

Claudia Benthien

## b) Neuere deutsche Literatur

1. O du Wechsel aller Dinge/ Jmmerwehrend Eitelheit;/ Laufft denn in der Zeiten Ringe/ Nichts mit fester Sicherheit!// 2. Gilt denn nichts/ als Fall und Stehen/ Nichts denn Cron und Hencker-Strang?/ Jst denn zwischen Tieff und Hoehen/ Kaum ein Sonnen Vntergang?// 3. Ewig wanckelbares Gluecke!/ Sihst du keine Zeppter an?/ Jst denn nichts das deinem Stricke/ Auff der Welt entgehen kan!// 4. Sterbliche! was ist diß Leben/ Als ein gantz vermischter Traum?/ Diß was Fleiß und Schweiß uns geben./ Schwindet als der Wellen Schaum!// [...] // 13. Zimmert Schloesser/ baut Pallaeste!/ Hau't euch selbst aus hartem Stein!// Ach! der Zeit ist nichts zu feste!// Was ich bau bricht jener ein.// 14. Nichts! Nichts ist das nicht noch heute/ Koent in eil zu druemern gehn!// Vnd wir! ach! wir blinden Leute/ Hoffen fuer vnd fuer zu stehn. (II, 617–32 u. 665–72')

In Andreas Gryphius' Trauerspiel *Leo Armenius* (1646) findet sich diese Klage über die Unbeständigkeit des Schicksals und die Vergänglichkeit. Die «Hoefflinge» appellieren in dem *Reyen* (dem Chor des barocken Trauerspiels) an das Publikum, fordern es auf, die Illusionshaftigkeit irdischer Existenz zu erkennen: Alle weltlichen Besitztümer – seien es Rang, Ruhm oder materielle Güter – wird man im Tode verlieren, sie sind daher nichts als «Schaum» auf den Wellen. Gryphius entwirft hier einen umfassenden Diskurs vom Menschen. Das konstante Bewusstsein der eigenen Mortalität zum Beispiel ist etwas, das ihn gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet, sodass er geradezu auf diese Eigenschaft reduziert werden kann, indem man seine Gattung als «Sterbliche» bezeichnet. Andere Aspekte einer «anthropologischen Grundausstattung», die Gryphius benennt, sind etwa die Fragilität des menschlichen Körpers (der er den Wunsch nach einer *physis* «aus hartem Stein» gegenüberstellt) oder die eingeschränkte Erkenntnisfähig-

keit des Menschen («ach! wir blinden Leute»). Zentral ist im *Leo Armenius* zudem die Sprachproblematik: das Bewusstsein von der Arbitrarität der Zeichen, der Möglichkeit sprachlicher Täuschung und das gleichzeitige Angewiesensein auf dieses Kommunikationsmittel. Und ein weiterer Aspekt ist von Bedeutung: die Wahrnehmung des Lebens als ständiger Wechsel zwischen Glück und Leid, Erfolg und Versagen. Betont wird das gänzliche Fehlen eines mittleren Zustandes sowie die Unvorhersehbarkeit des Glückswandels und dessen radikale Kürze – «zwischen Tieff und Hoehen» ist «[k]aum ein Sonnen Vntergang».

Gryphius rekurriert hier auf den zeitgenössischen Topos des Rades der Fortuna.<sup>2</sup> Ist man einmal auf dem Höhepunkt des Schicksalsrades angelangt, so geht es unweigerlich hinab. Er verweist indirekt auf dieses Bild, wenn er vom Lauf der «Zeiten Ringe» spricht – und damit auch die Jahresringe eines Baumstamms evoziert – und so auf das vermeintlich Organische, aber auch Unaufhaltsame dieses Vorgangs anspielt. Die *fortuna* wird zweimal direkt angesprochen, als «Wechsel aller dinge» und «[e]wig wanckelbares Gluecke». Die Höflinge werfen ihr vor, ausschließlich leidvolle Erfahrung mit ihr zu machen. Sie wird als Widersacherin des Menschen personifiziert und somit auch anthropomorphisiert: Aus einer ominösen Macht und der Erfahrung eines vagen, undurchschaubar waltenden Geschicks wird ein konkretes Gegenüber, an das sich der Mensch – zumindest rhetorisch – wenden kann und das sich einer Konfrontation darbietet.

Zeigen sich in diesem Beispiel einerseits Tendenzen dessen, was man allgemein als Anthropologie bezeichnen kann – das Wissen vom Menschen –, so verweist Gryphius' Trauerspiel andererseits auf das Weltbild des Barock und damit auf eine konkrete historische und kulturelle Gegebenheit. Die Topoi, mit denen das Mensch-Sein beschrieben wird, sind zeittypisch; sie sagen etwas über ein historisches Bewusstsein aus, das auf eine spezifische soziale und mentale Situation verweist. So ist, um nur einen zentralen Aspekt zu nennen, die Literatur des 17. Jahrhunderts stark geprägt von den Erfahrungen des Dreißigjährigen Kriegs. Gryphius hat die Vorrede an die Leser seines *Leo Armenius* – des ersten deutschsprachigen Trauerspiels in der Literaturgeschichte – nicht zufällig mit folgendem berühmten Satz eröffnet:

Indem unser ganzes Vaterland sich nuhmehr in seine eigene Aschen verscharret/ und in einen Schauplatz der Eitelkeit verwandelt; bin ich geflissen dir die Vergaenglichkeit Menschlicher Sachen in gegenwertigem/ und etlich folgenden Trauerspielen vorzustellen.<sup>3</sup>

Die Klage über die Verwüstungen seiner Heimat, die Gryphius auch in vielen seiner Sonette ausformuliert, wird zum Ausgangspunkt einer literarischen Beschäftigung mit der «Vergaenglichkeit Menschlicher Sachen». Im Bewusstsein des Krieges entwickelt Gryphius seine Anthropologie. Historische Anthropologie ist also ein Theoriekonzept, das sich zwischen dem «allgemein Menschlichen» und dem je Historisch-Konkreten bewegt – ein Ansatz, der eine schwierige und fragile Gratwanderung zwischen diesen beiden Polen betreibt, welche sich zu widersprechen scheinen.

#### «Der Mensch» und sein Anderes – Philosophische Anthropologie

Das westliche Denken berief sich bei Versuchen, zu bestimmen, was der Mensch sei, auf drei Kategorien, von denen er zu differenzieren wäre: das Tier, die Maschine, Gott. Der Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Humanen ist etwa in der biblischen Anthropologie oder im griechischen Epos und der antiken Tragödie zentrales Thema, bleibt aber bis heute relevant, was sich zum Beispiel an der gegenwärtigen Debatte um Gentechnik und Stammzellenforschung zeigt, wo der Mensch in die Rolle des «Schöpfers» gerät. Der Vergleich von Mensch und Maschine wurde besonders im Barock populär; der Philosoph René Descartes etwa bezeichnete den Bau des menschlichen Körpers als «Gliedermaschine»<sup>4</sup>; das menschliche Herz und der Blutkreislauf wurden unter dem Blickwinkel des Mechanischen analysiert. Heute werden eher Bilder aus der Computersprache und Informatik gewählt, etwa um Funktionen des menschlichen Gehirns zu erklären. Auch in der Implantation von Mikrotechnologie in den Körper ist der Bezug zwischen Mensch und Maschine allgegenwärtig, ebenso in der Debatte um Roboter, Cyborgs und andere «künstliche Menschen».

Im Vergleich mit dem Göttlichen schnitt der Mensch naturbedingt schlecht ab: Er ist sterblich, nur begrenzt erkenntnisfähig, an Raum und Zeit gebunden. Doch gegenüber der Maschine gab es historisch mehrere Aspekte, in denen das Humane als privilegiert angesehen

wurde: zum einen die intellektuellen Fähigkeiten und die Kreativität der menschlichen *ratio*, zum anderen seine Emotionalität und soziale Bindungsfähigkeit. Und so ist es kein Zufall, wenn die technologische Forschung derzeit konkret daran arbeitet, diese zentralen Eigenschaften technisch zu simulieren und zu substituieren, etwa in der Entwicklung von so genannten *intelligent agents* in der Computer-Software.

Der Vergleich von Mensch und Tier hat ebenfalls eine lange Tradition, dieser fiel jedoch zumeist zugunsten des Menschen aus. In der Antike spielte er etwa in der Mythologie eine Rolle; in der Neuzeit ist er (neben der Volkskultur und -literatur) besonders in der Philosophie zu finden. So greift Immanuel Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1772/98) auf eine antike Formel über das Verhältnis von Mensch und Tier zurück, wenn er sagt, der Mensch könne «als ein mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*)»<sup>5</sup> machen. Der Mensch wird also einerseits, von seiner Physiologie her, dem Tier gleichgestellt, ihm andererseits, durch seine Intellektibilität, hierarchisch übergeordnet, wobei wichtig ist, dass Kant das Prozessuale und die notwendige Aktivität dieses Vorgangs herausstellt: Der Mensch lernt, das «Tierische» in sich zu beherrschen – durch Selbstvervollkommnung und Disziplinierung. Entsprechend differenziert Kant die Wissenschaft vom Menschen in zwei Bereiche:

Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.<sup>6</sup>

Während die «physische Anthropologie» heute in den Bereich der Biologie, der Medizin und der vergleichenden Anthropologie gehört, wurde das, was Kant «pragmatische Anthropologie» nennt, nämlich die «Freiheit» des Menschen, sich zu formen, eher den Geistes- und Sozialwissenschaften zugeordnet – wobei diese strikte Trennung in Natur- und Geisteswissenschaften eine Arbeitsteilung ist, die sich erst im 19. Jahrhundert etablierte und die heute, im Zuge der Transformation der

Geisteswissenschaften in historische Kulturwissenschaften, zu Recht wieder in Frage gestellt wird.

