunst› [24] – eine Formulierung, die neben der formal-gestalterischen Frage der N. die Auseinandersetzung mit dem Kunstcharakter der *ars rhetorica* durch die Jahrhunderte bestimmen wird. Abgesehen von dieser Wendung gegen die Sophisten stellt sich Platon aber auch allgemein die Frage nach dem Entstehen der Künste und ihrem Verhältnis zur Natur. Platon setzt sich dazu in seinen ‹Gesetzen› mit einer Theorie auseinander, nach der alle Dinge durch Natur, Zufall oder Kunst entstehen, die Kunst aber nur Geringfügiges hervorbringe. [25] Er gibt entgegen dieser Theorie seiner Meinung Ausdruck, daß die Kunst (wie auch die Gesetze) aus ‹der Natur oder einem der Natur nicht Nachstehenden entstammen.› [26] Kunst ist für ihn zwar keineswegs als eine Beherrschung der Natur anzusehen, aber sie kann auch nicht gegen die Natur handeln. In diesem Sinne ist auch die Formulierung seines Schülers ARISTOTELES zu verstehen, daß ‹die Kunstfertigkeit die Natur nachbildet› (ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν). [27] Aristoteles soll seinerseits in der Auseinandersetzung mit einer dunklen Passage bei Heraklit zu der Erkenntnis gekommen sein, daß die Natur nach dem Entgegengesetzten strebt und aus ihm (nicht aus dem Gleichen) den Einklang hervorbringt. [28] So mische, soll Aristoteles geschrieben habe, auch die Schreibkunst Vokale und Konsonanten und stelle daraus ‹die ganze Kunst zusammen.› [29] Er gehe also, wie an diesem Beispiel deutlich wird, (wie auch schon Platon) von einer grundsätzlichen Strukturähnlichkeit zwischen Kunst und Natur in ihren Verfahrensweisen und ihren Produkten aus. In seiner ‹Politik› erklärt Aristoteles dann, daß Kunst und Bildung die Lücken auffüllen, die die Natur noch habe bestehen lassen. [30] Ob das hier angesprochene ‹Auffüllende› von der Kunst oder der Natur hervorgebracht wird, ist für ihn dabei gleichgültig. [31] Grundlage seiner Argumentation ist hier noch weitgehend die Physik. Aber auch die Rhetorik orientiert sich (wie das angeführte Beispiel der Schreibkunst ansatzweise deutlich macht) an der Natur. In seiner Schrift über die Rhetorik hebt Aristoteles dementsprechend auch hervor, daß der Redner möglichst

Künstlichkeit vermeiden und sich an der Natur orientieren solle. Die Leistung eines Redners besteht für ihn darin, ‹die Kunst anzuwenden, ohne daß man es merkt, und die Rede nicht als verfertigt, sondern als natürlich erscheinen zu lassen.› [32] ‹Dies nämlich›, schreibt er, ‹macht sie glaubwürdig, jenes aber bewirkt das Gegenteil.› [33] Er empfiehlt daher auch die Verwendung von umgangssprachlichen Wendungen als Mittel kunstvoller ‹Vertuschung.› [34]

Den Hintergrund zu dieser Bemerkung in der ‹Rhetorik› bildet eine Auseinandersetzung des Aristoteles mit den Sophisten. [35] Sie hatten sich das Lehren des gekonnten Redens zum Ziel gemacht, waren dabei nach Meinung des Aristoteles aber offensichtlich über das Ziel hinausgeschossen und hatten der Kunst zu großes Gewicht gegeben und damit eine (für Aristoteles, der in diesem Zusammenhang keine Namen nennt) unnatürliche Sprechweise kultiviert.

