II. Relationierungen

Das vergleichende Selbst in autobiographischen Texten von Hermann dem Juden, Burkhard Zink und Didier Eribon

Franz-Josef Arlinghaus

> »Before the questions I'm going to take just a couple of minutes of your time to tell you a few things. One is, each and every President has his or her own style of communicating. I know some of you are keen to compare and rate or rank. I will have my own style. […] I'm going to be myself and therefore probably different.«
> Christine Lagarde, Präsidentin der Europäischen Zentralbank, auf ihrer ersten Pressekonferenz im Amt, 12. Dezember 2019.

Das Kapitel schlägt eine Historisierung sowohl des Vergleichens wie der Individualität vor. Es will erstens die andersartige Bedeutung und die andersartige Funktion des Vergleichs im Rahmen einer vormodernen Gesellschaft aufzeigen. Darauf aufbauend geht es dann zweitens darum, die Funktion des Vergleichens in autobiographischen Texten nachzuzeichnen. Verknüpft wird dies mit dem schon in dem vorherigen Kapitel dargelegten Konzept von Individualität. Dabei werden hoch- und spätmittelalterliche Texte einem modernen gegenübergestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie auf Erden, so im Himmel

Wie ist eigentlich der Himmel geordnet? Werden die Auferstandenen dort »etwa alle gleichermaßen die ewige Seligkeit in gleicher Weise genießen nach dem Gleichnis, nach dem alle Arbeiter im Weinberg des Herrn […] doch den gleichen Arbeitslohn […] erhalten?«, fragt sich Otto von Freising (+1158) in seiner *Chronik oder Geschichte zweier Staaten*. »Wie aber sollen wir das Zeugnis des Herrn verstehen«, so der Bischof weiter, »wenn er sagt: ›In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen‹, und [wie] die Worte des Apostels: […] ›Stern unterscheidet sich von Stern im Glanz. So wird es auch bei der Auferstehung der Toten sein‹?« Nachdem der Bischof diese und andere Bibelstellen allegorisch ausgedeutet hat, kommt er zu dem Schluss, dass die Seligen im Himmel »entsprechend der Beschaffenheit ihrer Verdienste verschiedene Wohnungen erhalten werden.« Denn zwar werde »eine Seligkeit sein […], aber Unterschiede im Genuß der Seligkeit«. Otto von Freising lässt es jedoch nicht mit der aus seiner Sicht schlüssigen Interpretation der Heiligen Schrift bewenden. Vielmehr sieht er sich veranlasst, seine Argumentation durch Vergleich in Form einer Analogie noch einen Schritt weiter zu führen: »Dasselbe sehen wir ja auch im Diesseits« so der Bischof, »wo es in der einen Kirche verschiedene Rangstufen gibt und der eine glänzender ist als der andere, der eine höher als der andere.« Ein Vergleich, der durch Strukturähnlichkeit Evidenz erzeugen möchte, so der erste Eindruck. Der Text fährt jedoch fort: »Daß aber die Kirche nach dem Bilde des himmlischen Hofes geordnet ist, zeigt des Herren Wort, das er zu Moses spricht: ›Sieh zu, daß du alles machst nach dem Bilde, das dir gezeigt worden ist auf dem Berge‹« (2. Mos. 25,40; vgl. Hebr. 8,5).[1]

1 Otto von Freising: Chronica sive historia de duabus civitatibus/Chronik oder die Geschichte zweier Staaten, übers. v. Adolf Schmidt, hg. v. Walther Lammers, Darmstadt 2011, Chronik VIII, Kap. 29, S. 656f. »Numquid enim omnes eterna illa beatitudine pari modo pariter omnes fruuntur, iuxta illud parabolicum, ubi omnes in vinea Domini non equaliter desudantes equalem operis mercedem tamquam singulos denarios recepisse ferentur? Sed quomodo intelligemus ipsius Domini testimonium dicentis: *In domo patris mei mansiones multae sunt*, et illud apostoli: […] *Stella differt a stella in claritate, sic* erit *et resurrectio mortuorum?* Verum est, quod diversas mansiones inhabitantes, alius alio clarior existat, quia omnes quidem in unam beatitudinem recipientur, sed pro qualitate meritorum diversas ibi mansiones sortientur. Nam et Dominus non in domibus, sed in una domo mansionum hanc veritatem esse dicens unam fore beatitudinem, sed in beatitudinis fruitione distantias ostendit. Quod etiam in presenti videmus, ubi in una ecclesia diversis in dignitatum ordinibus alium alio clariorem, alium alio superiorem conspicimus. Quam ad instar illius curiae distinctam Dominus Moysi

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welche Funktion hat der Vergleich in dieser Argumentation, und welche Bedeutung kommt der Form der Analogie zu? Es fällt auf, dass, obwohl schon gründlich belegt, der Aufbau des Himmels parallel zur irdischen Ordnung gesetzt wird: Die Seligen (A) erhalten ihre Wohnungen (B) nach Verdienst. Die Kleriker auf Erden (X) ihren Rang (Y) je nach ›Glanz‹. Die Analogie besteht eben darin, dass sich A zu B verhält wie X zu Y, um eine gängige Definition aufzugreifen, wie sie etwa Hartmut von Sass bietet.[2]

Als *tertium comparationis* erscheint hier Ordnung, eine Ordnung, die im Diesseits wie im Jenseits nach dem gleichen Prinzip gestaltet ist, dem Prinzip einer nach Rangstufen gestaffelten Hierarchie (womit das allgemeine Vergleichskriterium ›Ordnung‹ weiter spezifiziert wurde). Aber im Grunde genommen postuliert der Text erst einmal eine Entsprechung auch der Gegenstände, die dann mit dem Moseszitat begründet wird: Himmel und *ecclesia* sind ähnlich. Diese *Ähnlichkeit* jedoch, das ist das Entscheidende, wurde nicht über das Vergleichen erst fest- oder hergestellt und erarbeitet. Sie resultiert vielmehr daraus, dass die *comparata* den gleichen Ursprung haben, sie also aufgrund ihrer Genese schon ähnlich sein müssen, bevor der Vergleich überhaupt seine Arbeit aufnimmt, eine Relation herzustellen. Wenn das aber so ist, und wenn schon die Ähnlichkeit der hierarchischen Rangordnung hüben wie drüben durch die Belegstellen aus der Schrift erwiesen wurde, wozu dann noch der Vergleich und die Analogie? Handelt es sich nur um eine Auffächerung des gleichen Arguments, um eine rhetorische Volte, die lediglich affirmieren will, was längst auf andere Weise belegt ist und dem gelehrten Leser, der gelehrten Leserin vielleicht bekannt sein dürfte? Zumal auch das gewählte *tertium comparationis* ›Rangordnung‹ in einer Ständegesellschaft kaum überraschend Neues produzieren dürfte.

---

loquens ostendit, cum ait: ›Vide, ut omnia *fac*ias iuxta *exemplar, quod tibi monstratum est in monte*‹«. Zum Werk vgl. Peter Segl: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas.* Bemerkungen zu den Vorstellungen Ottos von Freising vom Wesen des Menschen und den Gesetzen der Weltgeschichte, in: Steffen Patzold/Anja Rathmann-Lutz/Volker Scior (Hg.), Geschichtsvorstellungen. Bilder Texte und Begriffe aus dem Mittelalter (Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag), Wien/Köln/Weimar 2012, S. 178-202, hier S. 187ff. (mit Literatur).

2 Hartmut von Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren, Würzburg 2011, S. 25-47, hier S. 29; dazu unten ausführlicher bei Anm. 25.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die ›Verkettung‹ der Welt. Zur Historisierung des Vergleichs

Was tun Akteure, wenn sie einen Vergleich durchführen?[3] Beim Vergleichen werden zwei Entitäten über ein Vergleichskriterium, also ein Drittes, miteinander in Beziehung gesetzt. Der Vergleich ist somit eine »dreistellige Operation, […] weil nicht nur das Verglichene unterschieden werden muß, sondern auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden muß, der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz, garantiert«.[4] Äpfel und Birnen kann man nicht vergleichen? Über die Wahl eines Vergleichsgesichtspunkts (z.B. Vitamingehalt, Reifezeitpunkt …) sicherlich. Die »Selbigkeit« des vermeintlich Verschiedenen wird so quasi durch die Hintertür eingeführt – eben durch den Vergleich, der dies einfordert. Ein Teil des Vergleichens besteht also in einer Ähnlichkeitsherstellung, die jedoch meist ein Schattendasein fristet und oft nicht eigens thematisiert, ja nicht einmal bemerkt wird. Nimmt man eine andere Perspektive ein, kann man auch formulieren, dass es nicht um die Selbigkeit des Verschiedenen, sondern gerade umgekehrt: um die »Verschiedenheit des Gleichen« geht, wie Bettina Heintz herausstellt.[5] Unter ›Obst‹ lassen sich eine Menge verschiedener Früchte subsummieren, und der Vergleich (etwa von Äpfeln und Birnen) würde dann dazu dienen, die »Verschiedenheit des Gleichen« auszustellen.

Beide Vorschläge widersprechen sich im Kern nicht, setzen aber sehr unterschiedliche Akzente. Beiden Perspektiven gemeinsam ist, dass es *erst der Vergleich* ist, der eine Relation zwischen Elementen stark modifiziert oder gar erst herstellt. Er kann quasi als Relationierungsinstrument gelten, wie Bettina Heintz treffend schreibt.[6] Der Vergleich trägt also die Last der Verbindung zwischen den Entitäten weitgehend allein. Für die weitere Argumentation gilt

3 Zum akteurszentrierten Ansatz siehe Angelika Epple/Walter Erhart: Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika Epple/Walter Erhart (Hg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a.M. 2015, S. 7-31. Sowie Angelika Epple/Walter Erhart/Johannes Grave (Hg.): Practices of Comparing. Towards a New Understanding of a Fundamental Human Practice, Bielefeld 2020.

4 Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 38.

5 Bettina Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: Zeitschrift für Soziologie 45/5 (2016), S. 305-323, hier S. 307.

6 »Vergleiche sind aber nicht nur eine Unterscheidungstechnik, sie sind auch ein *Relationierungsinstrument*.« Ebd. (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es, dies erneut zu unterstreichen: Erstens stellt der Vergleich eine Relation, eine Verbindung zwischen zwei Entitäten her. Zweitens postuliert er – oft, ohne dass dies beim Vergleichen in den Vordergrund tritt – eine Gleichartigkeit, eine Ähnlichkeit des Verglichenen. Relationsbildung und Ähnlichkeitsannahme sind zwei zentrale Säulen des Vergleichs. Drittens kann der Vergleich, nicht zuletzt weil Ähnlichkeitsannahme oft ›stillschweigend‹ geschieht,[7] vor allem als Markierung von Unterschieden dienen, jedoch ohne dass die Relationierung dadurch aufgehoben würde (›besser sein‹ ist eine Relationierung).

Diese drei Punkte machen eine Historisierung erforderlich. Denn für die Moderne bilden sich alle drei – Ähnlichkeit, Relationierung und Differenz – jeweils erst durch den Vergleich und im Moment des Vergleichs selbst. Was wie über Ähnlichkeitsannahmen miteinander in Beziehung gesetzt wird und werden kann, welche Relationen letztlich gebildet und welche Differenzen ausgeflaggt werden, ist nicht nur kontingent. Es kann vor allem auch nicht vorausgesetzt werden, dass vor dem unternommenen Vergleich überhaupt eine Verbindung zwischen den dann als *comparata* firmierenden Entitäten bestand. Es ist, wenn man so will, das Funktionieren des jeweils konkret durchgeführten Vergleichs, seine Plausibilität, die als Bestätigung für die Triftigkeit der Wahl der *comparata* wie der Vergleichskriterien dient. So gesehen, sind es in der Moderne in der Tat Vergleiche, die ›die Welt ordnen und verändern‹.[8] Das Herstellen von Relationen und das Auspendeln von Ähnlichkeit und Differenz des Verglichenen ist letztlich ein Prozess, der trotz aller Kontingenz und Dynamik Orientierung zu bieten vermag. Wenn der Moderne die Suche nach Orientierung eingeschrieben ist, dann mag das Angebot, das der Vergleich bereit hält, nämlich flexible Relationen – und das heißt ja auch immer: Ordnungen – herzustellen, die Affinität der Moderne zu vergleichenden Bewertungen und Rankings erklären.

Otto von Freising würde dies wohl anders sehen. Denn für ihn war klar, dass er letztlich gar nicht auf den hierarchischen Aufbau der irdischen Welt verweisen musste, um eine ähnliche Struktur für den Himmel plausibel zu machen. Beide, Erde wie Himmel, hatten den gleichen Ursprung, waren auch

7 Die Tabellen, mit denen die ›Stiftung Warentest‹ ihre Untersuchungsergebnisse präsentiert, sind darauf ausgerichtet, die Unterschiede zwischen den getesteten Produkten herauszustellen. Dass die Waren damit als einander ähnlich betrachtet werden – was keineswegs selbstverständlich ist – wird kaum thematisiert.

8 So lautet der Untertitel des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (SFB 1288) *Praktiken des Vergleichens. Die Welt ordnen und verändern*, aus dem das vorliegende Buch hervorging.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den gleichen Ordnungsprinzipien unterworfen. Der Vergleich stiftet hier keine Ordnung, er stellt letztlich auch keine Relation her. Diese ist bereits vorgegeben, vorgelagert, und bedarf lediglich der Sichtbarmachung.

Allerdings erschöpft sich, um vorzugreifen, der Vergleich in der Vormoderne keineswegs in diesem (vielleicht rhetorisch begründetem) Sichtbarmachen von Ordnung. Zunächst jedoch ist kurz auf das vormoderne Konzept der Weltverhältnisse aufmerksam zu machen, zumal dem Eindruck entgegen zu treten ist, es handele sich hier allein oder vorwiegend um eine religiöse oder gar christliche Vorstellung, die in diesem Zusammenhang zum Tragen kommt. Natürlich spielt Transzendenz in dieser Epoche in allen Lebensbereichen immer eine Rolle, aber der Hinweis darauf reicht nicht aus. Da die Literaturlage dazu durchaus ergiebig ist, kann weitgehend aus der Forschung dazu hergeleitet und dies knapp behandelt werden.

Grundlegende Ähnlichkeitsannahmen, so Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966), zeichneten vor ca. 1600 die Vorstellung der Menschen über Welt aus. Dadurch werden Relationen, etwa zwischen Mikro- und Makrokosmus, zwischen belebter und unbelebter Natur, als nahezu selbstverständlich Gegebenes betrachtet. So entspricht das Gesicht des Menschen mit seinen beiden Augen dem Himmel mit Mond und Sonne, die Pflanze ähnelt dem Tier, nur dass sie den Kopf (= die Wurzeln) zum Trinken in die Erde verbirgt. Woher kommen aber diese Ähnlichkeiten? Statt die vier Formen von Ähnlichkeitsausprägungen nachzuzeichnen, die Foucault differenziert, erscheint es sinnvoller, einige zentrale Überlegungen aufzugreifen. Schon die räumliche Nachbarschaft zwischen Dingen kann dazu führen, dass sie einander (wesens)ähnlich werden, so dass »die Welt eine Kette mit sich selbst« bildet. Aber auch wenn keine räumliche Nähe vorliegt, »antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander«.[9] Die Annahmen über die Relationen dessen, was man vorfindet, so könnte man sagen, waren also andere als heute: Ähnlichkeiten allenthalben in der Welt, und sie müssen nicht erst hervorgebracht, durch Vergleich erzeugt werden, sondern liegen aufgrund von Verkettungen bereits vor.

Philippe Descola knüpft an diese Überlegungen unmittelbar an, geht jedoch einen entscheidenden Schritt weiter. Er sieht in den vormodernen Ähnlichkeiten Manifestationen einer sehr basalen Sicht auf die Welt, die zeitlich über das 16. Jahrhundert hinaus bis Kant und Leibniz reicht und zu-

9 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 46ff. Siehe dazu auch Kapitel II + III.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem geographisch auch außerhalb Europas etwa in China und Afrika feststellbar ist. Dieses so weit verbreitete grundlegende Konzept vormoderner Weltsicht bezeichnet er als ›Analogismus‹: »Darunter verstehe ich einen Identifikationsmodus, der die Gesamtheit der Existierenden in eine Vielzahl von Wesenheiten, Formen und Substanzen aufsplittert, die durch geringfügige Abweichungen getrennt und zuweilen in einer Stufenleiter angeordnet sind, so daß es möglich wird, das System der anfänglichen Kontraste wieder zu einem dichten Netz von Analogien zusammenzufügen, das die inneren Eigenschaften der unterschiedlichen Entitäten miteinander verbindet«.[10] Ausgangspunkt der Sicht auf die Welt ist also nicht, dass isolierte Entitäten vorliegen, für die erst noch je eigens festgestellt werden muss – etwa wie in der Moderne über eine Relationierung durch Vergleich –, ob überhaupt und wenn ja, welche Beziehungen sie zueinander haben. Ausgangspunkt ist eine vorgestellte »Gesamtheit« von Entitäten, die sich nicht nur durch lediglich kleine Differenzen unterscheiden, sondern vor allem in eine gemeinsame, zumeist hierarchische Ordnung gehören. Schon diese Ordnung bedeutet ja vorausgesetzte, feste Relationierung, wie sie eben die Stufen einer Leiter aufweisen.

Allerdings heißt dies nicht, in diesem Weltbild könne man nur kleine oder geringe Unterschiede wahrnehmen. Im Gegenteil (und um im Bild zu bleiben): Mögen die benachbarten Stufen einer Leiter auch dicht beieinanderliegen, so sind doch die erste und die letzte sehr weit voneinander entfernt – stehen allerdings weiterhin in Verbindung miteinander. So »nährt« der Analogismus als Weltbild »die Hoffnung, diese leicht heterogenen Elemente zu einem Netz signifikanter Affinitäten […] zu verweben, das den Anschein von Kontinuität hat«. Letztlich verschränkt diese »Theorie der Kette des Seins […]

10 Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2011, S. 301. »J'entends par là [l'analogisme] un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées« Philippe Descola: Par-delà nature et culture, Paris 2005, S. 351.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Kontinuierliche mit dem [bei steigender ›Entfernung‹] Diskontinuierlichen«.[11]

Damit verschiebt sich die Ausgangslage grundlegend: Im Analogismus muss eine Relation nicht erst durch eine (oft stillschweigend) vorausgegangene Annahme über Gemeinsamkeiten hergestellt werden, auf deren Basis dann Differenz eingeführt wird oder werden kann. Vielmehr geht man davon aus, dass es Verkettungen (gerade auch zwischen Mikro- und Makrokosmos) gibt; diese bedürfen jedoch der Konkretisierung. Relationen zwischen Elementen liegen bereits vor; mehr noch: die Einzelelemente partizipieren an einer hierarchischen Ordnung, und sie beeinflussen einander, weil es eine Relation und eine Ordnung gibt.

Der Vergleich in der Vormoderne würde dann, so eine erste Annahme, die Aufgabe übernehmen, zu explizieren, wie diese Relation und Beeinflussung *für einen konkreten Fall* vorzustellen ist. Zugleich – und das ist sozusagen das ›Stillschweigende‹ beim vormodernen Vergleich – privilegiert er die namhaft gemachte Relation gegenüber anderen, hebt sie aus dem Meer der Verkettungen heraus (während der Vergleich in der Moderne die Relation erst herstellt).

Es ist also nicht verwunderlich, dass in der Vormoderne Mikro- und Makrokosmos immer wieder aufeinander bezogen werden. Um ein Beispiel zu geben: Wie Harald Derschka so luzide allein aufgrund der Quellenanalyse, ohne auf Foucault oder Descola zu rekurrieren, herausgearbeitet hat, kann es in den Schriften Hildegard von Bingens eine »von der Kosmologie isolierte Anthropologie […] nicht geben, weil sich die Elemente, die den Menschen bilden, nicht von den Elementen in der Natur [gemeint sind Feuer, Luft, Was-

11 P. Descola: Jenseits von Natur und Kultur (Anm. 10), S. 302f. »La théorie de la chaîne de l'être présente un problème intellectuel singulier, probablement typique de l'analogisme, qui est l'articulation du continu et du discontinu. Vue dans toute l'envergure de son développement, l'échelle des entités du monde paraît continue, chaque élément trouvant sa place dans la série parce qu'il possède un degré de perfection à peine plus grand que celui de l'élément auquel il succède et à peine moins grand que celui de l'élément […].« P. Descola: Par-delà nature et culture (Anm. 10), S. 354.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser, Erde] isolieren lassen: Sie bleiben stets miteinander verbunden«.[12] Diese ›Verbundenheit‹ ist dabei wechselseitig, wie Hildegard deutlich macht:

> »Die Elemente aber trinken jede Natur des Menschen, wenn der Mensch die Elemente an sich zieht, weil der Mensch mit ihnen ist und sie mit dem Menschen [quia homo cum illis est et illa cum homine], und dementsprechend fließt das Blut des Menschen über. Deshalb steht auch geschrieben: »Himmel und Erde klagen über den Menschen«, weil die ruhelosen Streitigkeiten in den Werken der Menschen oft die Elemente aufrühren, wie wenn ein Mensch ein Netz in seiner Hand hält und es bewegt. So bewegt auch der Mensch die Elemente, dass sie seinen Werken entsprechend einen Luftstrom aussenden.«[13]

Derschka interpretiert: »Wenn Menschen durch ihre Schlechtigkeit in Streit und Unruhe geraten, dann geraten auch die Elemente in Bewegung; mithin können menschliche Fehlhandlungen auch Naturkatastrophen auslösen«.[14]

Was zunächst klingt wie eine versteckte Aufforderung Hildegards, Co_2-Emissionen zu vermeiden, hat mit der gegenwärtigen Diskussion über die Wirkung des Menschen auf die Umwelt, wie deutlich geworden ist, nichts gemein. Werden im Kontext von Vorstellungen von Verkettungen des Seins Vergleiche durchgeführt, kann man nicht davon ausgehen, dass sie die gleiche Position im Diskurs, die gleiche Funktion im ›Ordnen der Welt‹ einnehmen wie in der Moderne. Vergleiche, die mit Verschränkungen des ›Kontinuierlichen mit Diskontinuierlichen‹ (Descola) konfrontiert werden, kommt

12 Harald Derschka: Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie. Zur Weiterentwicklung eines antiken Konzepts im 12. Jahrhundert, Ostfildern 2013, S. 158. »Et elementa mundi deus fecit, et ipsa in homine sunt, et homo cum illis operatur. Nam ignis, aer, aqua terra sunt. Et haec quatuor elementa sibi ita intricata et coniuncta sunt, ut nullum ab alio separari possit, et se ita insimul continent, quod dicuntur firmamentum.« Beate Hildegardis Cause et Cure, hg. v. Laurence Moulinier (Rarissima mediaevalia 1), Berlin 2013, lib. I, c. 7, S. 22.