In der philosophischen Reflexion ging es mit Friedrich Schiller gesprochen um den «Zusammenhang der Thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen»<sup>7</sup> – also um das, was seit Descartes als die «zwei Naturen»<sup>8</sup> des Menschen galt. Dabei stelle nicht nur die Regression auf die Ebene des Animalischen eine Gefahr für den Menschen dar, sondern ebenso die Überbetonung des Mentalen, wie der Philosoph Gernot Böhme mit Bezug auf Kants *Anthropologie* schreibt: «Offenbar ist das durch die Differenz bestimmte eigentliche Menschsein ein äußerst heikler Balanceakt, bedroht von der einen Seite durch den möglichen Rückfall in die Tierheit, von der anderen Seite durch das Versinken in Wahnsinn.»<sup>9</sup>

Seit Descartes' philosophischer Trennung von *res extensa* (Körper) und *res cogitans* (Geist) – und der Selbstzuordnung zur Kategorie des Denkens (*cogito, ergo sum*) – galt es, den dadurch entstandenen *anthropologischen Dualismus* zu bewältigen. In der Philosophie wurde das *commercium mentis et corporis*, die Frage der Möglichkeiten einer Verbindung von Geist und Körper, zum zentralen Problem. Die Geist-Körper-Spaltung war von vornherein darauf angelegt, dass es der Körper war, der als das «Andere» verstanden wurde, dem der Geist als das Eigentliche gegenüberstand. Viele der heutigen Arbeiten in den Kulturwissenschaften wenden sich auch aus diesem Grund so emphatisch dem Körper zu, weil er nunmehr nicht länger als das Andere, sondern – vielleicht in einer vereinfachenden Umkehrung – als das Primäre interpretiert wird. Grundsätzlich gilt, dass Anthropologie seit ihrer Entstehung als Wissenschaftskategorie darum bemüht war, sich dem «ganzen Menschen» zuzuwenden, die Spaltung zu überwinden und ihn als eine leibseelische Einheit zu verstehen.

Als Teilgebiet der Philosophie entstand die *anthropologia* bereits im späten 16. Jahrhundert in der deutschen Schulphilosophie, die sich unter dieser Bezeichnung langsam aus der theologisch-metaphysischen Tradition löste, indem sie die neue Frage stellte, «wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft?»<sup>10</sup> Die Philosophische Anthropologie im engeren Sinn wird in

Deutschland dann vor allem mit den Namen Kant, Platner, Herder, Scheler, Gehlen und Plessner verbunden.

Arnold Gehlen entwickelte in seiner Studie *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) unter Bezugnahme auf Johann Gottfried Herders anthropologische Ausführungen in seiner Schrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–85) die einflussreiche Theorie vom Menschen als «Mängelwesen». Sie bedient sich einer biologistischen Argumentation: Die Frühzeitigkeit der Geburt des Menschen, die Retardation seiner anatomischen und kognitiven Entwicklung, die im Vergleich mit Tieren weniger spezialisierte und weniger Schutz gebende organische Ausstattung sowie seine Instinktarbeit machten ihn zwar in erhöhtem Maß abhängig von Bezugspersonen, andererseits entstehe aus dieser Konstitution auch die evolutionäre Notwendigkeit der menschlichen Handlungsfähigkeit. Der instinktarme und physisch schwache Mensch sei gezwungen, sich seine Umwelt gemäß den Anforderungen seiner Selbsterhaltung zu verändern. Ähnlich entwickelt Helmuth Plessner in seinem Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) die These von der «exzentrischen» Position des Menschen, wonach dieser, im Gegensatz zu Tieren, die in einem fest geschlossenen System von Trieb, Wahrnehmung und Triebhandlungen verbleiben, nicht im natürlichen Einklang mit der Umwelt lebe: «Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch»; diese «Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld»<sup>11</sup>. Dies bedeutet nach Plessner, dass der Mensch «unvermittelt» nicht «bei sich» sein kann; er ist gezwungen, auch zu sich selbst Stellung zu beziehen.

Besonderen Wert legt die Philosophische Anthropologie auf den reflexiven Status ihres Erkenntnisbegriffs. So schreibt Plessner:

In der Lehre vom Menschen erkennt der Mensch nicht ein fremdes Wesen, sondern sich selbst. Das Objekt dieser Wissenschaft fällt mit ihrem Träger zusammen. Ob Medizin oder Soziologie, Psychologie oder Geschichtswissenschaft von Körper und Seele, gesellschaftlichen Verhältnissen oder vergangenen Verhängnissen handeln, immer handeln wir in eigener Sache. All diese Fächer sind Wege und Weisen der Selbstbegegnung.<sup>12</sup>

Gernot Böhme zufolge sei es aber «keineswegs selbstverständlich», diesen «Selbstbezug im anthropologischen Wissen zu realisieren», denn oftmals werde, im Gegenteil, gerade «die Differenz zwischen dem Menschen als Untersuchungsgegenstand und als dem Untersuchenden oder dem Wissenden gewahrt»; so sei auch «das Wissen vom Menschen primär als Wissen vom anderen entstanden, als Wissen von der Leiche in der Anatomie und Physiologie, als Wissen vom Fremden in der Ethnologie»<sup>13</sup>. Zur Eliminierung dieser (falschen) Distanz zum Objekt führt Böhme den Begriff der «Betroffenheit» ein:

Was die Philosophie in der Aufnahme des wissenschaftlichen Wissens vom Menschen aber realisieren muß, ist ein Charakteristikum ihres Wissenstyps, nämlich die Betroffenheit. Wo immer das Wissen herkommen mag, in der Philosophie muß stets realisiert werden, daß wir selbst es sind, um die es hier geht: der Mensch.<sup>14</sup>

So ist also einerseits die Selbstbezüglichkeit des oder der Forschenden stets zu beachten und mit zu thematisieren. Gleichzeitig sind in der Analyse von Wissen Strategien der Distanzierung aufzudecken und zu beschreiben.

Zweierlei wird an der anthropologischen Rede – verstanden als Rede des Menschen über «sich selbst» – heute zu Recht kritisiert. Zum einen, dass mit «Mensch» in der Regel nur die Hälfte der Menschheit gemeint war: die männliche. Dies wurde besonders durch die folgenreiche Doppelbedeutung u. a. der lateinischen, französischen und englischen Bezeichnungen für den Menschen (*homo*, *homme*, *man*) eklatant, welche ja nicht nur «Mensch», sondern zugleich «Mann» bedeuten. Die stillschweigende Unterordnung der Frauen unter diese Einheitsanthropologie war die eine, historisch frühere Konsequenz, die andere vollzog sich hingegen in der Herausbildung einer weiblichen «Sonderanthropologie» im 18. Jahrhundert, wonach die Frau – primär unter Rekurs auf die nun «entdeckte» biologische Differenz – gegenüber dem Mann als minderwertig und zweitrangig klassifiziert wurde.<sup>15</sup>

Der zweite Aspekt, der an der Rede vom «Anthropologischen» verurteilt wird, ist die Universalisierung des europäischen (oder westlichen) neuzeitlichen Menschentyps in der Übertragung seiner Eigenschaften auf andere Epochen und Kulturen. Bereits in der Anthropologie des

18. Jahrhunderts wurde diese Homogenisierung zwar einerseits zugunsten einer kulturvergleichenden Perspektive aufgegeben, doch dabei entstand ein ähnliches Problem wie hinsichtlich der Geschlechter: Die «anderen», nichteuropäischen oder «vormodernen» Kulturen wurden gegenüber der Anthropologie des Eigenen als defizitär eingestuft.<sup>16</sup> So führt die Aufhebung einer universalen Anthropologie nicht notwendig zu einer differenzierteren Sichtweise.

