

Sonderdruck aus

Manuel Braun (Hg.)

Wie anders war das Mittelalter?

Fragen an das Konzept der Alterität

Mit 5 Abbildungen

V&R unipress

ISBN 978-3-8471-0157-4

Inhalt

Manuel Braun	
Alterität als germanistisch-mediävistische Kategorie: Kritik und Korrektiv	7

I. Kritik der Mediävistik am Konzept der Alterität

Rüdiger Schnell	
Alterität der Neuzeit: Versuch eines Perspektivenwechsels	41

Florian Kragl	
Alterität als Methode	95

Katharina Philipowski	
Vergangene Gegenwart, vergegenwärtigte Vergangenheit: Zeit und Präsenz in der mediävistischen Alteritätsdebatte	127

Timo Reuvekamp-Felber	
Mittelalterliche Literatur als Schauraum einer performanzbestimmten Laienkultur? Visualisierungstechniken als Grundlagen des Erzählens in Vormoderne und Moderne	161

Silvan Wagner	
Postmodernes Mittelalter? Religion zwischen Alterität und Egalität . . .	181

II. Konstanten als Alternativen zum Konzept der Alterität

Christine Stridde	
Innovativer Formalismus und Konkretheit des Symbolischen. Konrads von Würzburg poetologisches Programm	205

Klaus Kipf	
Lachte das Mittelalter anders? Relative Alterität und kognitive Kontinuität komischer Strukturen in Schwankerzählungen des 13.–15. Jahrhunderts	233
Elisabeth Schmid	
Übersetzen und Adaptieren französischer Versromane. Bearbeitungskonzepte im volkssprachlichen Mittelalter	265
Annette Kehnel	
Der <i>homo miserabilis</i> oder: die menschliche Befähigung zum »Heimweh nach der Traurigkeit«. Kulturhistorische Grundlagenforschung zur <i>conditio humana</i> , zugleich ein Plädoyer für Universalien statt Alterität . .	299

Annette Kehnel

Der *homo miserabilis* oder: die menschliche Befähigung zum »Heimweh nach der Traurigkeit«. Kulturhistorische Grundlagenforschung zur *conditio humana*, zugleich ein Plädoyer für Universalien statt Alterität

»What is required of a working hypothesis is a fine capacity for discrimination.«

(François Lyotard)

I. Ausgangslage

Nach der Auseinandersetzung mit dem Tagungskonzept, der »Aufforderung zur Revision [des] Forschungsprogramms«¹ der Alterität, schwankt man zunächst: Sollen wir der Alterität eine klare Absage erteilen, muss sie disqualifiziert werden, weil sie heimlich versucht, eine Fundamentalopposition zwischen Mittelalter und Moderne zu etablieren, weil sie Schwächen adelt, statt Defizite zu benennen, weil sie – nach dem Motto ›je fremder das Mittelalter, desto attraktiver‹ – Aufmerksamkeitslenkung betreibt und das Mittelalter zur Projektionsfläche für Anderwelt-Hoffnungen mit Exotischem, Kuriosem und Bizarrem füllt? Sollen wir die Alterität also disqualifizieren, oder kommt sie wegen einiger Schwächen in der Theorie mit einem Abzug in der B-Note noch mal ganz gut davon?

Die Geisteswissenschaften neigen bekanntermaßen zur Vorsicht, sie wollen differenzieren, nicht beurteilen. Die Geschichtswissenschaften im Besonderen versuchen die Dinge historisch zu erklären oder zumindest zu verstehen und unterstellen damit der Kenntnis von den Ursprüngen der Dinge Erklärungskraft im Hinblick auf die ›Wertnoten‹, also auf die Geltung. Das hieße im hier zu beurteilenden Falle: Alterität ist ohne die Geschichte der Alterität, ohne das Wissen um ihre Anfänge nicht zu verstehen. Und die Anfänge sind noch fassbar: Die »Alterität des Mittelalters« als Forschungsprogramm wurde eingeführt – das hat Hans Robert JAUSS kurz vor seinem Tod im Februar 1997 noch einmal

1 BRAUN, Manuel: Alterität des Mittelalters? Aufforderung zur Revision eines Forschungsprogramms, S. 1 (http://www.brackweder-ak.de/CFP_Alteritaet.pdf, aufgerufen am 20.01.2012).

nachdrücklich betont –, um das Erkenntnisinteresse an dieser Epoche gegen das Mittelalterbild von Ernst Robert CURTIUS neu zu begründen:

Waren dort alle spezifischen Züge der mittelalterlichen Literatur und Kultur ausgespart oder getilgt, die sich dem Dogma vom ungebrochenen Nachleben der Antike nicht fügten, so sollte nun gerade das ausgegrenzte Andere, Befremdliche, in der autoritativen Tradition antiker Bildung Verlorene dieser abgeschiedenen Vergangenheit zur Aufgabe des Verstehens werden.²

Die Eigengeschichte der Alterität argumentiert mit der ursprünglichen Intention ihrer Erfinder. Diese legitimiert sich als innovatives Forschungsprogramm. JAUSS legt in der Erklärung der ›eentlichen‹ Ziele der Alterität nahe, dass das Gegenteil von Alterität altmodisch sei. Wer 1977 das ausgegrenzte andere zur Aufgabe des Verstehens erklärt, sucht den Bruch mit der heilen Welt der Kontinuitätsfiktionen. Demnach muss sich derjenige, der 2013 nach Alternativen zur Alterität sucht, noch immer dem Generalverdacht des Rückfalls in ewig gestrige Kontinuitätsneurosen stellen.

Auch hier hat der Historiker – Friedrich Nietzsche würde sagen: dank seiner »angeborene[n] Grauhaarigkeit« –³ Gegenargumente zur Hand. Weiß doch der historisch Gebildete hinreichend Bescheid über die unvermeidlichen Rhythmen generationell bedingter Konjunkturzyklen in der Wissenschaft. 30 Jahre Alterität generieren quasi zwangsläufig ihre eigene Infragestellung. Symptome der Auszehrung, wie sie das Tagungskonzept dem Patienten diagnostiziert, können gar nicht ausbleiben. Es ist also – auch historisch betrachtet – nicht nur legitim, sondern auch zeitgemäß, die Alterität infrage zu stellen, noch zeitgemäßer wäre es, sie zu evaluieren.

II. Das Elend als sine qua non der *conditio humana*?

Im Folgenden wird der im Tagungskonzept aufgeworfene Vorschlag aufgenommen, ob es nicht bei bestimmten Themen sinnvoll sein könnte, wieder verstärkt mit Kontinuitäten – genauer noch: mit anthropologischen Universalien – statt mit Alterität zu argumentieren.⁴ Ich habe mich von diesem Aufruf inspirieren lassen, eine Spur wieder aufzunehmen, die ich vor einiger Zeit in Zusammenhang mit mittelalterlichen *conditio-humana*-Konzepten verfolgt

2 JAUSS, Hans Robert: Probleme des Verstehens. Stuttgart 1999, S. 207.

3 Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Ders.: Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe 1. Hg. v. COLLI, Giorgio u. MONTINARI,azzino. München 1988 (dtv 2221), S. 243–334, hier S. 303.

4 Braun [Anm. 1], S. 3.

habe. Der Vorschlag läuft darauf hinaus, das menschliche Elend als eine kulturhistorische Universalie in den Blick zu nehmen. Dabei steht ›Elend‹ gleichermaßen als Kürzel für das ganze Arsenal der gefühlten Unzulänglichkeiten menschlicher Existenz, für die menschliche Erfahrung des Mangels, des Scheiterns und des Ausgeliefertseins, aber auch für die menschliche Fähigkeit, das eigene Elend im Besonderen und im Allgemeinen zu konstatieren, es zu beweinen und zu beschreiben. Eben diese Fähigkeit soll im Folgenden als ›universalienverdächtig‹ einer genaueren Prüfung unterzogen werden. Das ist ein riskantes Unternehmen, denn – das haben die bisherigen Erfahrungen mit der Diskussion in und außerhalb des Faches gezeigt – die große Schwäche dieser These ist ihre extreme Anfälligkeit für Missverständnisse, insbesondere besteht die Gefahr, dass derartige Überlegungen mit normativen Ansprüchen verknüpft und als Rechtfertigung menschlichen Elends im Sinne einer christlichen Leidenstheologie missverstanden werden.

Man könnte diese Kritik verallgemeinern, denn genau hier liegt ja die ›universelle‹ Gefahr von Universalien. Die Konzentration auf sich vermeintlich nicht wandelnde Grundkonstellationen und Konstanten ist immer anfällig für Missbrauch, sie ist ideologieanfällig, weil sie sich den Anschein gibt, zur Handlungsanweisung und -rechtfertigung zu taugen.⁵ Das Problem jeder Verallgemeinerung ist ihre potentielle Verwendung im Modus des Normativen. Die Gefahr der ontologischen Rückfälle, gerade in der Anthropologie, ist wegen der Scheinplausibilität ihres Gegenstandes (des Menschen) groß. Man denke nur an die fragwürdigen Postulate vermeintlicher Universalien wie Mutterliebe,⁶ genetisch festgelegtes Geschlechterverhalten⁷ oder die populärwissenschaftliche Ableitung moderner Verhaltensmuster aus den Umwelterfordernissen des Pleistozän.⁸

Wenn im Folgenden der *homo miserabilis* dennoch kandidieren darf in unserem virtuellen Universalienwettbewerb, dann erstens lediglich in seiner abstrakten Gestalt als eine Art Platzhalter für die Fähigkeit des Menschen, sein Elend zu beweinen – in paradoxer Formulierung: für die menschliche ›Elendsbegabung‹ –, und zweitens unter der Voraussetzung, dass die Preisrichter, also in diesem Falle Autorin und Leserschaft, die Überzeugung teilen, dass die Ge-

5 WINTERLING, Aloys: Begriffe, Ansätze und Aussichten Historischer Anthropologie. In: Historische Anthropologie. Basistexte. Hg. v. dems. München 2006, S. 9–29, hier S. 14, in der Zusammenfassung des Beitrags von Jürgen HABERMAS.

