

1 Historische Anthropologie

Werner Röcke

a) Ältere deutsche Literatur

Der Begriff «Historische Anthropologie» scheint paradox. Während seit dem 16. Jahrhundert die Lehre von der Natur des Menschen als «Anthropologie» bezeichnet wird und unter diesem Titel universelle, das heißt «unabhängig von der Verschiedenheit der Individuen, Gruppen und Kulturen»¹, der historischen Epochen und Entwicklungen erkennbare Eigenschaften des Menschen, insbesondere seines Erkenntnis- und Sprechvermögens, seiner Affekte und «Temperamente», zusammengefasst und theoretisch fundiert werden, gehen Geschichte und Geschichtsphilosophie von der historischen Bedingtheit menschlichen Denkens und Verhaltens sowie von der Annahme aus, «daß man zu jeder als universell behaupteten menschlichen Eigenschaft [...] ein Gegenbeispiel (durch das Studium der menschlichen Geschichte) angeben könne»². Gleichwohl sind Anthropologie und Geschichte auch schon im Verlauf ihrer Wissenschaftsgeschichte und nicht erst seit den Konzeptualisierungen einer «Historischen Anthropologie» in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts weniger strikt voneinander getrennt, als es zunächst den Anschein hat.

Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» und die Wissenschaftsgeschichte der Anthropologie im 19. und 20. Jahrhundert

Die präziseste Bestimmung von Begriff und Funktion der Anthropologie gibt Kant. Er unterscheidet eine Lehre von der Kenntnis des Menschen in «physiologischer» oder in «pragmatischer» Hinsicht, wobei die «physiologische» Menschenkenntnis auf die Erforschung dessen zielt, «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»³. Beide Formen der Menschenkenntnis versteht Kant zugleich auch als «Weltkenntnis»⁴ und somit als Erforschung der «Lebenswelt» des Menschen,⁵ der er neben Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft besondere Bedeutung zumisst. Dabei resultiert Kants Interesse an der Anthropologie wohl aus seiner vernunftkritischen Einsicht, dass die traditionelle Metaphysik auf «Gedankendinge» und die «Verstandeswelt» beschränkt bleibe, die mathematische Naturwissenschaft hingegen auf die «Erscheinungen» der Natur. Demgegenüber gehe die menschliche Lebenswelt gerade nicht in der «Verstandeswelt» oder den «Erscheinungen» und Gesetzen der Natur auf, sondern stelle einen eigenständigen Forschungsbereich dar, der allerdings ebenfalls der philosophischen Theorie bedürfe. «Deswegen wird – und zwar just in jenem Augenblick, in dem durch Vernunftkritik klar wird, daß traditionelle Metaphysik und mathematische Naturwissenschaft diese Theorie dieser Lebenswelt nicht zu leisten vermögen – als deren neues philosophisches Organ die Anthropologie nötig.»⁶ Kant selbst hat in seiner «Anthropologie» von 1798 mit der systematischen Erarbeitung dieses «Organs» begonnen, sich dabei aber auf die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beschränkt. Gleichwohl ist diese Schrift für die weitere Entwicklung der philosophischen Anthropologie, dann aber auch für die Konzeptionalisierung einer «Historischen Anthropologie» von grundsätzlicher Bedeutung.

Das betrifft bereits den Begriff der «pragmatischen» Menschen- und Weltkenntnis selbst. Denn – so Kant – «die Welt [zu] kennen» und «die Welt [zu] haben» verweise auf grundsätzlich unterschiedliche Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten des Menschen, indem «der eine nur das Spiel versteht, dem er zusehen hat, der andere

aber mitgespielt hat»⁷. Gegenstand seiner «pragmatischen» Anthropologie also ist der denkende, empfindende und politisch handelnde Mensch, der «Weltbürger»⁸, der die Welt nicht nur betrachtet, wie sie ist, sondern ihre materiellen, sozialen oder politischen Bedingungen gestaltet und verändert, damit aber auch sich selbst zu verändern sucht. Denn der Mensch verwendet seine «Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt»⁹. «Pragmatisch» also ist diese Anthropologie insofern, als sie nicht die unveränderbare Natur des Menschen – und das heißt jene in der Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts dann so viel berufenen «anthropologischen Konstanten» des Menschen – im Blick hat, sondern ganz im Gegenteil dessen verändernde Praxis.

Bis heute gehört der Vorwurf des Geschichtsverlusts und der Reduktion menschlicher Erfahrung und menschlichen Verhaltens auf unveränderbare, in der «Natur» des Menschen angelegte Grundmuster zu den gängigsten Vorurteilen gegen anthropologische Forschungsansätze. In der Begründung einer «pragmatischen» Anthropologie durch Kant kann davon keine Rede sein, wohl aber angesichts der bereits seit dem frühen 19. Jahrhundert zu beobachtenden immer stärkeren Gewichtung naturphilosophischer, physiologisch-medizinischer und naturwissenschaftlicher Fragestellungen in der philosophischen Anthropologie. Mit dieser «Wende zur Natur»¹⁰ geht dann auch die Annahme einer immer gleichen menschlichen Natur einher, welche die Kenntnis von Welt und vor allem der Lebenswelt des Menschen, der Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* dient, zur bloßen «Weltanschauung» verschiebt und – so beispielsweise bei Dilthey – jeder historischen Konkretheit beraubt: «Wie die menschliche Natur immer dieselbe ist, so sind auch die Grundzüge der Lebenserfahrung allen gemeinsam.»¹¹ In dieser ahistorischen Form haben anthropologische Forschungsansätze bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gewirkt. So ist es nicht weiter erstaunlich, dass als «Initialschrift der Gegenwarts-Anthropologie»¹² ein Text gelten darf, der den Menschen nicht historisch, sondern von seiner Stellung in der Natur her versteht: Max Schelers knappe, aber überaus einflussreiche Schrift über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928.¹³ Umso erstaunlicher ist es dann aber auch, dass es mit der «Historischen Anthropologie» gelungen ist, sich von dieser Natura-

lisierung und vor allem Biologisierung der Anthropologie zu verabschieden und anthropologische und historische Ansätze miteinander zu verbinden. Zwar ist die Begründung einer ‹Historischen Anthropologie› nur in Ausnahmefällen im Rückgriff auf Kant erfolgt, doch bietet seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nach wie vor die beste Gewähr, die theoretischen Probleme auch einer ‹Historischen Anthropologie› zu erörtern.¹⁴ Was also ist unter dem Doppelterminus ‹Historische Anthropologie› zu verstehen, und inwiefern ist sie für Literaturwissenschaftler überhaupt interessant?