13 Hildegard von Bingen: Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et Curae, übers. von Ortrun Riha (Werke/Hildegard von Bingen 2), Beuron ²2012, S. 43. »Elementa autem unamquamque naturam hominis bibunt, cum homo elementa in se trahit, quia homo cum illis est et illa cum homine, et secundum hoc sanguis hominis inundat. Vnde etiam scriptum est: »Celum et terra plangunt super hominem«, quoniam inquieta bella in operibus hominum elementa sepe conmouent, quemadmodum homo rete in manu sua teneat et illud moueat; ita et homo elementa conmouet, quod secundum opera eius auram emittunt.« Cause et Cure (Anm. 12), lib. I, c. 39, S. 41f.

14 H. Derschka: Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie (Anm. 12), S. 159.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine andere Bedeutung zu als Vergleichen, die mit der Wahl des Vergleichsgesichtspunktes eine »Selbigkeit« des Verglichenen erst herstellen müssen und dann in einem zweiten Schritt über den Vergleich die Differenzverhältnisse ausloten. In der Moderne muss als erster Schritt, um Phänomene miteinander vergleichen zu können, eine »Einstufung der Vergleichsobjekte als vergleichbar«[15] erfolgen, weil ein Zusammenhang oder eine Verbindung zwischen den Dingen nicht klar ist. Erst dann kann zweitens die »Feststellung ihrer (graduellen) Differenz anhand eines *tertium comparationis*« vorgenommen werden.[16] Dabei können durchaus entlegene Gegenstände miteinander relationiert werden (ist Fleisch-Essen, Internet-Nutzung oder Fliegen schädlicher für das Weltklima?), aber sie müssen eben als ähnlich in Bezug auf eine Hinsicht eingruppiert werden, um verglichen werden zu können. Die Vormoderne bedarf, wie Foucault und Descola aufzeigen, einer solchen Kategoriebildung weniger oder gar nicht, da Zusammenhang und Zusammengehörigkeit Teil des Weltkonzeptes sind. Die im Vergleich festgestellten Differenzen werden zudem meist in Form von geradezu räumlichen Distanzen und Hierarchien (Nähe zu Gott/zum Herrscher) beschrieben.

Vergleichspraktiken unterliegen dem historischen Wandel von Gesellschaften und Kulturen. Folgt man Michel Foucault und Philippe Descola, wurden in der Vormoderne vor einem anderen kulturellen Hintergrund Vergleiche durchgeführt als in der Moderne. Es standen Figurationen zur Verfügung, die im 20. Jahrhundert so vermutlich kaum noch zu mobilisieren waren.

›Beziehungsanalogie‹: Judas' Taufe

Die soeben mit Rückgriff auf die Literatur entfaltete Andersartigkeit vormoderner Vergleichspraktiken lässt sich besonders gut an der Verwendung und der Rolle von einer ›Spezialform‹ des Vergleichens, der Analogie, zeigen. Analogien, um kurz vorzugreifen, zielen zunächst *nicht* auf die Ähnlichkeit von

15 B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 5), S. 307.

16 Ebd., Das vollständige Zitat lautet: »Vergleiche beruhen also auf zwei Operationen, die empirisch zwar zusammenlaufen, analytisch aber zu unterscheiden sind: auf der Einstufung der Vergleichsobjekte als vergleichbar (Kategorisierung) und auf der Feststellung ihrer (graduellen) Differenz anhand eines *tertium comparationis*. Es ist diese Kombination von *Gleichheitsunterstellung* und *Differenzbeobachtung*, die die Besonderheit von Vergleichen ausmacht«.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Elementen, sondern von Relationen ab: A verhält sich zu B wie X zu Y (dazu ausführlich unten). So definiert, ist ›Analogie‹ sowohl von ›Ähnlichkeit zweier Dinge‹ wie von dem viel weiteren, oben erläuterten Begriff des ›Analogismus‹ und des ›analogen Denkens‹ zu differenzieren. Um ›Analogismus‹ bzw. ›analoges Denken‹ von ›Analogie‹ zu unterschieden und weniger Verwirrung zu stiften, wird letztere in diesem Text ›Beziehungsanalogie‹ (also A zu B wie X zu Y) genannt. Die Beziehungsanalogie (*analogia proportionalis*) entfaltet jedoch in der Vormoderne ein besonderes Potenzial, dass häufig von autobiographischen Texte an zentraler Stelle genutzt wird, um so in spezifischer Weise Relationen zu anderen Personen und Gruppen zu evozieren; und dieses Potenzial ist eng mit dem Analogismus verknüpft.

Mit aller Vorsicht wird die ›Beziehungsanalogie‹ als eine Form des Vergleichs betrachtet. Es gibt aber, wie Lena Gumpert in ihrem Kapitel[17], Bettina Heintz folgend, schlüssig darlegt, gute Gründe, die *analogia proportionalis* neben den Vergleich zu stellen, wenn man die Betonung von Differenz als den zentralen Kern des Vergleichens betrachtet. Mir kommt es in diesem Kapitel stärker auf die Relationierung von Verhältnissen (und Personen) durch ein *tertium comparationis* an, weshalb dieses Kapitel mit von Sass die ›Beziehungsanalogie‹ eher als eine Sonderform des Vergleichs betrachtet.

Die Bekehrung Hermanns des Juden ist ein wohl um 1140 geschriebener, angeblich autobiographischer Text Hermanns des Juden, in dem er seine Konversion zum Christentum und seinen Eintritt ins Kloster Kappenberg bei Münster beschreibt.[18] An zentralen Stellen mobilisiert der Text immer wieder Beziehungsanalogien, die eng mit dem vormodernen Individualitätskonzept Hermanns verbunden sind.

Ob der Autor tatsächlich jener Jude mit Namen Judas war, der zum Christentum konvertierte und mit der Taufe den Namen Hermann bekam, wird in der Forschung intensiv und kontrovers diskutiert. Es ist Jean-Claude

17 Siehe dazu Kapitel III, S. 127.

18 Der Text bezieht sich auf Ereignisse der Jahre 1127/28, ist wohl um 1140 geschrieben worden. Überliefert ist er in insgesamt vier Handschriften, wobei die beiden frühesten aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert stammen; Gerlinde Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus. Opusculum de conversione sua (Monumenta Germaniae Historica/Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500-1500/Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4), Weimar 1963, S. 39ff. Mit der Monographie von Jean-Claude Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion, Stuttgart 2006, liegt eine umfangreiche und luzide Interpretation und Einordnung des Textes vor.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmitt zuzustimmen, dass eine definitive Entscheidung letztlich unmöglich ist. Schmitt hält es insgesamt jedoch für wahrscheinlicher, dass die Schrift von – vielleicht mehreren – Klerikern in Kappenberg, möglicherweise unter Einbeziehung eines Konvertiten, erstellt wurde. Der Text wird dadurch für unsere Frage jedoch nicht unbrauchbar. Denn die Vorstellung, »[…] ein Chorherr namens Hermann habe sich an seinen Arbeitstisch gesetzt, um ganz allein seine Memoiren niederzuschreiben, ist vollkommen anachronistisch!«[19], so Schmitt. Wesentliche Dimensionen mittelalterlichen Schreibens ließe dies unberücksichtigt: Etwa, das Originalität kaum ein Wert an sich darstellte und Kompilieren nichts Negatives anhaftete, oder etwa, dass das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ein anderes war (und Texte nicht selten diktiert wurden); weiteres ließe sich nennen. Wichtiger als die Frage nach dem Autor ist daher, so Schmitt weiter, die Frage nach der Form des Textes.[20]

In dieser Hinsicht erweist sich *Die Bekehrung Hermanns des Juden* als äußerst ergiebig. Denn viele Momente und Wendungen finden sich auch in anderen autobiographischen Texten der Zeit, ob sie nun die Bekehrung eines Juden zum Christentum oder ›lediglich‹ die ›conversio‹ (so der Begriff) eines Christen zum wahren Mönchtum schildern.[21] Der Text ist demnach weniger Zeugnis eines individuellen Lebensweges, vielmehr werden mit der Schrift Vorstellungen der Zeit in auch heute noch zentralen Fragen der Individualität – der religiösen Orientierung – wird mit der Schrift über die Bekehrung des Juden Judas zu Hermann, dem Christen, fassbar. Der Text tut dies vor allem aus der Sicht der Christen und für Christen. Denn wie Anna Sapir Abulafia schon 1993 herausgearbeitet hat, war ein wesentliches Ziel des Textes, die Attraktivität des noch sehr jungen Prämonstratenserordens aufzuzeigen, kaum jedoch, andere Juden zur Konversion zu verleiten.[22]

---

19 Ebd., S. 71.

20 Ebd., S. 70ff.

21 Es ist gerade eines der wesentlichen Verdienste von Jean-Claude Schmitts Buch, die vielen Parallelen zu anderen Texten nachgezeichnet zu haben. Hinsichtlich einer grundlegenden Ähnlichkeit im Aufbau vgl. auch Peter von Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität, in: Peter von Moos/Gert Melville (Hg.), Gesammelte Schriften zum Mittelalter. Bd. 1: Abaelard und Heloise (Geschichte, Forschung und Wissenschaft 14), Münster 2005, S. 233-301, hier S. 246, sowie unten bei Anm. 52.

22 Anna Sapir Abulafia: The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus, in: Jewish Histo-

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine der zentralen Stellen des autobiographischen Textes ist die Schilderung der Taufe. Der Ritus der Erwachsenentaufe sah im 11. Jahrhundert ein dreimaliges Untertauchen vor. Das Prozedere gestaltet sich jedoch alles andere als einfach, will Judas/Hermann, vom Teufel verführt, doch immer wieder zu früh das Taufbecken verlassen. Er vermutet, die Kleriker, die ihn vom Beckenrand zu erneutem Untertauchen aufforderten, wollten ihren Spott mit ihm treiben. Hier will der Text eine Beziehungsanalogie zum Verhalten des vom Aussatz befallenen Naaman aus dem Buch der Könige sehen:

> »Ebenso wie einst jener Syrer Naaman unwillig wurde und weggehen wollte, als er sich auf Anweisung des Propheten Elischa sieben mal im Jordan waschen sollte [2 Kön 5,10-12], so hatte auch ich in gleichem Wahnsinn, von großer Wut gepackt und voller Ungeduld wegen all der Verzögerung, die Absicht, das Taufbecken zu verlassen. Doch, Gott sei's gedankt. dass der Feind, obwohl er sich gegen mich erhob, mich dennoch nicht überwältigte [Ps 13 (12),5]. Denn ebenso wie derselbe Naaman auf die Ermahnung seiner Gefährten hörte und den heilsamen Rat des Propheten befolgte [2 Kön 5,13], so vertrieb die freundliche Aufforderung der anwesenden frommen Kleriker das Gift des bösen Verdachts aus meinem Geist und stärkte meinen kleinmütigen Glauben.«[23]

Kern des Vergleichs ist eine Beziehungsanalogie, d.h. Naaman agiert im Jordan wie Judas im Taufbecken. Der Text macht dieses Ins-Verhältnis-Setzen sogar explizit:

---

ry 7/1 (1993), S. 43-63, hier S. 43ff. Interessant ist, dass die autobiographische Schrift Abaelards und der sehr persönliche Briefwechsel zwischen ihm und seiner Frau Heloise auch als Teil der Rechtfertigung eines Klosters, bzw. hier einer Klostergründung, gelesen werden können, so P. v. Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet (Anm. 21), S. 246ff.

23 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 324f. »Unde sicut ille quondam Naaman Sirus accepto ab Heliseo propheta septies lavandi mandato in Iordane indignans cepit abire, ita et ego pari dementia magno animi succensus furore ac more totius impatiens volebam e baptisterio prosilire. Sed Deo gratias quia etsi se *inimcus* erexit, non tamen *adversum* me *prevaluit*. Enim vero quemadmodum isdem Naaman suorum flexus ammonitione comitum salutari prophete consilio obtemperavit, ita blanda religiosorum, qui aderant, clericorum exhortatio, propulso ab animo meo concepto male suspicionis contagio, meam in fide pusillanimitatem roboravit.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 119f.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Und falls sich das Alte mit dem Neuen im Einzelnen vergleichen lässt [Ut igitur per omnia veteribus nova liceat comparare]: So wie Naaman dadurch, dass er siebenmal im Wasser des Jordans untertauchte, sichtbar vom Aussatzes des Fleisches geheilt wurde [2 Kön 5,14], so bin auch ich in der Taufe durch die siebenfache Gnade des Heiligen Geistes auf unsichtbare Weise vom Aussatz meiner Seele gereinigt worden«.[24]

Schaut man sich die vorliegenden Beziehungsanalogien genauer an, so trifft zwar weiterhin die bereits oben gegebene, gängige Definition zu. Für die *Interpretation* von Beziehungsanalogien in der Vormoderne, für das Erfassen ihrer Sinndimensionen, kann sie allerdings leicht in die Irre führen, bringt man sie nicht mit den von Foucault und Descola herausgearbeiteten Weltkonzepten in Verbindung. A verhält sich zu B wie X zu Y, so die etwa Hartmut von Sass vorgeschlagene Definition.[25] Postuliert wird damit die Ähnlichkeit der *Verhältnisse*, also eine Ähnlichkeit des ›wie … zu‹, nicht aber eine Ähnlichkeit von A und X oder B und Y. Im Gegenteil: Darüber wird nicht nur nichts gesagt; es würde vom eigentlichen Ziel der Beziehungsanalogie, wie sie in der Moderne gebräuchlich ist, eben *Verhältnis*gleichheit zu evozieren, ablenken. Dazu ein Beispiel aus der Tageszeitung: Die Nanotechnologie beschäftigt sich mit einer Welt unterhalb von 10^{-9} Metern – was sich niemand vorstellen kann. Wissenschaftsjournalisten machen dies gern durch eine Beziehungsanalogie verstehbar: 10^{-9} Meter verhält sich zu einem Meter wie eine Haselnuss zur Erde.[26] Nicht nur besteht hier keine Verbindung zwischen 10^{-9} Metern und Haselnuss bzw. Meter und Erde; eine solche Verbindung herzustellen würde das, worauf die Beziehungsanalogie den Fokus gerichtet sehen will, eben die Größen*verhältnisse* deutlich zu machen, gefährden.

---

24 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 325. »Ut igitur per omnia veteribus nova liceat comparare, Naamam Iordanicis septies lotus fluentis a lepra carnis visibiliter est curatus, ego in baptismo per septemformem Spiritus sancti gratiam invisibiliter sum ab anime lepra mundatus.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 120.

25 »Die *analogia proportionalitatis* […] hat die Struktur eines Verhältnisses von Verhältnissen. Zwei relata (a, b) verhalten sich zueinander wie zwei andere relata (c, d)«; H.v. Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug (Anm. 2), S. 29. »c, d« wurden oben durch X, Y ersetzt.

26 Diese Analogie hat es inzwischen bis auf die Webseite der Bundesregierung gebracht: »Was ist Nanotechnologie?« https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/was-ist-nanotechnologie--449974 [letzter Zugriff: 26.01.2020].

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Gedanke ist noch einen Schritt weiter zu führen. Bei der oben gegebenen Definition des Vergleichs als dreistelliger Operation, bei der zwei Elemente hinsichtlich einer bestimmten Hinsicht (*tertium comparationis*) miteinander in Beziehung gesetzt werden, wurde darauf aufmerksam gemacht, dass damit zugleich eine Ähnlichkeitsannahme (›Selbigkeit‹) des Verglichenen einhergeht. Die Annahme, dass die zum Vergleich gebrachten Dinge wenigstens hinsichtlich des *tertium comparationis* – Vitamingehalt von Äpfeln und Birnen – ähnlich sind, wird dabei zwar selten explizit zum Thema, ist aber Grundvoraussetzung für die Durchführung des Vergleichs. Bei der Beziehungsanalogie wird dieser für den Vergleich von Dingen so wichtige Schritt gerade nicht gemacht. Die Gleichheit der an der Beziehungsanalogie beteiligten Objekte anzunehmen, ist nicht nur nicht nötig, sondern wäre sogar kontraproduktiv. Denn in der Moderne will die Beziehungsanalogie in der Regel die Parallelität der *Verhältnisse* zwischen A und B sowie X und Y aufzeigen. Eine hinzutretende Ähnlichkeit der beteiligten Gegenstände würde schnell die gewünschte Fokussierung auf die Parallelität der Verhältnisse verwässern oder verunklaren.

Der Text aus dem 12. Jahrhundert geht mit der Beziehungsanalogie jedoch ganz anders um. Hermanns Schilderung seiner Taufe zielt nicht lediglich darauf ab, *das Verhältnis* von Naaman (A), der sich gegen die Empfehlung zur Waschung im Jordan sträubt (B), mit dem des Judas (X), der gegen ein weiteres Untertauchen im Taufbecken opponiert (Y) zu zeigen. Vielmehr geht es gerade auch darum, den Aussätzigen mit dem ungetauften Juden (A und X) und das Jordanwasser mit dem Taufwasser (B und Y) parallel zu setzen. Solche Parallelsetzungen sind in der christlichen Welt des Mittelalters alles andere als überraschend, werden doch Juden häufig mit (unreinen) Leprösen gleichgesetzt und gilt der Jordan seit der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer (Mk. 1,9-11) als das ›Taufbecken‹ par excellence.

Diese Hintergründe werden im Text nicht eigens evoziert, vielleicht weil dies als unnötig erschien, richtete sich doch die auf Latein verfasste Schrift an gebildete, wohl an klerikale Kreise. Allerdings macht der Text selbst die vorgeschlagene Interpretation, dass die Beziehungsanalogie nicht in der Bestimmung von Verhältnissen (A zu B wie X zu Y) limitiert ist, sondern zugleich eine Relationierung der Entitäten A und X sowie B und Y bedeutet, mit dem Satz deutlich, mit dem die Schilderung der Taufe schließt:

> »Das Fleisch dieses Mannes [Naaman] wurde, vom Schmutz der Lepra gereinigt, wieder so rein wie das eines Kindes [infantis]. Mich gebar, nachdem ich

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> durch das Bad der Erneuerung [=Taufe] die alte Haut abgestreift hatte, die Kirche, die jungfräuliche Mutter, zu neuer Kindheit [infantiam].«[27]

Die begriffliche Nähe von ›Kind/Kindheit‹ (*infans*/*infantia*) zeigt, zusammen mit der oben erwähnten Parallelsetzung zwischen dem Wasser des Jordan und dem Taufwasser sowie zwischen einem Aussätzigen und einem Juden, an, dass Ähnlichkeiten vorausgesetzt werden können, die keiner weiteren Erläuterung bedurft hätten.

Auf die Vorschläge von Foucault und Descola aufbauend kann man annehmen, dass es sich bei dieser Art, eine Beziehungsanalogie zu entfalten, nicht um die Eigenheit eines bestimmten Textes oder eine Marotte des 12. Jahrhunderts handelt. Denn es ist naheliegend, dass eine allgemeine »Ähnlichkeit[…] der Verhältnisse«[28] auch eine Ähnlichkeit der ins Verhältnis gesetzten Entitäten evozierte. Dort also, wo in vormodernen Texten Beziehungsanalogien auftauchen, wird man damit rechnen müssen, dass zugleich eine Ähnlichkeit der miteinander in Beziehung gesetzten Elemente postuliert wird.

Aber evoziert die Beziehungsanalogie in der Moderne nicht ebenfalls eine Ähnlichkeit der Elemente? Ist das obige Beispiel aus dem Bereich des Wissenschaftsjournalismus[29] nicht eher die Ausnahme als die Regel? Selbstredend soll dem hier nicht erschöpfend nachgegangen werden; einige Hinweise erscheinen gleichwohl sinnvoll. Ein interessantes Feld für eine breite Verwendung von Beziehungsanalogien scheinen – ausgerechnet – die Naturwissenschaften zu sein. Ausgerechnet deshalb, weil dieser Text vorschlägt, Beziehungsanalogien, die auch die Ähnlichkeit von A/X und B/Y postulieren, würden maßgeblich auf einem vormodernen Weltverständnis aufruhen. Solche Vergleichsformen in den Naturwissenschaften vorzufinden, also sozusagen im Herzen der Moderne, stellt diese Annahme in Frage.

Wie die jüngst erschienene Arbeit von Rebecca Mertens eindrucksvoll zeigt, lohnt ein genaueres Hinsehen. Nicht nur als Hilfsmittel in der Kommunikation mit Nicht-Naturwissenschaftlern, sondern gerade auch zwischen verschiedenen, ja oft sehr spezialisierten Subdisziplinen, sind Beziehungsanalogien in der Wissenschaft ein zentrales Werkzeug der Verständigung

---

27 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 325. »Illius caro detersis elefantie sordibus infantis recepit munditiam; me per lavacrum regenerationis pelle vetustatis exutum in novam peperit ecclesia virgo mater infantiam.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 19, S. 120.

28 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge (Anm. 9), S. 51.