6 BADINTER, Élisabeth: Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. München, Zürich 1981.

7 SCHMITZ, Sigrid: Man the Hunter / Woman the Gatherer? Dimensionen der Gender-Forschung am Beispiel biologischer Theoriebildung. In: Freiburger FrauenStudien 13 (2003), S. 151–174.

8 ALLMAN, William. F.: Mammutjäger in der Metro. Wie das Erbe der Evolution unser Denken und Verhalten prägt. Heidelberg u. a. 1996.

schichtsschreibung ›gnädig‹ (»gracefully«) mit der Unvollkommenheit, insbesondere mit der menschlichen Unvollkommenheit, fertig werden muss, dass ›Geschichte schreiben‹ eine Form der Selbstverständigung über die Gegenwart ist, die offen sein muss für neue Stimmen, und dass das Komische ihr essentieller Modus sein sollte (»I argue [...] that the writing of history must come to terms gracefully with the incomplete, that it must be a conversation open to new voices, that its essential mode is a comic one«).⁹

III. ›Universalien‹ und die Geschichtswissenschaft

In diesem Abschnitt wird versucht die ›Universalienforschung‹ innerhalb der Geisteswissenschaften zu platzieren. Wer sich für diese internen fachdisziplinären Probleme weniger interessiert, dem wird empfohlen, direkt zum vierten Abschnitt weiterzublättern. Wie bereits angedeutet, ist die Gefahr des Rückfalls in Kontinuitätsneurosen à la CURTIUS eines der Hauptprobleme bei der Suche nach Alternativen zur Alterität als Forschungskonzept. Noch deutlicher werden die Vorbehalte gegen Universalien, wenn man nach Möglichkeiten der Verortung in den Geschichtswissenschaften sucht. Es führt die Spur unmittelbar zur Frage nach den menschlichen Grundbefindlichkeiten, die ihrerseits von Konstanten im Kontext elementarer Erfahrungen menschlichen Lebens ausgeht. Wir gelangen damit zu den klassischen Themen der Historischen Anthropologie, zu den Grundlagen menschlicher Existenz, zu Fragen nach den universalen menschlichen Erfahrungen von Geburt und Tod und allem, was dazwischen liegt.

Allein die Historische Anthropologie, insbesondere die deutsche Historische Anthropologie, hält nicht sonderlich große Stücke auf Universalien. Sie zeichnet sich durch ein starkes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber einer Festlegung auf Invariablen aus und hegt generelle Zweifel an der Gültigkeit des Universalienmodells. Zum einen, so das Argument, weil die Vorstellung von menschlichen Grundkonstanten in unterschiedlichen kulturellen und historischen Zusammenhängen eine Erfindung des neuzeitlichen Europas sei. Erst im neuzeitlichen Europa konnte ein anthropologisches Universalisierungsmodell ausgebildet werden, das bei allen Menschen und in allen Gesellschaften die gleiche Grundausstattung voraussetzt. Zum anderen werde eine Historische Anthropologie, die sich auf Universalien einlasse, allenfalls eine Unterdisziplin der allgemeinen Anthropologie, die dem breiten Spektrum der interdisziplinären

⁹ BYNUM, Caroline Walker: Acknowledgements. In: Dies.: Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York 1991, S. 7–10, hier S. 10.

Erforschung des Menschen lediglich die Erforschung der je historisch geprägten Varianten menschlicher Grundbefindlichkeiten hinzufügen könnte – und auf diese Rolle einer solcherart ›historisierenden Anthropologie‹ möchte man sich nicht beschränken lassen.¹⁰

Während die traditionelle Anthropologie nach den Grundstrukturen und Grundkategorien des menschlichen Daseins, nach generalisierbaren menschlichen Verhaltens-, Handlungs-, Denk- und Antriebsformen, nach ihrer Prägung durch soziale Institutionen fragte, nach Konstanten suchte und diese fand, akzentuiert die Historische Anthropologie die Dimension der Veränderung in der Zeit. So charakterisiert Hans SÜSSMUTH 1984 – in seinem damals Impuls gebenden Sammelband zum Thema – die ausschlaggebenden Differenzen im Ansatz, indem er der Historischen Anthropologie folgende Aufgaben zuweist: das Aufspüren historisch überlagerter Formen menschlicher Kultur, die Aufdeckung vielfältiger Lebensäußerungen, die ideologiekritische Abgrenzung gegen stereotype Vorstellungen von vorgegebenen und konstanten Merkmalen menschlicher Antriebe, Einstellungen und Verhaltensweisen. »Dabei geht es weniger um die Frage nach Konstanten, gleichbleibenden Bedürfnissen und Mustern menschlichen Verhaltens als vielmehr um den Aufweis des Wandels. Deutlich wird, daß der Mensch ein sehr variables und modellierbares Wesen ist.«¹¹

In dieser Hinsicht muss unser erster Vorstoß zunächst ernüchternd als Enttäuschung verbucht werden: Die Frage nach Universalien, nach den Grundfragen menschlicher Ausdrucksformen, führt den Historiker zwar auf das Feld der Historischen Anthropologie, dort jedoch will man von Universalien nichts wissen, denn diese sucht ihr Heil in der ausgewogenen (politisch korrekten) Konzentration auf die Balance zwischen Beständigkeit und Wandel.

Das Gleiche gilt auch allgemeiner für die historische Ausprägung der neueren kulturwissenschaftlichen Forschungsrichtungen. Die allgemeine Tendenz der Hinwendung zu anthropologischen und kulturgeschichtlichen Fragestellungen (historische Kulturanthropologie, historische Kulturwissenschaft) verstärkt die Vorbehalte gegenüber potentiellen ›Universalien‹ noch weiter. Das erklärte Bemühen, den Menschen in seiner Ganzheit zu fassen, führt in den Geschichts-

10 MEDICK, Hans: [Art.] Historische Anthropologie. In: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Hg. v. JORDAN, Stefan. Stuttgart 2007, S. 157–161. Den klarsten Problemaufriss der Historischen Anthropologie aus mediävistischer Sicht liefert GOETZ, Hans-Werner: Zwischen Gesellschaft und Kultur: Der Trend zu einer historischen Anthropologie in der Mediävistik. In: Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung. Hg. v. dems. Darmstadt 1999, S. 262–287.

11 SÜSSMUTH, Hans: Geschichte und Anthropologie. Wege zur Erforschung des Menschen. In: Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Hg. v. dems. Göttingen 1984, S. 5–18, hier S. 16.

wissenschaften zur verstärkten Historisierung aller menschlichen Lebensäußerungen, die sich im fast schon quengelnden Insistieren auf Vielfalt äußert.¹²

Historiker mögen keine Universalien. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn man die aktuellere Forschung zu Rate zieht, zuletzt etwa die einschlägige Standortbestimmung Aloys WINTERLINGS in der Einleitung seiner Zusammenstellung von Basistexten »Historische Anthropologie«. Er unterscheidet drei Bedeutungsfelder des Begriffs:

1. Anthropologien der Vergangenheit, im theoriegeschichtlichen Sinne, also etwa die Anthropologie des Aristoteles.
2. Eine Anthropologie, die ihre Erkenntnisse über Menschen nicht aus biologischen oder philosophischen, sondern aus historischen Analysen bezieht, also im Grunde eine historisch erweiterte Wissenschaft vom Menschen.
3. Eine Anthropologie, die sich – analog zur historischen Sozialwissenschaft, die vergangene Gesellschaften, oder zur Historischen Psychologie, die die Psyche in der Vergangenheit erforscht – *den Menschen* vergangener Zeiten als spezifischen Forschungsgegenstand vornimmt. Hier geht es um ein Verständnis, das anthropologische Fragestellungen in die Geschichtswissenschaft integriert sehen möchte.¹³

WINTERLING gesteht der Historischen Anthropologie in ihrer zweiten Bedeutung eine Affinität zu Universalien immerhin zu, insofern sie den Anspruch einer systematischen Wissenschaft vertritt,

die ihre Aussagen über Menschen zwar an historischem Beispielmaterial entwickelt, die aber gerade nicht an den jeweiligen Besonderheiten der einzelnen historischen Fälle, sondern umgekehrt an den an ihnen deutlich werdenden allgemeinen, nicht wandelbaren Phänomenen interessiert ist. [...] Bei einer systematischen historischen Anthropologie wird man immer bemerken können, daß sie ihre allgemeinen Aussagen nur durch Abstraktion von der realhistorischen Vielfalt ihres Materials, also durch einseitige Hervorhebung von Gemeinsamkeiten des tatsächlich Verschiedenen gewinnt.¹⁴

Allerdings findet sich in seiner Sammlung von Basistexten keiner, der dieses Verständnis wirklich stark macht. Schlimmer noch, das massivste Argument

12 Dieser Eindruck bestätigt auch GOETZ [Anm. 10], S. 121–125, in seiner Einschätzung zur augenblicklichen Situation der Mediävistik.