«Nouvelle histoire» und ‹Historische Anthropologie›

Der Begriff ‹Historische Anthropologie› bezeichnet kein Fach mit klar definierbaren disziplinären Grenzen, sondern eine Forschungsmethode, die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten entwickelt worden und inzwischen zu einem gemeinsamen Nenner wichtiger Bereiche der Geistes- und Kulturwissenschaften geworden ist. Zwar lagen die Anfänge historisch-anthropologischer Fragestellungen in den Bemühungen um eine *nouvelle histoire* in den geschichtswissenschaftlichen Debatten der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, insbesondere in den Arbeiten zur Mentalitätsgeschichte im Umfeld der Zeitschrift *Annales* und vergleichbaren Entwürfen einer historischen Sozialwissenschaft; doch führte das Erkenntnisziel einer ‹Anthropologisierung des Wissens›¹⁵ recht bald die unterschiedlichsten Disziplinen und Forschungsansätze zusammen, sodass in der Denkschrift des Wissenschaftsrats von 1991 *Geisteswissenschaften heute* die ‹Historische Anthropologie› als Projekt der Geistes- und Kulturwissenschaften insgesamt propagiert werden konnte. Zwar war damit keineswegs deutlicher geworden, was unter der ‹modernen Bestimmung› der Geisteswissenschaften ‹als Kulturwissenschaften› zu verstehen, was vor allem mit der ‹anthropologischen Dimension von Sprache, Historie und Ästhetik›¹⁶ gemeint ist und welche konkreten Forschungsaufgaben daraus erwachsen könnten. Klar war aber, dass die Antwort auf diese Frage nicht innerhalb eines Fachs, sondern nur im Dialog der Fächer untereinander zu finden ist. Die Forderung nach Interdisziplinarität wurde zu einer Art Markenzeichen kulturwissenschaftlicher und historisch-anthropologischer Forschung, die in dieser Hinsicht für die

aktuelle wissenschaftstheoretische, aber auch hochschulpolitische Debatte der 1990er Jahre durchaus repräsentativ ist: Wäre doch keine hochschulpolitische Stellungnahme von Rang zur Neuordnung der Fächer oder den veränderten Aufgaben der Universität denkbar, in der nicht die Forderung nach einer interdisziplinären Öffnung der Fächer erhoben würde.¹⁷

Zwar ist man auch in den historisch-anthropologisch arbeitenden Fächern, wie der Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft, der Ethnologie, europäischen Volkskunde oder anderen historischen Sozialwissenschaften, noch weit von einer tatsächlich interdisziplinären Arbeit in dem Sinn entfernt, dass die Forschungsansätze und -ergebnisse der jeweils anderen Fächer nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch in die eigenen Überlegungen einbezogen werden. Gleichwohl ist der Forschungsansatz der historischen Anthropologie anders als interdisziplinär gar nicht möglich, da ihr Gegenstand nicht auf ein Fach beschränkt, sondern im Schnittfeld verschiedener Fächer angesiedelt ist. Bereits die französische *nouvelle histoire*, und hier vor allem die Mentalitätsgeschichtsschreibung (*histoire des mentalités*), hat sich im Sinn eines *concept carrefour* (‹Kreuzung›) aus Soziologie, Geschichtswissenschaft, historischer Psychologie etc. definiert,¹⁸ doch ist dieser Anspruch häufig auch missverstanden und der Mentalitätsgeschichte eine erhebliche ‹Gefräßigkeit› attestiert worden (*discipline boulimique*).¹⁹

In der ‹Historischen Anthropologie› ist dieser interdisziplinäre Ansatz fortgesetzt, an einem wichtigen Punkt aber verändert worden:²⁰ Während sich die Mentalitätsgeschichte weitgehend auf kollektive Prozesse historischer Veränderung, auf langfristige Verschiebungen von Denkmustern und kollektiven Formen sozialer Selbstverständigung (*longue durée*) sowie serielle Verfahren historischer Analyse beschränkt, steht in der historischen Anthropologie der einzelne Mensch, wenn auch in seinen sozialen, politischen oder kulturellen Bezügen, und damit die subjektive Seite historischer Erfahrung im Mittelpunkt des Interesses. Zwar ist mit dieser Konzentration auf die Erfahrungen des Einzelnen keine Subjektivierung in dem Sinne gemeint, dass er von seinem historischen Kontext getrennt würde. Ganz im Gegenteil stehen die wechselseitigen Bezüge zwischen dem Einzel-

nen und seiner ›Lebenswelt‹,²¹ das heißt den sozialen, politischen und kulturellen Voraussetzungen und Bedingungen seines Verstehens und Wissens, im Mittelpunkt. Entscheidend also ist diese Partialisierung der Perspektive, damit aber auch der Verzicht auf die großen Linien und umfassenden Erklärungsmuster, die in der Mentalitätsgeschichte und auch in der Sozialgeschichte der 1960er und 1970er Jahre noch einmal versucht worden waren.²² An ihre Stelle tritt nicht der Verzicht auf Geschichte oder der Rückzug auf überhistorische ›anthropologische Konstanten‹, sondern die Partialisierung des historischen Blicks auf die Wahrnehmung und Erfahrung Einzelner in ihrer konkreten und begrenzten Lebenswelt, zugleich aber auch der Rückgriff auf Denkhaltungen, Stile des Verstehens, Deutungsmuster und andere *attitudes mentales*, die vor allem von der Mentalitätsgeschichte herausgearbeitet worden waren und die Möglichkeiten historischer und kultureller Erfahrung des Einzelnen maßgeblich prägen.

Die Besonderheit historisch-anthropologischer Forschung liegt in dieser widersprüchlichen Verbindung von Partialisierung und Generalisierung des historischen Blicks: einerseits das Interesse an den subjektiven Sichtweisen Einzelner auf die Bedingungen und Grenzen ihrer Lebenswelt, aber auch – was die zunehmende Öffnung zu Forschungsfeldern der Ethnologie oder europäischen Volkskunde begründet – auf die fremde Welt jenseits dieser Grenzen; andererseits die Einsicht, dass diese Art ›Weltanschauung‹ eben nicht – wie die Lebensphilosophie behauptet – einem subjektiven Lebensgefühl geschuldet ist, sondern ganz im Gegenteil nur in Auseinandersetzung mit den Denkmustern, ›Weltbildern‹ oder Verstehensformen einer bestimmten historischen Epoche denkbar ist.²³ Damit aber verbindet die gegenwärtig so erfolgreiche Historische Anthropologie nicht nur in fächersystematischer, sondern auch in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht ganz unterschiedliche Entwicklungslinien miteinander: Einerseits schließt sie nicht an die philosophische Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihrem Verzicht auf Geschichte und der Annahme überzeitlicher ›anthropologischer Konstanten‹, sondern an Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* an, der den praktisch handelnden Menschen mit seinen je besonderen Möglichkeiten des Denkens und Verstehens («Erkenntnisvermögen»), aber

