SITZUNGSBERICHTE DER LEIBNIZ-SOZIETÄT

Band 46 • Jahrgang 2001

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-319-6

In	h	a	1+
	•••	I	ı.ı.

Ilja Irmscher

Zum ehrenden Gedenken an meinen Vater >>>

Friedbert Ficker

Zwischen Byzanz und Europa - Serbische Kunst des Mittelalters. In memoriam Johannes Irmscher >>>

Gabriella Schubert

"Rideo - ergo sum" - Alltagsbewältigung durch Lachen in Südosteuropa >>>

Jan Pyrozynski

Die Krakauer Universität in der frühen Neuzeit und ihre Bedeutung für die polnische Wissenschaft und Kultur >>>

Siegfried Wollgast

Karl Friedrich Krause (1781-1832) - ein deutscher Philosoph mit Weltgeltung >>>

Günter Vogler

Das preußische Königtum von 1701 - Eine Erinnerung nach 300 Jahren >>>

Herrmann Klenner

Bacons Wissenschaftsverständnis und Scheitern >>>

Bericht

Gerhard Schewe

Das vergangene 20. Jahrhundert: Ein Rückblick auf lateinamerikanische Literatur.

Kolloquium zu Ehren von Hans-Otto Dills 65. Geburtstag, Berlin, Humboldt-Universität, 21./22. Oktober 2000 >>>

Dr.-Ing. habil. Ilja Irmscher

Zum ehrenden Gedenken an meinen Vater

Beitrag zum Ehrenkolloquium der Leibniz-Sozietät anläßlich des 80. Geburtstages von Prof. Dr. sc. Johannes Irmscher am 14. September 2000

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich darf Ihnen zunächst für die Möglichkeit danken, auf dem Ehrenkolloquium der Leibniz-Sozietät anläßlich des 80. Geburtstages meines Vaters sprechen zu dürfen. Dies gibt mir gleichzeitig die Gelegenheit, Ihnen namens meiner Familie für die außerordentlich vielgestaltigen, oft sehr persönlich und ausführlich gehaltenen Kondolenzen zum Ableben meines Vaters zu danken. Bitte haben Sie Verständnis, dass wir es wegen der großen Zahl von Beileidsbekundungen nicht vermocht haben, jedem einzelnen mit der eigentlich gebotenen persönlichen Note zu antworten. Deshalb bin ich Ihnen für die Einladung zu diesem Ehrenkolloquium sehr verbunden.

Diese Einladung hat einen zutiefst symbolischen Charakter. Die in der Leibniz-Tradition stehende Deutsche Akademie der Wissenschaften und spätere Akademie der Wissenschaften der DDR war während der wesentlichen Phasen des wissenschaftlichen Lebensweges meines Vaters seine primäre berufliche Heimat, wenngleich er in vielen Institutionen und Gremien wirkte. Mit der Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Akademie im zweiten Nachkriegsjahr 1947 bot sich ihm nach der Promotion die Chance für seinen eigentlichen Berufsstart. Zuvor war er seit dem Kriegsende zunächst als Bibliothekar bei der Kammer der Kunstschaffenden in Berlin und dann als wissenschaftlicher Assistent an der Humboldt-Universität tätig.

Nach seiner Habilitation 1951 an der Humboldt-Universität, und Berufung zum Honorarprofessor 1953 wurde er 1955 Direktor des Instituts für Griechisch-Römische Altertumskunde. Diese Tätigkeit übte er in veränderter Struktur bis zu seiner Emeritierung 1985 aus. Seit 1973 war er korrespon-

6 ILJA IRMSCHER

dierendes Mitglied und lang erhofft seit 1990 Ordentliches Mitglied der Gelehrtensozietät der Akademie. Mit der Gründung der Leibniz-Sozietät in Nachfolge der 1992 aufgelösten Akademie der Wissenschaften, deren Vizepräsident er seit 1995 war, engagierte er sich im Sinne der Leibnizschen Ideale weiter.

Seiner wissenschaftliche Tätigkeit blieb er bis zuletzt treu, sie war sein Lebensinhalt. Sein Ableben auf einer Tagungsreise nach Rom trägt bei aller Tragik auch einen symbolischen Charakter, hat er sein Leben doch jenem Altertum gewidmet, das wesentliche Impulse aus Rom bezog.

Sie haben meinen Vater mit Ihrem Kolloquium mit wissenschaftlichen Beiträgen geehrt. Dies möchte ich noch von einer ganz persönlichen Seite her ergänzen:

Ich bin sein einziger Sohn, welche erblichen Anlagen habe ich mit auf meinen Lebensweg genommen? Ich bin kein Altertumswissenschaftler, ich habe weniger kulturwissenschaftliche Neigungen als mein Vater. Mein beruflicher Entwicklungsweg wurde dennoch wesentlich durch mein Elternhaus geprägt. Ich hatte alle Möglichkeiten der damaligen Zeit rundum eine gute schulische Ausbildung einschließlich der Förderung sinnvoller Hobbics, mich auf meine heutige Tätigkeit vorzubereiten. Neben dem Streben nach einer brauchbaren beruflichen Qualifikation habe ich mir vor allem auch humanistische Grundwerte zu eigen gemacht. Ich hatte die Freiheit der Wahl der Fachdisziplin und habe eine grundsolide ingenieurwissenschaftliche Ausbildung genossen. Auch ich habe im gleichen Alter von 31 Jahren wie mein Vater die akademischen Voraussetzungen und Graduierungen für eine Hochschulkarriere formal erfüllt und dann einige Jahre eine Universitätsdozentur wahrgenommen.

Dennoch bin ich im Zuge der Umtrukturierung der Berliner Wissenschaft und Wirtschaft mit allen Konsequenzen den Weg eines Unternehmers gegangen. Dabei stehe ich im ständigen Konflikt zwischen dem Bewußtsein um meine anerzogene humanistische Verantwortung und meiner persönlichen monetären Haftung für mein Tun. Selbstverständlich gelten auch für mich alle rechtlichen, betriebswirtschaftlichen und fiskalen Regeln. Bei all dem hilft mir die Bildung, die ich nicht zuletzt auch durch die Unterstützung und das ständige Fordern meiner Eltern genossen habe.

Völlig anders ist meine technische Veranlagung, für die mir mein Vater von Kindheit an Freiräume gewährte. Sicherlich war es ihm aber gerade auch in früheren Zeiten nicht unangenehm, einen "praktizierenden Kraftfahrzeugtechniker" in seiner unmittelbaren Nähe zu wissen. Und dann habe ich gemeinsam mit meiner Frau noch etwas weiteres anders gemacht – in unserer Nachfolge steht nicht nur ein ebenso wie ich praktisch veranlagter Sohn, sondern auch eine Tochter, die inzwischen vier Fremdsprachen erlernt und wieder die philologische Linie in der Familie fortsetzen könnte.

Auch wenn mein Vater dieses heutige, von ihm mit großer innerer Bewegung lang erschnte Kolloquium nicht selbst miterleben durfte, so übernehme ich die ehrenvolle Pflicht, Ihnen in seinem Namen für diese Veranstaltung zu danken, die voll in seinem Geiste des Engagements für die Altertumswissenschaft steht.

Friedbert Ficker

Zwischen Byzanz und Europa – Serbische Kunst des Mittelalters

In memoriam Johannes Irmscher

Herr Präsident, verehrte Ehrengäste, meine Damen und Herren!

Am 20. November vergangenen Jahres haben Johannes Irmscher und ich mit Vorträgen an einer Tagung der Deutsch – Serbischen Begegnung teilgenommen und wir waren uns angesichts der ungeheuerlichen Behandlung Jugoslawiens einig, daß dem Thema Serbien und Kosovo auch weiterhin die Aufmerksamkeit gelten müsse. Humanität und Humanismus waren für den weit gespannten Wissenschaftler nicht nur theoretische Begriffe oder gar nur leere Worthülsen, sie waren Grundpfeiler seines Denkens und Handelns und sie waren zugleich Berührungspunkt und Klammer unserer verwandten Ansichten. Dieses gemeinsame Anliegen rechtfertigt den heutigen Vortrag als Fortsetzung früherer Arbeit im Geiste des verehrten Verstorbenen.

Serbische Kunst des Mittelalters – damit wird ein Glanzpunkt in der Kunst und Kultur auf europäischem Boden umschrieben, der zudem mit ruhmreichen Zeiten dieses Landes eng verbunden ist, der merkwürdigerweise bisher mit seinen Schätzen von der UNESCO übersehen wurde und stattdessen zumindest zum Teil dem Bombenhagel im Kosovo-Überfall und damit der Vernichtung protestlos preisgegeben war.

Wenn dabei nur von Werken kirchlicher Kunst in Architektur und Malerei die Rede ist, erklärt es sich daraus, daß aus der Zeit des Mittelalters in Serbien vorwiegend religiöse Werke die Zeiten überdauert haben und bei deren Stellung im profanen Raum die Entwicklungsabläufe in den großen Zusammenhängen verdeutlichen.

Ähnlich wie in Bulgarien war im Mittelalter auch in Serbien die Kirche und damit auch die Kunst mit der weltlichen politischen Macht verbunden.

Als Serbien in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zum selbständigen Staat unter Stefan Nemanja zusammengefügt wurde, erhielt 1219 dessen Sohn Sava die Würde des ersten von Byzanz unabhängigen Erzbischofs.

So verwundert es nicht, daß im Narthex der Kirche des Klosters Dečani unter den Wandmalereien aus den Jahren 1335–1350 der Stammbaum des Herrschergeschlechts der Nemanjiden dargestellt ist, nachdem dieser 1320 erstmals in Gračanica sowie um 1334–1337 an der Westfront der Marienkirche in Peč und weiter zwischen 1355 und 1360 in Matejca zum Bildthema erhoben worden war.

22 Persönlichkeiten sind dort wiedergeben, von Stefan Nemanja bis zu Uroś V., dem Sohn des Zaren Dušan. Unten hält Nemanja, der nach dem Verzicht auf den Thron sich als Mönch Simeon in das von ihm erneuerte Kloster Hilandar zurückzog, eine sich in die Höhe entwickelnde Weinrebe in den Händen. Zu seinen Seiten die Söhne, links der heilige Sava, rechts König Stefan der Erstgekrönte. Den Abschluß nach oben bildet Christus, darunter zwei fliegende Engel, die Dušan die Herrscherinsignien überbringen. Als ikonographisches Vorbild diente die Wiedergabe der "Wurzel Jesse", wobei sich in der altserbischen Literatur als Parallele dazu nach Dejan Medaković Vergleiche zwischen zeitgenössischen Persönlichkeiten und entsprechenden Herschergestalten des Alten Testaments finden. Mit der Lage Serbiens zwischen Byzanz und Rom war die Auseinandersetzung um die Vorherrschaft zwischen dem Patriachen und dem Papst verbunden. Die daraus erwachsenen Einflüsse wurden für die Entwicklung der serbischen Kultur und Kunst bestimmend. Tiashelow und Sopozinski haben dieses Wechselspiel in ihrer "Kunst des Mittelalters" wie folgt dargestellt.

"Wesentlich war die Nähe Italiens und des romanischen Westens, dessen spürbare, niemals verlorengegangene Bindungen zu den Werken der vorchristlichen Epoche das Bewußtsein der jungen slawischen Völker beeindruckten. Am wichtigsten wurde die kulturelle Verbindung zu Byzanz, dessen Nachbarschaft im serbischen Gebiet ständig spürbar war."

Als Beispiel für den besonders unter der vorangegangenen Herrschaft von Byzanz dominierenden Einfluß, dem u. a. die Kreuzkuppelbauweise verdankt wurde, sei hier neben der Sophien-Kirche in Ochrid die fünfkuppelige Kirche Sv. Panteleimon in Nerezi bei Skopje genannt, die lt. Inschrift 1164 vom byzantinischen Prinzen Alexios Angelos erbaut wurde.

Mit der Errichtung der Nemanjiden-Herrschaft ist zugleich die Entstehung der Raška-Schule im Norden Mazedoniens, im alten Raška, verbunden. Obwohl der byzantinische Einfluß weiterhin vorhanden war, spielten nur abendländische Impulse eine deutlich nachweisbare Rolle. So hat der Bauforscher Władimir Sas-Zaloziecky die unter Stefan Nemanja 1183–1196 von Benediktinermönchen aus Süditalien errichtete Muttergotteskirche in Studenica als "eine ungezwungene Synthese süditalienisch-romanischer und byzantinischer Bauformen" bezeichnet. Die durch Lisenen gegliederten Flächen der Außenwände erhalten unter dem Dach ihren Abschluß durch einen auf Konsolen ruhenden BlendarkadenfrieS. Mit der Fasadengestaltung erhält Studenica eine in der byzantinischen Architektur nicht übliche Richtungsbetonung, während im Gegensatz zur romanisch beeinflußten Außengestaltung der Innenraum den byzantinischen Charakter behält.

Eine Meisterleistung raškischer Steinmetzkunst stellt das Drillingsfenster der Altarapsis der Muttergotteskirche dar. Das Rankenwerk des reich verzierten Rahmens mit den eingefügten symbolischen Blatt- und Tierdarstellungen steigt aus den Rachen von Schlange und Drache auf, während Drache und Basilisk mit Schlangenschwanz zu beiden Seiten des Ranken- und Blattgeflechts die Lünette füllen.

Die aus der Verbindung von byzantinischen und romanischen Formen entstandenen Eigenheiten der Raška-Schule sind sprechender Ausdruck der politischen Bestrebungen ihres Begründers Stefan Nemanja. Mit dem Baubeginn setzte zugleich der Unabhängigkeitskampf des Herrschers gegenüber dem an Macht verlierenden Byzanz ein. In der Verbindung mit der Zeta entstand ein selbständiger serbischer Staat mit starker Orientierung auf die Kunst und Kultur des Abendlandes, die sich durch die Beziehungen der Küstengebiete mit Süditalien als natürliche Folge ergab und ein Gegengewicht gegen die byzantinischen Einflüsse darstellte.

Heute werden die einst selbstverständlichen Verbindungen auf die Anordnung der USA hin unterdrückt.

Wie in Studenica finden sich auch in der Anfang des 13. Jahrhunderts errichteten Erlöserkirche des Klosters Žiča die Eigenheiten der raškischen Schulc voll ausgebildet. Über einem unregelmäßigen Kreuz erhebt sich der große zentrale Kuppelraum, der mit dem tonnengewölbten Langhaus zu einem Baukörper verschmilzt. Der Längsarm des Kreuzes wird von einem

schmalen Ost-Joch mit dreigeteiltem Chorraum und einem längerem West-Joch mit der gleichen Höhe wie die sie begrenzenden Vierungsbögen gebildet. Die Querarme des Kreuzes sind dagegen wesentlich niedriger angelegt.

In Žiča haben die für die raškische Bauschule charakteristischen Einflüsse Süditaliens und von den Küstengebieten weiter an Bedeutung gewonnen und bestimmten die gesamte Architektur des 13. Jahrhunderts in Serbien. Nach Sas-Zaloziecky erfährt neben der Erhöhung des blockmäßig gebildeten Kuppeltambours und der veränderten Verbindung der Kuppel mit dem gesamten Bauwerk die romanische Querschifform eine stärkere Betonung, die zur dreischiffigen Basilika hinführt. In der weiteren Entwicklung vollzieht sich dann unter dem Einfluß der Gotik auch ein Wandel in der Gewölbekonstruktion. Unter Verweis auf S. Giovanni Veccio in Stilo aus dem 11. und 12. Jahrhundert werden die nächsten stilistischen Parallelen in Kalabrien angenommen.⁴ Auf Betreiben des serbischen Nationalheiligen Sava Nemanjić wurde der ursprüngliche Sitz des Patriarchats in Žiča wegen der Gefährdung durch die ungarische Grenznähe aufgegeben und in die Abgeschiedenheit am Ausgang der Rugovo-Schlucht verlegt.

Dort entstanden vom Anfang des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts die zu einem Baukomplex zusammengefügten Kirchen der Hl. Apostel, des Hl. Demetrius, der Muttergottes Hodegetria und schließlich der Kapelle des Hl. Nikolaus.

Nachdem es bereits 1981 durch von albanischen Nationalisten geschürten Spannungen zu Terrorakten gekommen war, erfolgte 1983 ein Brandanschlag auf die Patriarchatskirchen in Peć, bei dem im Narthex unersetzbare Wandmalereien zerstört wurden.

Diese unter Bruch der Autonomie organisierte Terrorbewegung wurde während der Kosovokrise von der westlichen Propaganda mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen versuchte man, die historische Rolle von Peć als Sitz des Patriarchats als nationalistische serbische Übersteigerung herunterzuspielen (s. Bild 1).

Nach dem Vorbild von Studenica ließen Stefan Uroś III. und Stefan Dušan zwischen 1327 und 1335 die Christus-Pantokrator-Kirche in Dečani als Mausoleum errichten. Als Baumeister der fünfschiffigen Basilika wurde Frau Vita aus Kotor gewonnen. So verwundert es nicht, daß der gleiche italienische

Bild 1 Peš, Apostelkirche, Christus, um 1350



Einfluß die äußere Form und Gestaltung mit der Marmorverkleidung, den Blendarkaden und den gestaffelten Rundbogenportalen bestimmt.

In Dečani ist es vor allem die Verwendung farbiger Quadersteine, die das besondere malerische Aussehen verleiht und auf die Beziehungen mit Italien hinweist. Die Weiterentwicklung in der europäischen Kunst läßt sich auch in Dečani verfolgen. Gotischem Empfinden entsprechend wurden die Rundbogen teilweise durch die in dieser Frühphase gedrückten Spitzbogen abgelöst.

Ein Hinweis auf die malerische Gliederung der Außenmauern der 1063–1350 errichteten Kathedrale von Pisa erhellt die angedeuteten Verbindungen.

Der mit der Errichtung der Klosterkirche in Žiča eingeleitete Entwicklungs- und Wandlungsprozeß in der Raum- und Gewölbegestaltung hat in Dečani seinen Höhepunkt erreicht. Erstmalig treten dort in der westbalkani14 Friedbert Ficker

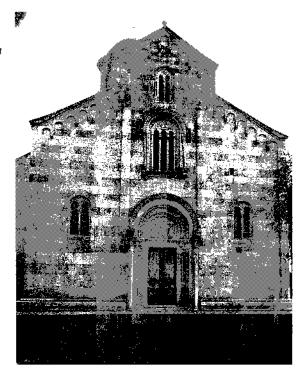
schen Architektur von Kreuzrippengewölben überzogene Joche auf, die ein völlig neues, der byzantinischen Bauweise fremdes Raumempfinden vermitteln und damit den großen Gesamteindruck zerstören. Andererseits erfolgt mit den vier freistehenden Kuppelpfeilern und dem Altarabschluß mit drei Apsiden wieder eine Annäherung an die byzantinische Kreuzkuppelkirche.

Wesentliche Anregungen zur Verwendung westlicher Bauformen in der serbischen Architektur gehen auf Helene von Anjou, die Gattin Uroś I., zurück, die u. a. das Kloster Gradac stiftete. Dort treten auch erstmals gotische Formen auf. Nach ihrem Tod gehen diese Einflüsse wieder zurück, es ist aber immer eine Synthese zwischen byzantinischen und westeuropäischen Auffassungen festzustellen.

Neben neu einfließenden gotischen Formen spielt das von Studenica her geprägte romanische Vorbild noch immer eine große Rolle. Die Betonung westlicher Vorstellungen spiegelt nicht zuletzt die zeitgeschichtliche Situation wider. Mit der 1204 erfolgten Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner wurden die Beziehungen Serbiens zur byzantinischen Hauptstadt und seiner Kunst unterbrochen. Abendländisches Formempfinden trat an deren Stelle, wie es z. B. in Dečani dem westlichen Eingang mit seiner reichen Verzierung durch als Reliefs ausgeführte Ornamente mit figürlichem Schmuck dazwischen und den an Torsadestäben erinnernden schlanken gedrehten Säulen zu entnehmen ist. Im Tympanon thront dazu Christus zwischen zwei Engeln. Der linke ist in betender Stellung wiedergegeben, während der rechte die Posaune ansetzt, um den Beginn des Jüngsten Gerichts zu verkünden (s. Bild 2).

Ein Hauptwerk der serbischen Architektur des 14. Jahrhunderts stellt die um 1315 bis 1321 errichtete Klosterkirche in Gračanica südlich von Priština dar. Das von König Milutin gestiftete Bauwerk wurde in der Form eines doppelten griechischen Kreuzes über einer älteren Anlage erbaut. Für die Ausführung werden Baumeister von der Adriaküste angenommen. Sie führten die Tradition der raškischen Schule mit der Bereicherung der balkanischen Architektur durch romanische und gotische Elemente fort. So verleiht hier auch die Betonung vertikaler Tendenzen der Anlage das Gepräge. Der etwas später angefügte, gleich einem Säulengang ursprünglich offene Exonarthex wurde im 16. Jahrhundert zugemauert, erhielt aber inzwischen seine ursprüngliche Form zurück. Die strenge Gliederung der Fassaden bekommt durch Lisenen,

Bild 2 Deč, Kirche Christus Pantokrator, zwischen 1327 und 1335, Westseite



Blendgiebel und Schildbögen dennoch ein lebendiges Aussehen, das den Blick über die vier Eckkuppeln zu der auf vier freien Säulen errichteten Zentralkuppel emporleitet (s. Bild 3).

Einen abschließenden Höhepunkt in Serbien stellt die Kunst der Morava-Schule dar. Nach der Schlacht bei Černomen an der Marica im Jahre 1371, die mit der Vernichtung des serbischen Heeres durch die Türken und dem Tod ihrer Anführer Vukašin und Uglješa endete und nach der nicht minder schicksalsträchtigen Schlacht auf dem Amselfeld von 1389 stellten die westserbischen Gebiete des Morava-Tales und Belgrad die letzte Bastion gegen die unaufhaltsam vordringenden Osmanen auf der Balkanhalbinsel dar. Machtpolitisch war es freilich nicht mehr als ein Zufluchtsort, der allerdings zu einer äußerst fruchtbaren künstlerisch-kulturellen Konzentration führte. Die Abriegelung nach dem Osten begünstigte dabei noch einmal die Aufnahme von westlichen Einflüssen als Fortsetzung der Raška-Zeit.



Bild 3 Gračanica, Kirche Mariä Verkündigung, um 1315

Mit der Betonung der Vertikalen, wie sie an der 1388/89 begonnenen Kirche des Klosters Ljubostinja in den schlanken, z. T. gedrehten Halbsäulen auftritt, atmen die Bauten der Morava-Schule etwas von dem emporstrebenden Geist der Gotik. Zugleich tritt zu dem malerischen Empfinden der wechselnden Verwendung von Haustein und Ziegeln die Fülle von dekorativen Schmuckformen hinzu, die als Radfenster auftreten oder als Flechtwerkornamente unterschiedlichster Gestaltung die Umrahmungen der Fenster ebenso wie ganze Bogenfriese gleichsam überwuchern (s. Bild 4).

Während an der serbischen Architektur des Mittelalters die Kontakte zur westeuropäischen Baukunst und deren Einflüsse klar zu verfolgen sind, stellen sich die Wechselwirkungen in der Malerei nicht in der gleichen Eindeutigkeit dar – obwohl auch hier ein Beziehungsgefüge zwischen Byzanz, Serbien und dem Abendland besteht.

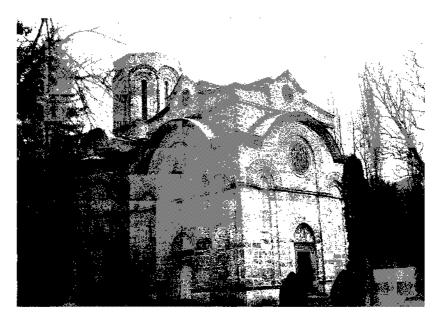


Bild 4 Ljubostinja, Kirche des Entschlafens der Gottesmutter, 1388/89

Mit den um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstandenen Fresken in der Sophienkirche in Ochrid hat sich als ältestes Werk der Malerei in Serbien eine reife Leistung byzantinischer Kunst erhalten, die dem über Jahrhunderte festgelegten System der bildnerischen Ausgestaltung der Kirchen entsprach. In der Dreiteilung des Wandschmuckes in seinem Inhalt nach unterschiedlichen Zonen hatte sich die Bedeutung der Kirche als Tempel Gottes auf Erden sichtbar auszudrücken. Im unteren Bereich waren die dem irdischen Leben entnommenen Märtyrerheiligen, Bischöfe und Patriarchen wiedergegeben. Mit deren Darstellung im Altarbereich erhalten sie eine hervorgehobene Stellung, um nach Svetozar Radojcic "die besondere Ehrwürdigkeit und das hohe Ansehen der kirchlichen Hierarchie mit ihren Oberhäuptern, angefangen mit Jakob, dem Bruder des Herrn, dem ersten Bischof Jerusalems, und so der Reihe nach vor Augen zu führen." Radojčić weist ferner darauf hin, daß weder die Galerie der Kaiser- und Patriarchenporträts in der Hagia Sophia in Konstantinopel noch

vergleichbare Galerien in späteren erzbischöflichen Domen einen derart bevorzugten Platz haben und spricht im Falle der Sophienkirche in Ochrid von einem "ausgesprochenen theokratischen und archaischen Charakter." Der darüberliegende Bereich ist Ereignissen und Persönlichkeiten göttlicher Abkunft gewidmet, so hier in der Hauptapsis der Sv. Sophia der Apostelkommunion.

Der oberste Bereich ist der himmlischen Sphäre vorbehalten, wie das um 1050 ausgeführte Fresko "Christus in der Gloriole" aus der "Himmelfahrt" zeigt. Während die Gestalten der unteren Zone in ruhiger Statuarik aufgefaßt sind und die darüberliegende Apostelkommunion sich gemessenen Schrittes vollzieht, weist die Darstellung Christi samt den umgebenden Engeln eine Bewegtheit und Dynamik mit den flatternden Tuchstreifen auf, die gelegentlich sogar als expressiv bezeichnet wurde. Die Körperhaftigkeit der Engel, ihre Plastizität und Proportioniertheit, lassen die noch lebendige Auseinandersetzung mit dem antiken Erbe und dessen Aneignung erkennen. Als sprechendes Beispiel sei auf den stehenden Engel mit dem roten Gewand in der klassischen Verteilung der Körperlast auf Stand- und Spielbein verwiesen. Ivan Dujčev hat hierzu festgestellt, daß Byzanz wesentlich enger mit der Antike verbunden war als Westeuropa und daß man dort mit der antiken literarischen Tradition bestens vertraut war, "während man in Westeuropa bis zum Spätmittelalter und der humanistischen Epoche warten mußte, um gewisse antike Autoren kennen zu lernen."7 In gleicher Weise lebte auch die antike Kunst in Byzanz weiter. André Grabar stellt dazu fest, "daß die Geschichte der byzantinischen Kunst während der Zeit vom Ende der Antike bis zum Vorabend der Neuzeit eine wesentlich größere Kontinuität aufweist als die Geschichte der gleichzeitigen abendländischen Kunst."8

Einem Höhepunkt der Kunst der Komnenenzeit begegnen wir in den 1164 entstandenen Fresken in der dem Wunderheiler Sv. Panteleimon geweihten Kirche in Nerezi bei Skopje, einer Stiftung des Prinzen Alexios Angelos Komnenos. Leise Töne des Ausdrucks beherrschen die Malereien, die zugleich in Form und Farbe menschlichem Empfinden näher rücken. So wird in der Beweinungsszene die Gottesmutter, die mit Tränen überströmtem und vor Schmerz verzerrtem Gesicht Christus umarmt und an sich drückt, zum Inbegriff der Mutter schlechthin, die um den toten Sohn trauert.

Es ist wohl nicht grundlos auf die mittelalterliche apokryphe Literatur zu diesem Thema hingewiesen worden, wenn es z. B. bei Georg von Nikome-

dia heißt: "Und als der heilige Leib herabgekommen war und auf die Erde gelegt wurde, warf sie sich auf ihn und benetzte ihn mit heißen Tränen, und sprach mit zärtlicher Stimme die ergreifenden Worte:" Siehe, mein Herr, das prophezeite Wunder hat sich erfüllt. Siehe, deine Fleischwerdung kam nun zu Ende. Ich küsse den Mund, die unbezwungenen Lippen dessen, der die ganze sichtbare Natur geschaffen. Ich küsse die geschlossenen Augen dessen, der den Blinden die Sehkraft wiedergibt." Man wird der künstlerischen Leistung in Nerezi erst voll gerecht bei einem Vergleich mit den 139 Jahre später ausgeführten Malereien Giottos in der Arenakapelle in Padua. Was im Vorgriff zum ersten Mal in Nerezi in menschlich ergreifender Weise formuliert wurde, sollte erst in der italienischen Kunst des 14. Jahrhunderts seit Giotto die Passion als zentrales Thema bestimmen. Dabei stehen in der formalen Behandlung und in der Wiedergabe des seelischen Ausdrucks zwei gleichwertige Werke nebeneinander.

Die mit großer Wahrscheinlichkeit von einem aus Konstaninopel herbeigerufenen Hofkünstler in Nerezi ausgeführten Malereien haben ihr mehr provinzielles Echo 30 Jahre später in Kurbinovo in der Nähe des Prespa-Sees in der vom Dorf abgelegenen Georgskirche gefunden. Der menschlich bewegende Ausdruck von Nerezi ist dort einer übersteigerten, ins expressive gehenden und bis zur Theatralik getriebenen einprägsamen Gestik gewichen, deren Unruhe von der betont graphischen Behandlung des Faltenwurfes unterstrichen wird (s. Bild 5).

Die von David Talbot Rice als Beispiel einer "zweiten byzantinischen Renaissance"¹⁰ bezeichneten Wandmalereien in Nerezi haben offenbar in ihrer Vorbild-Funktion auch zu der Ausführung der Fresken in Manastir am Prespa-See und in Markova Varos bei Prilep angeregt. Eine vergleichbare expressive Ausdrucksweise mit der betont graphischen Wiedergabe des Faltenwurfes findet sich auch in Kastoria in der Kirche der Agioi Anargyroi aus dem späten 12. Jahrhundert. Die Abhängigkeit von Nerezi zeigt sich auch an der Beweinung an der Nordwand des Naos.

Ernst Kitzinger hat die Malereien von Kurbinovo und Kastoria zusammen mit den Mosaiken von Monreale als "neuen dynamischen Stil" bezeichnet,¹¹ doch weist diese Gruppe bei aller Bewegtheit einen provinziellen Charakter auf.

Zu den Werken von überzeitlicher Gültigkeit aus der Zeit der Nemanjiden-Herrschaft zählen die 1208 ausgeführten Wandmalereien in der Mutter-

FRIEDBERT FICKER

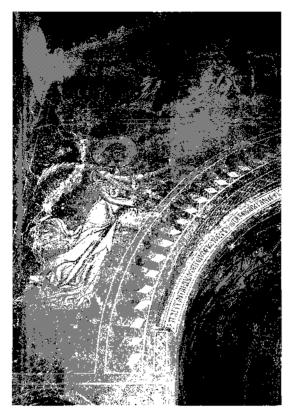


Bild 5 Kurbinovo, Georgskirche, Engel, 1191

gottes-Kirche in Studenica. Mit der Darstellung Christi mit im Tode geschlossenen Augen in der Kreuzigung tritt in der byzantinischen Kunst ein neuer Typ auf, dem wir auch in der zwischen 1219 und 1230 entstandenen verwandten Kreuzigungsszene in Žiča begegnen (s. Bild 6).

Zwar wird das in der Zeit von 969 bis 976 von Erzbischof Gero gestiftete Kreuz im Kölner Dom als ältestes bekanntes Beispiel der Darstellung des toten Christus am Kreuz angesprochen. Doch zählt die Kreuzigung in Studenica zu den ältesten Vertretern dieses Typs, der vor allem für dessen Ausbreitung im Bereich der italo-byzantinischen Kunst zum Vorbild wurde.

Beide Kreuzigungen in Studenica und in Žiča werden nicht als rein byzantinisch angesehen. 12 Auf der Suche nach Vergleichen stehen die Kreuzi-



Bild 6 Studenica, Muttergotteskirche, Kreuzigung, um 1235

gungstafeln von Giunta Pisano in der Kirche Santa Maria degli Angeli und im Museo di S. Matteo in Pisa zur Diskussion. Allein die Datierung der ersteren auf 1250 vermag allerdings nicht mehr als in der Tat vorhandene geistige Verbindungen aufzuzeigen, ohne die Frage nach Vorbild und Nachfolge zu beantworten.

Die unter dem Einfluß der hauptstädtischen Schule stehenden Wandmalereien in der Kirche des um 1265 von Stephan Uroś gegründeten Klosters Sopočani werden ob ihrer monumentalen Wirkung, aber zugleich auch durch ihre Eleganz und wegen der kultivierten Farbigkeit gerühmt. Besonders an den beiden statuarischen Darstellungen auf dem die Kuppel tragenden Pilaster, unten der Hl. Minas, darüber der Hl. Sergius, wird die noch lebendige Tradition der von der klassischen Kunst übernommenen Verwendung von Stand- und Spielbein zusammen mit betonter Körperhaftigkeit und Plastizität deutlich. Dazu strahlen die Heiligen menschliche Wärme und Würde aus.

Der gleichen raumgreifenden Gestaltungsweise begegnet man bei dem sitzenden Engel am Grabe in der Klosterkirche von Mileševo, deren Ausgestaltung zwischen 1230 und 1237 im Auftrag von König Vladislav erfolgte. David Talbot Rice hat hier auf die berechtigte Verwendung des Begriffes "Renaissance" und auf die Ähnlichkeit mit dem Engel in der Kirche Santa Maria Antiqua in Rom aus dem 8. Jahrhundert hingewiesen. 13 Die damit zusammenhängende Frage nach westlichen Beziehungen ist wiederholt diskutiert worden. So hat Svetozar Radojčić diese Möglichkeit gesehen und Otto Demus hat darauf hingewiesen, daß Mileševo von den altserbischen Denkmälern am weitesten im westlichen Teil Serbiens liege, odaß damit am ehesten westliche Einflüsse möglich wären. Er begründete diese Ansicht ferner mit der "weniger ausschließlich byzantinischen Klangfarbe des Stils" und dachte an eine serbische Sonderform, die "bis zu einem gewissen Grad westlich gefärbt ist."14 Endlich macht Rice auf den ikonographischen Wandel aufmerksam, der sich in Mileševo vollzogen hat. An die Stelle der in der byzantinischen Kunst üblichen Auferstehung mit Christus auf den zerbrochenen Toren der Vorhölle, der Adam und Eva aus ihren Gräbern zieht, wie es in der Chora-Kirche zu sehen ist, war die vor allem im Westen übliche Darstellung des leeren Grabes getreten.

Nun tritt dieses Motiv allerdings auch im Osten auf, so in den 1061 entstandenen Fresken von Karabasch Kilisse in Kappadokien. Zieht man dazu den im Vergleich zu Mileševo seitenverkehrten Engel an der linken Längswand in Kinzwissi in Georgien vom Anfang des 13. Jahrhunderts in Betracht, so läßt sich damit ein reges Wechselspiel geistiger, kultureller Beziehungen annehmen.

Ikonographische Gemeinsamkeiten zwischen italienischen Gestaltungen der Kreuzabnahme, so in der Krypta des Domes in Aquilea aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und der gleichen Szene in Milesevo neben weiteren Parallelen in der italienischen und der serbischen Malerei des 13. Jahrhunderts hat auch Gabriel Millet herausgestellt. ¹⁵ Folgt man der Vorstellung von der schöpferischen Leistung Giottos mit der neuerlichen Betonung der Rückenfigur für eine raumgreifende Bildkonzeption, wird man die spätbyzantinischen Ansätze dieser Art im Chora-Kloster, z. B. mit dem Herodes-Mosaik im Exonarthex oder unter den serbischen Malereien, wie in der um 1316 ausgeführten Hochzeit zu Kana in Hagios Niketas, in den 1347/48 entstandenen fallenden Kriegern auf der Verteidigung Konstaninopels durch den Erzengel Michael und ein Jahr später in dem Reigentanz, beide in Lesnovo, nicht übersehen dürfen. ¹⁶ Bei der Beantwortung der Frage der westlichen Ein-

flüsse auf die byzantinische Kunst sind Anregungen vor allem während der Herrschaft der Lateiner in Konstantinopel gelegentlich überschätzt worden, wie dieses gute halbe Jahrhundert kulturellen Anliegen alles andere als förderlich war. Das ergibt sich allein aus dem ruinösen Zustand des Chora-Klosters und anderer Bauten nach dem Abzug der Lateiner. Dennoch kann angenommen werden, daß sich mit der Eroberung Konstantinopels neben wirtschaftlichen und handelsmäßigen Beziehungen bis zu einem gewissen Maße auch ein künstlerisch-kultureller Austausch vollzogen hat. Gerade in diesen Bereichen spielen die offiziellen Kontakte eine wesentlich geringere Rolle, als im allgemeinen angenommen wird und es kommt ungleich mehr auf die einzelne schöpferische Kraft an, die Anregungen aufnimmt und im eigenen Schaffen integriert und umsetzt. Man wird hier an Wilhelm Worringers Feststellung erinnert: "Bei der Einwirkung byzantinischer und sonstiger ostchristlicher Vorbilder auf die zur Selbständigkeit erwachende Westkunst gibt es gewiß Direktheiten des Bezugs, meist aber handelt es sich nur um eine feine Filterwirkung ähnlich der, die der Hellenismus auf die indische Welt ausgeübt hatte."¹⁷ Die gleiche Annahme von einer Filterwirkung ist natürlich ebenso von den westeuropäischen Ländern und deren Kunst auf den byzantinischen Kunst- und Kulturbereich der orthodoxen Länder Südosteuropas anzunehmen.

Wie bei dem Blick auf die Architektur bereits angedeutet, erlebte die serbische Kunst in der Morava-Schule einen letzten Höhepunkt, der mit der nochmaligen Aufnahme westlicher Einflüsse verbunden ist und unter dem Zwang der machtpolitischen Entwicklung mit dem Vordringen der Osmanen ihr erzwungenes Ende fand.

Eine der herausragenden Leistungen dieser späten serbischen Malerei stellen die um 1413 entstandenen Fresken in Kalenić dar. Sie zeichnen sich besonders durch die weiche Modellierung der dargestellten Personen und durch die feinsinnige Differenzierung im Ausdruck aus. Es ist dabei wiederholt auf die Verwandtschaft mit den Mosaiken und Malereien der Kariye Camii, des Chora-Klosters, verwiesen worden und von dort ist es nur ein kleiner Schritt zu Giotto und seinen bahnbrechenden Schöpfungen.

Damit schließt sich der Ring und ich komme zum Schluß dieses kursorischen, skizzenhaften Streifzuges durch die mittelalterliche Kunst Serbiens.

Es gehört zu den Fehlern und Irrtümern der Geschichtsbetrachtung, historische Fakten der Vergangenheit aus den mit ihnen verbundenen Abläufen und

Zusammenhängen herauszulösen, um aus einer vermeintlichen Neu- oder Umbewertung praktisch umsetzbare Ansprüche meist politischer oder wirtschaftlicher Art für die eigene Gegenwart und für die Zukunft abzuleiten. Dabei ist es für die Gewinnung eines aktuellen Geschichtsbildes unerheblich, ob eine Über- oder Unterbewertung erfolgt, denn in jedem Fall kommt es zu Verschiebungen und Verzerrungen, die den Blick trüben und damit einer realen Einschätzung sowie der Suche nach möglichen Konsequenzen im Wege stehen. Um dies am Beispiel aus einem anderen Fachbereich darzulegen: Eine Rechnung wird bei falschem Ansatz auch dann und immer zu einem falschen Endergebnis führen, wenn auch der Gang des Rechenprozesses als solcher richtig ist.

Eine dialektische Behandlung der historischen Abläufe und der damit verbundenen einzelnen Ereignisse verlangt deshalb immer eine sorgfältige Analyse der jeweiligen Situation mit dem Stand der zugrundeliegenden geistigen, wirtschaftlichen und politischen Kräfte, die sich wiederum aus dem Zusammenhang vorausgegangener Entwicklungsprozesse ergeben und erklären lassen. Da von Menschen gemacht, erweist sich deshalb Geschichte keineswegs immer als vordergründig logisch und in ihren Folgen vorhersehbar und berechenbar. Damit ist auch die Tatsache verbunden, daß bei aller gründlichen Beachtung der Ausgangssituation die gleichen historischen Fakten zu verschiedenen Zeiten aus unterschiedlichem Blickwinkel durchaus unterschiedlich bewertet werden können. Was hier für die allgemeine Geschichte skizzenhaft angedeutet wurde, gilt in der gleichen Weise für die Geschichte der Kunst mit ihren verschiedenen Teilgebieten. Die jüngste Betrachtung und Bewertung der mittelalterlichen Kultur und Kunst in Serbien ist ein eklatanter Beleg für das hier Gesagte.

Die vorliegenden Untersuchungen mögen deshalb als Beitrag verstanden werden, der serbischen Kunst wieder zu der gerechten Beurteilung zu verhelfen, die ihr von einer seriösen internationalen Forschung in der Vergangenheit zugebilligt wurde – und ich bin sicher –, die sie auch in der Zukunft wieder erfahren wird.

Anmerkungen

- 1 Dejan Medaković, Das Bild der serbischen Herrscher-Heiligen im 18. Jahrhundert, in: Südost-Forschungen 40, 1981, S. 177.
- 2 W. Tjashelow, O. Sopozinski, Kunst des Mittelalters, Dresden, Moskau 1976, S. 171.
- Wladimir Sas-Załoziecky, Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter den abendländischen und islamischen Einwirkungen, München 1955, S. 33.
- 4 Ders., a.a.O., S. 35ff.
- 5 Svetozar Radojčić, Diskussionsbeitrag, in: Zivopi XI-XII vekov v Makadonii, S. 359.
- 6 Ders., a.a.O., S. 359.
- 7 Ivan Dujčev, Heidnische Philosophen und Schriftsteller in der alten bulgarischen Wandmalerei, Opladen 1976, S. 10.
- 8 André Grabar, Byzanz, Baden-Baden 1964, S. 7 bzw. 1964/1976, S. 6.
- 9 Zit, N. Petar Miljković-Pepek, Nerezi, Beograd 1966, S. 5.
- 10 David Talbot Rice, Byzantinische Kunst, München 1964, S. 267.
- 11 Ders., Byzantinische Malerei, Frankfurt/M. 1968, S. 35.
- 12 Anm. 10, S. 47.
- 13 Anm. 10, S, 41.
- 14 Otto Demus, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantologen-Kongreß München 1958 (IV,2), S. 35.
- 15 Gabriel Millet, L'art des Balkans et l'Italie en XIII * siecle, in: Atti del V. Congresso internazionale die Studi Bizantini II, Roma 1940, S. 272–281.
- 16 Friedbert Ficker, Besprechnung von Peter Weiß, Die Mosaiken des Choraklosters in Istanbul, in: Byzantinische Zeitschrift 91, 1998, H. 2, S. 596.
- 17 Wilhelm Worringer, Griechentum und Gotik, München 1928, S. 71.

Gabriella Schubert

"Rideo – ergo sum" Alltagsbewältigung durch Lachen in Südosteuropa

Einleitung

Südosteuropa ist im gesamteuropäischen Kontext eine von Problemen beladene Region. Ganz besonders gilt dies für jene Teile der Region, auf die sich der - ebenfalls belastete - Begriff 'Balkan' bezieht. Dieser ist im Ergebnis der wechselvollen, oft leidvoll erfahrenen Geschichte seiner Bewohner zu einer Randzone Europas herabgesunken, die aus mittel- und westeuropäischer Sicht als andersartig und nicht mehr zu Europa gehörig, ja als eine Welt des Schreckens angesehen wird, die von Instabilität und unkontrollierbaren Konflikten, von Nationalismus und Historismus sowie von der Unfähigkeit zu dauerhaften und zivilisierten Problemlösungen beherrscht werde. In dieser Einschätzung der Mittel- und Westeuropäer werden eigene historische Fehler nur allzu leicht vergessen. Eine genauere Kenntnis dieses Raumes hätte möglicherweise bereits in der Vergangenheit, 1878, auf dem Berliner Kongreß und danach, dazu beitragen können, Maßnahmen der Großmächte zu verhindern, die einen erheblichen Anteil an der "Balkanisierung" dieses Raumes gehabt haben. Verdrängt wird auch die Tatsache, daß die Wurzeln des Nationalismus in der europäischen Zivilisation liegen. Nationalismus erlaubt keinen bequemen, neutralen Blickwinkel; jede Position ist parteilich und partiell, jeder ist überdies selber Träger eines bestimmten, virtuell einem anderen entgegengesetzten Nationalismus (vgl. hierzu Biti 1993: 47).

Seit Ende der achtziger Jahre sind über große Teile des Südostens wirtschaftliche Katastrophen und Stürme ethnischer sowie sozialer Auseinandersetzungen hereingebrochen. Vor dem Hintergrund des blutigen Bürgerkrieges irn ehemaligen und gegenwärtigen Jugoslawien präsentierte sich diese Region in den Medien zehn Jahre lang als ein infernalisches Chaos, in dem Krieg, Flüchtlingselend und wirtschaftliche Not regierten, und diese Bilder

sind auch in der Gegenwart noch präsent. Eine solche, häufig einseitige Berichterstattung entsprach ganz den sensationslüsternen Erwartungen des westeuropäischen Biedermannes, der sich in seinem Bewußtsein der Höherwertigkeit mit jeder neuen Schreckensmeldung direkt und indirekt immer wieder bestärkt fühlen mußte. Alte Stereotypen und Verzerrungen im westeuropäischen Balkan-Bild erhielten neue Nahrung und neue Formen. Vor diesem Hintergrund muß es die Aufgabe einer verantwortungsbewußten Wissenschaft sein, auch die Normalität und jene Elemente im Alltagsleben der hier lebenden Menschen aufzuzeigen, die dazu geeignet sind, einseitige imagotype Vorstellungen von ihnen zu relativieren und sie besser verstehen zu lernen.

Formen oraler Erzählkultur erwachsen aus dem Alltagsleben und sind eben dadurch in besonderem Maße geeignet, Einblicke in seine Beschaffenheit zu gewähren. In der Narration wird Erlebtes verarbeitet, interpretiert und in lebendige Bilder umgesetzt, wird Identität hergestellt und begründet. Einige dieser Bilder will ich nachfolgend präsentieren. Sie gehören zu den folkloristischen Gattungen des Schwanks und des Witzes, die sich in Südosteuropa allgemeiner Beliebtheit erfreuen (Roth 1991: 183).

Schwank und Witz schöpfen ihre Lebenskraft aus dem Lachen bzw. der das Lachen auslösenden Komik. Im folgenden wollen wir daher ein wenig bei diesem so schwer faßbaren und häufig diskutierten Begriffspaar verweilen.

Wesen; Ursache und Wirkungsweise des Lachens

Lachen ist eines der menschlichen Verhaltensmechanismen, durch den ein aufgestauter komischer Konflikt auf sehr unterschiedliche Weise, zu den unterschiedlichsten Anlässen und aus unterschiedlichen Gründen befreiend gelöst wird. Im Lachen selber treten Freude, Lust und Vergnügen hervor. Doch der äußere Schein trügt, denn nur selten verbirgt sich hinter dem Lachen wirkliche Freude. Hierauf deutet bereits das deutsche Syntagma Lachen über jemanden/etwas hin, das durch den Gebrauch der Präposition über und den folgenden Akkusativ die untergeordnete Position des Belachten anzeigt und das auch in den meisten Sprachen Südosteuropas Parallele aufweist. Bei näherer Betrachtung des Lachens über etwas verblaßt der heiter-positive Aspekt

und treten die problematischen Konturen, der oft schmerzliche Ernst des Lebens in den Vordergrund, der zum Weinen eine ebenso große Affinität aufweist wie zum Lachen. Das ist der Grund dafür, daß auch vom Ernst des Lachens, vom düsteren, schwarzen, beißenden Humor und von desperater Lustigkeit gesprochen wird, die mit den Worten von Julius Bahnsen (1931: 115) "die Goldstücke ihres Witzes mit der Gelassenheit des verzweifelten Spielers hinwirft."