Gegen derartige Entwicklungen hat sich allerdings auch der Vollender der Sophistik, ISOKRATES, gewandt. In seiner gegen eine Reihe von Konkurrenten gerichteten Schrift ‹Gegen die Sophisten› und in der Rede Περὶ Ἀντιδόσεως (Perí Antidóseōs, Über den Vermögens-tausch) hat er hervorgehoben, daß die Naturanlage des Schülers die Grundvoraussetzung bei der Ausbildung in der Redekunst ist. [36] In ‹Perí Antidóseōs› erklärt er dazu: ‹Wenn mich jemand [...] fragen würde, welchem dieser Faktoren [Naturanlage, Ausbildung, Übung] der größte Einfluß bei der Ausbildung eines Redners zukommt, dann würde ich antworten, daß die Naturanlage von überragender Bedeutung ist und vor allen anderen kommt. Denn angenommen, es gibt einen Mann mit einem Geist, der fähig ist, die Wahrheit zu erkennen und zu erlernen und hart zu arbeiten und das, was er lernt zu erinnern, der auch mit einer Stimme und einer Klarheit der Aussprache versehen ist, die dazu angetan sind, die Zuhörerschaft gefangenzunehmen und das nicht nur mit dem, was er sagt, sondern mit der Musik seiner Worte, und der schließlich mit einer Sicherheit versehen ist, die nicht Ausfluß eines herausfordernden Benehmens ist, sondern die von Nüchternheit im Zaum gehalten, den Geist derart stärkt, daß es ihm nicht weniger leicht fällt, sich an alle seine Mitbürger zu wenden als für sich etwas zu überlegen – wer weiß nicht, daß ein solcher Mann ohne den Vorteil einer verfeinerten Erziehung genossen zu haben und mit einer nur oberflächlichen und gewöhnlichen Ausbildung ein Redner sein würde, wie es ihn bei den Griechen vielleicht nie gegeben hat?› [37] Da es aber nur wenige derart von Natur aus begabte Menschen gibt, ist die Naturanlage vom Lehrer mit Hilfe der Kunstregeln gezielt zu fördern und auszubauen. [38] Auch hier hat sich also die Kunst an der Natur zu orientieren und vorsichtig ergänzend an ihr anzusetzen. Sie dient lediglich zur Vervollkommnung der Naturanlage.

Von den Vorstellungen zur N. in der letzten großen Philosophenschule in Griechenland vor dem Untergang der griechischen Polis, den Stoikern, ist nur wenig bekannt, wenngleich KLEANTHES und CHRYSIPP eine Reihe von (nicht erhaltenen) Rhetoriklehrwerken verfaßt haben. [39] Immerhin lassen einige Fragmente von Chrysipp erkennen, daß er (wie schon Platon und Aristoteles) davon ausging, daß das Herstellungsverfahren eines Kunstwerks an der Natur orientiert ist und Vernunft, Phantasie und Nachdenken dabei eine zentrale Rolle zukommt. [40] Ziel ist für ihn (wie auch für Kleantes) ein künstlerisch gestaltetes aber ausschließlich der Wahrheit dienendes Wortkunstwerk.

In *Rom* hat sich der unbekannte, als AUCTOR AD HERENNIIUM geläufige Verfasser des ersten lateinischen Rhetoriklehrwerks nur beiläufig (und unter dem Gesichtspunkt der *natura* des Menschen) mit dem Problem der *N.* befaßt. Für ihn stehen die Fertigstellungsstufen einer Rede (*inventio, dispositio, actio, memoria* und *elocutio*) in Zentrum seiner Ausführungen. Nur bei der Behandlung der Stimmkraft (*magnitudo vocis*) und dem Gedächtnis (*memoria*) hebt er die Bedeutung der *natura* hervor. «Die Stimmkraft», schreibt er, «ist vor allem von der Natur gegeben. Das Bemühen (*adcuratio*) um sie mehrt sie ein bißchen, aber vor allem erhält es sie.» [41] Ähnlich wie bei der Stimmkraft ist auch das Gedächtnis für den Auctor ad Herennium von der Natur gegeben; es kann aber in einem Maße durch Kunstgriffe gefördert werden, daß er sich dazu veranlaßt sieht, neben dem rein «natürlichen Gedächtnis» (*memoria naturalis*) von einem «künstlichen Gedächtnis» (*memoria artificialis*) zu sprechen. [42] In ihrer Effektivität lassen sich die beiden Arten der *memoria* nicht voneinander unterscheiden, denn durch Kunstgriffe können diejenigen, die nicht von Natur mit einer außerordentlichen *memoria* begabt sind, ihre Defizite gegenüber denen mit einer *memoria naturalis* Versehenen ausgleichen. [43] «Denn», hält der «Auctor» erklärend fest, «in dieser Sache verhält es sich nicht anders als bei den anderen Künsten: daß die wissenschaftliche Lehre aufgrund von natürlicher Begabung und die Natur aufgrund von Kunstvorschriften erglänzt». [44] Mit anderen Worten: Natur und Kunst sind bei nicht hervorragend von Natur aus Begabten voneinander abhängig, sind aufeinander angewiesen und nur im harmonischen Zusammenspiel von ihnen [45] ist es möglich, eine der *memoria naturalis* ebenbürtige *memoria artificialis* zu erlangen.