auch seine Affekte, «Gemütsstimmungen» und «Temperamente», seine Einbildungskraft, seine Träume, seine Gedächtnisleistungen oder Narrheiten im Rahmen seiner je besonderen Lebenswelt in den Mittelpunkt stellt.²⁴ Andererseits resultiert die Historische Anthropologie aus dem Verzicht auf die umfassenden und vor allem auch monologischen Welterklärungsmodelle der 1970er Jahre, die aus den großen Linien der Sozial-, Mentalitäts- oder Mediengeschichte die partikularen Entwicklungen, die Brüche und Widersprüche im historischen Prozess weitgehend verbannt hatten. Im Forschungsfeld der historischen Anthropologie sowie der Fächer, die sich ihr verschrieben haben, stehen diese Brüche und Widersprüche und die Orientierung an Dialogisierungen der Wahrnehmung und des Denkens im Mittelpunkt. Das erklärt, warum gerade Literatur und Literaturwissenschaft für die Historische Anthropologie von besonderem Interesse sind.

Historische Anthropologie und die Literatur des Mittelalters

Noch gegenüber der *histoire des mentalités* blieb die Literaturwissenschaft, insbesondere die Mediävistik und Frühneuzeitforschung, eher reserviert. Der Hauptvorwurf lautete, dass die Mentalitätshistoriker literarische Texte nicht in ihrer sprachlichen und künstlerischen Besonderheit, in ihren je eigenen Sprechweisen, ihrer rhetorischen Kunst und ihren poetischen Spielformen, sondern nur als eine mögliche Quelle neben anderen berücksichtigen, sie damit aber nur als Bestätigung von ohnehin schon Gewusstem missbrauchten.²⁵

Zwar ist dieser Vorwurf inzwischen ausgeräumt, doch lässt die Orientierung der Mentalitätsgeschichte auf kollektive und vor allem serielle Prozesse der Entwicklung dem einzelnen poetischen Text in der Tat keinen großen Erkenntnispielraum. In der Historischen Anthropologie hingegen ist der je einzelne und besondere Blick auf die Lebenswelt gefragt, wie er auch und gerade in poetischen Texten erprobt, poetisch stilisiert, bestätigt oder – im Gegenteil – in Frage gestellt wird. Insofern sind literarische Texte eben aufgrund ihrer poetischen Besonderheit für historisch-anthropologische Forschungsansätze von größter Bedeutung. Denn – davon geht inzwischen auch die Mentalitätsgeschichte aus – literarische Texte wiederholen nicht einfach die

Deutungsmuster, ‹Weltbilder› oder Mentalitäten, mit denen sie sich auseinander setzen, sondern reflektieren und verändern sie, ästhetisieren sie oder stellen sie in Frage. Diese kritische Funktion von Literatur gilt insbesondere für die Epochenbrüche, Wendezeiten oder zumindest Krisen des sozialen Selbstverständnisses und der mentalen Orientierung, wie man das auf vielfältige Weise beim Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit beobachten kann. Sind vom 14. bis zum 16. Jahrhundert schon die Sinngemüßnisse, die Weltbilder und Formen sozialer Selbstverständigung, mittels deren man im Mittelalter noch umfassende Orientierung gewinnen konnte, selbst fragwürdig geworden, so reagiert die Literatur der Zeit auf diese Veränderungen mit Verunsicherung oder Katastrophenszenarien, mit Angstphantasien oder Todesbildern, aber auch mit dem Erproben neuer Denk- und Verhaltensmodelle sowie der ‹Erfahrung› neuer, bislang fremder Welten, die so bislang nicht gedacht werden konnten.²⁶ Dies vor allem ist wohl der Grund dafür, dass Geschichte, Kultur und Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit für historisch-anthropologische Forschungsansätze so außerordentlich attraktiv sind. Sie betreffen zum einen – im Sinne Kants²⁷ – die Veränderungen der Vorstellungs- und Denkformen des Menschen, seiner Affekte und ‹Temperamente›, seines Erinnerungsvermögens und seiner Traumwelten, zum anderen die Formen und Möglichkeiten seiner Vergesellschaftung in Staat und Herrschaft, Ehe und Familie; seiner sozialen und literarischen Kommunikation, wie etwa Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Briefe und Boten, technische und andere Medien; seiner Individualisierung sowie der Herausbildung neuer Formen von Öffentlichkeit und Privatheit.²⁸

So werden die Affekte und ‹Temperamente› des Menschen bereits seit der Antike nach dem traditionellen ‹Vier-Temperamente-Schema› der Sanguiniker, Choleriker, Phlegmatiker und Melancholiker unterschieden, je nachdem, welcher der vier Körpersäfte (Blut, Schleim, gelbe Galle, schwarze Galle) in der jeweiligen *Komplexion* vorherrscht.²⁹ In der Philosophie und Literatur des Spätmittelalters nun behält dieses Schema zwar seine Gültigkeit, wird zugleich aber auch erheblich modifiziert. Während beispielsweise die Vorherrschaft der schwarzen Galle, die zur Melancholie führt, in der Medizin und Literatur des Mit-

telalters, etwa im Traktat *De Melancholia* des Constantinus Africanus oder im *Iwein*-Roman Hartmanns von Aue, ausschließlich pathologisch, also als Wahnsinn, gedacht wird, erscheint sie im Denken und Schreiben des Spätmittelalters sehr viel widersprüchlicher: Zwar wird die Melancholie nach wie vor als depressive Stimmung und Verzweiflung, aber auch als Voraussetzung intellektueller oder künstlerischer Kreativität wahrgenommen, was in der Literatur des 15./16. Jahrhunderts nun sehr viel differenziertere Gefühlsdarstellungen als bisher, eine intensive Reflexion und Selbstvergewisserung über diese Gefühle sowie die Herausbildung einer Subjektivierung und Gewissenskultur ermöglicht, die bislang so nicht möglich war. Damit einher geht ein Prozess der zunehmenden Bewusstheit über die Triebnatur des Menschen, seiner *Sprache der Liebe*³⁰ und des körperlichen und sexuellen Begehrens, dann aber auch der Reglementierung und Sublimierung des Begehrens, die im *Prozeß der Zivilisation*³¹ im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in den unterschiedlichsten Formen reflektiert und literarisiert wird. Die literarische Briefkultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, insbesondere die Stilisierung und Fiktionalisierung einer *face-to-face*-Kommunikation in der Erzählliteratur der Zeit, ist für diese Fragestellung außerordentlich interessant; ich komme darauf zurück.