### Historische Anthropologie – Mentalitätsgeschichte – Kulturanthropologie

Entgegen der Philosophischen Anthropologie, die sich tendenziell auf das Abstraktum «des» Menschen beruft, entstanden in den letzten Jahrzehnten verschiedene kulturwissenschaftliche Forschungsrichtungen, die sich der Kulturalität, Historizität und Perspektivität ihres Blicks stärker bewusst sind. Sie legen kein statisches, sondern ein dynamisches Anthropologie-Konzept zugrunde. Es handelt sich zum einen um zwei Ansätze, die explizit unter dem Namen «Historische Anthropologie» firmieren. So beruft sich das von dem Kulturphilosophen Dietmar Kamper und dem Sozialwissenschaftler Christoph Wulf gegründete *Interdisziplinäre Zentrum für Historische Anthropologie* in seinen Publikationen zwar auf die Tradition der Philosophischen Anthropologie, doch Kamper und Wulf stellen diese zugleich in Frage, indem sie konstatieren: «Die traditionelle Rede von *dem Menschen* (abstrakt, singular, männlich) ist überholt»<sup>17</sup>. Sie definieren ihr Anliegen wie folgt:

Der Terminus «Historische Anthropologie» ist dementsprechend auf all jene Versuche gemünzt, die eine Kritik an der Abstraktheit *des Menschen* unternehmen, ohne das intendierte Ziel einer Abschaffung von Zwängen aus den Augen zu verlieren. Historische Anthropologie meint also *nicht* die Geschichte der Anthropologie, auch *nicht* den Beitrag der Geschichte zur Anthropologie, sondern eine Anthropologie, welche sowohl die Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes als auch die Geschichtlichkeit ihrer Methoden zu reflektieren ermöglicht.<sup>18</sup>

Im «Kern ihrer Bemühungen» herrsche, so Wulf im Vorwort des Handbuchs *Vom Menschen*, «eine Unruhe des Denkens und Forschens, die nicht stillgestellt werden kann»<sup>19</sup>. Das Buch bietet einen Überblick über die disziplinäre und thematische Breite einer Historischen Anthropologie, die «weder auf bestimmte kulturelle Räume noch auf ein-

zelne Epochen beschränkt ist»<sup>20</sup>. Als transdisziplinäre Wissenschaft zielt sie darauf, menschliche Expressions- und Lebensformen zu beschreiben, sowie die Relationen der Menschen zu der sie umgebenden Dingwelt, der Technik, aber auch zu abstrakteren Phänomenen wie Zeit, Raum, Tod oder Glück. Ziel dabei ist auch die Historisierung dessen, was spätestens seit der Ausdifferenzierung in Geistes- und Naturwissenschaften als universell und unveränderlich begriffen wird: der Leib, die Gefühle, die Natur. Historische Anthropologie fragt nach der Genese und Entwicklung einzelner Konzepte, Praktiken, Denkmuster und Bedeutungsfelder. Sie ist in der Regel nicht an individuellen Persönlichkeiten, Werken oder historischen Zeitpunkten orientiert, sondern nimmt eher eine Art Vogelperspektive ein, von wo aus sie ein Phänomen erkundet, ohne jedoch ihre eigene historisch-kulturelle Situierung zu übersehen. Dass von den Autorinnen und Autoren des Bandes *Vom Menschen* niemand das Fach Geschichte vertritt, deutet indes eine krasse Abwendung vom traditionellen Verständnis historischer Forschung an.

Demgegenüber steht eine zweite Forschungsrichtung, die ebenfalls unter den Begriff «Historische Anthropologie» fällt und in der deutschen Geschichtswissenschaft angesiedelt ist. Der Historiker Richard van Dülmen beschreibt das Theoriekonzept wie folgt:

Die Historische Anthropologie stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der historischen Analyse. Ihr Konzept unterscheidet sich dabei wesentlich von der Konstruktion des Menschen in der Philosophischen Anthropologie, insofern sie nicht nach dem Wesen, dem Allgemeinen des Menschseins in der Geschichte fragt, sondern nach den vielseitigen kultur-sozialen Bedingtheiten im Wandel der Zeiten, nach der Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns, die ein geschlossenes und einheitliches Menschenbild ausschließen. Es konstituiert sich erst im historischen Prozeß.<sup>21</sup>

Historische Anthropologie als Teilgebiet der Geschichtswissenschaft ist demnach an gesellschaftlichen Zusammenhängen interessiert und beschäftigt sich mit dem «konkreten Menschen». So erscheint sie, gegenüber dem zuvor dargestellten Konzept Historischer Anthropologie, als stärker quellenorientiert, daher empirischer und weniger kulturtheoretisch, auch wenn sowohl Mikrogeschichte als auch Makrohistorie in

den Blick kommen. Volkskulturforschung, Sozial- und Alltagsgeschichte sind wichtige Bestandteile einer solchen Historiographie:

Es geht vor allem darum, sich eine Person, eine Gruppe, ein Ereignis, eine Struktur oder einen Prozeß nicht quasi von außen und hegemonial anzueignen und fortzuschreiben, sondern sie vom Akteur oder den Akteuren her zu interpretieren und sich ihnen einerseits weitgehend kritisch anzunähern, andererseits dem modernen Leser den Sachverhalt verstehbar und über ihn die «fremde» Gesellschaft verstehbar zu machen.<sup>22</sup>

Um dies zu erreichen, orientiert sich dieser Ansatz, wie übrigens auch die Forscher und Forscherinnen um Kamper und Wulf, an der französischen *Mentalitätsgeschichte*.<sup>23</sup> Zentral für die so genannte *Annales*-Schule (der Name entstand nach der durch die Historiker Marc Bloch und Lucien Febvre 1929 gegründeten Zeitschrift *Annales d'histoire sociale*) ist das Theorem der *longue durée*: Die Untersuchung langweiliger geschichtlicher Prozesse soll es ermöglichen, auch psychohistorische Veränderungen zu bestimmen, die einen Wandel einer Mentalität anzeigen. Für die Literaturwissenschaft hat sich dies beispielsweise hinsichtlich der neuen Kategorie der «Frühen Neuzeit» ausgewirkt, als einer zeitlich weiten Epoche des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit, die etwa vom 16. bis 18. Jahrhundert angesetzt wird – und die, zumindest teilweise, alte Epochenbezeichnungen wie Renaissance, Barock und Aufklärung, welche ja oftmals mit spezifischen Werturteilen verbunden waren, in Frage stellt. Die Frühe Neuzeit stellt gleichzeitig ein bevorzugtes Sujet für die bisherige historisch-anthropologische Forschung dar.<sup>24</sup>

Unter Mentalität versteht man eine kollektive, kulturübergreifende Einstellung und Weltwahrnehmung, die heterogene Konzepte und Ideen, aber auch unbewusste Motive einer gesamten Epoche umfasst. Mentalitäten «sind als vorstrukturierte und in der Regel präreflexive Formen des Wissens von der Wirklichkeit zu verstehen»<sup>25</sup>; sie sind komplexe Weltbilder, «etwas wie der «Tonus» des Denkens und des Verhaltens»<sup>26</sup>. Diese haben Auswirkungen auf die Zeichensysteme und ästhetischen Ausdrucksformen einer Kultur, denn Mentalitäten «werden sowohl in Einstellungen, Verhaltensweisen und Handlungen sichtbar als auch in symbolischen Formen»<sup>27</sup>. Neben dem Konzept der Mentalität wurde auch der von dem Soziologen Pierre Bourdieu geprägte Ha-

bitus-Begriff wichtig, als einem «System verinnerlichter Muster [...], die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen»<sup>28</sup>. Mentalität und Habitus ist gemeinsam, dass es zu ihnen in einer gegebenen Kultur kein «Außerhalb» gibt oder geben kann. Sie sind gewissermaßen die «Brille», durch die man historische Realität als solche erfährt, ohne dass man – als Teil dieser Kultur – die Existenz der Brille überhaupt wahrnimmt.

Einen ähnlich umfassenden Kulturbegriff verwendet die in den angelsächsischen Ländern entstandene *Kulturanthropologie*, die starken Einfluss auch auf kulturwissenschaftliche Ansätze in den Philologien ausübte.<sup>29</sup> Im Gegensatz zum deutschen Begriff «Anthropologie», der allgemein die Lehre vom Menschen versteht, meint die englische Bezeichnung *anthropology* jene Wissenschaft, die sich vergleichend mit verschiedenen Kulturen oder Ethnien beschäftigt – also das, was im Deutschen eher Ethnologie heißt. Wichtige Impulse für die *cultural anthropology* gingen von der so genannten *writing-culture*-Debatte aus, einer Bewegung innerhalb der US-amerikanischen Ethnographie.<sup>30</sup> In grundlegenden Arbeiten stellte sie die strikte Trennung zwischen Faktum und Fiktion im Schreiben über «fremde» Kulturen in Frage und betonte demgegenüber «sowohl die fiktionalen, allegorischen Elemente der wissenschaftlichen Darstellung als auch die fiktionalen Dimensionen des Faktischen selbst»<sup>31</sup>.

Viele kulturanthropologische Arbeiten stützen sich auf das Theorem der «dichten Beschreibung» (*thick description*) des Ethnologen Clifford Geertz sowie dessen These, dass Kulturen textanalog seien, da sie ein komplexes «Bedeutungsgewebe» produzieren, das nur in einer subtilen Interpretation, die sich dem Gegenstand Schritt für Schritt beschreibend annähert, erschlossen werden kann:

Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutung sucht.<sup>32</sup>

Die interpretative Kulturanthropologie war insofern modellbildend für die Literaturwissenschaft, als diese ebenfalls mit hermeneutischen Problemen des Verstehens von kulturellen Äußerungen zu tun hat.