13 WINTERLING [Anm. 5].

14 Ebd., S. 10 f., arbeitet sehr klar heraus, dass die mehrdeutige Verwendung des Begriffs ›Anthropologie‹ entsprechend dem angelsächsischen *anthropology* (der keine klare Abgrenzung von der Ethnologie oder Völkerkunde kennt), sich auch in der deutschen Wissenschaftssprache zunehmend einbürgert. Diese Entwicklung lässt sich nur konstatieren, aber nicht aufhalten, auch wenn, wie WINTERLING feststellt, dies letztlich einen semantischen Reimport längst überwundener evolutionistischer Bedeutungsreste impliziert.

gegen die Universalien kommt aus der Ethnologie und stammt von Clifford GEERTZ, der 1966, ein gutes Jahrzehnt vor der JAUSS'schen Alteritätsoffensive, seine eigenen Fachkollegen wegen ihres Beharrens auf Universalien belächelt und für ihr ängstliches Festhalten an der Vorstellung universaler Merkmale menschlicher Kultur scharf kritisiert:

Die Ansicht, ein kulturelles Phänomen spiegele nur dann etwas über die Natur des Menschen wider, wenn es empirisch universell sei, ist ungefähr ebenso schlüssig wie die Ansicht, daß wir aus der Sichelzellenanämie nichts über genetische Prozesse beim Menschen lernen können [...]. Ob ein Phänomen für die Wissenschaft von Bedeutung ist, hängt nicht von der Häufigkeit seines empirischen Vorkommens ab – warum sonst interessierte sich Becquerel so stark für das eigenartige Verhalten von Uran? –, sondern davon, ob das Phänomen uns Aufschluß über die dauerhaften Naturprozesse gibt, die ihm zugrunde liegen. Den Himmel in einem Sandkörnchen zu sehen, ist kein Privileg der Dichter.¹⁵

Statt sich über Universalien zu streiten, statt nach substantiellen Identitäten zwischen Ähnlichem zu suchen, schlägt GEERTZ vor, nach systematischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Phänomenen zu fragen. Mit dieser Frage löst sich das radikale Entweder-Oder zwischen Alterität und Universalien in der Hinwendung zum systematischen Vergleich auf. Hier wird eine Brücke geschlagen, die – obwohl sie auf den Universalienbegriff verzichtet – den Anspruch nicht aufgibt, das Ganze (den Himmel) zu sehen.

IV. Der *homo miserabilis* – eine Kurzvorstellung

Die Frage nach systematischen Beziehungen zwischen unterschiedlichsten Phänomenen im Sinne GEERTZ' inspiriert die hier folgenden Überlegungen zur epochenübergreifenden Stabilität der Vorräte im Repertoire menschlicher Selbstbeschreibung. Es geht dabei um den *homo miserabilis* und um seine epochenübergreifende ›Tauglichkeit‹ als personalisierte Metapher zur Beschreibung menschlicher Befindlichkeit. Zunächst einmal scheint unumstritten, dass das Bewusstsein vom ›Elend des menschlichen Daseins‹ ein fester Bestandteil mittelalterlicher Selbstbeschreibungen war. Es ist die abendländisch-christliche Tradition, die das Wissen um das Elend des menschlichen Daseins als zeitloses Charakteristikum der *conditio humana* kultiviert. Hier hat der *homo miserabilis* seine Wurzeln, er ist derjenige, der tagtäglich in großer Zerknirschung das Elend beweint, das ihn von allen Seiten umfängt.

15 GEERTZ, Clifford: Kulturbegriff und Menschenbild, in: Historische Anthropologie [Anm. 5], S. 47–66, hier S. 56 f.

Man meint nun zu wissen, dass die Moderne mit dieser mittelalterlichen Weltsicht gründlich aufgeräumt hat. Seit der Renaissance wurde statt dem Elend die Würde des menschlichen Daseins entdeckt und starkgemacht, etwa in Piccos della Mirandola »De Hominis Dignitate« (1496). Die Alterität des Mittelalters besteht in der abgrundtiefen Weltverachtung, in der negativen Weltsicht, im Bewusstsein der Gefangenheit des Menschen in einer von Sünde entstellten Welt. Diese passen in die vertraute Erzählung vom finsternen Mittelalter, die konstitutiv für das Selbstverständnis der aufgeklärt erleuchteten Moderne wurde.¹⁶ Allerdings – so scheint es – hat der *homo miserabilis* den Untergang dieser Epoche sehr gut überlebt. Die Denkfigur taucht in einem sehr robusten Zustand in den Selbstbeschreibungen der Moderne wieder auf. Offenbar trifft der *homo miserabilis* die Befindlichkeit des christlich mittelalterlichen Menschen ebenso wie die des an der Moderne leidenden Zeitgenossen.

Um diese These zu plausibilisieren, wird zunächst der mittelalterliche *homo miserabilis* in einem einschlägigen Text des späten 12. Jahrhunderts in Erinnerung gerufen.¹⁷ Der Verfasser hat sich, nach eigenen Aussagen, vorgenommen, die Hinfälligkeit und Dürftigkeit der menschlichen Natur (*vilitas humane conditionis*), so weit wie möglich, zu schildern. Er tut dies in drei Schritten: Das erste Buch »Vom elenden Eintritt ins Leben« (»De ingressu«) handelt von der Universalität des Elends, von dessen Allgegenwart in den verschiedenen Lebensphasen, in allen sozialen Schichten und in allen menschlichen Taten und Werken. Das zweite Buch »Vom elenden Fortgang des Lebens« (»De progressu«) ist eine Art Sündenspiegel, der die Folgen menschlichen Begehrens nach Reichtum, Vergnügen und Ehrungen (*opes, voluptates* und *honoros*) darlegt. Im dritten Buch schließlich »Vom elenden Ausgang« (»De egressu«) wird das Elend der Hölle und der Verdammnis beschrieben. Eintritt, Fortgang und Ausgang des menschlichen Lebens bilden eine Trinität des Elends, strukturiert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

16 Vgl. dazu zuletzt FRIED, Johannes: Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft. Sigmaringen 2002; Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen. Hg. v. REXROTH, Frank. München 2007 (Beihefte zur HZ N. F. 46); Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Hg. v. SEGL, Peter. Sigmaringen 1997, darin insbesondere den Beitrag von GOETZ, Hans-Werner: Das Problem der Epochen Grenzen und die Epoche des Mittelalters (S. 163–172); Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hg. v. HEINZLE, Joachim. Frankfurt a. M., Leipzig 1994. Moos, Peter von: Wie mittelalterlich war das Mittelalter, steht noch aus.

17 Lotharii Cardinalis (Innocentii III.): De miseria humane conditionis. Hg. v. MACCARRONE, Michele. Lucani 1955; Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von GEYER, Carl-Friedrich. Hildesheim u. a. 1990. Die Textparaphrasen stammen, sofern nicht anders angegeben, aus dem ersten Buch und folgen der deutschen Übersetzung Carl-Friedrich GEYERS. In Klammern wird jeweils auf Kapitel und Abschnitt verwiesen.

Die Ausführungen beginnen mit einem grandiosen Bild der Niedergeschlagenheit: ›Wer gibt nun meinen Augen Tränen, damit ich das Elend beweine, das den Menschen umfängt, der in die Welt tritt, damit ich die nicht minder elende Existenz des Menschen in diesem Leben und seine schwächliche Auflösung am Ende beklage?‹ (1.1) Schon mit dieser Eingangsfrage stilisiert sich der Autor als ein Mensch, der das Gefühl hat, ihm fehle Kraft und Energie – ja selbst die Kraft, sein Elend zu beschreiben. Nichtsdestotrotz jedoch argumentiert der Autor im Folgenden in einer überwältigenden Fülle von Beispielen ebenso wortgewaltig wie geistreich für die Wertlosigkeit, Nutzlosigkeit und Unzulänglichkeit menschlicher Existenz.

Der Anschauung halber seien hier nur einige seiner Bilder paraphrasierend vorgestellt: Weinerlich, schwach und hilflos unterscheidet sich der Mensch nur wenig von den schwerfälligen und rohen Tieren, denen er im Hinblick auf ihre Fertigkeiten und Fähigkeiten sogar noch unterlegen sei. Jene können zum Beispiel gleich nach der Geburt gehen; der Mensch dagegen könne, selbst wenn man ihn aufrichte, nicht gehen und selbst in gekrümmtem Zustand nicht auf den Händen kriechen. (5.2) Schon bei der Geburt werde die elende Verfassung der menschlichen Natur im Schreien des Neugeborenen zum Ausdruck gebracht. (6.1) Im Vergleich zu den Pflanzen sei der Mensch ein absoluter Versager, ja eine Schande für die Natur. Während die Pflanzen Blumen, Laub und Früchte hervorbringen, produziere der menschliche Körper nur Nissen, Läuse und Würmer. Während von jenen sich Öl, Wein und Balsam ergössen, komme aus dem menschlichen Körper nur Schleim, Urin und Kot. Während jene süßen Duft atmen, hinterlasse der menschliche Körper nur abscheulichen Gestank. (8.1.) Im Grunde, so weiter, sei der Mensch nichts weiter als ein umgedrehter Baum (*arbor eversa*) – eine Perversion der Natur. Seine Haare kann man mit den Wurzeln des Baumes vergleichen, Kopf und Nacken mit dem Stamm, Brust und Bauch mit der Verlängerung des Stammes. Arme und Beine stehen für die Äste, die Finger mit ihren einzelnen Gliedern für das Laub. Mit einem Zitat aus dem Buch Hiob veranschaulicht der Autor die Konsequenzen dieses Bildes, nämlich die Wertlosigkeit und Vergänglichkeit des Lebens. »Das ist das Blatt, das der Wind wegläset, oder der Halm, der von der Sonne verdörret wird.« (Job 13, 25) Das Leben erscheint aus dieser Perspektive ganz und gar nicht lebenswert. Auch zeigt sich ein Mensch, dem das Zutrauen in die eigenen Fähigkeiten und Kräfte fehlt. Man könnte auf ein mangelndes Selbstvertrauen des Autors schließen, ein Eindruck, der sich dann erhärtet, wenn man mit der Lektüre fortfährt. Der Autor – ohne Zweifel ein Mitglied der mittelalterlichen Gelehrtenklasse – schließt in seine Ausführungen eine Generalkritik an der zeitgenössischen Gelehrsamkeit ein, die sich wie eine ungewollte Dokumentation der eigenen Antriebschwäche liest: Sollen doch die Weisen den Himmel in seiner Höhe unablässig erforschen und ergründen, schimpft er, sollen sie doch die Erde in ihrer