Vergleichbare Formen literarischer Sublimierung sind zeitgenössisch noch in einem anderen Feld menschlichen Trieblebens zu beobachten: der Codierung von Wut und Gewalt. In der Literatur und Kultur des Mittelalters ist die körperliche, unmittelbare Gewalt eine der wichtigsten Formen von Vergesellschaftung, Kommunikation und politisch-rechtlichen Strukturen. Das ist im Spätmittelalter nicht anders, doch hat sich die Codierung von Gewalt nun erheblich verändert: Sie verliert ihre Unmittelbarkeit, wird indirekter und unterliegt Formen der ‹Verschiebung›³², welche die Gewalt nicht aufheben, wohl aber weniger bedrohlich erscheinen lassen. Auch für diese Form der Sublimierung von Gewalt ist die Brief- und Romanliteratur des Spätmittelalters von erheblicher Bedeutung. Sie verweist darauf, dass die Muster sozialer und literarischer Kommunikation im Spätmittelalter entscheidenden Veränderungen unterliegen, die neue Möglichkeiten des Umgangs miteinander, der Selbststilisierung, aber auch der ‹Kon-

struktion» des Gesprächspartners und seiner Lebenswelt sowie neue Formen der Erfahrung bislang fremder Welten eröffnen.

Perspektiven der Briefliteratur in Spätmittelalter und Früher Neuzeit

Die Bedeutung und Funktion von Briefen für eine historisch-anthropologische Forschung in der Literatur und Kultur des Spätmittelalters ist keineswegs eindeutig. Ich konzentriere mich im Folgenden auf drei Funktionsmöglichkeiten:

- die Kunst der Sublimierung sexuellen Begehrens und die Verschiebung körperlicher Gewalt zum aggressiven Gelächter anhand der «Liebesbriefe» in Heinrich Wittenwilers *Ring*;
- die Selbststilisierung des Schreibers von Briefen, seiner Gefühle, Wünsche und Hoffnungen, aber auch die «Setzung des anderen»³³, das heißt der Empfindungen und Affekte des Briefempfängers, anhand der lateinischen Liebesnovelle des Aeneas Silvius Piccolomini *De duobus amantibus*;
- die Erfahrung neuer, bislang fremder Welten, monströser Lebewesen und überraschender Orientierungen des Denkens und Handelns anhand von Johann Hartliebs *Alexanderroman*, insbesondere des Briefwechsels zwischen Alexander und Dindimus, dem König der Brahmanen, über die Wunder der Fremde Indiens und am Rande der Welt sowie über das utopische Friedensreich der Brahmanen, das zu den vertrauten Standards von Herrschaft, Gewalt und politischer Ordnung gegenbildlich konzipiert ist.

1. Heinrich Wittenwilers «Ring» ist trotz seiner schmalen Überlieferung – nur eine Handschrift des Texts ist bekannt – als «Haupt- und Schlüsselwerk des Spätmittelalters»³⁴ bezeichnet worden. Er entwirft eine Welt des Begehrens und der Gewalt, der Freude am Bösen und an der Übervorteilung, der Deformation von Schönheit und Ordnung sowie der Zerstörung von Sinn und zweckhaftem Handeln, konfrontiert sie aber auch mit unterschiedlichsten Lehrsystemen zur Regelung von Alltag und Fest, Liebesbegehren und Ehe, Krieg und Gewalt, die zwar entworfen und kommentiert werden, ihre Orientierungsleistung aber verloren haben.³⁵ Im Mittelpunkt des Textgeschehens steht die Liebes-

werbung eines bäuerlichen Helden, Bertschi Triefnas, um eine dörfliche «Schönheit», Mätzli Rüerenzumph, deren Hässlichkeit ebenso grotesk übersteigert wird wie ihre Triebhaftigkeit und Selbstbeschränkung auf die Öffnungen und Funktionen ihres Leibes.

Die Szene spielt in einem kleinen Schweizer Dorf, Lappenhausen «in dem tal ze Grausen»³⁶, weitet sich allerdings im Verlauf des Texts zum *Ring* der ganzen Welt: Während des Hochzeitsfestes für Bertschi und Mätzli kommt es aufgrund einer scheinbaren Lappalie – ein Tänzer kratzt seine Tänzerin so heftig an der Innenseite der Hand, dass sie zu bluten beginnt – zum Streit mit den Bewohnern Nissingens, eines Nachbardorfs, der sich zu einem regelrechten Krieg, ja einem Weltkrieg ausweitet. Am Ende steht eine groteske Explosion von Gewaltphantasien und immer neuen Gewaltakten, ein mörderischer Kampf aller gegen alle, die Selbsterstörung dieser Welt und die Resignation des Helden, der sich in einer melancholischen Geste der Vergeblichkeit in den Schwarzwald zurückzieht.

Im Mittelpunkt dieser Bilderflut von Liebesbegehren und Gewalt, triebhafter Körperlichkeit und gnadenloser Rache stehen zwei Liebesbriefe, die Bertschi und Mätzli einander schreiben bzw. schreiben lassen, da sie selbst des Schreibens nicht mächtig sind. Dabei liegt die anthropologisch *und* historisch interessante Besonderheit des Geschehens in der Verdoppelung beider Briefe. Denn Bertschi wie Mätzli formulieren zunächst ihre eigene Briefversion, lassen sie dann aber von «gebildeten» Schreibern in die rechte Form bringen. Für die Frage nach der Zivilisationsgeschichte und der Sublimierung der Affekte im Spätmittelalter ist diese Verdoppelung beider Briefe von größtem Interesse. Bertschi beispielsweise formuliert sein sexuelles Begehren, nur knapp durch die traditionelle Grußformel und Liebesmetaphorik gebändigt, ganz unmittelbar:

Got grüess dich, lindentolde!
Lieb, ich pin dir holde.
Du bist mein morgensterne;
Pei dir so schlieff ich gerne.³⁷

Der Dorfschreiber Henritze Nabelreiber hingegen, der Bertschis Liebeswunsch zum Brief verschriftlichen soll, nimmt zwar von der Inten-

sität von Bertschis Liebesbegehren nichts zurück, verschiebt es aber in den ›hohen Stil‹ des Liebesbriefs, der – mit Anleihen wiederum an die religiöse Metaphorik der Marienlyrik und an die Dienstmetaphorik des traditionellen Minnesangs – das Begehren zur sehnsuchtsvollen Hoffnung auf Erhörung und die Bitte um Beischlaf zum Flehen um die Gnade, sich doch bitte unterwerfen zu dürfen, verschiebt. Dabei ist bis in die Parallelkonstruktion von Bertschis ›Vorbild‹ und Nabelreibers endgültigem Brief erkennbar, dass die Sprache des Begehrens lediglich die Art ihrer Codierung, nicht aber ihr Ziel verändert hat. Zwar ist die Form der Kommunikation der Liebenden modifiziert: Statt der unmittelbaren Liebesbekenntnisse – wie es Bertschi vorher noch in einer grotesken Gewaltszene im Kuhstall versucht hat³⁸ – bedienen sie sich nun der Verschriftlichung ihres Liebeswunsches im Brief. Doch ist das Liebesbegehren damit keineswegs reduziert und auch seine Gewaltförmigkeit nicht verringert: Da Mätzli wegen Bertschis Liebesgeständnis und ›Überfall‹ auf sie im Kuhstall auf dem Speicher gefangen gehalten wird, muss Bertschis Liebesbrief ihr zugesandt werden.