Weit ausführlicher hat sich der zu seiner Zeit führende lateinische Redner und Rhetoriktheoretiker CICERO mit dem Verhältnis von Natur und Kunst in der Redekunst befaßt und dabei sowohl dem Kunstcharakter der *ars rhetorica* als auch der Bedeutung der *natura* bei der Ausbildung des Redners Aufmerksamkeit geschenkt. Abgesehen von der rhetorischen Lehre der Stoiker, die nach seiner Auffassung, wenn man sie studiere, dem Verstummen und nicht der Redekunst diene [46], hat Cicero die Anregungen seiner griechischen Vorgänger in der Rhetorik weitgehend aufgenommen und in seinen Arbeiten «De inventione», «De oratore» und der Schrift «Orator» weiterentwickelt. Er hat im Hinblick auf die *ars rhetorica* die wohl radikalste Frage gestellt: ob es sie überhaupt gebe. [47] Denn immerhin ließe sich ja als Argument vorbringen, daß z.B. die gerichtlichen Vorträge weniger nach einem einheitlichen System als nach dem Geschmack der Menge und des Volkes ausgerichtet seien. [48] Allenfalls nachträglich habe aus diesen Reden eine Unterteilung in Gattungen und Teilbereiche vorgenommen werden können [49]; diese Aufgliederung aber könne, da sie weder «auf gründliche Einsicht und vollständige Erkenntnis der Materie» [50], noch auf «Distanz vom Urteil bloßer Meinung und wissendes Begreifen» [51] gegründet sei, nicht als *ars* im strengen Sinne angesehen werden: wo eine vollgültige *ars rhetorica* die Beredsamkeit erst begründet hätte, leite sie umgekehrt ihre Regeln aus den Zeugnissen praktischer Beredsamkeit ab. – Ist also die *ars* ursprünglich von einer offensichtlich nicht durch ein Regelsystem vorgeprägten Redekunst abgeleitet? Und wie stellt sich das Verhältnis zwischen *natura* und *ars* in der weiteren historischen Entwicklung der Redekunst dar? – Bei Cicero findet sich