Dabei geht es keineswegs um Techniken emphatischer Horizontverschmelzung, sondern im Gegenteil um die «Herausforderung, auch vertraut gewordene bzw. kanonische Texte wieder fremd zu machen, sie mit ethnologischem Blick gleichsam neu zu produzieren»<sup>33</sup>, wie die Literaturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick festhält:

Zum einen sind Texte (und fremde Bräuche) erst über eine Vermittlungsachse der Herausbildung kultureller Codierungen verstehbar, über eine lange Kette von Übersetzungsprozessen, über ihre zunehmende Aufladung mit wechselnden Symbolen und Bildern, über ihre Überlagerung mit neuen Bedeutungsschichten. Textinterpretation bezieht sich auf eine symbolisch vorstrukturierte Welt. Die daraus bezogene Anreicherung der Texte geschieht jedoch stets im Austausch mit jeweils veränderten sozialen Kontexten. Da zeigt es sich zum andern, daß es nicht hinreicht, Texte und kulturelle Praktiken für bloße Objekte von Interpretation zu halten. Sie sind vielmehr selbst kollektiv verankerte Deutungsinstanzen und tragen als solche dazu bei, handlungsorientierte und gefühlsausbildende «Konzepte» zu entwickeln.<sup>34</sup>

Um den «Text» einer Kultur zu entschlüsseln, reicht es demnach nicht aus, sich bloß seiner Literatur zuzuwenden. Gefordert wird vielmehr eine «Entprivilegierung des literarischen Textes»<sup>35</sup> zugunsten der Integration anderer kultureller Äußerungen. Vor den Augen der Forschenden befindet sich nun ein «Textuniversum, in welchem sich einzelne kulturelle Momente, als Texte, immer nur durch ihre Kontexte bzw. eine Fülle von Kontexten erschließen»<sup>36</sup>.

Dieser weite Quellenbegriff liegt auch dem Theoriekonzept des in den USA entstandenen *New Historicism* zugrunde, einer Forschungsrichtung, für die der Name des Anglisten Stephen Greenblatt steht, der diese mit seinen einflussreichen Arbeiten zur Shakespearezeit begründet hat.<sup>37</sup> Greenblatt wendet Geertz' ethnographische Technik der «dichten Beschreibung» auf das «Feld» der englischen Renaissance an und entwickelt so eine semiotische «Kulturpoetik» (*poetics of culture*), in der die Eingebundenheit von Literatur in umfassende kulturelle Diskurse deutlich wird. Durch Erweiterung des Quellenkorpus eliminiert dieses «ethno-poetische Konzept»<sup>38</sup> die strenge Unterscheidung von Text und Kontext. Ihr Verhältnis wird als ein dynamisches verstanden; sie befinden sich in konstante «Verhandlungen» (*negotiations*) verstrickt. Die Eingliederung der Literatur in eine allgemeine «Gemeinge-

lage der diversesten Zeugnisse»<sup>39</sup> löste auf Seiten der Literaturwissenschaft aber auch Widerstand aus, denn die Besonderheit literarischer Welterschließung, etwa ihre Fiktionalität, Rhetorizität und Selbstreflexivität, würden verkannt, wenn man Literatur als historische Quelle unter anderen versteht.

Zudem werden Zweifel daran hörbar, ob die Universalisierung des Textbegriffs, wonach alle denkbaren kulturellen Äußerungen textanalog seien, nicht zu weit gehe – schließlich gäbe es auch solche, die sich eher anderen Paradigmen unterwerfen, etwa dem des *Performativen* (Theater, Rituale) oder des *Ikonomischen* (Bilder, Film). Auffällig ist in jedem Fall, dass sich bei dieser extremen Ausweitung der Quellen auch die Aufgabe (und Bedeutung) der Philologien mit ihren spezifischen Methoden ausdehnt. Im Gegensatz zu den vielen Theorien und methodischen Ansätzen, die die Literaturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten aus anderen Fächern (Soziologie, Psychoanalyse, Philosophie usw.) aufnahm, findet hier eine Übertragung von philologischer Kompetenz auf andere Bereiche, gar auf ganze Kulturen, statt.

Die Debatte um Kulturwissenschaft in der Germanistik ist entsprechend von zwei gegensätzlichen Leitmodellen beherrscht: zum einen von dem des Aufgreifens ‹fachfremder› wissenschaftlicher Verfahren, wonach die Germanistik ein Fach sei, das ‹Theorieimport› betreibt; das zweite Modell hingegen unterwirft – im Sinne einer ‹Poetik der Kultur› – auch andere kulturelle ‹Texte› einer philologischen Lektüre, sodass man entsprechend von einem ‹Theorieexport› sprechen kann.<sup>40</sup> Denn nicht nur in der Ethnographie, sondern auch in der Geschichtswissenschaft wurde im Zuge des *linguistic turn* erkannt, dass ‹historisches Wissen ganz überwiegend sprachvermittelt ist, der Gegenstand dieses Wissens deshalb nie als solcher, ohne Analyse seiner textuellen Verfasstheit erkannt werden kann»<sup>41</sup>. Entsprechend bleiben narrative und rhetorische Verfahren sowohl in den zugrunde liegenden Quellen als auch in der wissenschaftlichen Darstellung nicht länger unbeachtet. Auch eine Anthropologie jenseits von symbolischen Ordnungen und kulturellen Codierungen ist inexistent.

## Literarische Anthropologie

In der Neueren deutschen Literaturwissenschaft hat sich mit der *Literarischen Anthropologie* ebenfalls eine Forschungsrichtung etabliert, die anthropologische Fragestellungen in ihrem Zentrum hat. Sie ist aber nicht *per se* kulturwissenschaftlich – zum Beispiel liegt ihr ein eher traditioneller Quellenbegriff zugrunde, und sie ist selten kulturvergleichend. Aus diesem Grund soll die Literarische Anthropologie hier zwar vorgestellt werden, dies ist aber nicht als finale Zusammenführung der zuvor genannten Ansätze zu verstehen. Im Gegenteil, es erscheint angebracht, das Verhältnis von Literarischer und Historischer Anthropologie unter kulturwissenschaftlichen Prämissen neu zu durchdenken.<sup>42</sup>

Wolfgang Riedel hat einen Forschungsbericht über *Literatur und Anthropologie in der deutschen Spätaufklärung* vorgelegt.<sup>43</sup> Die von ihm gewählte ‹Epoche› bietet sich für eine derartige Fragestellung an; mit Michel Foucault tritt ‹der Mensch› hier ‹zum ersten Mal in das Feld des abendländischen Denkens»<sup>44</sup> ein. So hat man gar von der ‹Erfindung des Menschen»<sup>45</sup> im 18. Jahrhundert gesprochen, nicht nur was die Literatur, sondern auch die Gattung der philosophisch-anthropologischen Abhandlung betrifft. Neben Kants *Anthropologie* ist hier besonders Ernst Platners einflussreiche *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772) zu nennen. Hans-Jürgen Schings macht in der Einleitung zu dem Band *Der ganze Mensch* die mentalitätshistorische Bedeutung der Anthropologie für das 18. Jahrhundert deutlich:

Von Anfang an wohnt dieser Wissenschaft, mehr oder weniger offen, eine polemische Tendenz inne. Sie macht Front gegen jene Spiritualisierung und Halbierung des Menschen, die sich auf das Konto der Metaphysik (insbesondere des Platonismus) und der Theologie verbucht. Die metaphysischen Konstruktionen des *Commercium mentis et corporis* werden zugunsten einer Empirie aufgegeben, die am substantiellen Status der Seele rüttelt und trotz aller gegenteiligen Erklärungen eine Asymmetrie zur Folge hat, die die Gewichtung neu verteilt. Die Wendung zum Körper, zu den Sinnen, zum Triebleben, zu den unteren Seelenkräften, zum dunklen *fundus animae*, zum Unbewußten rückt die Anthropologie auf die Seite des ‹Anderen der Vernunft›, während Transzendental- und Reflexionsphilosophie das Erbe der *res cogitans* antreten. Nicht von ungefähr hat der (alte) Terminus ‹Idealismus› für die Anthropologen einen geradezu pathologischen Beigeschmack.<sup>46</sup>

Die neue Asymmetrie zugunsten des Körpers und der Affekte, zugunsten der «Natur» des Menschen, ist zugleich der Beginn jenes Wissens vom Menschen, das sich objektiven und rationalen Kriterien entzieht, das an das empfindende und wahrnehmende Ich gebunden ist. In der Literaturwissenschaft haben sich daher für das 18. Jahrhundert Begriffe wie Subjektivität, Innerlichkeit, Empfindsamkeit und Erfahrungsseelenkunde eingebürgert. Denn es ist in besonderem Maß die Literatur – und mit ihr die Literaturwissenschaft –, die nach Riedel «anthropologieaffin» ist:

Anders als die Philosophie (und mehr, als sie es sich zuweilen eingestehen will) ist die Literaturwissenschaft von sich aus anthropologieaffin. Wiewohl eine Geisteswissenschaft wie die Philosophie, hat sie es mit einer Gestalt des Geistes zu tun, die sich im Unterschied zur reinen Vernunft des Transzendentalsubjekts von den empirischen menschlichen Individuen, ihrer kontingenten und gefährdeten Natur, ihren Affekten, Trieben und Träumen nicht lösen kann noch will. Ihre Gegenstände sind ja gerade das endliche Dasein, die Fallabilitäten des Ich, die Risse und Brüche der Identität, die flüchtigen Gestalten des Glücks, die Lüste und Schrecken des Begehrens, der Schmerz, die Einsamkeit, der Tod. Wo sonst in der sprachlichen Überlieferung, wenn nicht in der Literaturgeschichte, ließe sich eine Geschichte der Einbildungskraft oder des Gefühls fassen? [...] In diesem Sinne «ist» Literatur Anthropologie (nicht nur, aber eben immer auch). Und folglich redet wohl außerhalb der analytisch oder therapeutisch mit ihr selbst befaßten Profession auch niemand so viel vom Menschen wie die Literaturwissenschaft.<sup>47</sup>

Riedel zufolge sind es die in der Literatur verhandelten Themen, die eine Nähe zur Anthropologie aufweisen. Zentrale Aufgabe einer Literarischen Anthropologie ist es demgegenüber – und dies ist erst in Ansätzen geschehen –, deutlich zu machen, dass Literatur nicht nur eine thematische Nähe zur Anthropologie aufweist, sondern an und für sich eine spezifische und einzigartige anthropologische Wissensform darstellt: dass sie ein Medium ist, das den Ausdruck von Erfahrungs- und Realitätsdimensionen ermöglicht, die vielleicht nur in Form der Dichtung überhaupt artikulierbar sind. So betont etwa Wolfgang Iser in seiner Untersuchung über *Das Fiktive und das Imaginäre* die Bedeutung der Fiktionalität; diese stellt für ihn das «anthropologische Dispositiv» der Literatur dar, sie ist «die angemessene Form, den schöpferischen Akt zu reflektieren»<sup>48</sup>.

Im Gegensatz zu Historiker/innen, die etwa einen literarischen Text primär als Quelle für eine historisch-anthropologische Fragestellung heranziehen würden, indem sie sich mit dem Inhalt des Textes beschäftigen (oder mit dessen sozialen Gebrauchsformen), kann die Literaturwissenschaft auch anhand der formalen Gestalt, der rhetorischen Mittel und Semantiken, anthropologische Bedeutungsdimensionen erschließen. So haben etwa die von Riedel im obigen Zitat benannten anthropologischen Themen im 18. Jahrhundert sogar das Entstehen spezifischer literarischer Gattungen zur Folge – was ein wichtiges Forschungsfeld in der Germanistik darstellt. Helmut Pfotenhauer hat dies am Beispiel der Autobiographie ausgeführt, die er als «literarische Anthropologie im emphatischen Sinne»<sup>49</sup> versteht. Die «Menschenkunde» wird nicht länger auf das Gattungswesen, sondern auf das fragende Ich angewendet – Literatur wird zur «autoethnography»<sup>50</sup>. Das «im modernen Sinn anthropologische Pathos» der Autobiographie besteht nach Pfotenhauer darin, das leib-seelische Dasein schonungslos, «ohne Rückversicherung und externe Legitimationen» zu offenbaren.<sup>51</sup>

Auch andere Gattungen bieten sich für die Literarische Anthropologie an, dies wurde im Hinblick auf Roman und Drama in Einzelstudien zum 18. Jahrhundert belegt. Während ein leitendes Romanmodell im 18. Jahrhundert durch die Konstruktion als innere Geschichte eines sich entwickelnden und bildenden Ich eine Nähe zu «autobiographischer Subjektzentrierung» aufweist,<sup>52</sup> ist die anthropologische Dimension im Drama eher auf die Emotionalität und Körpersprache der Protagonisten bezogen. Alexander Košenina stellt diesen Zusammenhang von *Anthropologie und Schauspielkunst* anhand exemplarischer Lektüren von Dramentexten (besonders der Regieanweisungen) dar, zieht aber auch die anthropologische Debatte über eine «Sprache der Gefühle und über Möglichkeiten authentischer «Menschenschilderung» auf dem Theater heran.<sup>53</sup>

Neben der Fokussierung auf einzelne Gattungen besteht ferner die Möglichkeit, einen historischen Zeitpunkt, als eine Schwellen- oder Übergangsphase, zum Ausgangspunkt literarisch-anthropologischer Fragestellungen zu machen, wie Riedel dies in seiner Studie *Homo Natura* exemplarisch vorgeführt hat.<sup>54</sup> Seines Erachtens impliziert «die Entstehung der literarischen Moderne einen Paradigmenwechsel der li-

terarischen Anthropologie», der unter anderem in der Entstehung der Psychoanalyse begründet liegt, der «dominanten Anthropologie des 20. Jahrhunderts»<sup>55</sup>. Riedel untersucht die Rolle der Natur – verstanden als «Natur des Menschen» – in der Literatur um 1900. Die «anthropologische Funktion des Poetischen und das von ihm bewahrte Humanum» sieht er in der Möglichkeit einer Rede, die «sentimentalisch» von der Natur handelt und «nicht szientifisch», wie die Wissenschaft.<sup>56</sup>

### Arbeitsfelder Historischer Anthropologie

Die wichtigsten Arbeitsfelder Historischer Anthropologie ergeben sich aus dem bereits Gesagten oder finden im nächsten Abschnitt noch Erwähnung. Aus diesem Grund muss die Darstellung, trotz der großen Bandbreite der Themen und Fragestellungen des Forschungsgebietes, an dieser Stelle summarisch ausfallen.<sup>57</sup>

Die Arbeitsfelder Historischer Anthropologie lassen sich unter acht großen Themen rubrizieren:

1. Die Gegenüberstellung von Mensch und dem Nicht-Menschlichen: Tier, Maschine, Gott; hier schließen sich Fragestellungen nach Hierarchiemodellen (im Hinblick auf Körper, Intellekt, Sterblichkeit) an, nach den diesen Kategorien zugeordneten Eigenschaften und symbolischen Räumen, nach Transgressionen (z. B. Mensch-Maschinen-Zwinger), aber auch nach der im Diskurs über das Humane immanenten Rede über das «Unmenschliche» und dessen Phantasmagorien (Monster, Teufel, das Böse).

2. Das Eigene und das Fremde: Klassifizierungen innerhalb der Kategorie des Humanen, beispielsweise in Bezug auf Geschlecht und Rasse, im Hinblick auf Gesundheit und Krankheit (Wahnsinn, körperliche «Anormalitäten» und Deformationen) usw.; damit einhergehend die Frage nach Strategien und Mechanismen des *othering*, das heißt der Fremdmachung und «Veränderung» dessen, was vom Eigenen negativ differenziert und zum Objekt gemacht wird.

3. Der anthropologische Dualismus und seine Folgen: Wie wird das Verhältnis von Körper und Seele (bzw. Geist) historisch-literarisch gedacht? Wie wird ein «Leiden» an dieser Spaltung in literarischen und kulturellen Diskursen und Ausdrucksformen thematisiert, welche Mo-

delle des *commercium* werden entwickelt? Wie wirkt sich die «Spaltung» als Selbstfremdheit aus (z. B. die literarische Thematisierung von Psychosen, Ich-Spaltungen, von ekstatischem oder angstvoll erlebtem Kontrollverlust)? Welche Verhaltenslehren der Verstellung, der Diskrepanz von Innen und Außen, werden entwickelt, und welche Techniken der «Lesbarkeit» des Inneren entsprechen diesen im historischen Verlauf (z. B. Physiognomik, Psychoanalyse)?

4. Die literarische Beschäftigung mit dem Körper und den Sinneswahrnehmungen: als Frage nach der leiblichen Welterschließung, nach der je historischen ästhetischen Topographie des Körpers, nach der Semantik der Körperteile (z. B. Herz-Jesu-Minne); Erotik, Sexualität und die Diskurse des Begehrens; Kreatürlichkeit, Sterblichkeit, Lust und Schmerz im historischen Wandel; die Hierarchie der fünf Sinne in den Künsten, im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft, Medien und Kulturformen.

5. Konzeptionen der Seele, des Psychischen und der Emotionen: Gefühle als innerseelische Vorgänge oder leiblich spürbare Regungen; Psychoanalyse als Kulturtechnik und «Anthropologie»; Affektenlehren und Codierungen der Gefühle; affektive Wirkungsästhetiken von Literatur und Theater; Träume, Phantasie, Einbildungskraft, Fiktionalität, Irrationales – im Konnex mit zeitgenössischen anthropologischen und psychologischen Lehren.