Der Stein jedoch, der ihn zu Mätzli transportieren soll, trifft sie am Kopf: «so schon, daz im daz pluot aus gieng»³⁹. Dabei ist dieser Steinwurf erst der Beginn einer konsequenten Einübung Mätzlis in die Interdependenz von Liebeslust und Gewalt, welche die Voraussetzung für ihren Antwortbrief an Bertschi schafft: Der Arzt Chrippenchra, den Mätzli aufgesucht hat, um sich Bertschis Brief vorlesen zu lassen, macht sich ihre Liebeslust zunutze, vergewaltigt und schwängert sie, weckt damit aber gerade ihre Liebeslust, die zu reglementieren nach kirchlicher Lehre den wichtigsten Zweck der Ehe darstellt. Chrippenchras Version von Mätzlis Antwortbrief an Bertschi mündet denn auch in das theologisch sanktionierte Gebot an beide Liebenden, die Ehe einzugehen – eine Ehe allerdings, die zu Gewalt, Tod und Zerstörung des ganzen Gemeinwesens führt. Offensichtlich, so verstehe ich diese paradoxe Konstruktion der Geschichte von Liebeswerbung und Eheschließung in Lappenhäusern, ist sich Wittenwiler der Beherrschbarkeit der Triebe, Affekte und Gewaltwünsche immer weniger gewiss. Zwar bietet er die Möglichkeit der Stilisierung und Sublimierung des Begehrens durch Schrift und auch die literarische Kunst des Briefs, doch wird

damit die drohende Gewalt nicht gebändigt, sondern im Gegenteil noch gesteigert. Wittenwilers *Ring* zeigt einen höchst pessimistischen Blick auf die manifeste Gewalt menschlicher Affekte und Begehrlichkeiten.⁴⁰ Zugleich aber weckt er gerade in den grotesksten und phantastischsten Formen von Gewalt ein Gelächter, das die Gewalt fortsetzt, wohl aber auch Ausdruck einer Orientierungs- und Sinnkrise ist: Indem man den Wahnsinn der Verhältnisse «komisch nimmt und lacht, genießt man den Vorteil, in jener momentanen Erleichterungslage den Status der Ohnmacht zu haben»⁴¹.

2. Einen ganz anderen Effekt erzielen die Liebesbriefe zwischen Euryalus und Lucrezia in Enea Silvios Novelle *Historia de duobus amantibus*.⁴² Briefe gelten als «Mittel der Verständigung»⁴³ und der Kommunikation. Sie ermöglichen das Gespräch mit einem/einer Abwesenden und folgen in Aufbau und Redeform einem mündlichen Kommunikationsakt. Grußformel – also Hinwendung zum Gesprächspartner –, Vortrag der Information, Schlussformel – also Abwendung vom Gesprächspartner – und Unterschrift imaginieren eine personale oder *face-to-face*-Kommunikation, machen aber zugleich deutlich, dass das Gespräch nicht mit einem Anwesenden, sondern mit einem Abwesenden geführt wird. Für den Brief ist dieser Gegensatz zwischen der Inszenierung eines persönlichen Gesprächs und der tatsächlichen Trennung der Gesprächspartner konstitutiv. Denn «im Brief vermag man die Abgeschiedenheit zu verleugnen und gleichwohl der Ferne, Abgeschiedene zu bleiben»⁴⁴. Damit aber ergeben sich gerade im Brief Möglichkeiten der Stilisierung, vor allem auch der spielerischen Inszenierung seiner selbst, seiner Wünsche, Hoffnungen und Leidenschaften, die für historisch-anthropologische Fragen nach der Konstitution des Subjekts und die Affektkultur beispielsweise der Frühen Neuzeit außerordentlich interessant sind. Zugleich aber ist die Möglichkeit in Rechnung zu stellen, dass diese ›Gefühlswelten‹ lediglich imaginiert und – möglichst effektiv – stilisiert sind, nicht aber ›erlebten‹ Affekten oder Wunschphantasien entsprechen. Insofern ist die Briefkultur auch des 15./16. Jahrhunderts nur sehr bedingt als Quellenmaterial für die Affektkultur der Epoche geeignet. Andererseits bietet gerade der literarische Charakter des Briefs die Möglichkeit, die Logik der Gefühle, ihre Grenzen oder auch die Brüche zwischen der

stilisierten Gefühlswelt und den Problemen realer Kommunikation genauer zu erproben.

In Enea Silvios *Historia de duobus amantibus* ist dieses Experimentierfeld der Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Gefühlswelten auf besonders eindrucksvolle Weise eröffnet. Dabei sehe ich die historische Besonderheit dieser Novelle darin, dass sie die technisch-medialen Möglichkeiten des Briefs voraussetzt, vor allem aber mit ihnen spielerisch experimentiert und auf diese Weise ganz neue Dimensionen der zeitgenössischen Affektkultur sichtbar macht. Das wird insbesondere an den Kommunikationsformen der Liebenden deutlich: Euryalus ist im Gefolge des deutschen Kaisers nach Siena gekommen und trifft auf Lucrezia, eine verheiratete Sienesin. Beide entbrennen in Liebe zueinander und versuchen, die strengen moralischen Barrieren zwischen ihnen dadurch zu überwinden, dass sie sich Briefe schreiben: Briefe voller Zuneigung und Sehnsucht; Briefe, in denen sie sich ihre Liebe bekennen, sich in die Freuden ihrer Liebe und Schmerzen ihrer Trennung hineinphantasieren, die Wonnen ihrer Vereinigung zumindest imaginär vorwegnehmen und auf diese Weise ihre Liebe im wechselseitigen *gedenken* auch tatsächlich realisieren. Dabei scheint mir der performative Aspekt ihrer Liebesphantasien besonders wichtig zu sein: Sie vollziehen ihre Liebe, indem sie darüber sprechen, einander schreiben und ein persönliches Treffen herbeisehnen, bedenken dabei aber nicht, dass ihre personale oder *face-to-face*-Kommunikation anderen Regeln, auch anderen Regeln ihrer *«Sprache der Liebe»* (Roland Barthes),⁴⁵ folgt. Das aber hat zur Folge, dass sie in brieflicher Distanz zwar die schönsten Liebesträume träumen, im Zuge ihres persönlichen Zusammentreffens aber keineswegs im gleichen Maß zum Liebesglück und Liebesgenuss in der Lage sind. Natürlich scheitert ihre Liebe auch aus rechtlichen und moralischen Gründen. Der wichtigste Grund liegt wohl aber eher in der poetologischen Besonderheit des Briefs, dass ein Brief zwar einen Dialog eröffnet, es sich dabei aber um einen höchst *«einseitigen Dialog»* handelt – einseitig deswegen, *«weil man sich wirklich mit dem Abwesenden darin unterhält, den man aber nicht zu Wort kommen lässt [...]»*⁴⁶. Zwar ist gerade die Einseitigkeit des Dialogs und damit die Stilisierung seiner selbst und des Gesprächspartners die Voraussetzung dafür, dass Inten-