29 Siehe Anm. 26.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und der transdisziplinären Modellbildung. So beschrieben herausragende Wissenschaftler wie Linus Pauling um deutlich zu machen, dass das Aufeinander-Einwirken verschiedener Moleküle, konkret: das Zusammenwirken von Antikörpern und Antigenen, weniger ein Resultat chemischer Prozesse ist, sondern vielmehr mit ihren räumlichen Strukturen zusammenhängt, die Vorgänge durch Parallelsetzung mit der Wirkungsweise von Schlüssel und Schloss. Im Kern ging es darum, eine neue Perspektive auf biologische Prozesse zu entwickeln – weg von der Fixierung auf chemische Reaktionen hin zur Einbeziehung ihrer räumlichen, dreidimensionalen Ausdehnung. Diese und ähnliche Beziehungsanalogien werden in der Wissenschaft häufig benutzt, und sie leisten unter den Wissenschaftlern wesentlich mehr als lediglich Anschaulichkeit zu erzeugen: »[A]nalogies can function as ›anchors‹ during the establishment and expansion of research programs. Just like mathematical idealizations, analogies can be used to unify different models with respect to a common research program«. Rebecca Mertens spricht in diesem Zusammenhang auch vom »analogical modeling«.[30] Als modellbildendes ›Feature‹ gehören Beziehungsanalogien damit zum Kernbestand moderner Wissenschaft.[31]

Hervorzuheben gilt jedoch zweierlei: Zum einen ist allen Akteuren bewusst, dass Moleküle nichts mit Schlüsseln oder Schlössern zu tun haben; und wenn überhaupt, dann kann wohl nur sehr bedingt von einer Entsprechung mit Antikörpern und Antigenen gesprochen werden. Wesentlich wichtiger aber ist, dass die Wissenschaft selbst ihre Beschreibungen *nicht* als *Abbild* der Natur versteht, sondern eben als Modellbildung über die Realität begreift.[32] Es liegt also keine vorgängige ›Verkettung‹ von Modell und Gegenständen vor, sondern eine grundlegende Differenz. Ein Zusammenhang, die Triftigkeit des Modells, muss erst plausibel gemacht werden, beispielsweise durch Berechnungen oder Experimente. Die Verbindung von Modell und Realität – soweit sie erfahrbar ist – ist zudem mit dem Stempel der ›Vorläufigkeit‹ versehen: Morgen gibt es sicherlich bessere, vielleicht gar konträre Modelle, die einen ganz anderen Blick auf das Zusammenwirken von Molekülen oder Antigenen eröffnen. Damit ist der Rahmen, in dem Beziehungsanalogien in den Naturwissenschaften verwendet werden, ein qualitativ anderer als der der vormo-

30 Rebecca Mertens: The Construction of Analogy-Based Research Programs. The Lock-and-Key Analogy in 20th Century Biochemistry, Bielefeld 2019, S. 201ff.

31 Ebd., S. 142ff.

32 Vgl. Ebd., S. 202.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dernen Welt, in der sie auf vorgängige ›Verkettungen‹ basieren. Sowohl Otto von Freising wie Judas/Hermann führen dies in ihren Texten explizit vor.

Sicherlich finden sich heute Beziehungsanalogien, die mit dem Ins-Verhältnis-Setzen von A und B mit X und Y auch zwischen A und X sowie B und Y eine Verbindung zu etablieren wünschen, auch außerhalb des Wissenschaftsbetriebs. Allerdings sehen sich solche Parallelsetzungen ebenfalls damit konfrontiert, dass dies *eben nicht selbstverständlich*, dass es *nicht* Teil des allgemeinen Denkrahmens ist. Vielmehr muss, wo eine A/X und B/Y-Relationierung oder gar Gleichsetzung über die Beziehungsanalogie erzeugt werden soll, die vorgängige Annahme der Unähnlichkeit von A, B, X und Y beachtet, und diese Hürde dann mit rhetorischen Mitteln, nicht zuletzt unter Verwendung von Metaphern, angegangen werden.[33]

Zurück zur Beziehungsanalogie in der Vormoderne. Warum gibt es überhaupt diese Form des Vergleichens, angesichts einer schon verketteten Welt? Erschöpfen sie sich nicht in Rhetorik, in eine (ggf. überflüssige) Zutat zum Kern der Erzählung? Zwischen allgemeinen Weltzusammenhängen und konkreten Parallelen zwischen Relationen wie zwischen den Elementen einer Beziehungsanalogie ist es ein weiter Weg. Ohne die im Text vorgenommene Konkretisierung bestimmter Relationen aus allen möglichen verfügbaren, ginge die Kernaussage verloren. Mit der Beziehungsanalogie, wie sie hier verstanden wird, setzt der Text den Propheten Elischa, auf dessen Rat Naaman im Jordan verweilt, mit den Klerikern von Cappenberg gleich, die um das Becken stehen und Judas zu erneutem Untertauchen auffordern. Die Cappenberger Kleriker mit dem Propheten auf eine Stufe zu stellen, die neue prämonstratensische Mönchsgemeinschaft auf diese Weise mit der Heilsgeschichte zu verknüpfen – oder sollte man sagen: in ihr zu positionieren? – liegt ganz im generellen Interesse des Textes, wie er von der oben erwähnten Anna Sapir Abulafia verstanden wird: Ein neues Kloster mit Legitimität und ›fama‹ auszustatten. Die Figur des Naaman, schaut man in das Buch der Könige, bietet dagegen wenig weitergehende Anschlussmöglichkeiten für eine besondere Auszeichnung des Judas/Hermann, mit dem er ja parallelisiert wird. Es scheint dem Text also tatsächlich mehr um das Kloster als um die zu bekehrende Person gegangen zu sein. Ganz ähnlich operieren die Texte

33 Daniela M. Bailer-Jones: Scientific Models as Metaphors, in: Fernand Hallyn (Hg.), Metaphor and Analogy in the Sciences, Dordrecht 2000, S. 181-198, hier S. 181; vgl. für die Wirtschaftswissenschaften Mary S. Morgan: The World in the Model. How Economists Work and Think, New York 2012. Die Hinweise verdanke ich Rebecca Mertens.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Abaelard und Guibert von Nogent, nur dass sich hier nicht Mönchsgemeinschaften sondern häufiger Einzelpersonen, eben die Protagonisten der Texte, mit biblischen oder frühchristlichen ›Spitzenheiligen‹ auf eine Stufe zu stellen wünschen.[34]

Der große Vorteil, die Besonderheit der neuen prämostratensischen Gemeinschaft über Beziehungsanalogie zu organisieren, mag darin liegen, dass sie, bei aller Eindeutigkeit, doch eine gewisse Distanz zum biblischen Geschehen und ihren Personen zu wahren weiß: Verhältnisse und Entitäten rücken sehr eng zusammen, aber man drückt damit keine Gleichheit aus, die sich mit dem Vorwurf der Anmaßung, der Todsünde der *superbia*, verbinden ließe.

Brüche in der ›Verkettung‹ der Welt

Allerdings – und an dieser Stelle versuche ich eine Differenzierung einzuführen – enthält dieses Weltbild zugleich sehr grundlegende Rupturen, die sozialer Natur sind. Gelten Mikro- und Makrokosmos auch als miteinander verknüpft, ja ähnlich, so scheinen dagegen soziale Zugehörigkeiten verschiedene Welten scharf voneinander zu trennen. Hier kann an Überlegungen von Peter Strohschneider zum Fremden in der Vormoderne angeknüpft werden. Das Fremde, so macht Strohschneider am Beispiel des Rolandslieds (um 1170) deutlich, wird lediglich als Negation des Eigenen konzipiert, weist also noch in dieser Beschreibung, vor einer weitergehenden Reflexion, lediglich auf das Eigene zurück: »Fremdes oder Unbekanntes kann so allein als bestimmte Negation von Ordnung überhaupt vorkommen: etwa in Gestalt von Nicht-Christen. Dann muss es als solches negiert werden […]«.[35] Das Fremde wird also nicht als etwas möglicherweise ganz Anderes erfasst. Das führt zu

34 Zu Abaelard siehe Kapitel III ab S. 128. Zu Guibert von Nogent: Franz-Josef Arlinghaus: In and Out, Then and Now: The Conscious Self and its Relation to Society in Pre-modern and Modern Times, in: The Medieval History Journal, Heft 18/2 (2015), S. 378-403, hier S. 386ff. (mit Literatur).

35 Peter Strohschneider: Fremde in der Vormoderne. Über Negierbarkeitsverluste und Unbekanntheitsgewinne, in: Anja Becker/Jan Mohr (Hg.), Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), Berlin 2012, S. 387-419, hier S. 399.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorstellung von Ordnung, die nur sich selbst und ihre Negation kennt, und diese Negation als Abweichung begreift.[36]

Der, der nicht dazu gehört (wie der Jude), lebt damit in einer Gegenwelt, wenn man so will, und ist damit auch nicht Teil der eigenen ›Verkettungen‹. Die Trennung ist so deutlich, dass kaum Brücken, sondern nur der Wechsel von der einen sozialen Gruppe in die andere als Garant für die Zugänglichkeit zu den jeweiligen Weltverhältnissen erscheint. Die Verschiedenheit der Welten führt ›Die Bekehrung Hermanns des Juden‹ dadurch vor, dass er die Unmöglichkeit betont, als Jude das Alte Testament ›richtig‹ zu verstehen. Zugleich führt derselbe Text vor, dass ein Wechsel der sozialen Position Voraussetzung für das ›richtige‹ Verständnis des Textes (und damit der Welt insgesamt) darstellt. Wird einerseits über die vormoderne Ausfaltung von Bezugsanalogien zur Taufe des Judas/Hermann über Zeit und Raum hinweg aufs Engste mit Vorgängen, wie sie im Alten Testament geschildert werden, verbunden, so wird andererseits die durch keine kommunikative Anstrengung überbrückbare Differenz im Erkennen des wahren Glaubens bei zeitgleich lebenden Menschen, die sich am selben Ort befinden, mehrfach betont, weil es sich bei ihnen um Ungetaufte und Getaufte handelt. Vorgeführt wird dies durch einen Vergleich, durch eine Art ›negativer Beziehungsanalogie‹, die die Kluft deutlich macht.

Sich geschäftlich am Hofe Eckberts, des Bischofs von Münster (1127-1132), aufhaltend, wird Judas dessen Lehren teilhaftig.

> »Er [Eckbert] lehrte auch, dass einige Gebote des Gesetzes wie: […] [D]u sollst nicht stehlen […] nur ganz wörtlich aufzufassen seien. Von manch anderen Geboten aber wie z.B.: […] Das Junge einer Ziege sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen [Ex 23,19 und Deut 14.21] sagte er, sie seien, wenn man sie wörtlich nehme, unnütz, gab ihnen dann jedoch eine herrlich begründete allegorische Deutung. Im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung bediente er sich eines Vergleichs [utens exemplo]: Während sich die Juden so wie manche stumpfsinnige Lasttiere mit der leeren Spreu, nämlich dem buchstäblichen Schriftsinn, zufrieden gäben,

36 »Negierung in diesem Sinne ermöglicht es, Anderes nicht als deutungsungewiss und interpretationsbedürftig, ja womöglich als irreduzibel Fremdes behandeln zu müssen, sondern gewissermaßen als Bekanntes behandeln zu können. Sie belässt Fremdes nicht im Unbestimmten, sondern es wird im Gegenteil die Unterschiedenheit der fremden von der eigenen Ordnung dramatisiert zu deren Negation durch das Fremde.« Ebd., S. 399f.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> so würden die Christen als Menschen [Chrstiani ut homines], die ihren Verstand gebrauchten, durch das spirituelle Verständnis wie durch das in dieser Spreu verborgene süßeste Mark erquickt«.[37]

Der Bischof vergleicht Juden und Christen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Möglichkeiten, die Bibel ›richtig‹ zu verstehen: Nur Christen seien dazu in der Lage, Juden nicht. Zugleich rekurriert der Text auf die seit der Antike bekannte Form der allegorischen Auslegung der Bibel, die neben dem wörtlichen drei weitere Sinnebenen unterstellt: Christen sind in der Lage, auch die tieferen, heilsgeschichtlichen Sinnebenen zu verstehen (etwa wenn der brennende Dornbusch des Alten Testaments, in dem Gott erschienen ist, als heilsgeschichtliche Vorausdeutung Marias verstanden wird, durch die Jesus ›erscheint‹). Juden dagegen interpretieren den Sinn der Schrift lediglich wörtlich, so dass ihnen die eigentliche Botschaft der Bibel entgeht. Dabei ist die Allegorie keineswegs eine exotische Randerscheinung, die nur dem Christentum eigen war, sondern ein grundlegendes Konzept mittelalterlicher religiöser Schriftauslegung, das antike Wurzeln hat, und das auch, mit unterschiedlicher Akzentsetzung, vom Judentum geteilt wurde.[38]

---

37 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 289. »Legalium quoque mandatorum quedam, ut sunt: […] *non furtum facies* [Ex 20, 15], ad solam littere superficiem tenenda esse docebat; quedam autem, qualia sunt: […] *non coques edum in lacte materis sue* (Exod. 23, 19; Deut 14, 21), supervacua quantum ad litteram asserens, ad sensus allegoricos pulcherrima nichilominus ratione transferebat, tali in hac discretione utens exemplo, ut scilicet Iudeis tamquam brutis quibusdam iumentis sola in his littera velut palea contentis, Chrstiani ut homines ratione utentes spirituali intelligentia velut dulcissima palee medulla reficerentur.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 2, S. 73f.

38 »Im mittelalterlichen Denken gründet die Allegorie in der Anerkennung des Zusammenhangs und der Entsprechung von Sinnenfälligem und Übersinnlichem, von Zeitlichem und Ewigem.« J.H. Emminghaus/L. Hödl/A. Riedlinger: Art. Allegorie, Allegorese. III. Patristische und scholastische Theologie, in: Lexikon des Mittelalters, Band 1, München 1980, Sp. 421f, hier Sp. 422. Die beobachtbare Privilegierung des buchstäblichen Schriftsinns im Judentum ist z.T. als bewusste Abgrenzung zum Christentum zu verstehen. J. Maier: Art. Allegorie, Allegorese. IV. Judentum, in: Lexikon des Mittelalters, Band 1, München 1980, Sp. 423. Diese Art der Interpretation, oder besser gesagt, Lektüre ist keineswegs eine Erfindung des Christentums. Vielmehr ›wanderte‹ die allegorische Rezeption von Texten von den Griechen über das Judentum und die Stoa zum Christentum. Sie verschwand auch nicht mit Humanismus und Protestantismus, sondern wohl erst im 18. Jahrhundert. Heinz Meyer: Art. Schriftsinn, mehrfacher,

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zurück zum Vergleich und zu den unterschiedlichen Lektürearten bzw. Hermeneutiken von Christen und Juden. Der Vergleich zwischen Juden, die lediglich ein buchstabengetreues Verständnis haben, und Christen die auch den verborgenen, heilsgeschichtlichen Schriftsinn erkennen, taucht in der nicht sehr umfangreichen Schrift dreimal auf. Auffälligerweise werden gar keine Textstellen einer je unterschiedlichen Interpretation zugeführt. Stattdessen wird herausgestellt, dass Judas, weil er eben Jude ist, den eigentlichen Sinn der heiligen Schrift nicht zu fassen vermag. »Und als sie mir aus dem Gesetz und den Propheten zahlreiche Belege über die Ankunft Christi vortrugen, *stützte ich mich ganz hartnäckig nur auf den Buchstaben* […]«, heißt es etwa an anderer Stelle.[39] Der tiefere Sinn der Schrift bleibt ihm also, trotz Bemühens, verschlossen, und so kann er nicht zum wahren Glauben finden. Allerdings bewahrte er die »wunderschönen Allegorien«, mit denen die Christen ihn in der Diskussion konfrontierten, »sehr sorgfältig in der Schatztruhe meines Herzens« – ohne aber von ihnen den rechten Gebrauch machen zu können.[40] Später jedoch, *nach* dem ausführlich geschilderten Taufritual, nachdem aus ›Judas‹ ›Hermann‹ und damit Christ wurde, ist er es, der »die Honigsüße der spirituellen Allegorien« perfekt beherrscht und sogar seine ehemaligen Glaubensgenossen damit konfrontiert.[41] Dass nur derjenige, der dem ›wahren Glauben‹ angehört, auch in der Lage ist, die Schrift zu verstehen –, eine Vorstellung, die unter Christen gängige Münze war, – buchstabiert der Text also deutlich aus. Nicht Intellekt oder Bildung, sondern Zugehörigkeit zur Schar der Gläubigen ist Voraussetzung für das ›richtige Lesen‹.

Dass Christen Juden unterstellten, für den eigentlichen Sinn der Bibel ›blind‹ zu sein, ist seit langem bekannt. Hier geht es darum, der Frage nachzugehen, welche Rolle der Vergleich dabei spielt und wie dies mit Foucaults und Descolas ›Verkettungen‹ zusammengebracht werden kann. Im Gegensatz

---

in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Wörterbuch der Philosophie, Basel 1992, Sp. 1431-1439.

39 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 307 (Kursivsetzung durch FJA). »Cumque multa mihi de Christi adventu ex lege et prophetis proferrent testimonia, *ego soli littere pertinacissime innitens* […]«. G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 9, S. 97 (Kursivsetzung durch FJA).

40 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 307. Dennoch bewahrt er »[…] pulcherrimas […] allegorias in theca pectoris diligentissime recondebam.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 9, S. 97.

41 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 320. »[…]mellifluam eis spiritualium allegoriarum dulcedinem eructans […]«; G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 16, S. 113.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu der Schilderung der Taufe, wo Beziehungsanalogien zwischen dem Alten Testament und den Vorgängen in Kappenberg hergestellt werden, und damit auch eine Gleichsetzung der beteiligten Personen, geht Hermanns ›Autobiographie‹ nun genau umgekehrt vor: Das Verhältnis der Juden ist gänzlich anders als das der Christen zur Heiligen Schrift. Damit sind zugleich die Juden als »stumpfsinnige Lasttiere« von den »Christen als Menschen« (*Christaini ut homines*) völlig verschieden, um die Formulierungen der obigen Quellenstelle wieder aufzugreifen. Ebenso verhält es sich mit dem Text selbst, der einmal »leere Spreu« ist, bei den Christen »süßes Mark«. Dadurch werden aus dem einen Text, auf den sich Christen wie Juden beziehen – hier das Alte Testament – zwei qualitativ verschiedene (X und Y). Zusammen mit dem anderen Verhältnis der beiden Gruppen zu »Spreu« und »Mark« (A zu X *nicht* wie B zu Y) werden auch die an der ›negativen Beziehungsanalogie‹ beteiligten Elemente als völlig verschieden dargestellt (A nicht X und B nicht Y). Dies gilt sogar für die Schrift, die eigentlich dieselbe ist, aber in der Relation und durch den je spezifischen Gebrauch eine andere wird.

Wenn auch die Herabwürdigung der Juden und der Verweis auf ihre vermeintlich unzutreffende Lektüre der heiligen Schrift im Diskurs der Zeit geradezu als Konvention erscheinen, so gilt es, in der Zusammenschau mit dem oben Ausgeführten zweierlei hervorzuheben:

1 Wo eine Beziehungsanalogie vorliegt, gibt es auch eine Beziehung zwischen den Einzelelementen (wo A zu B *wie* X zu Y, dann auch A *wie* X und B *wie* Y). Wo dies nicht der Fall ist (A zu B *nicht* wie X zu Y), wird explizit gemacht, dass A nichts mit X bzw. B nichts mit Y gemein haben. Die Vermutung liegt nahe, und gerade die Umkehrung unterstreicht dies, dass Beziehungsanalogien in der Vormoderne wie selbstverständlich auch Relationen zwischen den Einzelelementen aufbauen (aber natürlich nicht müssen). Es ist diese ›Selbstverständlichkeit‹, die vormoderne Beziehungsanalogien von modernen unterscheidet. Diese Selbstverständlichkeit wiederum ruht auf einem spezifischen Weltverständnis.
2 Wo soziale Zugehörigkeit, wie dies Hermanns autobiographischer Text für Juden und Christen vornimmt, als radikal distinkt vorgestellt wird, gibt es keine gemeinsamen ›Verkettungen‹ mehr. Die Beziehungsanalogie und der Vergleich stellen dann vor allem die absolute Andersartigkeit, den Bruch aus. Der Bruch verbleibt auch hier nicht auf die Beziehungsanalogie beschränkt (Juden können Schrift nicht verstehen/Christen jedoch wohl), sondern formatiert sowohl die Personen (die einen sind blind, die

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen sehend) wie auch die Gegenstände (Spreu versus Mark). Auch hier ist davon auszugehen, dass diese umfassenden Negationen aller im Spiel befindlichen Elemente nicht erst durch die Beziehungsanalogie und den Vergleich erzeugt werden. Vielmehr bildet der vorausgehende Bruch, die Differenz zwischen Zu-meiner-Welt-gehörend und Nicht-zu-meiner-Welt-gehörend die Basis, auf der die Relationen bzw. Nicht-Relationen erzählt werden, wobei man im Anschluss etwa an Peter Strohschneiders Überlegungen ›Zu-meiner-Welt-gehörend‹ fast schon durch ›Zur-Welt-überhaupt-gehörend‹ ersetzen könnte. Die ›Verkettung‹, so kann man schließen, findet an den jeweiligen Personenverbänden ihre Grenze.

Der Bruch ist dabei ein sehr grundsätzlicher, der nicht allein das Verstehen oder Nicht-Verstehen der heiligen Schrift betrifft. Judas ist nicht nur die richtige Erfassung der ›herrlichsten Vernunftgründe‹, die Rupert von Deutz ihm in einer Disputation vorträgt, ebenso unmöglich wie das Begreifen der Bild- und Skulpturensprache in den Kirchen.[42] Oder besser gesagt: All‹ dies ist ihm gar nicht zugänglich; und erst nach seiner Taufe kann er die Traumvision, mit der die Geschichte beginnt, für sich selbst richtig deuten.[43] Man überdehnt wohl nicht, wenn man davon ausgeht, dass im analysierten Text (ande-

42 Zu Jesus am Kreuz als »Götzenbild« (ydolum) G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 2, S. 75 Nach der Disputation mit Rupert von Deutz, dessen Ausführungen natürlich hoch gelobt werden, heißt es, Judas habe den »herrlichsten Vernunftgründen« nicht folgen können, weil er die Worte »[…] nicht mit den Ohren meines Herzens und […] mit den Augen meines Verstandes« erfassen konnte, denn diese waren bedeckt »vom Dunkel der jüdischen Blindheit, [die] das Licht der Wahrheit« nicht zu schauen vermögen; J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 296. Die Stelle im Zusammenhang: »Sic itaque Robertus omnibus obiectionibus meis tam pulcherrimis rationibus quam validissimis scripturarum auctoritatibus obvians, eas velut quandam tetre noctis caliginem clarissimis responsionum suarum radiis propellebat. Sed miser ego more *aspidis surde et obturantis aures suas* (Ps. 56,5) suavissime incantationis sue verba auribus cordis non percipiebam. ac mentualibus oculis, quos iudaice cecitatis caligo obduxerat, lumen veritatis·intueri non poteram« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 4 S. 82f.; zur Einordnung der Disputation und der Interpretation der Bilder vgl. J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 187ff.