6. Individualität und Individualisierung im historischen Prozess: die «Entstehung» des Ich im Kontext von Bürgertum und Psychologie im Gegensatz etwa zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Konzeptionen des «unindividuellen Individuums» (das sich eher als Teil sozialer Systeme und Codierungen versteht); literarische Techniken der Selbstbildung und -enthüllung; Gattungen und ihr Verhältnis zu Subjektivität und Individualität; Spiritualität und Religiosität mit Blick auf literarische Ausdrucksformen und Medien.

7. Lebenswelt und Phänomenologie der Dinge: konkrete «Phänomene», die das menschliche Leben bestimmen wie Stadt, Land, Natur, Familie, Jugend und Alter, Arbeit, Festkultur, materielle Gegenstände; spezifische Situationen in historischen Gegebenheiten, beispielsweise Anthropologie der Gewalt; damit im Zusammenhang auch abstraktere Phänomene, die zur *conditio humana* zählen, etwa das je unter-

schiedliche kulturelle Verhältnis zu Zeit, Raum, Tod, Liebe, Gott, Natur und Ähnlichem.

8. Das Verhältnis des Menschen zu seinen Zeichensystemen: historische und kulturelle Erfahrungen von Macht oder Ohnmacht gegenüber den eigenen Kommunikationsmitteln und Verständigungsritualen; physische Nähe und Präsenz (*face-to-face*-Situation, Mündlichkeit) versus Distanz und Absenz (schriftliche, mediale Kommunikation); Selbstreferenzialität als Charakteristikum der Literatur; Sprache und menschliche Kognition als anthropologische «Besonderheiten» oder aber als Sündenfall und Stigma – wie es etwa die biblische Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel lehrt, auf die etwa Gryphius in seinem Trauerspiel *Leo Armenius* recurriert.

### Gryphius' Anthropologie «avant la lettre»

Der Kaiser Leo Armenius kommt durch eine Intrige zu Fall, die ein verborgener Brief initiiert. Sein Widersacher, der Feldhauptmann Michael Balbus, ist wegen Aufruf zum Herrschermord zum Tode verurteilt und befindet sich im Kerker. In der Nacht vor der Hinrichtung (die zugleich die Weihnachtsnacht ist) entwickelt er zusammen mit dem Verräter Papias einen Plan, wie er zu befreien und Leo zu ermorden sei. Dazu müsste eine Botschaft aus der schwer bewachten Burg herausgelangen, um Michaels Verbündete zu informieren:

MICH. Der unversehne Fall ermuntert meine Seel.  
Vnd schlaegt mir Mittel vor! ach! koent' ich jemand finden  
Der sich umb hoechsten Lohn/ so vil wolt' unterwinden;  
Daß er/ und zwar alsbald/ zwey Wort trueg' in die Stadt.  
Es leben/ die noch gehn umb meine Noth zu Rath!  
Die umb mein Heil bemueht; sie wuerden alles wagen:  
Moecht ihnen meine Schriftt ein treuer Freund vortragen.  
PAP. Ein Freund! der ist! nicht fern! MICH. Wer? PAP. unser Theoctist.  
MICH. Recht. PAP. wie eroeffnet man das Thor der Burg? MICH. durch List.  
Gib mir Papir und Dint/ in so bewandten Sachen/  
Muß uns die Angst behertzt/ Gefahr verstaendig machen;  
PAP. Diß ist ein kurtzer Briff! MICH. Jch schreibe zwar nicht vil/  
Doch der es lesen sol/ versteht schon was ich wil.  
Wir wollen das Papir nun gantz mit Wachs bedecken.  
PAP. So kan es/ der es traegt/ in seinen mund verstecken. (III, 358–72)

Michaels Plan besteht darin, um einen Priester zu bitten, welcher ihn vor seinem Tod mit Gott aussöhnt. Sofern ihm das gewährt werde, soll Theoctist zu diesem Zweck (und mit dem Brief im Mund) die Burg verlassen; anschließend, «klopffe [er] sicher an/ An des von Cramben Hauß/ und stell ihm wie er kan/ Den Briff/ ohn Argwohn zu!» (III, 385–87). Alles geschieht, wie Michael es plante. Im Haus des von Crambe findet gerade eine Versammlung der Verschwörer statt, die von Michaels Verurteilung hörten und sich nun beraten, was zu tun sei. Als ein «Frembder an der Tuehren» (IV, 227) steht, sind sie zunächst erschrocken, doch dann erkennt man Theoctist:

CRAMB. Durch ihn laest Michael uns seine Meynung wissen:  
II. VERSCH. Wie! Muendlich? CRAMB. Nein, durch Schriftt/ I. VERSCHW. last uns den Briff entschlossen.  
CRAMB. Es ist ein klein Papir mit Wachs gantz ueberdeckt.  
III. VERSCHW. gemach! es geht schon ab. Hir ist die Schriftt versteckt.  
IV. VERSCH. Jst diß sein Petschafft. CRAMB. Ja: VI. VERSCHW. Was mag ihn doch beschweren?  
CRAMB. Jst diß wol fragens wehrt? VI. VERSCH. kom liß uns sein Begehren:  
CRAMB. Durch euch komm' ich/ und ihr durch mich/ in hoechste Noth:  
Siht mich der Morgen hir: so schaut ihr Pein und Tod. (IV, 263–70)

Diese Botschaft ist auf den ersten Blick nicht sehr aufschlussreich. Die Verschwörer erfahren in den zwei Zeilen nichts, was sie nicht zuvor bereits wussten oder sich zumindest denken konnten: dass Michaels Fall auch sie als seine Verbündeten treffen würde.

Doch dann entschlüsseln sie gemeinsam die geheime, quasi performative Dimension der Nachricht. Es geht nämlich gar nicht um den Inhalt seines Briefs, vielmehr wird hier eine leibhaftige Botschaft übermittelt – durch die physische Präsenz des Boten. Sie erkennen: «Hat er zu wegen bracht/ Daß Theoctist den Weg durch Thor und Schloß gefunden» (IV, 274 f.), müssten sie ebenfalls dazu in der Lage sein. Die in dem Brief herausgestellte Interdependenz der Schicksale – hier Michael Balbus, dort die Gruppe der Verschwörer – soll eine Dynamik verdeutlichen, welche in zwei Richtungen geht, und zwar im topographischen Sinn. Schließlich erhellt sich auch die Bedeutung der besonderen medialen Form des kleinen Briefs: Hält man zunächst das Verpacken in Wachs lediglich für eine Reverenz an die höfische Praktik des Ver-

siegelns von Schriftstücken zum Zeichen ihrer Unberührtheit und Authentizität (oder glaubt an die Notwendigkeit des Schutzes eines im Mund getragenen Papiers), so ist es eigentlich dieser Akt der Verhüllung selbst, der signifikant ist. Michael Balbus zeigt den Freunden durch das Wachs, in welchem sich die «Schrift versteckt», an, dass sie sich selbst ebenfalls «verhüllen» sollen. Und zwar nicht in irgendeine Verkleidung, sondern – dem Vorabend der Heiligen Nacht entsprechend – in Priesterkuten. Das Wachs als Rohstoff der Kerzen für den christlichen Ritus wird erneut bedeutsam, als ein Verschwörer vorschlägt: «das Schwerdt verbergt in ausgehoel'te Kertzen» (IV, 307). Es ist, als habe Balbus auch diesen Einfall mit seiner Botschaft bereits vor-gezeichnet.

Dass es ausgerechnet im Mund getragene Worte und Schwerter sind, welche in diesem Schauspiel mit Wachs umhüllt werden, macht auf ihre Interdependenz und damit auf einen zentralen Aspekt in der historischen Semantik aufmerksam: Es sind immer wieder «Zunge» und «Schwert», die in der Frühen Neuzeit topisch gegeneinander gestellt werden; oftmals ist gar die Rede davon, dass die Zunge – als Metonymie der menschlichen Sprache – eigentlich die gefährlichere Waffe von beiden sei.<sup>58</sup> Michael Balbus, der zu Beginn des Stücks vor den Richtern noch sagte, «eine Zunge schlegt/ Den/ den kein grimmes Schwerdt/ kein scharffer Pfeil erlegt» (II, 145 f.), macht sich diese «Waffe» zu Eigen und wendet sie spiegelbildlich gegen den Feind an. Denn sein Plan gelingt, die Verschwörer dringen in die Burg ein und töten Leo Armenius in der Kirche.