Dieses Lachen und seine Grundlage, das Lächerliche, das in Schwank und Witz thematisiert wird, wollen wir ein wenig genauer betrachten.

Das Lächerliche ist nie das Ideale und Geordnete, sondern immer etwas, das mit einem Defekt behaftet ist und der Normalität bzw. der geltenden Ordnung zuwiderläuft. Lächerlichkeit kommt auf und Lachen entzündet sich, wenn ein Sachverhalt oder eine Verhaltensweise die geltende Norm, jene auf der Seite des Lachenden, verletzt und dadurch in den Bereich des Ausgegrenzten gerät. Wichtig dabei ist aber, daß das Lächerliche nicht das Negative schlechthin vertritt, sondern vielmehr etwas, das von der vermeintlichen Normalität abweicht, aber dabei dem Lebensganzen ebenso angehört wie das Normale (Ritter 1974: 74).

Sichtbar wird das Lächerliche des Ausgegrenzten erst vor der Folie des ihn ausschließenden Bereichs selbst. Dabei kehrt sich seine Position der Unterlegenheit jedoch in die der Überlegenheit um: Das Lächerliche macht nun seinerseits die vorgegebene und normierte Ordnung durchsichtig, stellt sie in Frage und gibt sie der Lächerlichkeit preis. Durch das Lachen aber werden die beiden Widersacher, Ausgegrenztes und Ausgrenzendes wieder miteinander versöhnt. Wir müssen das Lachen segnen, so Friedrich Theodor Vischer (1837: 224), "weil ohne seine Hilfe das ganze Gemeine, mit dem wir belastet sind, unerträglich wäre".

Schwank und Witz gehören zu jenen volksliterarischen Formen, in denen die oft nur für Eingeweihte erkennbare Beziehung zwischen dem Ausgegrenzten und dem Ausgrenzenden herausgearbeitet und sichtbar gemacht wird – freilich in einer spezifischen Konstellation. Komisch wirkt nie der unmittelbare Stoff bzw. ein Ereignis an sich. Komisch wirkt vielmehr die in ihnen enthaltene Anspielung auf Gegebenheiten der Wirklichkeit. Das Wesen der Anspielung besteht darin – und dies ist die Aufgabe des Erzählers –, das kulturspezifische Vorwissen des Hörers durch die Narration herbeizurufen und

dieses mit dem Stoff des Schwankes bzw. Witzes zu verknüpfen. Erst in dieser Verknüpfung wird das Lächerliche der Dinge sichtbar und tritt das Komische als "Positivierung von Negativität" bzw. als "Desemantisierung bestehender semantischer Achsen" (Warning 1975: 355) in Erscheinung. Vom Hörer aus betrachtet, setzt das Lachen ein, sobald ein Zusammenschluß des Gehörten mit seinem kulturspezifischen Wissen stattgefunden, er also die Komik verstanden hat. Durch diese Verstehensleistung gewinnt die komische Subjektivität Einsicht in das *ridiculum* der Lebenswelt, um sich dann, mit Hegel gesprochen, "in freier Heiterkeit aus ihrem Untergang zu erheben."

Funktionen von Schwank und Witz

Und damit komme ich auf die Funktionen zu sprechen, die im narrare von Schwank und Witz begründet liegen. Zunächst dient es dem Menschen im Hegelschen Sinne dazu, seine Probleme des Alltags zu verarbeiten und lachend zu bewältigen. Auf die Ventilfunktion des Lachens hat bereits Siegmund Freud (1905) hingewiesen. Auch Michail Bachtin betont das dem Lachen immanente Potential, sich vom autoritären Verbot der inneren Zensur. der anerzogenen Furcht vor dem Geheiligten zu befreien (Bachtin 1990). Die informellen Begleitumstände des Erzählvorgangs, die unter den Beteiligten eine entspannte Atmosphäre schaffen und ihnen Schutz bieten, tragen hierzu in hohem Maße bei. In der Narration entfaltet sich natürlich auch die Freude des Menschen an Unterhaltung und Abwechslung, doch mehr noch ist es ein Medium, in dem das Eigene und das Fremde, die Autostereotype als Selbstinterpretation und die Heterostereotype als Interpretation des bzw. der Anderen formuliert, in dem auch kollektive Identitäten geschaffen und aufrechterhalten werden. Dies werde ich im folgenden durch einige Beispiele zu verdeutlichen versuchen. Zuvor aber möchte ich kurz die formalen und strukturellen Besonderheiten von Schwank und Witz erläutern.

Schwank und Witz als folkloristische Genres

Entwicklungsgeschichtlich besteht zwischen dem Schwank und dem Witz ein Mutter-Tochter-Verhältnis. Ähnlich wie die Novelle von der Kurzgeschichte, so wurde der Schwank vom Witz verdrängt. Mit dem Begriff Schwank wird

heute eine altertümliche Geschichte assoziiert, während er im 16. Jahrhundert kennzeichnend für die literarische Mode und das Unterhaltungsgut der progressiven städtischen Bürgerschichten war. Der Witz, der als Begriff erst im 19. Jahrhundert für eine lachenerregende Textgattung aufkam, bezeichnet eine gegenüber dem Schwank weitaus kürzere, eher im Geistigen und Sprachlichen verankerte Form. Der Witz steht zweifellos im Mittelpunkt der Gegenwartsfolklore und ist eine Kommunikationsform der Moderne.

Gemeinsam ist beiden Gattungen das Bauprinzip der bereits erläuterten, lachenerregenden Kontrastivität. In Schwank und Witz stoßen gegensätzliche oder nicht zusammengehörige Normen- und Lebensbereiche aufeinander (Lixfeld 1984; Bausinger 1980: 138ff.). Dies ist häufig bereits durch die Mehrdeutigkeit von Worten, Sätzen, Begriffen und Bildern motiviert. Homonymie liegt zum Beispiel dem folgenden Sprachwitz zugrunde:

Frage: Worin besteht der Unterschied zwischen Römern und Griechen?

Antwort: Aus Römern kann man trinken, aus Griechen nicht.

Darauf ein Sachse: Das versteh' ich nich – warum soll man denn aus Griechen nich drinken gönnen (hierzu muß man wissen, daß im sächsischen Dialekt mit "Griechen" auch "Krüge" gemeint sein können) (Bausinger 1980: 138).

Während sich Kontraste im Schwank auf breiten Flächen überschneiden, insgesamt weniger kraß und leichter überschaubar sind, treffen sie im Witz nur in einem Punkt, überrumpelnd und drastisch aufeinander, die Erwartungshaltung des Hörers durchbrechend. Dieser Unterschied soll an je einem Beispiel aus dem Balkanraum verdeutlicht werden, in dessen Mittelpunkt Nasreddin Hodscha steht.

Nasreddin (Nasrettin, Nasruddin) Hodscha ist eine der wichtigsten Identifikationsfiguren für die östliche Welt und die Türken, jedoch auch für die Völker der östlichen Balkanhälfte. Er ist ein Schalk, der, so Goethe, "mit Heiterkeit und Freude jemandem einen Possen spielt", und er ist ein weiser Hodscha zugleich, der das Selbstverständliche mit einem verblüffenden Fragezeichen versieht. Stets aber ist er auf der Seite der kleinen Leute. In der Chronologie der Hodscha-Geschichten wird der Wandel erkennbar, den der Schwankheld zwischen dem 14. und dem 20. Jahrhundert erfahren hat: vom urwüchsig-derben Volkshelden zum charmanten, liebenswürdigen Philosophen und Botschafter orientalischer Lebensweisheit. Die Hodscha-Geschich-

ten ereignen sich zumeist in der Teestube, in der Moschee, im Dorf, auf dem Markt oder im Hause des Hodscha. Zu ihm gehören seine Frau, die Nachbarin, seine Schüler, Fremde und Diebe und vor allem – sein Esel.

In einem bosnisch-muslimischen Schwank unter dem Titel Nasrudin in der Moschee wird von folgender Begebenheit berichtet:

Nasrudin beschließt eines Tages, in die Moschee zu gehen, um einige Suren des Korans den Gläubigen zu erläutern. Inmitten einer riesigen Menschenmenge besteigt er die Kanzel; doch noch während er dies tut, bemerkt er, daß er das Predigen verlernt hat. Seit Jangem hat er weder den Koran, noch irgendein anderes Buch in den Händen gehalten.

Er sieht sich um, wendet sich den Versammelten zu und sagt: – Könnt ihr euch vorstellen, was ich euch heute lehren werde?, worauf die Angesprochenen antworten: – Nein, Hodscha, wir können es uns nicht vorstellen. – Wenn ihr es euch nicht vorstellen könnt, was soll ich es euch lehren? – entgegnet der Hodscha, steigt von der Kanzel herunter und geht fort. Am darauffolgenden Tag macht er sich erneut auf den Weg in die Moschee. Als die Gläubigen ihn kommen sehen, verabreden sie sich, auf die erneute Frage des Hodschas diesmal mit "Ja" zu antworten.

Nasrudin besteigt die Kanzel und stellt den Versammelten erneut die Frage, ob sie wüßten, was er sie lehren werde und die Menge antwortet mit "Ja". Darauf der Hodscha erschrocken: – Ja, wenn ihr es wißt, wozu soll ich es euch lehren? – und verläßt die Moschee.

Am dritten Tage wiederholt sich diese Szene. Diesmal haben sich die Gläubigen im voraus darauf geeinigt, daß eine Hälfte die Frage mit "Ja", die andere mit "Nein" beantworten würde. Nasrudin steigt ein drittes Mal auf die Kanzel und fragt die Menge, ob sie wüßte, was er sie lehren werde. Ein Teil der Leute antwortet: – Ja, wir wissen es! –, der andere: – Nein, wir wissen es nicht! – Bravo! – sagt Nasrudin lächelnd und streicht sich über den Bart: – Ihr, die ihr es wißt, werdet jene Ichren, die es nicht wissen, – und geht gemächlichen Schrittes zum Ausgang der Moschee (Narodni humor 1972: 105).

Es treffen hier gegensätzliche Welten aufeinander: die Unfähigkeit eines Geistlichen, Allahs Lehre zu verbreiten auf der einen, die Erwartung der Gläubigen auf der anderen Seite. Komik kommt durch die List von Nasrudin auf, mit der er seinen Defekt in die Position der Überlegenheit verwandelt, und das gleich dreimal hintereinander.

Nun ein Witz, dessen Hauptfigur ebenfalls Nasreddin Hodscha ist:

Unser Hodscha wurde gefragt, ob ein hundertjähriger Mann noch mit Kindersegen rechnen könne. "Wenn er kräftige, junge Männer zwischen zwanzig und dreißig zu Nachbarn hat, ist das durchaus möglich", entgegnete der Hodscha. (Melzig 1969: 39)

Auch hier wird eine Verknüpfung von einander ausschließenden Erscheinungen hergestellt: Greisenalter und Zeugungsfähigkeit zum einen, Naivität des Fragenden und die spitzfindige Antwort des Hodscha zum anderen. Die eigentliche Komik aber liegt in der Antwort des Hodscha, die die Erwartungshaltung des Fragenden durchbricht und einer offensichtlichen Absurdität durch einen gedanklichen Trick wieder einen Sinn gibt, dadurch zugleich Altersabbau sowie die lässige Handhabung partnerschaftlicher Treue ironisiert. Der entscheidende Gedankenschluß, durch den die im Witz enthaltene Absurdität wieder einen Sinn erhält, wird allerdings dem Hörer überlassen.

Bereits aus diesen Beispielen werden einige der Hauptunterschiede zwischen Schwank und Witz deutlich: Im Schwank dominiert eher die narrative Komik, im Witz eher die intellektuelle Deformation. Während der Schwank verschiedene Episoden und Szenen aneinanderreiht, besteht der Witz oft nur aus einer Momentaufnahme (Röhrich 1977: 8ff.). Der Schwank zeigt eine offenkundige Freude an krassen komischen Situationen: an trickreichen Betrügereien und lustigen Streichen, bis hin zu komischen Mißverständnissen wie in der Geschichte vom zerstreuten Professor, der sein Hemd ins Bett und sich selber über die Stuhllene legt. Im Schwank werden Konflikte aufgezeigt, aber im Grunde nicht angetastet. Ein typisches Element ist seine Schlagfertigkeit in der Pointe. Diese wird mitunter vorweggenommen, ohne daß dadurch die komische Wirkung der Narration beeinträchtigt wird. Zur Struktur des Witzes gehört es, die Pointe erst zu allerletzt auszuspielen. Auf sie muß der Witzerzähler hinarbeiten; er darf sie keinesfalls verpassen, will er sein Ziel, das Lachen des Hörers, erreichen. Die Pointe bedeutet fast immer ein abruptes Ende des Witzes im Unterschied zum Schwank, der gemächlich ausklingen kann und daher eher zum Schmunzeln als zum Lachen anregt. Der Witz liefert keine Auflösung des in ihm hergestellten grotesken oder absurden Kontrastes; er überläßt diese vielmehr den assoziativen Fähigkeiten des Hörers.

Schwankthemen

Thematisch weisen Schwänke im südosteuropäischen Raum Ähnlichkeiten mit jenen in Mittel- und Westeuropa auf. Neben allgemeinmenschlichen Themen behandeln sie soziale Verhältnisse und Hierarchien. Zahlreich sind Schwänke um Kristallisationsfiguren wie Nasreddin Hodscha in weiten Teilen des Balkans, Petrica Kerempuh bei den Kroaten, Marko Kraljeviæ und Lala bei den Serben, Mujo und Hasso bei den bosnischen Muslimen, den Schlauen Peter bei den Bulgaren; Kohn und Grün oder Góbé bei den Ungarn.

Sie vermitteln interessante Einblicke in den Alltag und das Zusammenleben der Menschen in der Vergangenheit, im Rahmen der Großreiche, des Osmanischen Reiches einerseits und des Habsburgerreiches andererseits.

Grundlage des Zusammenlebens hier wie dort war die patriarchalisch organisierte Großfamilie. Sie bildete in ihrer Struktur ein mehr oder weniger geschlossenes Ganzes mit einem kollektiv geformten Verhaltenskodex, der allen Sozialbeziehungen zugrunde gelegt wurde. Insbesondere auf dem osmanisch beherrschten Balkan besaß der Mensch, zumal wenn er nicht zur privilegierten Führungsschicht gehörte, nur in der informell-privaten Sphäre klare Orientierungswerte; hier fühlte er sich sicher. Der Gang in die Öffentlichkeit war ein Gang in die unbekannte Außenwelt, und hier hatte er Unwägbarkeiten zu überwinden. Dabei entwickelte er einen ambivalenten Opportunismus, indem er individuelle Wünsche und die pragmatische Durchführbarkeit dieser Wünsche mit tradierten Werten und Normen in Einklang zu bringen versuchte und je nach Erfordernissen abwechselnd mal diesen und mal jenen Aspekt in den Vordergrund treten ließ.

Dies spiegelt sich im Verhalten der Identifikationsfiguren vieler Schwänke aus dem Balkan-Raum wider. Sie sind zumeist einfache Menschen aus den unteren sozialen Schichten: listige Bauern, Handwerker und andere, die sich gegenüber offiziellen Normen oder zu Trägern weltlicher und kirchlicher Macht in Opposition befinden. Oft sind es sogar soziale Randfiguren wie Bettler oder Roma, die sich durch Schläue, List und Wendigkeit auszeichnen und denen die Sympathie des Erzählers gehört. Auch Nasreddin Hodscha ist dieser Sphäre zuzurechnen. In Schwänkten tritt er zumeist als einfallsreichschlauer Dorfbewohner, als listiges Kind oder als volksverbundener Dorfgeistlicher auf, dessen Philosophie unter anderem die Maxime enthält: "Ist jemand in Not, kann man die Regeln der Anständigkeit getrost übersehen".

Der beliebteste Schwankheld der Bulgaren und Makedonen ist der Schlaue Peter, Hitär Petär, der in einigen Schwänken an die Seite von Nasreddin Hodscha gestellt ist und diesen an Schlauheit noch bei weitem übertrifft. In einem bulgarischen Schwank wird davon berichtet wie Petär durch Findigkeit und Schläue einen Landsmann rettet, der vom türkischen Aga bestraft werden soll, weil er öffentlich sein Mißfallen an der Verhüllung der türkischen Frauen geäußert und die Vorzüge der unverhüllten Bulgarinnen gelobt hatte (Ognjanova 1992: 411ff.).

Soziale Ungleichheit und die damit verbundene Benachteiligung der christlichen Untertanen im Osmanischen Reich ist ein in der östlichen Balkanhälfte weit verbreitetes Thema der Schwankerzählung.

Ein makedonischer Schwank unter dem Titel "Der Bauer und der Hodscha" ironisiert die Zeichenfunktion des Turbans, den zu tragen im Osmanischen Reich Muslimen geboten und Christen verboten war. In dem Schwank wird davon berichtet, daß ein christlicher Bauer eine in türkischer Sprache verfaßte schriftliche Genehmigung erhalten hat. Da er sie nicht lesen kann, geht er auf die Suche nach jemandem, der sie ihm vorlesen würde. Eines Tages trifft er auf einen türkischen Hodscha mit einem Turban. Er bittet ihn, ihm die Genehmigung vorzulesen. Doch auch der Hodscha ist des Lesens unkundig. "Aber wie ist denn das möglich", fragt der Bauer, "— ein Efendi mit einem Turban und kann nicht lesen!" Darauf der Hodscha: "Ach, wenn es nur um den Turban geht! Hier hast du ihn, setz ihn dir auf den Kopf und lies die Genehmigung gefälligst selber!" (Eschker 1972: 247f.).

Ein anderer Schwank aus Makedonien berichtet von einem armen Mann, der sich auf den Weg nach Istanbul macht, um seine wirtschaftliche Situation aufzubessern. Er hatte nämlich gehört, daß man dort für ein Ei einen Groschen erhalten würde.

Also sammelt er tausend Eier, legt sie in Körbe, belädt mit ihnen seinen Esel und treibt ihn nach Istanbul. Das Unglück bzw. die Geldgier der osmanischen Zöllner will es, daß er an allen Zollstellen, die er passiert, hundert Eier Zoll zahlen muß. Die letzten hundert werden ihm in Istanbul abgenommen. So steht er mit leeren Händen und ratlos an der Seite seines Esels auf einem türkischen Friedhof herum, als ihm plötzlich die Eingebung kommt, sich für den Zöllner der Toten auszugeben. So kassiert er für jode Beerdigung eine Menduchija (eine osmanische Währungseinheit). Der Schwindel fliegt eines Tages auf, als die Frau des Wesirs verstorben ist und beerdigt werden

soll. Der Bauer wird vor den Wesir geladen. Dort beichtet er alleS. Doch dann geschieht etwas Unerwartetes: "Bravo, mein Herr", sagt der Wesir, "denn in einem Land, wo die Menschen blind sind, ist ein krummer Esel ein Pferd." (Eschker 1972, 259 – 262, hier 262).

Die trickreiche Überwindung sozialer Schranken ist auch im österreichischungarischen Milieu das Thema vieler Schwänke – so z. B. des folgenden unter dem Titel "Klug".

Der Held in ihm ist Manó Beregi, ein Kaufmannsgehilfe in der Textil-Großhandlung von Samson Gutwillig. Er hat sich in Manci, die Tochter des Großhändlers verliebt, wagt es aber nicht, sich ihr zu nähern. Eines Tages bittet er dann doch Gutwillig um die Hand seiner Tochter, worauf dieser ihm erregt die Tür weist. Manó aber bleibt an der Tür stehen und fragt Gutwillig geistesgegenwärtig, ob er ihn wohl auch hinauswerfen würde, wenn er Compagnon der berühmten Firma Kleinberger wäre. Nein lautet die Antwort -, dann würde ich Sie nicht herauswerfen, doch sind Sie nicht Compagnon der Firma Kleinberger, Manó geht am darauffolgenden Tag zu Kleinberger und fragt ihn, ob er sein Compagnon werden könne. Auch Kleinberger will ihn hinauswerfen. Wieder bleibt Manó an der Tür stehen und fragt, ob Kleinberger ihn auch hinauswerfen würde, wenn er der Schwiegersohn von Gutwillig wäre. Nein, natürlich nicht, lautet die Antwort. Manó geht wieder zu Gutwillig und wiederholt dort sein Anliegen. Diesmal aber findet er Gehör. Mehr noch: Gutwillig und Manó gehen zu Kleinberger und tragen ihm ihren Plan vor, worauf dieser einwilligt und erklärt, daß er einen so klugen Menschen wie Manó selbst dann zum Compagnon gemacht hätte, wenn er nicht der Schwiegersohn von Gutwillig wäre. Und so findet schon am nächsten Tag die Trauung statt. (Csillag 1991: 137f.)

Vom Schwank nun zum Witz.

Der Witz als Kommunikationsform der Moderne

Mit dem Zusammenbruch der historischen Großreiche in Südosteuropa, im Zuge von "Modernisierung" und "Europäisierung", im Westteil etwas früher, im Ostteil erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, änderten sich Inhalte und Formen alltäglicher Narration. Während traditionelle Schwänke im ländlichen Milieu bis in die Gegenwart überdauerten, verbreiteten sich in den Städten neue Themen und Erzählinhalte, in denen sich die politischen und sozialen

Veränderungen und damit zusammenhängende Probleme widerspiegelten, selbst wenn sie mit alten Mythen und heldischen Ideale verknüpften.

Den modernen Staatenbildungen im Südosten lag wie im übrigen Europa das nationalstaatliche Prinzip zugrunde. Hier ließen sich die Staatsgrenzen indessen noch weniger als in anderen Teilen Europas mit ethnischen und sprachlichen Grenzen zur Deckung bringen. Die neuen Grenzziehungen schufen ethnische Verzahnungen und trennten Landsleute voneinander. Viele von ihnen fanden sich als Minderheit auf fremdem Staatsgebiet wieder. Erst jetzt wurden Kategorien wie "ethnische Gruppe", "Nationalität" und "Nation" relevant und zur Behauptung des Eigenen gegenüber dem Anderen bzw. Fremden funktionalisiert. Die politischen Realitäten machten es gleichwohl erforderlich, sich auf die Unterschiede zwischen dem "Eigenen" und dem "Fremden", dem Andersartigen einzustellen. Dieser Prozeß spiegelt sich in den Witzen wider. Einerseits ist in ihnen die Abwehr gegenüber dem Anderen und die Destabilisierung des Eigenen, andererseits der tolerierende und im positiven Sinne regulierende Kompromiß im Verhältnis zum Anderen erkennbar.

Zwischen diesen beiden Polen bewegten sich Witze in ethnisch heterogenen Staatsgebilden wie im ehemaligen Jugoslawien. Nach 1945 wurden hier im Rahmen der Föderation und der ökonomischen Verflechtungen bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges unter den verschiedenen Ethnien - mit mehr oder weniger Erfolg - komplementäre soziale und wirtschaftliche Beziehungen sowie eine "interkulturelle Kompetenz" eingeübt. In multiethnischen Lebensräumen wie in Bosnien und in der Vojvodina, ja sogar im Kosovo-Gebiet gab es über eine relativ längere Zeit ein Neben- und Miteinander von Menschen verschiedener ethnischer, konfessioneller und sprachlicher Zugehörigkeit. Kulturelle und religiöse Unterschiede machten sich allerdings auch in dieser Zeit auf vielfältige Weise bemerkbar – unter anderem in den damals gängigen ethnischen Witzen, in denen zum Teil natürlich auch diskriminierende Attitüden aufscheinen, der Andere aber im großen und ganzen toleriert wird. Nicht-Makedonen machten sich über die forcierten Anstrengungen der jugoslawischen Makedonen, sich von den Bulgaren abzugrenzen, lustig. Doch auch die anderen Ethnien wurden nicht verschont: Es kursierten Witze über die "dümmlich-schwerfälligen" Muslime Mujo und Hasso, den einfältigen Vojvodina-Serben Lala, den "faulen" Montenegriner, den "unkultivierten"

Albaner. Die unvermeidbaren Verwechslungen solcher Stereotype außerhalb der Region, in der sie kultiviert werden, kommt in dem folgenden Witz zum Ausdruck:

Ein Bosnjake kommt nach Deutschland und sucht hier Arbeit ... In der Zeitung entdeckt er eine passende Annonce und geht zur angegebenen Stelle zum Interview. Im
Bewerbergespräch legt er dem Geschäftsführer des Unternehmens Unterlagen zu seiner Qualifikation vor. Dieser ist begeistert und entschlossen, den Bewerber einzustellen, fragt ihn aber vorher nach seiner Herkunft. Dieser antwortet: aus Bosnien, woraufhin der Deutsche, ganz verändert, erklärt, daß er ihn nicht einstellen kann. Der
Bosnjake fragt enttäuscht: "Warum denn, was ist passiert?" Darauf der Deutsche: "Tja,
Sie sind als fürchterliche Faulpelze verrufen!" Darauf der Bosnjake: "Aber nicht doch,
mein Herr! Faul sind die Montenegriner; wir sind nur dumm" ... (mündliche Mitteilung durch D. S., Berlin 1997).

Die Repräsentanten des Eigenen treten im Witzrepertoire des südosteuropäischen Raumes in unterschiedlichen Bezugssystemen auf.

Identifikations- und Solidarisierungsfiguren regionaler Art waren und sind beispielsweise bei den Bulgaren die Einwohner von Gabrovo und des Schopengebiets, bei den Ungarn die jüdischen Kleinbürger *Grün* und *Kohn* sowie der siebenbürgsich-ungarische Bauer *Góbé*, der Bauer *Lala* bei den Banater Serben, *Mujo* und *Hasso* bei den muslimischen Bosniern, die Pontier *Kostikas* und *Jorikas* bei den Griechen. Sie karikieren tatsächliche oder vermeintlich typische Eigenschaften einer Gemeinschaft in verallgemeinert-stereotypisierter Form. Viele von ihnen – wie die Gabrovoer oder der *Schlaue Peter* bei den Bulgaren, *Kohn* und *Grün* bei den Ungarn – avancierten mit der Zeit zu nationalen Identifikationsfiguren.

Die Bewohner von Gabrovo im Norden Bulgariens erhielten aufgrund ihrer spezifischen wirtschaftlichen und sozialen Situation in der Zeit nach der Befreiung Bulgariens von der Osmanenherrschaft, am Ende des 19. Jahrhunderts, das Etikett des sparsamen städtischen Handwerkers und Händlers, des balkanischen Schotten. In unserem Jahrhundert traten sie jedoch über ihre lokale Bedeutung hinaus und entwickelten sich zu Identifikationsfiguren der bulgarischen populären Massenkultur (vgl. hierzu u. a. Dobreva 1991: 4). Hierzu ein Witz aus der Gegenwart:

Organisation

In Rom eingetroffen, ließ sich ein junges Ehepaar aus Gabrowo vom Empfangschef des Hotels informieren, wieviel Zeit man zur Besichtigung der Stadt brauche. Dieser klärte sie dahingehend auf, daß man mindestens vier Tage benötige, und war höchst überrascht, als der Herr zwei Tage später die Rechnung verlangte. "Wie haben Sie es geschafft, in dieser kurzen Zeit die Stadt zu besichtigen?" "Ganz einfach", antwortete der Gabrowoer, "meine Frau hat sich die eine Hälfte der Stadt angeschaut und ich die andere. Wenn wir wieder in Gabrowo sind, werden wir uns gegenseitig erzählen, was wir gesehen haben." (Worüber der Butgare lacht 1990: 47).

Das Stadt-Land-Gefälle und die mitleidig-geringschätzige Sichtweise des Städters auf den dümmlich-naiven, schwerfälligen und rückschrittlichen, mitunter aber auch schlitzohrigen Dorfbewohner kommt in vielen Witzen aus Südosteuropa zum Ausdruck. Zu *Lala* kursiert beispielsweise in Serbien der folgende Witz:

Der Soldat Lala steht im Kriegsgebiet in vorderster Front. Vom Kapitän erhält er die Aufgabe, eine Brücke zu bewachen und dem Kapitän Meldung zu machen, sobald der Feind an die Brücke herangerückt ist. Dies solle voraussichtlich in zwei Stunden geschehen.

Lala bezieht Posten an der Brücke. Es vergeht eine Stunde; es vergehen zwei Stunden, vom Feind keine Spur. Es vergehen drei Stunden, nichts in Sicht. Da geht Lala eiligst zum Kapitän und fragt: "Genosse Kapitän, soll ich gehen und nachsehen, ob ihnen nicht etwas zugestoßen ist?" (mündliche Mitteilung, D. R., Novi Sad 1998).

Besonderer Erwähnung bedürfen Witze von und über Juden sowie Roma: Zunächst zu den Roma: Sie sind eine in ganz Südosteuropa stigmatisierte soziale Randgruppe. In den Romawitzen findet dies jedoch nicht immer seinen Niederschlag. Oft sind Roma volkstümliche Helden, die ihren Hals durch außergewöhnliche Schlagfertigkeit, Geschicklichkeit und Verschlagenheit aus der Schlinge ziehen. Hierzu ein ungarisches Beispiel:

Ein Zigeuner sitzt vor seinem Haus auf der Bank, die Tür ist sperrangelweit geöffnet, und im Zimmer dröhnt der Sender Freies Europa in voller Lautstärke. Plötzlich kommt ein Geheimdienstoffizier in Uniform vorbei. Der Zigeuner hat keine Zeit mehr, das Radio auszuschalten. In seiner Verlegenheit greift er zur Geige und beginnt zu spielen. Der Geheimpolizist sagt mit drohender Stimme: "Zigeuner, du hörst doch gerade

den Feindsender!" – "Wieso hören?" tut der Angesprochene verwundert, "Im Gegenteil! Ich störe ihn!" (Dalos 1993: 74)

Eine ähnliche Funktion wie die Gabrovoer für die Bulgaren, erhielten die jüdischen Kleinbürger Kohn und Grün neben Blau, Schwarz, Klein und andere für die Ungarn. Wohl in keinem anderen Land Mittel- und Südosteuropas haben sich in der Vergangenheit die jüdische und die christliche Kultur in einem so starken Maße gegenseitig befruchtet wie gerade hier. In den ungarischen Witzen über Kohn, Grün, Blau und Klein spiegelt sich das jüdisch-christliche Zusammenleben im Ungarn der K.u.K.-Zeit und danach. Sie sind tiefgründig-intellektuell, oft auf beißende Art spöttisch, ja zynisch entlarvend, die Wirklichkeit stark abstrahierend und mehrfach brechend. Einer dieser Witze lautet wie folgt:

Trost

Blau rauft sich die Haare, weint bitterlich. Fragt ihn Klein: - Was ist dir geschehen, Blau, daß du so weinst?

Blau: - Groß ist mein Kummer! Hatte ich doch einen einzigen Sohn und ist auch er noch ein Christ geworden.

Klein: - Sei getrost, Blau! Auch unser Gott hatte einen einzigen Sohn, und auch er wurde Christ! (Csillag 1991: 98).

Im Ungarn des 20. Jahrhunderts erweiterte und veränderte sich ihre Funktion. *Grün* und *Kohn*, besonders letzterer, wurden zu Repräsentanten des Ungarn schlechthin, zu Identifikationsfiguren in ihrer Auseinandersetzung mit der politischen und sozialen Wirklichkeit. *Kohn*-Witze erzählen sich Ungarn aller Altersklassen. Zuletzt hörte ich 1993 in Budapest den folgenden:

- Hast du gehört, daß der alte Mojsche im Sterben liegt? fragt Kohn seinen Freund Grün. Und man sagt, daß er, der sein Leben lang so knickrig war, plötzlich freigiebig geworden ist.
- Kunststück, sagt Grün bissig –, vom Geld seiner Erben!

In vielen Witzen sind die Repräsentanten des Eigenen abstrahiert. Sie treten als "der Ungar, der Bulgare, der Rumäne usw." bzw. als "Nationalcharaktere" mit ihren ethnospezifischen Verhaltensmustern im internationalen Vergleich in Erscheinung. Genauer betrachtet, transportieren sie Spiegelbilder des Ich, die die Wirkungsweise des ego auf das alter reflektieren und auf dem Umwege über das "Nicht-Ich" zum "Ich" bzw. zur Selbsterkenntnis und zur

Selbstidentifikation führen. Hierbei treten auch manche Schwächen in Erscheinung.

Hierzu ein bulgarisches Beispiel aus dem Jahre 1973:

Die Engländerin, die Französin und die Bulgarin

Die Engländerin. Hinter sich – eine adlige Herkunft, links von ihr – artige Kinder; rechts von ihr – ein treuer Gatte; auf ihrem Kopf – ein kleines Hütlein; vor ihr – eine glänzende Zukunft.

Die Französin. Hinter sich – eine stürmische Vergangenheit; links von ihr – der Gatte; rechts von ihr – der Geliebte; auf dem Kopf – ein großer Hut, vor ihr – endlose Abenteuer.

Die Bulgarin. Hinter sich -- der antifaschistischen Kampf; links von ihr -- Kollektiveinsätze, rechts von ihr -- Hausarbeiten; auf dem Kopf -- der Gatte und die Kinder; vor ihr -- das übernommene Planziel (Vasiley 1990: 72).

Witze zur "Nationalgeschichte" und politische Witze

Einen wichtigen Stellenwert im Witzrepertoire des südosteuropäischen Raumes nimmt die Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer sog. nationalen Geschichte und mit den Machthabern des Sozialismus ein.

Die osmanische Herrschaft als historisches Schicksal wird nahezu überall in Südosteuropa thematisiert – selbst bei den Ungarn, wo die Herrschaft der Osmanen nur 150 Jahre dauerte. Hier fragte man in den sechziger Jahren, also in sozialistischer Zeit, nach der Zerschlagung des ungarischen Volksaufstandes im Jahre 1956, mit Blick auf die Anwesenheit der sowjetischen Truppen:

Was ist der Unterschied zwischen den Türken und den Russen?

Die Türken haben nie behauptet, daß ihre Truppen in Ungarn provisorisch stationiert seien (Dalos 1993: 56).

Ähnliche Inhalte vermittelt ein serbischer Witz aus titoistischer Zeit:

In einem Belgrader Kaffeehaus bestellt ein Gast:

"Einen Tee, bitte."

"Bitte sehr", sagt der Kellner. "Wünschen Sie einen russischen oder einen chinesischen?"

"Ach danke, dann schon lieber einen türkischen Kaffee." (Dor/Federmann: 146).

In einem bulgarischen Witz vom Jahre 1988 wird die osmanische Vergangenheit zur Stellungnahme in der Makedonien-Frage herangezogen:

Die Makedonen in Jugoslawien

Schon lange Zeit streiten sich die Historiker darüber, ob die Makedonen in Jugoslawien Bulgaren sind oder nicht. Am Ende beantwortete die Praxis diese heiße Diskussion. Jetzt, da alle Nationalitäten in Jugoslawien massenweise rebellieren und protestieren, schweigen allein die Makedonen in großer Geduld und katzbuckeln. Sie erregen sich nicht und protestieren auch nicht. So wie sie es schon 500 Jahre lang getan haben. Das beweist, daß sie wirklich Bulgaren sind. (Vasilev 1990: 196).

Den ungarisch-rumänischen ideologischen Diskurs bzw. den rumänischen Mythos von der dakorömischen Herkunft ironisiert folgender Witz:

Ceauşescu ist auf einer Rundreise durch Rumänien und macht in einem Dorf Station, um seine Bewohner kennenzulernen. Aus der ihn umringenden Menschenmenge tritt ein kleiner Junge hervor und überreicht ihm Blumen. Ceauşescu: – Sag, du junger Nachfahre unserer heldenhaften Dakorömer, wie heißt du? – Pistike. Herr Präsident."

Die sozialistische Ära war die Blütezeit des politischen Witzes in jenen Ländern Südosteuropas, die dem ehemaligen Ostblock angehörten: also Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Albanien. Zu keiner Zeit davor oder danach entstanden und verbreiteten sich so viele und so vielfältige Witze, deren Funktion es war, die alltäglichen und oft paradoxen Unwägbarkeiten des sozialistischen Alltags durch Lachen zu lindern und in verschlüsselter Form geistigen Widerstand gegen die totalitären Machthaber zu leisten. Sie waren, so György Dalos 1993 in seinem Sammelband unter dem Titel "Proletarier aller Länder, entschuldigt mich", "Ersatz für die fehlende Rebellion oder vielmehr das grinsende Alibi für jahrzehntelange Anpassung" und Ausdrucksmittel des sog. Ostblockgefühls, das die Menschen, so Dalos, von Władiwostok bis Magdeburg, von Sofia bis Danzig vereinigte.

Sie entsprachen jener fiktionalen Realität, die mit der künstlichen Konstruktion eines idealisierten gesellschaftlichen und kulturellen Lebens im Sozialismus zusammenhing. Das sozialistische Südosteuropa erlebte nach dem Zweiten Weltkrieg tiefgreifende Veränderungen: Urbanisierung, Verstädterung der Dörfer, Entwicklung des Kommunikationsnetzes und der städtischen Infrastruktur, Aufschwung der Bildung und Modernisierung waren die erklär-

ten Ziele der sozialistischen Regierungen. Demgegenüber änderte sich an tradierten Modellen und Formen kulturellen Verhaltens wenig. Die totalitäre Ordnung schuf einen streng normierten und hochritualisierten Alltag, der alle Lebensbereiche erfaßte. Dabei reichte das öffentliche Leben so stark in die Privatsphäre hinein, daß auch private Äußerungen und Verhaltensweisen seinem Druck ausgesetzt waren.

Dies wird beispielsweise in folgendem rumänischen Witz karikiert:

Zwei rumänische Polizisten stehen Wache zusammen. Einer fragt den anderen:

- Was denkst du über unsere Regierung?
- Dasselbe wie du!
- In diesem Falle ist es meine Pflicht, dich zu verhaften (mündliche Mitteilung,
- D. G., Bukarest 1985).

In der Rigorosität des Konformitätsdruckes gab es unter den sozialistischen Staaten durchaus Unterschiede. Mit einer gewissen Bitternis erinnert man sich heute in Serbien an folgenden, in der Tito-Zeit zirkulierenden Witz, der belegt, daß der Vielvölkerstaat Jugoslawien für die Kosovo-Albaner im Vergleich zum archaischen, an Rot-China orientierten Albanien ein Refugium war:

Ein Kosovo-Albaner ist auf das Stalin-Denkmal in Tirana geklettert. Ein albanischer Polizist kommt vorbei:

"- Kommen Sie sofort herunter!"

Der Mann, auf Stalins Schultern sitzend, protestiert:

"- Ich bin ein freier Bürger eines freien Staates!"

Der Polizist nimmt Haltung an:

"- Oh, Pardon, ich wußte nicht, daß Sie Ausländer sind!" (mündliche Mitteilung, B.J., Belgrad 1985)

Die Absurditäten des sozialistischen Alltags, die uns im Repertoire des sog. Ostblockwitzes entgegentreten, sind vielfältig. Sie betreffen die Dummheit und Unbeliebtheit von Parteiführern, die staatliche Zensur von Presse und Rundfunk, den Staatssicherheitsdienst oder Parteiprogramme wie in dem folgenden bulgarischen Witz:

In einer Buchhandlung wendet sich ein Kunde an die Verkäuferin:

"Ich suche etwas Heiteres, aber es sollte so lustig sein, daß man Tränen lachen kann."

"Kein Problem", sagt die Verkäuferin. "Wir haben alle Parteiprogramme auf Lager" (Staininger 1995: 148).

Gegenstand beißender Satire ist auch der idealisierende, über alle Mißstände hinwegtäuschender Anspruch der kommunistischen Parteien. Als fünf Paradoxa Rumäniens galten:

- 1. Obwohl niemand arbeitet, wird der Fünfjahresplan regelmäßig übererfüllt;
- 2. Obwohl der Fünfjahresplan übererfüllt wird, gibt es nichts zu essen;
- 3. Obwohl es nichts zu essen gibt, sind die Vorratskammern voll;
- 4. Obwohl die Vorratskammern voll sind, sind alle unzufrieden:
- 5. Obwohl alle unzufrieden sind, applaudieren sie eifrig (Staininger 1995: 110).

Vor diesem Hintergrund sind auch die ungarischen Kohn-Witze der Nach-kriegszeit zu verstehen. In ihnen ist Kohn ein wendiger und spitzfindiger Typ, ein Pazifist und Individualist, der die autoritäre Ordnung mit Sarkasmus bekämpft. Hierzu ein Beispiel aus der Zeit nach 1950, der härtesten Zeit des ungarischen Stalinismus:

Onkel Kohn kauft sich beim Zeitungsladen an der Ecke jeden Morgen die Zeitung "Szabad Nép" (Freies Volk), wirft einen kurzen Blick auf die erste Seite und wirft sie dann mit ruckartiger Bewegung in den Papierkorb am Straßenrand. Diese Szene wiederholt sich zwei Wochen lang Tag für Tag, bis der Zeitungshändler es nicht mehr aushält und den alten Mann fragt:

- Suchen Sie etwas in der Zeitung, Genosse Kohn?
- Ja -, antwortet Kohn. Die Traueranzeigen.
- Ja, aber die sind doch ganz hinten in der Zeitung.
- Kohn winkt ab: Beruhigen Sie sich, die Trauermeldung, die mich interessiert, wird hier, auf der ersten Seite erscheinen. (Bényci 1989: 55).

Das sozialistische Wirtschaftswunder in der Realität und in der Utopie sowie das Phänomen des Defizits sind ein anderes, in den Witzen häufig anzutreffendes Thema. Hierzu führt György Dalos unter anderem den folgenden ungarischen Witz aus den frühen siebziger Jahren an, in dem verschiedene Märchenmotive verarbeitet sind:

Jemand fragt den alten weisen Rabbiner, woran die ungarische Wirtschaftsreform des Jahres 1968 gescheitert sei.

"Ich bin kein Ökonom", antwortet der Rabbi, "aber mir fällt dazu eine Geschichte ein. Die häßliche alte Riffke, die nichts besitzt außer einer Angel und einem alten räudigen Köter, fängt im See ein goldenes Fischlein. 'Verschone mich', fleht dieses sie an. 'Wenn du mich leben läßt, will ich dir drei Wünsche erfüllen'. Riffke wirft das Fischlein zurück ins Wasser. 'Als erstes möchte ich wieder jung sein', sagt sie. Augenblicklich verwandelt sie sich in ein junges, bildhübsches Mädchen. 'Nun möchte ich sehr reich sein' äußert sie ihren zweiten Wunsch. Sofort sitzt sie in einem prächtigen Palast. 'Und drittens', sagt sie, 'soll sich mein alter räudiger Hund in einen netten jungen Mann verwandeln.' Sofort steht ein schmucker Jüngling vor ihr. 'Jetzt gehen wir ins Bett', sagt Riffke begeistert und führt ihn ins Schlafzimmer. Aufgeregt reißt sie ihm die Kleider vom Leib, und als der junge Mann splitternackt vor ihr steht, sagt er mit einem Stoßseufzer: 'Ach, hättest du mich doch nur nicht vor zehn Jahren kastrieren lassen!' (Dalos 1993: 9f.).

Was hiermit gemeint ist, liegt auf der Hand: Waren Gesellschaft und Wirtschaftsweise entmündigt bzw. kastriert, können sie nicht auf einmal wie durch ein Wunder funktionsfähig bzw. potent werden.

Das sozialistische Ungarn war ein Zentrum der Witzproduktion, war es doch bekanntlich "die fröhlichste Baracke im sozialistischen Lager". Die ungarische Justiz operierte dagegen mit dem Terminus der "niedrigen gesellschaftlichen Gefährlichkeit", bis sie Mitte der siebziger Jahre von selbst eingestand: "Witze sind im Grunde ungefährlich".

Politischer Wandel

Mit den sich seit 1989 in allen Teilen Ost- und Südosteuropas vollziehenden Umgestaltungsprozessen verabschiedet sich, so Dalos (1993, 24f.), der typische Ostblockwitz. Dies führte zunächst dazu, daß der Witz in der interpersonellen Kommunikation zurückging und an seine Stelle Aphorismen, Graffiti und Karikaturen traten. Insbesondere war dies während des Bürgerkrieges in Ex-Jugoslawien zu beobachten.

Nach der Wende waren in Südosteuropa ganz andere Verhältnisse anzutreffen als jene, die den Ostblockwitz erzeugt hatten: Es ereigneten sich komplizierte und aus der Distanz in ihrer Gänze nicht überschaubare Umstrukturierungen in allen Bereichen des Lebens, die bis in die Gegenwart andauern. Erkennbar sind darin widersprüchliche Tendenzen: das Bestreben nach De-

mokratisierung mit Oppositionsbewegungen und Oppositionspresse einerseits; Inflation, wirtschaftliche Polarisierung, Senkung des Lebensstandards, Arbeitslosigkeit, Armut, Streiks, steigende Kriminalität andererseits. Innovationsdynamik verbindet sich mit Orientierungslosigkeit und Chaos. Dies reflektiert beispielsweise der folgende bulgarische Witz:

"Der Humor in Bulgarien wird immer politischer", sagst du.

Es ist genau umgekehrt, mein Freund. In Wirklichkeit wird bei uns die Politik immer humoristischer!" (Staininger 1995: 148).

Trotz des Anspruchs auf eine radikale Modernisierung trägt das Leben auf dem Balkan auch heute noch den Stempel der Vergangenheit. Alte Beziehungssysteme funktionieren immer noch, Wendehälse sind noch immer in führenden Positionen.

"Was macht das Präsidium der Bulgarischen Sozialistischen Partei jetzt?" – wird in Bulgarien gefragt.

"Es übersetzt die gesammelten Werke Todor Schiwkows in die Sprache der Demokratie" (Staininger 1995: 139).

Die Wende überdauert haben viele Genossen und auch einige Staatsoberhäupter. In diesem Zusammenhang kursiert in Serbien folgender Witz:

Der bekannte amerikanische Filmschauspieler Clint Eastwood wird gefragt:

- Was hat Sie dazu bewogen, Milošescu [man beachte die durchaus beabsichtigte Namenskontamination] darzustellen?, worauf Eastwood:
- Ich habe es endlich satt, Charakterrollen zu spielen (mündliche Mitteilung, M. I., Belgrad 1998).

In den Witzen der Gegenwart tritt der schwarze Humor in den Vordergrund. In Ungarn ist es wieder einmal ein jüdischer Witz, der die Sache auf den Punkt bringt:

Als der reale Sozialismus in Osteuropa und in der Sowjetunion zusammenbricht, fragt man den weisen Rabbi: Wie wird das alles noch enden, Rebbeleben? Er antwortet: – Wie das alles noch enden wird, weiß ich. Ich kann nur nicht genau sagen, was vorher kommt. (mündliche Mitteilung, H. S., Berlin 1994)

Die auf dem Balkan in unseren Tagen kursierenden Witze tragen einen resignativen Zug. Hier einige Beispiele:

Wie gut es uns doch ging, als es uns noch schlecht ging!" – sagt ein Rumäne seufzend (Staininger 1995: 132).

Ein Belgrader geht in eine Bäckerei und sagt zu der Verkäuferin:

- 1 kg Brot, bitte. Was kostet das?
- 10 Dinar.
- Was, so teuer?, fragt der Mann, sichtlich schockiert.
- Ja, was denken Sie, so die Verkäuferin, das Brot selber kostet 2 Dinar 50. Weitere zwei fünfzig bekommt der Bäcker, zwei fünfzig zahle ich an Steuern und zwei fünfzig an Schutzgebühr.
- Gut -, so der Käufer, also geben Sic mir 1 kg Brot! und reicht einen 10 Dinar-Schein herüber.