keine eindeutige Antwort auf diese Fragen. Seine Aussagen zur *N.* lassen aber eine Grundtendenz erkennen. Die Redekunst hat sich nach Ciceros Ausführungen in seiner Frühschrift «De inventione» natürlich herausgebildet: In Vorzeiten, als die Menschen noch wild waren, sei es einem weisen Mann dadurch, daß er in seiner Rede Vernunftgründe vorbrachte und gewandt sprach, gelungen, daß die Menschen «aufmerksamer zuhörten und aus wilden und schrecklichen zu sanften und zugänglichen Wesen» wurden. [52] Diese noch rudimentäre Beredsamkeit sei in den nachfolgenden Zeiten zu einem lehrbaren System ausgebaut worden, denn sie sei nun einmal nicht nur (wie bei diesem anzunehmenden ersten weisen Mann) durch Naturanlage, sondern auch durch Übung und durch ein theoretisches System zu erwerben. [53] Sie kann also durch Lehre vermittelt werden. Die Heranbildung in der Redekunst hat für Cicero unter starker Berücksichtigung der Naturanlage des Schülers zu erfolgen: «Diejenigen», schreibt er in «De oratore», «die jemand unterrichten und ausbilden, müssen mit besonderer Sorgfalt beachten, in welche Richtung einen jeden seine Naturbegabung (*natura*) am ehesten zu drängen scheint. Wir sehen ja, daß gleichsam aus ein und derselben Schule der in ihrer Art jeweils führenden Meister und Lehrer Schüler hervorgegangen sind, die ganz verschieden voneinander waren und doch Lob verdienten, da sich die Unterweisung ihrer Lehrer nach der Naturanlage (*natura*) eines jeden richtete». [54] Die Natur hat nach seiner Auffassung den Menschen die Befähigung zum Reden gegeben, die durch die Kunst nur noch ergänzt werden kann. [55] Im Grunde, so Cicero, könne der Lehrer angesichts der Naturanlage nicht mehr viel ausrichten [56], sollte aber, wie dies Sokrates in vorbildhafter Weise getan habe, die Natur des Schülers gezielt fördern. [57] Die Ausbildung erfolgt dabei v.a. durch Nachahmung (*imitatio*) musterhafter Redner und ihrer Reden. [58] Auch das System der Regeln der Redekunst, an dem sich Lehrer wie Schüler orientieren, ist für Cicero aus der natürlichen, bereits bestehenden Beredsamkeit destilliert. So hält er in «De oratore» ausdrücklich fest, daß «nicht die Beredsamkeit aus einem theoretischen System, sondern das theoretische System aus der Beredsamkeit entstanden» ist. [59] Die *ars* ist also ein aus der Beobachtung der Natur und vorbildhafter Reden zusammengetragenes Regelsystem. Wie er auch an anderer Stelle im Hinblick auf das komplexe Verhältnis von Natur und Kunst festhält: der sprachliche Ausdruck besteht von Natur aus, aber es gibt keine Möglichkeit des Ausdrucks, die nicht der Kunst und ihren Regeln unterliegt. [60] Was über den sprachlichen Ausdruck hinausgeht, was etwa die (dem Redner von Natur gegebene) Leidenschaft beim Reden [61], auch Witz und Humor betrifft [62], ist dagegen nicht in Regeln zu fassen. Die Leistung eines Redners ergibt sich für ihn dann auch letztlich aus der vollendeten Förderung seiner Naturanlage durch Fleiß und Sorgfalt [63], wobei die Kunst mit ihrem an der Natur ausgerichteten Regelsystem allenfalls Orientierung bieten kann. [64] Daß das kunstvolle Reden aus der Verbindung von Naturanlage und an der Natur orientierter Kunst entsteht, macht Cicero auch in seiner Schrift «Brutus» deutlich, in der er die Leistungen griechischer und römischer Redner bis auf seine Zeit kritisch untersucht. Dabei zeigt er auf, daß sich die großen Redner schon durch ihre Natur auszeichneten, die durch die Kunst nur noch leicht ergänzt zu werden brauchte. [65] Die Kunst tritt dabei bestenfalls nicht in Erscheinung. Selbst Neuerungen in der Redekunst wie

die rhythmische Gliederung der Rede durch Isokrates, schreibt er, seien so eingeführt worden, als wenn sie nicht künstlich angestrebt worden wären.[66] Wie hier wiederum aus der kritischen Beurteilung der großen Rednerpersönlichkeiten deutlich wird, dient die Kunst für Cicero auch dazu (und er hat dies deutlich ausgesprochen [67]), die Wahrnehmung zu schärfen und durch sie eine bessere Orientierung an einer natürlichen Ausdrucksweise zu ermöglichen. Im Grunde genommen kommt es ihm nämlich auf die Ausrichtung der Redekunst an der natürlichen Beredsamkeit an; und in dem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn er Crassus in seinem Dialog *De oratore* erklären läßt, daß es kein «oder nur ein ganz unbedeutendes» (normatives) System der Redekunst gibt.[68]