sität und Differenziertheit der Affekte in einem Maß gesteigert werden, wie es außerhalb von Kunst und Literatur nur schwer vorstellbar ist. Zugleich aber ist darin der Gegensatz von schriftlicher und personaler Kommunikation angelegt, den Euryalus und Lucrezia nicht zu überbrücken vermögen, sondern an dem ihre Liebe scheitert und Lucrezia zugrunde geht.⁴⁷

3. Die Frage nach der *«Natur»* des Menschen und seiner *«Lebenswelt»*, welche seit dem 16. Jahrhundert die Anthropologie als Wissenschaft begründete, reichte – und dies vor allem in der Zeit der geographischen Entdeckungen des 16./17. Jahrhunderts – von Anfang an über die eigene *«Lebenswelt»* hinaus. So ist es wohl zu erklären, dass die Anthropologie bald auch – unter dem Eindruck der Entdeckungen und vor allem der Berichte über die Entdeckungen – die *«ethnographischen und ethnologischen Trends mit ihrem Interesse an den Varianten und natürlichen Konstanten des Menschseins»*⁴⁸ aufnahm. Noch Kant führt unter *«den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie [...] das Reisen»*⁴⁹ auf, und auch in der modernen Historischen Anthropologie gehört die Frage danach, wie die Fremden und das Fremde gedacht werden können, mittels welcher Bilder das erfolgt und welche Alternativen zu den scheinbar selbstverständlichen Vorstellungs- und Deutungsmustern damit eröffnet werden, zu den zentralen Forschungsfeldern. Die Reiseberichte, aber gerade auch die Reiseromane des Spätmittelalters mit ihren phantastischen Bildern von den monströsen Lebe- und Mischwesen am Rande der Welt, von gänzlich ungewohnten Formen sozialer und politischer Ordnung oder von höchst merkwürdigen Dispositionen des Alltagslebens sind für diese Frage von besonderem Interesse. So sind Faszination und Verbreitung schon des antiken Alexanderromans, dann vor allem seiner mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Adaptationen, weniger wohl auf die Erzählung von der militärischen Eroberung Persiens und Indiens durch Alexander oder seine Stilisierung zum idealen Herrscher und Heerführer zurückzuführen als auf die Berichte von den Wundern Indiens und vom Rande der Welt, die alle Verstehens- und Deutungsmöglichkeiten übersteigen; von dem utopischen Friedensreich des Dindimus, des Königs der Brahmanen, deren Bedürfnislosigkeit und Gewaltverzicht der alltäglichen Gewalt im mittelalterlichen Europa nur noch gegen-

bildlich verbunden sind; oder von der Rückkehr der Brahmanen in einen Naturzustand, an welchem der Habitus von Herrschaft und Gewalt, den Alexander, der Welteroberer, ganz selbstverständlich praktiziert, aufgehoben wird.

Besonders auffällig scheint mir, dass diese Berichte von den Wundern der Fremde im Alexanderroman in Briefform erfolgen, wobei vor allem der Briefwechsel zwischen Dindimus und Alexander von Interesse ist. Offensichtlich ist die Briefform in besonderem Maß dazu geeignet, neue und staunenswerte Beobachtungen mitzuteilen, die – so Alexander in einem Brief an seinen Lehrer Aristoteles – «ich [...] kainem menschen gelaubt (hett), hett ich sie mit meinen augen nit lauther gesechen, und hett die wunder durchmächtiglich betracht [...]»⁵⁰. Denn der Brief vermittelt zumindest die Fiktion unmittelbarer Erfahrung. Zwar fußt er auf der Selbststilisierung des Briefschreibers ebenso wie auf der Stilisierung seines Adressaten und der Welt, die er beschreibt, doch ist gerade dies die Voraussetzung dafür, dass die Phantastik und provozierende Alterität der Fremde überhaupt glaubwürdig werden kann. Dindimus entwirft in seinem Brief an Alexander denn auch nichts Geringeres als ein utopisches Reich der Gütergemeinschaft und des Verzichts auf Privateigentum; der allgemeinen Gleichheit und des Verzichts auf Gewalt; des Friedens und der Zufriedenheit mit Gottes Gaben. In einer Gesellschaft, in der Herrschaft und Gewalt, ständische Hierarchie und rechtliche Ungleichheit die wichtigste Orientierung der sozialen und politischen Ordnung darstellen, ist ein solcher Gesellschafts- und Staatsentwurf offensichtlich nur in der Ferne Indiens denkbar. Die literarische Form aber, die erlaubt, ihn überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und zu beurteilen, ist der Brief. Er entwirft die Wunder der Fremde, als ob sie tatsächlich wahrgenommen worden wären und deshalb auch als wahr anzunehmen sind. Ebenso wie der Liebesbrief zwar die persönlichsten Bekenntnisse, Wünsche und Glücksbilder von dem oder der Geliebten formuliert und dabei doch auf der «Setzung des Anderen»⁵¹ sowie der eigenen Person des oder der Schreibenden beruht, präsentieren die Briefe des Alexanderromans über die Wunder der Fremde die erstaunlichsten Beobachtungen, bieten als Garantie ihrer Wahrheit jedoch nur das «als ob» ihrer brieflichen Beglaubigung. Gerade in dieser

Verbindung von Wahrheit und Fiktion aber sind sie für eine historisch-anthropologische Forschung von Nutzen, die insbesondere an neuen Sichtweisen und überraschenden Alternativen zum Vertrauten interessiert ist.