Die Verkäuferin gibt ihm 2 Dinar 50 wieder zurück.

Der Käufer, verblüfft: - Und wo bleibt mein Brot?

Die Verkäuferin: – Ja, leider haben wir heute kein Brot – (mündliche Mitteilung, D. N., Belgrad 1997).

Ähnliche Witze kursieren selbst unter den Ungarn; vgl.:

Onkel János, wann hast du besser gelebt? Unter den verdammten Kommunisten oder heute?

Früher.

Aber Onkel János, wie kannst du so etwas sagen? Nehmen wir ein Beispiel: wie viele Hosen hast du seinerzeit gehabt und wie viele hast du jetzt?

Früher zwei, jetzt nur mehr eine.

Na gut, aber aus welchem Material waren deine damaligen zwei Hosen?

Aus Leinen.

Und die jetzige?

Aus den beiden früheren (Staininger 1995: 103f.).

Südosteuropa erlebt gegenwärtig schwere Zeiten des Umbruchs. Seine Bewohner klopfen an die Pforte Europas und bitten um Einlaß. Zur europäischen Staatengemeinschaft zu gehören, von dieser Sehnsucht sind sie schon lange, mindestens seit Beginn der Nationalbewegungen im ausgehenden 18. Jahrhundert erfüllt. Wie weit sich viele von diesem Ziel entfernt sehen, zeigt beispielsweise der folgende bulgarische Witz:

"Woran wird jedermann erkennen können, daß wir Bulgaren endlich zu Europa gehören?"

"Daran, daß Aufschriften wie 'Wir nehmen Laufmaschen auf', 'füllen Kugelschreiberminen', 'richten Schraubdeckel wieder her' aus unserem Straßenbild verschwinden und daß ein Bulgare WC-Pächter beim Europäischen Zentralrat ist.

Südosteuropa verdient, trotz oder auch gerade wegen seiner speziellen Problematik unsere Aufmerksamkeit. An der Schwelle zum 21. Jahrhundert ist es an der Zeit, "Europa" auf seine Inhalte zu überprüfen und sich auch seiner südosteuropäischen Komponte zuzuwenden. Westeuropäische Stabilitätsprogramme, Aufbauhilfen und Aussagen wie "Der Balkan muß an Europa (sic!) herangeführt werden" reichen nicht aus, um die tiefgreifenden Probleme und den im Ergebnis des Krieges vorherrschenden allseitigen Haß gegen den Anderen in dieser Region zu beseitigen. Dies aber muß das Ziel sein, soll der Friede in Europa Bestand haben. Frei von Ignoranz und Überheblichkeit die Auseinandersetzung der Südosteuropäer mit Lebensbedinungen zu verstehen, für die sie nicht vorbereitet wurden, über Strategien zu ihrer Bewältigung nachzudenken, dies könnte einen ersten Schritt auf diesem Wege darstellen.

Literatur

Bachtin, M. M. (1990): Grundzüge der Lachkultur. In: Literatur und Karneval. Frankfurt am Main

Bahnsen, Julius (1931): Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Leipzig

Bausinger, H. (1967): Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9, Bd. 1967, 118–136

Bausinger, H. (1980): Formen der "Volkspoesie". Berlin

Bényei, József (1989): A személyi kultusz humora. Ötszáz vicc. Olló, gereblye, élet [Humor des Personenkultus. Fünfhundert Witze. Schere, Harke, Leben]. Debrecen

Bergson, H. (1900): Das Lachen. dt. Meisenheim/Glan 1948

Biti, Vladimir (1993): Der Griff nach der Geschichte – eine Balkanspezialität? In: neue literatur, Zeitschrift für Querverbindungen (Neue Folge) 1 (Bukarest), 47–60

- Csillag, Máté (1991): Zsidó anekdoták kincsesháza [Schatzkammer der jüdischen Anekdoten]. Gyula
- Dalos, György (1993): Proletarier aller Länder, entschuldigt mich. Das Ende des OstblockwitzeS. Bremen
- Dobreva, Doroteja (1991): Pečatani vicove ot Gabrovo. Kăm proizchoda na obraza na edin bălgarski industrialen grad [Gedruckte Witze aus Gabrovo. Zur Entstehung des Bildes von einer bulgarischen Industriestadt]. in: Bălgarski folklor god. XVII, kn. 3, Sofija, S. 3–11
- Dor, Milo/Federmann, Reinhard (1964): Der politische Witz. Mit einem Vorwort von Werner Finck. München
- Drozdzynski, Alexander (1974): Der politische Witz im Ostblock, DŸsseldorf
- Dundes, Alan (1987): Laughter Behind the Iron Curtain: A Sample of Romanian Political JokeS. In: Alan Dundes: Cracking JokeS. Berkeley, 159–168
- Eschker, Wolfgang (Hg.) (1972): Mazedonische Volksmärchen. Köln
- Fortunow, Stefan und Prodanow, Peter (1985): Humor aus Gabrowo. Sofia
- Freud, Sigmund (1905): Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Leipzig 1912
- Hajdú, István (1985): Osztropoli Herschel ostora. Viccek, adomák és bölcs mondások a zsidó folklórból [Peitsche des Ostropoler Herschels. Witze, Anekdoten und weise Sprüche aus der jüdischen Folklore]. Budapest
- Hajdú, István (1985): Góbéságok. Erdélyi viccek [Siebenbürgische Witze]. Budapest
- Kambouropoulou, P. (1926): Individual Differences in the Sense of Humour.
 In: American Journal of Psychology 37, 288–297
- Katona, Imre (1990): A politikus Kohn és Grün, valamint társaik (A zsidó kispolgárok közéleti vicceinkben) [Die Politiker Kohn und Grün sowie ihre Kameraden (Die jüdischen Kleinbürger in unseren Witzen des öffentlichen Lebens)]. In: A hagyomány kötelékében [In den Fesseln der Tradition]. Tanulmányok a zsidó folklór köréből [Studien aus dem Bereich der jüdischen Folklore]. Budapest, 75–85
- Lixfeld, Hannsjost (1984): Witz und soziale Wirklichkeit. Bemerkungen zur interdisziplinären Witzforschung. In: Fabula Bd. 25, 183–213
- Marzolph, Ulrich (1996): Nasreddin Hodscha. 666 wahre Geschichten. Übersetzt und herausgegeben von U. Marzolph. München

- Melzig, Herbert (21969): Wer den Duft es Essens verkauft ... Schwänke und Anekdoten vom Hodscha Nasreddin. Berlin
- Narodni humor i mudrost muslimana [Volkshumor und -weisheit der Muslime]. Zagreb 1972
- Neumann, N. (1986): Vom Schwank zum Witz. Frankfurt/M./New York.
- Ognjanova, Elena (Hg.) (1992): Bulgarische Märchen. ²Leipzig.
- Plessner, H. (1941): Lachen und Weinen Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. München 1950
- Preisendanz, Wolfgang (1970): Über den Witz. Konstanz
- Ritter, J. (1974): Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt am Main 1974
- Röhrich, Lutz (1977): Der Witz. Figuren, Formen, Funktionen. Stuttgart
- Roth, Klaus (1991): Erzählen im sozialistischen Alltag. Beobachtungen zu Strategien der Lebensbewältigung in Südosteuropa. In: Zeitschrift für Volkskunde, H. 2, 181–195
- Roth, Klaus (Hg.) (1992): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne München (Südosteuropa-Jahrbuch 22.)
- Roth, Klaus (1995): Bürgertum und bürgerliche Kultur in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Modernisierungstheorie. In Ueli Gyr (Hg.): Soll und Haben. Alltag und Lebensformen bürgerlicher Kultur. Zürich, 245–260
- Schubert, Gabriella (1995): Kohn und Grün in ungarischen Witzen und Anekdoten der Gegenwart. In: M. Hausleitner und M. Katz (Hgg.): Juden und Antisemitismus im östlichen Europa. Berlin, 147–162). (Multidisziplinäre Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts 5.)
- Schubert, Gabriella (1996): Formen von Identität und Abgrenzung in Witzen aus dem Donau-Balkan-Raum. In: K. Roth (Hg.): Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. München, 79–93
- Shah, Idries (51984): Die fabelhaften Heldentaten des vollendeten Narren und Meisters Mulla Nasrudin. Freiburg/Basel/Wien
- Staininger, Otto (1995): WiderWITZIG. Wortwitz und Karikatur um die Wende. Mit einem Vorwort von Milo Dor. Wien
- Stanoev, Stanoj (1991): Grad i vic [Die Stadt und der Witz]. In: Bălgarski folklor god. XVII, 1991, kn. 3, Sofija 1991, S. 12–21
- Stanoev, Stanoj (1993): Karat li mi se, znači săštestvuvam (Ili zašto razkazvame političeski vicove) (Sie schelten mich, also existiere ich oder warum erzählen wir politische Witze). In: Politika i folklor, 26–33

- Stanoev, Stanoj (1994): The City and the Joke. In: Studies on Bulgarian Folklore Sofia, 111–125
- Stanoev, Stanoj, im Druck: Die bulgarische Stadtkultur vor und nach der demokratischen Wende. In: Städtische Kultur in Südosteuropa. Göttingen
- Stern, Alfred (1980): Philosophie des Lachens und Weinens. München. (Überlieferung und Aufgabe XVII.), bes. S. 107ff.
- Vasilev, Kiril: Smechăt sreštu nasilieto. 45 godini vicove [Erzwungenes Lachen. 45 Jahre an Witzen]. Sofija 1990
- Valjavec, Fritz (1957): Die Eigenart Südosteuropas in Geschichte und Kultur. In: Südosteuropa-Jahrbuch 1. Band, München, 53–62
- Vischer, Friedrich Theodor (1837): Über das Erhabene und Komische. Frankfurt 1967
- Warning, Rainer (1975): Komik und Komödie als Positivierung von Negativität (am Beispiel Moliére und Marivaux): In: H. Weinrich (Hg.): Positionen der Negativität. München, 341–366
- Worüber der Bulgare lacht (1990). Anekdoten. Zusammengestellt von Tscheremuchin. Zeichnungen: Boris Dimowski. Sofia

Jan Pyrożyński

Die Krakauer Universität und ihre Bedeutung in der polnischen Kulturgeschichte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

Die Krakauer Universität – seit dem 19. Jahrhundert Jagellonische Universität genannt – spielt in der polnischen Kulturgeschichte eine besondere Rolle. Im Verlauf ihres über 600-jährigen Bestehens wurde die älteste Hochschule Polens zu einem wichtigen Symbol und Integrationsfaktor der Nation. Getreu ihrer alten Maxime plus ratio quam vis, hat sie auch während der politischen Wirren der jüngsten Vergangenheit zur Lösung vieler schwieriger Probleme beigetragen.

Die Geschichte der Krakauer Universität – der ältesten und wichtigsten Hochschule des Landes – spiegelt die Geschicke des polnischen Staates und die Phasen der Entwicklung der polnischen Kultur wider.

Der polnische König Kasimir der Große, der in den Jahren 1333–1370 regierte, hatte große Verdienste bei der Stärkung und politischen Konsolidierung des polnischen Königreichs nach der langen Periode der Teilherzogtümer, die in den Jahren 1138–1320 das Land gespalten haben. Einen wichtigen Teil des politischen und kulturellen Reformprogramms des Königs bildete die Idee der Gründung der ersten Universität in seinem Königreich. Nach den langen Bemühungen erhielt Kasimir der Große die offizielle Zusage des Papstes Urban V. und konnte am 12. Mai 1364 eine Stiftungsurkunde erlassen, die das Krakauer Studium Generale nach dem italienischen Vorbild ins Leben rief. Die neue Hohe Schule, die anfangs nur mit großer Mühe funktionierte, wurde vor allem mit dem Ziel gegründet, die Bildungsmöglichkeiten im Lande zu verbessern. Es ging dabei vor allem um die Ausbildung der nötigen Kader der Juristen für die Verwaltung des Staates. Die Universität sollte also das polnische Königreich innerlich stärken und stabilisieren.

Zuerst bestand die Universität nur aus den Fakultäten der freien Künste (artes liberales), der Rechte und der Medizin. Im Jahre 1390 wurde die Krakauer Hohe Schule von König Ladislaus Jagello reaktiviert, 1397 erhielt sie

54 Jan Pyrożyński

eine Theologische Fakultät und wurde 1400 nach dem Muster der Pariser Universität reorganisiert (erneuerte Stiftung). Erst dank dieser Erneuerung gewann die Krakauer Universität an Bedeutung.

Die spätere Entwicklung der Universität, insbesondere in der Zeit der Renaissance, übertraf die ursprünglichen Erwartungen. Die Krakauer Alma Mater wurde zum großen wissenschaftlichen und kulturellen Mittelpunkt, der in viele Länder Europas ausstrahlte und eine Schar von ausländischen Studenten sowie bedeutende Gelehrte anzog. Dazu trug zweifelsohne der Charakter von Krakau als Landeshauptstadt bei, die als Sitz des königlichen und bischöflichen Hofes und zugleich als wichtiges Handelszentrum viele in- und ausländische Verbindungen hatte.

Die Erneuerung der Krakauer Universität im Jahre 1400 ist mit dem Königspaar, der Königin Hedwig und dem König Ladislaus Jagello verbunden. Auch die Nachfolger aus der Dynastie der Jagellonen schenkten der Hohen Schule ihr großes Interesse, was zur Folge hatte, daß sie mit dieser Dynastie eng verbunden war und später im 19. Jahrhundert den Namen der Jagellonischen Universität annahm.

Schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hat sich die Krakauer Universität sehr stark für wichtige politische Angelegenheiten des Staates engagiert. Zwei Rektoren, die Schöpfer der berühmten Krakauer Schule des Völkerrechtes (ius gentium), Stanisław von Skalbmierz und Paweł Włodkowic, kämpften iuristisch gegen die Angriffe des Deutschen Ordens. Włodkowic repräsentierte Polen auf dem Konzil in Konstanz. Stanisław von Skalbmierz erklärte in seinem Vortrag über gerechte Kriege (De bellis iustis), daß nur der Verteidigungskrieg gerecht sei und wendete sich entschieden gegen jede Aggression. Paweł Włodkowic verteidigte das Prinzip der Souveränität des Staates, und war sogar der Meinung, daß man die Heiden nicht mit Gewalt zum Christentum bekehren sollte. Diese Ideen fanden später im 16. Jahrhundert in den Werken von Andrzej Frycz Modrzewski ihre Fortsetzung.

Auf den Konzilien in Konstanz und in Basel repräsentierten die Vertreter der Krakauer Universität die Ansichten, daß der Papst dem Konzil untergeordnet sei und strebten nach einer Reform der Kirche. In Konstanz versuchten sie auch erfolglos den tschechischen Reformator Jan Hus zu verteidigen.

Schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts spielte die Krakauer Universität eine wichtige Rolle auch im Prozeß der Christianisierung des Groß-

fürstentums Litauen. Nach der Taufe der Litauer im Jahre 1385 und nach der Gründung der politischen Union des Großfürstentums mit Polen benötigte man viele katholische Priester, um die Strukturen der Kirche in Litauen aufbauen zu können. Diese Geistlichen wurden meistens in Krakau ausgebildet.

Es ist auch erwähnenswert, daß man an der Krakauer Universität verhältnismässig sehr früh Vorlesungen über die Geschichte des Landes eingeführt hat. Schon im Jahre 1427 begann Professor Jan aus Dąbrówka die alte mittelalterliche Kronik von Wincenty Kadłubek zu kommentieren. Es waren die Anfänge der Krakauer historischen Schule des 15. Jahrhunderts, zu der als berühmtester Vertreter der hervorragende Historiker Jan Długosz (Longinus) gehörte. Die Tätigkeit der Krakauer Historiker dieser Zeit hatte auch eine große Bedeutung für die Herausbildung des politischen Bewußtseins der polnischen Studenten der Universität.

Die Blütezeit und die größte Ausstrahlungskraft der Krakauer Universität fiel in die Zeit zwischen 1470 und 1520. Im Laufe des 15. Jahrhunderts wurde in Krakau allmählich und immer deutlicher der Einfluß des italienischen Humanismus wirksam, der auf zwei Wegen in die polnische Hauptstadt gelangte: direkt aus Italien auf dem bekannten iter Italicum, dem Weg der Diplomaten, Gelehrten, Geistlichen und Pilger, sowie indirekt über Ungarn, besonders in der Zeit von König Matthias Corvinus, in den Jahren 1458–1490. Die Rezeption des Humanismus in Krakau war ein langer Prozeß, wobei auch die Teilnahme der Krakauer Professoren an den Konzilien in Konstanz und Basel eine nicht geringe Rolle spielte. Allgemein nimmt man in der polnischen Historiographie an, daß es an der Universität zu einer deutlichen Renaissance-Wende zu Anfang der siebziger Jahre des 15. Jahrhunderts kam, was mit der Person des italienischen Humanisten Philipp Kallimach Buonaccorsi im Zusammenhang stand, der sich im Jahre 1472 in die Universitätsmatrikel einschrieb. Aber auch schon früher hatten die humanistischen Wissenschaften in Krakau ein hohes Niveau, denn sie wurden durch den hervorragenden Humanisten Eneas Silvius Piccolomini sehr positiv beurteilt. In seinem Werk De Europa (1458) schrieb er: "Cracovia est praecipua Regni civitas, in qua liberalium artium schola floret"; in einer anderen Schrift nannte er Krakau "urbs litterarum studiis ornata". Man kann jedoch nicht behaupten, daß sich die Krakauer Universität allmählich zu einer humanistischen Hochschule entwickelte, obwohl in der Zeit seit Mitte des 15. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts die humanistischen Wissenschaften eine starke Seite der Hohen Schule bildeten. Es ließe sich eher feststellen, daß es an der Hochschule eine in ihren Ausprägungen sich verändernde, von inneren Konflikten nicht freie Koexistenz verschiedener Richtungen gab, wobei später die Scholastik für lange Zeit siegen sollte.

Eine noch stärkere Seite der Krakauer Alma Mater war das hohe Niveau des mathematisch-astronomischen Studiums, das hier eine große Tradition besaß. Bereits um 1410 kam es in Krakau dank der Stiftung von Jan Stobner zur Gründung des ältesten und für längere Zeit in Mitteleuropa des einzigen Lehrstuhls für Mathematik und Astronomie, im Jahre 1459 schuf Marcin Król aus Zurawica den Lehrstuhl für Astrologie. Er und sein Schülerkreis legten die Grundlagen für die bekannte Krakauer mathematisch-astronomische Schule. Hartmann Schedel rühmte im Liber chronicarum die Krakauer Astronomie in folgenden Worten: "Astronomicae artis tamen studium maxime viret. Nec in tota Germania [...] illo clarior reperitur".

Von Krakau aus ging die Verbreitung der auch in Deutschland und Böhmen populären gedruckten Krakauer Kalender, Horoskope, Prognostika, die sich um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert großer Bieliebtheit erfreuten, sowie zahlreicher handschriftlicher und gedruckter Traktate, die bis heute in vielen europäischen Sammlungen aufbewahrt werden. Ihren Höhepunkt erreichte die Krakauer astronomische Schule in den Jahren 1475–1510. Zu dieser Zeit, von 1491 bis 1495 studierte Nikolaus Kopernikus in Krakau, wo er die Grundlagen seines astronomischen Wissens erwarb. Kopernikus unterhielt bis zu seinem Lebensende Verbindungen mit der Krakauer Universität, wo seine Anschauungen mit der Zeit immer mehr geschätzt wurden. Unter anderem las in den Jahren 1578–1580 der Rektor der Akademie, Walenty Fontanus, über die heliozentrische Theorie, was damals im europäischen Schulwesen einzigartig war.

Ein unmittelbarer Prüfstein für die damalige Anziehungskraft und für den internationalen Rang der Krakauer Alma Mater war ohne Zweifel die hohe Anzahl von Studenten, die aus fast ganz Europa nach Krakau kamen. Schon im Studienjahr 1448/49 stammten von den 247 eingeschriebenen Studenten nicht weniger als 97 aus dem Ausland. In den folgenden Jahren wuchs, bei steigender Anzahl der Einschreibungen, auch die Zahl der ausländischen Scholaren und erreichte fast 50%. In den Jahren 1470–1520, also in der Blü-

tezeit der Krakauer Universität, schrieben sich insgesamt 14.326 Scholaren in die Matrikel ein, von denen etwa 44% aus dem Ausland kamen. Die meisten ausländischen Studenten stammten aus dem Königreich Ungarn. In den Jahren 1433–1509 machten sie 16% aller Immatrikulierten aus. Manche von ihnen spielten später in der Geschichte der ungarischen Kultur eine bedeutende Rolle; so war es kein Zufall, daß Krakau die Wiege des in ungarischer Sprache gedruckten Buches wurde und in den Jahren 1520–1550 fast 44% der gesamten ungarischen Buchproduktion aus den Krakauer typographischen Offizinen stammte.

In den Jahren 1470–1520 waren unter den Ausländern auch die Tschechen sehr zahleich; in die Matrikel schrieben sich 670 Studenten ein. Noch mehr Scholaren (732) scheinen den Berechnungen zufolge aus dem von vielen Staatsgrenzen durchschnittenen deutschsprachigen Raum gestammt zu haben. Von ihnen fanden viele in der Hauptstadt Polens die Unterstützung bürgerlicher Verwandter und Bekannter, die meist aus Deutschland stammten und mit den Städten des Reiches in regen Handelsbeziehungen standen. In derselben Periode studierten in Krakau 106 Studenten aus Österreich und 53 aus der Schweiz; die übrigen Ausländer waren Italiener, Südslawen, Schweden, Holländer und noch andere.

Unter den Studenten gab es besonders viele Schlesier, von denen in Krakau im 15. und 16. Jahrhundert fast 4.000 studierten, d.h. ca. 10 % aller Scholaren. Viele Schlesier wurden zu hervorragenden Krakauer Professoren: Johannes aus Glogau, Laurentius Corvinus Rabe, Anselm Ephorinus, Georg Liban aus Liegnitz und andere.

Insgesamt zeugen unterschiedliche ethnische Herkunft und Staatsangehörigkeit der Krakauer Studenten von der großen internationalen Wirkung der Universität, die vor allem in manche Länder des Reiches und Ungarns, also auf das mittelöstliche Europa ausstrahlte.

Dieser Ruhm der Krakauer Hohenschule hat wesentlich zum internationalen Prestige des polnischen Königreichs beigetragen.

Die Blühte des Krakauer wissenschaftlichen und kulturellen Zentrums, das im intellektuellen Leben des ganzen Landes den Ton angab, wurde im Ausland wahrgenommen. Im Jahre 1513 beglückwünschte Erasmus die Polen als "ein Volk, das – obwohl es einst für barbarisch gehalten wurde – sich im Bereich der Wissenschaft, der Rechte, der Sitten und der Religion so schön

58 Jan Pyrożyński

entwickelt [...], daß es mit den kulturell am höchsten entwickelten Nationen der Welt wetteifern kann".

Die Zeit der Blüte und der großen internationalen Bedeutung der Krakauer Hochschule fand im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts ein plötzliches Ende. Der polnische Kulturhistoriker Henryk Barycz faßte es folgendermaßen zusammen: "Die Krakauer Hochschule nimmt im Laufe der Zeit ein anderes Gesicht an: die par excellence internationale Hohe Schule aus dem Ende des 15. Jahrhunderts und dem Anfang des 16. Jahrhunderts wird allmählich zu einer Landesschule und in der nicht allzufernen Zukunft zu einer plebejisch-bürgerlichen Institution".

Ein auf den Zusammenbruch der Möglichkeiten der Hochschule reagierender Lakmustest war der auffallende Rückgang der Studentenzahlen (von 6.031 Einschreibungen in den Jahren 1500–1520 auf 1.710 in den Jahren 1521–1530) und die ständige Abnahme ausländischer Scholaren. In erster Linie war dies eine Folge der Reformation. Ziehen wir die Zahl der Studenten aus dem Ausland in Betracht, so zeigt das Jahr 1521 in der Universitätsmatrikel eine deutliche Zäsur. Damals verließen besonders Deutsche und Slowaken Krakau, und bald begann auch die Abwanderung polnischer Studenten an die protestantischen Universitäten in Wittenberg, Frankfurt an der Oder sowie später auch Königsberg. In den Jahren 1510–1560 studierten in Deutschland über 1000 polnische Studenten; sie wählten meist die Hochschulen, an denen die Lehre Martin Luthers vorherrschte, insbesondere Wittenberg, später, etwa seit Mitte des Jahrhunderts, unter anderem auch Basel und das kalvinistische Heidelberg.

Umgekehrt zog die Krakauer Alma Mater seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts fast nur noch inländische Studenten an, die nun insgesamt etwa 90 % aller Studierenden ausmachten. In den Jahren 1510–1560 haben sich in die Matrikel in Krakau insgesamt 9648 Studenten eingeschrieben. Im Jahre 1523 brannte die Deutsche Burse ab; man hat sie zwar später als "Neue Burse" wiederaufgebaut, doch da es kaum noch Studenten aus Deutschland gab, hat man dort 1544 nur eine Stube für die Deutschen reserviert. Schon im Jahre 1558/59 wurde die letzte, für Ausländer bestimmte Burse, nämlich die Ungarische, in Krakau geschlossen.

Der weitere Rückgang der Studentenzahl ist daran ablesbar, daß sich in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts durchschnittlich 136 Personen jähr-

lich einschrieben, d.h. fast um die Hälfte weniger als zu Anfang des Jahrhunderts. Insgesamt hatte die Krise vielerlei Ursachen. Zur Konkurrenz der attraktiveren italienischen Universitäten, insbesondere in Padua und Bologna, sowie der deutschen protestantischen Hochschulen, unter ihnen auch die 1544 neugegründete Universität in Königsberg, die eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der polnischen Wissenschaft und Kultur spielen sollte, kamen noch andere Faktoren. Die meisten Universitäten hörten damals auf, Mittelpunkte des wissenschaftlichen und kulturellen Lebens zu sein; ihre mittelalterliche Organisationsstruktur und die geltenden Unterrichtsprogramme entsprachen einfach nicht mehr den Erwartungen der damaligen Intellektuellen und auch nicht den gesellschaftlichen Bedürfnissen. Um diese Situation zu ändern, wurde es notwendig, das Unterrichtssystem im humanistischen Geiste zu reformieren, was z.B. an manchen deutschen Universitäten gelungen war. Die Krakauer Universität hielt dagegen nicht Schritt mit den Veränderungen, die die Entwicklung der europäischen Wissenschaft mit sich brachte; ihre materielle Lage war schwach, zudem siegten die konservativen Elemente.

Das Interesse für die Reformation seitens einer Gruppe junger Magister und Dozenten und die starke Radikalisierung der Krakauer Humanisten rief an der Universität eine Reaktion im Geiste der katholischen Orthodoxie hervor. Zudem entstand in Polen für die Krakauer Universität als *Universitas totius Regni* eine Konkurrenz. Im Jahre 1578 gründete König Stephan Báthory eine neue Akademie in Wilna, 1593 stiftete der Krongroßkanzler Jan Zamoyski eine weitere hohe Schule in Zamoœæ. Außerdem wirkten seit dem Jahre 1565 in Polen die Jesuiten, mit denen die Krakauer Universität einen erbitterten Kampf um das letzte Wort im Bildungs- und Wissenschaftssystem aufnahm.

Die hier besprochene Krise der Universität bedeutet jedoch nicht, daß es im Laufe des 16. Jahrhunderts unter ihren Professoren an bedeutenden Gelehrten fehlte und daß ihre Zöglinge keinen wertvollen Beitrag mehr zur europäischen Kultur leisteten. Die Universität war zwar durch das veraltete Programm belastet und bildete keine Spezialisten in größerer Zahl mehr aus, dennoch schuf sie am Rande ihrer offiziellen Tätigkeit, die zudem durch Auslandsreisen unterstützt wurde, die Grundlagen der nationalen Kultur, die im 16. Jahrhundert so bemerkenswert aufblühte.

Es läßt sich ohne Übertreibung behaupten, daß alle bedeutenden polnischen Schriftsteller und Gelehrten in der Renaissancezeit ihre Ausbildung mindestens teilweise der Krakauer Universität zu verdanken haben.

Die letzte wichtige Errungenschaft des Goldenen Zeitalters war die Errichtung einer eigenen Mittelschule, unter der Aufsicht der Universität und in engem Anschluß an sie, des berühmten Nowodworski-Kollegiums. Im Jahre 1588 hat man in Krakau die sog, scholae privatae gegründet. Später dank der Stiftung von Bart³omiej Nowodworski in den Jahren 1617 und 1619 ist das eigentliche Kollegium entstanden.

Das 17. Jahrhundert war in der Geschichte Polens und zugleich auch der Krakauer Universität eine Zeit des Umbruchs. Die Adelsrepublik, am Anfang des Jahrhunderts noch ein mächtiger Staat, hatte im Laufe der Zeit aufgrund zahlreicher Kriege mit Schweden, Rußland und der Türkei, mit Kosaken und Tataren, sowie auch infolge der Anarchisierung des politischen Lebens und einer Schwächung der königlichen Macht deutlich an internationaler Bedeutung verloren.

Der Anfang des Jahrhunderts brachte auf dem Gebiet der Kultur den Übergang von der Renaissance zum Barockzeitalter. Im 17. Jahrhundert kam es zur Stärkung einer spezifischen Formation der Adelskultur, des sog. Sarmatismus, der u.a. von nationaler Megalomanie, Xenophobie, religiöser Intoleranz und eifriger, wenn auch oberflächlicher Frömmigkeit gekennzeichnet war.

Bereits 1609 zog der Königshof von Krakau nach Warschau um, und Warschau übernahm nach und nach die Funktion der Hauptstadt des Staates und des führenden Zentrums des Kulturlebens.

Stufenweise verlor die Krakauer Akademie viel von ihrem früheren Ruhm und ihrer Bedeutung. Vor allem der große Krieg mit Schweden (1655–1660), der als "blutige Sintflut" bezeichnet wurde, hat der Universität einen schweren Schlag versetzt. Im Oktober 1655 haben die Schweden Krakau erobert und okkupierten die Stadt fast zwei Jahre lang. Im Juni 1656 haben die Universitätsprofessoren den Treue-Schwur dem schwedischen König Karl Gustav verweigert und die Stadt verlassen. Die Universität wurde für kurze Zeit aufgelöst.

Der Sieg der Gegenreformation verursachte, daß die Krakauer Akademie zu einer Bekenntnisschule wurde, an der die Theologie und aristotelische Philosophie in den Vordergrund traten. Die Kopernikanische Tradition wurde aber bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dank dem berühmten Mathematiker und Astronomen Jan Brożek gepflegt.

Trotz der Mißerfolge der Universität, besonders in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts und in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts, muß man doch betonen, daß diese Hohe Schule weiter eine nicht geringe Bedeutung im Kulturleben des Landes besaß. Unter den Studenten gab es u.a. auch Vertreter der Aristokratie, so hat z.B. der künftige König Johann III. Sobieski in Krakau studiert. Die Universität stand ferner an der Spitze des gesamten Netzes niedrigerer Schulen (der sog. Akademischen Kolonien) und leistete einen Widerstand gegen die Ansprüche der Jesuiten, die das ganze Schulwesen im Lande beherrschen wollten.

Im Jahre 1674 erwarb die Krakauer Akademie die erste eigene Buchdrukkerei; gleich danach bekam sie einen großen Einfluß auf die Kongregation der Buchdrucker in Krakau. Die engen Verbindungen der Universität mit dem Buchdruck und Buchhandel, bekannt schon seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts, sind im Laufe der Zeit noch stärker geworden.

Das 18. Jahrhundert war ein bedeutungsvoller und wohl auch besonderer Zeitabschnitt in der Geschichte der polnischen Kultur. Es war eine Zeit grundsätzlicher Veränderungen und gleichzeitig außergewöhnlich großer Kontraste. Neben einem tiefen Verfall und Rückschritt im kulturellen Leben traten hervorragende Repräsentanten der Aufklärung hervor und es entstanden recht neuzeitliche Institutionen. Begleitet wurde alles von einer politischen Konfusion in dem einst so mächtigen Staat, der sich trotz verschiedener Versuche von Reformen und freiheitlichen Aufbegehrens seinem Untergang zuneigte und in einem immer höheren Grade zum Gegenstand eines zynischen politischen Spiels seiner Nachbarn – Preußens, Rußlands und Österreichs – wurde. Die dritte Teilung Polens im Jahre 1795 bildete eine deutliche Zäsur in der ganzen Geschichte der polnischen Nation.

Das Barockzeitalter dauerte in Polen ungefähr fast bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung zog in das Land bedeutend später als in Westeuropa ein und erreichte den Höhepunkt ihrer Entfaltung erst zur Zeit der Herrschaft des Königs Stanislaus August Poniatowski (1764–1795).

Schon zu Beginn des Jahrhunderts brachte der Zweite Nordische Krieg (1700–1721) der Stadt Krakau viele Schwierigkeiten, den Durchmarsch von Truppen, Kontributionen und zeitweilige Besetzung. Die Stadt gelangte an

den Rand völligen wirtschaftlichen Ruins. Die Einwohnerzahl sank von fast 30 000 Anfang des 17. Jahrhunderts auf 6 800. Nach der ersten und der zweiten Teilung Polens (1772 und 1793) behielt Krakau zwar seine Freiheit, aber schon 1772 wurde die natürliche wirtschaftliche Basis von der Stadt abgetrennt. 1795 tauschte sie laut Sprichwort "das königliche Szepter mit dem Bettelstab" – die ehemalige Hauptstadt Polens wurde nun österreichisch.

Diese allgemeinen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnisse hatten natürlich einen großen Einfluß auf die Lage und den Stand der Krakauer Universität. Die wiederholte Besetzung der Stadt durch die Schweden in den Jahren 1702–1709 hat das Leben der Hochschule vorübergehend stillgelegt.

Schon seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts kann man aber auch bescheidene Reformversuche der Universität beobachten. Im Jahre 1713 hat man z.B. den Unterricht moderner Sprachen, wie des Französischen und des Deutschen eingeführt. Wichtigere Ergebnisse brachte aber erst die Reform des Krakauer Bischofs und Universitätskanzlers Andrzej Stanisław Załuski. Auf seine Initiative kam es in den Jahren 1748–1750 zur Gründung der Lehrstühle für das Naturrecht und das Völkerrecht sowie für Experimentalphysik und Mathematik.

Seit Mitte des Jahrhunderts wurden die Reformen fortgesetzt: Es entstand eine Sternwarte und ein Botanischer Garten. Im Jahre 1776 wurde die Medizinische Fakultät reformiert.

Noch im Jahre 1773 wurde vom Sejm die Kommission für Nationale Bildung, das erste Ministerium für Bildungswesen in Europa gegründet, das die ganze Macht über das Schulwesen im Lande übernahm. Es hatte auch einen sehr großen Einfluß auf die Krakauer Universität.

Die Komission beauftragte Hugo Kołłątaj, eine grundsätzliche Reform der Krakauer Universität durchzuführen, was in den Jahren 1777–1780 geschehen ist. Die Reform sollte der Hochschule einen weltlichen Charakter verleihen, und sie entscheidend modernisieren. Die Hauptschule der Krone (Szkoła Główna Koronna) – so hieß damals die Universität – sollte die Entwicklung des Schulwesens in Polen beaufsichtigen.

Es dauerte aber nicht mehr lange und es kamen die nächsten Teilungen des Landes (1793 und 1795), die der Universität und auch der Stadt Krakau den allmählichen Niedergang brachten. Diese polnische Metropole, die seiner-

zeit als "Nova Roma et novae Athenae" bezeichnet wurde, verwandelte sich 1795 zur österreichischen Provinzstadt.

Resümiert man die Entwicklung und Bedeutung der Universität in der Zeit von ihrer ersten Gründung im Jahre 1364 bis zur nationalen Katastrophe der dritten Teilung Polens im Jahre 1795, so läßt sich feststellen, daß die Krakauer Akademie eine enorm große Rolle für die Gestaltung der polnischen Kultur und Wissenschaft gespielt hat und daß sie in ihrer Blütezeit am Ende des 15. Jahrhunderts und Anfang des 16. Jahrhunderts einen hohen internationalen Rang besaß.

Laut der Tradition erklärte 1542 Nikolaus Kopernikus: "alles was ich bin, verdanke ich der Krakauer Akademie". Ähnlich empfanden es die führenden Persönlichkeiten des polnischen politischen und kirchlichen Lebens sowie der Wissenschaft und Literatur, die in Krakau studiert hatten. Die Krakauer Hohe Schule war im Laufe der Jahrhunderte für zahlreiche Generationen eine wahrhafte Nährmutter (Alma Mater) der polnischen Nation, was in einem alten Sprichwort seinen Ausdruck findet: "Cui Academia non est mater, eidem est avia" – "wem die Akademie nicht eine Mutter ist, dem ist sie eine Großmuter".

Ausgewählte Literatur

- Henryk Barycz: Alma Mater Jagellonica, Kraków 1958; Derselbe: Historia Uniwersytetu Jagiellonskiego w epoce humanizmu (Geschichte der Jagellonischen Universität in der Zeit des Humanismus). Kraków 1935
- ders.: Uniwersytet Jagielloński w życiu narodu polskiego (Die Jagellonische Universität im Leben der polnischen Nation), Kraków 1964
- Gustav Bauch: Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit der Renaissance, 1460 bis 1520, Breslau 1900
- Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764, Bd. I; 1765–1850, Bd. II (Geschichte der Jagellonischen Universität), Red. Kazimierz Lepszy, Kraków 1964–1965
- Leszek Hajdukiewicz: Die Krakauer Universität zur Zeit der frühen Renaissance. In: The Jagiellonian University in the Evolution of European Culture, hrsg. von Jerzy Wyrozumski, Kraków 1992, S. 25–48

64

Irena Kaniewska, Roman Żelewski, Wacław Urban: Studia z dziejów młodzieży Uniwersytetu Krakowskiego w dobie Renesansu (Studien zur Geschichte der Studenten auf der Krakauer Universität zur Zeit der Renaissance), Red. Kazimierz Lepszy, Kraków 1964

- Antoni Karbowiak: Studia statystyczne z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1433/4–1509/10 (Statistische Studien zur Geschichte der Jagellonischen Universität 1433/4–1509/10), Kraków 1910
- Mieczysław Markowski: Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525 (Geschichte der Theologischen Fakultät der Krakauer Universität in den Jahren 1397–1525), Kraków 1996
- Jan Pirożyński: Die Krakauer Universität in der Renaissancezeit. In: "Pirckheimer Jahrbuch" XII 1997, S. 13–38
- Krzysztof Stopka, Andrzej Kazimierz Banach, Julian Dybiec: Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego (Geschichte der Jagellonischen Universität), Kraków 2000
- Stanisław Szczur: Urban V i powstanie uniwersytetu w Krakowie (Urban V. und die Gründung der Universität in Krakau), Kraków 1999
- Jerzy Wyrozumski: Z najstarszych dziejów Uniwersytetu Krakowskiego.
 Szkice (Aus der ältesten Geschichte der Krakauer Universität. Skizzen),
 Kraków 1996

Siegfried Wollgast

Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) – ein deutscher Philosoph mit Weltgeltung

Krause ist ein deutscher Allerweltsname – wie Meyer, Schulze, Lehmann. Nach 1989 war kurzzeitig in Deutschland von einem sog. Politiker Krause die Rede. Aber ein deutscher Philosoph Krause mit Weltgeltung? Philosophiebeflissene in Passau, Greifswald, Bremen oder Bamberg kämen bei einer entsprechenden Frage ins Grübeln, auch wohl Fachvertreter der deutschen Hauptstadt. Aber es gab einen solchen Mann! Weltgeltung muß nicht heißen: Bereich der USA, der EG o. ähnl. Die Wirkungswelt unseres Krause ist neben Deutschland des 19. Jahrhunderts das etwa $^4\!I_5$ der Pyrenäenhalbinsel umfassende Spanien und der Erdteil Südamerika mit ca. 17,8 Mill. km².

Karl Christian Friedrich Krause gehört zu den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie. Sie assoziiert sofort die Namen Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Ludwig Feuerbach. Aber diese Geistesgrößen stellen, bildlich gesprochen, lediglich die "Berggipfel" im Massiv der klassischen deutschen Philosophie dar. Es gilt aber auch die "Hügel" und "Erhebungen" in diesem Massiv zu untersuchen. Denn Fortschritt des Denkens vollzieht sich häufig auch oder wesentlich über die sog. "kleinen Größen". So sie eigenständig, keine bloße Repetenten sind.

Zu ihnen gehört auch K. Chr. Fr. Krause. Er fühlt sich, damit steht er nicht allein, als der eigentliche Fortsetzer I. Kants, führt Impulse J. G. Fichtes und F. W. J. Schellings weiter und entwickelt eine Philosophie, die er als Panentheismus bezeichnet. Krause hat zu fast allen Bereichen der Philosophie eigenständig Stellung genommen. Sprach- und Rechtsphilosophie, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie sowie Philosophie der Wissenschaften, besonders der Mathematik, gehört dazu. Etwa 35 Schriften Krauses erschienen zu seinen Lebzeiten. 74 wurden postum ediert, Nachauflagen sind dabei eingerechnet. Hinzu kommen 47 Aufsätze und Rezensionen. Bis 1986 wurden von Krauses Werken 20 ins Spanische, 3 ins Französische, 2 ins Englische über-

setzt. Bis 1982 wurden m. W. über ihn in Deutschland lediglich 10 Dissertationen geschrieben. Der reichhaltige Krause-Nachlaß befindet sich in der Sächsischen Landesbibliothek-, Staats- und Universitätsbibliothek Dresden und harrt der Erschließung. Er umfaßt 468 Bände und Kapseln.

K. Chr. Fr. Krause wurde am 6.5.1781 in Eisenberg bei Jena als Sohn eines Lehrers und späteren Pfarrers geboren. Seine Heimatstadt hat ihm 1881 ein Denkmal - vornehmlich aus freimaurerischen Mitteln - gesetzt. Der erste deutsche Nobelpreisträger für Literatur, der Philosoph Rudolf Eucken, sprach zu dessen Einweihung. 1797-1801 studierte Krause auf Wunsch des Vaters in Jena Theologie, mit größerem Eifer aber Mathematik und Philosophie. Fakultativ hörte er vor allem J. G. Fichte, belegte u. a. auch Vorlesungen bei A. W. Schlegel, während ihn F. W. J. Schellings Vorlesungen nicht anzogen. 1801 wurde Krause in Jena mit der Arbeit "Disquisitio mathematica de inventione numerorum primorum et factorum compositorum" und einer kurzen Arbeit über die Notlüge zum Doktor der Philosophie promoviert. Im März 1802 habilitierte er sich dort mit der Arbeit "De philosophiae et matheseos notione et earum intima conjunctione". Damit war Krause in Jena Privatdozent und hatte zunächst großen Zulauf. Zu seinen engeren Hörern zählte auch Karl Friedrich Bachmann (1785–1855), der als Dekan im April 1841 die Promotion von Karl Marx in Jena in absentia glänzend beurteilte und zudem offiziell verantwortete. Aber ab 1803 sank die Zahl der Studenten. Krause beschloß daher, Jena zu verlassen. Auch wegen der Mißgunst einflußreicher Professoren, seinem Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe, um die eigene wissenschaftliche Bildung zu vervollkommnen, schließlich aus Furcht, als "ausser Kurs gekommener Privatdocent" zu gelten. Zu recht sagt E. M. Ureña: "Krauses Biographie läßt nur ein Zweifaches mit Sicherheit festhalten: Einerseits wurde seine moralische Integrität und Menschenliebe von Freunden und Feinden anerkannt und geschätzt, anderseits aber dürften die Hauptirrtümer und Mißerfolge seines Lebens größtenteils seiner eisernen und allzuoft weltfremden Eigenwilligkeit zuzuschreiben sein." Er "war ein Alleskönner – mit einer Einschränkung: Er vermochte nicht, sich im Leben realistisch zu orientieren." Und: "Alles spricht dafür, daß Krause in Jena hätte bleiben sollen ... Die Weigerung, dort auszuharren, könnte man als den gro-Ben Lebensirrtum Krauses bezeichnen." Der Mittellose, auf die väterliche Unterstützung Angewiesene, ging im Oktober 1804 zunächst nach Rudolstadt,

hier auf die Förderung des aufgeklärten Fürsten Ludwig Friedrich II, von Schwarzburg-Rudolstadt hoffend. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, auch nicht Bemühungen um eine Professur in Dorpat und Heidelberg. Am 6. 04. 1805 siedelte der inzwischen verheiratete Krause nach Dresden über. Er wollte, "durch Gründung eines Erziehungsinstitutes oder durch öffentliche Vorträge oder endlich durch Privatunterricht, insbesondere in der Musik, ... die Mittel zu seinem Unterhalt ... gewinnen; sein Hauptzweck aber war, diesen Aufenthalt ... zu seiner ästhetischen Ausbildung nach jeder Richtung hin auszunützen ... "3 Für das Letztgenannte boten ihm Dresdens Kultur- und Kunstschätze reiche Möglichkeiten. Aber seine hoffnungsvollen Existenzpläne erfüllten sich nicht. Die sächsische Residenz war kein der Philosophie günstiges Pflaster, In Dresden lernte Krause u. a. den bekannten Maler Anton Graff (1736-1813), den Historiker. Philologen und Schriftsteller Karl August Böttiger (1760-1835), seinen späteren entschiedenen Gegner, den enzyklopädischen Johann Christoph Adelung (1732–1806) und Karl Friedrich Gottlob Wetzel (1779–1819), in dem man lange den Verfasser der "Nachtwachen des Bonaventura" sah, kennen. Gute Beziehungen unterhielt er hier zu dem philosophischen Spätromantiker Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860), zum Theologen und Schriftsteller Friedrich August Koethe (1781-1850), zum Historiker Hans Karl Dippold (1782–1811) und zum zeitweiligen Redakteur der "Dresdner Abend – Zeitung" Karl Friedrich A. Hartmann (1783–1828). Auch Heinrich von Kleist wurde auf Krause aufmerksam. In Dresden konzipierte Krause seinen "Menschheitbund". Dessen Keim glaubte er in der Freimaurergesellschaft gefunden zu haben. Krause war am 5.04.1805 in die Altenburger Freimaurerloge "Archimedes zu den drei Reißbrettern" aufgenommen worden, 1805 in die Dresdner Loge "Zu den drei Schwertern und wahren Freunden". Er wurde im Sommer 1806 zum Gesellen befördert und 1807 in den Meistergrad erhoben, im Frühjahr 1808 zum Redner der Loge gewählt. Wie Krause in einem Brief an seinen Vater am 15.10.1808 schrieb, glaubte er, aus dem Freimaurerorden werde "ein allgemeiner Verein aller Menschen als Menschen hervorgehen, so wesentlich und beseligend, als Kirche und Staat." 4 Krause hatte sich inzwischen vom positiven Kirchenglauben gelöst und arbeitete an seinem großen Werk "Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft". Ihm lag der Plan zugrunde, die Freimaurerei entschieden zu reformieren. Er hat zudem nachgewiesen, daß bereits bei den

Vorläufern und in den ersten Anfängen des Freimaurerbundes der allgemein menschliche Charakter und das rein sittliche Ziel im Keime vorhanden waren. Schon bei Bekanntwerden von Krauses Reformplan erhob sich in Logenkreisen entschiedener Protest. Er steigerte sich, als der erste Band des Buches 1810 erschienen war (der zweite erschien 1813). Krause wurde im Dezember 1810 aus der Dresdner Loge ausgeschlossen. Zeitlebens hielt er an freimaurerischen Grundideen fest – trotz Verfolgungen und Verdächtigungen! Zu seinem 100. Geburtstag wurde er ins "Goldene Gedenkbuch" seiner Mutterloge eingetragen. "Freimaurerei, Bildhauerei, Architektur, Malerei, Musik, das System der Wissenschaften, Mathematik, Geographie, Politik, Gesellschaftslehre, Ethik, Naturrecht: Nicht nur auf diesen Gebieten hat Krause während seines ersten Dresdener Aufenthaltes von 1805 bis 1813 wissenschaftlich gearbeitet. Besondere Aufmerksamkeit schenkte er auch der Sprachforschung." Und sein musikalischer Nachlaß zeugt "von der nicht unbedeutenden Leistung auf diesem Gebiet der schönen Künste."