43 »Wie er damals den ersten in seiner Kindheit geträumten Traum von der Gnade Christi, die ihm zuteil werden sollte, verstand und wie er denselben auslegte«; J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 327. So die Überschrift über den nun folgenden Teil, in der Hermann die Traumdeutung vornimmt. »Quod tunc primum visum in pueritia sua de futura in se Christi gratia somnium intellexit et eundem quali-

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re Quellen der Zeit mögen differenzierter vorgehen) zwei grundlegend andere Weltsichten gegenübergestellt werden. Allerdings ist diese Beschränkung einseitig, denn die Christen beherrschen auch den literalen Schriftsinn, auf den die Juden reduziert sind, und sie kennen sich mit den Texten des Alten Testamentes sogar besser aus als die Juden. Jedoch wird dies weniger deutlich – weil selbstverständlich? – ausgebreitet.

Damit gibt es neben der *Verkettung* einen zweiten Punkt, der das Vergleichen in der Vormoderne rahmt: die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe. Natürlich finden sich auch in der Gegenwart ähnliche Denkfiguren, etwa wenn behauptet wird, Muslime seien nicht zu Toleranz fähig oder wenn Männern mit biologistischen Argumenten die Annahme vertreten, Frauen könnten diese oder jene Tätigkeit nicht ausüben. Die Liste ließe sich leicht fortsetzen. Allerdings müssen sich solche Behauptungen damit auseinandersetzen, dass es die Vorstellung einer ungeteilten Menschheit gibt und Differenzierungen gewissermaßen erst in einem zweiten Schritt vorgenommen werden können und besonderer argumentativer Anstrengungen bedürfen. Ohne das an dieser Stelle breiter diskutieren zu können, sei der Hinweis gestattet, dass Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit in der Vormoderne zentral über das Durchlaufen von Gnadenerweisen und Ritualen (die Taufe, aber etwa auch den Bürgereid) organisiert war und damit Inklusion und Exklusion einem anderen Grenzziehungsregime folgten als heute.[44]

Die – immer aus Sicht des/der christlichen Autoren des Textes – Unvergleichbarkeit der Person vor und nach dem Religionswechsel, von Judas und Hermann, ist letztlich eines von vielen Symptomen, die die spezifisch vormoderne Verschränkung von Individualität und Gesellschaft anzeigen. Sie werden auch in den übrigen Texten dieses Bandes – auf der Grundlage ganz anderer Quellen – immer wieder virulent.[45] Von Interesse ist an dieser Stelle der

---

ter interpretatus sit«; G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 21, S. 122.

44 Vgl. dazu schon die Bemerkungen von Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen [5]1980, S. 401f zu den von ihm so genannten ›Verbrüderungsverträgen‹. Vgl. zur Bedeutung von Ritualen im Lebenszyklus Kaspar von Greyerz: Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne, Göttingen 2010; zur Bedeutung von Zugehörigkeit für die Rechtspraxis Franz-Josef Arlinghaus: Inklusion-Exklusion. Funktion und Formen des Rechts in der spätmittelalterlichen Stadt. Das Beispiel Köln (Norm und Struktur 48), Wien/Köln/Weimar 2018.

45 Siehe dazu insbesondere die Kapitel III + IV.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weg zu dieser Transformation, der – nun wenig überraschend – ebenfalls die soziale Komponente privilegiert.

Von Judas zu Hermann – der Weg zur Taufe

Wenn die Kluft zwischen den Gruppen so groß und die Bekehrung aufgrund von ›Einsicht‹ nicht möglich ist, weil ›richtiges‹ Verstehen die ›richtige‹ Mitgliedschaft (Christ-Sein) voraussetzt und fast alles vom Übergangsritual abhängt, wie kam es dann zur Taufe? Entscheidend ist auch im Hochmittelalter die göttliche Gnade. Ohne sie, so macht auch *Die Bekehrung Hermanns des Juden* deutlich, kann es keine Konversion und keinen Wechsel der Zugehörigkeit geben. Aber wie Gnade erlangen? Flehentliche Gebete des Aspiranten begünstigen den göttlichen Gnadenerweis, sind vielleicht die notwendige, jedoch sicherlich nicht die hinreichende Bedingung. Diese Anstrengung bildet lediglich die Voraussetzung dafür, den weiteren Weg richtig gehen zu können. Entscheidend ist etwas anderes:

> »Denn von ihm [Gott] innerlich erleuchtet, habe ich klug zu bedenken begonnen, dass so wie ein Bediensteter nach dem Verlust der Gunst seines Herrn diese nur wiedererringen kann, wenn Freunde dieses Herrn für ihn Fürsprache einlegen, so auch ich nur die Gnade Christi erlangen könne, wenn ich durch die Vermittlung der heiligen Kirche unterstützt würde«.[46]

Aus der Beziehungsanalogie ›Verhältnis Herr/Diener ohne Gunst‹ entspricht ›Verhältnis Gott/Jude‹ leitet er ab, dass er eines ›Fürsprechers‹ bedarf. Judas denkt nun darüber nach, »durch wessen Gebete, weil von höherem Verdienst bei Gott, ich mich am besten empfehlen könnte«. Er wägt also vergleichend ab und wendet sich zwei Klausnerinnen zu, die ein eheloses Leben im Dienste Gottes führen. Allerdings bleibt der Vergleich hier im Allgemeinen; nicht genannt wird, gegenüber welchen Personen oder religiösen Gemeinschaften den Frauen der Vorzug gegeben wurde. Die beiden Klausnerinnen bittet er unter vielen Tränen »[…] inständig, für meine Erleuchtung zu Gott zu beten«, was sie auch tun. Ergebnis: Dank ihrer Verdienste (*meritis ipsarum*) leuchtete jetzt »eine so große Klarheit des christlichen Glaubens in meinem Herzen,

46 Der lateinische Text für dieses und die folgenden Zitate zusammenhängend in Fn. 47 gegeben.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sie aus ihm die Finsternis jeglicher früheren Zweifelhaftigkeit und Unwissenheit völlig vertrieb.« Für die abschließende Zusammenfassung seines Bekehrungsweges bedient er sich wieder des – deutlich wertenden – Vergleichs: »Mich konnten weder die Vernunftgründe, die mir von vielen in dieser Angelegenheit vorgelegt wurden, noch die Diskussion mit hohen Geistlichen zum christlichen Glauben bekehren, doch das fromme Gebet einfacher Frauen hat mich zum Christentum gebracht«.[47]

Nach der durch die Bitten der Frauen erwirkten Göttlichen Gnade und bis zur Durchführung des Taufrituals befindet sich Judas/Hermann gewissermaßen in einem Dazwischen, in der er zwar nicht mehr Jude, aber auch noch nicht ganz Christ ist. Zwar kann er jetzt schon »das Wort Gottes mit den Ohren meines Herzens ebenso wie mit den Ohren meines Körpers […] hören«, aber er tat dies heimlich und war in seinem Glauben nicht gefestigt. Er vergleicht sich mit dem Pharisäer Nikodemus des Neuen Testaments, der sich nur Nachts, also ebenfalls heimlich, zu Jesus wagt, und dem der Herr »das schreckliche Donnerwort« sagt, dass auch Judas zu hören glaubt (Joh. 3,5): »*Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen*«. So verlangt es Judas nun »umso brennender nach dem Bad der Erneuerung«, also der Taufe.[48] Man kann also mit Arnold van Gen-

47 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 315f. »Prudenter etenim ex interna ipsius inspiratione considerare cepi, quod sicut servilis aliqua persona, perdita domini sui gratia, non ad eam ulterius nisi eiusdem domini pro se intervenientibus amicis valet reverti, ita nec ego nisi sancte ecclesie fultus intercessionibus Christi possem gratiam promereri. Cogitanti itaque mihi, cuius me potissimum orationibus velut maioris apud Deum meriti commendarem, duarum sororum occurrit memoria […]«. Unter Tränen bittet er die beiden Frauen »… ut pro mea illuminatione suas ad Deum preces dirigere dignarentur supliciter exoravi. […] Haud multo enim post tempore meritis ipsarum et precibus tanta repente cordi meo christiane fidei claritas infulsit, ut ab eo totius pristine dubietatis et ignorantie tenebras penitus effugaverit […]« Und er fasst zusammen: »Ecce enim me, quem ad fidem Christi nec reddita mihi a multis de ea ratio nec magnorum potuit clericorum convertere disputatio, devota simplicium feminarum attraxit oratio.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 12, S. 107f.

48 J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 316f. »[…] ac verbo Dei audiendo tam cordis quam corporis auditum cepi delectabiliter accommodare. Porro occulte hoc agebam, quia Iudeorum persecutionem velut infirmus adhuc et tener in fide sicut ille Nichodemus, qui *venit ad Iesum nocte* (Joh. 3,2), metuebam. Itaque cum eodem audiens Nichodemo Dominum in evangelio suo terribiliter intonantem: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei* (Joh. 3,5), cepi regenerationis huius lavacrum tanto ardentius desiderare, quanto sine eius remedio nullatenus

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nep wohl von einer liminalen Phase sprechen,[49] in der sich Judas befindet, und die mit der erhaltenen Gnade beginnt und mit der Taufe zum Abschluss kommt. Der autobiographische Text nutzt diese Zwischenphase, um weitere Begebenheiten zu erzählen, die ihn in zunehmender Distanz zur jüdischen Gemeinde bringen und es ihm u.a. ermöglicht, quasi als Geschenk an den Herrn seinen Halbbruder zu entführen und in ein Kloster zu verbringen.[50]

Insgesamt jedoch, abgesehen von dieser Zwischenphase, wird der Text von episodenhaften Schilderungen unterschiedlicher Varianten getragen, den Protagonisten zum Christentum zu bekehren (neben Disputationen bietet u.a. ein Kleriker an, sich einem Gottesurteil zu unterziehen, um die Überlegenheit des Christentums zu beweisen).[51] Teil der so erzählten Episoden ist jeweils die Markierung ihres Scheiterns, um ganz zum Ende – eben auch explizit – den *einen* Weg als den einzig Möglichen zu selektieren. Das vorherige Bemühen – mal durch Judas selbst, mal durch das christliche Umfeld initiiert – wird trotz des Scheiterns nicht obsolet, sondern dokumentiert die Ernsthaftigkeit des Unterfangens und bereitet den einzigen Ausweg vor.

War schon die ›richtige‹ Interpretation der Heiligen Schrift nicht vom Intellekt abhängig, sondern davon, ob man Christ war oder nicht, so war auch der Weg zum Christentum, so will es der Text, nicht durch Verstehen oder eine geänderte Glaubensüberzeugung gekennzeichnet, sondern durch Bitte und Gnade. Es sind also nahezu ausschließlich soziale Kategorien, hier etwa die Nähe der Klausnerinnen zum Herrn, wie Hermann abschließend betont, die den Kern der Konversion vom Juden zum Christen ausmachen. Daraus folgt und davon abhängig ist zugleich eine gänzlich andere, wenn man so will, intellektuelle Disposition. Das Vergleichen folgt diesem Prinzip und wird ebenfalls zu einer ›sozialen Frage‹: Wie stimme ich Gott gnädig? Nun: Analog zum Vorgehen auf Erden braucht man einen Fürsprecher oder – noch bes-

---

me iuxta hanc Domini vocem celeste regnum constabat posse introire.« G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 13, S. 109.

49 Siehe hierzu das bekannte Drei-Phasen-Modell von Arnold van Gennep: Übergangsriten. (Les rites de passage), Frankfurt a.M./New York 1999, S. 21, das in der deutschen Übersetzung Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Zwischenphase und schließlich von Angliederungs- bzw. Integrationsriten unterscheidet.

50 G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 13-17, S. 108-116. Deutsch bei J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 316-322.

51 G. Niemeyer: Hermannus quondam Judaeus (Anm. 18), Kap. 5, S. 84f. Deutsch bei J.-C. Schmitt: Die Bekehrung Hermanns des Juden (Anm. 18), S. 298.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser – Fürsprecherinnen.[52] Wieder eine Parallele zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen, zwischen zwei sehr entfernten Regionen, die nicht von ungefähr an die eingangs zitierte Textstelle aus der *Chronica* Otto von Freisings erinnert.

Der Vergleich privilegiert damit nicht nur den sozialen gegenüber dem sachlich-verstehenden Modus. Darüber hinaus geht es bei dem Vergleich letztlich nicht um eine bessere Möglichkeit gegenüber anderen, weniger guten Optionen zur Erreichung des Ziels. Ausgestellt wird vielmehr für Ausschließlichkeit: Nur Gebet und Gnade, nicht aber diskursives Verstehen-Wollen führen zum gewünschten Ergebnis. Erst Gnade und Fürsprache – von dafür prädestinierten Personen – und damit einhergehend die Veränderung der sozialen Position ermöglichen Erkenntnis. Die dem Vergleich zugrunde liegende Kategorie und die durch ihn mobilisierte Differenz ist Zugehörigkeit zu dieser oder jener Glaubensgemeinschaft. Davon ist alles abhängig – und wird eben auch nicht durch das Vergleichen unterlaufen oder relativiert.

Veränderung bedeutet, zumindest in diesem Kontext, zuallererst Veränderung der sozialen Position, alles andere folgt daraus. Eine solche Veränderung will sorgfältig durchgeführt sein. Denn selbst bei der Konversion zum Christentum, wo letztlich alles von der göttlichen Gnade abzuhängen scheint, führt dies nicht zu Fatalismus. Vielmehr muss man selbst das nötige ›Sozialverhalten‹ an den Tag legen – in diesem Fall: intensives Bemühen sowie demütiges und flehentliches Beten –, und, ebenso wichtig, muss man »klug« das ›richtige soziale Netz‹ zum Allerhöchsten knüpfen, d.h. solche mit dem höchsten Ansehen beim Herrn (und zwar wie auf Erden, so im Himmel) als Fürsprecher*innen auswählten. In der Zusammenschau mit anderen autobiographischen Texten des 11. und 12. Jahrhunderts – Guibert von Nogent,

52 Parallelen zu Abaelard, der in seinen Briefen immer wieder die Wirkmächtigkeit weiblicher Bitte bei Gott betont, sind hier auffällig und zeugen vielleicht von einem Grundverständnis der Zeit. Ein Grund (neben anderen) scheint zu sein, dass das weibliche Geschlecht, da es als schwächer gilt, seine Tugendhaftigkeit bei Gott umso stärker ins Gewicht fällt. Zugleich passt es zu dem Briefwechsel, der ja auch, wie erwähnt, die Gründung eines Frauenklosters ›begleiten‹ soll, wie P. v. Moos in Abaelard, Heloise und ihr Paraklet schreibt, siehe dazu auch Anm. 21; The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise, edited with a revised translation by David Luscombe after the translation by Betty Radice, Oxford 2013. Vor allem Brief 7, ebd., S. 26ff. und zur ›Schwäche‹ des weiblichen Geschlechts ebd., S. 209ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Petrus Abaelard[53] – zeigt sich, dass diese Privilegierung des Sozialen bei Herrmann dem Juden keineswegs singulär ist, sondern geradezu zur zentralen Aussage auch der anderen Texte gehört.

Burkhard Zink und Didier Eribon – Individualität und Vergleich

Wie vergleicht sich der Einzelne in einer ›verketteten‹ Welt? Und wenn ›Mitgliedschaft‹, also die soziale Position des Akteurs, zu ganz unterschiedlichen Vergleichsmöglichkeiten führt, betrifft dies auch das Sich-Vergleichen? Wie verhält es sich mit der beobachteten sozialen Sortierung von Vergleichshorizonten in anderen autobiographischen Texten?

Die Fragen beziehen sich auf das an anderer Stelle des Buches erläuterte soziologische Konzept, das eine konsequente Historisierung von ›Individualität‹ vorschlägt.[54] Kurz zusammengefasst geht es darum, je unterschiedliche Entwürfe von Individualität auf je unterschiedliche Gesellschaftsformen zurückzuführen, die wiederum in verschiedenen Epochen dominant sind. In der lateineuropäischen, auf Personenverbänden (z.B. Haushalt, *familia*, Kloster, Stadt) aufruhende Ständegesellschaft der Vormoderne eröffnet sich dem Einzelnen die Möglichkeit, sein Selbst als Teil jener Konstellationen zu beschreiben. ›Inklusionsindividualität‹ ist der dafür vorgeschlagene Terminus. Die funktional differenzierte Moderne scheint, trotz starker emotionaler Bindungen etwa an Familie oder gar Nation, eine solche Möglichkeit nicht bereit zu halten. Für die Selbstentwürfe der Autoren wie für die autobiographischen Texte sind die Folgen einschneidend, stehen doch je andere Relationierungen bereit – und damit, so die Vermutung, andere Formen des Sich-Vergleichens.

Statt einer ausführlicheren Darlegung des theoretischen Ansatzes – der, wie gesagt, bereits in einem anderen Beitrag dieses Buches geleistet wurde –, sei hier nur auf einige Aspekte aufmerksam gemacht: Das Theorieangebot schiebt die alte Frage nach dem ›Erwachen‹ eines (Selbst-)Bewusstseins ebenso beiseite wie die wohl schon immer fehlgehende Frage nach der Autonomie des Individuums. Beide erscheinen eher als Ideologeme einer sich

53 Zu Abaelard siehe Kapitel III ab S. 128. Auch bei Guibert von Nogent ist es nicht das Lernen, sondern die Berufung durch Gott, die die *conversio* (hier vom Christen zum wahren Mönch) hervorruft; F.-J. Arlinghaus: In and Out, Then and Now (Anm. 34), S. 386ff.

54 Siehe hierzu Kapitel I, S. 24ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst feiernden Moderne, als dass sie wirkliche Unterscheidungen benennbar machen. Denn wer wollte Bernhard von Clairvaux Selbstbewusstsein absprechen, wer heute für sich noch ernsthaft Autonomie beanspruchen?

›Inklusionsindividualität‹ meint, um dies kurz aufzugreifen, sein Ich nicht gegenüber, sondern gerade in Bezug zur Welt zu entwerfen, sein Ich in sie hineinzuschreiben, weil es dafür in der Vormoderne einen Platz gibt. Aber gibt es nicht auch in dieser Epoche Lebensläufe zu Hauf, deren Komplexität ein ›Hineinschreiben‹ in die Verbände oder ein Sich-Verorten in gesellschaftliche Gefüge unmöglich machen? Und gibt es nicht umgekehrt in der Moderne Personen, die ihr Leben als von Elternhaus und Ökonomie, von Sozialisation und Chancen(un)gleichheiten, kurz: von der Gesellschaft geprägt sehen, was *auf den ersten Blick* schwer mit ›Exklusionsindividualität‹ in Verbindung zu bringen scheint? Bejaht man diese beiden Fragen, dann wäre auch die Vermutung, dass Selbstvergleiche in unterschiedlichen Epochen je anders gestaltet sind, kaum zu halten.

Die folgenden Abschnitte gehen den gestellten Fragen auf der Basis zweier Quellen aus Vormoderne und Moderne nach: der Chronik des Burkhard Zink aus dem 15. Jahrhundert und der im Jahr 2009 erschienenen Autobiographie *Rückkehr nach Reims* (*Retour à Reims*) des französischen Philosophen und Soziologen Didier Eribon. In der von ihm selbst verfassten Lebensgeschichte des Burkhard Zink scheint die ›Ortlosigkeit‹ seines Lebens zunächst mit Händen zu greifen zu sein. Eribon dagegen arbeitet in seiner stark soziologisch orientierten Schrift die Dominanz gesellschaftlicher und kultureller Figurationen auch für den sehr persönlichen, privaten Lebensentwurf heraus. Sein Ich erscheint damit, so könnte man zunächst vermuten, eher Teil oder gar Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse zu sein, als sich in einem Gegenüber zu ihnen zu konturieren (und erneut: es geht nicht um Autonomie).[55]

Rückkehr nach Reims geht unter anderem der Frage nach, warum sich die französische Arbeiterschaft mehr und mehr rechten Parteien zuwendet, oder genauer: Warum ein Milieu, das traditionell links orientiert war, nun geradezu eine Kehrtwende vollzogen hat, wobei insbesondere das linksintellektuelle Milieu, dem Eribon selbst angehört, zur Zielscheibe der Kritik wird. Zugleich ist es ein Buch, das die Herkunft seines Autors aus dem Arbeitermilieu

55 Franz-Josef Arlinghaus: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality. Some Theoretical Considerations, in: Franz-Josef Arlinghaus (Hg.), Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods (Utrechts Studies in Medieval Literacy 31), Turnhout 2015, S. 1-45, hier S. 19ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Kleinstadt Reims und seine – verspätet vollzogene – Auseinandersetzung damit nachzeichnet. Die Beschreibung des Vaters, die Konversation mit der Mutter, das Unverständnis, dass dem viel lesenden jungen Eribon von seiner Umgebung entgegengebracht wird, werden deutlich geschildert. Aber ebenso wichtig ist ihm die Beschreibung des Aufwands, mit dem er seine soziale Herkunft vor dem neuen, bildungsbürgerlichen Milieu zu verbergen trachtet, zu dem er sich nun hingezogen fühlt, und die große Scham, die sowohl mit der Herkunft wie mit ihrem Verbergen verbunden ist.

Deutlich wird auch die Verbitterung, die sich nicht zuletzt durch das Verhalten der Bessergestellten, etwa gegenüber der als Reinigungskraft arbeitenden Mutter, einstellte, und die er als Kind miterleben musste. Die sozialen Verhältnisse seiner Herkunftsfamilie beschreibt er so, dass man ihr praktisch nicht entkommen kann. Dennoch ist dem viel, für sein Milieu zu viel lesenden, und seine Homosexualität entdeckenden Didier Eribon genau dies gelungen. In der Regel wird dieser Befund in Rezensionen von Büchern, deren Autoren den berühmten ›einfachen Verhältnissen‹ entstammen und den Aufstieg geschafft haben, gern dazu benutzt, die These von der Wirkmächtigkeit der sozialen Herkunft in Zweifel zu ziehen. Bei Eribon verfängt dieses Argument nicht, zeigt er doch nur zu deutlich, wie ungeheuer hoch die Kosten waren, die nicht zuletzt in der Notwendigkeit einer vollständigen Distanzierung zur Herkunftsfamilie bestanden, und vor allem: Wie stark sein Leben, gerade auch sein ganz privates, von den sozialen Verhältnissen, sowohl denen seiner Jugend wie denen seines späteren Berufs- und Erwachsenenlebens, geprägt ist.