Die Sprachkritik ist zentrales Thema in Gryphius' Trauerspiel; besonders der erste Reyen thematisiert die Abhängigkeit des Menschen von der Sprache als eigentlichem Sündenfall.<sup>59</sup> Diese Kritik richtet sich in erster Linie an die mündliche Rede. Es geht um die «Verletzungen», die Worte als Sprechakte zufügen können. Ein zweiter, damit verknüpfter zentraler Aspekt für die Historische Anthropologie des 17. Jahrhunderts ist der Zusammenhang von Sprache und Verstellung.<sup>60</sup> Dieser wird bei Gryphius als etwas verstanden, was den Menschen negativ auszeichne, als ein Zwang, sich mittels arbiträrer Zeichen zu artikulieren, die den Verdacht des Inauthentischen und Täuschenden mit sich tragen. Der Sprache des Menschen wird die natürliche, da «stum-

me» Verständigungsform der Tiere gegenübergestellt: «Das Wunder der Natur/ das ueberweise Thir/ Hat nichts das seiner Zungen sey zu gleichen;/ Ein wildes Vih entdeckt mit stummen Zeichen/ Des innern Hertzens Sinn; durch Reden herrschen wir!» (I, 509–12). Der Mensch wird als Wesen gekennzeichnet, dessen Inneres (Herz) mit dem Äußeren (Rede) nicht notwendig übereinstimmt. Die Anthropologie der Verstellung ist im Schrifttum des 17. Jahrhunderts allgegenwärtig, in der Dichtung wie auch in philosophischen Abhandlungen und praktischen Verhaltenslehren.

Es seien einige weitere Aspekte im Zusammenhang mit dem Brief-Beispiel erwähnt, die für eine Historische Anthropologie interessant sind. Der Mund des Boten, der Schrift aufnimmt, um sie an einen anderen Ort zu transportieren, ist ein eingängiges Sinnbild, um den Übergang zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit darzustellen. Die Frühe Neuzeit gilt als Epoche eines langwelligen Medienwechsels hin zur neuzeitlichen Schriftkultur. Das Theater als Ort der Rede nimmt hier eine besondere Stellung ein. Warum überbringt der Bote die zwei Zeilen nicht verbal? Geht es um die Authentifizierung der Nachricht durch Michaels Handschrift? Davon ist im Stück jedenfalls an keiner Stelle die Rede. Hier wären zeitgenössische Quellen anderer Provenienz zu befragen, etwa was die Bedeutung der Handschrift für die Konzeption der Person oder was Techniken der Versiegelung von Dokumenten angeht. Das Aufnehmen der Botschaft in den Mund erinnert zudem an mittelalterliche Konzeptionen der Einverleibung der heiligen Schrift, des Wortes Gottes, wie es im Abendmahl geschieht. Zu fragen wäre, ob Gryphius dieses Ritual durch die Verschwörer geschändet sieht, sodass die Wachs-Botschaft als pervertierte Oblate erscheint. Dieser Kontext liegt nahe, insofern die Verschwörer auch das Ritual des Weihnachtsgottesdienstes missbrauchen, indem sie sich als Priester verkleidet in die Kirche einschleichen und Leo Armenius hinrichten, der durch diesen Tod wiederum zum Märtyrer wird und dessen Opfertod dem Sterben Christi angeglichen wird.

Auch die kulturellen Praktiken mit Wachs im 17. Jahrhundert wären von Belang: Gab es vielleicht besondere Funktionen des Umgangs mit Wachs, die uns nicht mehr zugänglich sind und die den Sinn dieser Szene weiter entschlüsseln würden? So ist im Denken der Zeit die

antike Praktik des Schreibens auf Wachstafeln noch gegenwärtig – darauf spielt etwa Shakespeare in verschiedenen seiner Dramen an. Descartes wiederum nimmt in einem berühmten Gleichnis in seinen *Meditationes de prima philosophia* (1641) das Schmelzen von Wachs und die dabei beobachtbare Veränderung seiner physischen Eigenschaften zum Ausgangspunkt der These, dass selbst die Erkenntnis der Materie (*res extensa*) nicht durch die Sinne oder die Einbildungskraft stattfindet, denn diese sind täuschbar, sondern einzig durch den Verstand und das Denken.<sup>61</sup> Daran anschließend wäre zu fragen, ob Gryphius' Verwendung des Wachses in dieser Szene auf die menschliche Erkenntnisproblematik anspielt und sie mit der Thematik sprachlicher Täuschung zusammenführt.

Im Sinne einer Kulturpoetik wäre zudem der Status von Gryphius' Werk ein anderer. Denn würde man beispielsweise eine historisch-anthropologische Untersuchung über die ‚Semantik und Kulturgeschichte des Wachses‘ oder über ‚Formen des Überbringens von Nachrichten‘ anstellen wollen, so wäre *Leo Armenius* eine Quelle unter vielen zeitgenössischen Text- und Bildquellen. Ihr spezifischer Wert bestünde in der semantischen Dichte und dem hohen Reflexionsgrad, mit dem hier über dieses Thema verhandelt wird.

Literaturhistoriker/innen, die den Schwerpunkt ihrer Arbeit auf das 18. Jahrhundert oder spätere Perioden legen, würden vermutlich bestreiten, dass es im 17. Jahrhundert eine Anthropologie im Medium der Literatur überhaupt gab, sodass man in Bezug auf Gryphius' Trauerspiel von einem Anachronismus oder einer Anthropologie *avant la lettre* zu sprechen hätte. Schließlich war das Dasein des Menschen im Barock nicht ‚für sich‘, sondern auf das Jenseitige – die Transzendenz, das Göttliche – bezogen. Für andere, die sich zum Beispiel mit der Antike oder dem Mittelalter beschäftigen, ist die Präsenz anthropologischen Denkens in allen Phasen der Literaturgeschichte hingegen eine Selbstverständlichkeit, selbst wenn sie möglicherweise nicht unter diesem Namen firmierte. Meines Erachtens gibt es in der Frühen Neuzeit – als einer Epoche, die nicht zufällig mit einer geistesgeschichtlichen Strömung namens ‚Humanismus‘ ihren Ausgangspunkt nahm – sehr wohl eine Anthropologie, und zwar sogar eine Historische Anthropologie in der vollen Bedeutung dieses Begriffs. Denn gerade das 17. Jahr-

hundert, das sich wie kaum ein anderes mit dem Paradigma der Geschichte beschäftigt hat,<sup>62</sup> bildet auch eine entsprechende Anthropologie aus, die etwa Zeit, Vergänglichkeit, Kontingenz, Vorhersehung und Ähnliches zum Thema hat. Dies ist freilich keine ‚Menschenkunde‘ im Sinne der Aufklärung, in der das subjektive Empfinden und die Individualpsychologie einen prominenten Platz innehaben; nichtsdestoweniger handelt es sich um ästhetische Selbstreflexion im Modus des Anthropologischen. Dies verdeutlichte bereits das Eingangszitat aus *Leo Armenius*, in dem die ‚Sterblichen‘ aufgefordert werden, der *conditio humana* ins Auge zu blicken.

#### Anmerkungen

- 1 Ich zitiere im Text durch Nennung von Abhandlung und Versen aus: Gryphius, Andreas. «Leo Armenius, Oder Fuersten-Mord». *Dramen*. Hg. v. Eberhard Mannack. Frankfurt a. M., 1991. 9–116. Die Orthographie entspricht der dortigen Schreibweise.
- 2 Vgl. Kirchner, Gottfried. *Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barock*. Stuttgart, 1970.
- 3 Gryphius (Anm. 1), 11.
- 4 Descartes, René. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. v. Lüder Gäbe. Übs. v. Artur Buchenau. Hamburg, 1960, II. 5, 22.
- 5 Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg. v. Karl Vorländer. 7. Aufl. Hamburg, 1980. 275.
- 6 Kant (Anm. 5), 3.
- 7 *Versuch über den Zusammenhang der Thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780) ist der Titel von Friedrich Schillers medizinischer Dissertation.
- 8 Descartes, René. *Von der Methode*. Übs. u. hg. v. Lüder Gäbe. Hamburg, 1969. 59.
- 9 Böhme, Gernot. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M., 1985. 276.
- 10 Marquard, Odo. «Anthropologie». *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1. Hg. v. Joachim Ritter. Basel u. Darmstadt, 1971. Sp. 362–74, 363.
- 11 Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften 4. Hg. v. Günter Dux u. a. Frankfurt a. M., 1981. 364.
- 12 Plessner, Helmuth. «Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie». *Conditio humana*. Gesammelte Schriften 8. Hg. v. Günter Dux u. a. Frankfurt a. M., 1983. 117–35, 119.
- 13 Böhme (Anm. 9), 16 f.
- 14 Böhme (Anm. 9), 8 f.
- 15 Vgl. Honegger, Claudia. *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib (1750–1850)*. Frankfurt a. M., 1991; Laqueur, Thomas. *Auf den*