Wie in der Theorie so läßt sich auch in der Praxis, anhand der erhaltenen Zeugnisse antiker Redekunst, an den schriftlich überlieferten Reden, in den Bereichen der Stoffanordnung (*dispositio*) und sprachlichen Ausgestaltung (*elocutio*) das äußerst komplexe Wechselverhältnis von Natur und Kunst verfolgen. Hatte Cicero in seiner Abhandlung *De oratore* geschrieben, daß geradezu die Natur selbst der Rede die Stoffanordnung vorschreibt [69], erweist eine genaue Analyse z. B. seiner Gerichtsreden [70], daß er (wie auch andere Redner vor und nach ihm [71]) aus taktischen Gründen je nach dem verhandelten Fall spezifische Veränderungen in der *dispositio* vornahm. [72] Die Vielschichtigkeit der Problemlage der N. in der Redepraxis wird hier deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in einer zweckmäßigen Rede der Einsatz der Regeln der Kunst (*praecepta*), der eine durch den Einzelfall (*causa*) bedingte künstliche Stoffanordnung (*ordo artificialis*) bewirkt, sehr unterschiedlich motiviert sein kann [73]: das Abgehen von der natürlichen Anordnung, dem *ordo naturalis*, kann der Sachlage, den Redeumständen und dem Argumentationsziel entsprechend nach den Vorschriften der Kunst, nach dem Vorbild beispielhafter Reden anerkannter Rhetoren (*exemplum*) oder dem (naturgegebenen) *ingenium* des Redners selbst erfolgen.

In der *elocutio* zeigt sich die vielschichtige Problemlage des Verhältnisses von Natur und Kunst in nicht geringerem Maße. Hier birgt schon die Unterscheidung der verschiedenen Stilhöhen einen Ansatzpunkt für die Frage nach *natura* und *ars* in der Rede. So konnte der zu unterschiedlichen Zeiten verschieden charakterisierte, aber stets durch Einfachheit gekennzeichnete niedrige Stil (*genus subtile*) [74], der sich am alltäglichen Sprachgebrauch orientierte, als natürlich erscheinen, zumal sich der mittlere und der hohe Stil durch größeren Einsatz stilistischer Kunstmittel von ihm abhoben. [75] Zudem konnten sich verschiedene Redestile ausbilden, die durch betonte Künstlichkeit oder – im Gegenteil – durch deren ausdrückliche Vermeidung gekennzeichnet waren. Zu Zeiten Ciceros hat sich so z. B. ein Vortragsstil ausgebildet, dessen Vertreter von ihren Gegnern nach der Herkunft ihrer Sprechweise aus der Provinz Asia als *Asianisten* bezeichnet wurden. [76] Die *genera Asiaticae dictionis*, die beiden Spielarten der asiatischen (häufiger: *asianischen*) Diktion, die Cicero in seiner Schrift *Brutus* unterscheidet [77], waren aufgrund von bewußt eingesetzten Stilmitteln durch auffällige Künstlichkeit gekennzeichnet. Durch das Einfügen von Sätzen (*sententiae*), die durch ihre kunstvolle Gestaltung Aufmerksamkeit erwecken sollten [78], durch die «Wahl zienderer und geistreicher Wörter» [79] und durch einen Vortrag ihrer Reden in einem weichlichen Tonfall [80] wollten