Am 17.12.1813 traf Krause mit Familie in Berlin ein, mit Empfehlungsschreiben an Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), den Chemiker und Großmeister der Maurer Martin Heinrich Klaproth (1743-1817), den Großmeister der Maurer, an Henriette Julie Herz (1764-1847) und an den Chef der Nicolaischen Buchhandlung Daniel Friedrich Parthey (gest. 1825) versehen. Im Februar 1814 bestand er die Prüfung als Privatdozent. Er wollte an der 1810 neu gegründeten Universität mathematische Vorlesungen halten. Fichte, sein alter Lehrer, begrüßte dies und sagte Unterstützung zu. Nach dessen Tod hielt Krause in Berlin ein Semester philosophische Vorlesungen, hoffte auch auf Fichtes Professur. Diese Hoffnung zerschlug sich. Am 9.11. 1814 gründete Krause, weitgehend auch von Christian Heinrich Wolke (1741-1825) inspiriert, die "Berlinische Gesellschaft für deutsche Sprache". Dieser gehörten so bekannte Wissenschaftler wie Theodor Heinsius (1770-1849), Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), Johann Ernst Plamann (1771–1834), August Zeune (1778-1853), Franz Passow (1786-1833) sowie eine Reihe späterer Ordinarien an. Krause hat einen wesentlichen Beitrag zur Kodifizierung der deutschen Standardsprache geleistet. Im Bemühen, seine inzwischen ausgeformte neue Philosophie sowie sein Wissenschaftsverständnis auch entsprechend sprachlich originell darzubieten, hat er den Zugang zu ihr jedoch erheblich erschwert. In den "Deutschen Blättern" veröffentlichte er in 5 Teilen zwischen dem 9.6. und 2.7.1814 – den "Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äußere Freiheit Europas." Generell hat sich Krause in den Berliner Jahren wissenschaftlich vornehmlich mit der weiteren Ausarbeitung seines philosophischen Systems, mit Arbeiten um das Urworttum der deutschen Sprache und mit geographischen Arbeiten beschäftigt, dazu für Friedrich Arnold Brockhaus' (1772–1823) "Konversationslexikon" einige Artikel geliefert. Er war auch aktives Mitglied der von Karl Friedrich Zelter (1758–1832) geleiteten Singakademie sowie der Humanitätsund der philomatischen Gesellschaft.

Krause verließ Berlin am 2.10.1815 aus materiellen Gründen und ging nach Dresden zurück. Er schrieb: "Dresden ist ein Ort friedlicher Ruhe und stiller Arbeitsamkeit, und insofern bin ich hier mehr daheim, als ich in Berlin war und jemals hätte werden können."6 Aber seine und seiner Familie materielle Lage - er hatte 14 Kinder von denen 12 die Eltern überlebten wurde in Dresden immer hoffnungsloser. Überall war er hier verschuldet, so bei dem bedeutenden Arzt, Naturforscher und Maler Carl Gustav Carus (1789-1869). Wie sehr dieser Krause schätzte, erhellt wohl am besten sein Brief an J. W. von Goethe vom 12.1.1824. Darin empfiehlt er Krause für eine offene Philosophieprofessur in Jena. Seit seiner Studentenzeit hat K. Chr. F. Krause in fast jedem seiner fast zahllosen Briefe an seinen Vater um Geld nachgesucht, fast gebettelt. Und diese Bitten konnten erfüllt werden! Er kam mit der Realität letztlich nie zurecht! So kaufte er Dinge die er eigentlich nicht brauchte, so "eine Drehbank von ganz neuer Erfindung"; die 24 Taler kostete. Begründung: "Ich habe sie gekauft, weil ich zu solchen mechanischen Arbeiten ausserordentlich Lust habe ... "7

Seit 1820 hat Krause Ludwig Tiecks (1773–1853) Dresdner Vorlesungen beigewohnt. Die Schrifstellerin Helmina von Chézy (1883–1856), u. a. Librettistin von Karl Maria von Webers "Euryanthe" lernte Krause während ihres Dresdener Aufenthalts (1817–1823) kennen und schätzen. Er hatte 1815–1818 auch Kontakte zu dem damals in Dresden lebenden Philosophen Arthur Schopenhauer (1788–1860). Beide wohnten während der Entstehung von Schopenhauers Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" zeitweilig im gleichen Hause. Krause hatte während seines ersten und zweiten Dresdner Aufenthalts 15 oder 17 Wohnungen. Mit dem Kaufmann Johann Friedrich

Tamnau (gest. 1859) und auf dessen Kosten unternahm er vom 17.04.–14.12. 1817 eine Italienreise, die sie auch nach Paris führte. "Während seines zweiten Dresdner Aufenthaltes bildeten das *Urworttum der deutschen Sprache*, die Vorbereitung der neuen erweiterten Auflage der *Kunsturkunden* und das *System der Wissenschaften* den Schwerpunkt seines wissenschaftlichen Arbeitens. Von Anfang Oktober 1815 bis etwa zur Mitte des Jahres 1819 beschäftigte er sich hauptsächlich mit ... sprachlichen und maurerischen Arbeiten, dann traten, bis zu seiner Übersiedlung nach Göttingen ..., zunehmend die philosophischen und mathematischen Forschungen in den Vordergrund."8

Im August 1822 ging Krause nach Göttingen. Zum dritten Male habilitierte er sich und wurde Privatdozent, erneut auf eine Professur hoffend, erneut vergeblich. In Göttingen gewann Krause endlich Schüler, darunter die späteren Philosophen und Rechtsphilosophen Hermann Freiherr von Leonhardi (1809-1875), Theodor Schliephake (1808-1871), Carl David August Röder (1806-1879) und Heinrich Ahrens (1808-1874). Auch mit dem "Vater der Kindergärten" Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782-1852) hatte Krause jetzt engen Kontakt, dessen Weltsicht hat er stark geprägt. Insgesamt blieben Krauses Hörerzahlen in Göttingen aber hinter seinen Erwartungen zurück. Die Vorlesungen des "Halbkantianers" Friedrich Ludwig Bouterwek (1766-1828) und des entschiedenen Kant - Gegners Gottlob Ernst (Aenisidemus) - Schulze (1761-1833) waren dagegen gut besucht. Für seinen mangelnden Erfolg macht Krause selbst vier Gründe verantwortlich: 1. Bouterwek und Schulze gäben ihn für einen Naturphilosophen, folglich einen Pantheisten, Atheisten aus. 2. Die Verfolgung der Logen erstrecke sich auch auf Göttingen, 3, Der Minister sei ein "frommgläubiger Lutheraner" und stehe auch mit K. A. Böttiger in Dresden im ständigen Briefaustausch. 4. Seine Vorlesungen forderten selbständiges Denken und Ausdauer.9 Schüler und Freunde Krauses (so der Advokat Franz Heinrich Christian Eggeling, 1786-1855; die juristischen Privatdozenten Carl Wilhelm Theodor Schuster, geb. 1808 und Johann Ernst Hermann von Rauschenplat, 1807-1868; der Privatdozent für Geschichte und Schwiegersohn K. Chr. F. Krauses Johann Heinrich Plath, 1803-1874) waren bei der Göttinger "Bürgerrebellion" 1830/31 führend und mußten fliehen. J. H. Plath wurde zu 13 Jahren Zuchthaus verurteilt. Gegen Krause wurde eine Untersuchung angestrengt. Sie endete ohne gerichtliche Konsequenzen, weil er sich bereit erklärte, Göttingen zu verlassen. Er wandte sich am 10.5.1831 nach München, wo er eine Honorarprofessur von König Ludwig I. (1786–1868) erhoffte. Aber auch in München sollte er gemäß Polizeidekret vom 17.3.1832 ausgewiesen werden. Da sich die Philosophen Benedikt Franz Xaver von Baader (1765–1841), Georg Anton Friedrich Ast (1778–1841), Andreas Florian Meilinger (1763–1837) und Thaddeus Anselm Rixner (1766–1838) sowie König Ludwig I. selbst für ihn einsetzten, durfte er bleiben. Seine Hoffnung, eine bezahlte Professur zu erhalten wurde vornehmlich von F. W. J. Schelling hintertrieben. Krause starb bereits am 27.9.1832. Noch bis zu einer Stunde vor seinem Tode hatte er gearbeitet. Sein Grab findet sich noch heute auf dem Alten Münchener Südfriedhof (Sektion 23, Reihe 13, Grab 46).

1981, zu seinem 200. Geburtstag, ehrte unter allen deutschen Hochschulen allein die evangelische Akademie zu Hofgeismar Krauses Andenken. In Spanien und der spanisch sprechenden Welt ist es dagegen lebendig geblieben. Kein deutscher Philosoph hat die geistige Entwicklung Spaniens und großer Teile Lateinamerikas so stark wie Krause beeinflußt. Diese Wirkung erstreckt sich bis in die Gegenwart.

Hier seien lediglich einige Aspekte der Philosophie Krauses skizziert. Seine Leistungen für Mathematik, Geographie, Musik, Logik, Pädagogik, Sprachwissenschaft, und für die Freimaureridee bleiben ebenso unberücksichtigt wie mögliche Einflüsse Krauses auf Dichter und Schriftsteller, z. B. auf H. Heine u. a.

Auf Krauses philosophisches System hat die von der Biologie seit Mitte des 18. Jahrhunderts geschaffene Lehre von der Ganzheitsstruktur der Organismen und ihrer zweckmäßigen Entwicklung entscheidend gewirkt; die Ganzheits, schau" durchzieht alle Aspekte seiner Philosophie. Nicht ganz unbegründet wird seine Philosophie auch in die Nähe des romantischen Naturphilosophen Lorenz Oken (1779–1851) gerückt. Nach Krause ist das Absolute (die Welt, das Universum, Gott – oder, wie er sagt: "Wesen") ein großer Organismus, der wiederum als Stufenfolge von Organismen strukturiert ist, in der jedes Glied durchaus selbständig, zugleich mit allen anderen verbunden ist, jedes Teil auf spezifische Weise das Ganze enthält. Krauses organizistische Denkweise beinhaltet: a) ein Ganzheitsdenken, das überkommene mechanistische Auffassungen der Dialektik von Ganzem und Teil zu überwinden vermag, b) Harmoniedenken, wonach alle Glieder des Organismus ewig

in harmonischem Zusammenspiel sind, c) Dynamismus: Kraft, Tätigkeit, Produktivität sind Eigenschaften des Absoluten, d) eine eigentümliche Verknüpfung von Zyklizitäts- und Fortschrittsdenken. Innerhalb des ewigen Kreislaufs von Leben, Tod und Wiedergeburt anerkennt Krause durchaus das Entstehen von qualitativ Neuem: dem Weltprozeß ist die immer stärkere Ausbildung der Individualität der Einzelglieder und damit die Tendenz zu immer komplizierteren Strukturen des Gesamtorganismus immanent. Insgesamt haben wir es bei Krauses organizistischer Denkweise mit einer spezifischen, von mechanistischen Konzeptionen qualitativ verschiedenen Form von Entwicklungsdenken zu tun, die dialektische Elemente (z. B. benutzt Krause häufig die Triade: ursprüngliche Einheit - polare Entgegensetzung - dialektische Synthese) einschließt. Wesen, Vernunft, Natur und Menschheit, d. h., Grundwissenschaft und Einzelwissenschaften (Religionslehre, Ethik, Ästhetik, Anthropologie, Rechts-, Sozial-, Natur und Geschichtsphilosophie) bilden bei Krause ein bei aller Eigenständigkeit in und durch Wesen gegründetes organisches System. "Es ist eine Meisterleistung Krauses, das mannigfache und vielfältige Ineinandergreifen der einzelnen Wissenschaften nachgewiesen zu haben. Die verschiedenen Einzelwissenschaften haben zwar selbständige Gebiete und selbständige Aufgaben, aber sie durchdringen sich gegenseitig, unterstützen sich und bereichern sich, 'durchadern' sich auf das mannigfaltigste"10. Das ist letztlich der Gedanke der Interdisziplinarität, der in der DDR sehr gepflegt bzw. praktiziert wurde.

Heute sieht das anders aus. Schon seit 1803 hat K. Chr. Fr. Krause an seinem System gearbeitet. In einem Brief an seinen Vater vom 4.11.1813 gibt er kurz dessen Grundlage an: "Man Hauptprinzip ist: dass alle Wissenschaft auf der Anschauung Einer unendlichen Substanz beruhe, welche Anschauung nicht nach dem Satze des Grundes bewiesen, sondern als im menschlichen Geiste vorhanden nur erwiesen werden kann. Alles, was ist, ist diese Substanz und in dieser Substanz, und alle wissenschaftliche Erkenntniss muss ebenso jene Uranschauung selbst und in ihr sein. Die Wissenschaft kann nicht auf eine einzelne Eigenschaft der Substanz gegründet werden, so wie auf die Absolutheit oder Identität bei Schelling, auf die absolute Ichheit bei Fichte. Jene Uranschauung ist nicht bloss die Grenzanschauung des menschlichen Geistes, wie bei Kant, der mit ihr, mittelbar, endet, sondern selbst alle Anschauung des Geistes. – Die unendliche Substanz habe ich zeither Urwesen

genannt, oder Gott mit altdeutschem Worte: nur läuft die Wissenschaft Gefahr, dass auf jene Anschauung alle populären oder sectenmässigen Vorstellungen über das höchste Wesen stillschweigend übergetragen werden. - Wird in jenem Prinzip die Wissenschaft gestaltet, so weicht ihr Inhalt so sehr von den herrschenden Systemen und von den im Staate und in der Kirche gangbaren Vorstellungen ab, und es gehört ein so reiner Sinn, eine solche Güte des Herzens dazu, ihrer Lehren fähig zu sein, dass, sie Andern, als durch längere Erziehung Vorbereiteten mitzutheilen, unräthlich erscheint. Hört das Volk: alles, was ist, ist in Gott, so schreien sie über Pantheismus; hören sie: der Mensch ist für sich allein gut und nur in der Weltbeschränkung böse, so schreien sie über Indifferentismus. Und auf ähnliche Weise von allen Seiten. ... Ich arbeite ruhig an einem organischen Ganzen der Wissenschaft. Ist mir beschieden, noch eine Reihe von Jahren zu leben, so hoffe ich, damit zu Stande zu kommen, und es als ein höheres Ganze, als ein vollendetes Werk, aber mit derselben Ruhe und selbständigen Abgeschlossenheit, als Spinozas Ethik, der Nachwelt zu übergeben. - Sterbe ich auch, ehe ich dies erreiche, so habe ich meine Zeit nicht verloren; denn erworbne Güter des Geistes belohnen sich in sich selbst ..." Natürlich vermag ich hier nicht auf das ganze System Krauses - das unvollendet blieb - einzugehen. Er betont mehrfach, so in einem Schreiben an den zeitweilig mit ihm befreundeten späteren Philosophieprofessor Amadeus Wendt (1783-1836) vom 5.6.1823, daß er "die Mathematik für einen innern, untergeordneten Theil der Philosophie" fasse, und daß seine Schrift "Urbild der Menschheit ... weit mehr, als meine Sittenlehre, den Organismus meines ganzen Systems und seine Hauptresultate ausdrückt."12

Nach K. Chr. Fr. Krause besteht die Welt aus drei Gegenständen: Menschheit, Natur und Vernunft. Ihr Grund ist das Urwesen (Gott). Es ist, "als das Erste und Einzige, als das ganze Wesentliche, was ist; es ist ohne alle Schranken des Wesens und des Daseyns. – Daher ist die Anschauung desselben das einzig unmittelbar Gewisse; unbeweisbar und keines Beweises bedürftig; sie ist der Anfang, die Fülle und der einzige Gehalt des Bewußtseyns, der Grund und der Inhalt alles Wissens, – könnte sie ganz im Geiste vertilgt werden, so würde mit ihr Wissen und Bewußtseyn erlöschen. Hiermit haben wir also den einzigen Grundsatz, das einzige Princip, nicht nur aller Philosophie, sondern auch aller Erkenntniß überhaupt ... ausgesprochen."¹³ Die Wissenschaft ist dem gebildeten Menschen ein "viergliediges Ganzes, indem die Wissenschaft

erkennen soll: Natur, Vernunft, Menschheit und über diesen Gott als Urwesen. Daher kann gesagt werden, dass die ganze Wissenschaft sich als Erkenntniss Gottes dem Geiste ankündigt, und darin als Naturwissenschaft, als Vernunftwissenschaft, als Menschheitwissenschaft, und als Wissenschaft vom Urwesen, als Urwesenwissenschaft; d. i. als Wissenschaft von Gott, sofern Gott als über der Welt erkannt wird. ... Fragen wir nun, ob die Philosophie alle die genannten Gegenstände solle erkennen, so findet sich geschichtlich, dass man dies allerdings von der Philosophie erwarte. In allen bisherigen systematischen Versuchen der philosophischen Wissenschaft findet sich Theologie und Kosmologie, findet sich Physiologie oder Naturphilosophie, Psychologie, Anthropologie. Was also den Gegenstand betrifft, ist die philosophische Wissenschaft allumfassend; alles Erkennbare ist ihr Gegenstand... Die Philosophie ist also universale Wissenschaft dem Gegenstande nach."14 Die Idee des Urwesens sei keineswegs ein abstrakter Begriff: "vielmehr enthält das unendliche Object dieser höchsten Idee das Wesen der Natur sowohl als das der Vernunft in sich, nur noch frei von den eigenthümlichen Grenzen, wodurch es selbst in seinem Innern durch sich selbst von der einen Seite Vernunft, von der andern aber Natur wird. Diese Idee ist gar nicht durch Abstraction gebildet, sondern macht erst selbst dem Seyn und dem Denken nach jede Abstraction möglich." Das Urwesen sei kein Aggregat von Natur und Vernunft, "vielmehr das Ewige über beiden, das Wesentliche in beiden, und beider lebenvolle Durchdringung." Natur und Vernunft werden in ihrer Selbständigkeit wie in ihrer harmonischen Durchdringung als Welt oder Universum bezeichnet, "Die Welt also ist im Urwesen, durch das Urwesen, ja sie ist das Urwesen selbst, insofern es sich selbst im Innern bestimmt hat; aber das Urwesen ist nicht mit der ganzen Fülle seines Wesens in der Welt, sondern zuförderst auch außer ihr und über ihr, als ihre ewige Ursache, und zugleich als die ewig thätige Ursache der harmonischen Durchdringung von Vernunft und Natur."15 Im ewigen Einen sind unendlich viele Einheiten und Harmonien. Sie können als Potenzen des Urwesens, als Sphären oder Welten bezeichnet werden. Alle Einheiten des Universums sind mit dem Urwesen gleichen Wesens.

Nach Krause ist "das Absolute der Philosophie und die Gottheit der Religion ein und dieselbe Idee des einzigen Urwesens." ¹⁶ In der Geschichte dieses Planeten habe sich die einzig wahre Religion zuerst durch Jesus geoffen-

bart, die wahre Philosophie zuerst durch Platon. Auf dieser Grundlage vertritt Krause die Forderung nach einer Verschmelzung von Religion und Philosophie. Welt oder Universum sind mehr als der Inbegriff der geschaffenen Dinge, oder gar der leiblichen Dinge außer Gott. Gott ist nicht außer seinen Werken und seine Werke sind nicht außer ihm. ¹⁷ Den Vorwurf des Pantheismus lehnt Krause ab, wobei er Pantheismus sehr spezifisch versteht: "Es wird ... unserer Idee zu Folge nichts Endliches, insofern es Endliches und Bewirktes ist, für Gott gehalten, weder die Natur als solche, noch die Vernunft als solche, sondern vielmehr nur das ewige Urwesen, sowohl insofern es über beiden, als auch sofern es beide Welten selbst ist und der lebende und ewige Inbegriff beider; ... Wiewohl wir also behaupten, daß alles in Gott und göttlicher Natur, so behaupten wir doch nicht, daß Alles und Jedes Gott selbst sey." ¹⁸

Dieser von Krause so genannte Panentheismus – der Begriff wird wohl von ihm geprägt - ist m. E. idealistischer Pantheismus. Das wird dort besonders deutlich, wo Krause seine Gottesvorstellung näher umreißt. Dazu zwei markante Beispiele aus seiner Göttinger und seiner ersten Dresdner Zeit. 1828 schreibt K. Chr. Fr. Krause: "Gott ist ... nicht zuerst, nicht zuhöchst, nicht bloss die Welt; sondern Gott ist, als Urwesen, über der Welt, als über seinem eignen, von ihm als ganzem, selbem Wesen unterschiedenen Inneren. Sofern nun Gott, als Urwesen, über der Welt ist, ist Gott auch ausser der Welt, und die Welt insofern auch ausser Gott. Jedoch ist Gott nicht als selbes, ganzes Wesen ausser der Welt, und die Welt nicht ausser Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen."19 Schon 1811 hatte Krause geschrieben: "Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, ausser allein Gott. Aber, was Gott ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichniss. Die Welt ist nicht ausser Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist eben so wenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit erschuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, sofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirket stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in, mit und durch ihn als Ein Allleben besteht."20 Alle Wesen haben so an Gott teil. Die Welt steht nicht neben oder außerhalb Gottes wie etwa das Kunstwerk außerhalb oder neben seinem Künstler. Sie ist vielmehr in Gott,

d. h. Gott ist in der Welt allgegenwärtig oder immanent. Er geht aber darin nicht auf, denn Gott übersteigt die Welt; er ist ihr transzendet, weil er seinsmäßig etwas Höheres als die Welt ist; Gott ist der Grund, die Welt das Gegründete. Sodann ist Gott durch sich die Welt, bzw. die Welt ist durch Gott, ganz auf Gott bezogen, eine Wirkung Gottes, die als Wirkung einer ewigen Ursache nie angefangen hat, sondern ewig mitgesetzt ist und sein wird, wenn auch alles zeitlich Individuelle in der Welt entsteht und vergeht. Da die Wirkung der Ursache wesentlich ähnlich ist, muß auch die Welt ihrer Ursache (Gott) ähnlich sein. Gott und Welt verhalten sich wie Urbild und Abbild, wie Teilgehabtes und Teilhabendes: Wie in Gott Selbstheit und Ganzheit vereint sind, so sind auch in der Welt zwei oberste Wesen, Vernunft und Natur, die wiederum in der Menschheit vereint sind. Geist wie Natur gehen also aus demselben Weltgrund hervor, der aber nicht Wesen an sich, sondern in sich ist.

Gottes Dasein läßt sich auch nach Krause nicht beweisen. Der Theologie weist Krause in seiner Philosophie einen gewichtigen Platz zu. Nicht aber, um "rückwärts das Daseyn eines weisen und gütigen Schöpfers erschließen und beweisen" zu wollen! Sie mündet in den Satz: "Nichts in der Welt kann blos als Mittel für etwas anderes, sondern es muß zuförderst als Selbstzweck da seyn, erkannt und gewürdigt werden." ²¹

Gott ist für progressive Philosophie weitgehend etwas, was sie nichts angeht. So in der Aufklärung, im Marxismus erst recht! Doch Krause spricht – wir haben es zitiert - von dem "altdeutschen Wort" Gott. Das heißt bei ihm auch, das Christentum ist verabschiedet! Jesus, der in Fichtes, F. W. J. Schellings und G. W. F. Hegels Philosophie noch eine zentrale Rolle spielt, tritt zurück, es ist "zwar eine maßgebende religiöse Persönlichkeit …, keineswegs aber der Sohn Gottes im Sinne des christlichen Glaubens."22 Und Glaube ist auch bei Krause nicht ausschließlich religiöser Glaube! Wenn wir bei der Weiterentwicklung des Marxismus auch an Aufklärung als Grundkategorie festhalten wollen, so ist zu untersuchen, wie in dieser Philosophie die Relationen von Glaube, Hoffnung, Liebe gegenüber Erfahrung und Vernunft zu gestalten sind. Einige Untersuchungsfelder seien genannt: Was bewirkt Hoffnung als Eckpfeiler von praktischem Verhalten (z. B. bei Partei- bzw. Gesellschaftsprogrammen)? Wie ist das Verhältnis von Glauben und Irrglauben im praktischen Verhalten (Rolle der Persönlichkeit, Gott, Führerpersönlichkeiten usw.)? Welche bewußtseinshemmende und -fördernde Rolle spielen Glau-

be und Hoffnung im Leben und Werk bedeutender Politiker, Wissenschaftler, Dichter, Schriftsteller, Künstler usw.? Was haben sie im ökonomischen Bereich an Positivem und Negativem bewirkt? Überhaupt: Welchen Sinn gibt Glaube und Hoffnung dem Menschen und der Gesellschaft? Was ist trotz Bekenntnis zur Vernunft, zur Erfahrung, zur Praxis usw. im individuellen wie gesellschaftlichen Leben nur auf der Ebene von Glaube und Hoffnung lösbar bzw. erklärbar? Was bewirkt Mystik für oder mit Glaube und Hoffnung? Wieweit ist Individuum bzw. Gesellschaft durch Glaube und Hoffnung manipulierbar? Und wie sind charitas (Liebe), Glaube und Hoffnung eigentlich zufriedenstellend zu definieren? Im letzten Jahrhundert haben Philosophie und Religion scheinbar Frieden geschlossen. Indem sie aber in unterschiedlichen "Schubkästen" des Seins Existenzberechtigung erhielten, wurden beide geschwächt. Bedenken wir für künftige Überlegungen: "Mit der Vernunft sind ... auch Wollen und Fühlen, Phantasie und Gemüt, Emotionen und Passionen, die nicht einfach auf Vernunft reduziert werden können, zu berücksichtigen. "23 Das meint, so scheint mir, auch der Rationalist K. Chr. Fr. Krause! Dabei verstehen, bedenken, glauben, erträumen, erhoffen etc. wir heute vieles anders, als Personen des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts! Man kann ja den Eklektizismus ablehnen, sollte aber jedenfalls bedenken, daß in ihm auch Zeitverhältnisse die Interessen prägen.

Bei Krause findet sich durchaus Dialektik, es ist aber hier nicht der Ort, darauf einzugehen. Das Wesen der Vernunft ist "Harmonie des Endlichen und Unendlichen im vollendet Unendlichen oder Idealen ..."²⁴ Das Bewußtsein ist so ewig wie die Vernunft. Und: "Die Natur ist in Gott, gleich ewig und wesentlich, gleich frei und selbständig, wie die Vernunft. Auch sie ist Theil des Urwesens, mit ihm dem Wesen nach gleich; ihm im Ganzen, so wie in allen ihren Theilen ähnlich. Sie ist nicht in der Zeit geworden, sondern lebt ewig, als ewige Wirkung der ewigen Ursache; die Zeit ist ... an ihr als die Form ihres innern Lebens. Auch alles, was in ihr ist, ist gottähnlich und dem Wesen nach unvergänglich, wie sie selbst. So wie die Vernunft die Einheit unendlicher Einheit darstellt im Idealen, in unendlichvielen inneren einzelnen Theilen, die frei im Ganzen, jeder unmittelbar durch das Ganze, gebildet sind; so stellt die Natur dieselbe Einheit unendlicher Einheit in unendlichvielen inneren Theilen dar, welche alle zugleich, in, mit und durch einander individuell bestimmt, aus der Einheit hervorgehen ... Ihr Wesen ist der Eine

unendliche Körper (Materie), die äußere Form dieses Wesens der Eine unendliche Raum; die allgemeine Form ihres Lebens, ... ist die Zeit; und die äußere Gestalt ihres Gestaltens ist die Bewegung: "25 Alles einzelne in der Natur ist Körper, ist im Raum gestaltet und in steter Bewegung. Das innere Wesen der Körper (Materie) sind vom Körper untrennliche Kräfte. Die Natur ist ewige Wirkung der ewigen Ursache, die in sich alles belebt, bildet, gestaltet. Zwar wechselt in der Natur die Individualität, aber weder etwas Körperliches (Materielles, Substantielles) noch eine einzelne Kraft geht in ihr unter. Das Wirken in der Natur vollzieht sich nach objektiven Gesetzen. Natur und Vernunft durchdringen sich, durch Gott vereint. 26

Krause begründet aus seinem System die Gleichheit aller Menschen und das Recht aller auf Glück. Der Mensch soll "mit Geist und Leib, gegen Gott, Natur, Vernunft, gegen Geister und Leiber und Menschen, gegen das Urwesen wie gegen das geringste Geschöpf, gerecht seyn, und auf seinem ganzen Lebengebiete Ein Rechtleben, in Einem Kunstwerke, als in Einem Staate, herstellen."27 Krause vertritt die stete Vervollkommnung des Menschengeschlechts: "Alle Menschen desselben Himmelskörpers sollen Einen allgemeinen Menschheitbund für alles Menschliche, als Einen Lebenbund der Menschheit, schließen und vollenden."28 Mit der Entwicklung des sittlichen Lebens der Menschheit werde sich auch der Spielraum der Wissenschaft, der in Krauses System ein hoher Stellenwert zukommt, erweitern. Jeder Mensch muß auch als Individuum nach Vervollkommnung der Sittlichkeit streben: "Da die Zeit und das Leben nie begonnen, sondern ewig sind und nie enden werden, so ist in Gott des Lebens Mitte überall, überall des Lebens Anfang, und sein Ende nirgends."29 Selbst das Leben des Einzelwesens hat in Gott nicht zeitlich, sondern ewig begonnen und wird nie untergehen und wie jedes Leben, so ist auch jedes Wesens Leben in Gott unsterblich. 30 Krause will alle Einzelwissenschaften in einer umfassenden, in sich organisch gegliederten Wissenschaft, alle Teilprinzipien in einem, sie alle in sich enthaltenden obersten Prinzip begründen. Zu diesem höchsten Prinzip, das Erkenntnis - wie Sachprinzip sein muß, führen ihn seine Kategorien, die er als konstruktive Elemente unseres Wissens faßt. Diese Kategorien ("Grundwesenheiten") findet er zunächst im einzigen unmittelbar gewissen, über dem Gegensatz von Objekt und Subjekt erhabenen Bestandteil unseres Wissens: in der Selbstbeschauung des Ich. Unter Ich versteht Krause zunächst das empirische Einzel-Ich. Von hier aus

baut er seine Kategorientafel systematisch geordnet auf. Nach Krause hat I. Kant die Kategorien unvollständig und unsystematisch dargestellt und ihre Bedeutung auf die bloße Erscheinung der Dinge dogmatisch beschränkt. Krause behauptet dagegen, das oberste Prinzip - Gott, bei Krause "Wesen" genannt – könne von jeder beliebigen Kategorie aus, besonders anschaulich von der des Grundes, erkannt werden. Die Kategorien als nichtsinnliche, dem Geist immanente Bestandteile sind Erinnerungsmittel bei der Hinleitung zum obersten Prinzip. Ihre Gesamtheit dient dazu, den Organismus der göttlichen Eigenschaften und damit die obersten Prinzipien aller Wissenschaften zu erkennen. Wie wir uns als Einheit, die in und unter sich Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit birgt, erkennen, so entfaltet Gott in und unter sich die Welt. Die Welt oder das Individuelle scheidet sich nach den beiden obersten Eigenschaften Gottes (Unbedingtheit oder Selbheit und Unendlichkeit oder Ganzheit), in zwei oberste Sphären, die die beiden unterschiedlichen Seiten der Beschaffenheit Gottes zur Entfaltung bringen: in Vernunft - die Sphäre der Selbständigkeit - und in Natur - den Bereich der Ganzheit. Das innerste Glied der Durchdringungssphäre von Natur und Vernunft ist die Menschheit. Alles Mannigfaltige oder die Welt ist nur in, durch und unter Gott. Aber Gott ist nicht nur die Summe des Mannigfaltigen, sondern die Einheit, die alles in sich umfaßt, aber sich wesentlich darüber erhebt. Eine wesentliche Aufgabe der Wissenschaft und ihrer einzelnen Disziplinen besteht nach Krause darin, die Methode der Forschung wissenschaftlich zu begründen.

Für die Darstellung seines Systems möchte Krause mit Berufung auf Gottfried Wilhelm Leibniz und J. G. Fichte eine eigene Terminologie benützen,
um eine rein deutsche Wissenschaftssprache zu bilden. Davon kündet auch
seine Werke über ein Wörterbuch der deutschen Volkssprache und die Würde der deutschen Sprache. ³¹ Seit 1812 beginnt er neue Wortbildungen zu schaffen: Satzheit, Richtheit, Faßheit, Ursatzheit, Vereinsatzheit, usw. Diese Bemühungen haben seinem Verständnis und seiner Anerkennung eher im Wege gestanden, als zur Vervollkommnung einer deutschen Wissenschaftssprache
beigetragen. Dabei gilt aber auch: "In seinen öffentlichen Schriften hat Krause,
mit wenigen Ausnahmen, durchaus verständlich geschrieben …, anders in
vielen Passagen seines persönlichen Tagebuches und in den unveröffentlichten Liturgieentwürfen für den Menschheitbund."³²

Krause sieht sein System in den Kontext der Philosophiegeschichte eingebettet. Zugleich betont er die Eigenständigkeit seines Denkens auch gegenüber seinen Zeitgenossen. Er sei durch eigene Überlegungen auf ähnliche Ergebnisse wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel gekommen, indem er von Sokrates, Platon, Aristoteles, Baruch de Spinoza und Leibniz ausgegangen sei. Das mag insofern zutreffen, als Krause sein System schon ab 1803 konzipiert hatte. Zu dieser Zeit lagen erst einige Schriften seiner Zeitgenossen vor, die er sowohl kritisch als auch zustimmend wertet. Man wird aber kaum sagen können, daß die Grundstruktur seines philosophischen Wissenschaftssystems lediglich von seinen nachmals berühmten Zeitgenossen übernommen wurde. Krause greift vielmehr eine seit den Anfängen der philosophisch wissenschaftlichen Reflexion (Aristoteles, Euklid, Proklos) praktizierte Verfahrensweise auf. Er unterteilt generell für den endlichen Geist die Wissenschaft in einen subjektiv – analytischen und in einen objektiv – synthetischen Hauptteil. Der analytische Teil "enthält durchaus keine sinnliche eigenlebliche (individuelle), geschichtliche (historische) Erkenntniss, durchaus keine Erfahrungerkenntniss, keine empirische Erkenntniss im gewöhnlichen Sinne. Es kann also nicht gesagt werden, dass hier das System der Philosophie auf sinnliche Erfahrung, auf Empirie oder Empirismus gegründet werde. Denn erstlich wird das System der Wissenschaft auf den analytischen Theil gar nicht gegründet, sondern nur, dem Entwickelunggesetze des menschlichen Geistes gemäss, damit der Anfang gemacht, eben, um den Grund aller Erkenntniss, aller Wahrheit, erst aufzufinden. Zweitens aber ist in dem analytischen Theile gar keine historische oder empirische Erkenntniss enthalten; sondern er befasst nur die nichtsinlichen Wahrnehmnisse des Bewusstseins, welche keine geschichtlichen Thatsachen, sondern ewige, unzeitliche Wahrheiten sind. Ferner ist ... zu bemerken, dass der analytische Haupttheil selbst wiederum, dem ganzen Wissenschaftgliedbau ähnlich, in zwei Theilen besteht, einem analytischen und einem synthetischen. Denn der analytisch – analytische Haupttheil sammelt erst das im Sinnlichen zerstreute, sogar sein selbst unbewusste, Denken, und führt den Geist hinan, bis zur Selbstschauung des Geistes, als des Einen selben und ganzen Ich, und nimmt dann alles einzele vom Ich Geschaute auf in diese Eine Grundschauung: Ich. Der synthetisch – analytische Theil dagegen bildet die Grundschauung: Ich, in ihr Inneres aus, und führt von da an den, in sich gesammelten sein selbstbewussten, Geist weiter

bis hinan zu der unbedingten Grundschauung: Wesen, - bis zu der Wesenschauung. Was die Wesenschauung für die ganze Wissenschaft, das ist die Grundschauung: Ich, für die Selbstwissenschaft des Geistes."33 Krause will das gleiche Problem wie I. Kant, das auch J. G. Fichte und F. W. J. Schelling beschäftigte, lösen: ein letztes, unerschütterliches Fundament des Wissens und der Wissenschaft schaffen. Dabei geht er von Kants transzendentaler Fragestellung aus und möchte in seiner analytischen Philosophie eine das Subjekt allseits erforschende Untersuchung geben. Dieser Weg ist im Grunde bei René Descartes in den "Meditationes", bei J. G. Fichte in der "Wissenschaftslehre", bei Schelling im "Transzendentalen Idealismus" und bei G. W. F. Hegel in der "Phänomenologie des Geistes" zu finden: Es wird ausgeführt, daß das Ich, indem es sich selbst schaut, ein unbezweifelbares Wissen darstellt, weil dabei Subjekt und Objekt zusammenfallen. So erweist sich das Ich als entzweit. Es kann in seiner Entzweiung nicht verbleiben, denn nur wenn das Ich ein und dasselbe, dennoch ein Sich - Entgegensetzendes ist, ist es ein Ich. Diese seine widerspruchsvolle Natur ist gerade der Grund seiner Tätigkeit. Das löst einen Prozeß aus, der fortgeht, bis Subjektives und Objektives für das Ich eins und dasselbe geworden sind. Diese Linie hinsichtlich der Ich -Vermittelung verläuft natürlich nicht linear. Mit Kant erfolgt ein Paradigmenwechsel. Zu untersuchen wäre, ob dies Krause so eindeutig bewußt war. Er findet gleich Descartes und Fichte "im Selbstbewußtsein - indem das Ich seiner selbst ansichtig wird - ein unbezweifelbares, unmittelbar gewisses Wissen, das den Subjekt-Objekt-Gegensatz aufgehoben hat, indem das vorgestellte Ich und das vorstellende Ich identisch sind."34 Im Unterschied zu Descartes und Fichte ist bei Krause das Ich nicht das eigentliche Prinzip der Wissenschaft, wohl aber das Prinzip für die Selbsterkenntnis.

Gleich I. Kant meint Krause, das nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung stamme. Es gibt apriorische Erkenntnisse. Kants Fragestellung nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft wird von Krause angegriffen. Sein sich selbst erkennendes Subjekt versteht sich im Gegensatz zum frühen Fichte wegen seiner Endlichkeitserfahrung keineswegs als unerschütterliche Grundlage des Wissens. Damit geht Krause über die transzendentale Fragestellung Kants und Fichtes hinaus, oder hinter sie zurück bzw. verfolgt eine Seitenlinie. Er fragt nach der letzten Bedingung der Einheit des Wissens, nach einem alles umfassenden Grund. Dieser letzte Grund ist auch Grund der Selbst-

erkenntnis. Die menschliche Selbsterkenntnis und somit alles Wissensetzt also ein absolutes Prinzip voraus, das die Einheit von Denken und Sein erst ermöglicht. Das nach dem unbezweifelbaren Wissen suchende und dadurch sich auf sich selbst besinnende Subjekt setzt das Absolute voraus, erkennt, daß es sich sehon immer innerhalb des Absoluten befindet, daß es sich selbst und das Absolute nur durch das Absolute erkennen kann.

Krause hat die Einteilung der Philosophie in einen analytisch – subjektiven, induktiv - aufsteigenden Lehrgang, der eigentlich einen synthetisch deduktiven, objektiv - absteigenden Lehrgang sucht und sich von ihm begründet weiß, schon um 1802 konzipiert und grundrißhaft veröffentlicht. Zu dieser Zeit war Schelling noch nicht zur Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie gelangt. Dies erfolgte erst 1827 in seiner Münchener Vorlesung über "Positive Philosophie der Mythologie und der Offenbarung", ein Jahr vor Erscheinen der vollendetsten Darstellung des Krauseschen Wissenschaftssystems "Vorlesungen über das System der Philosophie". Krauses Ich ist weder mit dem Cartesischen Cogito noch mit Fichtes Ich gleichzusetzen. Ursprünglich ist weder das Sein noch die Tätigkeit des Ich, sondern das Ich selbst. Der frühe Fichte habe richtig erkannt, daß der Grundgedanke Ich unbezweifelbar ist und über dem Subjekt-Objekt-Gegensatz steht. Das ist für Krause zwar der Ausgangspunkt der Wissenschaft, nicht aber deren Fundament. Fichte habe sich getäuscht, als er diesen Grundgedanken mit Kants dem Menschen unerreichbaren intellectus originarius gleichsetzte und somit das Ich zum Prinzip der Wissenschaft erhob. Zwar habe Fichte Kants intellectus (archetypus) originarius als ein alles Sinnliche überschreitendes Vermögen aufgegriffen, diesen aber statt auf das Ding an sich auf das absolute Ich gerichtet. So gehe Fichtes intellektuelle Anschauung nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln.35 Fichte hielt die Subiekt-Obiekt-Spaltung des Menschen in einer transzendentalen Selbstreffexion des Ich für aufhebbar. Metaphysik als Wissenschaft wurde für ihn ohne den von Kant benötigten intellectus originarius möglich. Krause muß hier aber den frühen Fichte mit dem späten verwechselt haben. Er fühlt sich als echter Schüler Kants. 36

Krauses "Wesenschauung" geht über die intellektuelle des frühen Fichte hinaus. Sie ist nicht nur auf das Absolute gerichtet, sondern meint auch dieses anzuschauen. "Wesenschauung" ist eine über Verstand und Gefühl hinaus eigentümliche Erkenntnisweise. Sie schaut das Absolute nicht als etwas

außerhalb des schauenden Subjekts Befindliches an, wie beim sinnlichen Erkennen, sondern schaut es in sich selbst als die Grundkenntnis, die jede andere Erkenntnis erst ermöglicht. Das Ich weiß vom Absoluten, weil es im Absoluten ist.

Über seine Methode, den analytisch – aufsteigenden Lehrgang, schreibt Krause: "die Selbstbeobachtung veranlaßte uns ... bloß, unser Denken zu erbeben, vor unsern Augen den Schleier wegzunehmen, und den Nebel zu zerstreuen, so daß wir Gott auch als die Ursache der Erkenntniß anzuerkennen vermochten."37 Hier zeigt sich ein Zirkel, der Krauses Grundhaltung bestimmt: Das Absolute als Ziel, nach dem das Ich als seiner letzten Begründung sucht, steht bereits am Anfang als Ermöglichungsgrund alles Erkennens: "Und so wird Wesen zugleich anerkannt als der einzige Gehalt (Inhalt) alles Erkennens, und zugleich als sich Selbst und Alles in Ihm erkennend, und als einziger Erkenntnißgrund in allem Erkennen und alles Erkennens selbst; d. h. als Princip des Erkennens in jeder Hinsicht. So daß das Princip des Erkennens vor und über aller Gegenheit und Vereinheit, vor und über der Gegenheit des Subjectes und Objectes, und über der Gegenheit der Seinart (... des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen), ist und erkannt wird, sowie auch vor und über dem Begreifen, sofern solches im Gegensatze mit Urtheilen und Schließen betrachtet wird. Denn die Wesenschauung hält als Princip alle diese Gegensätze erst in und unter sich, und ist selbst der Grund derselben; sie ist das Princip aller untergeordneten Principien."38

K. Chr. Fr. Krause hat seit 1815 verstärkt Mystiker gelesen. Er akzeptierte manche ihrer Ergebnisse, dabei präzisierend: "Versteht man ... unter dem Mystischen das vorwissenschaftliche Ahnen und Meinen, zugleich mit der geheimnissvollen Erregung und Bewegung, worein das Gemüth dadurch versetzt wird, so ist die Wesenlehre durchaus nicht mystisch; versteht man aber unter dem Mystischen die auch wissenschaftlich begriffene Einwirkung der wissenschaftlich erkannten Wahrheit des Gliedbaues der Wesenlehre, als eines ohne Ende in klarer Erkenntniss zu entfaltenden Geheimnisses (Or-ominnignisses), welches auf ewige Weise daheim, heimisch ist in dem gottinnigen Geiste ... auf Geist, Gemüth und Willen; so ist die Wesenlehre zugleich echte Mystik." Gleichzeitig verdeutlicht Krause die "Ähnlichkeit" mit der Theosophie: "Wird unter: Theosophie bloss ein wissenschaftlich unbefugtes, schwärmendes Ahnen und Meinen von Gott und vom Verhältnisse Gottes und

der Welt gedacht, so kann die Wesenlehre nicht: Theosophie genannt werden; bezeichnet aber dieses Wort, der Absicht seiner Urheber und der sprachlichen Abstammung gemäss, Erkenntnis; d. i.: wissenschaftliche Einsicht, von Gott und dem Verhältnisse Gottes und der Welt, so ist allerdings die Wesenlehre Theosophie und allein Theosophie."³⁹ Es geht also bei Krause nicht – wie bei F. W. J. Schelling - um ein religionspsychologisches Erlebnis. Die Wesenschauung sucht keineswegs die Endlichkeit des Menschen zu überspringen, "denn sie schaut das Absolute nicht, wie es in sich selber ist, sondern auf endliche Weise, indem das Ich seine Endlichkeit konstatiert und darum sich in ein Absolutes, Allesbegründendes notwendig hineingestellt wissen muß, das heißt also: Nicht das Ich erkennt das Absolute, sondern das Absolute erkennt im Ich. Wesenschauung besagt daher die Aufhebung des Subjekt – Objekt – Schemas im Absoluten. Wesen (das Absolute) kommt als das gegenständlich Undenkbare im denkenden Bewußtsein nie vor, und dennoch muß es in allem Denken schon immer als Urbedingung alles Erkennens vorausgesetzt sein. Das eigentliche Subjekt des absoluten Erkennens und alles Erkennens ist also, richtig betrachtet, nicht der Mensch, sondern das Absolute selbst im Menschen."40

Es bietet sich das Dilemma Spinoza oder Kant: ein unbeweisbares, nicht weiter begründbares Absolutes am Anfang als Urbedingung alles Seins und Erkennens oder ein kritisches Untersuchen des Bewußtseins, ob ein solches Absolutes im menschlichen Erkennen überhaupt vorkommt. Das Vermögen zur Wesenschau ist nach Krause grundsätzlich allen Menschen gegeben. Nicht einige "Auserwählte" wie bei der intellektuellen Anschauung Schellings, sondern alle Menschen können sich zu ihr erheben, weil sie in jedem Menschen schlechthin vorausgesetzt werden muß, um überhaupt denken zu können. Allerdings ist dazu eine ethische denkerische Einübung notwendig. Krause bejaht schließlich die spinozistische Auffassung.

Die "Ichphilosophie" hat bei Krause, wie der analytisch – subjektive Lehrgang hinreichend zeigt, entscheidende Bedeutung. Sie wird aber in ihren Grenzen gesehen und mit Spinozas Denkansatz weitergeführt. "Wie Spinoza, Schelling und der späte Fichte stellt Krause ein allesbegründendes Absolutes in das Zentrum der Philosophie als das alleinige Prinzip in ordine essendi et cognoscendi. Wesen (Gott) ist also das All des Seins. Vor ihm, außer ihrn und über ihm ist nichts. So wie das Seiende nicht außerhalb des Seins

und das Gegründete nicht außerhalb des Grundes zu sein vermag, so vermag auch nicht die Welt außerhalb zu sein. Gott ... ist zuerst er selber, frei von allem aus ihm Entspringenden. Er genügt sich selber als All – Einheit, Fundament der Einheit der Welt, d. h. er steht einig in sich selbst, und ist zugleich das Einigende alles anderen. Mit Krause zu sprechen ist Wesen bzw. Gott also zuerst an sich ohne die Welt ...Darin stimmt er mit Hegel überein, der gerade in der 'Logik' Gott an sich, vor der Erschaffung der Welt darzustellen versucht."