- Leib geschrieben. *Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Übs. v. Jochen Bussmann. Frankfurt a. M. u. a., 1992.
- 16 Vgl. Dumont, Franz u. Gunter Mann (Hg.). *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Hg. Gunter Mann u. Franz Dumont. Stuttgart u. a., 1990.
  - 17 Kamper, Dietmar u. Christoph Wulf (Hg.). *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Frankfurt a. M., 1994. 7.
  - 18 Kamper u. Wulf (Anm. 17), 9; vgl. auch die Einleitung in: Gebauer, Gunter u. a. *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*. Reinbek, 1989. Das Zentrum gibt die Zeitschrift *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* heraus (seit 1992).
  - 19 Wulf, Christoph (Hg.). *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim u. a., 1997. 13.
  - 20 Wulf (Anm. 19), 13.
  - 21 Van Dülmen, Richard. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. 2. Aufl. Köln u. a., 2001, 5; vgl. auch die Zeitschrift *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* (seit 1993).
  - 22 Van Dülmen (Anm. 21), 58; vgl. auch Daniel, Ute. *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a. M., 2001. 298–313.
  - 23 Vgl. Ariès, Philippe. «Die Geschichte der Mentalitäten». *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Hg. v. Jacques LeGoff u. a. Frankfurt a. M., 1994. 137–66; Dinzelbacher, Peter (Hg.). *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1993; Raulff, Ulrich (Hg.). *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin, 1987.
  - 24 Vgl. van Dülmen (Anm. 21), 12.
  - 25 Röcke, Werner. «Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte». *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Hg. v. Helmut Brackert u. Jörn Stückrath. 4. Aufl. Reinbek, 1996. 639–49, 641.
  - 26 Graus, František. «Mentalität. Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung». *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*. Hg. v. dems. Sigmaringen, 1987. 9–48, 16.
  - 27 Schönert, Jörg. «Mentalitäten, Wissensformationen, Diskurse und Medien als dritte Ebene einer Sozialgeschichte der Literatur. Zur Vermittlung zwischen Handlungen und sozialen Formen». *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*. Hg. v. Martin Huber u. Gerhard Lauer. Tübingen, 2000. 95–103.
  - 28 Bourdieu, Pierre. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M., 1970. 143.
  - 29 Vgl. Schlaeger, Jürgen (Hg.). *The Anthropological Turn in Literary Studies. Yearbook of Research in English and American Literature* 12. Tübingen, 1996; Poyatos, Fernando (Hg.). *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs, and Literature*. Amsterdam u. Philadelphia, 1988. Siehe auch die Arbeiten des interdisziplinären DFG-Sonderforschungsbereichs *Literatur und Anthropologie* an der Universität Konstanz.
  - 30 Vgl. Berg, Eberhard u. Martin Fuchs (Hg.). *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M., 1993.
  - 31 Bachmann-Medick, Doris (Hg.). *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M., 1996. 31.
  - 32 Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1995. 9.
  - 33 Bachmann-Medick (Anm. 31), 23.
  - 34 Bachmann-Medick (Anm. 31), 23.
  - 35 Bachmann-Medick (Anm. 31), 46.
  - 36 Böhme, Hartmut u. Klaus Scherpe (Hg.). *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek, 1996. 15.
  - 37 Vgl. Greenblatt, Stephen J. *Verhandlungen mit Shakespeare*. Frankfurt a. M., 1993. Baßler, Moritz (Hg.). *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt a. M., 1995; Simonis, Annette. «New Historicism» und «Poetics of Culture». «Renaissance Studies» und Shakespeare im neuen Licht». *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*. Hg. v. Ansgar Nünning u. a. Trier, 1995. 153–72; siehe auch KulturPoetik. *Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* (seit 2001).
  - 38 Haug, Walter. «Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?» *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999): 69–93, 83.
  - 39 Haug (Anm. 38), 83.
  - 40 Müller, Jan-Dirk. «Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft». *Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes* 46.4 (1999): 574–85, 576.
  - 41 Müller (Anm. 40), 576; vgl. auch White, Hayden. *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M., 1990.
  - 42 Dies ist auch nicht durch die additive Zusammenführung beider Pole bereits geleistet – keineswegs ist dadurch schon ein «neues Paradigma» entstanden; vgl. Behrens, Rudolf u. Roland Galle (Hg.). *Historische Anthropologie und Literatur. Romanische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft*. Würzburg, 1995.
  - 43 Riedel, Wolfgang. «Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft». *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Sonderheft 6. Forschungsreferate 3 (1994): 93–157.
  - 44 Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übs. v. Ulrich Köppen. 12. Aufl. Frankfurt a. M., 1993. 26.
  - 45 Schings, Hans-Jürgen (Hg.). *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart, 1994. 1.
  - 46 Schings (Anm. 45), 5.
  - 47 Riedel (Anm. 43), 110.
  - 48 Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1991, 144 f.
  - 49 Pfothner, Helmut. *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart, 1987. 27.
  - 50 Marcus, George E. u. Michael J. M. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago u. London, 1986. 74.
  - 51 Pfothner (Anm. 49), 18.
  - 52 Pfothner (Anm. 49), 23 f.; vgl. auch Schings, Hans-Jürgen. «Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung». *Die Neubestimmung des Menschen*. Hg. v. Bernhard Fabian u. a. München, 1980. 247–75.

- 53 Vgl. Košenina, Alexander. *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur «eloquentia corporis» im 18. Jahrhundert*. Tübingen, 1995.
- 54 Riedel, Wolfgang. *«Homo Natura». Literarische Anthropologie um 1900*. Berlin u. New York, 1996.
- 55 Riedel (Anm. 54), viii u. xiii.
- 56 Riedel (Anm. 54), xii.
- 57 Diese Themenliste orientiert sich an folgenden Darstellungen: Böhme, Hartmut, Peter Matussek u. Lothar Müller. «Historische Anthropologie». *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek, 2000. 138–47; Burguière, André. «Historische Anthropologie». *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Hg. v. Jacques LeGoff u. a. Frankfurt a. M., 1994. 62–102; Dinzelbacher (Anm. 23); van Dülmen (Anm. 21), 60–100; Riedel (Anm. 43), 94; Schings (Anm. 45); Wulf (Anm. 19), 14. Ich nenne im Folgenden keine Einzelstudien zu den jeweiligen Forschungsfeldern, da dies entweder den Rahmen des Beitrags sprengen würde oder aber zu ungerechten und subjektiven Selektionen führen müsste, denn es liegen zu allen hier genannten Themen bereits Studien vor.
- 58 Vgl. Benthien, Claudia. «Zwiespältige Zungen. Der Kampf um Lust und Macht im oralen Raum». *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*. Hg. v. ders. u. Christoph Wulf. Reinbek, 2001. 104–32, 108 f.
- 59 Vgl. Barner, Wilfried. «Gryphius und die Macht der Rede. Zum ersten Reyen des Trauerspiels «Leo Armenius»». *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 42 (1968): 325–58.
- 60 Vgl. Geitner, Ursula. *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen, 1992.
- 61 Descartes (Anm. 4) II.11–16, 26–30.
- 62 Vgl. Benjamin, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. 7. Aufl. Frankfurt a. M., 1996. 40–57.

Claudia Benthien  
Hans Rudolf Velten (Hg.)

**Germanistik als  
Kulturwissenschaft**

Eine Einführung in neue Theoriekonzepte

rowohlts enzyklopädie  
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

rowohlts enzyklopädie  
Herausgegeben von Burghard König

Redaktion Manuela Schulz

Originalausgabe  
Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,  
Reinbek bei Hamburg, Juni 2002  
Copyright © 2002 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,  
Reinbek bei Hamburg  
Umschlaggestaltung: any.way, Walter Hellmann  
Satz Minion PostScript, PageMaker bei  
Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin  
Druck und Bindung Clausen & Bosse, Leck  
Printed in Germany  
ISBN 3 499 55643 X

Die Schreibweise entspricht den Regeln  
der neuen Rechtschreibung.

## Inhalt

### **Einleitung** 7

*Claudia Benthien*  
und *Hans Rudolf Velten*

### **1 Historische Anthropologie**

- a) *Werner Röcke* · Ältere deutsche Literatur 35
- b) *Claudia Benthien* · Neuere deutsche Literatur 56

### **2 Ordnungen des Wissens**

- a) *Udo Friedrich* · Ältere deutsche Literatur 83
- b) *Bernhard J. Dotzler* · Neuere deutsche Literatur 103

### **3 Medien- und Kommunikationstheorie**

- a) *Horst Wenzel* · Ältere deutsche Literatur 125
- b) *Natalie Binczek* · Neuere deutsche Literatur 152

### **4 New Philology/Textkritik**

- a) *Jürgen Wolf* · Ältere deutsche Literatur 175
- b) *Jörg Döring* · Neuere deutsche Literatur 196

### **5 Performativität**

- a) *Hans Rudolf Velten* · Ältere deutsche Literatur 217
- b) *Sylvia Sasse* · Neuere deutsche Literatur 243

## **6 Gender-Theorien**

- a) *Judith Klinger* · Ältere deutsche Literatur 267
- b) *Doerte Bischoff* · Neuere deutsche Literatur 298

## **7 Alterität und Interkulturalität**

- a) *Marina Münkler* · Ältere deutsche Literatur 323
- b) *Ortrud Gutjahr* · Neuere deutsche Literatur 345

Über die Autorinnen und Autoren 370

Personenregister 372

Sachregister 376