die Vertreter dieser Stilrichtung bei ihren Zuhörern Beachtung finden. HORTENSIVS HORTALUS, der berühmteste *asianische* Redner [81], hatte sich (wie Cicero berichtet) in jungen Jahren dieser gekünstelten Sprechweise bedient und sich damit bei der Jugend und bei der breiten Masse einen großen Namen gemacht. [82] In späteren Jahren hatte er sich aber von dieser Vortragsweise zunehmend entfernt [83] – nach Meinung Ciceros zurecht, denn für ihn stand ein derart gekünstelter Stil dem Alter nicht an. [84] Cicero, der selbst zeitweilig als Vertreter des *asianistischen* Stils angesehen worden war [85], hat sich schließlich in seinen theoretischen Schriften und in seinen Reden für einen Vortragsstil stark gemacht, bei dem diese gesuchte Künstlichkeit vermieden wird und der trotz des Einsatzes von Kunstmitteln natürlich wirkt. Diese *natürliche* Diktion sollte sich schließlich auf ganzer Linie durchsetzen: Zeugnisse des *Asianismus* sind nicht erhalten.

Auch wenn mit dem Untergang der Republik und der Begründung des Prinzipats durch Oktavian die Möglichkeiten der öffentlichen Rede stark eingeschränkt waren, lebte die Redekunst im 1. Jh. nach Christus zumindest in den Schulen fort. Namentlich ANNEUS SENECA D. Ä. hat in seiner Schrift *Oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores* seinen Schülern die Beschäftigung mit der Rhetorik ans Herz gelegt. Sein Einsatz konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die große Zeit der Redekunst vorüber war. TACITUS hat in seinem *Dialogus de oratoribus* dementsprechend einen Abgesang auf die klassische, republikanische Rhetorik angestimmt. Die drei Gesprächspartner seines *Dialogus* sind sich darüber einig, daß die Redekunst zu Zeiten Ciceros ihren Höhepunkt hatte [86] und danach ihr Niedergang einsetzte. [87] Zwar fehlt es nach Ansicht des Tacitus nicht an Menschen, die wie der Gesprächsteilnehmer seines *Dialogus* M. Aper «eher durch Begabung und Kraft natürlicher Veranlagung als durch Bildung und Wissenschaft den Ruhm der Beredsamkeit erlangt» haben [88], wie überhaupt nach Meinung von Tacitus die Natur Redner talent versagen kann [89] oder umgekehrt Naturbegabung einen Redner auf den Gipfel der Wortkunst zu tragen vermag. [90]. Dennoch bedarf die Naturanlage seiner Ansicht nach der gezielten Förderung und Vervollkommnung: zunächst bereits durch die Mutter, durch die (wie auch zu anderen Künsten) eine Neigung zur Redekunst geweckt werden kann [91], dann durch gezielte praxisnahe Ausbildung in der Redekunst, die für Tacitus am besten auf dem Forum der republikanischen Ära gewährleistet war und durch die wirklichkeitsfernen Schulübungen der jüngeren Zeiten nicht im entferntesten erreicht werden konnte. [92]

Um den Defiziten in der Rednerausbildung wenigstens teilweise abzuwehren, hat es Tacitus' Zeitgenosse QUINTILIAN unternommen, in den zwölf Büchern seiner *Institutio oratoria* eine Summe des Wissens über das System der Rhetorik und die Methoden ihrer Vermittlung zu ziehen. Dabei hat er sich des Problems, was denn die Redekunst eigentlich ist und wie ihr Verhältnis zur Natur bestimmt werden kann, intensiv angenommen. Für Quintilian stellt sich die Frage nach der N. in seiner *Institutio oratoria* vor allem von der Lehrpraxis her. Er widmet dem Problem des Kunstcharakters der Rhetorik ein ganzes Kapitel [93], in dem er u. a. klar macht, daß die Redekunst nicht nur (wie behauptet wurde) eine Naturbegabung ist [94], sondern darüber hinausgeht: die Kunst bringt Dinge zur Vollendung, die in der Natur angelegt sind. [95] Wie dies schon Cicero gelehrt hatte, ist auch für