Weite und das Meer in seiner Tiefe vermessen! Sollen sie über einzelne ausgewählte Fragen disputieren, Traktate über alle möglichen Gegenstände verfassen und dabei entweder immer selbst etwas lernen oder andere lehren! Ziehen sie daraus etwa einen anderen Nutzen als Mühsal, Schmerz und Verdruss? Mögen sich die Forscher viele Nächte hindurch ablagen und im Schweiß ihres Angesichtes der Wahrheit nachspüren, so gibt es doch kaum etwas so Geringes und geradezu Leichtes, das der Mensch ganz erkennen und zu begreifen vermöchte: dass nämlich am Ende des Forschens als vollkommene Erkenntnis nur die steht, dass es eine solche gar nicht geben kann. (12.1–2) Aus dieser Art Kollegenschelte würde man heute – gälte es ein Psychogramm des Autors zu erstellen – auf einen gescheiterten Wissenschaftler schließen, mit mangelndem Interesse an seinen Aktivitäten, einen rastlos Getriebenen, dem es schwerfällt sich zu konzentrieren, den die eigene Erfahrung schlafloser Nächte in eine Generalkritik nicht nur seines Standes, sondern menschlichen Tuns und Lassens überhaupt getrieben hat.

In diesem Duktus klagt der Verfasser weiter über das Elend im Allgemeinen und im Besonderen, über die Kürze des Lebens ebenso wie über die Unannehmlichkeiten des Greisenalters; er bejammert das Elend der Wissenschaft mit derselben Ausdauer wie die Anfälligkeit der Menschen für Alpträume oder die Gefährlichkeit von Pest, Hungersnöten, Unwettern, Dornen und Disteln, von Panthern, Löwen, Tigern und Wildeseln. Weiter finden sich eingängige Textpassagen zu den körperlichen Aspekten des Menschseins, zur Unerträglichkeit körperlicher Schmerzen, zu Krankheiten, zur Folter, zur beständigen Angst vor dem plötzlich hereinbrechenden Tod, aber auch zum Elend des Fresssüchtigen und zu den Folgen übermäßigen Alkoholgenusses. Sogar über das Elend zeitgenössischer Mode klagt der Autor, äußert sich abfällig über überflüssige Kleiderpracht, beklagt das Elend derer, die gefärbte Tischdecken und Federbetten brauchen, ihr Gesicht mit Farbe anmalen, sich striegeln und ihre Gesichter ölen, am allerelendsten findet er den abscheulichen Gestank, den ein mit Lippenstift bemalter Mund ausströmt. Offensichtlich fühlt sich der Autor für die ganze Welt zuständig, ja selbst das Elend der Verheirateten bereitet ihm, dem Unverheirateten, große Sorgen, ein schlechtes Gewissen, Schuldgefühle:

Wer verheiratet ist, sorgt sich um die Dinge der Welt und ist geteilt (vgl. 1 Kor 7, 33). Zwischen vielen Sorgen und Verpflichtungen hin- und hergerissen muß er sich um alle möglichen Angelegenheiten kümmern; er muß nicht nur für den Unterhalt seiner Kinder und seiner Frau, sondern auch für den seiner Knechte und Mägde Sorge tragen. [...] Die Frau möchte kostbare Kleider und die verschiedenartigsten Gegenstände für den Haushalt besitzen, so daß häufig der Aufwand für die Frau einer Steuer oder Abgabe für den Ehemann gleichkommt. Andernfalls seufzt und klagt sie Tag und Nacht, murrst oder ist unzufrieden und launisch. [...] Ein Pferd oder ein Esel, ein Rind oder ein Hund, selbst ein Kleid, ein Bett oder sogar ein Trinkgefäß werden zuerst

ausprobiert und dann miteinander verglichen; die Braut aber zeigt sich kaum, damit sie nicht etwa mißfalle, bevor sie der Bräutigam heimgeführt hat. [...] Und ist sie auch häßlich, übelriechend, krank, albern und einfältig, stolz, jähzornig oder was immer sonst, einzig wegen Ehebruchs kann eine Frau von ihrem Manne weggejagt werden. (17,3–5)

Es scheint die Angst vor der Angst, die den Autor umtreibt, wenn er sich darüber Gedanken macht, wie viele Ängste die Menschen quälen, wie viele Sorgen sie anfechten, wie viel Beunruhigendes sie beschwert! Die Furcht, so weiter, schrecke die Menschen, das Zittern schüttele sie hin und her, der Schrecken treibe sie dahin, wohin sie nicht wollten, der Schmerz quäle sie, die Traurigkeit verwirre sie, und die Verwirrung mache sie umgekehrt traurig. Das Bedrohliche an diesem Befund, so fährt der Autor fort, sei seine Universalität: Der Arme und der Reiche, der Knecht und der Herr, der Verheiratete so gut wie der Ledige, nicht zuletzt auch der Gute wie der Schlechte, sie alle werden von den Qualen angefochten, ohne die ein Leben hier auf Erden gar nicht vorstellbar sei. (14)

Schließlich die Überlegungen zum Abschluss des menschlichen Lebens, zum Schicksal des Körpers nach seinem Ableben, wenn die Leiber dem Leichenwurm zufallen:

Erzeugte der Lebende Läuse und Ungeziefer, so der Tote Würmer und Fliegen. Der Lebende scheidet Kot und Erbrochenes aus, der Tote Gestank und Verwesung. Der Lebende nährt gewöhnlich einen einzigen, sich selbst, der Tote viele, die Würmer. Was stinkt mehr als der Leichnam eines Menschen? Was ist grauenerregender als eine Leiche? Selbst angesichts dessen, den man im Leben am liebsten umarmte, empfindet man, schaut man auf seinen Leichnam, nur noch Abscheu. (III,4.3)

Es dürfte klar geworden sein, dass sich die grundlegenden Charakterzüge des *homo miserabilis* auf eine Kurzformel bringen lassen: Er leidet. Der *homo miserabilis* leidet an seinem Körper, an seinem Aussehen, an seiner Umwelt, an seinen Niederlagen, an seinen Krankheiten, an seinen Schwächen, an seinen Fähigkeiten, seinen Bedürfnissen, an seinem Beruf, an seinen Ursprüngen, seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und seiner Zukunft.

V. Historische Einordnung von »De miseria humane conditionis«

Zunächst zur Klärung der Autorfrage: Wer war der Verfasser? Wer war der arme Kerl, der hier sein massives Leiden am Leben zu Pergament brachte? Die Auszüge stammen aus der Schrift »Vom Elend des menschlichen Daseins«/»De miseria humane conditionis«, verfasst um das Jahr 1194 von Lothar von Segni, seinerzeit Kardinaldiakon an der Kurie in Rom.¹⁸

Der Verfasser war weder depressiv noch im Leben zu kurz gekommen. Er war zum Zeitpunkt der Abfassung des Werkes im Jahr 1194 ein junger erfolgreicher, gutsituierter, kinderloser Single, Theologe und Jurist, Anfang 30 und bereits führendes Mitglied im Kardinalskollegium; ein junger Adliger, der nur wenig Gelegenheit gehabt haben dürfte, das Elend am eigenen Leib zu erfahren. In einer kurzen Zeit der Muße, so schreibt er im Prolog, habe er sich – explizit zum Zwecke der Unterdrückung des Hochmuts (*ad deprimendam superbiam*) – vorgenommen, über die Nichtigkeit der menschlichen Natur (*vilitas humane conditionis*) zu schreiben. Nur vier Jahre später, im Januar 1198, wurde er als jüngstes Mitglied des Kardinalskollegiums nach dem Tod Coelestins III. zum Papst gewählt.

Vor dem Hintergrund dieser Blitzkarriere hat sich die Forschung aus verständlichen Gründen vor allem auf die Frage konzentriert, was den überaus erfolgreichen Karrierejuristen dazu veranlasste, sich in relativer Ausführlichkeit mit dem »Elend des menschlichen Daseins« zu beschäftigen. Eine plausible Antwort bot lange Zeit die Vermutung, der Verfasser habe zum Zeitpunkt der Abfassung eine depressive Phase durchgemacht: Lothar, einerseits zwar jung und erfolgreich, habe jedoch der falschen Partei an der Kurie angehört. Als Angehöriger der römischen Familie Conti sei er unter dem Orsini-Papst Coelestin im Kardinalskollegium nur geduldet gewesen. Er sei von den Zentren der kurialen Macht gezielt ferngehalten worden und habe vernünftigerweise mit dem Rückzug in die Wissenschaften reagiert. Ohne Anspruch auf Originalität habe er in der Bibliothek die christlichen Klassiker zum Thema »Elend« exzerpiert und so die Frustration des Außenseiterdaseins an der Kurie gewissermaßen literarisch abgearbeitet. Das konsequente Ergebnis: eine Abhandlung über das »Elend des menschlichen Daseins«. Friedrich HURTER, der Begründer der Innozenz-Forschung, hat diese Lesart im Jahre 1842 vorgeschlagen. Obwohl diese

18 Zum Text siehe RUH, Kurt: [Art.] Innozenz III. In: ²VL 4 (1983), Sp. 388–395; für die historische Kontextualisierung vgl. die ausführliche Analyse in KEHNEL, Annette: P päpstliche Kurie und menschlicher Körper. Zur historischen Kontextualisierung der Schrift »De miseria humane conditionis« des Lothar von Segni (1194). In: Archiv für Kulturgeschichte 87 (2005), S. 27–52.