Trotz des analytischen Lehrgangs steht bei Krause letztlich am Anfang seines Wissenschaftssystems schon das endgültige Eine und Höchste, das aber subjektiv – analytisch, rein methodisch, gesucht werden soll, um festzustellen, daß alles in ihm gegründet ist und sich aus ihm die Mannigfaltigkeit des Vielen ableiten läßt. Dabei geht Krause deduktiv – axiomatisch und dialektisch – kombinatorisch vor. Er vollzieht formell Descartes' und Spinozas geometrische Methode wie auch Tommasso Campanellas Forderung nach, die Erkenntnis auf allgemeine Sätze in der Form durchsichtiger Schlüsse zurückzuführen, geht vom Grund zur Folge und von der Ursache zur Wirkung. Gleich der Mathematik beruhe auch die wahre Philosophie auf Grundprinzipien, aus deren Gewißheit und Evidenz die Philosophie zu entfalten sei, so daß sich eine lückenlose Kette von Lehrsätzen und Schlußfolgerungen ergibt, deren Logik jeden Zweifel an der Richtigkeit der Ergebnisse ausschließen soll. In der Zeitlosigkeit mathematischer Verhältnisse sieht Krause ein Paradigma für die Darstellung metaphysischer Erkenntnisse.

Krauses synthetische Philosophie bleibt bei unbewiesenen, unmittelbare Evidenz beanspruchenden Axiomen stehen. Sie will aber Gott nicht beweisen, sondern darstellen, was Gott ist. Es handelt sich also nicht um untersuchende Beweise, sondern um klärende Vertiefung der unbeweisbaren Unergründlichkeit des Absoluten, die als solche kein zwingendes Ergebnis hervorbringt, sondern die Unaussprechlichkeit des Absoluten erhellen möchte.

Ist Wesen an sich identisch mit sich selbst, vor, über und ohne jeden Gegensatz, so ist Wesen in sich "Gegenwesen", nämlich Vernunft, Natur, Menschheit, d. h. das Weltall. Wesen bildet keine starre Selbstgleichheit, sondern eine Entgegensetzung; es setzt sich selbst entgegen, negiert sich selbst, bleibt aber immer eins mit sich selbst. Das Absolute als solches (Gott als Urwesen) entzweit sich nicht, auch nicht, indem es sich in Natur und Ver-

nunft differenziert. Das Absolute ist daher (an sich) ein über alle Gegensätze Erhabenes, zum anderen (in sich) ein EntzweiteS. Einssein und Entgegensetzen ist zugleich in ihm.

Das Krausesche Wesen setzt sich als Gegenwesen entgegen. Insofern ist die Negation "wesentlich". Sie ist Selbstnegation des Wesens, d. h. keine Selbstvernichtung, sondern eine schöpferische Tat. Wesen macht das Ganze aus. Somit kann außer Wesen nichts existieren, denn Wesen ist die Seinsfülle, das alles umfassende Absolute; daher muß alles Sciende ein Seiendes in Gott sein.

Stark vereinfacht lehrt Krauses Geschichtsphilosophie und Ethik etwa folgendes: Durch die Erkenntnis des göttlichen Wesens (das Hegels "Weltgeist" entfernt verwandt ist) bewegt sich die Menschheit geschichtlich auf eine ethische und soziale Idealordnung hin. Die Unvollkommenheit der gegenwärtigen Welt resultiert aus der Mißachtung der in Gott vorgegebenen Vollkommenheit und Harmonie. Daher muß der Einzelne nach harmonischer Ausbildung all seiner charakterlichen Anlagen streben und sich durch tätige Menschenliebe veredeln. Dieser Läuterungsprozeß schreitet vom einzelnen und der Familie zu den Völkern und Einrichtungen der Staaten weiter. Der Mensch ist nach Krauses Wissenschaftssystem an die oberste menschliche Gemeinschaft - "das Menschheitwesen in Gott" - wie an die Gemeinschaften und Gesellschaften der Menschen untereinander konstitutiv organisch gebunden. Als Glied solcher Gemeinschaften, deren Zahl und Lebensrhythmen unüberschaubar sind, hat der einzelne Mensch Anteil an der kosmischen Realität der Menschheit, einem in sich gegliederten Teilorganismus des göttlichen Organismus. Die Individualität des Einzelnen wird dadurch keineswegs beeinträchtigt, sondern vielmehr gefördert und entfaltet. Der Einzelne findet sich stets innerhalb eines Ganzen: Das Übergeordnete, von den Individuen konstituierte Ganze erhält auch den Charakter einer Person, so daß zwischen Individuum und Gemeinschaft ein Wechselverhältnis besteht. 42

Der Gegensatz von Mann und Frau wird als der ursprünglichste Gegensatz der menschlichen Natur bezeichnet: "er ist ewig und unveräusserlich, und weil er sich über das ganze geistige und leibliche und harmonische Leben der Individuen erstreckt, zugleich der lebensreichste und liebenswürdigste". Krause betont zugleich die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Beide "stellen erst in ihrer lebendigen Vereinigung den ganzen, vollständigen Charakter der

Menschheit dar."⁴³ Es gibt wohl keinen anderen Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, der den Gedanken der weiblichen Gleichberechtigung ähnlich entschieden wie Krause vertrat.⁴⁴ Die Ehegemeinschaft birgt den Drang zur Familiengründung in sich und ist dadurch die entscheidende gemeinschaftsbildende Kraft. Die Familie bildet für Krause die Urzelle jeder Gemeinschaft mit organischem Personencharakter. Aus der Familie entsteht die "Familienfreundschaft" und der "Familienverein".⁴⁵ Die Familienvereine bilden die Grundlage für die nächsthöhere Stufe im Organismus der inneren Grundgesellschaften: Aus verschiedenen Stämmen formt sich ein Volk.

Unter bestimmten Bedingungen bilden die Völker einen "Völkerverein". Darüber hinaus entstehen die "Völkervereinvereine", wenn sich benachbarte Völkervereine zu einem noch höheren Verein zusammentun. 46 Diese Völkervereinvereine schließen die Menschheit der Erdteile zu einem Ganzen zusammen. Die letzte und höchste innere Grundgesellschaft entsteht durch freiwilligen Zusammenschluß der Bewohner der Erdteile zur Erdmenschheit. Erst in diesem Menschheitbund können die Menschen ihre irdische Vollkommenheit erreichen. Der Mensch erreicht seine echte Vervollkommnung in der Vereinigung der verschiedenen Erdmenschheiten in den verschiedenen Galaxien zur Menschheit des Weltalls im kosmischen Menschheitbund. 47 In ihm sollen alle Völker ihre Selbständigkeit wahren und ihre Fähigkeiten harmonisch ausbilden. Dieser Menschheitbund umfaßt gleichermaßen das Leibliche, das Geistige und das Göttliche im Menschen. Durch die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem, Allgemeinem und Besonderem wird die friedliche Gemeinschaft der Menschen und ihr freudiges Zusammenwirken erreicht. Mit dem Menschheitbund verflechten sich eine Reihe ihm untergeordneter Bunde, so der Tugend-, der Recht-, der Gottinnigkeitund Schönheitbund.48

Krause unterscheidet gleich Kant Gesetze des Notwendigen und des Gewollten, Naturgesetze und Freiheits- oder praktische Gesetze. Die Naturgesetze sind unabänderlich. Die Rechtsgesetze gehören zu den Freiheits- oder praktischen Gesetzen. Nicht, was von Naturgesetzen, sondern was von der Freiheit der Vernunftwesen abhängt und Bedingung des vernünftigen Lebens ist, nennt man nach Krause Recht.⁴⁹ Es birgt die Forderung der Verwirklichung in sich, appelliert an den Willen zu wollen und zu verwirklichen. Das Wollen bestimmt das Handeln. Der Wille ist stets auf die Herstellung des Guten

gerichtet. Der Mensch will nicht das Böse, weil es böse ist, sondern weil er wähnt, daß es gut ist. Wird das Böse gewollt, so basiert das auf einem Mangel an Erkenntnis. 50 Inhalt des Wollens ist also das Gesetz, und das allgemeine Sittengesetz besteht in der Forderung nach Selbstbestimmung zum Guten. Das Rechtsgesetz gebietet: Verwirkliche das Recht. Das Sittengesetz verlangt: "Wolle und tue mit Freiheit das Gute."51 Gut ist, was ist, wie es sein soll, was seinem Begriff und seiner Bestimmung gemäß ist. Für den Menschen als Vernunftwesen ist gut, was dem Wesen, der Bestimmung des Menschen gemäß ist, wodurch er den Begriff eines Vernunftwesens darstellt und verwirklicht. Der Mensch ist auch sittlich zum Recht verpflichtet und ebenso gibt es auch ein Recht um der Sittlichkeit willen. Aus dem objektiv - sachlichen Charakter des Rechts ergibt sich auch die Befugnis zum Zwang. Die Herstellung des Rechts kann nicht auf die Einsicht der Staatsbürger warten. Andererseits erwächst aus der Selbständigkeit des Sittlichen die Konsequenz, daß der sittliche Mensch in seinem Gewissen verpflichtet ist, das als Recht Erkannte zu verwirklichen, auch wenn die Einsicht der anderen noch nicht so weit fortgeschritten und es noch nicht in die positive Gesetzgebung des Staates aufgenommen ist. Der Zwang selbst muß dem Recht und der Vernunft angemessen sein. Man darf nicht von der Rechtmäßigkeit des Ziels und Erfolgs auf das Mittel schließen: auch das Mittel muß schon für sich dem Ziel entsprechen. Die äußere Erzwingbarkeit hält Krause im Gegensatz zu Christian Thomasius und I. Kant nur für ein untergeordnetes Merkmal des Rechts. Der Zwang setzt, sofern er rechtmäßig sein soll, den Begriff des Rechts schon voraus. Er ist Ausfluß, nicht aber konstitutives Begriffsmerkmal des Rechts.⁵²

Krauses Leben war reich an Enttäuschungen. Fast ausweglose Armut begleitete ihn sein Leben lang. Dabei hat Krause stets seine optimistische Auffassung von der Menschheit bewahrt. 1808 schrieb er in Dresden in einem zehn Punkte umfassenden Glaubensbekenntnis u. a.: "1. Ich glaube an eine Menschheit im Weltall ... 3. Und an den Menschen, daß er, von Natur gut und unschuldig, im Drange der Welt alles Bösen und Ungeheuren fähig, dennoch gottähnlich und tugendhaft sein kann ... 4. Ich glaube an das Reich der Menschheit auf Erden, an einen innigen und schönen Menschenbund ... 5. Ich glaube an die Erlösung der Menschheit von allem Unmenschlichen, von Krieg, Ungerechtigkeit, Lüge und Lieblosigkeit. 6. Und an die Vereinigung der Menschen in Einen Staat, in Eine Kirche, und in Einen Bund für Wißenschaft und Kunst

und deren Harmonie ... 8. An eine fröhliche Zukunft der Menschheit dieser Erde in einem Stande des Friedens und der Unschuld."53 Eine zweite Fassung dieses "Menschheitspruches" folgte 1811, eine dritte 1831.⁵⁴ Sie fassen den Kern der Gesellschaftsauffassung und der Philosophie Krauses gleichsam in der Form eines Katechismus zusammen. Die Fassungen von 1811 und 1831 behalten die Grundgedanken von 1808 bei. So heißt es in den Erläuterungen von 1831, auch der Mensch sei dem Menschen ein Gott⁵⁵, es sei Aufgabe des Menschheitbundes, den Himmel hier auf Erden zu schaffen und den Staat als "Erdstaat" oder "Weltstaat" zu vollenden. Ohne Verwirklichung des Menschheitbundes wird es nach Krause auf Erden keinen Frieden geben, "Der Menschheitbund bildet weise und gerechte Regenten, und edelgesittete, gerechte Völker; er vertreibt die Willkühr Zwingherrschaft (den Despotismus) ... vertreibt jede ungerechte Bedrückung, sowie jede rechtswidrige Empörung und Umstürzung (Rebellion und Revolution) von der entsündigten Erde. Der Menschheitbund ist die einzige gesellige Vernunftanstalt wider aller Gewaltthat auf jedem Gebiete des Menschheitlebens."56 K.Chr.Fr. Krauses Gesellschaftsauffassungen konstatierten u.a. die Überflüssigkeit, Schädlichkeit und Rechtswidrigkeit des Adels, wenden sich gegen Inquisition, Jesuiten und Fanatismus, gegen die Verletzung des Völkerrechts durch die verbündeten Mächte nach dem Wiener Kongreß. Auch gegen das "Lehnadelsunwesen" und das Pfaffentum, die Juden und die "Heilige Allianz" sind sie gerichtet. Häufig spricht sich Krause gegen Revolutionen aus, doch er schreibt auch im April 1821: "Nicht die Philosophen oder die Philosophie, sondern der ungerechte Zustand der Staatverfassung, der Uebermuth der Reichen und Bevorrechteten und die verzweifelte Noth des armen Theils des Volkes waren die nächsten Ursachen der französischen Revolution. Wo immer diese Ursachen in Kraft sind, da wird man endlich Revolutionen haben." Und: "Wo Menschenrechte verschmäht und verhöhnt werden, da werden Revolutionen, wie aus Gewitterwolken, dreinschlagen."57 Zusammenfassend: "Der jetzt noch vorberechtigte und vorherrschende Theil der Menschen, d. i. die Fürsten, der Adel, die Priester, die Grundeigenthümer, die Geldreichen (mit Ausnahme weniger ...) will es erzwingen, dass Alles beim Alten bleibe, ja sogar, dass ... alles Alte wieder hergestellt werde. Sie halten nur das für recht, was ihrem Eigennutze und ihrer Bequemlichkeit gemäss ist."58 Von Kapitalisten redet Krause noch nicht. Sein ganzes Werk ist mit Utopie bzw. Chiliasmus verbunden. Auch daher erblickt er das

Urbild seines Bundes bereits in antiken Bestrebungen (Sokrates, Platon, die Essener, Pythagoras, Jesus), später bei Francis Bacon, Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius, vor allem aber bei den Freimaurern. Gotthold Ephraim Lessing und Johann Gottfried Herder hätten im Sinne eines künftigen Menschheitbundes gewirkt. Auch die utopischen Sozialisten Claude – Henri de Saint – Simon (1760–1825), Charles Fourier (1772–1837) und Robert Owen (1771–1858) geniessen Krauses Sympathic, manche seiner Ideen seen auch ihnen eigen.

Mit Hilfe des Menschheitbundes sollen zunächst eine Reihe gesellschaftlicher Probleme abgestellt werden: "Todesstrafen, Schandstrafen, Leibesstrafen, Gesundheit und Leben verderbende Gefängniße ..., Noth und Verlaßenheit der Kinder, der Greise, der Wittwen und Waisen." Alte hilflose Diener, "fleißige bis an die Gränze der Möglichkeit arbeitsame Handwerker und Landleute, die dabei mit den Ihrigen schmählich und in äußerem Schimpf dahin darben und langsam verhungern" sollen versorgt werden. Weiter sollen abgeschafft werden: "die Ueberhäufung des Güterbesitzes unnützer, unsittlicher, sitteverderbender Müßiggänger und Lustlinge, die Lügenhaftigkeit, Täuscherei und Trüglichkeit der politischen Verhandlungen, die Schmeichelei und Heuchelei lustgieriger Knechtlinge gegen Zwingherren und Schergen derselben in Gedanken, Geberden, Worten und Werken, die Leibeigenschaft und Zwangleibdienste der Einzelen und der Völker, Sklaverei und Sklavenhandel mit Einzelmenschen und Völkern ... ".59 Auch das Zölibat sei abzuschaffen. Im Menschheitbund gibt es nach Krause keine Herren und Knechte, sondern nur Liebe, Freundschaft, Menschheitliebe. Krause wendet sich im Jahre 1831 dagegen, daß die Einzelmenschen und Völker von den Regierenden "als gemüthlose Besitzthümer, höchstens als die nutzbarsten Thiere, oder als die werthvollsten Juwelen betrachtet und behandelt werden." Im Menschheitbund erblühe: "Allgemeiner, gleichförmiger Wohlstand auch im Besitz äußerer Sachgüter, vernunftgemäße Gemeinschaft der Güter ohne Aufhebung des selbsteignen, freien Gebrauches (ohne Aufhebung des Privateigenthums.)".60

Als Krause selbständig zu denken beginnt, als er studiert, ist die Große Französische Revolution abgeschlossen, das Großbürgertum ergreift die Macht. In dieser Zeit setzt Krause weiter auf Frankreich – gleich Fichte; noch am 28.01.1813 richtet er seine Hoffnungen auf Napoleon. Letzteres zeigt sich am deutlichsten in Krauses "Erdrechtsbund", oder "Der Weltstaat durch Napo-

leon, Erinnerungen und Rathschläge für die ganze Menschheit". Er beginnt diese Arbeit im September 1807. Den dritten, nach G. Mollat zu Veröffentlichung allein geeigneten Entwurf beendet er in den ersten Monaten des Jahres 1808.⁶¹ Er atmet eine ähnlich überschwengliche Bewunderung Napoleons, wie sie Hegel in seinem berühmten Brief an Friedrich Immanuel Niethammer vom 13.10.1806 zum Ausdruck brachte.⁶²

Krause sieht Napoleon I. als Fortsetzer der französischen Revolution: "Der Anfang dieser europäischen Staatenrevolution, deren kraftvolle Jugend jetzt eingetreten, äusserte sich zuerst als Revolution der inneren Verfassung eines einzigen Volks, des französischen, eines Volks im Herzen von Europa, dann als Beginn des Sturzes aller Throne. Jetzt aber ist das innere und äussere Leben der edelsten Völker Europas dadurch erregt, und die Verhältnisse, in welchen sich die europäischen Völker wechselseits in Schranken hielten, sind grösstentheils aufgehoben, zum Theil umgekehrt und verjüngt. Die Umwandlung begann mit der Befreiung Deutschlands von einer Macht, deren Herrschaft ihm seit Jahrhunderten nur verderblich war, und deren Despotismus ohne Frankreichs Beistand seine Freiheit und Cultur längst untergraben hätte ... "63 Anschließend begrüßte Krause Preußens Niederlage 1806/07. Mit dem Sieg Napoleons sieht Krause den Erdrechtsbund zunächst als europäischen Staatenbund, dann in der ganzen Welt heranreifen. Zahlreiche Zeitgenossen begriffen aber nicht die Notwendigkeit dieses Bundes. Daher sei Gewalt als sein Geburtshelfer legitim. Das schließe Aufklärungsarbeit nicht aus, sondern ein. Napoleon sei "der Held, der Staatsmann, der Schöpfer des Jahrhunderts", ja, auch "aller vorigen Zeiten".64 Frankreich sei das Zentrum des künftigen Bundes, auch, weil hier am wenigsten der Nationalhaß ausgeprägt sei.

Der Menschheitbund ist von vornherein kein Geheimbund. Wie stark Krause bei allem Utopismus von den Ideen der französischen Revolution infiziert ist, zeigt seine Hoffnung: "Durch die Höherausbildung und Umbildung des französischen Staates (als Fußnote fügt Krause hinzu: "So schrieb ich im J. 1808. Jetzt muß hinzugefügt werden: 'und noch mehr durch die zweite noch höhere Ausbildung des französischen Staates im J. 1830'" – S. W.) wird die Wiedergeburt des ganzen bürgerlichen und öffentlichen inneren und äußern Rechtszustandes und Rechtslebens von ganz Europa angeregt und eingeleitet." ⁶⁵ Noch 1807 bzw. 1808 hatte Krause formuliert: "Die französische

Nation hat durch Geschichte, geographische Lage und wahre innere Macht den Beruf, das Centrum des Weltstaats zu sein." Dessen Schaffung sei "durch Napoleons Kaiserwürde, objectiv geworden."66 Mit dem Loblied auf den Staatsmann und Feldherrn Napoleon I. geht folgende Fehleinschätzung einher: "Unter Napoleon nimmt der Krieg - zum ewigen Frieden ist noch lange nicht Zeit - die edelste, erhabenste, humanste Gestalt an. Für diese Umschaffung, die durchaus sein Werk ist, kann ihm das Zeitalter und die Nachwelt nicht genug danken." Krause setzt fort, "dass ein Ende des Kriegs nur zu hoffen und zu wünschen ist, wenn seine Ursachen beseitigt sind und ein dauerhafter Friede ihn krönt."67 Er träumt von einem europäischen Staat, zu dem sich die "wiedergeborenen Völker" vereinen. Asien und Afrika werde sich anschließen und Amerika mit sich verbinden. Große Hoffnungen setzt Krause auf den ersten unabhängigen Staat Lateinamerikas, die 1804 proklamierte Republik Haiti. Im nordamerikanischen Freistaatenbund sei "vieles Grundwesentliche ... dem Menschheitbunde vorgearbeitet." Und Hoffnungen eröffneten sich in Mexiko, in "Columbia und Buenos Ayres"68 Krauses Menschheitbund soll alle Menschen unabhängig von Stand, Rasse, Religion und Nation umfassen. Erst nach seiner Verwirklichung kann das allseitige harmonische Menschenleben auf Erden beginnen und blühen. Dieser Bund bringt eine höhere Kultur des Menschengeschlechts hervor, die sich wieder veredelnd auf die rechtlichen u. a. Institutionen auswirkt. Krause träumt, modern gesagt, von einem utopischen Erdzustand, den er durch Überzeugung erreichen will und der sich erst realisieren läßt, nachdem die Menschheit verschiedene Etappen durchlaufen hat. Er sucht mit seinem Ideal nach einem Ausweg aus den sozialen Mißständen seiner Zeit und seiner Gesellschaft. Der wahre Grund für solche Mißverhältnisse bestehe darin, daß Eigentum nicht rechtmäßig erworben werde. Erbschaft und Bevorrechtung aller Art sei gesetzwidrig. Ein weiterer Grund bestehe darin, daß die Menschen nicht gleichförmig erzogen werden.

Für Krause ist die Lehre des Menschheitbundes "Lehre des Friedens". Das wird in seinem Friedensplan von 1814 näher verdeutlicht. Der Bund werde eine Gesellschaft bilden, in der "keiner durch die Schuld der Gesellschaft weine, hungere, während andere sich freuen, essen, trinken." Die Existenz von bevorrechteten Einzelnen und Ständen ist nach Krause "mit Unmenschlichem, Widermenschlichem, Mensch- und Menschheitwidrigem gemischt." Das

In der gegenwärtigen Gesellschaft seien Tausend ihrer Freiheit beraubt, oder gar nicht zu ihr gelangt, weil der Tausenderste alle seine Genüsse befriedigt. In Krauses Menschheitbund – Plan finden sich verschiedene Schichten: spricht er einmal davon, daß es ihm lediglich um sittliche Aspekte geht, so fordert er an anderer Stelle direkte sozialpolitische Maßnahmen. Nach Krause wird sich die Menschheit auf dieser Erde in der Zukunft auf das zehn- und mehrfache vermehren. Für alle gebe es auf ihr Nahrung. Es gäbe auch noch genügend Naturschätze bzw. unbebauten Boden. Dabei wird besonders auf die Rolle der Wissenschaften zur Gewinnung neuer Nahrungsquellen verwiesen.

Krause geht es um eine neue Moral, eine neue Sittlichkeit. Der Menschheitbund werde "auf unserer Erde zwar jetzt schon keimen, aber in vollendeter Blüthe erst in ferner Zukunft diese Menschheit beglücken." Deren Regenerationfähigkeit sei unerschöpflich. Nachdem sie sich zum Guten durchgekämpft hat, verliert das Unmenschliche seine Existenzberechtigung. Wer den Menschheitbund nicht mehr erlebt, und das sind "Tausende von Millionen Menschen", hat dennoch insofern an ihm Anteil, als er Grundlagen für ihn legt.⁷²

Erster Zweck der Menschheit ist Erkenntnis ihres ganzen Lebens. Deshalb besteht ein Teil der "Bundgeweiheten" aus "Wissenschaftforschern". Die Wissenschaft soll "geschichtlich die wirkliche Menschheit erkennen, wie sie war, und ist." Der Wunsch nach Wissenschaft ist nach K. C. F. Krause dem Menschen untilgbar eigen: "... und alles Bestreben der Zwinggewalten der Staaten und der Religionsvereine, alle Bestrebungen der servilen Polizeien, der Censur- und Lehrspionir-Anstalten, welche die eiskalten Mächte der alten Winternacht in ihrer blinden Thorheit in den letzten Jahrzehnten theils aufrecht erhalten, theils neueingerichtet haben und, mit der höchsten und sprödesten Hartnäckigkeit durch Kanonen, Gefängnisse und Henkersknechte aufrecht zu erhalten, sich vergeblich abmühen, das Bestreben alles staatlichen, kirchlichen und gelehrten Zunftzwanges, das Denken der Völker in blindem Glauben an äussere Satzungen gefesselt zu erhalten, ist an dem Vernunfttriebe des Menschen, mit eignen Augen klar sehen zu wollen, bis jetzt noch zu Schanden geworden."73 Bund und Wissenschaftsforscher haben ständig zu erkunden, wie das wirkliche Leben verbessert und vervollkommnet werden kann. Dazu dient auch die Kunst. Die nationalen Besonderheiten sind im Bunde zu berücksichtigen.

Unter den deutschen Marxisten hat sich W. Krauss so gründlich mit K. Chr. Fr. Krause beschäftigt, daß er kommentarlos auch in westdeutschen Standardwerken zitiert wurde. 74 H. Klenner hat gerade für Krauses Rechtsphilosophie das Umfeld aufgearbeitet, dabei ihn selbst stets fokussierend. W. R. Beyer hat Krause gewürdigt und R. Noack vortrefflich den Krausismus, 75 W. Krauss schreibt 76: "Für die Entstehung einer modernen spanischen Geisteswelt besitzt der 'Krausismus' eine bestimmende Bedeutung. Krausismus - das ist zunächst die Philosophie des deutschen Privatdozenten Karl Christian Friedrich Krause ..." Krauses Philosophie mit ihrer Konzeption eines "Menschheitbundes" machte ihn der herrschenden Reaktion verdächtig. die herrschende offizielle deutsche Philosophie verweigerte ihm jegliche Anerkennung. Er starb in Armut, nicht ahnend, daß wenige Jahre später seine Philosophie einen beispiellosen Aufschwung in einem Land erleben sollte, mit dem er gewiß keinerlei konkrete Anschauung hatte verbinden können. Der Krausismus wurde nicht etwa in Spanien eingeschmuggelt, sondern in aller Form eingeführt durch den Philosophen Sanz del Río (1814-1869), den die Regierung, die letzte unter der Ägide des linksradikalen Regenten Espartero (1841-1843), und speziell der Unterrichtsminister Pedro Gómez de la Serna ins Ausland geschickt hatte, um mit einer für die spanische Nation brauchbaren Ideologie zurückzukehren... Noch niemals sind einem ministeriellen Willkürakt, so wohlbegründet und gutmeinend diese Entscheidung sein mochte, so staunenswerte Folgen für das Gesicht und die Zurüstung ganzer Generationen entsprungen." Sanz del Río war dabei die Hand nicht gebunden. "Nur in empfehlender Form war auf den Vorzug einer geschichtsphilosophischen Orientierung verwiesen worden, womit sich der Gipfel des fortgeschrittensten Standes als Ansatz der spanischen Kulturentwicklung beziehen ließe. Daß über Hegel hinausgegangen wurde, lag - wenn auch unausgesprochen - darin, und Sanz del Río hat sich ... auf seine besondere Weise danach gerichtet." Durch einen Besuch bei dem Franzosen Victor Cousin (1792–1867) wurde er in seiner Auffassung bestärkt, die "auch zur Meinung der kommenden Generation wurde: daß nur aus Deutschland wertbeständige geistige Güter zu beziehen wären. In Brüssel wurde dann schon das spanische Schicksal durch die Begegnung von Ahrens ... mit Sanz del Río entschieden. ... Von Brüssel geht es nach Heidelberg weiter, wo sich noch eine kleine Gefolgschaft des verstorbenen Meisters behauptet. Für Sanz del Río

liegt nun der Inhalt seines künftigen Lebens offen. Der geistige Umgang mit Krause wird sein Leben erfüllen und Spanien den Gegenstand der Erneuerung geben, ... Sanz del Ríos Madrider philosophisches Lehramt wurde das Zentrum einer missionarischen Ausbreitung von Krauses Gedanken. ... Schon in wenigen Jahren war der Krausismus die fortgeschrittenste Lehre der spanischen Universitäten geworden, mächtig durch seine Tiefenwirkung und auch durch die Gefahr, die seine nicht weniger mächtigen Gegner bei ihm wittern wollten. ... Der Krausismus erzeugt den geistigen Kampfstil, er bildet einen verborgenen politischen Schwerpunkt, er ist die Seele der Freiheitsbewegung und modelt den Träger der neuen Vorbildgesinnung in unverkennbare Prägung. Krausismus wird zur Verheißung einer Umgeburt Spaniens, wird das System einer nationalen Pädagogik, welche die Spanier von Grund auf verändern möchte, indem sie die Kraft der Verwandlung im spanischen Menschen frei macht. Der Krausismus stellt ein Programm des Lebens, der freien Entwicklung, der solidarischen Einheit voller Vertrauen gegen die Herrschaft der Gräber und Toten, der steinernen Traditionen, der lebensbedrohenden Skepsis. ... Man will mit neuen Menschen Spanien erneuern und nicht aus der Schwerkraft neuer Interessenverkettung und aus dem Wachstum der Produktion den Typus der ganzen Lebensführung erneuern. ... Das Leben wird gegen Verächtlichmachung verteidigt, da ja nach Krause kein noch so verkümmertes Leben gelebt wird, in das nicht Gott den Beruf zur Weiterentwicklung gelegt habe. All dies wirkt fremd in Spanien, wo man sich stets über das Leben in stoischer Todesverachtung erheben möchte. Das Recht wird als Recht auf Entwicklung, an der ja das Ganze teilnimmt, als göttlicher Anspruch verteidigt und nicht zur Sicherung abzugrenzender Sphären genommen. Entwicklung ist alles; sie führt von Stufe zu Stufe zur Eintracht der Wesen. ... Der innerste Antrieb dieses Philosophierens, die Einheit von Sein und Tun, von Denken und Handeln, wird am Ende von Sanz del Ríos Leben in tiefgründiger Auseinandersetzung mit dem vergangenen Idealismus gesichert. Das Bewußtsein verpflichtet. Theorie als solche ist fruchtlos – Praxis ist als blo-Be Anwendung von Theorie nicht hinreichend bestimmbar. ... Philosophie soll nach Sanz del Río 'eine Lebenswissenschaft' werden und 'auf ihren Schultern das ganze Gewicht des Menschheitsgeschickes tragen'. ... Daß der Krausismus sich zuweilen mit den Erbgedanken der spanischen Tradition, vor allem mit der Mystik, verknüpfte, war nur als ein Versuch zu begreifen, die einzigartige Wirkungsmacht dieser Philosophie auf Spanien zu legitimieren. ... die Tiefenwirkung der neuen Lehre ließ selbst den Gegner den Anklang an eine vorhandene spanische Geistesrichtung vermuten. Neben einer spanischen Tradition des Heils gab es auch eine spanische Tradition des Verderbens. Mit dem Krausismus hat nach dieser klerikalen Meinung der spanische Geist seine besondere Gefahrenzone bezogen." Er erschien Sanz del Río "nicht als ein System unter anderen Systemen, deren besondere Züge dem spanischen Sonderbedürfnis entsprochen hätten; vielmehr war es der Höhenweg zu den unübersteigbaren Gipfeln der philosophischen Menschheitsentwicklung, der sich in Krauses Philosophie dem fremden Betrachter anpries. ... Sanz del Río fand hier die große Verlockung der transzendentalen Philosophie in der Form ihrer mühelosen Erfüllung. Die Vollendbarkeit der Philosophie gab ihm den mächtigsten Antrieb, um das Werk der Bewußtseinsbildung an den Anfang einer Reformation des spanischen Lebens zu bringen."

96

Ureña hat nachgewiesen: die Schrift von J. Sanz del Rio "Ideal de la Humanidad para la Vida" (1860), eine für das Werden des spanischen Krausismo entscheidende Schrift, "ist eine wortgetreue Übersetzung zweier Aufsätze, die Krause 1811 veröffentlicht hatte. Sanz del Rio verschwieg diese Herkunft und präsentierte die genannte Schrift als eine eigenständige Akkomodation krausistischer Grundgedanken an die spanischen Verhältnisse. Diese Entdeckung entzieht der verbreiteten These eines von Krauses Werk weithin unabhängigen, nach spanischem Geist remodellierten 'Krausismo' den Boden." Entwicklungsetappen sind auch im Krausismo selbstverständlich, gewisse Fusionierungen mit Herbert Spencers Positivismus, dem neukantianischen Sozialismus der Marburger Schule usw. haben stattgefunden.

Ausführungen von W. Krauss wurden deshalb hier ausführlich zitiert, weil sie den Ansatz einer Antwort auf die vieldiskutierte, weitgehend aber bislang unbeantwortet gebliebene Frage geben: warum hat gerade K. Chr. Fr. Krause, "Seitensproß" der klassischen deutschen Philosophie, mit seinem Denken die sog. spanische Welt seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute so stark beeinflußt, ja, geformt.

In Argentinien und Uruguay entstand der Krausismo zeitlich ziemlich gleichlaufend mit dem spanischen, H. Ahrens' rechtsphilosophische Auffasungen waren die Grundlage. Ebenso findet sich seit dem 19. Jahrhundert Krausismo in Brasilien, Bolivien, Mexiko, Peru, Kuba, Kolumbien und Puerto

Rico. Die Herausbildung des Krausismo in Lateinamerika weist andere Akzente als in Spanien auf. Dazu gibt es eine reichhaltige spanischsprachige, in Deutschland kaum bekannte Literatur.

K. C. F. Krauses Rechtsphilosophie wird häufig als seine bedeutendste und wirksamste Leistung angesehen. 78 Dies ist wesentlich dem Krauseschüler H. Ahrens zu danken, der im 19. Jahrhundert selbst als einer der verbreitetsten Naturrechtsphilosophen Deutschlands galt. H. Ahrens hat – u. a. neben K. W. Th. Schuster - Krauses Ideen in den "Bund der Geächteten" getragen, sie damit auch für Wilhelm Weitling (1808-1871) anregend gemacht, der 1835 in Paris Mitglied dieses Bundes wurde.79 Nach seiner Flucht aus Göttingen nach dem mißglückten Aufstand von 1831 hielt H. Ahrens im Winter 1833 in Paris Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Philosophie und wurde 1834 Professor an der neugegründeten Freien Universität zu Brüssel. 1848 nach Deutschland zurückgekehrt wurde er Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung, 1850-1860 Professor für Rechtsgeschichte in Graz, dann Professor für Staatswissenschaften zu Leipzig. Die erste Auflage seines Hauptwerkes "Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates" (Neudr. 1968) war 1838 in französisch erschienen und bereits 1841 ins Spanische übersetzt worden. Die erste spanische Übersetzung K. C. F. Krauses erfolgte erst 1860! So erwies sich H. Ahrens als Krauses Wegbereiter! In der Jurisprudenz hat Krause und seine Schule neben Spanien, Portugal und Lateinamerika auch Italien, Belgien, die Niederlande und Schottland beeinflußt. 80 Das ist noch nicht näher untersucht. Wir wissen, daß einer der bedeutendsten Strafrechtler Italiens, Enrico Pessina (1828–1916) an Krause Interesse bezeugte. In Belgien hat nicht nur Ahrens zeitweilig gelehrt und gelebt, hier war auch der Philosoph Guillaume Tiberghien (1819–1901) Anhänger KrauseS, Er übersetzte 1872 Krauses "Urbild der Menschheit" ins Französische. In Göttingen hatte Jan Rudolf Thorbecke (1798-1872) zu Krauses Schülern gehört. Er erreichte als niederländischer liberaler Politiker 1848 den Übergang des Landes zum Parlamentarismus. In Schottland ging der Völkerrechtler James Lorimer (1818–1890), Professor in Edinburgh, von Krauses Rechtsphilosophie aus. Und in Frankreich wurde wohl Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) von Krause beeinflußt.

K. Chr. Fr. Krauses Rechtsphilosophie ist generell durch drei Traditionslinien bestimmt: 1. die platonische Tradition, schon der Begriff "Panentheismus" ist "nur in Kenntnis der neuplatonischen Spekulation angemessen zu würdigen."⁸¹ 2. Durch die Tradition des mittelalterlichen Naturrechts und das Werk der Kirchenväter Laktanz, Augustinus und Thomas von Aquino. Bei ihnen seien "viele Grundlehren … zu finden, die mit manchen jetzt herrschenden Bestrebungen gar nicht zusammenstimmen, aber wohl werth wären beherzigt zu werden."⁸² 3. eine Tradition der Rechtsmetaphysik, für die er sich – in seinen Göttinger Vorlesungen – vornehmlich auf G. W. Leibniz berief. Krause sah bei diesem nicht Neues zur Bestimmung des Rechts, wohl aber eine synthetische Auffassung von Recht und Staat. Leibniz habe Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquino wieder zusammengebracht. "Und es ist zu bedauern, dass Kant, Fichte und Andere wiederum von dieser ursprünglichen Idee der Gerechtigkeit" abgegangen seien.⁸³

"Krauses Rechtsphilosophie ist Rechtsmetaphysik, da sie alles menschliche Recht auf die Gerechtigkeit Gottes gründet. ... Krause hat ebenfalls unermüdlich die teleologische Bindung des Rechts an eine durch die Vernunft erkennbare Vervollkommnung des Menschen betont."84 Im Gegensatz zu G. W. Leibniz Iehnt er aber, von seinem panentheistischen Ansatz ausgehend, die Idee der "besten aller möglichen Welten" ab. So bedarf es auch nicht der "Theodizee". Ebenso hat er kein Verständnis für das cartesianische Problem der Trennung von "res cogitans" und "res extensa", das Leibniz mit seiner Theorie der "prästabilierten Harmonie" lösen wollte: "Die Lehre von der besten Welt beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung: dass mehr als Eine Welt möglich sei. Ausserdem gehört das Mögliche als solches auch zur Welt; auch ist viel zu sehr auf den unvollkommenen Zustand dieser Erdenwelt hingesehen und darauf zu Vieles gegründet; die Unendlichkeit der Welt ist aber nicht tiefsinnig genug erwogen ... Die Lehre der prästabilirten Harmonie ist ..., schon weil sie die Freiheit der Geister aufhebt, nicht statthaft, aber auch deshalb nicht, weil danach Geisterwelt und Naturwelt eigentlich als olche ganz unverbunden bleiben, also Gott in seinen Geschöpfen eine grundwesenliche Vollkommenheit abgeht."85 Krause vertrat eine Synthese von individueller Selbstverwirklichung und Gemeinschaft. Die sozialen Grundrechte haben für ihn einen hohen Stellenwert, etwa Gleichheit von Mann und Frau, Rechte der Kinder, Gleichheit der Rassen, Rechte für Behinderte und für Alte, unverzichtbare Grundrechte des Straftäters. In Nachfolge Jean Jacques Rousseaus ist er Vertreter einer evolutionistischen Geschichtsphilosophie. Und für ihn

ist der höchste Zweck allen Rechts das Gute. Sein Korrelat ist die Freiheit. ein hermeneutisches Prinzip des Rechts. "Krause bestimmt das Recht als das System der Gestaltungsformen des äußerlichen, durch Freiheit gestaltbaren Bedingungen des individuellen und sozialen 'guten' Lebens, "86 Freiheit ist "die Form des Guten und die Weise seiner Erlangung."87 Generell sagt K. Chr. Fr. Krause: "Bei allem Denken, Wissen und Handeln finde ich 1) dass ich überhaupt denken und vorstellen, wissen und handeln muss; 2) dass mir in diesem Thätigsein – müssen die Richtung freistehe; also, dass ich thätig, aber frei thätig sein muss, und dass ich frei, aber nothwendig thätig sein muss. Bei allem, was im Bewusstsein vorkommen mag, sei es Anschauung, Denken, Wissen u. s. w., finde ich nothwendig: meine freie Thätigkeit auf eine willkürliche Weise durch mich selbst bestimmt, finde mich frei; aber ich finde mich auch gebunden." Für das Gebundensein führt K. C. F. Krause verschiedenste Gründe an und folgert daraus: "mein ganzes Bewusstsein scheint aus den Faktoren: Nothwendigkeit und Freiheit zu bestehen."88 Dabei tritt bei Krause Notwendigkeit in vier Formen auf: als Unabänderliches, als moralisch bestimmtes Nothwendig - Sein, als Wechselwirkungsprodukt und als Naturgesetzlichkeit. Es gibt keine "Handlung im ganzen Bewusstsein, die bloss frei, oder eine andere, die bloss nothwendig ist. "89 Freiheit jedenfalls ist "das Vermögen, in eigener selbständiger Kraft das Gute überhaupt, und für jedes Zeitnun das individuell Gute, oder das soeben Beste, nach einem allgemeinen Zweckbegriffe und nach einem individuellen Zweckbilde zu wollen und zu thun. Daher, da die Freiheit des Menschen als eine bedingte und endliche erkannt und gefühlt wird, und da es bei weiterem Nachdenken sich zeigt, daß die endliche Freiheit des Menschen nur als rein und ganz abhangig von Gottes Wesenheit, und nur als untergeordnet der Einen unendlichen und unbedingten Freiheit Gottes begriffen werden kann, so ist das Inneseyn der Freiheit des Menschen in Erkenntniß und in Gefühl zugleich mit dem Inneseyn seiner ganzen Abhangigkeit von Gottes Wesenheit unter der Freiheit Gottes, wesenlich und unabtrennlich verbunden."90 Krause denkt 1. nicht, Gottesakzeptanz beschränke die menschliche Freiheit; 2. er denkt, daß die menschliche Freiheit ohnehin endlich und begrenzt ist; 3. er denkt, daß der Mensch immer in Abhängigkeit von Gott existiert, unabhängig davon, ob er Gott anerkennt oder nicht. Die menschliche Freiheit ist also an sich begrenzt; nicht die Gottesvorstellung schränkt sie ein, sondern die Endlichkeit des Menschen.

Die begrenzte Freiheit des Menschen hat ihre Ursache in anderen Menschen sowie in allem widerstrebenden Sein, welches ebenso zur Summe Gottes gehört. Daher kann es gar nicht anders sein, als von Gott beschränkt zu werden im Über – das – Beschränktsein – Hinausgehenwollen. Damit wird zugleich ein tiefer Sinn im Freiheitsbegriff K, Chr. Fr. Krauses transparent: Freiheit ist allein innerhalb der menschlichen Endlichkeit realisierbar. Eine Freiheit dagegen, welche die Beschränktheit auf die eigene Person überwinden wollte, würde andere Menschen möglicherweise als Objekt mißbrauchen und zum bloßen Mittel herabwürdigen. Der andere Mensch aber soll Zweck sein, was nur mich für ihn, in Freiwilligkeit, zum Mittel des Guten werden lassen darf. Gutsein, resp. Freiheit, nur innerhalb meiner Endlichkeit, - das heißt: ich bin es, der gut sein soll; ich darf von keinem anderen Menschen verlangen, daß er zum Mittel für meine Freiheit werden soll. Somit ist umgekehrt Freiheit nur innerhalb meiner eigenen, d. i. der jeweils eigenen Person, als Gutsein möglich. Sobald mir diese Freiheit genommen und auf einen anderen übertragen wird, beginnt sie, ihres definierten Wesens untreu zu werden und gerät ins Böse, da sie einen anderen Menschen zum Mittel degradiert.

Für K. Chr. Fr. Krause ist Freiheit demnach keine leere Unabhängigkeit oder völlige Verantwortungslosigkeit, sondern stets schon Freiheit für etwas, nicht von etwas. Mithin ist es logisch, wenn der freie Mensch zwar von Gott abhängig ist, aber deswegen nicht weniger für das Gute wirken kann. Freiheit ist ihm auch: im Sinne Gottes für das Gute einstehen. Abhängigkeit kann wertfrei aufgefaßt werden. Sie ist, im Sinne Krauses, positiv: das menschliche Sein konstituierend. Abhängigkeit von Gott, das heißt nicht etwa, für Gott etwas zu opfern, sondern von ihm für das Gutsein zu empfangen.

Wir können nur repetieren: es gehört zu den besonderen Qualitäten von Krauses Freiheitsbegriff, daß in ihm eine annähernde Qualität von Frei- und Gutsein besteht. Er setzt die vermeintliche Fähigkeit zur Tugend des Individuums gegen die Unmenschlichkeiten im gesellschaftlichen Ganzen. Ein Beispiel für die Beziehungsnähe von Gutsein und Freisein findet sich in einem Brief Krauses vom 12.12.1823: "Wenn ich das Gute oder Lebwesentliche setze, so ist zugleich als Theilerstwesenheit mitgesetzt, dass es auch wesenheitig (wesentlich, vollwesentlich in dieser Hinsicht) gewollt werde, d. i. das Lebwesentliche oder Gute wird gesetzt als werdend indurch den freien Willen oder gesetzmäßige Selbst – Kraftrichtung – Kraft, und zwar ebenso

hinsichts Weses oder Gottes, als hinsichts des endlichen Einzelmenschen und der Menschheit, ... "91 Daraus läßt sich ableiten: Das Gute ist das Wesentliche des Lebens. Man soll es wollen; es läßt sich nur unter Aufbietung von Willenskraft durchsetzen. Dieser Wille ist frei. Der Mensch verfügt über eine Kraft, welche die Richtung seiner übrigen Kräfte selbstbestimmt festlegen kann. Wesentlich ist das Gute sowohl für das Umgreifende als auch für die Individualität. Die m. E. bedeutendste Definition Krauses für die Bestimmung des Freiheitsbegriffes lautet: "Freiheit ist Vermögen, zwischen Gutem und Gutem, zwischen gleichwesentlichen Intheilen des Einen Urguten, d. i. Lebenwesentlichen, zu wählen, d. i. die Kraft so zu richten, dass das eine dargelebt werde, das andere jetzt nicht." Hierin sind Frei- und Gutsein untrennbar verknüpft. Das Böse liegt ganz jenseits der Freiheit.

Paul Lafargue (1842–1911), Marx' in Kuba geborener Schwiegersohn und engagierter Propagandist des Marxismus, wirkte Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts in Spanien. Von hier schrieb er am 1.6.1872 an F. Engels: "Ist etwa zu fällig in einem von den Wolken der Metaphysik verdüsterten Winkel in Deutschland ein Philosoph namens Krause zu finden, der jetzt hier augenblicklich der große Mann ist – man ist Krausist oder man ist es nicht?"⁹³ Man weiß wohl nichts von Engels' Antwort. Sollte, darf uns das genügen?

Insgesamt möchte ich Kaltenbrunners Feststellung folgen, K. Chr. Fr. Krauses Werk weise "eine Reihe durchaus origineller Züge auf, die es angebracht erscheinen lassen, ihm zumindest eine kleine Gedenktafel im Pantheon des deutschen Idealismus zu widmen."⁹⁴ Sind wir nicht in unserer Sozietät besonders verpflichtet, uns ans Zimmern dieser Gedenktafel zu machen? Und dabei darauf zu achten, daß ihre Ausmaße etwas größer werden?