Quintilian die Redekunst aus der Natur hervorgegangen. Die Lehren der Rhetorik, schreibt er, stammten aus der Natur und sollten so nicht als Erfindungen der Lehrer erscheinen, sondern als Beobachtungen, die diese in der Redepraxis gemacht und zusammengetragen hätten. [96] In gewissem Maße ist (etwa bei der Wortfügung) schon in der Natur Kunst enthalten [97], die in Lehren niedergelegt werden kann. Im Hinblick auf die Rednerpersönlichkeit bildet die individuelle Natur des Menschen für Quintilian eindeutig die Grundlage für die an ihr ansetzende Ausbildung in der Rhetorik. [98] Die Aufgabe des Lehrers besteht dann darin, die Naturanlage durch Hinzutun oder Wegnehmen auszubilden. [99] Wie er betont, reicht es nicht, mit einer Redebegehung auf die Welt gekommen zu sein. [100] Die Begabung bedarf der Ausbildung durch die *ars*, wobei die größte Kunstfertigkeit darin besteht, sich die Natur des Auszubildenden bestmöglich entfalten zu lassen. [101] Jede Künstlichkeit lehnt er ab [102], sei es nun in der *elocutio*, der *pronunciatio* oder *actio*. Die größte Kunst beim Reden ist für ihn vielmehr dann erreicht, wenn die Kunst nicht mehr als Kunst erscheint. [103] Das ausgebildete Redevermögen soll wie angeboren, nicht wie angelernt wirken. [104] In einem Satz: «Die Kunst hört auf eine Kunst zu sein, wenn sie erscheint.» [105] Die Legitimität der Ausbildung in der so an der Natur orientierten und in einer neuen (hinzugefügten) Natur aufgehenden Redekunst macht Quintilian schließlich in einem markanten Beispiel deutlich: Wie die Athleten ihre Muskeln auf natürliche Weise stählten und dadurch ihre Kräfte steigerten, so spreche jeder, der aus seiner Rede mit Unterstützung der *ars* etwas zu machen wisse, der Natur der Beredsamkeit gemäß [106], die die persönliche Anlage auf «natürliche» Weise ergänzt und (wie das Beispiel veranschaulicht) zwar als ausgebildet empfunden wird, aber als naturgemäß in Erscheinung tritt.

Für die Frage der N. in der Rhetorik hat schließlich noch der als PSEUDO-LONGINUS bezeichnete unbekannte Autor der Schrift *Περὶ ὑψους* (*Peri hýpsūs*, Vom Erhabenen) durch die Verbreitung seines Werks in der frühen Neuzeit nachhaltig gewirkt. Auch er wendet sich gegen die Auffassung, daß es genüge, mit einer Naturanlage geboren worden zu sein. [107] Sie benötigt seiner Meinung nach auf jeden Fall die Korrektur durch die Kunstlehre. In einer aufschlußreichen Passage zu Beginn seines Werkes hält er über das Zusammenwirken von Naturanlage und Kunstlehre fest: «Ich [...] behaupte [...], daß die Natur im Leidenschaftlichen und Gehobenen meist nach eigenem Gesetz, aber trotzdem nicht ziellos und ganz ohne Regeln zu verfahren pflegt; und daß sie als der Ursprung, als Prinzip und Element des Werdens allem zugrunde liegt, daß aber die Methode vermag, das rechte Maß und den jeweils günstigen Augenblick festzulegen und überdies eine ganz sichere Schulung und Anwendung der Stilmittel zu schaffen; und daß große Naturen mehr gefährdet sind, wenn man sie ohne Wissen schwankend und schwerelos sich selber und ihrem blind verwegenen Drang überläßt, denn häufig bedürfen sie zwar des Sporns, aber genauso auch des Zügels.» [108] Mit anderen Worten: Die Kunstlehre mit ihren Regeln wirkt als Korrektiv; sie hat sich an der Natur zu orientieren und die individuelle Naturanlage des Redners behutsam an ihr auszurichten. Das Zusammenspiel von Naturanlage und Kunstlehre ist für «Pseudo-Longinos» die Bedingung für das Gelingen eines wahrhaft erhebenden (und dabei eben nicht unnatürlich wirkenden) Wortkunstwerks [109], wobei (auch hier wie-