Rückkehr nach Reims ist keine ›Vom Tellerwäscher zum Millionär‹-Geschichte, aber es ist auch nicht bloß eine sozio-politische Analyse, der die eigene Person lediglich als ›Empirie‹ diente. Der Text ist zugleich Autobiographie, ist Selbstreflektion unter Gewährung von Einblicken in intime Empfindungen, die nicht lediglich soziale Lagen exemplifizieren, sondern auch für sich und ihren Autor stehen wollen. Er reiht sich ein in eine Reihe von Autobiographien vornehmlich französischsprachiger Autoren und Autorinnen wie etwa Annie Ernauxs *Les annees* (2008), Bourdieus *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) (auf beide Bücher nimmt Eribon Bezug). Das Selbst nimmt in allen diesen (und weiteren Bücher) in unterschiedlicher Weise Raum ein. Grundlegend sind jedoch Formen der Selbstreflektion – wie prominent im jeweiligen Text auch immer –, die die prägende Kraft, ja die Gewalt der Gesellschaft ausstellen und sich dabei – mal explizit, mal

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eher zwischen den Zeilen – von den Gesellschaftsanalysen Pierre Bourdieus zumindest inspirieren lassen.

»[…] und was mein niemant fro […]«[56] kommentiert Burkhard Zink die Reaktion seiner Familie auf seine Rückkehr in die Geburtsstadt Memmingen nach langer Abwesenheit und scheint damit unmittelbar an die Entfremdungserfahrung Eribons von Eltern und Brüdern anzuknüpfen. Zink war 1407 als Siebenjähriger etwa 1.000 Kilometer von Memmingen entfernt in die kleine Stadt Reisnitz (Reifnitz/Ribnica) in Slowenien geschickt worden. Dort lebte ein Bruder seines Vaters (Zink nennt ihn *meinen herrn*), der Priester war und für die Ausbildung des Jungen Sorge tragen sollte. Der Onkel wiederum brachte ihn für mehrere Jahre in dem Haus des Baumeisters Hans Schwab unter. Einige Jahre später wollte der Onkel Burkhard Zink nach Wien schicken. Dort sollte er studieren mit dem Ziel, Priester zu werden. Zink bescheinigt dem Onkel zwar beste Absichten (*sicher der* [Onkel] *hett mich geren zu eren pracht*), geht jedoch statt nach Wien zurück nach Memmingen. Dort hat allerdings niemand auf ihn gewartet, im Gegenteil: Die Familie war davon ausgegangen, das Zink sich anderweitig seinen Lebensunterhalt verdienen und nicht zurückkehren würde. Nicht zuletzt deshalb war das Erbe der Mutter vollständig an die Schwester gegangen, um ihr eine bessere Heirat zu ermöglichen. Zink reist daraufhin wieder nach Slowenien. Der Onkel war jedoch inzwischen verstorben, und seine vier illegitimen Kinder hatten dessen Erbe bereits unter sich aufgeteilt.[57]

Also wieder zurück nach Memmingen. Aber die Situation hatte sich nicht verändert: … *niemant was mein fro, all mein freund achtend mein nit,*[58] wobei unter ›freund‹ wohl ›'Verwandtschaft‹ im weiten Sinne verstanden werden muss.[59] Mit nahezu den gleichen Worten, noch gesteigert dadurch, dass er nun explizit auch die Verwandten (*freund*) unter jenen aufführt, die ihn nicht willkommen heißen, beschreibt er die zweite Rückkehr in seine Geburtsstadt genauso wie die erste. Dennoch blieb Zink zunächst in Memmingen und versuchte sich in unterschiedlichen Berufen: Eine Weile lebte er in dem Haushalt von

56 Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 5: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg, hg. v. Carl Hegel, Leipzig 1866, S. 124.

57 Ebd., S. 124f.

58 Dies und das Folgende ebd.

59 Siehe die Begriffsbestimmungen von Simon Teuscher: Bekannte, Klienten, Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 76. Erst wenn man unter ›freund‹ ›Verwandte‹ versteht, ergeben die nächsten hier aufgeführten Quellenstellen Sinn.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ain biderman und unterrichtete dessen Kinder. Dann bemühte er sich, bei seinem Schwager, einem Weber, das Handwerk zu lernen. Der Schwager hätte ihn wohl genommen, aber die übrigen Verwandten (*freund*) verhinderten dies: *die andern mein freund, die wollten michs nit lernen lassen*. Zink ging zu einem Kürschner in die Lehre, hielt es dort aber nur zwei Wochen aus.

In Memmingen konnte er nicht Fuß fassen, und so verließ er die Stadt, um wieder zu lernen und doch noch eine geistliche Laufbahn anzustreben. Wie prekär seine wirtschaftliche und soziale Lage war, schildert der Text recht eindringlich; nur zwei Episoden seien erwähnt: In Waldfee in der Nähe von Memmingen übernachtet er *in dem spital*, also praktisch in einem Armenhaus, *denn ich hett nit viel zerung*. In Biberach bleibt er fast ein Jahr bei einem wohlhabenden Mann, der ihm zwar den Schulbesuch ermöglicht, aber so wenig zum Unterhalt beisteuert, dass er um Brot betteln muss.[60]

Burkhard Zink befand sich in einer Art ›Zwischenraum‹. Teils aufgrund seiner eigenen Entscheidungen, vor allem aber aufgrund der äußeren Umstände, erscheinen Begriffe wie ›ortlos‹ oder ›entwurzelt‹ sicherlich angemessen. Denn nicht nur seine ökonomische, auch die soziale Situation war durchaus dramatisch, scheinen doch die Kontakte in den kleinen Städten, in denen er sich aufhielt, kaum je tief gewesen zu sein. Von einem sozialen Netz wird man gar nicht sprechen können. Das Schicksal unseres Protagonisten war jedoch in dieser Zeit alles andere als einzigartig. Wie Simon Teuscher herausgearbeitet hat, ist die zu beobachtende unfreiwillige Mobilität typisch für die Kinder aus der zweiten Reihe des städtischen Patriziats, das einfach nicht über die Mittel verfügte, alle Nachkommen in der Geburtsstadt mit einer entsprechenden Erbschaft auszustatten.[61] Die Explizitheit, mit der Zink seine missliche Lage schildert, erstaunt zunächst. Allerdings schreibt er aus der Position des bereits reifen und zu einigem Wohlstand gekommenen, vom Stadtrat geschätzten Augsburger Bürgers.[62] Ist das die Mittelalter-Version der in Autobiographien so beliebten ›Vom Tellerwäscher zum Millionär‹-Geschichte?

60 Ebd., S. 125. Zur ökonomischen Situation und zum wachsenden Wohlstand Zinks zeichnet Erich Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkhard Zink (*1396 †1474/75) in Augsburg, in: Festschrift Hermann Aubin zum 80. Geburtstag, Bd. 1, hg. v. Otto Brunner et al., Wiesbaden 1965, S. 235-262, hier 235ff, ausführlich nach.

61 Simon Teuscher: Property Regimes and Migration of Patrician Families in Western Europe around 1500, in: Christopher H. Johnson et al. (Hg.), Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond. Experiences Since the Middle Ages, New York/Oxford 2011, S. 75-92, hier S. 81ff.

62 Vgl. E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vergleiche zwischen Menschen zu ziehen, ist immer problematisch, insbesondere wenn sie ihr Leben in zwei unterschiedlichen Epochen gelebt haben. Dessen eingedenk, werden dennoch Parallelen zwischen Burkhard Zink und Didier Eribon erkennbar: Beide müssen ihre Herkunftsfamilien, aber auch ihr soziales Milieu verlassen, erhalten von ihren Verwandten wenig oder keine Unterstützung, haben zeitweilig mit großen ökonomischen Schwierigkeiten zu kämpfen und fühlen sich (zu Recht) sozial marginalisiert. Andererseits sind beide zu dem Zeitpunkt, an dem sie ihre Texte schreiben, wirtschaftlich abgesichert und gesellschaftlich sehr anerkannt.

In noch einem weiteren wichtigen Punkt gibt es Ähnlichkeiten, die deutlich das Arrangement der Texte beeinflusst hat. Eribon geht es vornehmlich um eine Gesellschaftsdiagnose. Er will erklärlich machen, wieso es zu einer Erosion des linken politischen Spektrums und zu einem Aufstieg rechter Parteien in Frankreich gekommen ist. Neben der Analyse dienen statt Statistiken vor allem seine Lebensgeschichte und die Beschreibung des Herkunftsmilieus als ›Empirie‹. Den theoretischen Konzepten Pierre Bourdieus verpflichtet, sieht er seine Vita stark von gesellschaftlich-kulturellen Strukturen geprägt: von Klassengegensätzen und der damit verbundenen unterschiedlichen Situierung und Akzeptanz von Bildung sowie einer unterschiedlich stark ausgeprägten Heteronormativität (um nur zwei Aspekte zu nennen).

Zink steht dieser soziologische Analyseapparat natürlich noch nicht zur Verfügung. Der eben vorgestellte Text ist zunächst einmal nur Teil einer Chronik seiner Wahlheimat Augsburg, bietet also ein historisch-gesellschaftliches Panorama; und selbst im autobiographischen Teil thematisiert der Autor des 15. Jahrhunderts soziale und ökonomische Problemlagen mindestens ebenso stark wie der Autor des 21. Jahrhunderts. Auch sein autobiographischer Text ist damit ›lediglich‹ Teil einer viel umfangreicheren Darstellung, die schon von den Zeitgenossen (nicht ganz zu Unrecht) eher als ›Stadt‹- denn als ›Lebensgeschichte‹ gelesen wurde.

Sowohl die ›realen‹ Lebensumstände der beiden Protagonisten wie auch die Gestaltung ihrer autobiographischen Schriften sind derartig vielschichtig, dass es zunächst einmal unsinnig erscheinen mag, sie mit dem dichotomen Konzept Inklusions- bzw. Exklusionsindividualität in Verbindung bringen zu wollen. Mehr noch widerspricht, so scheint es, die herausgearbeitete Ähnlichkeit der Texte die Zuweisung der beiden Selbstkonzepte zu zwei verschiedenen Epochen. Vor allem aber: Legen die vielen Parallelen nicht auch parallele Formen des Vergleichens nahe?

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Didier Eribon

»Leider, muss ich sagen, treibt Bourdieu seine Selbstanalyse in dieser Hinsicht nicht weit genug«, bemerkt Eribon, mit Bezug auf Pierre Bourdieus autobiographischer Schrift *Esquisse pour une auto-analyse* (2004).[63] Bourdieu, auf dessen theoretische Angebote Eribon immer wieder explizit Bezug nimmt, und dessen Vita, wie Eribon breit ausführt, viele Parallelen zu seiner aufweist, werden hier und auf den nächsten Seiten deutliche Defizite in der Reflektion über seinen Lebensweg unterstellt. Ob dies gerechtfertigt ist oder nicht,[64] zentral in unserem Zusammenhang ist vielmehr die massive Abgrenzung, die Eribon, trotz aller Ähnlichkeit und aller Bewunderung, vornimmt. Sie setzt ein mit einer sich über drei Seiten hinziehenden Schilderung dessen, was er an der ›auto-analyse‹ vermisst. So fehlt ihm eine Erklärung dafür, warum Bourdieu – im Gegensatz zu den anderen Jungen aus seinem Milieu – der Schulbesuch gelingt. »Wie und aus welchen Gründen ist ausgerechnet er übriggeblieben?«. Fast anklagend fragt Eribon weiter: »Und die Sexualität? Ist Heterosexualität etwas dermaßen Selbstverständliches, dass man sie gar nicht oder nur indirekt […] anzusprechen braucht«?[65] Dann geht Eribon zu einem expliziten Vergleich über: Zunächst kann er sich »in diesen [Bourdieus] Schilderungen in vielerlei Hinsicht wiedererkennen«, um dann die vielen, oft radikalen Unterschiede auszustellen, die mit dem Satz »Was meinen Weg jedoch von seinem unterschied, war …« eingeleitet werden. So nimmt Eribon nur kurzzeitig das Rollenmodell des männlichen »rebellischen Bildungs- und Kulturverweigerers« an und entscheidet sich »für Bildung und ›Kultur‹ und gegen den Männlichkeitskult der unteren Schichten«. Er begreift die »Anpassung an die Kultur der Schule und des Lernens« als »Umerziehung«, die eng mit seinem Schwulsein verknüpft ist und ihn nachhaltig von seinem Herkunftsmilieu entfernt, zu dem er »in eine Art Exil« ging.[66]

---

63 Didier Eribon: Rückkehr nach Reims, Berlin 2016, S. 152. »Hélas, Bourdieu ne pousse pas assez loin, ici, l'auto-analyse.« Didier Eribon: Retour à Reims, Paris 2010, S. 164.

64 So betont Bourdieu gleich zu Beginn seines Buches, dass es sich keineswegs um eine Autobiographie handle; Pierre Bourdieu: Esquisse pour une auto-analyse, Paris 2004.

65 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 154f. »Comment et pourquoi survécut-il?«, und: »Quid de la sexualité ? L'hétérosexualité vat-elle de soi au point qu'il serait inutile de la nommer, de la montrer, si ce n'est, en contrepoint […]?« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 166f.

66 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 157ff. »Je délaissai bien vite les jeux de rôles de l'affirmation masculine […] pour au contraire me dissocier […] de ces manières

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was für eine Form des Vergleichens liegt hier vor, und was leisten sie für die Positionsbestimmung des Autors? Verglichen werden nicht Leistungen oder Gegenstände, sondern zwei Relationen oder Relationierungen, ohne jedoch Beziehungsanalogien zu sein. Kinder der Arbeiterklasse, so die Grundannahme, treffen auf ein bürgerliches Bildungssystem, in dem sie scheitern müssen – eine Gleichheitsannahme. Wo dies nicht geschieht – wie bei Bourdieu und Eribon – handelt es sich um erklärungsbedürftige Sonderfälle,[67] und von diesen Sonderfällen sollte man annehmen, dass sie durch besondere Umstände erklärt werden können. Die ›Gleichartigkeit der Lebensverhältnisse‹, bzw. genauer: der Startbedingungen, von Bourdieu und Eribon wird zunächst einmal herausgearbeitet, weil sie grundlegend für die Argumentation des Buches ist (soziale Lage bestimmt Bildungserfolg). Und sie betrifft sowohl die zu vergleichenden Entitäten (Arbeiterkinder, Bildungseinrichtungen) wie die Relationen zwischen ihnen.

Für die generelle Argumentation des Buches wäre es sicherlich kein Fehler gewesen, die Parallelen zwischen Bourdieus und dem eigenen Lebensweg weiter zu stärken, geht es doch um gesellschaftliche Strukturen, die eben auch Ausnahmeerscheinungen beeinflussen. Stattdessen nimmt Eribon eine radikale Abgrenzung und zugleich eine Positionsbestimmung gerade auch im Vergleich der eigenen Jugendjahre mit jenen des prominenten Soziologen vor, der als Sohn eines Landwirts und einer Postangestellten aus der Provinz wie das Kind eines Arbeiters und einer Reinemachefrau aus Reims nicht in gehobenen bildungsbürgerlichen Kreisen aufwuchs. Die Unterschiede werden auf verschiedenen Ebenen vorgenommen: Da ist einmal die Ebene des autobiographischen Schreibens selbst: Bourdieus Selbstanalyse geht nach Eribons Ansicht nicht tief genug (seine eigene, so darf man annehmen, dann schon); und da ist die Differenz im Lebensweg selbst, namentlich die sexuelle Orientierung, um nur zwei zu nennen.

---

d'être caractéristiques des jeunes gens des classes populaires.«, und: »ce qui différencie mon parcours du sien [Bourdieu], dans mes années lycéennes«, und: »chahutent et refusent la culture scolaire«, sowie: »C'est-à-dire que je choisis la culture contre les valeurs populaires viriles.«, als auch: »rééducation« und: »un exil même«; französische Zitate ausbauen, damit sie dem oben erwähnten entsprechen. D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 169ff.

67 Dazu der bereits oben zitierte Kommentar Eribons (Anm. 65) zu Bourdieus Aussage, dass nach und nach alle Klassenkameraden aus seinem sozialen Milieu aus der Schule verschwanden: »Wie und aus welchen Gründen ist ausgerechnet er übriggeblieben?"

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit Blick auf die Beschreibung des Taufritus Hermanns des Juden, die Beziehungsanalogiesierungen ins Zentrum stellt, könnten die Unterschiede nicht größer sein. So blendet der Text des 12. Jahrhunderts viele Differenzen aus (Naaman wird nach der Waschung im Jordan nicht Christ; dessen Gefährten haben kaum etwas mit Prämonstratensern gemein), dennoch wird eine Ähnlichkeit ausbuchstabiert, um so sowohl Hermann wie die Kappenberger Mönche in eine überzeitliche Heilsgeschichte hineinzuschreiben. Ganz anders dagegen beschreibt Eribon sein Verhältnis zu Bourdieu. Obwohl beide eine ähnliche Herkunft verbindet, obwohl sie sich wissenschaftlich, politisch und sogar persönlich nahe standen, stellt Eribon in umfangreichen Passagen die Unterschiede zwischen ihm und dem französischen Soziologen heraus. Es passt dies weniger zu jenem Strang des Buches, der soziologische Analyse betreiben will, als zu dem zweiten Themenfeld, das Autobiographisches erzählt – und damit Individualität zu konturieren hat. Differenz, nicht (zuviel) Ähnlichkeit, Anders-Sein, nicht So-Wie-Der-Sein, ist bei Selbstbeschreibungen in der Gegenwart, so scheint es, geradezu zur Norm geworden, der auch Eribons Text dort, wo es um seine Person geht, über weite Strecken folgt.

Zu den Schlüsselszenen des Buches zählt sicherlich die Schilderung der Freundschaft und Liebe des etwa 14jährigen Eribon zu einem Klassenkameraden mit dezidiert bildungsbürgerlichem Hintergrund. Dieser Junge »kannte und mochte, was mir unerträglich und lächerlich vorkam«, etwa klassische Musik, die man im Hause Eribon mit der Bemerkung »man sei ›hier doch nicht in der Kirche‹ gleich wieder wegdrehte, wenn man im Radio einmal zufällig darauf stieß.« Die anfängliche Ablehnung schlägt schnell in große Faszination um, die dazu führte, dass er ihn in allem nachzueifern, zu imitieren begann. »Er schrieb Geschichten im Stil der fantastischen Literatur. Ich wollte es ihm gleichtun […]. Er hatte ein Pseudonym. Ich wollte auch eines.« Und an anderer Stelle: »Ich ging sogar soweit, seine Schreibweise (die Art, wie er die Buchstaben formte) zu imitieren«, kurz: »Ich wollte ihm ähnlich sein […].«[68]

68 Kapitel 2 setzt mit der Schilderung dieser Jugendliebe ein; D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 163ff. Zitate S. 164ff. »il connaissait et aimait ce qui me semblait ne pouvoir être qu'objet de rire et de rejet, ce qu'on appelait chez moi la ›grande musique‹ quand on tombait sur une radio qui en diffusait et que l'on s'empressait d'éteindre en disant : ›On n'est pas à la messe.‹«, und: »Il écrivait des nouvelles – dans le registre du fantastique. Je voulus le suivre sur cette voie, […]. Il avait pris un nom de plume. Je décidai de m'en choisir un aussi.«, sowie: »J'allais jusqu'à imiter sa manière d'écrire

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Ver- und Angleichen an dieses Vorbild ist deshalb wichtig, weil er so die vor allem unter Heranwachsenden seines Herkunftsmilieus ausgeprägt ablehnende Haltung gegen Schule und Bildung überwindet. Zugleich bedeutet dies für Eribon, sich an den Habitus der bürgerlichen Schicht angleichen zu können. Aber ähnlich wie gegenüber Bourdieu, wenn auch mit weniger Vehemenz, erfolgt die Abgrenzung vom Vorbild seiner Jugendzeit: »Noch heute trägt meine Handschrift entfernte Spuren dieser Beziehung [zu dem Jungen seiner Schule], die im Übrigen gar nicht besonders lange anhielt.« In einem Satz wird sowohl die Wichtigkeit der Relation betont und zugleich ihre Bedeutung relativiert. In dieser Richtung geht es dann auch weiter: Der Freund verlässt die Schule vorzeitig, liest Jack Kerouac und wendet sich Ende der 1960er Jahre der Hippie-Bewegung zu. Eribon dagegen beendet erfolgreich die Schule, liest Marx und Lenin und schließt sich, beeinflusst durch die Mai-Ereignisse von 1968, einer trotzkistischen Gruppe an.[69]

Die mit den Vergleichen erfolgte Pendelbewegung zwischen Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit erscheint als ein wichtiges Muster bei der Beschreibung sowohl der verschiedenen Milieus wie der eigenen Person und den anderen. Wie beim Vergleich mit Bourdieu und dem namenlosen Schulfreund wechselt die Erzählung von mehr oder weniger breit ausgeführten Ähnlichkeitsbehauptungen (die im zweiten Fall auf intensive Angleichungsbestrebungen aufruhen) zu starke Unterschiede herausstellenden Beschreibungen, die letztlich auf radikale Andersheit verweisen. Dabei scheinen sich die Differenzen zwischen Milieus und zwischen Personen zu überlagern, zugleich aber auch voneinander abzuheben. Die Grenzüberschreitungen, die Eribon und Bourdieu beim Wechsel von einer sozialen Sphäre in eine andere vornehmen, setzen scharfe Unterschiede zwischen den Sphären voraus. Über das Verhältnis von Schule, oder besser: über die bürgerliche Bildungswelt, in die er sich mehr und mehr integrierte, und seinem Zuhause schreibt er:

> »Wenn ich mich nicht selbst vom Schulsystem ausgrenzen wollte – beziehungsweise wenn ich nicht ausgegrenzt werden wollte –, musste ich mich aus meiner eigenen Familie, aus meinem eigenen Universum ausgrenzen. Diese beiden Sphären zusammenzuhalten, zu beiden Welten gleichzeitig

(je veux dire : sa graphie)«, als auch: »j'aspirais à lui ressembler«. D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 174ff.