Anmerkungen

Vgl. August Procksch: Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt, Leipzig 1880. Procksch fußt auf dem "von Hermann von Leonhardi mit größter Sorgfalt gesammelten, über 2000 Nummern umfassenden Krauseschen Briefwechsel." (Ebd., Vorw.) Zeitgenössische Quellen wie auch K. Chr. Fr. Krauses Nekrolog, verfaßt von Heinrich Schröder, Professor in Solothurn und Schüler Krauses (Karl Christian Friedrich Krause, in: Außerordentliche Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 125, Nr. 126f., 4.–5. April 1833, S. 497f., S. 501f.) werden von Procksch nicht berücksichtigt. Zu Krauses Leben vgl. auch: Hermann Freiherr von Leonhardi: Karl Christian Friedrich Krause's Leben und Lehre. Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld

und August Wünsche, Leipzig 1902; Hermann Freiherr von Leonhardi; Karl Christian Friedrich Krause als philosophischer Denker gewürdigt. Aus d. philosophischen Nachlasse d, Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche (Als Anhang zu Krause's Psychischer Anthropologie), Leipzig 1905; Paul Hohlfeld; Karl Christian Friedrich Krause, in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Berlin 16 (1907) S. 292-297; Kurt Riedel: Achtzig ortskundliche Querschnitte durch den Leidensweg des gottinnigen Menschheitslehrers Karl Chr. Fr. Krause, erweit. Ausg., Dresden (1955) (=Karl-Krause-Schriftkreis, Rhe. A, Sende 26, Sächsische Landes-, Staats- u. Universitätsbibliothek Dresden): Friedbert Holz: Krause, Karl Christian Friedrich, in: Neue Deutsche Biographie. Bd. 12. Berlin (West) 1980, S. 704–707; Siegfried Wollgast; Der Philosoph Karl Christian Friedrich Krause. Aspekte seines Dresdner Schaffens, in: Wissenschaft- und Universitätsgeschichte in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert. Nationale und internationale Wechselwirkung und Ausstrahlung, Beiträge d. internationalen Kolloguiums zum 575. Jahr der Universitätsgründung am 26. und 27. November 1984 in Leipzig, hrsg. von Karl Czok, Berlin 1987 (=Abhandlungen d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.hist, Klasse, Bd. 71, H. 4), S. 167-177; ders.; Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Anmerkungen zu Leben und Werk, Berlin 1990 (=Sitzungsber, d. Sächsischen Akad. d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 129, H. 5); Enrique M. Ureña: K, C. F. Krause-Philosoph, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (Spekulation und Erfahrung; Abt. II, Bd. 22); Siegfried Wollgast: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Zu seinem Menschheitsbund und Friedensplan, in; prima philosophia, Cuxhaven 5 (1992), H. 2, S. 129-145; ders.; Der Philosoph Karl Christian Friedrich Krause in Dresden, in: Dresdner Hefte, Beiträge zur Kulturgeschichte, Dresden 37 (1994), S. 40-47.

- 2 Ureña: K.C.F. Krause Philosoph, Freimaurer, Weltbürger (Anm. 1), S. 50, S. 119, S. 123.
- 3 Procksch: Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild (Anm. 1), S. 24. Vgl. Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater am 27.12.1804, am 3.3.1805, in: Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus d. handschriftl. Nachlaß hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Bd. 1, Leipzig 1903, S. 96f., S. 112. Textkritischen Ansprüchen hält diese Ausgabe nicht stand.
- 4 Krause: Der Briefwechsel, Bd. 1 (Anm. 3), S. 192. Vgl. Siegfried Wollgast: K.Chr.Fr. Krause und die Freimaurerei, in Dresdner Hefte 64, Dresden (2000) 41–48.
- 5 Ureña: K. C. F. Krause Philosoph, Freimaurer, Weltbürger (Anm. 1), S. 269, S. 255.
- 6 Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater am 10.10.1815, in: Krause: Der Briefwechsel, Bd. 1 (Anm. 3), S. 430. In seinem Brief vom 8.9.1815 an seinen Vater hatte K.Chr.Fr. Krause seine Rückkehr nach Dresden begründet: 1.mit einer besseren Bibliothek 2. mehr Zeit zum Arbeiten, da es weniger gesellschaftliche Verpflichtungen gebe 3. "dass meine Frau und die Kinder … mehr im Freien leben können und nicht, wie in Berlin, fast stets das Zimmer hüten müssen." (Ebd., S. 424). Zu K. Chr. Fr. Krause in Berlin vgl. Ureña: K.C.F. Krause-Philosoph, Freimaurer, Weltbürger (Anm. 1), S. 324–406.
- 7 Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater am 24. Oktober 1798, in ebd., S. 4–5.
- 8 Ureña: K.C.F. Krause Philosoph, Freimaurer, Weltbürger (Anm. 1), S. 407–408.
- 9 Karl Christian Friedrich Krause: Der Menschheitbund. Nebst Anhang und Nachträgen aus d. handschriftl. Nachlasse von Karl Chr. Fr. Krause hrsg. von Richard Vetter, Weimar 1900. S. 342.
- 10 Emil Wettley: Die Ethik Karl Christian Friedrich KrauseS. Phil. Diss. Leipzig 1907, S. 40f. Vgl. Wolfgang Proß: Lorenz Oken Naturforschung zwischen Naturphilosophie und

- Naturwissenschaft, in: Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften. Hrsg. von Nicholas Saul, München 1991 (Publications of the Institute of Germanic Studies, University of London; Vol. 47) S. 44–71.
- 11 Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater vom 4. November 1813, in: Der Briefwechsel, Bd. 1 (Anm. 3), S. 362f.
- 12 Karl Christian Friedrich Krause: Antwort auf Wendts Brief vom 30. Mai 1823, in: Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zu Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus d. handschriftt. Nachlasse hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Bd. 2, Leipzig 1907, S. 573.
- 13 Karl Christian Friedrich Krause: System der Sittenlehre, Bd. 1: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, Leipzig 1810, S. 13f.; vgl. Gerhard Funke: Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer "Lebenkunstwissenschaft" im Deutschen Idealismus, in: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo, hrsg. von Klaus-M. Kodalle, Hamburg 1985, S. 3–16.
- 14 Karl Christian Friedrich Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie. Bd. I: Intuitiv-analytischer Haupttheil. Zweite, aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers vermehrte Aufl., Hrsg. von Paul Hohlfeld u. August Wünsche, Leipzig 1889, S. 25.
- 15 Krause: System der Sittenlehre (Anm. 13), S. 24-26.
- 16 Ebd., S. 87.
- 17 Ebd., S. 89, 94,
- 18 Ebd., S. 94f. Ähnlich: Karl Christian Friedrich Krause: Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft, Vorlesungen an der Universität Göttingen gehalten. Hrsg. von Paul Hohlfeld u. August Wünsche, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 41–51; ders.: Vorlesungen über das System der Philosophie, Bd. 1(Anm. 14), S. 313f.
- 19 Karl Christian Friedrich Krause: Abriss des Systemes der Philosophie, hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1886, S. 32. Zum Panentheismus vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter (†) und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 48.
- 20 Karl Christian Friedrich Krause: Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Dritte, durchgeS. Aufl. Aufs neue hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1903, S. 4.
- 21 Karl Christian Friedrich Krause; System der Sittenlehre, Bd. 1, (Anm. 13), S. 126, S. 128.
- 22 Rogelia Garcia Mateo: Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Panentheismus des Wissenschaftssystem bei Karl Chr. Fr. Krause, Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der spanische Krausismus (Europäische Hochschulschriften, XX, 97) Frankfurt am Main Bern 1982, S. 77. Vgl. zu Jesus: Karl Christian Friedrich Krause: Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens, Bd. 1; hrsg. von Paul Hohlfeld u. August Wünsche, Leipzig 1890, S. 171–175. Zum ff. vgl. Siegfried Wollgast: Die deutsche Frühaufklärung. Grundlagen Aspekte Schlußfolgerungen, in: Die Aufklärung in der geistigen Auseinandersetzung unserer Tage. Rosa-Łuxemburg-Stiftung Sachsen e. V., Leipzig 2000, S. 53–87.
- 23 Hans Küng: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. Stuttgart-Hamburg-München 1979, S. 147.
- 24 Krause: System der Sittenlehre, Bd. 1 (Anm. 13), S. 199.
- 25 Ebd., S. 354f.
- 26 Vgl. ebd., S. 393-406.

- 27 Ebd., S. 414.
- 28 Ebd., S. 418,
- 29 Ebd., S. 439.
- 30 Vgl. ebd., S. 440f. Vgl. zum ff.: Wettley: Die Ethik Karl Christian Friedrich Krauses, (Anm. 10), S. 10f. Vgl. hier und zum ff.: Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie. Bd. 1 (Anm. 14); Karl Christian Friedrich Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie, Bd. 2: Synthetisch deductiver Haupttheil. Zweite, aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers vermehrte Aufl.. Hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1889. Dazu: Register zu den Vorlesungen über das System der Philosophie von Karl Christian Friedrich Krause. Zusammengestellt von Max Trömel, Leipzig 1891.
- 31 Vgl. Karl Christian Friedrich Krause: Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt, und der Wissenschaftssprache insbesondere. In zwei Abhandlungen, Dresden 1816; Karl Christian Friedrich Krause: Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuches der deutschen Volkssprache, in: ebd.
- 32 Ureña: K. C. F. Krause (Anm. 1), S. 418. Für die Ausnahmen hier ein gravierendes Beispiel vom Jahre 1817: "Du sollst Wesen Dir orinnigen, urinnigen, antinnigen, mälinnigen, omwesenschaun, orwesenfühlen (orweseningemüthen), orwesenlieben, orwesenwollen, orwesenschaufühlwollen, orwesennahmleben (oreigenwesentlich, zeitkraftstetig wesenahmleben). Du sollst als Orendinwesen Wesen orendeigen-darleben (Du sollst Gott enddarleben), oder: du sollst Göttliches darleben, selbwesentlich, wesenruhig, wesenselig, ohne Vergleich deiner selbst mit andrer Endwesen Alleineigenleben ... schaufühlen, wesenheitschaufühlen ... "(Karl Christian Friedrich Krause: System der Sittenlehre, I. Abth.: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre, 2. verm. u. verb. Aufl., II. Abth.: Abhandlungen und Einzelgedanken zur Sittenlehre, hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1888, S. 350.)
- 33 Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie, Bd. 1 (Anm. 14), S. 21f.; Vgl.: Hans-Jürgen Engfer: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 68–121.
- 34 Garcia Mateo: Das deutsche Denken und das moderne Spanien, Panentheismus als Wissenschaftssystem bei Karl Chr. Fr. Krause (Anm. 22), S. 20.
- 35 Vgl. Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie. Bd. 1 (Anm. 14), S. 57f. Vgf. Johann Gottlieb Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben, in: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe, Rhe. I, Werke Bd. 4: Werke 1797–1798, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitw. von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, S. 213ff.
- Vgl. Funke: Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer "Lebenkunstwissenschaft" im Deutschen Idealismus (Anm. 13), S. 4f.; Karl Christian Friedrich Krause: Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen. Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohifeld u. August Wünsche, Leipzig 1890, S. 143–146.
- 37 Karl Christian Friedrich Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neusten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Für Gebildete aus allen Ständen, Göttingen 1829, S. 166. Dieses Buch, Gräfin Caroline Louise zu Schaumburg-Lippe

- gewidmet, enthält nach Krause "die ewigen Grundwahrheiten für das Leben, und mag mithin als eine allen Gebildeten verständliche Darstellung der Philosophie des Lebens, oder auch der Grundlagen der praktischen Philosophie angesehn werden." (S. VI).
- 38 Karl Christian Friedrich Krause: Abriß des Systems der Logik als philosophischer Wissenschaft, 2. verm. Aufl., Göttingen 1828, S. 62f.
- 39 Krause: Das Eigenthümliche der Wesenlehre (Anm. 36), S. 88; vgl. Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater am 14. December 1815, in: Krause: Der Briefwechsel, Bd. 1 (Anm. 3), S. 440f.; Krause: Anschauungen, Bd. 1 (Anm. 22), S. 184.
- 40 Garcia Mateo: Das deutsche Denken und das moderne Spanien (Anm. 22), S. 136. Nach P. Janssen ist Edmund Husserls Auffassung von Schau, Wesenschau, Anschauung u. a. nicht von Krause beeinflußt. Vgl.: Paul Janssen: Schau als Methode bei Krause und Husserl, in: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), Studien (Anm. 13), S. 42–52.
- 41 Ebd., S. 137f.
- 42 Vgl. Krause: Das Urbild der Menschheit, (Anm. 20), S. 76ff. Krause: Das Eigenthümliche der Wesenlehre (Anm. 36), S. 93f.
- 43 Ebd. S. 80f. Vgl. zur Gleichheit und Unterschiedlichkeit von Mann und Frau: Karl Christian Friedrich Krause: Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des StaateS. Handschriftl. Vorlesungsheft d. Verfassers, hrsg. von Richard Mucke, Leipzig 1892, S. 271–274; Karl Christian Friedrich Krause: Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens. Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld u. August Wünsche, Bd. 3, Leipzig 1892, S. 105; Karl Christian Friedrich Krause: Das System der Rechtsphilosophie. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Hrsg. von Carl David August Röder, Leipzig 1874, S. 470–473.
- 44 Vgl. Peter Landau: Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie, in: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), Studien (Anm. 13), S. 86.
- 45 Krause: Das Urbild der Menschheit (Anm. 20), S. 80-94.
- 46 Ebd., S. 128-150.
- 47 Ebd., S. 159-164.
- 48 Ebd., S. 171-201.
- 49 Krause: Das System der Rechtsphilosophie. (Anm. 43), S. 36.
- 50 Karl Christian Friedrich Krause: Grundlage des Naturrechtes oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechtes. Erste und zweite Abt.. Zweite, aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers vermehrte Aufl., hrsg. von Georg Mollat, Leipzig 1890, Abt. II, S. 25; Krause: Das System der Rechtsphilosophie (Anm. 43), S. 184, S. 200–218; Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben (Anm. 37), S. 540f.
- 51 Karl Christian Friedrich Krause; Abriß des Systemes der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes. Nebst einer kurzen Darstellung der geschichtlichen Entwickelung der Begriffe des Rechtes und des Staates in den bekanntesten Systemen der Philosophie, Göttingen 1828, S. 5.
- 52 Krause: Das System der Rechtsphilosophie (Anm. 43), S. 39, S. 42f., 79, 110f.; Krause: Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates (Anm. 43), S. 30, S. 40.
- 53 Karl Christian Friedrich Krause: Erste Gestalt des Menschheitsspruches, in: Karl Christian Friedrich Krause: Der Glaube an die Menschheit. Erläutert durch ein Lehrfragstück. Hrsg. von Alfred Unger, Berlin 1928 (2. und 3. Aufl. 1929), S. 3–5; vgl. Karl Christian Friedrich Krause: Menschheitspruch, in: Krause: Der Menschheitbund. (Anm. 9), S. 416f.

- Vgl. zum ff. auch Siegfried Wollgast: Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), Bemerkungen zu seinem Menschheitbund und Friedensplan, in: Philosophie und Frieden. Beiträge zum Friedensgedanken in der deutschen Klassik, Weimar 1985, S. 260–276.
- 54 Ebd., S. 6ff.; ebd. S. 9-63; vgl. Krause: Menschheitspruch (Anm. 53), S. 417-443.
- 55 Karl Christian Friedrich Krause: Dritte, endgiltige Fassung des Menschheitsspruches vom Jahre 1831, in: Krause: Der Glauben an die Menschheit (Anm. 53), S. 21f.; vgl. Krause: Menschheitspruch (Anm. 53), S. 423.
- 56 Ebd., S. 31; vgl. Krause: Menschheitspruch, in: Krause: Der Menschheitbund (Anm. 9), S. 428.
- 57 Krause: Anschauungen, Bd. 1 (Anm. 22), S. 52, S. 69, S. 79; Karl Christian Friedrich Krause: Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur H\u00f6herbildung des Menschheitlebens. Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld u. August W\u00fcnsche, Bd. 2, Leipzig 1891, S. 375; Krause: Anschauungen, Bd. 3 (Anm. 43), S. 88, 92, 105.
- 58 Ebd., Bd. 2, S. 322f. Krause ist auch gegen die Todesstrafe (ebd., Bd. 1, S. 53). Zu St. Simon, Ch. Fourier und R. Owen vgl. Krause: Der Briefwechsel, Bd. 2 (Anm. 12), S. 224, 271; Krause: Das Eigenthümliche der Wesenlehre (Anm. 36), S. 124, S. 171ff.
- 59 Krause: Dritte, endgiltige Fassung des Menschheitsspruches (Anm. 55), S. 32; vgl. Krause: Menschheitspruch, in: Der Menschheitbund (Anm. 9), S. 428.
- 60 Ebd., S. 32f.; vgl. Krause: Menschheitspruch, in: Krause: Der Menschheitbund (Anm. 9), S. 428f. Leonhardi (Krause als philosophischer Denker, Anm. 1, S. 343–346) nennt individuelle und gesellschaftliche Grundübel, die im 3. Hauptlebenalter der Menschheit verschwinden, abgestellt werden.
- 61 Karl Christian Friedrich Krause: Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzeltheilen des Menschheitlebens. Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Georg Mollat, Leipzig 1893, S. III. Mollat (1863 nach 1943) ist sieht man von Hegels und Krauses Schüler Friedrich Wilhelm Carové (1789 1852) ab das wohl einzige Beispiel einer parallel verlaufenden Rezeption von Hegel und Krause. Er hat einerseits Hegels "System der Sittlichkeit" (Osterwieck/Harz 1893) und dessen "Kritik der Verfassung Deutschlands" (Kassel 1893) herausgegeben und andererseits rechtsphilosophische Schriften Krauses ediert, so auch: "Grundlage des Naturrechtes oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechtes" (vgl. uns. Anm. 50) sowie "Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechtes" (Leipzig 1893). Vgl. Karl Christian Friedrich Krause an seinen Vater am 28. Januar 1813, in: Krause: Der Briefwechsel. Bd. 1 (Anm. 3), S. 321.
- 62 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel an Niethammer, Jena den 13.Octbr. 1806, in: Briefe von und an Hegel, Bd. I: 1785–1812, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin 1970, S. 120.
- 63 Krause: Der Erdrechtsbund an sich selbst (Anm. 61), S. 1.
- 64 Ebd., \$. 3, \$. 84.
- 65 Krause: Dritte, endgiltige Fassung des Menschheitsspruches vom Jahre 1831 (Anm. 55), S. 47; vgl. Krause: Menschheitspruch, in: Krause Der Menschheitbund (Anm. 9), S. 436; Karl Christian Friedrich Krause: Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte. Aus d. handschriftt. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1885, S. 176.
- 66 Krause: Der Erdrechtsbund an sich selbst (Anm. 61), S. 82f.
- 67 Ebd., S. 85.

- 68 Krause: Der Menschheitbund (Anm. 9) S. 334.
- 69 Ebd., S. 80, S. 82.
- 70 Ebd., S. 84.
- 71 Ebd., S. 161f., S. 439f. Vgl. Krause: Dritte, endgiltige Fassung des Menschheitsspruches vom Jahre 1831 (Anm. 55), S. 53f.; Krause: Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte (Anm. 65), S. 9.
- 72 Krause: Das Urbild der Menschheit (Anm. 20), S. 293, S. 295.
- 73 Ebd., S. 314; Krause: Das Eigenthümliche der Wesenlehre (Anm. 36), S. 24.
- 74 Vgl. H. U. Gumbrecht: Krausismo. In: Historisches W\u00f6rterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gr\u00fcnder, Bd. 4, Basel-Stuttgart 1976, Sp. 1190–1193.
- 75 Vgl. Hermann Klenner: Deutsche Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Essays, Berlin 1991; Wilhelm Raimund Beyer: Krause und Cousin im Schatten von Hegel und Schelling, in: Freibeuter in hegelschen Gefilden, Frankfurt am Main 1983, S. 15–20. Rudolf Noack: Krausismus, in: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr, Bd. 1, 11. Aufl., Leipzig 1975, S. 667–675.
- 76 Vgl. zum ff.: Werner Krauss: Spanien 1900–1965. Beitrag zu einer modernen Ideologiegeschichte. Unter Mitarbeit von Karlheinz Barck, Carlos Rincón und Rodriguez Richart (Sammlung Literatur, 17) Berlin 1972, S. 7f., S. 10ff., S. 14.
- 77 Ureña: K.C.F. Krause (Anm. 1), S. 14, S. 291f.; vgt. Enrique M. Ureña: El fraude de Sanz del Rio o la verdad sobre su "Ideal de la Humanidad", in Pensamiento, Madrid 44 (1988), S. 25–47.
- 78 Vgl. Friedrich Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil: Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, Berlin 1923, S. 108; Peter Landau: Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie, in: K. Chr. Fr. Krause (1781–1832). Studien (Anm.13), S. 81; Franz Ferdinand Conradi: Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie in ihren Grundideen, Leipzig-Straßburg-Zürich 1938, S. 3. Zu H. Ahrens: Evi Herzer: Der Naturrechtsphilosoph Heinrich Ahrens (1808–1874). Jur. Diss. München 1992, Berlin 1993 (Schriften zur Rechtstheorie; H. 159).
- 79 Vgl. Martin Hundt: Geschichte des Bundes der Kommunisten 1836~1852, Frankfurt am Main-Berlin-Bern (u.a.) 1993 (Philosophie u. Geschichte d. Wissenschaften, Bd. 3), S. 38.
- 80 Peter Landau: Stufen der Gerechtigkeit. Zur Rechtsphilosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Karl Christian Friedrich Krause, München 1995 (=Bayrische Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., Jhrg. 1995, H. 7), S. 5ff.
- 81 Ebd., S. 9. Vgl. Peter Landau: Karl Christian Friedrich Krause und Christian Wolff. Zu den Wurzeln des 'Krausismo' im deutschen Naturrecht, in: Rechtsentstehung und Rechtskultur. Heinrich Scholler zum 60. Geburtstag, hrsg. von Lothar Philipps / Roland Wittmann, Heidelberg 1991 (=Heidelberger Forum 75), S. 127–136.
- 82 Krause: Das System der Rechtsphilosophie. (Anm. 43), S. 384.
- 83 Ebd., S. 407ff. Vgl. zu Leibniz' Rechtsphilosophie: Hans-Peter Schneider: Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des 'christlichen Naturrechts' bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Frankfurt/Main 1967 (Jur. Abhandlungen, Bd. VII); Landau: Stufen der Gerechtigkeit (Anm. 80), S. 1–15.
- 84 Landau: Stufen der Gerechtigkeit (Anm. 80), S. 16, S. 18.
- 85 Krause: Das System der Rechtsphilosophie (Anm. 43), S. 407.

- 86 Claus Dierksmeier: Karl Christian Friedrich Krause und das "gute Recht", in: ARSP. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Stuttgart 85 (1999), H. 4, S. 75–94, zit. S. 82.
- 87 Ebd., S. 84.
- 88 Krause: Der Menschheitbund (Anm. 9), Ş. 279f.
- 89 Ebd., S. 283.
- 90 Karl Christian Friedrich Krause: Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlglaubigen Theismus und nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des Supernaturalismus und Rationalismus. Hrsg. von Hermann Karl von Leonhardi, Bd. II, 1. Abth., Göttingen 1843, S. 132f. Vgl. zum ff. Hagen Delport: Zum Verhältnis von Gott und menschlicher Freiheit im religionsphilosophischen Denken von Karl Christian Friedrich Krause. Diplomarbeit der TU Dresden, Fakultät für Geistes- u. Sozialwissenschaften 1992, S. 1–5.
- 91 Karl Christian Friedrich Krause; Aphorismen zur Sittenlehre, Aus d. handschriftl. Nachlasse d. Verfassers hrsg. von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1893, S. 15.
- 92 Ebd., S. 70. Vgl. Krause: Vorlesungen über Naturrecht (Anm. 43), S. 93-97, S. 200-218.
- 93 Übers, zit. nach Kurt Schnelle: José Marti. Apostel des freien Amerika, Leipzig-Jena-Berlin 1981, S. 45. Original in: Friedrich Engels/Paul et Laura Lafargue: Correspondance, T. 3, Paris 1959, S. 472f.
- 94 Gerd Klaus Kaltenbrunner: Karl Christian Friedrich Krause. Ein Porträt, in: Zeitschrift für Ganzheitforschung, Wien, NF 25 (1981) H. 2, S. 83.

Günter Vogler

Das preußische Königtum von 1701 – Eine Erinnerung nach 300 Jahren –

T.

Am 18. Januar 1701 krönte sich der brandenburgische Kurfürst Friedrich III. in seiner Geburtsstadt Königsberg zum "König in Preußen" und trug fortan in der Liste der Hohenzollernherrscher den Namen Friedrich I. Das war kein außergewöhnliches Ereignis, weil Herrscherkrönungen in allen monarchisch verfaßten Ländern Europas üblich waren. Doch die Königsberger Zeremonie wies einige bemerkenswerte Züge auf: Erstens folgte hier nicht einem toten oder abgedankten König ein neuer Herrscher, es ging vielmehr um die Rangerhöhung eines deutschen Reichsfürsten; zweitens war die Selbstkrönung nicht das allgemein übliche Ritual, sondern Ausdruck eines besonderen Anspruchs; und drittens fand die Zeremonie nicht in den brandenburgischen Stammlanden der Hohenzollern, sondern in einem hinzuerworbenen Gebiet außerhalb der Grenzen des Reiches statt.

Warum sind die Ereignisse nach 300 Jahren noch erinnernswert? Es ist zunächst auffällig, daß ein halbes Jahr nach der Gründung der Societät der Wissenschaften dieser Staat ein weiteres Mal auf sich aufmerksam machte: Verband sich mit der Gründung der Akademie ein geistig-kultureller Anspruch, so waren politisch-dynastische Ambitionen die Leitidee der Königskrönung. Die Akademie sollte – so sagt es der Stiftungsbrief vom 11. Juli 1700 – eine "Teutsch gesinnte Societät der Scientien" sein.¹ Mit der Königswürde rückten spezifisch politische Interessen der Hohenzollern in das Zentrum. Zwischen der Akademiegründung und der Rangerhöhung Preußens besteht kein direkter Zusammenhang, es sei denn der, daß beide der Idee folgten, das Presti ge der Dynastie und ihres Staates anzuheben.

Um das Ereignis von 1701 zu würdigen, sollen in gebotener Kürze vier Fragen angesprochen werden: Erstens die nach den Motiven für die Ranger-

110 Günter Vogler

höhung, zweitens die nach den Voraussetzungen für diesen Akt, drittens die nach der Signifikanz der Königsberger Zeremonie, und viertens die nach den davon ausgehenden Wirkungen.

II.

Welche Motive lagen dem Akt von 1701 zugrunde? Das Krönungsprojekt verfolgte der brandenburgische Kurfürst seit längerem. Otto Hintze sah darin "die Lieblingsidee des Kurfürsten"², Carl Hinrichs im Erwerb des Königstitels "den beherrschenden Gedanken seines Lebens"³, und Peter Baumgart urteilt im gleichen Sinne: "Der Gewinn der preußischen Königskrone war die politische Leitidee des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. wohl schon seit seinem Regierungsantritt im Jahre 1688. Sie blieb vielleicht überhaupt die einzige bedeutende politische Konzeption, die der Nachfolger des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm während seiner immerhin 25jährigen Herrschaft mit vollem persönlichen Engagement verfolgte."⁴ Er war allerdings zu dieser Zeit nicht der einzige, der solche Ambitionen hegte.

Im Reich wurde an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert der Ehrgeiz mehrerer Dynastien angestachelt, eine Rangerhöhung für ihr Land zu erreichen. Dem sollte in den meisten Fällen der Erwerb einer fremden Krone dienen. Vom Verlangen nach Erhöhung ihres politischen Prestiges getrieben, traten sie gleichsam in einen Wettlauf ein. Hir barockes Herrschaftsverständnis drängte sie zur Repräsentation, und eine Königskrone schien ein angemessenes Attribut zu sein.

Für die Welfen in Hannover wurde 1692 eine neue Kurwürde geschaffen, und seit 1701 eröffnete sich ihnen die Perspektive, künftig den englischen Thron zu besetzen, was dann 1714 eintrat. Die Wettiner in Kursachsen erlangten 1697 die polnische Krone, so daß seitdem Sachsen und Polen für mehrere Jahrzehnte durch Personalunion verbunden blieben. Den Wittelsbachern in Bayern bot sich angesichts einer testamentarischen Verfügung König Karls II. von 1698 die Chance, das spanische Erbe anzutreten. Doch Kurprinz Joseph Ferdinand starb bereits im Februar 1699, und Karl II. änderte kurz vor seinem Tod im November 1700 sein Testament zugunsten des Bourbonen Philipp von Anjou, so daß der bayerische Plan scheiterte.

Auch andere Reichsfürsten liebäugelten mit einer Rangerhöhung. Ein absonderliches Projekt verfolgte der pfälzische Kurfürst Johann Wilhelm

1698/99, als er die Christen in Armenien von türkischer Herrschaft zu befreien gedachte, um sich dann als König krönen zu lassen. Sein Bruder Karl Philipp zeigte sich an der polnischen Krone interessiert und Markgraf Friedrich Magnus von Baden-Durlach beanspruchte den schwedischen Thron. Den Titel "Königliche Hoheit" durften der Großherzog der Toskana seit 1691, der Herzog von Savoyen seit 1693 führen, und der Herzog von Lothringen strebte ein gleiches an.

Alle diese mit Realitätssinn erwogenen oder von der Phantasie genährten Pläne dokumentieren, in welchem Maß Prestigegewinn durch Rangerhöhung Denken und Handeln mancher Dynastien prägte, so daß eine Welle der "Monarchisierung" zu konstatieren war.⁶ Die Ambitionen des brandenburgischen Kurfürsten ordnen sich insofern einer generellen Tendenz zu. Doch während die Hoffnungen mancher Fürsten zunichte wurden, kamen die Hohenzollern zum Erfolg.

Die Ausgangsbedingungen waren allerdings nicht die günstigsten. Brandenburg-Preußen war während des Dreißigjährigen Krieges arg in Mitleidenschaft gezogen worden. Kurfürst Friedrich Wilhelm förderte dann umsichtig den Wiederaufbau, auch unter Nutzung von Erfahrungen, die er in den Niederlanden gesammelt hatte. Doch in den zahlreichen internationalen Konflikten dieser Zeit blieb er von ausländischen Mächten abhängig, und im Verkehr Brandenburgs mit den europäischen Staaten häuften sich Rangstreitigkeiten. Friedrich III. erkannte, daß die gewonnene Macht erst noch in internationale Reputation umzusetzen war, und er hat alles daran gesetzt, durch den Erwerb der Krone sein Land in den Kreis der großen Mächte zu führen.

III.

Welche Voraussetzungen ermöglichten es, das anvisierte Ziel zu erreichen? Seit 1693 ließ Friedrich III. am Kaiserhof in Wien sondieren, wie sein Projekt umzusetzen sei, ohne daß sich ein positives Resultat abzeichnete. Kaiser Leopold I. trug Bedenken, da es um die Rangerhöhung eines protestantischen Reichsfürsten ging. Immerhin lief seit langem das Gerücht um, bei einer fälligen Kaiserwahl könne ein protestantischer Reichsfürst den Thron beanspruchen. Eigenartigerweise förderten jedoch einige Jesuiten die bran-

denburgischen Pläne, denn sie hofften, auf diesem Weg den reformierten Kurfürsten wieder für die katholische Kirche zu gewinnen.¹⁰

Doch Friedrichs Projekt stieß auch auf innere Widerstände, so bei seiner die Interessen ihres Stammhauses respektierenden welfischen Gemahlin Sophie Charlotte und vor allem bei dem ersten Minister Eberhard von Danckelmann, der wegen der hohen Kosten Bedenken hegte, was 1697 zu seinem Sturz führte. Sein Nachfolger Graf Johann Casimir Kolbe von Wartenberg förderte dann die Pläne im Interesse seiner eigenen Karriere, und so wurden seit 1699 die Verhandlungen in Wien forciert.

Die Situation änderte sich zugunsten des Brandenburgers, als die bayerischen Hoffnungen auf den spanischen Thron schwanden, ein Erbfolgekrieg drohte und der Kaiser für diesen Fall an brandenburgischen Hilfstruppen interessiert war. Nach kontroversen Debatten wurde schließlich am 16. November 1700 in Wien der "Kronvertrag" paraphiert und am 27. November in Berlin von Friedrich III. ratifiziert. Er beinhaltete faktisch eine Erneuerung des am 22. März 1686 für 20 Jahre abgeschlossenen – also noch nicht ausgelaufenen – Defensivbündnisses 12, mit dem Kurfürst Friedrich Wilhelm sich von Frankreich ab- und dem Haus Habsburg zugewandt hatte.

Sein Nachfolger Friedrich III. verpflichtete sich demzufolge, dem Kaiser im Kriegfall gegen 150 000 Gulden Subsidien 8000 Mann zur Verfügung zu stellen, die aber nur im Reich eingesetzt werden sollten. Auch sagte er zu, bei der nächsten Kaiserwahl seine Stimme dem habsburgischen Kandidaten zu geben. Im Gegenzug erklärte der Kaiser, wenn der brandenburgische Kurfürst "wegen ihres herzogthumbs Preußen sich vor einen König proclamiren und crönen lassen", werde er ihn "soforth, ohne einige weithere verzögerung und auffschub,... in- und ausser Reichs vor einen König in Preussen ehren, würdigen und erkennen."¹³

Für den Erfolg der Verhandlungen war entscheidend, daß die Krone dem Herzogtum Preußen gelten sollte. Im Zuge der Reformation hatte der Hochmeister des Deutschen Ordens Albrecht von Brandenburg den Ordensstaat 1525 in ein weltliches Territorium umgewandelt, das allerdings unter polnischer Lehnshoheit stand. Im Jahr 1618 fiel es den brandenburgischen Hohenzollern zu. Als während des ersten Nordischen Krieges von 1655 bis 1660 der schwedische König Karl X. Gustav die militärische Hilfe Brandenburgs in Anspruch nahm, stellte er Kurfürst Friedrich Wilhelm als Gegenleistung

die Souveränität über das Herzogtum Preußen in Aussicht. Als der Brandenburger auf die polnische Seite wechselte, ließ er sich vom polnischen König Johann II. Kasimir im Wehlauer Vertrag vom 6. November 1657 den Verzicht auf die Lehnshoheit verbriefen. Das wurde in dem im Kloster Oliva bei Danzig am 3. Mai 1660 geschlossenen Friedensvertrag sowohl von Polen als auch von Schweden sanktioniert.

Da das Herzogtum außerhalb der Reichsgrenzen und damit des Geltungsbereichs der Reichsverfassung lag und der Olivaer Vertrag dessen Unabhängigkeit sanktionierte, stand dem Krönungsprojekt nichts im Wege. Doch der "Dignitätsconseil", dem mehrere Geheime Räte angehörten, trug dem Kurfürsten 1699 seine Bedenken vor. Paul von Fuchs urteilte, die politische Lage sei für die Erlangung der Königswürde nicht günstig. Denn Polen werde "nimmer dafür consentiren", aber ohne Konsens mit ihm sei es gefährlich, diesen Schritt zu tun, weil das Land dann "nicht anders als mit dem Degen behauptet werden könne."¹⁴

In einer eigenhändig niedergeschriebenen Stellungnahme ging Friedrich III. auf dessen Argumente ein, auch auf den Vorschlag, daß es besser sei, den Titel eines Königs von Brandenburg anzunehmen. Er argumentierte: "Wan ich die Königliche Dignitet auf meine Brandenburgsche Lande nehmen will, so bin ich kein souverainer König sondern ein Lehn König und werde ich deshalb mit dem gantzen Reich zu thun haben, und bekommen. Wan ich aber wegen Preußen die Königliche Dignitet annehme, so bin ich Ein independanter König."¹⁵ Er war überzeugt, mit Polen ein Einvernehmen herstellen zu können.

Die Entscheidung, die Krone an das preußische Territorium zu binden, machte eigentlich den Vertrag mit dem Kaiser überflüssig. ¹⁶ Aber Friedrich III. war dennoch an dessen Zustimmung interessiert, weil er sich davon eine Sogwirkung erhoffte, nämlich die Anerkennung des neuen Königtums durch die anderen Reichsfürsten und die europäischen Mächte.

IV.

Was war das Signifikante der Königsberger Zeremonie? Am 17. Dezember brach der Hof von Berlin nach Königsberg auf, das mit seinen 40 000 Einwohnern das Doppelte der Bevölkerungszahl Berlins aufwies. Am 29. De-

zember traf der illustre Zug dort ein. Die Erhebung des souveränen Herzogtums Preußen zum Königtum wurde am 15. Januar 1701 an verschiedenen Plätzen Königsbergs durch Herolde bekanntgemacht und die Proklamation anschließend als Druckblatt unter das Volk geworfen. Am 17. Januar folgte die Stiftung des Ordens vom Schwarzen Adler. Für das Geschehen am 18. Januar, das hier nicht im Detail referiert werden soll, waren zwei Zeremonien signifikant.

Erstens setzte sich Kurfürst Friedrich im Audienzsaal des Schlosses in Anwesenheit der Würdenträger seines Hofes und des Landes die Krone selbst auf das Haupt, um mit dieser Geste die Souveränität seines Königtums zu unterstreichen. Anschließend begab er sich in das Gemach seiner Gemahlin und krönte auch Sophie Charlotte.

Zweitens folgte in der Schloßkirche die Salbung des neuen Königs mit geweihtem Öl an Stirn und Puls, ein traditionelles Zeremoniell, auf das Friedrich zunächst verzichten wollte, das er dann aber akzeptierte, weil es für die Anerkennung seiner neuerworbenen Würde von Bedeutung war. 18 Der Oberhofmeister Alexander Graf zu Dohna legte in einem Schriftstück – wohl aus dem Jahr 1702 – die Gründe dar, ohne theologische Argumente zu bemühen: Das Königreich sei noch neu und bedürfe dieses Zeichens königlicher Würde, um durch andere europäische Könige uneingeschränkt anerkannt zu werden. 19 Während der Zeremonie in der Schloßkirche vollzog folglich der reformierte Oberhofprediger und neuernannte Bischof Benjamin Ursinus, sekundiert von dem lutherischen Bischof Bernhard von Sanden, die Salbung des Königs als Zeichen, daß Gott die Könige zu solchen gemacht habe. 20

Als die ganze Gesellschaft am 6. Mai wieder in Berlin einzog, läuteten die Glocken, feuerten die Geschütze auf den Wällen ihre Salven ab und war zu Ehren des Königs die Stadt illuminiert. Am 9. Mai endeten die Feierlichkeiten mit einem Feuerwerk, von dem Johannes von Besser – Oberzeremonienmeister des Königs – sagte: "Die jemahls von der Brandenburgischen Artillerie gehöret, konnten allhier deren Macht und Gewalt, doch sonder Gefahr, empfinden."²¹

Mit dem weitgehend von Friedrich III. in eigener Regie geplanten Zeremoniell, das auf die beiden Akte Selbstkrönung und Salbung konzentriert war, unterstrich der Herrscher, daß er sein Königtum niemandem als Gott und sich selbst zu verdanken habe. Der nunmehrige König Friedrich I. erwies sich als "der typische Exponent des barocken Zeitalters, in dem die Herrschaftsform des monarchischen Absolutismus in ganz Europa den Gipfel ihrer Machtstellung und die Monarchie von Gottes Gnaden den Höhepunkt ihres Ansehens erlangten."²²

Johannes von Besser, der Augenzeuge der Königsberger Krönung war, verfaßte auf Veranlassung des Königs eine "Krönungs-Geschichte". Sie wurde 1702 gedruckt und 1712 "an vielen Orten gebessert" herausgegeben, vor allem aber mit einer Serie von Kupferstichen angereichert, die Krönung und Krönungszug darstellten. Die Kupferstiche schuf Johann Georg Wolffgang nach Zeichnungen von Johann Friedrich Wentzel; Drucker war Ulrich Liebpert in Cölln an der Spree, dessen Werkstatt sich im Schloß befand.²³ Damit waren die Ereignisse in Schrift und Bild dokumentiert und konnten propagandistisch verwertet werden.

V.

Welche Wirkungen gingen von der Rangerhöhung aus? Gottfried Wilhelm Leibniz beurteilte das Ereignis emphatisch positiv: Die Aufrichtung des neuen preußischen Königreichs sei "eine Zierde des neuen Saeculi, so sich mit dieser Erhöhung angefangen und ihm mit einem so herrlichen Eingange sich gleichsam zu dauerhaftem Glück verbindet."²⁴ Im Rückblick ist es indes geboten, differenzierter zu urteilen.

Das legen schon manche Stimmen von Historikern nahe. Leopold von Ranke sah 1847 in der Zeremonie "etwas Überladenes", aber "das Selbstergreifen der Krone" zeuge von einer Würde, die dem Ereignis angemessen gewesen sei, in der Krönung vor der Salbung drücke sich "eine Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen" aus, wie es sie vorher nicht gegeben habe. ²⁵ Die borussische Geschichtsschreibung verhielt sich indes – in der Nachfolge des kritischen Urteils Friedrichs II. – lange Zeit distanziert, indem sie den Widerspruch zwischen der noch begrenzten Macht des Herrschers und dessen ausgesprochenem Repräsentationsbedürfnis konstatierte.

Die Akzente verlagerte zuerst Otto Hintze 1915: "Die Rangerhöhung des brandenburgisch-preußischen Herrschers konnte damals im Interesse seines Ansehens in Europa als eine politische Notwendigkeit erscheinen, weil die rivalisierenden Nachbarn in Hannover und Sachsen…einen bedeutenden

Schritt aufwärts getan hatten auf der Leiter der internationalen fürstlichen Rangordnung."²⁶ Auch sah er in der Krone eine die innere Einheit des brandenburg-preußischen Staates fördernde Klammer. Dieser Argumentation folgte die Preußenhistoriographie lange Zeit.

Hinsichtlich der politischen Wirkungen ist zuerst daran zu erinnern, daß der Titel Friedrichs I. "König in Preußen" lautete. ²⁷ Damit sollte ausgeschlossen werden, daß der neue König ehemals dem Ordensstaat Preußen und jetzt der polnischen Krone inkorporierte Gebiete beanspruchte, was einen polnischen Einspruch provozieren konnte. Das betraf Pomerellen, das Kulmer Land und das Bistum Ermland. Eine Änderung des Titels zu "König von Preußen" erfolgte erst 1772, als diese Gebiete im Zuge der ersten polnischen Teilung von Brandenburg-Preußen annektiert wurden. ²⁸

Die neue Würde wurde von vielen Herrschern in Europa sogleich oder in den nächsten Jahren anerkannt. Glückwünsche und Huldigungsadressen übermittelten aber auch Professoren, Pastoren, Lehrer und mancher andere Untertan des neuen Königs.²⁹ Doch auch Widerspruch blieb nicht aus. Der Deutsche Orden machte seine Ansprüche auf das ehemalige Ordensgebiet – wie schon seit 1525 mehrmals – beim Kaiser geltend, allerdings auch diesmal ohne Erfolg. Die Päpste verweigerten den Hohenzollernkönigen bis 1787 die Anerkennung und titulierten sie traditionell als "Markgrafen von Brandenburg".³⁰

Nichtsdestotrotz war die wohlinszenierte Selbstkrönung eine wichtige Station auf dem Weg, einen Machtanspruch geltend zu machen, der hier seine ideelle Verbrämung erfuhr. Das spätere Urteil König Friedrichs II. (der von seinem Großvater sagte, ihm habe mehr am blendenden Glanz als am Nützlichen gelegen) lautete deshalb, Friedrich I. habe ohne königliche Macht nach königlicher Würde gestrebt. "Was aber in seinem Ursprung das Werk der Eitelkeit war, erwies sich in der Folge als ein Meisterwerk der Staatskunst."³¹

Diese Feststellung enthält einen wahren Kern, denn der Aufstieg Brandenburg-Preußens vom nordostdeutschen Territorialstaat im Reichsverband zur protestantischen Vormacht im Norden des Reiches und schließlich zu einer europäischen Großmacht wäre ohne den Akt von 1701 schwer möglich gewesen. Den "Anspruch für die Zukunft"³² vermochte allerdings Friedrich I. noch nicht einzulösen, aber sein Nachfolger Friedrich Wilhelm I. festigte nach einer schweren Krise den Staat ökonomisch, administrativ und militärisch, so daß es seinem Sohn Friedrich II. möglich war, dessen Macht durch Expan-

sion zu erweitern: durch die Annexion Schlesiens 1740 und großer Teile Polens 1772, das dann mit den Teilungen von 1793 und 1795 vollständig zerstückelt wurde.

Für die Politik im Reich wurde der durch die Schlesischen Kriege und den Siebenjährigen Krieg provozierte Dualismus zwischen Preußen und Österreich geschichtsmächtig: Zwei Mächte hatten ihren Führungsanspruch angemeldet, und das "dritte Deutschland" mußte sich an dem einen oder dem anderen orientieren. Die im 18. Jahrhundert erstrittene Stellung war indes angesichts der Französischen Revolution und ihrer Folgen gefährdet. Erst mit der Reformpolitik der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts wurde die lange Zeit versäumte Regeneration vollzogen.

Eine weitere mögliche Rangerhöhung, die sich den Hohenzollern eröffnete, war indes problematischer, als die von 1701. Denn als die Frankfurter Nationalversammlung am 28. März 1849 Friedrich Wilhelm IV. zum deutschen Kaiser wählte, erklärte er am 3. April, diese Versammlung habe keine Krone zu vergeben. Deutlicher wurde er in seiner Korrespondenz: Er wies die Krone zurück, weil sie mit dem "Ludergeruch der Revolution" behaftet sei. Der Stolz eines Hohenzollern verbiete es, "eine revolutionäre Lumpenkrone à la Louis Philippe anzunehmen."³³

Anders war das 1871, als im Ergebnis des deutsch-französischen Krieges also einer militärischen Aktion und nicht einer Revolution – am 18. Januar in Versailles die Kaiserproklamation Wilhelms I. erfolgte. Doch mit der Abdankung Wilhelms II. am 9. November 1918 wurde die Hohenzollernhertschaft beendet und erlosch das seit 1701 monarchisch verfaßte Preußen. Der fortbestehende preußische Staat, das "demokratische" Preußen der Weimarer Republik, vermochte jedoch dem faschistischen Ansturm nicht zu widerstehen. Während der Teheraner Konferenz der Antihitlerkoalition erklärte der britische Premier Winston Churchill am 1. Dezember 1943, Preußen sei "die Wurzel allen Übels in Deutschland", und er plädierte für "die Isolierung Preußens vom übrigen Deutschland".34 Der scheinbar logische Schritt war das Gesetz Nr. 46 des Alliierten Kontrollrats vom 25. Februar 1947, das in Anlehnung an ein britisches Memorandum vom 27. November 1944 verfügte: "Der Staat Preußen, seine Zentralregierung und alle nachgeordneten Behörden werden hiermit aufgelöst."35 Preußen wurde also zweimal zu Grabe getragen: als Monarchie und als Staat.

118 Günter Vogler

Vier Feststellungen drängen sich am Schluß auf:

Erstens: Mit der Krönung von 1701 erhielt der brandenburg-preußische Staat eine monarchische Verfassung. Diese Monarchie existierte 218 Jahre – bis zum Sturz der Hohenzollern 1918 –, der preußische Staat bis zum Ende des zweiten Weltkrieges 1945. Obwohl die Hohenzollerndynastie noch fortlebt und die Spuren Preußens bis in unsere Zeit nachwirken, ist seine Geschichte abgeschlossen – ein nicht alltägliches Schicksal eines europäischen Staates.