der) große Vorbilder die Zielrichtung vorgeben können. [110] Als Grunderkenntnis im Hinblick auf die N. läßt sich also bei ihm (wie bei den antiken Theoretikern der Rhetorik überhaupt) festhalten, daß die Natur in der Rhetorik das Bestimmende sein sollte, daß die Kunst an ihr ausgerichtet ist und dazu dienen sollte, die Naturanlage des Redners auf eine kunstvolle aber natürlich wirkende, die Kunst nicht in Erscheinung treten lassende Befähigung zum Reden hin auszubilden. Oder um es noch einmal mit Pseudo-Longinos zu sagen: «Die Kunst nämlich ist dann vollkommen, wenn sie Natur zu sein scheint, die Natur wiederum erreicht ihr Ziel, wenn sie unmerklich Kunst in sich birgt.» [111]

Nicht anders als in der Rhetorik stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kunst auch in der *Dichtungstheorie*. ARISTOTELES hat sich in seiner nicht vollständig überlieferten «Poetik» mit der N. unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt der Zweck-Mittel-Relation nur am Rande befaßt. Vermutlich hat er in einem der Poetik ursprünglich vorausgehenden, nicht erhaltenen Dialog *Περὶ ποιητῶν* (*Peri poiētῶn*, Über die Dichter) ausführlich davon gehandelt. In seinen erhaltenen Ausführungen zur Dichtungstheorie spricht er jedenfalls nur im Zusammenhang mit der Erfindung von Metaphern von einer natürlichen Begabung: sie sei in der Poetik das Einzige, was man nicht von andern erlernen könne; sie sei ein «Zeichen von Begabung» (*εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστι*) [112], denn «gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.» [113]

Läßt sich ein Einfluß der aristotelischen «Poetik» auf Zeitgenossen und Nachgeborene in der Antike kaum nachweisen, haben die dichtungstheoretischen Ausführungen des HORAZ seit ihrem Erscheinen nachhaltige Wirkung gezeigt. Zwar steht auch für Horaz in seiner «*Ars poetica*» die Gegenstand-Abbild-Relation in der Dichtung im Mittelpunkt, aber er hat auch Frage nach der N. in der Verfertigung eines Dichtwerks gestellt und für sich beantwortet: «*natura fieret laudabile carmen an arte, / quaesitum est: ego nec studium sine divite vena / nec rude quod prosit video ingenium: alterius sic / altera poscit opem res et coniurat amice.*» (Ob durch Naturtalent eine Dichtung Beifall erringt oder durch Kunstverständnis, hat man gefragt. Ich kann nicht erkennen, was ein Bemühen ohne fündige Ader oder was eine unausgebildete Begabung nützt; so fordert das eine die Hilfe des anderen und verschwört sich mit ihm in Freundschaft). [114] Horaz gibt in der «*Ars poetica*» dementsprechend eine Anleitung zur rechten Handhabung der natürlichen Anlage im Zusammenspiel mit dem Rüstzeug, das die Dichtkunst bereitstellt. Eine göttliche Inspiration des Dichters lehnt Horaz mit unverhohlenem Spott ab. [115] Wichtig ist ihm, daß sich der Dichtende selbst einen Stoff wählt, der seinen (natürlich gegebenen und durch Ausbildung ergänzend erworbenen) Kräften entspricht [116], und daß er an den Produkten seiner Feder unter der kritischen Anleitung von Meistern der Kunst unermüdlich feilt. [117] Nur so kann seiner Meinung nach ein Dichtwerk entstehen, das bei aller dichterischen Freiheit geschlossen und einheitlich (und damit auch unter dem Gesichtspunkt der Gegenstand-Abbild-Relation) der Natur gemäß ist und in dem das Dargestellte in angemessener Weise wiedergegeben wird. [118]

Anmerkungen:

1 Quint. II, 17, 8. – 2 Menelaos: Ilias III, 96–110; Nestor: Ilias I, 247–253/254–284; Odysseus: Ilias III, 200 u. 221–224. – 3 Quint.