69 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 165. »[…] et aujourd'hui encore les lettres que je forme sont l'un des vestiges de cette relation d'autrefois. Une relation qui, d'ailleurs, ne dura que fort peu de temps.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 175.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> zu gehören, war praktisch unmöglich. Über mehrere Jahre hinweg musste ich immer wieder von einem Register ins andere wechseln, von einem Universum ins andere. Und diese Zerrissenheit zwischen meinen beiden Persönlichkeiten, zwischen meinen beiden Rollen und sozialen Identitäten, die immer weniger miteinander gemein hatten und die mir immer unvereinbarer erschienen, brachten in mir eine Spannung hervor, die mir immer unerträglicher wurde und die mich […] extrem verunsicherte.«[70]

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt er bei der knappen Bewertung seiner Jahre in der trotzkistischen Bewegung. Heißt es zunächst noch, er habe dort »einschneidende intellektuelle Erfahrungen gemacht, die mich zur Philosophie hinführten«,[71] führt er später aus:

> »Tatsächlich machte ich Tag für Tag die Erfahrung, dass im Marxismus kein Platz für mich war, dass ich auch innerhalb dieses Rahmens, wie überall sonst, ein gespaltenes Leben zu führen hatte. Ich war in zwei Teile getrennt: halb Trotzkist, halb Schwuler. Zwei getrennte, scheinbar unversöhnliche Identitäten, die ich tatsächlich nur mühsam miteinander vereinbaren konnte und unter deren Koexistenz ich zunehmend litt.«[72]

Zerrissenheit, zwei getrennte Welten also auch hier. Dies passt nicht zufällig zum oben wiedergegebenen Zitat, das mit ähnlichen Wendungen die Konflikte zwischen den Rollen, die er im Bildungssystem und familiären Milieu aus-

---

70 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 159. »Ne pas m'exclure – ou ne pas être exclu – du système scolaire m'imposait de m'exclure de ma propre famille, de mon propre univers. Tenir les deux sphères ensemble, appartenir sans heurts à ces deux mondes n'était guère possible. Pendant plusieurs années, il me fallut passer d'un registre à l'autre, d'un univers à l'autre, mais cet écartèlement entre les deux personnes que j'étais, entre les deux rôles que je devais jouer, entre mes deux identités sociales, de moins en moins liées l'une à l'autre, de moins en moins compatibles entre elles, produisait en moi une tension bien difficile à supporter et […] fort déstabilisante.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 171.

71 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 165. »[…] ce qui représenta pour moi une expérience intellectuelle décisive, puisque c'est ce qui m'orienta vers la philosophie.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 175.

72 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 195. »En réalité, j'éprouvais tous les jours qu'il n'y avait pas de place pour moi dans le marxisme et, à l'intérieur de ce cadre comme partout, je devais vivre une vie divisée. J'étais coupé en deux : moitié trotskiste, moitié gay. Deux identités séparées, qui semblaient inconciliables et que, de fait, j'avais bien du mal à concilier et que j'eus de plus en plus de mal à faire tenir ensemble.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 205.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuüben hatte. Sicherlich hängt dies mit der Besonderheit der Vita – eben: homosexuelles Arbeiterkind in bürgerlicher Bildungseinrichtung – zusammen, und natürlich geht es auch um Diskriminierung und Marginalisierung. Der Text geht aber m.E. weit darüber hinaus, als lediglich von Diskriminierung zu berichten. Denn er zeigt auch den von ihm eingeschlagenen Lösungsweg auf. Überraschenderweise besteht dieser Weg nicht allein darin, sich für das eine oder andere Milieu zu entscheiden. Denn die Spannungen bestehen ja nicht lediglich zwischen *zwei* ›Welten‹. Er selbst nennt vier: bürgerliches Bildungssystem und Herkunft aus der Arbeiterschaft, Homosexualität und linke Parteigruppierung. Sie liegen nicht nur auf unterschiedlichen Ebenen, sondern erlangen auch, je nach Situation, wechselnde Bedeutung. Seine Homosexualität und die damit verbundenen Diskriminierungen sind zentral für die Lösung vom homophoben Herkunftsmilieu wie von der trotzkistischen Strömung, in der er lange Zeit mitgearbeitet hat. Andererseits hat diese sexuelle Orientierung ihm geholfen, wie er selbst schreibt, einen Ausweg zu finden. Einmal ganz konkret, weil sich in der schwulen Subkultur »bis zu einem gewissen Grad die sozialen Klassen«[73] vermischen. Vor allem aber, weil ihn nicht zuletzt seine Homosexualität auf Distanz zum Herkunftsmilieu brachte und damit ganz wesentlich zu seiner »Selbsterschaffung als ›Intellektueller‹« beitrug.[74]

Wechselt Eribon also lediglich die Klasse, inkludiert sich nur in ein neues Milieu? Die Formulierung »Selbsterschaffung als ›Intellektueller‹«, »l'autocréation de moi-même comme ›intellectuel‹«,[75] weist schon in eine Richtung, die der Text an weiteren Gelenkstellen verdeutlicht. Ichentwürfe basieren immer auf gesellschaftlichen Gegebenheiten, stützen sich darauf ab. Dass sie darin jedoch nicht aufgehen, ist eine allgemeine Ansicht, mit der auch die soziologisch informierte Person die eigene Individualität zu retten weiß. Eribon macht dies am »Prinzip seines Lebens« (»le prinicpe de mon existance«) deutlich, einem Motto, das er sich bei Sartres *Saint Genet* ausleiht:

> »›Es kommt nicht darauf an, was man aus uns gemacht hat, sondern darauf, was wir aus dem machen, was man aus uns gemacht hat.‹ [Sartre] [Der Satz]

73 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 223. »[…] jusqu'à un certain point, un brassage entre les classes sociales.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 233.

74 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 193.

75 D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 203.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> wurde zu einem Prinzip meines Lebens. Zur Maxime einer Askese, einer Arbeit des Selbst am Selbst« (»d'un travail de soi sur soi«).[76]

Es ist äußerst interessant, wie der Philosoph und Soziologe Eribon, der in seinem Buch die dominante Wirkmächtigkeit der Gesellschaft auf das Leben des Einzelnen untersucht, den Regler verschiebt. Die knappe Diskussion um den Determinismus und seine Relativierung[77] interessiert hier weniger als die Position, die er – der doch sein Leben als *exemplum* nimmt, um die Wirkung der sozialen Herkunft herauszustellen – seinem Ich in diesem zwischen Gesellschaftsanalyse und Autobiographie angesiedelten Text gibt.

> »Ich wurde von zwei sozialen Verdikten gebrandmarkt, einem sozialen und einem sexuellen. […] Diese beiden Einschreibungen trage ich in mir. Als sie in einem bestimmten Moment meines Lebens miteinander in Konflikt traten, musste ich, um mich selbst zu formen, die eine gegen die andere ausspielen.«[78]

Der Autor betont – wieder und wieder – die Bedeutung der sozialen Lage gerade für seinen ganz persönlichen Lebensweg; schließlich ist es eines der zentralen Themen seines Buches, das die daraus für den Einzelnen resultierenden Zwangslagen eindrücklich aufzeigt. Dennoch hebt sich die Heraus-

---

76 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 219. Der kursiv gesetzte Text weicht bewusst von der ansonsten sehr guten deutschen Übersetzung ab, die m.E. den letzten Satz mit »Zur Maxime einer Askese, einer Arbeit am Selbst« entstellt wiedergibt. »›L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous.‹ Elle constitua vite le principe de mon existence. Le principe d'une ascèse : d'un travail de soi sur soi.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 230.

77 »Wer Determinismen Rechnung trägt, negiert damit noch nicht die Möglichkeit der Veränderung, sondern weist darauf hin, dass auch die Effekte häretischer Aktivitäten, welche die Orthodoxie und ihre endlose Wiederholung infrage stellen, stets begrenzt und relativ sind. Absolute Subversion oder Emanzipation kann es nicht geben.« D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 218f. »Tenir compte des déterminismes ne revient pas à affirmer que rien ne peut changer. Mais que les effets de l'activité hérétique qui met en question l'orthodoxie et la répétition de celle-ci ne peuvent être que limités et relatifs : la ›subversion‹ absolue n'existe pas, pas plus que l''emancipation‹;« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 229.

78 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 219; Hervorhebung FJA. »Au fond, j'étais marqué par deux verdicts sociaux : un verdict de classe et un verdict de sexuel. […] Et je porte en moi la marque de l'un et de l'autre. Mais parce qu'ils entrèrent en conflit l'un avec l'autre à un moment de ma vie, je dus me façonner moi-même en jouant de l'un contre l'autre.« D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 230.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bildung des Selbst deutlich davon ab. Mehr als der Text in seinem generellen Duktus zuzugeben bereit ist, nimmt ein aktives Ich die aus den Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Sphären entstehenden Zwangslagen in seinen Dienst und benutzt sie für »die Arbeit des Selbst am Selbst«. Nicht unbedingt freiwillig verwendet er die Konflikte, die sich zwischen den Lebenswelten einstellen, dazu, sich selbst zu formen. Keine Option ist es für ihn, so sehr er auch als Intellektueller betrachtet werden will, sich ganz als Exponent nur eines der verschiedenen Identifikationsangebote zu verstehen. Das geht schon deshalb nicht, weil die »Spuren der Vergangenheit […] auch die radikalste Selbsttransformation nicht voll und ganz verwischen«[79] kann. Dieses Nicht-Verwischen-Können führt ja gerade, trotz Etablierung an der Universität, zu diesem Buch, das von einer Rezension auch als Eribons zweites ›coming out‹ beschrieben wurde.[80] Trotz des sozialen Aufstiegs bleibt also ein Dazwischen-Sein, und dieses sich nicht vollständig Platzieren können ist letztlich der Grund für die notwendige Selbsterfindung, die auf ›Ressourcen‹ zurückgreift, die in der eigenen Vita begründet liegen.

›Exklusionsindividualität‹ meint nicht Abkapselung von Gesellschaft, verortet Individualität nicht auf der Rückseite des Mondes. Der Terminus meint durchaus auch das, was in dem Text beschrieben wurde: Einflüsse, selbst negativer Art, aufzugreifen, Ähnlichkeiten und Nachahmungen zu transformieren, weil man sich eine eigene Position schaffen muss, da die Gesellschaft eine Platzierung nicht mehr vorsieht. Entscheidend bleibt aber die mit Begriffen und Wendungen wie »Selbsterschaffung« oder »Arbeit des Selbst am Selbst«[81] umschriebene Tatsache, dass das Ich bei seinen Erkundungen letztlich auf sich selbst verwiesen ist, um seiner habhaft zu werden.

Die oben wiedergegebenen Vergleiche mit Anderen, die der Autor anstellt, bereiten diese Konturierung des Ichs vor. Sie weisen, oft bezogen auf die gleiche Person, zunächst auf große Ähnlichkeiten hin, um anschließend von großen Unterschieden zu erzählen. Die Vergleiche bauen also Nähe auf, und schaffen anschließend größtmöglichen Abstand, wobei der ›Plot‹ (*zuerst*

79 D. Eribon: Rückkehr nach Reims (Anm. 63), S. 218. »[…] la transformation de soi ne s'opère jamais sans intégrer les traces du passé […]«; D. Eribon: Retour à Reims (Anm. 63), S. 229.

80 Robin Celikates: Didier Eribon: Abschied vom Vater, Rez. zu Didier Eribon, Rückkehr nach Reims, in: Neue Zürcher Zeitung vom 6.8.2016, https://www.nzz.ch/didier-eribon-rueckkehr-nach-reims-abschied-von-dem-vater-ld.109375 [letzter Zugriff: 26.01.2020].

81 Siehe oben bei Anm. 75 + 76.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nähe, *dann* Abstand) die Distanznahme akzentuiert. Dass in dem Hermann dem Juden zugeschriebenen Text die Vergleiche anders funktionieren, sie an entscheidenden Stellen zeitliche und räumliche Distanzen auslöschen und auf verschiedensten Ebenen Gleichklang mit biblischen Vorbildern evozieren, liegt ebenfalls an der Geschichte, die der autobiographische Text erzählen will – nur dass sie eben ein anderes Ziel verfolgt, eben die Möglichkeit ausschöpft, den Protagonisten in einem neuen Personenverband zu positionieren.

Hermann der Jude und Didier Eribon haben, auf einer gewissen Ebene jedenfalls, ein ähnliches Problem: Sie müssen sich mit der Spaltung der Gesellschaft in zwei Teile – zum einen zwei Religionen, zum anderen zwei Klassen – zurechtkommen, die sie in ihren jeweiligen Texten als gegensätzlich und miteinander unvereinbar beschreiben. Das Problem lösen beide auf je unterschiedliche Weise: Während Hermann von einer Mitgliedschaft in die andere wechselt und damit zugleich seinen Namen ändert und seine Identität, ausgerichtet an dieser Mitgliedschaft, neu konfiguriert, verarbeitet Eribon die unterschiedlichen Welten zu einem eigenen Selbst, rechnet sich weder der einen noch der anderen Welt zu. Während dem einen, gestützt auf das Ritual der Taufe, sich selbst wie seinem sozialen Umfeld die neue Mitgliedschaft kaum Probleme bereitet, muss der andere Prägungen, Sozialisationen und Distanzierungen für sich und andere erst einmal zu etwas Eigenem, von dieser Umwelt Differentem, umarbeiten. Zu Recht mag man einwenden, dass man das, was die beiden Texte erzählen, nicht vergleichen kann, sind doch die Ausgangslagen zu verschieden. In der Tat operieren beide Protagonisten in völlig unterschiedlichen Gesellschaften, die zwei unterschiedliche Formen von Individualität erfordern – aber und genau das ist ja das Argument dieses Aufsatzes.

Natürlich kann man Didier Eribon mit seinem Lebensweg, wie er selbst es ja tut, für eine Ausnahmeerscheinung halten. Aber man würde es sich zu leicht machen, deshalb auch die Art der Selbstbeschreibung, das Entwerfen des Ichs, ebenfalls als Ausnahme zu betrachten. Denn erstens ist es erstaunlich, wie ein Text, der individuelle Lebensentwürfe vor allem als Einfluss sozialer Verhältnisse beschreiben will, bei der Konzeption von Individualität eine deutliche Zäsur vornimmt (ohne freilich die Kernaussage des Buches in Frage zu stellen). Zweitens finden sich ähnliche autobiographische Texte – Annie Ernaux wurde schon genannt –, die ähnlich vorgehen. Der Text des Philosophen und Soziologen, deshalb wurde er hier ausgewählt, offeriert uns allerdings facettenreichere und vor allem explizitere Reflektionen über sein Ich als andere Autoren.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autobiographische Schriften von konvertierten Juden liegen, soweit sich sehen lässt, aus dem europäischen Hochmittelalter nicht vor. Insofern stellen Hermanns Lebensweg und Hermanns Text ebenfalls Ausnahmen dar. Allerdings gilt auch hier die Einschränkung, dass, wie oben erwähnt, die *conversio* geradezu ein Topos in autobiographischen Texten der Zeit darstellt, auch wenn sie innerhalb des Christentums vollzogen werden. Es ist jedenfalls kein Zufall, dass auch andere autobiographische Schriften auf ähnliche Weise Positionierungen vornehmen und dafür Vergleiche nutzen, wie Hermann das tut.

Die zwei bisher untersuchten Texte liegen zeitlich weit auseinander. Hermanns Text mag zwar als ›typisch‹ hochmittelalterliches Selbstzeugnis erscheinen, da es dem mönchischen Bereich zuzuordnen ist. Mit wachsender Schriftlichkeit lassen sich jedoch auch andere soziale Kreise erfassen. Aus dem städtischen Milieu stammend, könnte Burkhard Zink vielleicht so etwas wie eine Brücke zwischen den beiden Extremen darstellen. Vor allem: Zink ist, wie oben knapp skizziert, als Aufsteiger innerhalb eines urbanen Milieus sicherlich näher an Eribon als der Mönch des 12. Jahrhunderts. Zudem durchlief Burkhard Zink keine Konversion wie Hermann der Jude. Müssten die Gemeinsamkeiten mit autobiographischen Texten der Gegenwart nicht notwendigerweise größer sein?

Burkhard Zink

»In dem namen gots sach [sic!] ich an zu schreiben diß nachvolgend besunder buech, wie ich Burkhart Zingg von meinen kintlichen tagen gelept und wes ich mich genietet han und wie es mir gangen ist.«[82] Mit dieser Überschrift leitet Zink einen ca. dreißig Folio umfassenden Text über sein persönliches Leben ein, der mit dem Vermerk über den Tod seiner Mutter 1401, der Autor war damals vier Jahre alt, als erste Notiz beginnt. Dieses *besunder buech* ist Teil eines umfangreicheren Textes von 529 beschriebenen Blatt, die vornehmlich von den Geschehnissen in der Reichsstadt Augsburg handeln. Dass ein autobiographischer Text Teil einer historiographischen Abhandlung darstellt, ist alles andere als neu; Guibert von Nogent wäre ebenso ein prominentes Beispiel wie Thietmar von Merseburg, der in seinem Geschichtswerk kleinere,

82 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 122.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber umso aufschlussreiche Passagen zu seiner Person einstreut.[83] Allerdings verbietet sich eine Differenzierung der 529 Blatt nach dem Schema: ›hier Geschichtswerk – dort Autobiographisches‹. Denn die vom Autor selbst vorgenommene Einteilung des Textes weist bestenfalls auf Schwerpunktsetzungen hin, nicht auf scharfe Trennung. So notiert er in seinem *besunder buch* ebenso allgemeine Beobachtungen – etwa kriegerische Auseinandersetzungen, fallende Preise und Seuchen –, auch wenn diese nichts oder kaum etwas mit seinem an der Stelle geschilderten ›Privatleben‹ zu tun haben, wie sich umgekehrt Bemerkungen zu ihm als Person im chronikalischen Teil finden. Zink hält es etwa im historiographischen Teil für wichtig, alle Länder, Städte und Dörfer zu notieren, »die ich Burkhart Zingg bei meinen tagen erfaren und in den ich gewesen bin«.[84] Andererseits nimmt er sich inmitten der Schilderung der vielen ›Gelegenheitsjobs‹, die er in unterschiedlichen Städten ausübte, die Zeit, anlässlich seines kurzen Aufenthalts in Würzburg über die Plünderung eines Dorfes durch den Bischof der Stadt zu erzählen, bei der über 400 Personen in einer Kirche verbrannt sein sollen.[85]

Das Zusammengehen von Stadt- und Lebensgeschichte wird unten erneut aufgegriffen werden. Wenn Zink auch keine soziologische Analyse liefert und keine dezidiert politische Position vertritt, so gibt es im Textaufbau doch gewisse Ähnlichkeiten zu Eribon. Beide wollen ihre gesellschaftliche ›Umwelt‹ – beim Soziologen dezidiert, beim späteren Kaufmann durch die Anlage des Textes – auf ihr Leben bezogen wissen. Nicht nur hinsichtlich der oben aufgeführten Lebensläufe, sondern auch in der Anlage ihrer Texte lassen sich also Ähnlichkeiten feststellen. Führt diese Parallele zu ähnlicher Positionierung des Ichs in Bezug auf Gesellschaft? Und kommt den in den Texten vorfindbaren Vergleichen eine ähnliche Aufgabenstellung zu?

---

83 Zu Thietmar: F.-J. Arlinghaus: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 3ff+31f. (mit Literatur); zu Guibert von Nogent: Jay Rubenstein, Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, New York/London 2002.

84 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 104ff+110f.

85 »[…] und ist ze wißen, daß auf den tag, als ich gen Würtzpurg kam, da was der bischoff von Würtzpurg außzogen und kam auf den tag auch herwider gen Würtzpurg und was in ainem großen dorf gewesen aim edelman ze laib […] und hetten das dorf geplündert und die pauren waren in die kirchen kommen und in den turn und sie verpranten die kirchen und den turen und 400 menschen darinn.« Ebd., S. 127. Zur fälschlichen Datierung der Ereignisse durch Zink, die er nur aus zweiter Hand kennt, siehe ebd., Fn. 3.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es scheint mehr als gerechtfertigt, der vom Editor 1866 vorgenommene Einteilung der Schrift in vier Bücher – trotz Zinks ›besonder buch‹-Überschrift – nicht zu folgen, da dadurch zugleich eine Unterscheidung zwischen ›autobiographischen‹ und ›gesellschaftlich-politischen‹ Textteilen vorgenommen wird. Zink selbst macht aufschlussreiche Angaben über die Anlage seiner Schrift. So folge er für die Schilderung der Ereignisse von 1368 bis 1397/98 einem alten Buch, das man ihm gegeben habe; von 1397/98 an (also ab dem Zeitpunkt seiner Geburt) will er das aufschreiben, was ihm erzählt wurde oder was er selbst erlebt habe.[86] 1415 stellt den nächsten Einschnitt dar. »Item nun will ich schreiben ain tail der geschicht, die beschechen sind hie in diser stat Augspurg, seider ich her kommen pin […]«.[87] Wie schon Jean-Marie Moeglin herausgearbeitet hat, folgt Zinks Einteilung der Geschichte Augsburgs den Eckdaten seines persönlichen Lebens: seiner Geburt 1397/98 und seiner endgültigen Ankunft in der Stadt 1415.[88] Im Kern, so fasst Moeglin zusammen, beginnt die Geschichte Augsburgs eigentlich erst mit der Ankunft des Autors der Chronik in der Stadt, in dem Moment, indem er sich als Bürger und Einwohner betrachtet.[89] Eine solcherart hergestellte Verbindung von chronikalischem Erzählen und individueller Lebensgeschichte findet sich nicht nur bei Zink, sondern auch in anderen Texten der Zeit. Auch bei dem wenig später schreibenden Hektor Mülich »fliessen in der Darstellung […] ›Augsburg‹, ›wir‹

86 Jean-Marie Moeglin: Les élites urbaines et l'histoire de leur ville en Allemagne (XIV^{e} – XV^{e} siécles), in: Les élites urbaines au Moyen âge. Actes du XXVII^{e} Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (Collection de l'École française de Rome 238), Rom 1996, S. 353ff.

87 »Item nun will ich schreiben ain tail der geschicht, die beschechen sind hie in diser stat Augspurg, seider ich her kommen pin, das ist ungevarlich als man zalt nach Christi unsers lieben herrn gepurt 1415 jar. da kam ich her gen Augspurg und hett willen, ich wolt acolythus worden sein; also kam ich zu ainem kramer, genant Ulrich Schön, und ließ gantz von der schuel […]«; Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 144.