Zweitens: Wenn oftmals das Besondere des Akts von 1701 hervorgehoben wird, ist dem entgegenzuhalten, daß das Bemühen um die Rangerhöhung eine allgemeine Tendenz dieser Zeit anzeigt und die Ambitionen Brandenburg-Preußens sich in einen generellen Prozeß einordnen. Was sie von manchen anderen deutschen Staaten abhebt, ist der Erfolg der Bemühungen und sind die Langzeitwirkungen.

Drittens: Das angesprochene Souveränitätsproblem reduziert sich auf die Unabhängigkeit des Territoriums, dem die Krone galt, und den souveränen Willen des Herrschers, der sich auf das Gottesgnadentum berief. Die Volkssouveränität, die im europäischen Denken dieser Zeit längst präsent war, spielte in diesem Zusammenhang keine Rolle. Es ging 1701 und später um das souveräne Handeln einer Dynastie, nicht um die Respektierung eines Volkswillens.

Viertens: Das anläßlich des 300. Jahrestages der Hohenzollernmonarchie eröffnete "Preußenjahr" ist nicht durch plausible Argumente legitimiert worden. Der Eindruck dürfte begründet sein, daß dieses sich in die seit längerem zu beobachtende Welle von Rehabilitierungen dynastischer Politik und adliger Eliten einfügt, während republikanische oder gar revolutionäre Traditionen gegenwärtig kein vergleichbares öffentliches Echo finden. Auch das sollte aus gegebenen Anlaß bedacht werden.

Anmerkungen

- 1 Adolf von Harnack: Geschichte der K\u00f3niglich preu\u00dBischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 1/1, Berlin 1900, S. 94.
- Otto Hintze: Die Hohenzollern und ihr Werk, Berlin 1915, S. 260.
- 3 Carl Hinrichs: Friedrich Withelm i. König in Preußen. Eine Biographie. Jugend und Aufstieg, Hamburg 1941, S. 111.
- 4 Peter Baumgart: Die preußische K\u00f6nigskr\u00f6nung von 1701, das Reich und die europ\u00e4ische Pol\u00e4tik. In: Preu\u00dBen, Europa und das Reich. Hg. von Oswald Hauser, K\u00f6ln/Wien 1987, S. 67.

- 5 Vgl. Günter Vogler: Absolutistische Herrschaft und ständische Gesellschaft. Reich und Territorien von 1648 bis 1790, Stuttgart 1996, S. 118f.
- 6 Vgl. Heinz Duchhardt: Die preußische Königskrönung von 1701. Ein europäisches Modell? In: Herrscherweihe und Königskrönung im frühneuzeitlichen Europa. Hg. von Heinz Duchhardt, Wiesbaden 1983, S. 82f.
- 7 Vgl. Wolfgang Neugebauer: Die Hohenzollern, Bd. 1, Stuttgart 1996, S. 185; Gerd Heinrich: Geschichte Preußens. Staat und Dynastie, Frankfurt am Main 1981, S. 130; "Mit dem Kurfürstenhut konnte man sich gewissermaßen nicht mehr in der europäischen Politik sehen lassen."
- 8 Vgl. Alfred F. Pribram: Österreich und Brandenburg-Preußen 1688–1700, Prag/Leipzig 1885.
- 9 Vgl. Heinz Duchhardt: Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht, Wiesbaden 1979, S. 240–251.
- 10 Vgl. Max Lehmann: Preussen und die katholische Kirche seit 1640, 1. Teil, Leipzig 1878, S. 367–384, Quellen S. 455ff. Sie lassen vor allem die das Projekt f\u00f6rdernde Rolle des Jesuiten Maurizio Vota erkennen.
- 11 Vgl. Hinrichs: Friedrich Wilhelm I., S. 111-129.
- 12 Vgl. Kurbrandenburgs Staatsverträge von 1601–1700. Bearb. von Theodor von Moerner, Berlin 1867. S. 481–486, 750–759.
- 13 Ebenda, S. 814. Der ganze Text S. 673-678, 810-823.
- 14 Zit. nach Via Regia. Preußens Weg zur Krone. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1998, S. 21.
- 15 Zit, nach ebenda.
- 16 Vgl. Heinz Duchhardt: Das preußische Königtum von 1701 und der Kaiser. In: Festschrift für Eberhard Kessel zum 75. Geburtstag. Hg. von Heinz Duchhardt und Manfred Schlenke, München 1982, S. 89–101.
- 17 Den Ablauf resümiert kurz Baumgart: Die preußische K\u00f6nigskr\u00f6nung, S. 77ff.
- 18 Vgl. die Beiträge in: Herrscherweihe und Königskrönung.
- 19 Vgl. Via Regia, S. 30f.
- 20 Vgl. ebenda, S. 33f.
- 21 Johann von Besser: Preußische Krönungs-Geschichte, Berfin 1702, Neudruck Berlin 1901, S. 22.
- 22 Baumgart: Die preußische Königskrönung, S. 69.
- 23 Vgl. Via Regia, S. 42f., zum Krönungszug S. 44-64.
- 24 Zit. nach Iselin Gundermann: Einleitung. In: Via Regia, S. 6.
- 25 Leopold von Ranke: Zwölf Bücher preussischer Geschichte. Bd. 1, München 1936, S. 508.
- 26 Hintze: Die Hohenzollern, S. 264.
- 27 Vgl. das Schreiben Votas bei Lehmann: Preussen und die katholische Kirche, S. 513; Theodor Schieder: Die preußische Königskrönung von 1701 in der politischen Ideengeschichte. In: Derselbe, Begegnungen mit der Geschichte, Göttingen 1962, S. 198ff.
- 28 Vgl Acta Borussica, 16. Bd., 1. Teil. Bearb. von Ernst Posner u. a., Hamburg/Berlin 1970, S. 15. Als Anlaß für die Abänderung der Titulatur nennt Friedrich Wilhelm von der Schulenburg in seinem Schreiben vom 17. Oktober 1772 die "jetzige Vermehrung der Königl. Staaten".

- 29 Vgl. Via Regia, S. 78 und die Abb. S. 66/67.
- 30 Vgl. Walter Friedensburg: Die r\u00f6mische Kurie und die Annahme der preu\u00dfischen K\u00f6nigsw\u00fcrde durch Kurf\u00fcrst Friedrich III. von Brandenburg (1701). in: HZ 87 (1901), S. 407-428.
- 31 Friedrich der Große: Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg. In: Die Werke Friedrichs des Großen, Bd. 1, Berlin 1913, S. 100.
- 32 Günter Vogler/Klaus Vetter: Preußen. Von den Anfängen bis zur Reichsgründung. 7. überarb. u. erweit. Aufl., Berlin 1984, S. 53f.
- 33 Ludolf Gottschalck von der Knesebeck: Unveröffentlichte Briefe Friedrich Wilhelm IV. und Wilhelm I. an Landrat Fritz von Berg. In: FBPG 42 (1929), S. 305.
- 34 Teheran Jalta Potsdam. Dokumentensammlung. Hg. von S. P. Sanokojew/ B. L. Zy-bulewski. Moskau 1978. S. 101f.
- 35 Zit. nach: Preußen-Ploetz. Eine historische Bilanz in Daten und Deutungen. Hg. von Manfred Schlenke, Freiburg/Würzburg 1983, S. 268.

Herrmann Klenner

Bacons Wissenschaftsverständnis und Scheitern

I

Von Bacon

Was würdig ist zu existieren, ist auch wert, erkannt zu werden, denn das Wissen ist eine Widerspiegelung des Seins (1/214; 4/107).

Das eigentliche Ziel der Wissenschaften besteht darin, das Leben der Menschen durch neue Erfindungen und mit neuen Mitteln zu bereichern (1/188; 4/79).

Man sorge sich nicht um Metaphysik. Jenseits der wahren Physik liegt nur noch die Theologie (14/375, 377).

Die Bücher müssen den Wissenschaften folgen, und nicht die Wissenschaften den Büchern (13/67).

Die Vernunft sollte als fruchtbar, die Gewohnheit als unfruchtbar angesehen werden (1/806; 5/90).

Recte enim veritas temporis filia dicitur, non authoritatis (1/191; 4/82).

To go beyond Aristotle by the light of Aristotle is to think that a borrowed light can increase the original light from whom it is taken (3/227).

Gott hat es in seiner Güte gefallen, sich dem Begriffsvermögen der Menschen anzupassen (1/621; 4/411).

Es ist besser, gar keine als eine unwürdige Vorstellung von Gott zu haben (6/415).

Das ist die wahre Philosophie, die gleichsam nach dem eigenen Diktat der Welt geschrieben ist, denn sie ist nichts als deren Abbild (1/530; 4//327).

Die Suche nach allerletzten Ursachen ergibt gar nichts; sie ist so unfruchtbar wie eine gottgeweihte Jungfrau (1/571; 4/365).

Wissen und Macht koinzidieren (1/157, 229; 4/47, 120).

Ipsa scientia potestas est (7/241, 253).

Religion ist der himmlische, Geld der irdische Reichtum (8/129).

Sich selbst überlassener Verstand vermag nichts Nennenswertes; sich selbst überlassene Erfahrung tappt im Dunklen umher (1/157, 203; 4/47, 95).

Der menschliche Verstand ist kein reines Licht; er ist vom Willen des Menschen beeinflußt und erzeugt eine Wissenschaft für das, was man will (1/167; 4/57).

Die Wahrheit geht öfter aus dem Irrtum hervor als aus dem Vorurteil (1/261; 4/149).

Sprechen wie die Menge; denken wie die Weisen (1/645; 4/434).

Man kann der Natur nur gebieten, wenn man ihr gehorcht (1/157, 222; 4/47, 114).

Der Mensch ist der Gestalter seines eigenen Schicksals (6/472).

Es ist eine seltsame Begierde, nach Macht zu streben, denn durch sie büßt man seine Freiheit ein (6/398).

Der Boden hoher Stellungen ist schlüpfrig, und das Ende pflegt ein Sturz zu sein (6/550).

π

Drei Momente haben mich von meinem ursprünglichen Gedanken, anlässlich unseres Sozietätsjubiläums über die Bedeutung von Leibniz für die Entwicklung der Rechtswissenschaft vorzutragen, verabschieden und stattdessen ein Bacon-Thema wählen lassen.

Zunächst ein höchstpersönlicher Grund. Ein respektabler Hamburger Verlag betraute mich mit der deutschsprachigen Edition des umfangreichsten Buches von Francis Bacon (1561–1626) De dignitate et augmentis scientiarum von 1623, der ihrem Umfang nach verdoppelten Version seines Of the Proficience and Advancement of Learning von 1605, und mäzenatisches Verhalten, nicht eines (steuerabsetzungsberechtigten) Kapitalisten, wohl aber einer Kollegin, versah mich mit der bis heute gültigen vierzehnbändigen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Bacons aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Freilich habe ich vorab einzugestehen, daß mir unter den bedeutenden Denkern, deren rechtsphilosophisch relevante Werke herausgeben zu dürfen ich das Glück hatte – und zu diesen zählen immerhin solche Gegensatzgenies wie Hobbes und Locke, wie Milton und Spinoza, wie Winstanley und Wollstonecraft, wie Burke und Gentz, wie Kant und Hegel und Humboldt –, Bacon der einzige ist, dessen Wissenschaftsanliegen ich zwar zu verstehen meine, der mir aber dennoch als Mensch fremd geblieben ist. Sehr fremd sogar.

Sodann ist es für einen Juristen naturgemäß reizvoll, auf den Beitrag Bacons, des Juristen, zur allgemeinen Wissenschaftsentwicklung zu verweisen. Denn wie Leibniz so war auch Bacon von Haus aus Jurist, und zwar aller Branchen. Und beiden gemeinsam ist, daß sie in den Geschichtsdarstellungen ihrer Hausdisziplin über Jahrhunderte hin in Vergessenheit gehalten wurden. Vielleicht werden sie auch heute noch insofern zumeist deshalb unterbewertet, weil ihre jeweils wirkungsmächtigsten Leistungen auf anderen Wissensgebieten liegen. Für Bacon wie später für Leibniz gilt jedoch, daß sie auch in ihren philosophischen und logischen Schriften methodisch und substantiell auf Rechtsprobleme eingegangen sind, ja daß sie ihr außerjuristisches Werk zumindest so, wie sie es nun einmal geschrieben haben, nicht hätten schreiben können, wenn sie nicht studierte Juristen gewesen wären. Damit aber geben beide ein Beispiel integrativer Funktionalität von Fachdisziplinen für die Entwicklung der Gesamtwissenschaft; es ist aber diese Art von Funktionalität für jede Akademie von sinnstiftender Bedeutung.

Schließlich und vor allem ist es mir wichtig, Leibnizens (also unsere!) Sozietät als ein Glied in der Kette europäischer Akademiegründungen zu begreifen, und zwar am Beginn der bürgerlichen, sich aus dem Herrschaftsverbund des Absolutismus herauslösenden Gesellschaft. So, von Italien einmal abgesehen, die Reihenfolge: London 1660; Paris 1666; Berlin 1700.

Der intellektuelle Vater der Royal Society of London, der damals privatfinanzierten britischen Societas regalis aber war kein anderer als eben Francis Bacon. In seiner bereits sieben Jahre nach ihrer Gründung publizierten
History of the Royal Society schrieb deren Mitglied Thomas Sprat, daß sein
Buch keine andere Vorrede erfordere als einige von Bacons Schriften; mit der
Ergänzungsbemerkung übrigens, daß es ein gutes Zeichen sei, "that Nature
will reveal more of its secrets to the English than to others".² Folgerichtigerweise ist auf dem Frontispiz seines Buches neben dem Kopf von Charles II.
(der sich selbst zum Akademie-Mitglied ernannt hatte) und dem des ersten
Sozietätspräsidenten auch der von Bacon zu sehen, obwohl Letzterer schon
mehr als dreißig Jahre das Zeitliche gesegnet hatte, als die Herren Akademiker das erste Mal sozietätsvereinigt zu tagen begannen. Und noch in unserem Jahrhundert wird derjenige, mit dem dann die moderne Bacon-Forschung
begann, schreiben können: "The Royal Society may justly be said to constitute the greatest memorial to Francis Bacon".3

Jedenfalls galt im In- und Ausland lange Zeit und für viele Bacon als der Leitwissenschaftler schlechthin. Der Sozialreformer und Pädagoge Samuel Hartlib (?–1647), der Naturforscher und Sekretär der Royal Society Robert Hooke (1635–1703), der Chemiker Robert Boyle (1627–1691), der Theologe und Pädagoge Jan Amos Comenius (1592–1670), der Mathematiker John Wallis (1616–1703), der Naturforscher und Nationalökonom William Petty (1623–1687) ebenso wie der Geisteswissenschaftler John Wilkins (1614–1672) oder der Revolutionspolitiker John Pym (1584–1643) – sie waren alle, ob Monarchisten oder Republikaner, ob Puritaner, Anglikaner oder Katholiken, jedenfalls erklärte Baconians. Hobbes (1588–1679) und Harrington (1611–1677) und Locke (1632–1704), selbst Milton (1608–1674) und Newton (1643–1727), sind ohne den Vorausgang Bacons nicht recht vorstellbar, auch wenn diese Pioniere alles andere waren als bloß Nachdenker ihres Vordenkers. Abraham Cowley (1618–1667) gabs in Versen: "Bacon, like Moses, led us forth at last./ The barren wilderness he past,/ Did on the very bor-

der stand/ Of the blest promised land,/ And from the mountain top of his exalted wit,/ Saw it himself, and shew'd us it". Der Dichter (und Mitglied der Royal Society!) John Dryden (1631–1700) ging noch weiter: "The world to Bacon does not only owe/ Its present knowledge, but it's future too". 5

Aber es waren nicht nur das intellektuelle Umfeld und die bedeutendsten Mitglieder der Royal Society, die sich als "Bacons loyal disciples" verstanden.⁶ Als der niederländische Physiker Christian Huygens (1629–1695) in einer Denkschrift das Aufgabengebiet für Frankreichs Académie Royal des Sciences erörterte, deren Auswärtiges Mitglied er war, bezeichnete er als dessen Grundlage das von Bacon abgesteckte Forschungsprogramm.⁷ Voltaire (1694-1774) - wie unmittelbar vor ihm bereits Vico (1668-1744) -, vom Ehrgeiz gepackt, selbst der Bacon der Geschichtswissenschaft zu werden, war es dann, der im zwölften seiner Letters concerning the English Nation Bacon als denjenigen charakterisierte, der mit seinem Novum Organum das Gerüst der modernen Philosophie errichtet habe, und der zwar die Natur noch nicht zu erkennen vermochte, wohl aber alle Wege, die zu ihr führten.8 Die französischen Aufklärer verehrten Bacon, diesen "Lehrmeister des Menschengeschlechts, der selbst keinen Lehrmeister hatte" (Rousseau), als den vielleicht größten unter den Philosophen und gerieten sogar in den Verdacht, den Plan ihrer Encyclopédie den Schriften Bacons entnommen zu haben (wogegen sich D'Alembert bei aller Verehrung für den Briten natürlich und mit Recht verwahrte).9

Es ist sogar für möglich gehalten worden, daß das allen Menschen gottgestiftete Naturrechts-Trio aus der US-Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom Juli 1776 ("life, liberty and the pursuit of happiness") bloß Bacons Behauptung rezipiert, daß nach dem Naturrecht jedem Menschen drei
Dinge zuständen: the preservation of life, liberty and the society of man and
wife (7/663), Auch wenn dieser Ableitungszusammenhang kaum zu beweisen sein dürfte, ¹⁰ so gehörte jedenfalls für Thomas Jefferson (1743–1826),
den Verfasser dieser Unabhängigkeitserklärung, Francis Bacon zu den drei
bedeutendsten Menschen der Weltgeschichte (und zwar als zeitlich erster!),
die die Grundlage legten für die Natur- wie für die Geisteswissenschaften.¹¹

Was nun endlich Deutschland und die schließlich hier in Berlin vor genau dreihundert Jahren gestiftete "Societät der Wissenschaften" anlangt, so hat deren Initiator und Gründungs-Präsident Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) in allen seinen jahrzehntelang unterbreiteten Akademie-Konzepten natürlich auf die Royal Society, deren Mitglied er seit 1673 war, sowie auf deren Vordenker, auf Bacon also, verwiesen, dessen *Instauratio Magna* ihm selbst den Zugang zur postscholastischen Philosophie eröffnet hatte, und den er nie anders als "fondateur de la philosophie", als "magnus vir", als "vir incomparabilis", als "illustrus vir", als "vir egregius", als "homo immortalis" zu bezeichnen pflegte, einmal gar als "divini ingenii vir". ¹²

Ш

Es geht hier nicht um eine Darstellung der Philosophie Bacons. Allein im letzten Jahrzehnt wurde ein Dutzend respektabler Monographien über ihn publiziert. In ihnen sind die Stärken und die Schwächen seiner Gedanken, aber auch seines Charakters einer vermutlich bereits überdrüssigen und zudem elitären Öffentlichkeit unterbreitet worden. Eine neue Gesamtausgabe seiner Werke soll endlich die bisherige, nun anderthalb Jahrhunderte alte (äußerst verdienstvolle, aber eben nicht mehr zeitgemäße) ablösen. Alles in allem ein erklärungsbedürftiger Bacon-Boom, in der auch deutschsprachige Literatur integriert ist, von englischschreibenden Autoren allerdings selten zur Kenntnis genommen, selbst wenn sie nicht aus der DDR stammt.

Bacon verstand sich weniger als Philosoph, denn als Philosophierender. Nur seines Weges, nicht seines Standpunktes war er sich gewiß (3/780: certi viae nostrae sumus, certi sedis nostrae non sumus). Nicht dem Erkannten, dem zu Erkennenden widmete er sein Leben. Nicht als Lehrer endend blieb er buchstäblich bis zuletzt Lernender: wie einst Plinius, der als das Opfer eigener Forschungen sein Leben einbüßte, starb auch Bacon an den Folgen eines (freilich nicht für ihn) geglückten Experiments.¹³

An den alten Küsten etablierter Wissenschaftler segelte er vorüber, aber nur, um des Menschen Geist zu einer Fahrt ins offene Meer vorzubereiten (1/135), vorbei an jenen Fels-Säulen, die Herakles während der zehnten seiner Schwerstarbeiten beim Passieren der Seestraße von Gibraltar aufgestellt hatte, die Grenze zwischen Bekanntem und Unbekanntem markierend, ein Vorgang, den das Titelbild zu Bacons Instauratio magna von 1620 symbolisiert.¹⁴

Die von ihm gewagte Fahrt ins Offene betrieb Bacon als bewußten Bruch mit der intellektuellen Vergangenheit zweier Jahrtausende. Immanuel Kant, selbst ein Neuerer höchsten Grades, war es dann, der mit Bacons Namen den Begriff einer "Revolution der Denkart" verband. ¹⁵ Bacon war auch der Erste, der zur Kennzeichnung seines Denkeinsatzes den Terminus "Revolution" benutzte (1/186, 514: revolutio doctrinarum). ¹⁶ "Revolution" nicht im Sinne einer Rotation (Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543), oder einer Renaissance (Vasaris Wiedergeburt der antiken Kunst, 1550), oder einer Rezeption (Reichskammergericht, Wiederaufnahme des alten Recht Roms, 1495), oder einer Reformation (Luther, Zurückführung auf den Bibelglauben, 1517).

Bei Bacon hingegen bedeutet "Revolution" Abbruch, bedeutet Diskontinuität. Von ewiger Liebe zur Wahrheit erfüllt, wie er meinte (1/130: aeterno veritatis amore devicti), begriff er sich als das Ende eines schier endlosen Irrtums (1/133: infiniti errores finis) der seit Jahrhunderten herrschenden Denkweisen. Selbstbewusst stellte er dem sechsteiligen "Organon" des Aristoteles sein Novum Organum (den zweiten Teil seiner sechsteilig konzipierten "Instauratio Magna") entgegen, der "Atlantis" des Platon sein New Atlantis. Aristoteles war ihm zu (deduktiv-)logisch, Platon zu theologisch (1/201). Die Scholastiker, "utterly ignorant of history" (3/504), mit ihren spekulativen Spitzfindigkeiten im Übermaß (1/215), ihrer scheinheiligen Frömmigkeit (6/ 416) attackierte er nur pauschal: in keinem seiner Werke nannte er, der ansonsten Vielzitierer, auch nur die Namen von Albertus, Thomas, Vitoria oder Suárez. Atheist war er nicht, denn nur derjenige leugne Gott, für den das ein Vorteil ist (6/413); doch einen Freigeist darf man ihn wohl nennen: ein "Sein ist die Zeit" kam von seinen Lippen nicht, wohl aber, daß es besser sei, "to have no opinion of God at all, than such an opinion as is unworthy of him" (6/415). Völlig zurecht zierte auch sein Name den Index der von Roms Kirche verbotenen Bücher, und das bis zum März 1967.

Worin aber bestand die Spezifik des Bruches, den Bacon mit dem Tradierten vollzog? "To make philosophy and sciences both more true and more active" und "to enlarge the bounds of reason" benannte er in einem Brief an James I. vom Oktober 1620 den Sinn seines ebendemselben Monarchen gewidmeten Novum Organum (14/120). In dieser Allgemeinheit deckte sich Bacons Erkenntnisinteresse mit dem Anliegen vieler Denker vor und nach ihm, besonders mit dem der antiken und der modernen Aufklärer. Doch spätestens mit seinem Paukenschlag The Twoo Bookes of Francis Bacon of the Proficience and

Advancement of Learning Divine and Humane, London 1605, beginnt die der bürgerlichen Gesellschaft Europas angemessene Epoche der Aufklärung: enlightenment, les lumières, illuminismo, illustración, prosvescenie!

Von den damals überkommenen und vielen späteren Denkweisen unterschied sich Bacons Denkeinsatz durch seine extreme Systemfeindlichkeit, seinen aggressiven Antidogmatismus. Die Erkenntnisse, die er zum Gedankengut der Menschheit (der englischen natürlich zuerst) beizusteuern gedachte, sollten die Früchte keiner geistigen Anpassung an die herrschenden Meinungen, auch nicht an die Wahrheiten von gestern, und nicht bloßem Perfektionierungsbestreben gegenüber den Ansichten der geistigen, geistlichen oder politischen Eliten, gleich welcher Zeit, geschuldet sein. Sie beanspruchten, nicht ex opinionibus, sondern ex factis abgeleitet worden zu sein. So wie Bacon von der Wahrheit ganz allgemein behauptet hatte, daß sie eine Tochter der Zeit und nicht menschlicher Autoritäten sei (1/191: veritas temporis filia, non authoritatis), so beharrte er darauf, daß auch seine eigenen Erkenntnisse nicht von anderen Denkern, auch nicht in vervollkommnender Absicht, abgeleitet sind; sie seien originär, da sie von der Welt selbst abgeschrieben seien: sunt certe nova; descripta ex veteri admodum exemplari, mundo scilicet ipso (1/123)! Bacon, selber ein Produzent von Büchern, forderte dazu auf, nicht allzuviel Zeit auf das Lesen von Büchern zu verwenden, denn das sei Verschwendung, sei Müßiggang (6/497f.); eine ihres Namens werte Wissenschaft habe der Wirklichkeit zu folgen und nicht Büchern (13/67). Auch vom Zitieren alter Autoren und deren Kontroversen hielt er nichts; das sei höchstens gut zum Garnieren von Propagandareden, sei ein Zeichen leerer Eloquenz, wissenschaftsfremd also (1/396). Von Rhetorikern könne man keine Beweise erwarten, von Wissenschaftlern keine Überredungskünste – stimmte Bacon ausnahmsweise einmal mit Aristoteles überein. 17

Den für sein eigenes Denken beanspruchten geistigen Fortschritt missverstand Bacon nicht als Fortgeschrittensein; er begriff ihn vor allem als Fortschreiten. Wahrheit verstand er also als einen ins Unendliche reichenden Prozess, für den er die Instrumente bereitzustellen versuchte. Wie die ihm bewußt oder unbewußt verpflichteten späteren Großdenker – Hobbes etwa, oder Newton, Rousseau oder Kant oder Hegel oder Marx oder Darwin oder Freud oder Einstein – so hielt bereits Bacon die wirklichen Probleme der Welt nicht innerhalb jenes Gedankengebäudes für lösbar, das zu ihnen geführt hatte.

Das erklärt aber auch, warum in der Hierarchie Baconscher Werte die ars demonstrandi weit unterhalb einer ars inveniendi angesiedelt war. Das Erkennen von bisher Unbekanntem war ihm wichtiger als das Beweisen von bereits Bekanntem. Daher auch sein Widerwille gegen den Syllogismus. Mit diesem von Aristoteles gleich zu Beginn seiner Ersten Analytik (einem Teil seines "Organons") begründeten, vom Aquinaten in seiner Summa theologica zuweilen bis ins Absurde gesteigerten Kernstück der Logik kann man wohl die Wahrheit oder Falschheit eines Ableitungszusammenhangs zweier Aussagen, nicht aber die Wahrheit oder Falschheit jener Aussage nachweisen, auf der die Schlußfolgerungen beruhen, da doch in jedem Aussagensystem zumindest eine Aussage enthalten ist, die innerhalb dieses Systems unbeweisbar ist. So der Kronzeuge selbst: Ein syllogistischer Schluß ist eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß jenes ist. 18 Bacon hielt nun den Syllogismus zwar für die Bequemlichkeit von Professoren (1/220) oder auch zum Disputieren für geeignet (vor allem für diejenigen, die ihre Intümer als Wahrheit verkaufen wollen!), verwarf ihn aber als wertlos bei der Gewinnung neuer Erkenntnisse, beim Erforschen und Erfinden, also innerhalb des Aufgabenbereiches wirklicher Wissenschaft (1/136: At nos demonstrationem per syllogismum rejicimus, quod confusius agat, et naturam emittat e manibus). Bertrand Russel übrigens, der Bacons Unterbewertung der Aristotelischen Logik schon deshalb kritisch sieht, weil sie zu einer Unterschätzung der Mathematik führe, kommt gleichwohl zu dem Ergebnis, daß des Aristoteles Logik vollständig falsch sei, mit Ausnahme seiner Syllogismen-Theorie, die aber praktisch unerheblich sei, weshalb man seine Zeit nicht damit vertun solle, sie zur Kenntnis zu nehmen. 19

Anstelle des von ihm verachteten syllogistischen, also deduktiv-logischen Schlußfolgerns, das ja immer nur von bereits vorhandenen Meinungen ausgehe und daher bestenfalls deren Perfektionierung erziele, nicht aber die Natur der Dinge selbst in Sicht kommen lasse, setzte Bacon auf ein induktiv-logisches Verfahren: das Werkzeug, mit dessen Hilfe man die Natur aller Dinge, angemessen zu erforschen und zu interpretieren vermöge, sei die Induktion (1/136, 236f.), ausdrücklich auf Natur und Gesellschaft, auf Ethik und Logik bezogen (1/219f.).

Mit der induktiv-logischen Wissenschaftsmethode – und das war ja auch der Hintersinn des ganzen Unternehmens – sollten "die Sachen selbst" als

Ausgangsmaterial für die Forschung zurückgewonnen werden. Nicht ging es ihm um die Wahrheit oder Falschheit von Überlieferungswissen und Offenbarungsglauben. Gegenstand der von ihm mit Wissenschaft identifizierten Philosophie sollte die (objektive) Wirklichkeit als Grundlage für (subjektive) Theorie, das Scin als Basis des Bewußtseins, die Idealität als Abbild der Realität anerkannt werden, Erfahrungsvorgänge als Vorausgang von Denkprozessen.

Wohlgemerkt: Bacon argumentierte in gleicher Weise gegen die bloßen Empiristen wie gegen die reinen Rationalisten. Jene verglich er mit den lediglich für die Selbstversorgung sammelnden Ameisen, diese mit den aus sich selbst Fäden ziehenden Spinnen; Philosophen verglich er hingegen mit den aus eigener Kraft das von ihnen Gesammelte zu etwas ganz Neuem verarbeitenden Bienen (1/201). Auch enthielt nach Bacons Verständnis von Induktion diese Forschungsmethode notwendigerweise deduktive Momente (1/212). Er ließ nämlich das wohlgeordnete Sammeln von Erfahrungen (einschließlich der Durchführung von Experimenten) nur als das Beginnen eines Forschungsweges gelten, der zunächst auf- und sodann absteigend die Entwicklung von Axiomen ermöglichen sollte und von diesen ausgehend das Gewinnen neuer Erfahrungen und die Auswertung neuer Experimente (1/189, 501).

Doch ist Bacon ungeachtet solch dialektischer Vorgehensweise in einem als unendlich verstandenem Erkenntnisprozeß, in dem die sich wechselseitig bedingenden Ursachen und Wirkungen von Vorgängen und Phänomenen ineinander übergehend erforscht werden (1/547), das vom Kopf-Auf-die-Füße-Stellen des Verhältnisses von Denken und Sein schlecht bekommen. Materialismus ist jedermanns Sache nicht, und Materialisten sind nicht jedermanns Freunde! Obwohl Hegel die neuere Philosophie mit Bacon beginnen ließ, nannte er ihn (in diskriminierender Absicht) "Held aller Empirie", "Heerführer aller Erfahrungsphilosophie", dessen "Betrachten der Natur auch Philosophie genannt wurde." 20 Und selbst Goethe, der Bacon in seiner Geschichte der Farbenlehre und auch sonst wohl zu würdigen wußte, meinte gelegentlich, dieser käme ihm wie ein Herkules vor, "der einen Stall von dialektischem Miste reinigt, um ihn mit Erfahrungsmist füllen zu lassen."21 Daß es Spinoza (so in seinem überlieferten Brief vom September 1661 an Heinrich Oldenburg, den Sekretär der Royal Society) für den größten Irrtum Bacons hielt, "von der Erkenntnis der ersten Ursache und dem Ursprung aller Dinge abgeirrt zu sein",²² wird Bacon gerecht, denn dieser hatte schon wegen der Grenzenlosigkeit des Forschungsprozesses tatsächlich die Blasphemie begangen, die Suche nach Erst- und/oder Letztursachen für sinnlos zu erklären, denn sie gebäre als eine gleichsam gottgeweihte Jungfrau gar nichts (1/571: causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata, nihil parat). Daß den jungen Marx grade solch eine Zuspitzung zu Begeisterungsstürmen hinriß, versteht sich von selbst; sah er doch darin das Signum jener Emanzipation, in deren Ergebnis die objektiven Gesetzmäßigkeiten von Natur und Gesellschaft nicht mehr aus Religion und Theologie, sondern aus des Menschen Erfahrung und Vernunft entwickelt worden seien, ein Prozeß, den er allerdings mit Heraklit und Aristoteles beginnen und über Bacon (den "wahren Stammvater des englischen Materialismus"), Copernicus, Machiavelli, Campanella, Hobbes, Grotius, Spinoza, Rousseau und Hegel wachsen (und bei sich selbst gipfeln!) ließ.²³

Auch seine eigenen Gedanken empfand Bacon als vorläufig, als von ihm selbst zu keiner Geschlossenheit, zu keinem Abschluß zu bringen. Es waren Versuche. Allein experimentelles Denken zuzulassen, das Entwerfen und Verwerfen von Ideen durch ein Ausprobieren ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu vermitteln, ließ ihm keine andere Wahl. Wirklich Neuartiges zu denken, und genau das war sein Anspruch, konnte für ihn nur ein Denken auf dem Wege und nicht ein Denken von Dogmen sein. Insofern hat Christopher Hills Apercu: "Bacon was as little a Baconian as Marx was a Marxist" die Wahrheit auf seiner Seite.24 Zumal wenn man sich an Lenins Marxismusverständnis als einer "geschlossenen" (noch dazu auch "harmonischen"!) Weltanschauung hält.25 Daß keiner mehr frei denkt, der einem System folgt, ist eine alte Wahrheit. Systemdenken bringe Lehrer und Schüler hervor, doch keine Entdecker und Erfinder, meinte Bacon, und wer erst einmal vom Urteilsgeflecht eines anderen abhängig geworden ist und auf dessen Ansichten schwört, der vermehre die Wissenschaft nicht mehr, sondern beschränke sich darauf, seinen Meister in sklavischer Abhängigkeit zu umkreisen (1/126). -Personenkult nannte man das in gewissen Ländern Europas seit 1956 ...

Als bekennender Antidogmatiker bevorzugte Bacon die aphoristische gegenüber der apriorischen Darstellungsweise des Wissens. Bereits seine noch am Ende des 16. Jahrhunderts entstandenen, wenn auch zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen *Maxims of the Law* enthalten die Feststellung,

"that the delivering of knowledge in distinct and disjoint aphorisms does leave the wit of man more free to turn and toss, and to make use of that which is so delivered to more several purposes and applications" (7/321). In seiner enzy-klopädischen Bestandsaufnahme des Gesamtwissens (und vor allem -unwissens!) seiner Zeit beklagt er sich, "that it has been to much taken into custom, out of a few axioms or observations upon any subject to make a solemn and formal art; filling it with some discourses, and illustating it with examples, and digesting it into a sensible method [....], carrying the shew of a total, do secure men, as if they were at furthest [...], whereas aphorisms, represnting a knowledge broken, do invite men to enquire farther" (3/405).

Nun haben im deutschen Sprachraum "flüssig philosophierende" Denker, indem sie ihre aus der Betrachtung der Dinge und Vorgänge gewonnenen Erkenntnisse in knappen, methodisch nicht ineinander verketteten Sätzen zusammenstellten (1/194: nec methodo revinctas sententias), eine über die eigene Zunft und Zeit weit hinausreichende Wirkung entfaltet. Bewußt oder unbewußt philosophierten aphoristisch, also unsystematisch in Bacons Manier, u. a. Lichtenberg, Feuerbach, Nietzsche und Bertolt Brecht. Einige von diesen inhaltlich extrem gegensätzlich Denkenden haben sogar diejenigen diffamiert, die, wie Hegel etwa, jegliches Philosophieren ohne System für per se unwissenschaftlich erklärten. Der Wille zum System sei ein Mangel an Rechtschaffenheit, tönte der eine, Während der andere empfahl, die Sätze von Systemen, da sie aneinander hingen wie Mitglieder von Verbrecherbanden, voneinander zu trennen, weil man sie einzeln leichter überwältigen könne. 28

Bevor – voreilig – Gegensätze da hineingedacht werden, wo sie nicht zu finden sind, sei vermerkt, daß einerseits Engels die Dialektik als ein Philosophieren mit "flüssigen Kategorien" charakterisierte,²⁹ und andererseits Bacon sein bewußt nichtsystematisches Denken vom prinzipienlosem Eklektizismus wohl zu unterscheiden wußte, und von einem sich selbst überlassenem Verstand ebensoviel hielt wie von einer sich selbst überlassenen Erfahrung – nämlich gar nichts! (1/157: nec intellectus sibi permissus multum valet; 1/203: vaga experientia et se tantum sequens mera palpatio est, et homines potius stupefaciquam informat.)

Zu den Nachteilen der axiomatisch-deduktiven Methode im Erkenntnisprozeß zählte Bacon, daß sie zwar gut geeignet sei, für bereits erzielte Wissenschaftsergebnisse Zustimmung und Glauben zu erzeugen, doch daß sie zu künftigen Forschungen wenig anrege und auch weniger handlungsorientierend wirke als die induktiv-aphoristische Methode (3/405: more fit to win consent or belief, but less fit to point to action [... and to] enquire farther). Die von Hermann Helmholtz unter Berufung auf Bacon begründete Behauptung, daß «die Naturwissenschaften in genau dem Maße reichere und schnellere Fortschritte gemacht haben, als sie sich dem Einflusse der angeblichen Deduktionen a priori entzogen, oder Charles Darwins Selbstdarstellung («ich arbeite nach echten Baconschen Grundsätzen und sammle ohne irgendeine Theorie Tatsachen im großen Maßstab») sprechen zumindest gegen den Alleinvertretungsanspruch jeder aufs Deduzieren limitierten Argumentationsweise in der Wissenschaft.³⁰

Der von Bacon durchaus provozierend gemeinte Vorrang der Induktion gegenüber der Deduktion, der ars inveniendi gegenüber der ars demonstrandi, des Zweifelns gegenüber dem Wissen, des Berichtens gegenüber dem Belehren, des Prüfens gegenüber dem Glauben, der Weiterentwicklung von Wahrheiten gegenüber ihrer Wiederholung, der Wirkungs- gegenüber der Ursachenforschung, der Experimental- gegenüber der Transzendentalphilosophie, der aphoristischen gegenüber der systematischen Wissensdarbietung, der operatio gegenüber der contemplatio – all das ist die schlichte Konsequenz seiner Überzeugung, daß das wirkliche Ziel der Wissenschaft kein anderes sein dürfe, als das Leben der Menschheit mit neuen Erfindungen und Entdeckungen und Reichtümern zu versehen (1/188). Die eigentliche Sache, um die es sich für die Menschheit wie für ihn selbst handele, sei keine Meinung, über die man so oder auch anders denken könne, sondern eine Tat, die zu tun sei. Es war dieser Satz, dieser Gegensatz aus der Vorrede zu Bacons Instauratio Magna (1/132: non opinio, sed opus; 4/21: not an opinion to be held, but a work to be done), den Kant seiner Kritik der reinen Vernunft voranstellte, und in dem wir getrost die Keimzelle von Marxens berühmt/berüchtigter Elfter Feuerbachthese erblicken können, laut der die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert hätten, es aber drauf ankomme, sie zu verändern.31

Es ist genau dieser Ansatz, daß nämlich Wissen und Macht koinzidieren (1/157: scientia et potentia in idem coincidunt, da die Unkenntnis der Ursachen von Vorgängen deren gewollte Veränderungen verfehlen läßt), die Ba-

con einen Verruf ohnegleichen beschert hat: Das Wissen, das Macht sei, kenne keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegenüber den Herren dieser Welt, heißt es mit Blick auf Bacon bei den Herren der Frankfurter Schule;³² aus deren Umkreis lautet ein vergleichbares Verdikt, daß das Wissen als Herrschaftspotential die große Rationalisierung der Unfreiheit des Menschen impliziere;³³ als ob die Erfindung des Hammers das Ermorden von Menschen impliziere. Die Unheilsdrohung des mit Bacon begonnenen Machbarkeitswahns des Menschen habe im Marxismus ihre Exekution gefunden, lautet eine der unverantwortlichen Grundtorheiten, abgeleitet angeblich aus dem "Prinzip Verantwortung".³⁴ Womit ein Verdammungsurteil gegen die ganze Aufklärung auf den Weg gebracht war, als deren Kronerben dann gelten: Stalin und Pol Pot!³⁵

Obschon er den Menschen als Diener und Deuter der Natur charakterisiert (3/793: homo naturae minister et interpres) und von dieser Natur gesagt hatte, sie ließe sich nur durch Gehorsam ihr gegenüber beherrschen (1/222: naturae enim non imperatur, nisi parendo), wird Bacon auch für die Mißachtung der ökologischen Grenzen der Industriegesellschaft verantwortlich gemacht;³⁶ angeblich habe er gefordert, die Natur auf die Folterbank zu spannen und eine permanente Vivisektion zu veranstalten, damit sie ihre Geheimnisse preisgebe.³⁷ Obschon es doch ein jüdisch-christlicher Urtext war, der dem Menschen das göttliche Gebot auferlegte, sich die Erde untertan zu machen und über alles Getier zu herrschen (Genesis I, 28), ist es Bacon, dem von gewiß guten Christen vorgeworfen wurde, daß niemand ein antichristliches Weltbild energischer vertreten habe als er – bis zum Bolschewismus!³⁸

Mit der Denunziation solch böswillig Gemeintem soll nicht etwa das Anliegen von Bacon verharmlost werden. Das ist schon deshalb völlig unangebracht, weil ja sein erklärtes Ziel in nichts Geringerem als in einer "vollständigen Rekonstruktion aller Wissenschaften und Künste, wie überhaupt aller menschlichen Gelehrsamkeit" bestand (1/121: scientiarum et artium atque omnis humanae doctrinae in universum Instauratio). Wohl wußte er, daß er bei dieser von ihm als gesamtgesellschaftlich verstandenen Aufgabe einsam bleiben würde (wie er hoffte: lediglich zunächst), da sie seine wie eines jeden anderen Fähigkeiten und Möglichkeiten überstieg. Doch hielt er es für besser, sein individuelles Licht leuchten zu lassen, als bloß auf die allgemeine Dunkelheit zu schimpfen. Er wollte wenigstens einen Anfang machen,

indem er es unternahm, die Herangehensweise zu demonstrieren, das Methodeninstrumentarium bereitzustellen und eine gegliederte Bestandsaufnahme aller Wissensgebiete, vor allem deren Lücken, zu bieten. Dazu hatte er sich den globus intellectualis zu erschließen: "I have taken all knowledge to my province" (8/109). In nicht weniger als einhundertdreißig Bereiche teilte er diese "Provinz" ein, für die er zunächst Tatsachensammlungen ("historiae") anzulegen vorschlug, von den Himmelskörpern angefangen über die uns umgebende Natur, die Gesellschaft und den Menschen bis hin zur Mathematik. Er selbst offerierte Forschungsberichte über Kometen, Gewitter, Stürme, Erdbeben, Ebbe und Flut; über Metalle, Fossilien, Minerale, Pflanzen, Vögel, Fische und Insekten; über den Körper des Menschen, seine Physiologie, Fortpflanzung und Nahrung, seine Träume und Affekte, über Kunst, Architektur, Manufakturen, Produktion, Jagd und Sport; über seine Krankheiten, sein Alter und seinen Tod; über seine Philosophie und Theologie, über die Gesellschaft, das Recht, den Staat und die Kriegführung hinzu (1/405–431). Dabei unterschied er für die einzelnen Bereiche zwischen einer Taten- und einer Ideengeschichte der Menschheit (1/516; 3/342), kann also getrost als einer der Väter von Theoriegeschichte, und zwar einer materialistisch konzipierten gewertet werden, da ihm das Wissen als Abbild des Seins galt (1/214: scientia est essentiae imago). Wie zu erkennen, handelt es sich alles in allem um das Forschungsprogramm einer ganzen Akademie der Wissenschaften, überdies eines großen Landes. Die wäre damals freilich erst zu gründen gewesen.

Schulemachend bezog selbst Immanuel Kant Bacons Bedeutung lediglich auf die Naturwissenschaften, wobei er ihn allerdings als den "ersten und größten Naturforscher der neuern Zeit" rühmte.³⁹ Dieser Limitierung seines Ranges, die bei Subalternen in die verunglimpfend gemeinte Feststellung überzuleiten pflegt, daß ihm keine Entdeckungen in der Größenordnung eines Copernicus, eines Galilei oder eines Newton gelungen seien, möge entgegengehalten werden, daß sich Bacons Forschungskonzeption seiner eigenen Absicht nach auf die Gesamtheit aller Wissensbereiche: auf Natur, Gesellschaft und Denken, erstreckte, und daß sein eigentliches Anliegen gesellschaftlicher Natur war, nämlich die Macht des Menschen über sich selbst und die Natur durch eine Revolution der Wissenschaft und deren Umsetzung in die Gesellschaftspraxis zu ermöglichen.⁴⁰ Dabei verstand er unter Wissen

schaft nicht Vermitteln von Wissen an Unwissende, sondern das Erkennen von bisher Unerkanntem. Wissenschaft im eigentlichen Sinn war für ihn weder Lehren noch Lernen, es war für ihn Forschen! Und zwar als arbeitsteilig betriebene Tätigkeit "for the bettering of man's life" (10/84). Wie sein zeitweiliger Amanuensis und Nachfolger im Geist Thomas Hobbes formulierte: Wissenschaft ist fürs Wirkenkönnen da, scientia propter power.⁴¹

Worüber er sich – in dieser Schärfe als Allererster! – allerdings auch im Klaren war: der menschliche Verstand sei von Haus aus kein ungetrübtes, sondern ein vom "Öl des Willens" (Spinoza) genährtes Licht, sei von des Menschen Gefühlen, Leidenschaften und Interessen beeinflusst und erzeuge eine Wissenschaft für das, was man will. Des Menschen Vorurteile verzerrten seine Urteile: Idole, in der Gattung des Menschen oder in der besonderen Natur des Einzelnen begründet, aus dem Miteinanderleben der Menschen oder aus den überkommenen Dogmen folgend (1/163: Idole des Stammes, der Höhle, des Marktes, und des Theaters) hielten des Menschen Geist gefangen. Der arge Weg der Erkenntnis führt übrigens von Bacons Idolen-Lehre zu Hegels Verständnis von Verstand als Hofnarr des Herzens, zu Marxens Ideologie-Auffassung als falsches Bewusstsein, zu Nietzsches Deutung von Klugheit als Verstand im Dienste von Interessen, zu Max Webers Kritik einer bloß instrumentellen Vernunft....

IV

Fancis Bacon gehört zu den großen Gescheiterten der Weltgeschichte. Diese Behauptung mag angesichts seines hundertfach nachweisbaren Einflusses auf die großen Geister Europas, den Respekt, den er bei vielen von ihnen genoß, und der Fülle seiner in mehr als fünfzig Sprachen übersetzten Werke verwundern. Auch wenn manche meinen, daß sein großer Tag der Ruhetag aller anderen Denker war, auch wenn einer der Gebildetsten unserer Zeit von Bacon schrieb, daß er der erste Schriftsteller seiner Epoche gewesen sei und das Weltbild noch des 20. Jahrhunderts geformt habe,⁴³ so gehört er dennoch unter die Besiegten. Und das nicht etwa, weil er neben dem großen Lob, das er verdientermaßen einheimste, auch Tadel, ja Haß, Verachtung und Hohn erntetete. Gewiß hat Joseph de Maistre ihm vorgeworfen, daß er der Urvater jener Feinde des Menschengeschlechts gewesen sei, die Frankreichs Revolution

inszenierten,⁴⁴ und Trendelenburg behauptete von ihm, daß er als Allererster den Staat als Rechtsstaat vaterlandsloser Egoisten projektiert habe.⁴⁵ Als ungebildeter Wunderdoktor ist er von ernstzunehmender Seite diffamiert worden, als jemand, mit dessen Methode man zwangsläufig zu einem Zero komme.⁴⁶ Hegels Verdikt, Bacon sei "der Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird", ist zweideutig genug, und Blochs Eindeutigkeit "Gründlichkeit fehlt, Tiefe fehlt, obwohl sie manchmal berührt ist. Er ist ein Projektant großen Stils, im Barock gab es viele Projektanten...", spricht für (oder gegen) sich. ⁴⁷

Wie gesagt, nicht wegen dieser (nahezu beliebig erweiterbaren) Verunglimpfungen zählt Bacon zu den Schiffbrüchigen der Intellektualgeschichte. Und das in sogar fünffacher Weise. Bacon ist nämlich als Mensch, als Jurist, als Staatsmann, als Experimentalphilosoph ebenso gescheitert wie als Großunternehmer der Wissenschaft, als Akademie-Utopiker.

Seine Ehe, um damit zu beginnen, endete wie sein Finanzgebaren in einem Fiasko. Ein Vierteljahr vor seinem Tod enterbte er (14/549: "for just and great causes") seine Frau, die er zwanzig Jahre zuvor von Kopf bis Fuß in Purpur gekleidet als Vierzehnjährige geheiratet hatte, und die wiederum keine zwei Wochen nach seinem Ableben den Haushofmeister ehelichte. Auf stets übergroßen Fuß lebend, also immer verschuldet, deswegen gelegentlich auch im Tower arretiert (9/106), hinterließ er schließlich seinen reich bedachten Erben (14/228, 539) mehr als zwanzigtausend Pfund Schulden.⁴⁸

Auch wenn der studierte Jurist Bacon in jungen Jahren von einer Karriere in der Rechtspraxis meinte, sie koste zuviel Zeit, die er einem besseren Zweck widmen wolle (8/372f.), so hat er doch tatsächlich sein ganzes Leben lang als Jurist gearbeitet, und zwar in allen nur denkbaren Bereichen: in der Gesetzgebung, der Justiz und der Verwaltung, als Untersuchungsführer (before torture, in torture and after torture!), als Ankläger, Anwalt, Ratgeber und Richter. Aber sein eigentliches Ziel, der Justinian (oder der Tribonian) des britischen Rechts zu werden (5/100), oder wenigstens das Recht Schottlands mit dem von England kodifikatorisch zu vereinigen – das hat er verfehlt. Und seine der Rechtswissenschaft unmittelbar zuzurechnenden Texte – vor allem: Maxims of the Law (7/307ff.), Reading of the Statute of Uses (7/389ff.), Use of the Law (7/451ff.), Arguments of Law (7/517ff.), Preparation for the Union of Laws (7/727ff.), Ordinances in Chancery (7/755ff.), Of Judicature

(6/506 ff.) sowie Doctrina de Imperio, de Justitia Universali sive de Fontibus Juris (1/792ff.) – blieben zu seinen Lebzeiten ungedruckt oder zeitigten auch sonst keine Wirkung.⁴⁹

Aber auch als Staatsmann erlebte Bacon an seinem eigenen Schicksal die Wahrheit des Satzes, daß, wer hoch steigt, tief zu fallen pflegt, oder in seiner eigenen von ihm erstmals 1612 publizierten Version: der Boden hoher Stellungen ist schlüpfrig und das Ende pflegt ein Sturz zu sein (6/550: the standing is slippery and the regresse is a downefall). Als er diesen Essay-Gedanken nämlich dreizehn Jahre später ein weiteres Mal publizierte, ergänzte er seine eigne Warnung von damals durch die resignative Konsequenz: Da du nicht mehr bist, der du warst, gibt es keinen Grund für dich zu wünschen, daß du weiterleben solltest (6/398).50 Als er diesen Cicero-Satz in seinen eigenen Text interpolierte, fühlte er sich selbst todelend, denn seine von ihm als dem Sohn des Großsiegelbewahrers der Krone gewissermaßen vorherbestimmte wie auch zielstrebig betriebene Politiker-Karriere hatte in einem Desaster ohnegleichen geendet: 1581/1584/1589/1593/1597/1601/1604/1614 Mitglied des Parlaments, 1594 Außerordentlicher Berater von Queen Elizabeth, 1603 geadelt durch King James, dessen Zweiter Kronanwalt (Solicitor General) seit 1607, Erster Kronanwalt (Attorney General) seit 1613, Geheimer Staatsrat (Privy Council) seit 1616, Großsiegelbewahrer (Lord Keeper of the Great Seal) und Vorsitzender des Kanzler-Gerichtshofes (Head of the Court of Chancery) seit 1617, Baron und Lordkanzler (Lord Chancellor) seit 1618, Viscount St. Alban und damit Mitglied im Oberhaus (House of Lords) 1621 wurde Bacon noch im gleichen Jahr zum Rücktritt gezwungen, angeklagt und schließlich am 3. Mai 1621 wegen "many exorbitant offences of bribery and corruption" verurteilt, a) eine Strafe von vierzigtausend Pfund zu zahlen, b) im Tower gefangen gesetzt zu werden, solange es dem König gefällt ("during the King's pleasure"), c) für immer "incapable of any office, place or employment in the State or Commonwealth" zu bleiben, und d) nie wieder einen Parlamentssitz einnehmen oder in die Bannmeile des Hofes kommen zu dürfen (14/270).

Ohne hier auf die Tatsachenlage oder auf die Bewertung jener Vorgänge eingehen zu wollen,⁵¹ die auch heute noch die Gemüter erhitzen und Bacon den widersprüchlichen Ruf eingebracht haben, servil, treulos, rücksichtslos, ein Stellenjäger und Renegat, oder aber ein Sündenbock, ein Opfer gar der Revolution gewesen zu sein, bevor sie überhaupt stattfand (14/199: "Those that will strike at Your [King James'] Chancellor will strike at Your crown"), so hat der bis heute nur teilweise aufgeklärte Vorgang jedenfalls dazu geführt, daß Time (in ihrer Ausgabe vom 15. Februar 1985) Bacon unter die drei typischen Beispiele korrupter Menschheit einsortiert und - neben Nixon und einem weiteren USA-Präsidenten! - in des Magazins Staatsverbrecher-Album auch konterfeit hat. Im Übrigen gestand Bacon sofort ein, Geld und Geldwertes angenommen zu haben (14/250, 252), "partaking of the abuse of the times" (14/226, vgl. auch 14/560); aber in keinem einzigen Fall entschied er, wie wohl feststeht, den Wünschen der ihn Bestechenden gemäß, rechtsbeugend. Jahre zuvor, als er noch von seinem Aufstieg nach ganz oben träumte (und um diesen kämpfte!), hatte er freilich in seinen Essays die Bestechlichkeit zu den vier hauptsächlichen Lastern von Machthabern gezählt und von diesen gefordert, nicht nur selbst keine Geschenke anzunehmen, sondern auch dafür zu sorgen, daß sich die Hände der Bittsteller nicht zum Geben öffnen (6/400, 551).

Auch wenn es dem König gefiel, ihn nur zwei, drei Tage im Tower einsitzen zu lassen, so war jedenfalls Bacons Karriere als Staatsmann zu Ende, zum Wohle der Wissenschaft natürlicherweise. Ludwig Feuerbachs Votum, Bacons Urfehler habe darin bestanden, einen Ehebruch begangen zu haben, indem er seine Liebe, die er allein seiner legitimen Gattin, der Wissenschaft, hätte zuwenden sollen, auch an die Welt verschwendete 52, hat ungeachtet ihres Spießbürgerlichkeitsanscheins die Wahrheit auf seiner Seite. Man muß ja nicht der Meinung sein, daß Gelehrsamkeit von Haus aus mit Charakterlosigkeit harmoniert.

Und schließlich scheiterte Bacon auch mit seiner Wissenschaftskonzeption. Er hatte nämlich die Entwicklung der Wissenschaften nicht nur als Anliegen der einzelnen Wissenschaftler verstanden wissen wollen, sondern als eine gesamtgesellschaftliche, vom Staat zu verantwortende Aufgabe, arbeitsteilig und kooperativ zu betreiben in einem die Wissenschaft als Ganzes wie in allen ihren Zweigen bedenkenden Forschungsverbund. Nicht einen neuen Aristoteles hervorzubringen, hatte sich Bacon mit seiner revolutionären Methodenlehre von 1620 (1/423–837) und seiner enzyklopädischen Bestandsaufnahme der Natur- und Gesellschaftswissenschaften von 1623 (1/423–837) berufen gefühlt, sondern die arbeitsteilige Zusammenarbeit selbständiger

Forscher auf dem Gesamtterrain der Wissenschaft auf den Weg zu bringen (1/548: 3/290).

Seinem experimentalphilosophisch begründeten Großunternehmen Wissenschaft, in einer sechsteiligen Instauratio magna (1/134) projektiert, war jedoch der Erfolg versagt geblieben, noch bevor das Vorhaben recht eigentlich bann. Wenn man den Fortschritt in der Wissenschaft nicht dem Zufall überlassen will - und Bacon wollte das erklärter Weise nicht! -, dann durfte man sich nicht mit dem hobbymäßig (3/232: "courtesan-like, for pleasure, and not for fruit") betriebenen Forschungsinteresse Einzelner, und seien diese noch so genial, begnügen. Sich selbst überlassene Vernunft (1/157: intellectus sibi permissus) vermöge nichts Nennenswertes, sich selbst überlassene Erfahrung (1/203: experientia se tantum) tappe im Dunklen umher – diese Basisthese Baconscher Methodenlehre hatte auch eine über die Forschungstätigkeit eines Einzelnen hinausreichende Dimension. Der Adressat aber dieser Erkenntnis von einer institutionell organisierten, arbeitsteilig und kooperativ (4/102: "first distributed and then combined") betriebenen Wissenschaft, bei der das Wachstum der Erkenntnisse "no longer depend upon the unsteady and wavering torch of each single man", sondern von "competition, emulation and good fortune" (6/753), war für Bacon der Staat, unter den Bedingungen seiner Zeit und seines Landes also die Monarchie. Insofern galt ihm Wissenschaft als ein königliches Werk (1/393: "opus sit quasi regium"), und zwar mit dem seinem eigenen Monarchen gegenüber ausdrücklich erklärten Zweck von Forschung überhaupt: "for the bettering of men's bread and wine, which are the characters of temporal blessings and sacraments of eternal" (14/130). Es wäre deshalb falsch, die vielen Widmungen seiner Werke Ad regem suum jedes einzelne der neun Bücher seines umfangreichsten Werkes De dignitate et augmentis scientiarum war, wie das Gesamt-Opus auch, so King James zugeeignet und an seinen Rex optimus adressiert (1/423) – als Captationes Benevolentiae, gar als Ausdruck einer devoten Denk- und Handlungsweise zu werten. Wie aus der seiner Instauratio magna vorangestellten Widmung entnommen werden konnte, erwartete Bacon tatsächlich von seinem Monarchen, daß dieser "Salomon in so Vielem" für die Ausarbeitung und Vollendung der von Bacon begonnenen Experimentalphilosophie Sorge tragen möge (1/124). In seinem an James I. gerichteten Privatbrief, den er einem nobel gebundenen Exemplar seines in der Druckerei des Königs gedruckten Novum

Organum beilegte, war die Hoffnung unüberlesbar, daß der Monarch seines Lordkanzlers "foundation of a true and active philosophy [...] may breathe life" (14/120).

Nichts dergleichen geschah. Als Bacon sechs Jahre danach infolge seines für die Wissenschaft geglückten, für ihn selbst tödlich verlaufenen Experiments im Sterben lag, hatte er nicht einmal eine vollständige Begnadigung seiner immer noch nachwirkenden Verurteilung erreicht (14/548); von einem gesamtgesellschaftlich organisierten Forschungsunternehmen war keine Zeile mehr zu lesen. Und von der Jahrzehnte nach Bacons Tod sich bildenden Royal Society, die als Mitglieder Adlige ohne jeden Wissenschaftsbezug akzeptierte und die bei aller Anerkennung der individuellen Forschungsmethode à la Bacon durch die Einzelnen sich zwar als "brotherhood of scientists", aber eben nicht als gesamtgesellschaftlich organisiertes (und finanziertes) und für die Wissenschaft als Ganzes verantwortliches Unternehmen verstand, ist zutreffend gesagt worden, daß nicht sie die radikal gedachte Tradition Bacons verkörperte, denn das hätte kollektive Anstrengungen .erfordert, that concerns all society and requires institutions specific to it.53 Und King Charles (II.) schmückte sich zwar mit dem Präsidententitel der Akademie, amüsierte sich aber ansonsten verständnislos über deren Vorhaben: "The King mightly laughed at Gresham College for spending time only in weighing of air and doing nothing else since they sat", wie ein Zeitzeuge berichtet.54 Von einer Verantwortungswahrnahme der Krone für ein kooperatives Forschungsunternehmen des Landes konnte keine Rede sein. Aber genau darin hatte das eigentliche Anliegen Bacons und seiner penetranten Widmungen all seiner Wissenschaftswerke an den Monarchen bestanden.55

V

Bacon war nicht nur ein Gescheiterter, er war sich auch dessen bewußt. Literarischer Ausdruck dieser Einsicht ist *New Atlantis*, geschrieben nach seinem Sturz und unvollendet hinterlassen (3/125–166). Es handelt sich um sein Zurückgehen von der Wissenschaft zur Utopie (wie ja auch nach 1989 mit der Zeitschrift *Utopie kreativ* überwiegend bis dahin in der Wissenschaft Tätige ihr Publikationsorgan gründeten. Hatte Bacon in seinen jungen Jahren vor Philosophen in der Gesellschaftswissenschaft gewarnt, denn "they

make imaginary laws for imaginary commonwealths; and their discourses are as the stars, which give little light because they are so high" (3/475), konzipierte er nun selbst, utopisierend und resignierend, imaginary laws für imaginary Commonwealths. Gewiß blieb auch hier der wissenschaftliche Fortschritt das Unterpfand eines gesellschaftlichen Fortschritts "for the bettering of man's life" (10/84), ⁵⁶ aber von einer Vergesellschaftung der Forschung in Form eines gesamtgesellschaftlich betriebenen, staatlich organisierten Unternehmens war keine Rede mehr. Im Gegenteil: Es handelt sich bei Bacons Atlantis im Wesentlichen um eine elitäre Verselbständigung von Forschern, deren Kenntnisse von ihnen selbst bewußt, wann immer sie es für erforderlich halten, jeder Kontrolle durch die Regierenden entzogen werden. Anders als das auf ein Now-here zielende No-where von Morus oder Campanella (ganz zu schweigen von Winstanley) hat man Bacons Atlantis zutreffender Weise "Elfenbeinerne Utopie" und "Insel der seligen Erfinder" genannt. ⁵⁷

Die vom späten Bacon projektierte Trennung der Macht der Rechthaber von der Macht der Gewalthaber bedeutet, was immer auch sonst, die Zurücknahme seines Anspruchs, als Staatsmann die besten Bedingungen für die Wissenschaftsentwicklung schaffen helfen zu können. Eigentlich hatte er kein Chiliasmus-Utopiker, er hatte ein Aufklärungsdenker sein wollen. Der Menschen Wissen und Macht hatten zusammenfließen sollen, denn wo die Ursachen zu verändernder Erscheinungen unbekannt sind, können deren Wirkungen nicht umgekrempelt werden (1/157: ignoratio causae destituit effectum). Die Mächtigen seiner Zeit und seines Landes hatten jedoch nicht zugelassen, daß die Wissenden sich mit ihnen in Arbeitsteilung verbanden. So blieb Letzteren nur übrig, sich von den Ersteren zu emanzipieren. Und machen wir uns nichts vor: bis heute sind die wirklich Wissenden von den wirklich Mächtigen getrennt.

Ist aber die Macht größer als der Verstand, so ist, der ihn hat, für unterdrückt zu halten – sagt in der Ersten Version seines Akademie-Projekts Gottfried Wilhelm Leibniz. Unsere Leibniz-Sozietät hat allen Anlaß, in einer durchkapitalisierten Welt die Wahrheit dieses Satzes ihres Gründers zu bestätigen.

Anmerkungen

Bacon wird innerhalb des Textes nach der von James Spedding, Robert L. Ellis und Douglas D. Heath edierten vierzehnbändigen Ausgabe zitiert: The Works of Francis Bacon, London 1857–1874, Neudruck: Stuttgart 1961–1963 (Band/Seite).

Brian Vickers hat 1996 in Oxford einen Auswahlband der wichtigsten englischsprachigen Schriften Bacons ediert. Eine lateinisch/deutsche Ausgabe von Bacons Neuem Organon hat Wolfgang Krohn 1990 im Hamburger Meiner-Verlag herausgegeben.

Lisa Jardine und Graham Rees bereiten im Verlag der Oxford University Press eine neue Bacon-Gesamtausgabe vor, von der inzwischen Band 6 erschienen ist.

- 1 Vgl. aber: Hans Peter Schneider, Justitla Universalis. Queflenstudien zur Geschichte des 'Christlichen Naturrechts' bei Leibniz, Frankfurt 1967; Schneider, "Leibniz und die preu-Bischen Justizreformen im 18. Jahrhundert", in: Hans Poser, Leibniz in Berlin, Stuttgart 1990, S. 281–296.
- 2 Thomas Sprat, History of the Royal Society [1667], London 1959, S. 35, 115.
- Benjamin Farrington, Francis Bacon Philosopher of Industrial Science, New York 1949, S. 18.
- 4 Abraham Cowley, The Complete Works [1861], Hildesheim 1969, Bd. 1, S.168 ("To the Royal Society"). Vgl. auch Alexander Pope, Vorn Menschen [1733], Hamburg 1993, S. 92: "If parts allure thee, think how Bacon shined./ The wisest, brightest, meanest of mankind" (IV/281f.).
- 5 John Dryden, The Poems, Bd. 1, Oxford 1958, S.33 ("To my Honour'd Friend", 1663). Vgl. auch Lutz Goldsetzer, Die Philosophenwelt, Stuttgart 1995, S. 80: "Zu höchsten Ämtern schließlich kam/ Nach Morus auch Lord Verulam,/ Als Francis Bacon wohlbekannt/ Nicht nur im schönen Engeland./ Er malte mit genialem Pinsel/ Atlantis, eine neue Insel./ Sie ist, man wird es schneil erraten,/ Der neue Staat der Technokraten."
- 6 Vgl. Mary Hesse, "Francis Bacon", in: Dictionary of Scientific Biography, Bd. 1, New York 1970, S. 376; Paolo Rossi, "Baconianism", in Dictionary of the History of Ideas, Bd. 1, New York 1973, S. 172ff.
- 7 Antonio Pérez-Ramos, "Bacon's Legacy", in: Markku Peltonen (ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge 1996, S. 311ff.; Paolo Rossi, Die Geburt der modernen Wissenschaft, München 1997, S. 301ff.
- 8 London 1733; vgl. Briefe des Herrn Voltaire die Engländer und anderes betreffend [seit 1734 auch als Lettres philosophiques publiziert], Berlin 1987, S. 50; der 24. Brief (S. 115ff.) befaßt sich mit der Philosophie-Problematik; Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker [1725], Berlin/ New York 2000, S. 86, 142.
- 9 Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Kulturkritische und politische Schriften, Bd. 1, Berlin 1989, S. 80; Jean L. R. D'Alembert (1717–1783), Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie [1751], Berlin 1958, S. 6, 60, 92. Vgl. noch Claude Henri de Saint-Simon (1760–1825), Ausgewählte Schriften, Berlin 1977, S. 83; der von Bacon entworfene Plan einer Enzyklopädie wurde von D'Alembert und Diderot ausgeführt.
- 10 Vgl. Morton White, The Philosophy of the American Revolution, New York 1978, S. 228.

- 11 Merill D. Peterson (ed.), The Portable Jefferson, New York 1975, S. 235 (The Declaration of Independence), S. 435 (Letter to John Trumbull, Feb. 15, 1789).
- 12 Vgl. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, Bd. VI/4, Berlin 1999, S. 430, 1480, 2064f.; Bd. VI/1, S. 296, 489; Bd. VI/2, S. 413; Leibniz, Politische Schriften, Bd. 2, Frankfurt 1967, S. 39, 48, 52.
- 13 Von Bacon selbst in seinem allerletzten Brief geschildert (14/550); vgl. auch Bertolt Brechts Kalendergeschichte von 1938: "Das Experiment" (in: B. B., Werke, Bd. 18, Berlin/Weimar/Frankfurt 1995, S. 362–372).
- 14 Leibniz (Fragmente zur Logik, Berlin 1960, S. 23) übernahm das Bild von den hinter sich zu lassenden Säulen des Herkules sofern man Wissenschaft betreibt.
- 15 Kant, Kritik der reinen Vernunft [1787], B XIII (Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt 1992, S. 23).
- 16 Vgl. Wolfgang Krohn in seiner ausgezeichneten Gesamtanalyse: Francis Bacon, München 1987, S. 7.
- 17 Bacon 1/646; Aristoteles, Metaphysik, 995b.
- 18 Aristoteles, Analytika priora, 24 b. Über das Verhältnis von Induktion und Deduktion im Konstituierungsprozeß des Rationalen vgl. P. V. Kopnin, Dialektik – Logik – Erkenntnis, Berlin 1970, S. 306ff.; Dieter Wittich (u. a.), Marxistisch-Leninistische Erkenntnistheorie, Berlin 1978, S. 202ff.
- 19 Bertrand Russel, A History of Western Philosophy [1946], London 1984, S. 529, 212.
- 20 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Teil 1, Hamburg 1993, S. 56, 107; Hegel, Werke (Suhrkamp), Bd. 20, S. 74, 76.
- 21 Goethe, Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 14, München 1976, S. 95; Goethe, Briefe (Hamburger Ausgabe), Bd. 3, München 1988, S. 65 (an Jacobi, 7. März 1808). Vgl. Hugh B. Nisbeth, "Francis Bacon", in: Bernd Witte (u. a.), Goethe-Handbuch, Bd. 4/1, Stuttgart/Weimar 1998, S. 94ff.
- 22 Spinoza, Briefwechsel, Hamburg 1986, S. 6.
- 23 Marx/Engels, Gesamtausgabe [MEGA], Bd. I/1, Berlin 1975, S. 188f.; Marx/Engels, Werke [MEW], Bd. 2, Berlin 1957, S. 135, Vgl. auch: Marx/Engels, Über Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Texte (ed.: G. Irrlitz), Leipzig 1983, Register.
- 24 Christopher Hill, Intellectual Origins of the English Revolution, Oxford 1966, S. 93.
- 25 Lenin, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 3, 5 [von 1913].
- 26 Hegel, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1940, S. 60 (Enzyklopädie, § 14).
- 27 Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. 2, München 1977, S. 946 (Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile, 26).
- 28 Brecht, Werke [Anm. 13], S. 95. Vgl. H. Klenner, "Brechts Bacon", in: Christoph Kniest/ Susanne Lettow/Teresa Orozco (ed.), Eingreifendes Denken (Haug-Festschrift), Münster 2001, S. 246ff.
- 29 Marx/Engels, Gesamtausgabe, Bd. I/26, Berlin 1985, S.345.
- 30 Hermann v. Helmholtz, Philosophische Vorträge und Aufsätze, Berlin 1971, S. 376; Charles Darwin, Autobiographie, Leipzig/Jena 1959, S. 100; Francis Darwin, Charles Darwin, His Life, London 1902, S. 40.
- 31 Kant [Anm. 15], B II (Bd. 3, S. 7); Marx/Engels, Gesamtausgabe, Bd. IV/3, Berlin 1998, S. 21 (kurz danach verzeichnet das Notizbuch von Marx Bacons Opera-omnia-Editionen von 1665 und 1778, die er später auch zitiert hat; vgl. S. 23 und 571). Übrigens hat auch Hans Kelsen seinem schulenbildenden Werk: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1911, S. III, Bacons Wunsch "ut homines eam non opinionem sed opus esse cogitent" vorangestellt.

- 32 Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung [1944], Frankfurt 1988, S. 10.
- 33 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, S. 173.
- 34 Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979, S. 256.
- 35 Amartya Sen, East and West. The Reach of Reason, in: The New York Review of Books, XLVII (2000), 12, S. 33.
- 36 Z. B. von Wolfgang Krohn, "Das Labyrinth der Natur", in: H.-J. Sandkühler, Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften, Frankfurt 1995, S. 33; insofern entgegengesetzter Meinung: H.-J. Sandkühler, Die Wirklichkeit des Wissens, Frankfurt 1991, S. 80, 84.
- 37 Franz J. Hinkelammert, "Die Umkehrung der Menschenrechte", in: Ulrich Duchrow, Wahrheit, Versöhnung und Neuanfang (Beilage zu Heft 4 der Junge-Zeitschrift Europäischer Christen, April 1997, S. 32)
- 38 Ernst Hippel, Bacon und das Staatsdenken des Materialismus, Wiesbaden 1948, S. 13 (1. Auflage, Halle 1939).
- 39 Kant, Werkausgabe (Weischedel/Suhrkamp), Bd. 6, Frankfurt 1991, S. 455; Bd. 12, S. 538.
- 40 Siegfried Wollgast, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, Berlin 1988, S. 106f.
- 41 Hobbes, Elemente der Philosophie. Der Körper [1655], Hamburg 1997, S. 20.
- 42 Bacon, 1/167f.: intellectus humanus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus, id quod generat Ad quod vult scientias; 3/395f.: the mind of man is far from the nature of a clear and equal glass, wherein the beams of things should reflect according to their true incidence; nay, it is rather like an enchanted glass full of superstition and imposture, if it be not delivered and reduced. Vgl. Spinozas Kritik dieser Auffassung in seinem Brief an Heinrich Oldenburg vom September 1661 (Briefwechsel, Hamburg 1986, S. 7).
- 43 Lion Feuchtwanger, "Francis Bacon. Versuch einer Kurzbiographie" [1930], in seinen Centum Opuscula, Rudolstadt 1956, S. 604, 611. Vgl. auch Anm. 7 sowie A. M. Challinor, Francis Bacon. An Index to Baconiana, London 2001.
- 44 Joseph de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon, Bd. 2, Paris 1836, S. 361.
- 45 Adolf Trendelenburg, Naturrecht, Leipzig 1860, S. 290.
- 46 Justus von Liebig, Über Francis Bacon und die Methode der Naturforschung, München 1863, S. 19, 48.
- 47 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Stuttgart 1941, S. 280 (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 19); Ernst Bloch, Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt 1977, S. 109.
- 48 Vgl. 14/552, sowie: Fulton H. Anderson, Francis Bacon, Westport 1978, S. 38.
- 49 Vgl. vor allem: Daniel R. Coquilette, Francis Bacon (Profiles in Legal Theory), Edinburgh 1992, S. 284ff.; W. A. Sessions, Francis Bacon Revisited, New York 1996, S. 62ff.; Stephen Gaukroger, Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy, Cambridge 2001, S. 57ff.
- 50 Cicero, An seine Freunde / Epistulae ad familiares, VII,3 (Darmstadt 1997).
- 51 Vgl. Helmut Winter, "Lordkanzler Bacons jäher Sturz", in: Uwe Schultz (ed.), Große Prozesse, München 1996, S. 114ff.; Walther Skaupy, Angeklagt. Große Prozesse der Weltgeschichte, Stuttgart 1976, S. 15ff.; Jean O. Fuller, Francis Bacon, London 1981, S. 281ff.; Nieves Matthews, Francis Bacon. The History of a Character Assassination, New Ha-

- ven 1996, S. 174ff. In seinen *Essays* hatte Bacon die Bestechlichkeit zu den vier hauptsächlichen Lastern von Machthabern gezählt, die nicht nur keine Geschenke annehmen dürften, sondern auch dafür sorgen sollten, daß die Hände der Bittsteller sich nicht erst zum Geben öffnen (6/400).
- 52 Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin 1969, S. 46 (Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, I, §10).
- 53 Vgl. Christopher Hill, Intellectual Origins of the English Revolution, Oxford 1966, S. 128f.; Paolo Rossi, "Bacon's idea of science", in: Markku Peltonen (ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge 1996, S. 34.
- 54 Samuel Pepys, The Diary, Bd. 5, London 1974, S. 32 (1, Februar 1664).
- 55 So: Paolo Rossi, Francis Bacon, From Magic to Science, Chicago 1968, S. 13.
- 56 Vgl. Jürgen Mittelstraß, Die Häuser des Wissens, Frankfurt 1998, S. 7.
- 57 Jürgen Kuczynski, Wissenschaft und Gesellschaft, Berlin 1972, S. 141. Vgl. auch: Arthur L. Morton, The English Utopia, Berlin 1978, S. 80ff.; Richard Saage, "Bacons 'Neu-Atlantis' und die klassische Utopietradition", in: Utopie kreativ, 93 (1998), S. 57ff.; Herbert Hörz, Wissenschaft als Aufklärung, Berlin 1999, S. 26ff.: "Bacons Haus Salomon und die Gegenwart" (Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 28, Heft 1).
- 58 Leibniz, Politische Schriften, Bd. 2, Frankfurt / Wien 1967, S. 33.

Das vergangene 20. Jahrhundert: Ein Rückblick auf lateinamerikanische Literatur

Kolloquium zu Ehren von Hans-Otto Dills 65. Geburtstag, Berlin, Humboldt-Universität, 21. /22. Oktober 2000

Da der Verfasser dieses Berichts in der Leibniz-Sozietät kaum bekannt sein dürfte, sei ihm im voraus ein kurzes Stichwort zur eigenen Person gestattet: Humboldtianer, Schüler und langjähriger Mitarbeiter von Rita Schober, von 1960 bis 1990 Redaktionssekretär der "Beiträge zur romanischen Philologie", Dozent für französische und spanische Literatur; um es zu präzisieren: nicht für hispanoamerikanische. Die war am alten Romanischen Institut der Humboldt-Universität nach dem Weggang von Adalbert Dessau nach Rostock zunächst durch den Chilenen Waldo Ross, dann aber ganz unangefochten und allein durch Hans-Otto Dill vertreten worden. Was damals sinnvolle Arbeitsteilung war, erweist sich für den Berichterstatter heute freilich als ein gewisses Handicap, für das er um Nachsicht ersucht.

Andererseits ist er der Ansicht, daß dieses Handicap vielleicht dadurch ein bißchen wettgemacht wird, daß er Hans-Otto Dill seit der gemeinsamen Studentenzeit in den fünfziger Jahren persönlich kennt und in der Lage war, manche Etappen seines wissenschaftlichen Werdegangs aus nächster Nähe mitzuverfolgen.

Da diese gleichsam zur Vor- und auch zur Erfolgsgeschichte des Kolloquiums gehören, von dem hier die Rede sein soll, scheinen ein paar Erinnerungen daran nicht unangemessen zu sein. Dill wäre nicht der, als der er heute weithin geschätzt wird, hätte er nicht sehr frühzeitig die herkömmlichen Pfade einer noch am 19. Jahrhundert orientierten und dogmatisch gewordenen Ästhetik verlassen und nach neuen literatur- und kulturtheoretischen Denkansätzen gesucht, mit deren Hilfe den verwirrenden künstlerischen Erscheinungen des späteren 20. Jahrhunderts – und speziell in Lateinamerika – adäquater beizukommen wäre. Daß ihm die Horizonterweiterung, die er durch seinen zehnmonatigen Studienaufenthalt in Kuba 1963 erfuhr, hierbei hilfreich gewesen ist, kann als sicher angenommen werden.

Einc erste Zäsur zwischen herkömmlichem und "neuem Denken" setzte er mit seinen "Sieben Aufsätzen zur lateinamerikanischen Literatur", mit denen er sich 1975 auch habilitierte. Erinnert sei des weiteren an das Kolloquium "Werkstrukturen, Schaffensmethoden, Literaturverhältnisse in romanischen Literaturen des 20. Jahrhunderts" vom Dezember 1981, bei dem sich Dill ausführlich mit den historischen, sozialen, kulturellen Hintergründen des sogenannten Booms des lateinamerikanischen Romans in den sechziger und siebziger Jahren befaßte; an den von ihm initiierten und 1986 herausgegebenen Sammelband "Literatur im Spannungsfeld von Kunst, Geschäft und Ideologie. Autor, Leser, Buch in Frankreich und Lateinamerika 1960 bis 1980", der den noch nie unternommenen und dabei doch so aufschlußreichen Vergleich herrschender Literaturverhältnisse in kapitalistischen Industrie- bzw. Entwicklungsländern wagte.

Was für ihn dabei - wie für Rita Schober, Manfred Naumann und andere - immer im Mittelpunkt stand, war das Problemfeld des Realismus, und da er den Begriff nicht aufgeben wollte, mußte er ihn mit neuem Inhalt füllen, neu definieren. Er tat dies im Rahmen eines "Hauptlinien des Realismus in der Literatur und Theorie des 19. und 20. Jahrhunderts in Lateinamerika" bezeichneten Forschungsprojekts, dessen Ergebnisse im Juni 1988 auf einer großen internationalen Konferenz über "Realität. Fiktion und Realismus in der Literatur Frankreichs und Lateinamerikas" präsentiert wurden. Der Vortrag, mit dem Dill "seine" Sektion dieser Konferenz eröffnete, "Methodologische Probleme der Periodisierung lateinamerikanischer Prosa und das Problem des Realismus" war Bilanz und Ausblick zugleich. Was seinen darin entwickelten Realismus-Begriff anbelangt, las sich das in Gerhard Schewes Resümee in den "Weimarer Beiträgen" wie folgt: "Auch er versteht unter Realismus" - hierin Schober folgend - "eine Form der Adäquatheit des Bildes von der Realität und polemisiert gegen Auffassungen, die den Begriff an der Widerspiegelung der objektiven Realität oder bestimmten Erzählstrukturen festmachen wollen und der Subjektivität den Realitätsstatus verweigern."

Diese Konferenz – das größte Lateinamerika-Porum, das es an der Humboldt-Universität je gegeben hatte – setzte ganz unübersehbar eine weitere Zäsur in Dills Werdegang. Sie machte darüber hinaus deutlich, wie ein Blick auf die lange Rednerliste zeigt, welchen Bekanntheitsgrad und welche Anerkennung er sich schon damals – 1988 – auch und vielleicht gerade außerhalb der DDR erworben hatte, von Kuba einmal ganz abgesehen.

Gastprofessuren, z. B. bereits 1989/90 in Göttingen, der Auftritt auf zahlreichen Kongressen, die Resonanz auf seine großen Publikationen über Alejo Carpentier und García Márquez, offizielle Ehrungen und Auszeichnungen in Kuba, Mexiko, Venezuela, Peru, vor allem aber wohl das zusammen mit Klaus Meyer-Minnemann (Hamburg) betriebene, von der Volkswagenstiftung unterstützte (und schon 1988 in Berlin-Ost verabredete) interuniversitäre Forschungsprojekt zum lateinamerikanischen Roman im 19. und 20. Jahrhundert haben Dill vollends ins Licht der Fachwelt gerückt.

Folgerichtig jetzt nun also dieses Kolloquium zu seinem 65. Geburtstag, einberufen von dem Institut – vertreten durch seinen derzeitigen stellvertretenden Direktor und Vorsitzenden des Deutschen Hispanistenverbands, Dieter Ingenschay –, dem er bis 1991 angehörte, durchgeführt in den letzten Tagen jenes 20. Jahrhunderts, das für ihn kulturell, wissenschaftlich, auch politisch so prägend gewesen war. Die Einladung erfolgte "im Bewußtsein der großen Verdienste, die sich Herr Dill für die Erforschung und die Verbreitung der lateinamerikanischen Literatur im deutschen Sprachraum erworben hat."

Annähernd zwanzig Fachkollegen erwiesen ihm die Ehre ihrer aktiven Teilnahme, darunter etliche, die schon 1988 mit dabei gewesen: Dietrich Briesemeister (Jena, damals Berlin-West), Manfred Engelbert (Göttingen), Karsten Garscha (Frankfurt/M.), Klaus Meyer Minnemann, Dorothee Röseberg (Halle). Alle – fast alle – hatten irgendwo, irgendwann schon einmal mit Dill zu tun gehabt, kannten sich großenteils auch untereinander, was nicht nur der – von Teilnehmern als "menschlich sehr angenehm" gelobten – Atmosphäre des Kolloquiums zugute kam, sondern auch seiner Dialogbereitschaft, auch wenn sich diese, wie es so Usus ist, doch eher außerhalb des Tagungsraumes entfaltete.

Selbstredend war der Anspruch des Kolloquiums, eine Retrospektive der lateinamerikanischen Literatur des 20. Jahrhunderts zu bieten, so umfassend nicht einlösbar. Ingenschay spricht dann auch zutreffender von Mosaiksteinen zu einem Rückblick, und Dill gesteht der Veranstaltung in seinem Schlußwort das Verdienst zu, eine solche wünschenswerte Retrospektive zumindest in Gang gesetzt zu haben.

Bis auf wenige Ausnahmen haben sich die Referenten an das vorgegebene Programm gehalten, was bei dessen Breite ja auch nicht schwierig war. Schwieriger ist es allemal, die von ihnen gelieferten Mosaiksteine wenn schon nicht einem Gesamtbild, so doch wenigstens einem übergreifenden Aspekt oder einer Dillschen Spezifik zuzuordnen. Ganz gelingt das nur in den seltensten Fällen.

Den Versuch einer immerhin andeutungsweisen Jahrhundertschau unternimmt - indirekt - Ottmar Ette (Potsdam), indem er sich auf den Schriftsteller Arnold Stadler und dessen freilich kaum bekannten autobiographischen Reiseroman "Feuerland" (1992) beruft. Der Rückblick auf eine Reise nach Lateinamerika wird hier mit Reflexionen über abendländische Geschichtserfahrungen, die veränderte Wahrnehmung von Raum-Zeit-Beziehungen in unserer heutigen technisierten Welt und anderes verbunden, ganz in der Tradition früherer europäischer Reiseberichte.

Der längere Atem der Geschichte durchweht auch den Beitrag "Die Bananentrilogie von Miguel Angel Asturias zwischen magischem und sozialistischem Realismus" von Karl Kohut (Eichstätt). Hier ist jemand kenntnisreich und mit großer Urteilskompetenz bestrebt, dem guatemaltekischen Romancier und Nobelpreisträger von 1967, dessen einstiger Ruhm inzwischen verblaßt ist, gegenüber falschem Lob und falschem Tadel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, seine Texte wieder in den konkreten historischen Kontext seiner Zeit zu stellen. Für den Berichterstatter erscheint dabei von besonderem Interesse, was Kohut über den Einfluß Louis Aragons auf Asturias zu berichten weiß. Und natürlich liegt in dem Thema dieses Beitrags auch eine ganz persönliche Hommage an den Jubilar, der im Eichstätter Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien kein Unbekannter ist.

Ähnliches dürfte für den Carpentier-Vortrag von Nelson Osorio Tejeda (Santiago de Chile) gelten. Dill und der ehemalige Chile-Exilant haben sich über den Verfasser der "Pasos perdidos" (und dessen Vorliebe für deutsche Musik?) getroffen. Die Suche des Romanhelden nach seiner lateinamerikanischen Identität ist auch eine von Dills zentralen Forschungsfragen: "Wenn nicht schon mit den Jesuiten, dann beginnt sie mit Carpentier", lautete dazu ein Diktum seines Schlußworts. Neu und aktuell bei Osorio Tejeda, daß er Identifizierung ganz explizit gegen Globalisierung stellt.

Kuba allgemein und Carpentier im besonderen erweisen sich überhaupt als favorisierte Zuordnungspunkte für die Mosaiksteine des Kolloquiums. Manfred Engelbert hat für seinen Beitrag den Roman "La Consagración de la primavera" gewählt, der kurz vor Carpentiers Tod erschienen ist und erst sehr viel später in deutscher Übersetzung, unter dem Strawinsky entlehnten Titel "Le Sacré du printemps". Auch ihm geht es, wenn er gegen bestimmte Kritiken an dem literarischen wie politischen Gehalt des Buches polemisiert, darum, werk- und zeitadäquate Bewertungsmaßstäbe einzufordern,

Auch Garscha lernte Dill durch Carpentier kennen, auf einem Kongreß über ihn, 1985 in Kuba. Sein Kolloquiumsbeitrag befaßt sich allerdings mit einem ganz anderen Thema, nämlich mit der Ablösung des magischen Realismus im Werk eines Schriftstellers, der mit zu dessen Vertretern gehört hatte, des Peruaners Mario Vargas Llosa. Der Übergang in die Literatur des Post-Boom, deren zunehmende Trivialität und Medienbezogenbeit Dill schon 1988 konstatiert hatte, wird hier am Beispiel eines Kriminalromans thematisiert,

Der Vortrag von Bernhard Teuber (München) über "Transgression und Askese in der Dichtung von José Lezama Lima", in dem poetologische Erkenntnisse der Moderne und solche der modernen Subjekttheorie zur Decodierung verschlüsselter Texte benutzt werden, besitzt, zumindest in der Wahrnehmung des Berichterstatters, bei aller Schlüssigkeit des Verfahrens doch auch selber etwas Verschlüsseltes. Er war sicher ebenfalls als eine Geste an Dill gemeint, der sich ja, was vielleicht weniger bekannt ist, auch als Übersetzer und Herausgeber kubanischer Dichtung hervorgetan hat.

Mehrschichtig war auf dem Kolloquium auch der Bezug zur mexikanischen Literatur. Meyer-Minnemanns Beitrag geht von einem Fall politischer Intervention bei Octavio Paz aus. Der hatte 1951 in der Zeitschrift "Sur" eine Kontroverse französischer Linker über die Existenz von Straflagern in der Sowjetunion aufgegriffen und dabei versucht, die Idee eines freiheitlichen, nicht an das sowjetische Modell gebundenen Sozialismus nach Hispanoamerika zu vermitteln. Ideengeschichtlich interessant ist der dargelegte Zusammenhang zwischen diesem Fall und der etwa gleichzeitigen Hinwendung von Paz zum Surrealismus.

Sabine Schlickers (Hamburg) untersucht das 1982 veröffentlichte und als Komödie bezeichnete Theaterstück "Orquideas a la luz de la luna" von Carlos Fuentes. Hatten dessen Romane und Erzählungen vorwiegend mit mexika-

152 Gerhard Schewe

nischer Geschichte und Kultur zu tun, also mit eher traditionsverpflichteten Themen, so gewinnt er mit dem neuen Genre zugleich auch Anschluß an eine neue Themenwelt, die durch Stars, Kultfiguren, das Medium Film, kulturelles Anderssein, Geschlechterproblematik geprägt ist und in der die Protagonistinnen des Stücks nunmehr in ganz anderer Weise nach ihrer Identität suchen.

Ein zweites Mal begegnet uns der mexikanische Autor in dem Beitrag "Fuentes und Goytisolo – ein Beispiel gegenseitiger transatlantischer Beeinflussung" von Dieter Ingenschay. Beide Autoren waren innovative Romantheoretiker und -praktiker zugleich. Die Studie geht den verzweigten Wegen ihrer Beziehungen nach und umreißt deren jeweilige Rückwirkungen in Spanien und Lateinamerika. Von besonderem Interesse ist dabei – gerade auch in Hinblick auf die Retrospektive-Absicht des Kolloquiums –, daß sich Ingenschays Diskurs an zwei Zeitachsen orientiert: den sechziger und den neunziger Jahren; auf der anderen Seite des Atlantiks, wenn man so will, der Zeit des Booms und der des Post-Booms.

Zurück zur reinen Prosaliteratur! Inke Gunia (Hamburg) untersucht Figurenaufbau und Raumkonfigurationen in Kurzgeschichten des Uruguayers Carlos Onetti, die sie sowohl im philosophischen Kontext des europäischen Existentialismus als auch in der argentinischen Essayistik der dreißiger und vierziger Jahre verwurzelt sieht. Karin Hopfe (Potsdam) befaßt sich mit dem Roman "Tiene cabellos rojizos y se llama Sabina" der kubanisch-mexikanischen Schriftstellerin Julieta Campos, der aus seiner Erzählsituation heraus (Entstehen des Romans im Roman) eine Kritik an den Erzähltechniken der "Boom"-Literatur formuliert, die deren Darstellung der Wirklichkeit beeinträchtigt hätten. Campos' Beitrag zum hispanoamerikanischen Roman der sechziger und siebziger Jahre sei von der Kritik bisher nur unzureichend zur Kenntnis genommen worden. Ineke Phaf (Berlin) schließlich referiert über den niederländisch schreibenden Beamten und Diplomaten Cola Debrot aus Curação, der sich intensiv mit karibischer und hispanoamerikanischer Kultur beschäftigt hat und den sie als einen "niederländisch-antillanischen Carpentier" charakterisiert.

Katharina Niemeyer (Frankfurt/M.) setzt mit ihrem Beitrag "How to make films with words. Sobre los comienzos de la escritura filmica en la literatura hispanoamericana" noch einmal einen übergreifenden Akzent. Sie verfolgt die Entwicklung sogenannter filmischer Schreibweisen von den ersten Avantgarde-Einflüssen in den zwanziger Jahren an und verweist auf die Vielfalt der heute im Rückblick zu bobachtenden filmischen Technik- und Textbezüge.

Den Zeitrahmen des 20. Jahrhunderts sprengt Dietrich Briesemeister mit seinem Vortrag über die 1781 in Italien veröffentlichte "Rusticatio Mexikana", ein von dem aus Guatemala stammenden Jesuiten Rafael Landívar in lateinischer Sprache verfaßtes Lehrgedicht über Dinge aus Natur, Landwirtschaft, Gewerbe, das in erster Linie natürlich für ein gebildetes europäisches Publikum gedacht war, aber auch von der Liebe für, wie es heißt, "America nostra" spricht. Ein Vergleich zwischen alter (Vergil) und neuer Welt machte es gewissermaßen schon damals zu einem transatlantischen Ereignis.

Schwer erklärlich ist es für den Berichterstatter, daß Lateinamerikanisten aus der alten DDR an dem Kolloquium bestenfalls als Zuhörer teilnahmen. Von den ehemaligen Institutskollegen meldeten sich zwei zu Wort. Dorothee Röseberg erinnerte mit ihrem Vortrag über "Convivialité im Frankreich des 20. Jahrhunderts" an die kulturwissenschaftlichen "Privatseminare", die Dill beim Rotwein abgehalten hat, und gerechterweise auch daran, daß er eben zwei Lieben hatte, nämlich Lateinamerika und Frankreich.

Gerhard Schewe schließlich hatte in der spanischen Literatur nach einem Gegenstand gesucht, der dem Anliegen des Kolloquiums angemessen zu sein schien. Er fand ihn in der Person Enrique Gil y Carrascos, dessen Lebensspur auch durch Berlin verlaufen war und – postum – sogar Dill gestreift hatte, sowie in dessen Erzählungstext "El lago de Carrucedo". Aus dieser ganz und gar romantischen Geschichte, die in der Schlußphase der Reconquista spielt, ragt die merkwürdige Episode mit dem geheimnisvollen Ritter hervor, der in seinem Wappen ein Schiff mit ausgebreiteten Flügeln trägt und sich am Ende als Cristóbal Colón zu erkennen gibt, – ein Kuriosum, das Dill – ganz klar – als einen Fall von magischem Realismus avant la lettre bewertet.

Schewe hat auf dem abendlichen Empfang im Senatssaal dann noch eine Laudatio auf den Jubilar gehalten, die sich aber mehr an der Machart von dessen und Gerta Stechers "Unernster Geschichte Brandenburgs" orientierte und Dills Persönlichkeitsbild mit einer Reihe anekdotischer Züge bereicherte.