Theorie von der literarischen Übersprungshandlung eines frustrierten Machtpolitikers schon seit über 50 Jahren widerlegt ist – seit nämlich Volkert PFAFF 1955, bestätigt durch die Arbeiten Werner MALECZEKS 1984, zeigte, dass Lothar, wie auch die anderen vierzig Kardinaldiakone, regen Anteil am kurialen Leben hatte –¹⁹ hält sie sich standhaft in der Forschung. Der Impuls, dem stereotypen Erklärungsmuster individueller Erfahrung zu folgen, scheint zu verlockend.²⁰

Das mag daran liegen, dass man jenseits dieser biographischen Interpretation nur wenig mit dem Text anfangen konnte. Vor allem fehle es, so lautet das Urteil, der Schrift an Originalität. Sie besteht zu fast zwei Dritteln aus Zitaten, ja dieser Ozean an Zitaten überschwemme, nach Meinung von Achille LUCHAIRE, jeden eigenen Standpunkt des Verfassers.²¹ Walter ULLMANN befand das Werk schlichtweg für unbedeutend und platt, voll von weinerlichen Sentimentalitäten.²² Nach seiner Einschätzung wäre der Text – zu Recht – in Vergessenheit geraten, stammte er nicht von dem späteren Papst Innocenz III. Die Allgegenwart von Bibelzitaten – so der Forschungskonsens – gibt dem Werk allenfalls Wert als Quelle zur mittelalterlichen ›Geistesgeschichte‹. Auch die jüngere, historisch anthropologisch ausgerichtete Forschung hat dem – immerhin seit 1955 in einer kritischen Edition vorliegenden – Text nur wenig Beachtung geschenkt. Die Klassiker der Mentalitätengeschichte, Jacques LE GOFF in seiner Geschichte des Fegefeuers,²³ Philippe ARIÈS in den Geschichten der Kindheit

19 PFAFF, Volkert: Die Kardinäle unter Papst Coelestin III. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 41 (1955), S. 58–94, hier bes. S. 68–76, sowie MALECZEK, Werner: Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Wien 1984, S. 104, der ebenfalls hervorhebt, dass Lothar in den sieben Jahren seines Kardinalats zwar nicht besonders hervortrat, sich seine Unterschrift aber dennoch unter den meisten Privilegien Coelestins III. findet. Auch wurde ihm mehrmals, meist zusammen mit anderen Kardinälen, Prozesse zur Voruntersuchung übertragen. Die Klage über Zeitmangel in den drei theologischen Schriften, die Lothar in dieser Zeit verfasste, wertet MALECZEK als Hinweis darauf, dass Lothar in diesen Jahren viele Aktivitäten als Mitarbeiter des Papstes entfaltete. Siehe zur aktuellen Innocenz-Forschung auch: Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del congresso internazionale Roma, 9–15 settembre 1998. Hg. v. SOMMERLECHNER, Andrea. Rom 2003.

20 HOWARD, Donald R.: Chaucer, his Life, his Works, his World. New York 1987, S. 421.

21 LUCHAIRE, Achille: Innocent III. Rome et l'Italie. Paris 1904, S. 7 f.

22 ULLMANN, Walter: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter. Berlin, New York 1978, S. 195.

23 LE GOFF, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. München² 1991 (dtv 4532). LE GOFF, S. 187–191, datiert die ›Geburt‹ des Fegefeuers genau in die Jahre zwischen 1165 und 1170, als nämlich Petrus Comestor in *De Sacramentis* das Purgatorium als konkreten Ort des Feuers thematisiert, durch den die Gläubigen hindurch müssen und an dem sie die Möglichkeit haben, zu Lebzeiten versäumte Bußleistungen nachzuholen. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Lothar von Segni im Jahr 1194 in Rom, also fast eine ganze Generation nach der ›Geburt‹ des Fegefeuers in Paris, offenbar keinerlei Kenntnis vom Fegefeuer hat bzw. diese Vorstellung, wenn er sie denn kannte, nicht aufnimmt. LE GOFF erwähnt weder Lothars Schrift noch dieses konkrete Phänomen, zitiert jedoch sehr ausführlich eine weit weniger rezipierte spätere Predigt In-

und des Todes,²⁴ Georges DUBY in der Geschichte der Frau,²⁵ lassen den Traktat unerwähnt, vermutlich vor allem deshalb, weil von einer Kompilation von (Bibel-)Zitaten ganz offensichtlich keine Erkenntnisse über die Bedingungen menschlicher Existenz im Mittelalter zu erwarten sind – und eben um diese ist es ja der historisch-anthropologisch ausgerichteten Forschung zu tun. Lediglich der Vorstoß von John MOORE wäre hier zu nennen, der die Schrift des Kardinaldiakons immerhin als Quelle für die Alltagsgeschichte an der mittelalterlichen Kurie fruchtbar zu machen versucht.²⁶

Im krassen Gegensatz zur Geringschätzung der Schrift über das »Elend des menschlichen Daseins« in der Mittelalterforschung seit dem 19. Jahrhundert steht ihre Popularität im Mittelalter. Knapp 700 mittelalterliche Handschriften und 52 frühe Drucke der lateinischen Fassung sind derzeit bekannt,²⁷ dazu kommen – vermehrt seit dem 14. Jahrhundert – zahlreiche Übersetzungen des Werkes in die verschiedensten europäischen Sprachen. In England sorgte vor allem Geoffrey Chaucer (ca. 1343 – 1400) für die Verbreitung,²⁸ die erste französische Übersetzung in Auszügen verfasste Eustache Morel Deschamps (1346 – 1407),²⁹ im deutschen Sprachraum lieferten Augustiner-Eremiten in Ölmütz im späten 14. Jahrhundert eine nahezu vollständige Übertragung des Textes.³⁰ Doch schon im späten 13. Jahrhundert finden sich Zeugnisse der Popularität in deutschen Paraphrasen des Textes, die älteste im Kapitel über die *menschliche*

nocenz' III. zum Fest Allerheiligen, wo sehr konkrete Vorstellungen vom Fegefeuer und von der Hölle zum Ausdruck kommen (Migne, PL 217, Sp. 578 – 590, hier paraphrasiert nach LE GOFF, S. 211 f.). Genau genommen führt LE GOFF Innocenz III. als einen Autor des neuen Jenseitssystems an, als einen der Denker des frühen 13. Jahrhunderts, die das Fegefeuer konkret auf den Begriff brachten. In dieses Bild will sich die Abwesenheit des Fegefeuers in der Schrift *De miseria* nicht fügen.

24 ARIÈS, Philippe: Geschichte der Kindheit. München, Wien 1975; ders.: Geschichte des Todes. München u. a. 1980.

25 Geschichte der Frauen. Hg. v. DUBY, Georges u. PERROT, Michelle. Bd. 2: Mittelalter. Hg. v. KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Frankfurt a. M. u. a. 1993.

26 MOORE, John C.: Innocent III's »De miseria humanae conditionis: A speculum curiae«. In: The Catholic Historical Review 67 (1981), S. 553 – 564; ders.: The Sermons of Pope Innocent III. In: Römische Historische Mitteilungen 36 (1994), S. 81 – 142.

27 KIENING, Christian: Schwierige Modernität. Der »Ackermann« des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels. Tübingen 1998 (MTU 113), S. 334. MACCARRONE [Anm. 17], S. X – XXII, listet 1955 insgesamt 435 Handschriften sowie 47 frühe Drucke des Werkes auf, seine Edition berücksichtigt 191 dieser Handschriften. RUH [Anm. 18] zählt 670 – darunter auffällig viele englische – Handschriften sowie 52 Drucke.

28 Vgl. zu den englischen Übersetzungen die Einleitung zur englischen Übersetzung Lotario dei Segni [Anm. 20], S. 3 – 5. Die augenfällige Vorliebe der Engländer für die Schrift ist vermutlich mit der seit Bernard von Morlas in England schon im 12. Jahrhundert fest etablierten *contemptus-mundi*-Tradition in Verbindung zu bringen.

29 VITALE-BROVARONE, A.: [Art.] Deschamps Eustache. In: LexMA 3 (1999), Sp. 719 – 721.

30 Abgedruckt bei KIENING [Anm. 27], S. 524 – 575.

bloede in der mittelhochdeutschen Verslegende »Martina« des Hugo von Langenstein (1283).³¹

Lothars Schrift ist also ein mittelalterlicher Bestseller, der andere mittelalterliche Klassiker wie Boethius' »Trost der Philosophie« (ca. 400 Handschriften),³² Einhards Karlsbiographie (105 Handschriften),³³ Wolframs »Parzival« (über 80 Handschriften)³⁴ und selbst Gebrauchstexte wie den »Schwabenspiegel« (ca. 500 Handschriften)³⁵ deutlich in den Schatten stellt. Vergleichbar hinsichtlich der Überlieferungsdichte ist allenfalls die »Legenda aurea«, von der an die 1000 mittelalterliche Abschriften erhalten sind.³⁶

Man könnte die Popularität des Textes mit Horst FUHRMANN damit begründen, dass Innocenz mit seiner Schrift »den Nerv der Zeit getroffen«³⁷ habe. Das wäre ein Argument für die Alterität, die Faszination der Weltverachtung, das gesamte Arsenal der *contemptus-mundi*-Stereotypen gebündelt in einem – dem Thema fast unangemessen – bunten Strauß. Zeitloser hat Thomas Mann das Erfolgsgeheimnis formuliert: »eine Abhandlung über das menschliche Elend bietet zum Witz schon Gelegenheit«. ³⁸ Christian KIENING hebt den rhetorischen Schwung des Textes hervor,³⁹ möglicherweise war es auch die Lust am Laster, die Wollust des Weltschmerzes, der Reiz des Morbiden, der diesem Werk zu seiner Popularität verhalf.⁴⁰

Der Text scheint, wenn überhaupt, »brauchbar« als eine kompakte Zusammenfassung des typisch mittelalterlichen pessimistischen Menschenbildes.