88 J.-M. Moeglin: Les élites urbaines et l'histoire de leur ville en Allemagne (Anm. 86), S. 353f.

89 »Toutefois, l'histoire de la ville ne commence véritablement à exister que quand il y arrive et devient lui-même bourgeois d'Augsbourg. […] Il participe étroitement à l'histoire qu'il raconte – tout en la subissant – des crimes spectaculaires et de leur châtiment aux événements de grande politique, entremêlés parfois à ses propres souvenirs.« Ebd., S. 354.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und ›ich‹ oft nahtlos ineinander«.[90] Für das Feld klösterlicher Gemeinschaften hat Sabine Schlotheuber ähnliches beobachtet.[91] Dabei geht es nicht, wie die ältere Forschung das oft interpretiert hat, um ein Verhaftet-Sein in Gruppenkontexten, um eine – als defizitär empfundene – mangelnde Profilierung gegenüber der Gesellschaft. Es geht um die Konstruktion einer sehr vormodernen Individualität durch selbstbewusstes Ausbuchstabieren von Zugehörigkeit zu einem vormodernen Personenverband, wie sie die Stadt des Mittelalters darstellt. Dabei ist ein solchermaßen vorgenommenes Selbstverorten durch die Amalgamierung verschiedener Narrative keineswegs ein Kennzeichen vergleichsweise ungebildeter Personen. Wie Karl Enenkel zur humanistischen Autobiographik in Italien und Deutschland luzide herausgearbeitet hat, stellen sich deren Autoren »mit den autobiographischen Texten *Zugangspässe* zur spezifisch humanistischen *Respublica litteraria*«. Dies erfolgt nicht zuletzt über eine »Diskurseinschreibung«, bei der im autobiographischen Text Kenntnisse antiker Gattungskonventionen und Literatur mit Bezügen auf aktuelle politische Diskurse kombiniert wurden – oft sogar unter Verzicht auf jeglichen faktischen Bezugs zur tatsächlichen Vita des Autors.[92]

Heirat und Ehe, oder besser: Beziehungen zu Frauen, sind ein wichtiges Thema in dem *besunder buch*-Textabschnitt. 1420 ehelicht Zink die Magd Elisabeth Störkler. Aus der Verbindung, die bis zu ihrem Tod 1440 bestehen bleibt, werden zahlreiche Kinder hervorgehen.[93] Der Anfang war jedoch schwierig: Wie Zink gehörte auch Störkler zum Haushalt des Jost Kramer. Sie hatten es jedoch versäumt, ihren Herrn um Erlaubnis für die Heirat zu bitten (»hett […] in darumb nit ratgefragt«). Auf die Straße gesetzt, sah sich Zink ihrer Lebensgrundlagen beraubt. »[M]ein Burkhart«, zitiert er in dieser Situation

90 Urs Martin Zahnd: Stadtchroniken und autobiographische Mitteilungen. Studien zur Selbstdarstellung spätmittelalterlicher Bürger, in: Klaus Arnold/Sabine Schmolinsky/Urs Martin Zahnd (Hg.), Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit 1), Bochum 1999, S. 29-51, Zitat S. 38.

91 Eva Schlotheuber: Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagebuchs« einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484-1507), (Spätmittelalter und Reformation N.R. 24), Tübingen 2004, S. 323.

92 Karl A. E. Enenkel: Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius, Berlin/New York 2008, S. 823ff., Zitate S. 839 (Hervorhebungen im Original).

93 Siehe die fast buchführungshafte Zusammenstellung auf den Seiten 135f. Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56).

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Frau, »gehab dich wol und verzag nit, laß uns ainander helfen, wir wöllen wohl außkomen; ich will an dem rad spinnen und will all wuchen wol 4 [Pfund] woll auffspinnen […]«. Durch Elisabeth derart ermutigt, versucht er sich als Schreiber für einen ihm entfernt bekannten Pfarrer. Durch Spinn- und Schreibtätigkeit erzielen die beiden ein gutes Auskommen, und es mutet geradezu romantisch an, wenn er schreibt »[…] und mein weib und ich saßen zusamen und ich schrib und sie span« hätte er nicht ergänzt »und gewunnen oft und dick 3 [Pfund].«[94]

Das Ehepaar wird nach einem Jahr wieder in den Haushalt von Jost Kramer aufgenommen. Sie stellen sich also in den Dienst jenes Mannes, der sie auf die Straße gesetzt hat, weil sie ihn nicht um die Erlaubnis ersucht haben zu heiraten. Unmittelbare wirtschaftliche Not hat das junge Paar nicht dazu getrieben, diesen aus heutiger Sicht mit der Aufgabe von Freiheit, vielleicht mit Demütigung verbundenen Schritt zu gehen. Wie Valentin Groebner für Nürnberg gezeigt hat, zählen zu den *arme leut* nicht notwendigerweise jene, die zu wenig zum Leben haben, sondern etwa auch Lohnarbeiter bzw. all‹ jene, die gezwungen sind, sich irgendwie zu verdingen (wie die Eheleute Zink)[95].

Dem scheint die Zugehörigkeit zu einem Haushalt vorzuziehen zu sein, zumal nicht Spinnen und Schreiben, sondern vor allem wohl Jost Kramers Handelstätigkeit mit Venedig, die Zink für ihn ausübte, ein Sprungbrett darstellte. Denn Zink nutzte die Reisen auch, um eigene Geschäfte abzuwickeln, die schließlich zu einigem Wohlstand führten (siehe dazu unten). 1440, nach 20-jähriger Ehe, verstirbt Elisabeth Störkler; Zink ehelicht im Jahr darauf Dorothea Kuelindebeck. Nachdem 1449 auch seine zweite Frau verstirbt, geht er mit Dorothea Münsterler 1454 seine dritte Ehe ein. Wie für Hausbücher nicht unüblich, leuchtet er kurz den gesellschaftlichen und sozialen Hintergrund seiner Ehefrauen aus. Zur ganzen Anlage der auf ›Partnerschaftlich auf Augenhöhe‹ angelegten ›Kurzgeschichte‹, die er über seine erste Ehe bietet, passt sehr gut die Schilderung ihrer wirtschaftlichen Lage: »[D]ie Störklerin« war ein »frume arme fraw«, die lediglich Hausrat von geringem Wert in die Ehe brachte, aber er habe ja außer ein paar Kleidungsstücken auch nicht viel

94 Ebd., S. 128f.

95 Valentin Groebner: Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 108), Göttingen 1993, S. 18.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehabt (»so hett ich sicher auch nit vil«).[96] Zink und Störkler stehen also auf einer Stufe; das soll der Vergleich wohl evozieren. Und damit ist zugleich die Grundlage für das Erzählen über das gemeinsame Spinnen und Schreiben zur Sicherung des Lebensunterhalts gelegt.

Als Teil der Geschichte eines zunehmenden wirtschaftlichen Aufstiegs erscheint diese erste Ehe geradezu passgenau; für die weiteren Verbindungen gilt dies jedoch umso weniger. Während Zink davon berichtet, wie er immer teurere und größere Häuser erwirbt, wie er sich im Fernhandel vor allem mit Venedig engagiert, sind auch seine zweite und dritte Ehefrau nahezu mittellos. Und während er für die Stadt Augsburg an Gesandtschaften zu König Sigismund teilnimmt und sogar bis nach Rom gelangt, stammt seine zweite Frau Dorothea Kuelinbeck nicht aus derselben Stadt, deren Chronik er schreibt. Eine Einheirat in führende Augsburger Kreise gelingt ihm also nicht, und das scheint erklärungsbedürftig. Dorothea Kuelinbeck war eine verarmte Witwe mit zwei Kindern, die nach dem Tod ihres Mannes bei ihrem Bruder in Möringen lebte. Zink »ward […] bewegt in barmhertzigkait von ir schön und frumkait und tugend wegen«, deshalb ließ er nach ihr schicken. Sie sei zu Fuß »als ain arme fraw« zu ihm gekommen versprach, ihm »undertenig und gehorsam« zu sein.[97] Erst mit der dritten Frau, Dorothea Münsterler, gelingt ihm 1454 die Heirat mit einer Frau aus einigermaßen wohlhabender Augsburger Familie; wohnte er auch nach dem Tod dieser dritten Frau noch eine Zeitlang in dem Haus seiner Schwiegereltern an recht prominenter Stelle in der Stadt.[98] Allerdings geht er nur knapp auf die Ehe mit ihr ein.

Die erste Ehe wurde sozusagen zwischen Gleichen geschlossen, bei der zweiten sah er sich mit einer Schieflage konfrontiert, die zu legitimieren war. Seine »barmhertzigkait« war der eine, die Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit der Kuelinbeck der andere Grund, mit der er die Verbindung rechtfertigte. Unmittelbar werden jedoch weder die Frauen noch die Ehen miteinander verglichen, obwohl dies durchaus nahe gelegen hätte. Zu einem expliziten Vergleich sieht sich Zink jedoch veranlasst, als er über sein Verhältnis zu Margret Segesser spricht. Mit ihr, »ains torenden freulins«,[99] wie er sie klassifiziert, lebte er nach dem Tod seiner ersten Frau einige Jahre zusammen. Aus der

96 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 128.
97 Ebd., S. 138.
98 Ebd., S. 140 und S. 141, Fn. 3.
99 Ebd., S. 139.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbindung gingen die Kinder Jörglin und Hildegart hervor. Hildegart verstarb kurz nach der Geburt und wurde – anders als seine übrigen Kinder – nicht im Familiengrab, sondern »zu sant Ulrich begraben bei andern ellenden kinden«. Um Jörglin kümmert sich Zink recht intensiv und gibt ihn später, finanziell ausgestattet, zu einem ›Schulmeister‹ nach Kaufbeuren für ein Jahr in die Kost.[100]

Es verwundert nicht, dass Margret Segesser Zink gerichtlich zur Ehe zwingen wollte und vor das ›Korgericht‹ laden ließ. Er unterstellt ihr jedoch ausschließlich finanzielle Motive (»es wolt mir gelt abschrecken und lued mich auf das korgericht und klagt mich an umb die ee«).[101] Solche ›Lebensverhältnisse‹ waren alles andere als unüblich; auch andere autobiographische Texte berichten von Konkubinaten, aus denen Kinder hervorgingen.[102] Allerdings dürfte Segessers Klage einiges Aufsehen erregt und sicherlich für entsprechendes Gerede gesorgt haben. Zink musste also plausibel machen, warum er die Ehe mit ihr auf keinen Fall eingehen wollte, kurze Zeit später jedoch Münsterler heiratete. Die Kontrastierung – hier die auf finanzielle Vorteile bedachte Konkubine, dort die »frumme und erber tochter«[103] – lädt den*die Leser*in zum Vergleichen ein. Gleich der erste Satz, in dem das ›Fräulein‹ vorgestellt wird, beginnt mit einem Rückgriff auf den Tod seiner zweiten Frau Dorothea Kuelinbeck, bevor Margret Segesser, deren Namen an dieser Stelle nicht einmal genannt wird, als ›gefährliche‹ Lebenspartnerin präsentiert wird:

> »Item als nun mein weib die edlfraw tod was, da belib ich darnach ain witwer bei 4½ jaren und lebent sicher ellenclich und hett mich ains torenden freulins understanden […]. und das freulin was mir gar gefärlich und stal mir das mein, wa sie mocht […]«.[104]

100 Ebd., S. 140.

101 Ebd., Ob Segesser tatsächlich nur aus finanziellen Motiven so handelte, lässt sich kaum entscheiden. Als sicher kann jedoch gelten, dass sie über wenig eigene finanzielle Mittel und familiärem Rückhalt verfügte; vgl. zu dem Fall Heide Wunder: Historische Frauenforschung. Ein neuer Zugang zur Gesellschaftsgeschichte, in: Werner Affeldt (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaft der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987, Sigmaringen 1990, S. 31ff.

102 Siehe dazu unten bei Anm. 110.

103 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 140.

104 Ebd., S. 139.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einerseits könnte man die Formulierungen und den gewählten Aufbau als eine Aufforderung an den*die Leser*in verstehen, einen Vergleich vorzunehmen, wobei der Text auch die Wahl eines *tertium comparationis* – etwa Tugendhaftigkeit oder Frömmigkeit – zwar in gewisser Weise nahelegt, jedoch nicht zur Anwendung bringt. Ein solcher ›impliziter Vergleich‹, so er denn überhaupt intendiert war, hätte für den Autor den Vorteil, die mit der Durchführung notwendigerweise erfolgte Bewertung beider Personen den Rezipienten anheim zu stellen und so, da der Autor ja stark involviert ist, selbst von dieser Bewertung entlastet zu werden. Andererseits legt sich Zink bei der Charakterisierung Margret Segessers, wie oben gesehen, keinerlei Zurückhaltung auf. Mehr noch: In der Schilderung über die Beziehung mit ihm und die Klage vor dem Ehegericht gibt er seiner Partnerin nicht einmal Namen, ist sie nur das ›freulin‹. Erst als er im nächsten Absatz über die Geburt des gemeinsamen Sohnes erzählt, reicht er den Namen nach: »Item das freulin hieß Margret Segesserin von Waldhaupten, die gelag ains suns […] ward Jörglin genant«.[105] Es geht an dieser Stelle also um den Sohn, dessen Mutter einen Namen haben sollte.

Beim sporadischen Blick auf vergleichbare Texte der Zeit lässt sich ein ähnlicher Umgang mit den Konkubinen feststellen. Der 1481 geborene Augsburger Lucas Rem öffnet in seinem autobiographischen Text ein eigenes Verzeichnis für die »[g]epurtt 5 meiner ledigen und gebornen kind«,[106] das er von dem seiner »eekindt«[107] absetzt. Der Name der Mutter dieser unehelichen Kinder fällt quasi nebenbei, während Rem ausführlich über die Probleme mit dem widerspenstigen illegitimen Sohn erzählt. Dies kontrastiert deutlich mit den sich über Seiten hinziehenden Schilderungen zur Hochzeit mit »Junckfraw Anna Echäinin«,[108] die detaillierte Angaben über Echäins Vorfahren ebenso wenig auslassen wie die Nennung der Personen, die quasi als Trauzeugen fungierten.[109] Der Florentiner Bongianni Gianfigliazzi erstellt in seinem ›Hausbuch‹ Vermerke über fünf »Figliuoli Non ligittimi« zusammen, die zwischen 1444 und 1461 geboren wurden, ganz ohne die Namen der Müt-

105 Ebd., S. 140.
106 Benedikt Greiff (Hg.): Tagebuch des Lucas Rem. Aus den Jahren 1494-1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg, Augsburg 1861, S. 64.
107 Ebd., S. 66.
108 Ebd., S. 43.
109 Ebd., S. 62-70.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ter zu nennen. Diesen Notizen folgen jene der »figliuoli ligittimi« (ab 1457!), mit Nennung der jeweiligen Mutter und Ehefrau (»mia donna«).[110]

Vergleiche stellen auch dort, wo sie große Unterschiede oder gar Unvergleichbarkeit zu postulieren wünschen, eine Relation her.[111] Dagegen schließen (behauptete) kategoriale Unterschiede und Vergleichbarkeit einander aus. Zink scheint es bei der Kontrastierung zwischen Margret Segesserin und seinen Ehefrauen weniger darum gegangen zu sein, letztere als die tugendhafteren erscheinen zu lassen. Der Komparativ hätte, aus Zinks Sicht, das Verhältnis Konkubine/Ehefrauen nicht treffend charakterisiert. Es ging wohl eher darum, das ›freulin‹ kategorial von der Ehe- oder ›hausfraw‹ zu unterscheiden.[112] Anlässlich der nach dem Zusammenleben mit Margret Segesser erfolgen Heirat mit seiner dritten Frau Dorothea Münsterler kommentiert er »[…] gott von himel sei gedankt sein göttlichen gnaden, daß er mir drei so frum hausfrawen beschert hat«.[113] Aus heutiger Sicht eine an dieser Stelle etwas unpassende Bemerkung, geht es doch eigentlich darum, knapp von der neuen dritten Ehe zu erzählen. Aber die Einordnung ist sprechend und zeigt deutlich auf, worum es im Kern geht: Die kategoriale Gleichheit der Ehefrauen auszustellen, die den Komparativ mit der Konkubine als nicht zulässig erscheinen lässt.

Zinks autobiographischer Text kommt praktisch ohne jeden Vergleich aus. Damit unterscheidet er sich sowohl vom Text Hermanns des Juden aus dem 12. Jahrhundert als auch von dem Eribons aus dem 21. Jahrhundert. Mit Blick auf die übrigen Texte des Bandes ist man versucht, geradezu eine ›Vergleichslücke‹ im 15. und 16. Jahrhundert anzunehmen. Denn sowohl in den hochmittelalterlichen Texten aus dem französischen Raum, die Lena Gumpert untersucht hat, als auch in den modernen Autobiographien seit dem 18. Jahrhundert, die Walter Erhart in den Blick genommen hat, wird häufig und an zentralen Stellen verglichen. Dagegen findet Simon Siemianowski in seinen Quellen aus dem 15. und 16. Jahrhundert ebenfalls kaum Vergleiche.

Natürlich wäre dieser Befund auf eine breitere empirische Basis zu stellen; er ist jedoch auffällig genug, um einige Überlegungen dazu anzustellen,

110 Todesfälle führten dazu, dass Gianfigliazzi mehrfach verheiratet war; Luciano Piffanelli (Hg.): Il libro rosso seghreto di Bongianni Gianfigliazzi. Famiglia, affari e politica a Firenze nel Quattrocento (La Memoria Familiare 7), Rom 2014, S. 131f.

111 Dazu oben bei Anm. 6.

112 Siehe hierzu auch Kapitel IV, S. 168ff.

113 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 140.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ohne gleich einer Verallgemeinerung das Wort zu reden. Denn sicherlich finden sich zu allen Zeiten autobiographische Texte, in denen das Ich sich mehr oder weniger prominent mit anderen vergleicht. Mehr als auf eine Generalisierung wird es deshalb darauf ankommen, die Nutzung bzw. Abwesenheit von Vergleichen in ihrer Bedeutung für die konkret vorliegenden Texte zu analysieren.

Kernelement des Vergleichs in autobiographischen Texten ist die Etablierung von Relationen – in welcher konkreten Ausformung auch immer. Der Vergleich ist nicht die einzige Form, mit der ein Autor sich mit anderen oder der Gesellschaft im Allgemeinen in ein Verhältnis (ob identifizierend oder abgrenzend) setzen kann. Wie also baut Zink Beziehungen zu seiner Umwelt auf? Wo liegen Vor- und Nachteile, auf Vergleiche zu verzichten? Der autobiographische Text stellt sich über weite Strecken als mal chronologische, mal thematisch verdichtete Aneinanderreihung von Kontexten und Aktivitäten aus Zinks Leben dar. Neben den Schilderungen zu seinen Partnerschaften wendet er sich vor allem zwei Themen zu: seinen verschiedenen beruflichen Tätigkeiten und – damit zusammenhängend, aber nicht darin aufgehend – seinem zunehmenden Wohlstand. Eine knappe Nachzeichnung dieser Schilderungen soll zeigen, dass Zink eine andere Art der Relationierung und des Erzählens von Relationierung wählt, als etwa Hermann der Jude (oder Abaelard), die, so die Vermutung, die Verwendung von Vergleichen weniger naheliegend erscheinen lassen.

Die Tätigkeit als Schreiber für einen Priester, die er ausübte, nachdem ihn Jost Kramer wegen seiner Heirat mit seiner ersten Frau Elisabeth aus dem Haus geworfen hatte, gibt er nach ca. einem Jahr wieder auf, denn Kramer nimmt die Eheleute wieder in seine Dienste.[114] Schon kurze Zeit später, 1422, zieht er mit den Augsburger Söldnern wegen einer Fehde gegen Graf Friedrich von Zollern in den Krieg, dabei vornehmlich mit administrativen Funktionen betraut. Im Jahr darauf ist Zink zweimal als Teil einer aus zwei Personen bestehenden Gesandtschaft seiner Stadt an König Sigismund in Ungarn unterwegs. Seine Behauptung, er habe maßgeblich an den Verhandlungen mit dem König über die Schlichtung einer Fehde zwischen Augsburg und Oswald Öttinger beigetragen (»und ich pracht es zu ainem end«), dürfte allerdings stark

114 Dies und das Folgende: Ebd., S. 130ff. Zu beruflichen und ökonomischen Tätigkeit siehe E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übertrieben sein.[115] Seine Tätigkeit für Jost Kramer scheint zwischenzeitlich lediglich geruht zu haben, denn in den Jahren nach 1424 reist er regelmäßig für ihn nach Venedig, um dort Handel zu treiben. Dabei kann er zugleich auch Handel auf eigene Rechnung treiben. 1427 ist Zink für seine Stadt in Rom als Gesandter unterwegs, um sich anschließend wieder mit Jost Kramer dem einträglichen Venedighandel zu widmen. Ab 1431 arbeitet er sieben Jahre für Peter Egen als Waagemeister, wobei er die Erlaubnis erhält, quasi nebenbei weiter nach Venedig zu reisen und Handelsgeschäfte zu tätigen. 1441 beteiligt er sich für drei Jahre an der Gesellschaft Hans Meutingen. Eingeflochten in diese Darstellung sind die ab 1440 beginnenden Erwerbungen unterschiedlicher Immobilien.[116]

Die Schilderung dieser sehr unterschiedlichen Aktivitäten nehmen die Blätter 195v bis 200r ein, gefolgt von einer Zusammenstellung der Todesfälle (beginnend mit dem Tod seiner Mutter 1401). Ab fol. 201vff. stellt er seine – zum Teil schon an anderer Stelle erwähnten – Eheschließungen und die Geburt der Kinder zusammen. Mit fol. 203v wird der Aufzählungscharakter verlassen, die mit folgenden zusammenfassenden Vermerk abgeschlossen wird:

> »Item es ist zu wißen, daß in der zeit, als hievor geschriben stat, in der mein hausfraw also gekindet hett, daß ich dieweil fast arbaitet und rait gen Venedig und trib kaufmanschaft und füert pallen von Venedig heraus und richtet meinem herrn also sein gewerb auß und tett gesellschaft mit im und gieng mir wol. Ich hett auf dasmal mer dann 1000 fl., gott von himl sei gedankt.«[117]

Was auf den ersten Blick wie eine Aufsteigergeschichte erscheint, ist im Kern weit mehr: Die aus unserer Sicht sehr unterschiedlichen Aktivitäten (›Diner‹ im Haus Jost Kramer, Söldner, Mitarbeit an der Waage, Teilnahme an Gesandtschaften, kaufmännische Aktivitäten …) zusammen mit seinen ›Privatleben‹ sind für den Autor Teil eines ›cursus honorum‹, wenn man so will, der ihn *mehr und mehr* – und das ist wichtig – zu einem Teil der Augsburger Bürgerschaft werden lässt. Schon 1431, nachdem er die ersten Handelsreisen nach Venedig größtenteils noch im Auftrag von Jost Kramer durchgeführt hat, schreibt er »bedaucht mich, ich wär reich«.[118] ›Reich sein‹ bedeutet mehr als

115 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 132; dazu die Fn. 3 auf der gleichen Seite.