Denn historische Anthropologie fragt zwar nach den Verstehensmöglichkeiten und *attitudes mentales* des Menschen in seiner konkreten Lebenswelt, dies aber nicht im Sinne scheinbar überhistorischer Konstanten, sondern – im Gegenteil – ihrer historischen Dialogisierung. Die literarischen Briefe in der Erzählliteratur des 15./16. Jahrhunderts bieten dafür die beste Voraussetzung. Sie zeigen die Perspektiven, ja den Reichtum eines Forschungsansatzes auf, der sich nicht mit den großen historischen Linien der Sozial-, Mentalitäts- oder Medien-geschichte begnügt, sondern – im Sinne Kants – den denkenden, empfindenden und politisch handelnden Menschen in den Mittelpunkt stellt. Dabei dient diese Partialisierung der Forschungsperspektive nicht einem Rückzug ins überhistorisch Allgemeine, sondern ganz im Gegenteil dem genaueren historischen Verständnis der Bedingungen und Formen menschlichen Handelns. Diesen Anspruch vertritt die historische Anthropologie nicht allein, doch ist sie in dieser Hinsicht besonders erfolgreich. Deshalb ist gerade sie für den interdisziplinären Ansatz einer Literaturwissenschaft, die sich auch kulturwissenschaftlich definiert, von erheblichem Interesse.

Anmerkungen

- 1 Schwemmer, Oswald. «Anthropologie». *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 1*. Hg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart u. Weimar, 1995. 126.
- 2 Schwemmer (Anm. 1), 126.
- 3 Kant, Immanuel. «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht». *Werkausgabe XII*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., 2000. 395–690, 399.
- 4 Kant (Anm. 3), 399 f.
- 5 So Marquard, Odo. «Anthropologie». *Historisches Wörterbuch der Philosophie 1*. Hg. v. Joachim Ritter. Basel, 1971. 362–74, 365 über Kants Begriff «Weltkenntnis». Mit dem Begriff «Lebenswelt» folgt Marquard Edmund Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1935 ff.); vgl. dazu auch Mühlmann, Wilhelm E. «Lebenswelt». *Historisches Wörterbuch der Philosophie 5*. Hg. v. Joachim Ritter. Darmstadt, 1980. 151–57, 155 ff.
- 6 Marquard (Anm. 5), 365.

- 7 Kant (Anm. 3), 400.
- 8 Kant (Anm. 3), 400.
- 9 Kant (Anm. 3), 399.
- 10 Marquard (Anm. 5), 369.
- 11 Wilhelm Dilthey. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften* 8. 5. Aufl. Stuttgart u. Göttingen, 1977. 79.
- 12 Marquard (Anm. 5), 371.
- 13 Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 12. Aufl. Bonn, 1991 (Erstausgabe 1928): eine – wie Scheler im Vorwort schreibt – «sehr gedrängte Zusammenfassung meiner Anschauungen über einige Hauptpunkte der ›Philosophischen Anthropologie‹ [...], die ich seit Jahren unter der Feder habe». Dabei geht er davon aus, dass «das als Mensch bezeichnete Lebewesen nicht nur dem Begriff des Tieres untergeordnet bleibt, sondern auch eine verhältnismäßig sehr kleine Ecke des Tierreiches ausmacht», obwohl das Wort bei allen «Kulturvölkern» dem Begriff des Tieres gerade entgegengesetzt sei. Ebenda, 7 u. 10.
- 14 Vgl. dazu vor allem Lepenies, Wolf. «Probleme einer Historischen Anthropologie». *Historische Sozialwissenschaft. Beiträge zur Einführung in die Forschungspraxis*. Hg. v. Reinhard Rürup. Göttingen, 1977. 126–59.
- 15 Frühwald, Wolfgang u. a. *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Frankfurt a. M., 1991, 70, im Anschluss an Walter J. Ong. «Crisis and Understanding in the Humanities». *Daedalus-Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 98 (1969): 617–40.
- 16 Frühwald u. a. (Anm. 15), 71. Zur kulturwissenschaftlichen Orientierung der Literaturwissenschaft liegen inzwischen zahlreiche Untersuchungen vor. Ich verweise nur auf die spannende Debatte zwischen Haug, Walter. «Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft» und Graevenitz, Gerhart v. «Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung». *Deutsche Vierteljahrsschrift* (1999): 69–121; und vorher grundsätzlich Böhme, Hartmut u. Klaus Scherpe. *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek, 1996.
- 17 Ausführlicher dazu Röcke, Werner. «Mit fremdem Blick. Interdisziplinarität und Mediävistik». *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 4.1 (1999): 57–63; und Raible, Wolfgang. Zur Interdisziplinarität in den Kulturwissenschaften. *Das Mittelalter* 4.1 (1999): 65–68.
- 18 «Mais l'histoire des mentalités ne se définit pas seulement par le contact avec les autres sciences humaines [...] Elle est aussi le lieu de rencontre d'exigences opposées que la dynamique propre à la recherche historique actuelle force au dialogue.» Le Goff, Jacques. «Les mentalités. Une histoire ambiguë». *Faire de l'histoire 3. Nouveaux objets*. Hg. v. dems. u. Pierre Nora. Paris, 1974. 109–36, 111; vgl. dazu Jöckel, Sabine. «Die ›histoire des mentalités‹. Bausteine einer historisch-soziologischen Wissenschaft». *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 2 (1987): 146–73.
- 19 Vovelle, Michel. *Idéologies et mentalités*. Paris, 1982. 11.
- 20 Zum Folgenden vgl. auch den Forschungsbericht von Kiening, Christian. «Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven». *Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik* 5/1. *Jahrbuch für Internationale Germanistik* Reihe C Abt. 5 (1996): 11–129.
- 21 Zur Kategorie ›Lebenswelt‹ siehe Anm. 5; und Kiening (Anm. 20), 13, im Anschluss an Gumbrecht, Hans-Ulrich, Ursula Link-Heer u. Peter-Michael Spangenberg. *La littérature historiographique des origines à 1500. Teil 1*. Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters 11. Hg. v. Hans Robert Jauss u. Erich Köhler. Heidelberg 1986. 32–39.
- 22 Ausführlicher dazu Röcke, Werner. «Literaturgeschichte – Mentalitätsgeschichte». *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Hg. v. Helmut Brackert u. Jörn Stückrath. Reinbek, 2001. 639–50. Eine vergleichbare Partialisierung der Forschungsperspektive ist auch in anderen Ansätzen, vor allem der Geschichts- und Literaturwissenschaften zu beobachten. Ich verweise nur auf Carlo Ginzburgs Konzept einer ›Mikrogeschichte‹ (›microstoria‹) oder auch auf die ›New cultural poetics‹ des amerikanischen Anglisten Stephen Greenblatt u. a., insbesondere den Aufsatzband Greenblatt, Stephen. *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*. Berlin, 1991.
- 23 Zum Begriff ›Weltanschauung‹ vgl. Gethmann-Siefert, Annemarie. «Weltanschauung». *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 4. Hg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart u. Weimar, 1996. 652 f.; und Dilthey (Anm. 11); zum Begriff ›Weltbild‹ vgl. Bachorski, Hans-Jürgen u. Werner Röcke. «Weltbilder. Ordnungen des Wissens und Strukturen der literarischen Sinnbildung». *Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit*. Hg. v. dens. Trier, 1995. 7–17; und Link-Heer, Ursula. «Weltbilder, Epistemai, Epochenschwellen. Mediävistische Überlegungen im Anschluß an Foucault», ebenda, 19–56.
- 24 Vgl. dazu neben dem Ersten Buch «Vom Erkenntnisvermögen» vor allem das Zweite Buch «Vom Gefühl der Lust und Unlust» sowie das Dritte Buch «Vom Begehungsvermögen» in Kant (Anm. 3), 403 f.
- 25 So vor allem Peters, Ursula. «Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte? Überlegungen zur Problematik einer neueren Forschungsrichtung». *Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven 2. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984*. Hg. v. Georg Stötzel. Berlin u. New York, 1985. 179–98; vgl. dazu aber schon Jöckel (Anm. 18); Röcke (Anm. 22); Chartier, Roger. «Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten». *Mentalitäten – Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Hg. v. Ulrich Raulff. Berlin, 1987. 69–96, vor allem 91.
- 26 Ausführlicher dazu Bachorski u. Röcke (Anm. 23).
- 27 Siehe Anm. 24.
- 28 Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 4. Aufl. Neuwied u. Berlin, 1969.
- 29 Vgl. dazu Klíbanisky, Raymond, Erwin Panofsky u. Fritz Saxl. *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt a. M., 1990.
- 30 Vgl. dazu Barthes, Roland. *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt a. M., 1984.
- 31 Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* 1, 2. Frankfurt a. M., 1984.
- 32 Zum psychoanalytischen Begriff der ›Sublimierung‹ und ›Verschiebung‹ vgl. Laplanche, Jean u. Jean-Bertrand Pontalis. *Das Vokabular der Psychoanalyse* 2. Frankfurt a. M., 1973. 478–81 (Sublimierung) u. 603–06 (Verschiebung).

- 33 Jean Améry. «Der verlorene Brief. V. Niedergang einer Ausdrucksform des Humanen». *Schweizer Rundschau* 75 (1975): 23 f. (zitiert nach Nickisch, Reinhard M. G. *Brief*. Stuttgart, 1991, 10).
- 34 Wehrli, Max. *Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1980, 724. Die Autorfrage ist noch nicht definitiv entschieden, auch wenn vieles für einen gleichnamigen Juristen und Hofmeister am Konstanzer Bischofshof spricht; vgl. zusammenfassend Brunner, Horst. «Wittenwiler, Heinrich». *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. 10. Verfasserlexikon. Hg. v. Burghard Wedinger. Berlin u. New York, 1999, Sp. 1281–89; die Datierung des Texts ist «um 1400» anzusetzen.
- 35 Die Frage, ob Wittenwilers «Ring» einen didaktischen Zweck verfolgt oder ob die Sinnorientierung der Didaxe ihrerseits lachend in Frage gestellt, ja zerstört wird, ist in der «Ring»-Forschung sehr umstritten; vgl. dazu den knappen Überblick in Brunner (Anm. 34).
- 36 Wittenwiler, Heinrich. *Der Ring. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Nach dem Text von Edmund Wießner ins Neuhochdeutsche übs. u. hg. von Horst Brunner. Stuttgart, 1999. v. 55.
- 37 Wittenwiler (Anm. 36), vv. 1860–63: «lindentolde» = Krone der Linde; die Bezeichnung «morgensterne» entstammt der Marienlyrik des Mittelalters.
- 38 Wittenwiler (Anm. 36), vv. 1416–47. Es spricht einiges dafür, dass diese Szene trotz ihrer grotesken Gewaltförmigkeit gegenbildlich auf die Verkündigungsszene (Lukas 1, 26 ff.) des Engels an Maria bezogen ist, da der Engel Maria die Geburt Jesu verkündet; vgl. Lutz, Eckart Conrad. *Spiritualis fornicatio. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein Ring*. Sigmaringen, 1990. 324 f.
- 39 Wittenwiler (Anm. 36), v. 1930.
- 40 Ausführlicher dazu vgl. Röcke, Werner. «Das Lachen, die Schrift und die Gewalt. Zur Literarisierung didaktischen Schreibens in Wittenwilers «Ring»». *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 8 (1994/5): 259–82, insbesondere 275–82.
- 41 Odo Marquard. «Exile der Heiterkeit». *Das Komische*. Hg. von Wolfgang Preisdanz u. Rainer Warning. München, 1976. 133–53, 143.
- 42 Aeneas Silvius Piccolomini (Pius II) u. Niklas von Wyle. *The Tale of two Lovers. Eurialus and Lucretia*. Hg. v. Eric John Morall. Amsterdam, 1988.
- 43 Steinhausen, Georg. *Geschichte des deutschen Briefes. Zur Kulturgeschichte des deutschen Volkes I*. Berlin, 1889, III.
- 44 Adorno, Theodor W. «Benjamin, der Briefschreiber». *Noten zur Literatur* 4. Hg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M., 1974. 585.
- 45 Vgl. Barthes (Anm. 30), 188–92.
- 46 Lessing, Gotthold Ephraim. «Lessings sogenannte Briefe an verschiedene Gottesgelehrte». *Werke 7. Theologiekritische Schriften*. Hg. v. Herbert G. Göpfert. Darmstadt, 1976. 677–709, 677.
- 47 Ausführlicher dazu Röcke, Werner. «Schriftliches «gedenken» und paradoxe Verneinung. Aspekte von Verschriftlichung und Affektkultur in der Novellistik des Mittelalters». *Gespräche – Boten – Briefe*. Hg. v. Horst Wenzel. Berlin, 1997. 226–43, insbesondere 232–39.
- 48 Marquard (Anm. 5), 364.
- 49 Kant (Anm. 3), 400.

- 50 Hartlieb, Johann. *Alexanderroman*. Hg. v. Rudolf Lechner-Petri. Edition des Cgm 581. Hildesheim u. New York, 1980. 203.
- 51 Jean Améry (Anm. 33).

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

Claudia Benthien
Hans Rudolf Velten (Hg.)

**Germanistik als
Kulturwissenschaft**

Eine Einführung in neue Theoriekonzepte

rowohlt's 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