31 MEINDL-WEISS, Jutta: Eine unbekannte Heilige. Studien zur »Martina« Hugos von Langenstein. Wien 2001. Einen Überblick zu den deutschen Übertragungen liefert RUH [Anm. 18], Sp. 391 f. Vgl. auch KIENING [Anm. 27], S. 336 f. Beide weisen darauf hin, dass die Aufarbeitung der Übertragungen und Bearbeitungen des Textes im Deutschen noch immer ein Forschungsdesiderat sei.

32 RÄDLE, Fidel u. WORSTBROCK, F[rantz] J[osef]: [Art.] Boethius, Anicius Manlius Severinus. In: ²VL 1 (1978), Sp. 908–927, hier Sp. 916.

33 TISCHLER, Matthias M.: Einharts Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption. Hannover 2002 (Schriften der MGH 48).

34 BUMKE, Joachim: [Art.] Wolfram von Eschenbach. In: ²VL 10 (1999), Sp. 1376–1418, hier Sp. 1381 f.

35 Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel. Hg. v. ECKHARDT, Karl August u. HÜBNER, Alfred. Hannover ²1933 (MGH Fontes iuris Germanici antiqui. Nova Series 3); JOHANEK, Peter: [Art.] Schwabenspiegel. In: ²VL 8 (1992), Sp. 896–907; OPPITZ, Ulrich-Dieter: Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters. Bd. 1. Köln, Wien 1990, S. 32.

36 BARONE, Giulia: [Art.] Legenda aurea. In: LexMA 5 (1999), Sp. 1796, davon ein Fünftel französischer Herkunft.

37 FUHRMANN, Horst: Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II. München 1980, S. 118.

38 Thomas Mann: Der Zauberberg. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 3. Hamburg 1974, S. 546.

39 KIENING [Anm. 27], S. 336.

40 Vgl. hierzu auch die im Spätmittelalter ständig zunehmende Zahl von Darstellungen des nachparadiesischen Elends der Menschheit. PLEIJ, Herman: Der Traum vom Schlaraffenland. Frankfurt a. M. 2000, S. 15–18, interpretiert die Darstellungen als Anklage und als Ausdruck der Empörung über den Satan, das Weib und die schwache Natur des Menschen.

Während sich die antiken Theorien ebenso wie die modernen Humanwissenschaften im Ringen um die nähere Bestimmung der *conditio humana* überwiegend auf die Fähigkeiten des Menschen konzentrieren – die Antike hatte den *homo politicus* entworfen, die Renaissance schuf den *homo faber*, die Aufklärung erfand den *homo oeconomicus*, die moderne vergleichende Verhaltensforschung entdeckte den Menschen als *toolmaking animal*, als *homo loquens*, *homo ludens* etc. –, bestimmte das Mittelalter den Menschen in erster Linie über seine Defizite. Was also bleibt von unserem Ausgangsverdacht der zeitübergreifenden Geltung des *homo miserabilis*?

VI. Der *homo miserabilis* – eine kulturhistorische Universalie?

Zunächst einmal scheint die allgemeine menschliche Erfahrung für die Zeitlosigkeit des Konzeptes zu sprechen. Anlass zum Jammern gibt es immer, und auch heute kann sich mancher zuweilen des Eindrucks nicht erwehren, zu nichts anderem geboren zu sein, als zu arbeiten, sich zu ängstigen und zu leiden (*natus ad laborem timorem et dolorem*). Literatur, Kunst und Unterhaltungsindustrie leben von diesem Leiden am Leben wie der Arzt von der Krankheit. Prototypen wie der eingebildete Kranke, die mit ihren Freiern ewig unzufriedene Jungfrau, Momos, der griechische Gott des Nörgelns, sind uns hinreichend bekannt, die Angst vor dem Glück formulierte Seneca in seinem Ausruf ›Ach, wie sehr verdunkelt ein großes Glück unsern Verstand!‹⁴¹ ebenso wie Marlene Dietrich in ihrem Bekenntnis: »Wenn ich allzu glücklich wäre, hätt' ich Heimweh nach der Traurigkeit«.

Der Mensch leidet, er hat das Bedürfnis zu leiden, ob an Pickeln, Übergewicht, Klimawandel oder moderner Rechtschreibung, positiv formuliert: Der Mensch hat die Fähigkeit, seine Umwelt und sich selbst als defizitär wahrzunehmen, Mängel zu postulieren, Unzulänglichkeit zu konstatieren. Man könnte auch sagen: Der Mensch neigt dazu, der Wirklichkeit zu unterstellen, dass sie den an sie herangetragenen Ansprüchen nicht genügt. Aus dieser Neigung speisen sich Reformvorhaben, Innovationszwänge oder Zielvereinbarungen ebenso wie die Überbietungskämpfe im Hochleistungssport oder bei Evaluationen.

Man kann noch weiter gehen. Bekanntlich hat die Befriedigung von Bedürfnissen nur in Ausnahmefällen Zufriedenheit zur Folge. Selbst wer dem Tod von der Schippe gesprungen ist, wird sich irgendwann wieder langweilen. Fast ist man geneigt, von einem menschlichen Bedürfnis nach Bedürfnissen zu sprechen. Gibt es so etwas? Ein Bedürfnis nach Wollen, nach Zielen, nach Sehnsucht,

41 Seneca, L. Annaeus: De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens. Hg. v. GIEBEL, Marion. Stuttgart 2012, 13,7.

ein Bedürfnis nach Bedarf? («Is there a human need for needs?») Oder handelt es sich dabei um ein spezifisch abendländisch-christliches Phänomen, um jene immanente Unzufriedenheit, die Unrast und Suche nach der christlichen *perfectio*, wie sie gelegentlich für das *European miracle*, für die Überlegenheit der westlichen Welt und für den Aufstieg des Kapitalismus verantwortlich gemacht wurde?⁴² Diese Fragen können hier nicht weiter diskutiert werden. Auch geht es hier nicht – das sei noch einmal ausdrücklich betont – um das real existierende Elend, nicht um das der Katastrophen, nicht um Krankheit, nicht um menschliche Schicksale, nicht um das alltägliche Leiden an sozialer Ungleichheit, wie es Pierre BOURDIEU in seiner Studie zum Elend der Welt dokumentiert, und auch nicht um das strukturelle Elend, welches globale Märkte im Kampf um Rohstoffe und Absatzmärkte produzieren und reproduzieren.⁴³ Es geht hier nicht um das Leid. Es geht um die Fähigkeit des Menschen, an sich und seiner Umwelt zu leiden, um seine Fähigkeit, Scheitern als Scheitern zu beklagen, um sein Bedürfnis, Unzulänglichkeit zu konstatieren und zu kompensieren, sowie um sein Bedürfnis, Opfer zu bringen.

Man könnte den *homo miserabilis* – die Personifikation dieser postulierten ›Universalie‹ menschlichen Handelns – als banal und theorieunfähig einstufen. Es ist eine Binsenweisheit, dass der Mensch immer in der Lage ist, etwas zu entdecken, was ihm fehlt. Andererseits hat es – 700 Jahre nachdem Lothar von Segni das Elend der mangelhaften natürlichen Grundausstattung des Menschen beweinte – die Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen immerhin zu einer eigenständigen Kulturtheorie gebracht. Die Begründer der philosophischen Anthropologie, Max SCHELER und Helmuth PLESSNER, und nach ihnen Arnold GEHLEN haben – im Rekurs auf eine von Johann Gottfried Herder geprägte Begrifflichkeit – das ›Mängelwesen Mensch‹ an den Anfang menschlicher Kultur gestellt:⁴⁴ Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass der Mensch von seiner bio-

42 Hier sei stellvertretend nur WERNER, Carl Ferdinand: *Political and Social Structures of the West*. In: *Europe and the Rise of Capitalism*. Hg. v. BAECHLER, Jean u. a. Oxford 1988, S. 169 – 184, genannt. »The spur to anxiety is to be seen in the pangs of sin, with its consequences of repentance, doubt and redemption, in the search for pardon and grace« (S. 173).

43 *Das Elend der Welt*. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Hg. v. BOURDIEU, Pierre u. ACCARDO, Alain. Konstanz 1997; vgl. auch: *In einem reichen Land*. Zeugnisse alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Hg. v. GRASS, Günther u. a. Göttingen 2002.

44 GEHLEN, Arnold: *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a. M. 2004. Vgl. dazu den Überblick bei HABERMAS, Jürgen: *Philosophische Anthropologie*. In: *Historische Anthropologie* [Anm. 5], S. 31 – 46; HINZ, M.: [Art.] *Bedürfnisorientierung/Antriebsorientierung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Hg. v. RITTER, Joachim. Darmstadt 1971, S. 774. Grundlegend zur Einordnung siehe REHBERG, Karl-Siegbert: *Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften*. In: *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Hg. v. BRACKERT, Helmut u. WEFELMEYER, Fritz. Frankfurt a. M. 1990, S. 276 – 316.

logischen Ausstattung her in der Natur nicht überlebensfähig sei, dass ihm überlebensnotwendige Fähigkeiten und Instinkte fehlten und er so zum Ausgleich seiner biologischen Mängel gezwungen war. Die Charakteristika Instinktschwäche, Triebüberschuss und Organprimitivität definieren das biologische Elend des Menschen. Um sein Überleben zu sichern, brauchte er kulturelle Sicherungen und Außenwelt-Stabilisierungen, die nur in der Gemeinschaft zu leisten waren und die im Ergebnis all das meinen, was wir Kultur zu nennen gewohnt sind, im weitesten Sinne also die Summe der im gesellschaftlichen Prozess hergestellten Regeln, Normen, Ziele, Aufgaben, Verhaltensvorschriften, Tabus, Verpflichtungen (Institutionen als geronnene Ordnung). Kultur wird nach diesem Verständnis zur Geschichte des Versuchs, einen existentiellen Mangel zu bewältigen, Triebe und Affekte zu kontrollieren und die körperlichen Schwächen zu kompensieren. Die aus dem natürlichen Mangel erwachsenden Bedürfnisse werden zur Antriebskraft menschlicher Leistungsfähigkeit.

Odo MARQUARDT hat diese Theorie erneut in Erinnerung gerufen, hat den *homo miserabilis* in seiner Fähigkeit zur Kompensation geadelt und im Karriereentwurf des *homo compensator* eine anthropologische Erklärungsfigur des 20. Jahrhunderts vorgelegt.⁴⁵ Gestützt auf die platonische Philosophie, aufgenommen u. a. von PLESSNER beginnt diese Karriere mit dem menschlichen ›Mangel an Ganzheit‹, einem konstitutionellen Verlust, der den Menschen nach Ergänzung verlangen lässt. Er sucht die Kompensation seiner Halbheit, versucht Gleichgewichtslosigkeit und Nacktheit durch Kultur auszugleichen. Niklas LUHMANN wird von MARQUARDT als subtiler Generalisierer dieses Ansatzes ins Feld geführt. Mit den Begriffen der Verwaltungswissenschaften formuliere LUHMANN die Notwendigkeit der Kompensation von Komplexitätsüberlastung durch Komplexitätsreduktion. Konrad LORENZ, der Verhaltensforscher, nennt die menschliche Erfindung der Moral einen »Kompensationsmechanismus«, der die mangelnde menschliche Ausstattung mit Instinkten an die Anforderungen des Kulturerlebens anpasst: »Die moderne Anthropologie bestimmt den Menschen fundamental als *Defektflüchter*, der nur durch Kompensationen zu existieren vermag.«⁴⁶ Der Mensch wäre entsprechend nicht die Krone, sondern die Dornenkrone der Schöpfung (Jerzy LEC), nicht das triumphierende, sondern das kompensierende Lebewesen, die Spezies der prolongierten Niederlagen:

Denn evolutionär gelang es dem Menschen weder, rechtzeitig auszusterben, noch, frühzeitig jene Verfassung zu finden, bei der es dann bleiben konnte. So muß der Mensch – wo alle anderen Arten längst entlassen sind in die letale oder finale Endgültigkeit – evolutionär nachsitzen; er ist nicht [...] der Spitzenreiter, sondern der

45 MARQUARD, Odo: *Homo compensator*. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In: Ders.: *Philosophie des Stattdessen*. Studien. Stuttgart 2000, S. 11 – 29.

46 Ebd., S. 13.

Sitzenbleiber der Entwicklung: das retardierte Lebewesen, das es immer noch nicht geschafft hat, sondern das es mit seiner physischen Mängelverfassung aushalten muß, seiner gewußten Sterblichkeit, seinem Leiden als *homo patiens* und der ewigen Wiederkehr des Ungleichen, der Geschichte [...]. Zwar ist der Mensch [...] das Stiefkind der Natur, [...] aber [...] gerade das kompensiert er durch Technik, Expressivität, Transzendenz.⁴⁷

Gemeinsam ist diesen Ansätzen die Interpretation der natürlichen, biologischen Defizite des Menschen als Triebmotoren der Zivilisation. Der Zivilisationsprozess wird aus dieser Perspektive ein einziger großer kollektiver Kompensationsprozess, ein repressiver Kampf gegen die menschliche Schwächlichkeit, gegen die Unzulänglichkeiten, gegen die Gebrechlichkeit, kurz gegen das Elend des menschlichen Daseins.

Allerdings hat die Mängelwesentheorie ihrerseits einige Mängel aufzuweisen. Zwar begründet der Ansatz Zivilisation unmittelbar in der natürlichen – wenn auch mangelhaften – Ausstattung des menschlichen Körpers und schafft so einen unmittelbaren Zusammenhang, indem er die aus dem Mangel erwachsenden Bedürfnisse zum Stimulans für Zivilisation macht, dennoch impliziert er eine klare Unterscheidung von Natur (biologische Grundausstattung) und Kultur/Zivilisation (Kompensation der natürlichen Defizite). Diese scheint heute nicht mehr zeitgemäß. Auch werden unkritisch und implizit Prämissen einer linear im Kampf ums Dasein auf natürliche Auslese setzenden Evolutionsrhetorik übernommen, die heute eher anachronistisch anmuten. Ein weiterer fundamentaler Mangel dieser Mängelwesentheorie scheint noch wichtiger: Sie unterscheidet nicht zwischen tatsächlicher und behaupteter Mangelhaftigkeit. Denn man darf sich ja schon darüber Gedanken machen, ob etwa ein Nacktmolch, ein Maulwurf oder eine Seekuh, würde man sie im Sinne der Mängelwesentheorie einer kritischen Prüfung unterziehen, wesentlich besser davonkämen. Schon die Kirchenväter haben dieserart Vergleiche angestellt, der Frosch z. B. habe nach Dion Chrysostomos noch weniger Haare als der Mensch und könne trotzdem im kalten Wasser den Winter überleben, Hirsche und Hasen seien in der Lage, den ganzen Winter im Freien zu verbringen, ohne Unterschlupf und dennoch zufrieden. Allein aus solchen Befunden kann man nicht notwendigerweise eine Sonderstellung des Menschen just aus der Mangelhaftigkeit seiner biologischen Ausstattung ableiten. Um weiter kreativ mit der Mängelwesentheorie arbeiten zu können, wären ihre zentralen Argumente, nämlich die naturbedingten menschlichen Mängel Triebüberschuss, Instinktarmut, Organprimitivität, einer interdisziplinär angelegten wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen, unter Berücksichtigung der Erkenntnisse moderner Evolutionsbiologie. So zielen die Fragen der sich gerade etablierenden Evoluti-

47 Ebd., S. 25.

onsmedizin auf die Ursachen der Unzulänglichkeit des menschlichen Körpers (Randolph M. NESSE): Warum hat der Mensch noch immer einen Blinddarm, Weisheitszähne, Karies und Gene, die Gefäßverstopfungen und Angstzustände befördern, oder einen Stoffwechsel, der Allergien und Fettablagerungen begünstigt? Ganz klar geht es dabei um die Mangelhaftigkeit des menschlichen Körpers im Hinblick auf seine Unangepasstheit an die Bedingungen der modernen Zivilisation und nicht um eine biologisch mangelhafte Grundausstattung als solche. Erst die Herausforderungen der Zivilisation machen den menschlichen Körper zum Problem.

Im Grunde ist für unseren Zusammenhang nicht so sehr entscheidend, ob der menschliche Organismus so ungleich viel defizitärer als andere Organismen genannt werden kann, vielmehr entscheidend ist die menschliche Fähigkeit, sich als Mängelwesen zu definieren. Die Mängelwesentheorie selbst wäre dafür ein schönes Beispiel. Sie spiegelt, vielleicht unfreiwillig, die menschliche Fähigkeit, der Wirklichkeit ihre Unzulänglichkeit zu bescheinigen. Uns aber interessiert nicht der Mensch als Mängelwesen, sondern vielmehr der Menschen in seiner Fähigkeit, Mangel zu diagnostizieren, sich selbst und seiner Umwelt zu bescheinigen, dass sie den an sie herangetragenen Erwartungen nicht entsprechen. In der menschlichen Fähigkeit zur Verdoppelung der Wirklichkeit hat der *homo miserabilis* seine Heimat. In der Klage über Elend, Mangel, Unzulänglichkeit und Scheitern formuliert er seine Bedürfnisse. Es ist also nicht das menschliche Elend, nein, es ist die menschliche Fähigkeit, das Elend zu beweinen, es zu vergolden, zu besingen, zu malen, zu tanzen, das den *homo miserabilis* universalienverdächtig macht.

Ein weiteres Argument für die Universalität des *homo miserabilis* ließe sich aus den medizinischen Diskursen der Gegenwart ableiten. Hier kann man dem *homo miserabilis* – ohne Widerspruch zu riskieren – allerbeste Gesundheit bestätigen. Es geht ihm blendend, und er verbreitet sich rasant. Würde man die Schrift »Vom Elend des menschlichen Daseins« heute einem Psychiater vorlegen, so hätte dieser keinerlei Schwierigkeiten, dem Verfasser anhand des »ICD-10 Depression Inventory« eine Depression zu bescheinigen. Auf die Fragen nach den drei Hauptsymptomen – 1. Haben Sie sich bedrückt oder traurig gefühlt? 2. Haben Sie kein Interesse an ihren täglichen Aktivitäten? 3. Hatten Sie das Gefühl, dass Ihnen Energie und Kräfte fehlen? – würde der Autor mit einem Ja antworten müssen. Dafür finden sich im Text genügend Anhaltspunkte. Auch die weiteren Symptome wie schwankendes Selbstvertrauen, Schuldgefühle, Verdross am Leben, Konzentrationsschwäche, Rastlosigkeit, Schlaflosigkeit und Appetitlosigkeit lassen sich aus den oben angeführten Textbeispielen mühelos bestätigen. Depression hat Hochkonjunktur. Die Weltgesundheitsorganisation geht davon aus, dass Depressionen nach Herz-Kreislauf-Erkrankungen bereits im Jahr 2020 weltweit zu den zweithäufigsten Krankheiten gehören werden,

quasi die Kehrseite einer Leistungsgesellschaft, die den Menschen radikal auf die Rolle der Produktivkraft reduziert.

Nun mag man natürlich einwenden, dass die mittelalterliche *contemptus-mundi*-Tradition mit Textbausteinen arbeitet, die nicht bedenkenlos mit den Symptomen einer modernen Volkskrankheit verwechselt werden dürfen. Dennoch scheint mir ein gelehrtes Beharren auf Alterität in diesem Falle wie eine Kommunikationsblockade zu funktionieren. Man unterstützt mit dem Alteritätsargument die Gegenwart in ihrer Tendenz zur Selbstüberschätzung und in ihrem Hang, sich selbst Einmaligkeit zu bestätigen. Weiter wäre hier auf den bekannten, aber immer wieder faszinierenden Zusammenhang zwischen Kreativität und Depression hinzuweisen. Bipolare Patienten sind in ihrer Manie und Hypomanie hochleistungsfähig, als einschlägige Beispiele finden sich Künstler wie Vincent van Gogh, Franz Schubert, Robert Schumann, Charles Baudelaire, Ernest Hemingway, Virginia Woolf zu Beginn jeder Einführung zum Thema. Der Zusammenhang zwischen Kreativität und Depression, zwischen Saturn und Melancholie zählt zu den Dauerbrennern im Gewebe der Selbstreflexion moderner Kulturen.⁴⁸ Kunsthistoriker und Galeristen werden nicht müde, den Zusammenhang zwischen Depression und Subversion als Markenzeichen der Avant-Garde stets neu zu entdecken, den Künstler in der Distanz der Depression als Opfer und zugleich Stachel im Fleisch der Moderne zu stilisieren. Die Einschätzung der Kuratorin des Centre Pompidou, Paris, bestätigt diesen Befund: »tandis que le nihilism qui accompagne la dépression imprimera dans la modernité une contradiction intériorisée qui la détournera de son cours vers des expression paradoxales, subvertissant ses propres principes«.⁴⁹ Sie zitiert, um ihr Argument noch zu verstärken, Pierre FÉDIDA mit der Einschätzung, dass die Depressivität der Moderne ein paradoxales Selbstverhältnis auferlege und ihre Fundamente erschüttere.

Dem Mediävisten ist eben diese erschütternde Kraft der Weltverdrossenheit nur allzu vertraut. Der *homo miserabilis* ist ein zäher und vitaler Zeitgenosse, dazu reicht der Hinweis auf die glanzvolle Karriere Lothars von Segnis, die im Aufstieg zum mächtigsten Papst des Mittelalters gipfelte.

Statt nach Universalität im Sinne von substantiellen Identitäten zwischen Ähnlichem zu suchen, wurde hier der GEERTZ'sche Ansatz verfolgt und nach systematischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Phänomenen gefragt. Es geht nicht darum, den Nachweis zu erbringen, dass ein Autor des späten 12. Jahrhunderts unter Depressionen litt. Ganz im Gegenteil: Nicht die spezifischen

48 KILBANSKY, Raymond u. a.: Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art. London 1964.

49 GRENIER, Catherine: Dépression et Subversion. Les racines de l'avant-garde. Paris 2004, S.11; sie zitiert FÉDIDA, Pierre: Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie. Paris 2001, und KRISTEVA, Julia: Soleil noir. Dépression et mélancolie. Paris 2002.

Befindlichkeiten der Menschen vergangener Zeiten waren Gegenstand der historisch-anthropologischen Erkundungen, das Ziel war vielmehr, allgemeine Aussagen über den Menschen, ausgehend von historischem Beispielmaterial, zu entwickeln.

Die Frage nach Alterität oder Universalie muss letztlich unentschieden bleiben. Mir scheint die menschliche Fähigkeit zum Elend-Sein spannende Perspektiven für eine epochenübergreifende Betrachtung zu eröffnen: Denn die Universalienforschung ist nicht zuletzt ob ihrer Fixierung auf die Alleinstellungsmerkmale des Menschen in Misskredit geraten und ist damit notgedrungen immer auf eine Abgrenzung zwischen Natur und Kultur zurückgefallen. Leistungen und Errungenschaften stehen dabei im Vordergrund, sei dies die Sprachfähigkeit, der Werkzeuggebrauch oder die Fähigkeit zum Spielen, Staunen oder Abstrahieren. Die Konzentration auf die menschliche ›Elendsbegabung‹ könnte ein gutes Gegengewicht bieten. Gerade darin liegt ja auch der Charme der GEHLEN'schen Mängelwesentheorie.

Das Wissen um die Universalität menschlicher Elendsbegabung zieht sich wie ein roter Faden durch die Kunst. Ohne den an seinem Elend leidenden Menschen – ohne »L'homme et sa misère« – wären Museen und Parkanlagen um einiges ärmer, wie die nachfolgenden Zufallsfunde aus den Tuileries und der Umgebung in Paris plastisch verdeutlichen (siehe Abbildungen 1 und 2).



Abbildung 1: Jules Desbois: La misère, entstanden zwischen 1884–94 (Paris, Musée d'Orsay)



Abbildung 2: Jean-Baptiste Hugues : L'homme et sa misère 1907 (Paris, Tuileries)

Ein bemerkenswertes Beispiel für assoziative Symbolkontinuität seit dem Mittelalter bietet untenstehende Installation Christian Boltanskis in der Kirche San Domingos de Bonaval in Santiago de Compostella (Abbildung 3). Die dunklen Mönchskutten breiten das unbeirrbar Bedürfnis nach Zerknirschung und Askese auf dem Fußboden der mittelalterlichen Kirche aus, in den Lichtern im Chorraum spiegelt sich der Glanz der Tränen seit den Tagen Innocenz' III. bis heute. Spannend wäre die Frage nach systematischen Beziehungen im interkulturellen Vergleich. Diese muss jedoch vorerst offen bleiben.



Abbildung 3: Christian Boltanski: Adveno. Installation, technique mixte, Santiago de Compostelle, Église de San Domingos de Bonaval 12 décembre 1995 – 14 april 1996

VII. Alterität oder Universalien?

Zurück zur Eingangsfrage: Angesichts der vielschichtigen Implikationen beider Forschungskonzepte – dem der Alterität und dem der anthropologischen Universalien – wäre davor zu warnen, allzu große Geschütze gegen das Alteritätsparadigma aufzufahren. Paradigmen haben ja genau den Sinn, Aufmerksamkeit zu lenken. Alteritäts- und Identitätskonstruktionen lassen sich gleichermaßen als ›Hülfskonstruktionen‹ im Sinne des Geheimrats Wüllersdorf im Gespräch mit Freiherr von Innstetten, dem Mann von Prinzipien in Fontanes »Effi Briest«, verstehen:⁵⁰ Beide liefern ganz brauchbare Gerüste zur Konstruktion von Faszinationstypen. Beide sind gleichermaßen spannend und leistungsfähig. In diesem Sinne wäre es gar nicht notwendig, die Alterität zu ›korrigieren‹ oder zu dekonstruieren. Unbestritten ist die Alterität ebenso faszinierend wie Universalien. Letztere haben der Alterität das Argument der Kontinuität und damit der Vertrautheit voraus. Dies ist ein unschätzbare Vorteil vor allem dann, wenn eine Gegenwart ihren Sättigungsgrad an Einmaligkeit erreicht hat, wenn sie Einmaligkeit in Hülle und Fülle hat. Dann steigt entsprechend der Bedarf an Vertrautem. Ob wir das ewig Gleiche (*semper idem*) oder das immer ganz andere (*panta rei*) diskriminieren, ist letztlich abhängig von den aktuellen Bedürfnislagen der jeweiligen Gegenwarten, die sich ihre Vergangenheiten rekonstruieren.

Was Alterität und Kontinuität gleichermaßen leisten, lässt sich nüchtern mit erfolgreicher Aufmerksamkeitslenkung innerhalb und außerhalb der fachdisziplinären Grenzen beschreiben. Und darin besteht dann vielleicht doch das größte Verdienst der Alterität: 1992 hat Gustav SEIBT der deutschen Mediävistik vorgeworfen – viele sagen zu Recht –, dass sie, gebeugt über wichtige Spezialpapiere, verlernt habe, sich mit ihren Zeitgenossen zu unterhalten. Sie blende sich aus den geistigen Diskursen ihrer Zeit aus und meide mit einem hohen Maß an Selbstgenügsamkeit ganz bewusst die öffentliche Wirkung, ja halte breite Resonanz gar für verdächtig.⁵¹ Dass dieser Vorwurf 20 Jahre später so nicht mehr haltbar ist, dazu hat die Alterität als Forschungskonzept, nicht zuletzt durch den Widerspruch, den sie provozierte und noch immer provoziert, nachhaltig beigetragen.

50 Theodor Fontane: Effi Briest. Roman. Mit einem Nachwort neu hg. v. NÜRNBERGER, Helmut. München ²1996 (dtv 2386), S. 289: »[U]nd einer, dem auch viel verquer gegangen war, sagte mir mal: ›Glauben Sie mir, Wüllersdorf, es geht überhaupt nicht ohne ›Hülfskonstruktionen‹.« Der das sagte, war ein Baumeister und muß' es also wissen. Und er hatte recht mit seinem Satz. Es vergeht kein Tag, der mich nicht an die ›Hülfskonstruktionen‹ gemahnte«.

51 SEIBT, Gustav: Heilige Zeichen. Der Erzähler und die Wissenschaft vom Lügen: Umberto Eco wird sechzig. In: FAZ vom 4.1.1992, Feuilleton, hier zitiert nach KERNER, Max: Das Mittelalter als ›Kindheit Europas‹. Zu den Geschichtsromanen Umberto Ecos. In: Mittelalter und Moderne [Anm. 16], S. 289–304, hier S. 294 f.