116 Ebd., S. 130ff. Zu beruflichen und ökonomischen Tätigkeit siehe E. Maschke: Der wirtschaftliche Aufstieg des Burkard Zink (Anm. 60), S. 235ff.

117 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 137.

118 Ebd., S. 132.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

materieller Wohlstand; es bedeutet in diesem Zusammenhang zugleich ein Angekommen-Sein nach den unsicheren Jugendjahren und der ersten Zeit seiner ersten Ehe.[119]

Burkhard Zink vermerkt in seinem autobiographischen Text auch Einschnitte im Verlauf seines Lebens, aber er stellt sie nicht als radikalen Bruch dar.[120] Das Hin und Her in seiner Jugend, dass schließlich mit der Ankunft in Augsburg eine Wende nimmt, die zeitweilige Entfernung aus dem Haushalt des Jost Kramer aufgrund seiner Heirat und die ausführliche Schilderung, wie das junge Paar mit der schwierigen Situation umgeht, wird quasi in einen ›cursus honorum‹ eingebaut. Alles Weitere ist letztlich nicht so sehr eine Darstellung von Tätigkeiten als vielmehr eine Anhäufung von (zunehmend ehrenvoller) Teilhabe an üblichen ›bürgerlichen‹ Aktivitäten. Und dazu zählen natürlich seine ehelichen Verbindungen, seine ehelichen und unehelichen Kinder und seine Sorge um sie etc. Ökonomischer Erfolg ist also nur ein Teil dieser Geschichte; im Kern geht es um das Erzählen der im Laufe des Lebens erfolgten ›Abarbeitung‹ von ungeschriebenen Normen, wie sie ähnlich auch in anderen, nicht nur deutschsprachigen autobiographischen Texten dieses Milieus zu finden sind.[121] Dass sich Zinks autobiographisches Schreiben in die Chronik seiner Stadt nicht nur in materieller Hinsicht einfügt, sondern Einschnitte im Erzählen über sein Leben mit Einschnitten im Erzählen über die Geschichte Augsburgs korrespondieren, worauf schon Jean-Marie Moeglin hinwies,[122] ist Teil dieses Hineinschreibens in die Welt, in seine Welt.[123]

---

119 Nur ein Hinweis: Die Kölner Richerzeche, die ›Zunft der Reichen‹, bestand sicher aus wohlhabenden Männern der Stadt. Dass sie in Köln im 13. und 14. Jahrhundert ähnliche Funktionen wie der Stadtrat erfüllte, lag aber mehr an ihrer sozialen Position in dem Gemeinwesen. Zusammenfassend zur Richerzeche (mit Literatur) Hugo Stehkämper/Carl Dietmar: Köln im Hochmittelalter. 1074/75-1288, Köln 2016, S. 209ff. Vgl. die Ausführungen zum vor allem rechtlich-ständisch konnotierten Armutsbegriff bei V. Groebner: Ökonomie ohne Haus (Anm. 95), S. 16ff. Das heißt natürlich nicht, dass die ökonomische Komponente irrelevant würde. Zu Zinks ›Reichtum‹ aufgrund fallender Preise im Zuge der Pestwellen; ebd., S. 158.

120 Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Simon Siemianowski bei der Analyse des Textes von Guzmán siehe hierzu Kapitel IV, S. 196.

121 Hierzu empfiehlt sich die Lektüre des Kapitels IV; außerdem: F.-J. Arlinghaus: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 32ff.

122 Siehe Zitat in Anm. 89.

123 Die Formulierungen lehnen sich an Eva Kormann: Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert, Köln 2004, insbesondere S. 300, und das von ihr propagiertes Konzept des ›heterologen Schreibens‹ an.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der chronikalische Teil berichtet u.a. über die Einnahme von Mainz 1462 durch den erzbischöflichen Stadtherrn, die nur durch Hinterlist und Zwietracht unter den Bürgern gelungen war, so Zink. Er nimmt dies zum Anlass zu einer eindringlichen Mahnung an seine Mitbürger:

> »o ir lieben burger von Augspurg gedenket, was ir zu schaffen habent, fürsehent euch weislich, ir hand on zweifel vil ungetreu leut in euer stat, auch vil ungetreu nachpauren, die euch nit hold sind, und möchten sie euch in den tod geben, […] sind nit widerwertig und zwitrechtig under ainander und gestand ainander bei in rechter brüederlicher lieb; und wer under euch widerwertig sei und ungehorsam, den straffent und machent in euch gehorsam, so mügt ir dester baß genesen, gott behüets!«[124]

Die Ermahnung an seine Mitbürger, einträchtig zu sein, sich brüderlich beizustehen und die ›ungehorsam‹ zu strafen, wird von jemandem geäußert, der nie im Rat gesessen hat, geschweige denn Bürgermeister war. Die sich darin ausdrückende, ›(haus-)väterliche‹ Haltung zu der Stadt, deren Chronik er schreibt, macht aber die Relation deutlich, die er durch und mit dem Text zu den ›lieben burger von Augsburg‹ aus seiner Sicht etabliert hat. Dass sich solche paternalistischen Ermahnungen an die Mitbürger auch in Texten der Zeit aus anderen Städten finden, unterstreicht dies eher noch, ist Zink doch nicht der einzige, der eine solche Beziehung zu ›seiner‹ Stadt über einen chronikalischen Text aufbaut.

Vermutlich kann solch ein Erschreiben von Inklusionsindividualität eher auf Vergleiche verzichten als eines, dass von einem radikalen Bruch erzählen muss. Die Bekehrung Hermanns des Juden setzt das Vergleichen in Form der Analogie an zentralen Stellen seiner Erzählung ein – und findet sich in guter Gesellschaft mit Abaelard und Guibert von Nogent, auch wenn diese ›lediglich‹ eine *conversio* vom ›Durchschnittschristen‹ zum ›wahren Mönchtum‹ vollziehen. Vor dem Hintergrund analogistischer Weltvorstellungen, wie sie Philippe Descola skizziert, ermöglichen Beziehungsanalogien zweierlei: den Bruch mit dem unmittelbaren sozialen Umfeld der Gegenwart des Autors deutlich hervortreten zu lassen und über die Analogie die Verbindung mit überzeitlichen Gemeinschaften herzustellen, zu dem auch das Kloster, dem der Protagonist jetzt angehört, zugerechnet werden möchte. Zu bewerkstelligen ist dies umso leichter, als die im Analogismus ohnehin vorausgesetzte

124 Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2: Augsburg (Anm. 56), S. 289.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nähe jene zeitliche und sachlich-personale Differenz minimiert, die aus ›unserer‹ Sicht vorliegen. Diese ›Nähe‹ entbindet jedoch nicht von der Aufgabe der Konkretisierung, entbindet nicht von der Aufgabe, aus der Vielzahl möglicher Analogiebildungen mit dem Erzählen von einer Bestimmten die dadurch evozierte, neue Gemeinschaftsbildung nach dem Bruch evident zu machen. Es ist also nicht nur das Milieu (hier Mönch des 12. Jahrhunderts, dort Kaufmann des 15.), sondern mehr noch der mit diesen sozialen Verortungen verbundene, ›typische‹ Lebensweg und die ebenso typische Relationierung zur Welt, die, so die Vermutung, Vergleiche in der einen Geschichte prominenter auftreten lässt als in der anderen.

Bruch mit dem Ursprungsmilieu ist Kernelement der Erzählung Didier Eribons, und auch er nutzt den Vergleich an wichtigen Gelenkstellen des Textes, wo es um seine Individualität geht. Was auf den ersten Blick wie eine überzeitliche Verbindung zwischen dem Mönch des Hochmittelalters und dem Hochschullehrer der Gegenwart erscheint, könnte doch unterschiedlicher nicht sein. Eribon schreibt sich, anders als Zink und Hermann, nicht in eine Gemeinschaft, nicht einmal in ein Milieu hinein. Selbst tatsächliche oder vermeintliche Möglichkeiten, sich mit dieser oder jener Formation in der Gesellschaft der Gegenwart auch nur übermäßig zu identifizieren, nutzt der Text nicht. Die erfolgten Distanzierungen ruhen prominent auch auf Vergleichen auf. Der Vergleich erfüllt bei Eribon jedoch eine andere Funktion als bei Hermann dem Juden. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Vergleichen in der Moderne darauf abzielen, obwohl sie Gleichheitsannahmen voraussetzen, noch in der Relationsbildung vor allem Unterschiede herausstellen. Vergleichen heißt dann auch, dies insbesondere vor dem Hintergrund vormoderner Beziehungsanalogien, eine Distanz einzubauen. Diese Distanz kann dann, je nach Bedarf, entweder minimiert, oder, wie bei dem von Eribon unternommenen Vergleich mit Bourdieu gesehen, bis zur radikalen Unterschiedlichkeit ausgebaut werden.

Schluss

Relationierung kann als übergeordneter Begriff gelten, dem sich sowohl ›Individualität‹ als auch ›Vergleichen‹ zuordnen lassen; dies aber in je spezifischer Weise. Zudem ist, wie vielleicht deutlich geworden, insbesondere nach Epochen zu differenzieren.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass der Einzelne sein Ich-Sein immer mit Bezug auf sein soziales Umfeld entwirft, dürfte wenig strittig sein. Der aus der Systemtheorie entlehnte Vorschlag, unterschiedlichen Gesellschaftsformationen den entscheidenden Einfluss auf die Konzeption des Selbst zuzuweisen, geht deutlich einen Schritt über diese Annahme hinaus. Das für die Geschichts- und Literaturwissenschaft Anregende besteht vielleicht darin, ›Individualität‹ nicht vom Einzelnen her zu denken und auch nicht lediglich auf Sozialisation zu verweisen, wenn es um ›Umwelteinflüsse‹ geht. Der Vorschlag besteht vielmehr darin, den grundlegend verschiedenen Aufbau von vormoderner und moderner Gesellschaft als unterschiedliche Möglichkeitsräume zu identifizieren, die je eigene Formen von Individualitätsentwürfen rahmen.

Der Ansatz ist an anderer Stelle ausführlicher erörtert worden,[125] so dass sich hier auf einen für den Zusammenhang ›Vergleich‹ und ›Individualität‹ zentralen Aspekt konzentriert werden kann. Denn Kernpunkt ist bei dem systemtheoretischen Vorschlag gerade der Blick auf die Art der Relation zwischen Einzelperson und Gesellschaft, die mit den Begriffen ›Inklusions‹- bzw. ›Exklusionsindividualität‹ bezeichnet werden. Dass sich der Einzelne, gleichwohl seine Persönlichkeit bis in das Intimleben hinein stark durch Sozialisation geprägt ist, dennoch als der Gesellschaft gegenüberstehend entwirft, dafür liefert Didier Eribons Text, der Autobiographie und Gesellschaftsanalyse sein will, ein anschauliches Beispiel. Der starke Einfluss, den verschiedene Milieus auf seinen gesamten Lebensweg *de facto* hatten und den der Autor zum zentralen Narrativ seines Buches macht, führte dennoch nicht dazu, dass er sich als Teil eines oder mehrerer dieser gesellschaftlichen Sphären betrachtete. Im Gegenteil erzählt der Text über Eribons Selbst immer wieder von dem Unverortetsein, vom Zwischen-den-Sphären-Sein, vom Sich-selbst-erfinden-Müssen. Dies vornehmlich oder allein auf seine Homosexualität zu verbuchen, wäre unrichtig und wird vom autobiographischen Text auch nicht behauptet.

Hermann der Jude und Burkhard Zink erzählen, wenn auch je unterschiedlich, eine andere Geschichte über ihre Relation zu der sie umgebenden sozialen Welt. Hermann vollzieht zwar einen Bruch mit seiner Familie und seinen Verwandten jüdischen Glaubens. Fluchtpunkt der Erzählung ist aber die durch Gebete, göttliche Gnade und das Taufritual vollzogene Aufnahme in das Christentum. Als Problem wird lediglich der Weg dorthin adressiert,

125 Siehe Kapitel I sowie F.-J. Arlinghaus: Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality (Anm. 55), S. 1ff.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht aber die Abkehr vom Herkunftsmilieu selbst. ›Ankommen‹ ist letztlich auch der Fluchtpunkt des Textes Burkhard Zinks. Allerdings ist sein Lebensweg, so wie er ihn erzählt, zwar von Einschnitten, nicht jedoch von radikalen Brüchen geprägt. Die Vielzahl und die Unterschiedlichkeit der sozialen Sphären, an denen Zink partizipiert, erscheint dabei aus heutiger Sicht wesentlich größer als etwa bei Eribon. Zink selbst hat dies offensichtlich ganz anders gesehen, versteht er die unterschiedlichen Tätigkeiten, Ehen und beruflichen, privaten sowie geschäftlichen Verbindungen als Teil des Konzepts ›Augsburger Bürger sein‹. So ist wohl auch zu verstehen, dass selbst die Geschichte der bayerischen Stadt zu ›seiner‹ wird, und sein Leben quasi zum Teil der Stadtgeschichte.

Dies lässt sich kaum auf unterschiedliche mentale oder psychosoziale Dispositionen von Eribon oder Zink zurückführen, sondern vornehmlich auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten, in denen die Personen agieren. In der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft sind die Differenzierungen ›öffentlich-privat‹ oder ›Angestellter-Unternehmer‹ kaum vorhanden oder nicht grundlegend separiert. Stattdessen kennt sie ein Innen und Außen, dass beispielsweise über Grundbesitz, Eheverbindungen und ehrenvollen (im Gegensatz zu unehrenvollen, exkludierenden) Tätigkeiten organisiert ist. Die Stadt des 15. Jahrhunderts bietet also einen ›Raum‹ für die Verortung des Ichs, in die sich unser Autor mit seinem Text, und eben gerade nicht nur mit dem autobiographischen Teil, hineinschreibt.

Das Vergleichen ist eine Form der Relationierung, und schon die unterschiedliche Perspektive (›hineinschreiben‹ in die Gesellschaft oder eine Position ihr gegenüber einnehmen) lässt eine differenzierte Anwendung erwarten. Mehr noch: Das Weltbild der Gegenwart würde absolut gesetzt, würde man nicht zumindest fragen, ob alle Epochen heutige Vorstellungen von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit, von Differenz und Ähnlichkeit, von Zeitlichkeit und Materialität teilten. Mit Rückgriff auf Michel Foucault und vor allem Philippe Descolas Überlegungen zum ›Analogismus‹ war es wichtig, auf Unterschiede in den basalen Vorstellungen von Mittelalter und Moderne aufmerksam zu machen. Dieses Kapitel argumentiert also auf ähnlicher Grundlage wie die folgenden, von Lena Gumpert und Simon Siemianowski verfassten Kapitel, setzt aber aufgrund anderer Textgrundlagen in der Interpretation andere Akzente. Dabei hat der Exkurs zu einem Text von Hildegard von Bingen vielleicht anschaulich gemacht, dass sich selbst bei dieser Heiligen die so anders gelagerte Weltsicht nicht primär aus ihrer Religiosität speiste, sondern viel tiefer gehend auf einem uns heute sehr fremden Weltverständnis aufruh-

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te. Relationen und (kausale) Zusammenhänge über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg, die Art des unmittelbaren Verkettet-Sein (um an Descolas Formulierung anzuknüpfen) von Mikro- und Makrokosmos, etwa von moralischem Verhalten, Körperfunktionen und Wetterphänomenen, dürfte in dieser Form heute kaum anzutreffen sein. Wo solche Vorstellungen in der Gegenwart aufscheinen, vielleicht etwa in radikalen esoterischen Kreisen, wird man sie immer auch zuerst als Folge der Auseinandersetzung mit einer auf Differenzierung insistierenden Moderne interpretieren müssen, womit sie nur bei oberflächlicher Betrachtung Ähnlichkeit mit der Vormoderne aufweisen.

Legt man das skizzierte Weltbild zugrunde, wäre es eine kühne These zu behaupten, das Vergleichen würde im westeuropäischen Hoch- und Spätmittelalter genauso funktionieren wie in der Moderne. Anhand der oben gegebenen Definition wird dies deutlich: Um vergleichen zu können, muss »ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden […], der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert«.[126] Ausgangspunkt ist also eine angenommene Verschiedenheit der Entitäten, deren Ähnlichkeit/Vergleichbarkeit erst durch den Vergleich selbst ›hergestellt‹ werden muss (und immer bestritten werden kann). Und selbst nach der durch das Vergleichen hergestellten Ähnlichkeit erscheint als Ziel eben nicht diese Ähnlichkeit, sondern »Verschiedenheit des Gleichen« zu sein.[127] Eine in vielen Bereichen erstaunliche Betrachtungsweise, denkt man etwa an Sportwettbewerbe, wo hundertstel Sekunden über Sieg und Niederlage entscheiden, oder an Rankings, wo nicht selten die zweite Dezimalstelle hinter dem Komma dazu führt, dass ein Land, ein Unternehmen oder eine Universität unter den ›Top ten‹ gerechnet wird oder eben nicht – mit oft erheblichen (finanziellen) Konsequenzen.[128]

Die auf die Moderne fokussierten Definitionen des Vergleichs beginnen und enden mit der Betonung von Differenz, und ›nur‹ um den Vergleich durchführen zu können, werden Ähnlichkeitsannahmen mobilisiert, wird die Ähnlichkeit der zu vergleichenden Gegenstände erst hergestellt. Geht man jedoch von einer grundlegenden ›Verkettung‹ der Entitäten in der Vormoderne aus, die sogar jenseitige Welten einschließt, ist die Aufgabe der ›Selbigkeitsherstellung‹ anders gelagert. Dann scheint es kein Zufall,

126 N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 4 (Anm. 4), S. 38.
127 B. Heintz: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« (Anm. 5), S. 307.
128 Vgl. Leopold Ringel/Tobias Werron (Hg.): Rankings – Soziologische Fallstudien, Wiesbaden 2019.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass die Nutzung von Beziehungsanalogien im hier untersuchten Text des 12. Jahrhunderts anders eingesetzt wurde als in den von Rebecca Mertens analysierten Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts.[129] Die Beziehungsanalogie will ja, so eine gängige Definition, nicht zwei Entitäten, sondern zwei Relationen als ähnlich ausweisen, also etwa A verhält sich zu B wie X zu Y. Es erscheint dann jedoch nicht überraschend, dass in der Vormoderne wie selbstverständlich nicht nur das Verhältnis, sondern auch die Entitäten selbst als einander ähnlich ausgeflaggt werden (als A ähnlich X und B ähnlich Y).

Vielen autobiographischen Texten von Mönchen des Hochmittelalters ist als zentrales Moment die *conversio* gemein, also der Wechsel vom Judentum zum Christentum (wie bei Hermann dem Juden) oder vom einfachen Christen oder Mönch zum ›wahren‹, von Gott berufenen Mitglied des Klosters, was auch der Text von Lena Gumpert in diesem Buch diskutiert. Es scheint eine Affinität zur Nutzung des Vergleichs zu geben, wenn es darum geht, einerseits vom Bruch zu erzählen, der mit der *conversio* zwangsläufig einhergeht, will sie glaubwürdig erscheinen, sich andererseits aber als exzeptioneller Teil in die neue ebenso exzeptionelle Gemeinschaft einzuschreiben. Die Gleichsetzung mit biblischen Figuren (wie bei Hermann) oder herausragenden Heiligen des frühen Christentums (wie bei Abaelard) ruht wohl nicht zuletzt auf einem Weltbild auf, dass nicht nach Historisierung fragt und für das Ähnlichkeiten über Zeit und Raum hinweg keine Besonderheit darstellen.[130]

Dass die Relationierung über Vergleiche, diese Art des Sich-in-die-Welt-Hineinschreibens, nicht die einzig mögliche ist, macht der Text von Burkhard Zink deutlich. Auch dieser Text kennt Einschnitte in der Vita des Protagonisten, auch Zink schreibt vom Nicht-am-richtigen-Platz-Sein, von Marginalisierungen. Allerdings stellt der Text keinen Bruch aus; er votiert vielmehr für ein Ankommen, dass einen Beginn kennt (Zinks Eintreffen in Augsburg, mit der auch eine neue Erzählung über die Geschichte der Stadt einsetzt), aber kein hartes ›Vorher-Nachher‹, kein falsches Leben, das erst durch radikale Umorientierung zu einem richtigen werden konnte. Wie zahlreiche nicht nur deutschsprachige autobiographische Texte aus dem städtischen wie außerstädtischen Milieu des Spätmittelalters erscheint das Leben als Anhäufung von Taten und Tätigkeiten, die nahezu einen Kanon erkennen lassen. Zwischen dem ›must have‹ einer solchen Vita (berufliche und geschäftliche Tätigkeit, verbunden mit wachsendem Wohlstand und Immobilienerwerb, Ehen,

129 R. Mertens: The Construction of Analogy-Based Research Programs (Anm. 30).
130 Siehe hierzu auch Kapitel III.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eheliche und uneheliche Kinder etc.) gewinnen die Erzählungen durch die Spezifizierungen (kein beruflicher Werdegang ist wie der andere) Originalität und dadurch, dass sie auch von den Wechselfällen des Lebens, von den Zufälligkeiten erzählen und wie der Protagonist damit umgegangen ist. So scheint sowohl der ›Plot‹ wie die gesamte Anlage des Textes Vergleiche nicht erforderlich zu machen, denn ohne wirklichen Bruch ist die (zum Teil fast rechnungsbuchartige) Aneinanderreihung von Geschehnissen vielleicht die geeignetere Form, Inklusionsindividualität zu entfalten.

Didier Eribon führt eine weitere Form der Relationierung vor, die jedoch auf anderen gesellschaftlich-kulturellen Grundlagen aufruht. Zwar ist Kern seiner Erzählung der Bruch mit dem Herkunftsmilieu, aber gerade an Stellen, wo es zentral um ihn als Person geht, schlägt der Text einen weiteren, wichtigen Akkord an. Denn dieser Bruch ist nicht Bedingung für ein neues Ankommen, sondern Teil der Darstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die den Einzelnen letztlich immer wieder auf sich selbst verweisen. Seine Vergleiche, etwa mit Bourdieu, malen über längere Textpassagen Ähnlichkeit aus, um dann, ebenfalls über viele Zeilen, sehr deutlich die Unterschiede aufzuzeigen. In gewisser Weise verbindet sich hier die in der Moderne kulturell verankerte Form des Vergleichens mit einem Individualitätskonzept, dass dem Einzelnen eine Satellitenposition zuweist.

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839452004-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY