

Peter Löffelbein

# DER TOD UND DAS GELD

HISTORISCHE KORRELATIONEN

John Lydgate,  
Nicolaus Copernicus,  
Paracelsus

[transcript] Edition Kulturwissenschaft

Peter Löffelbein

Der Tod und das Geld – Historische Korrelationen

**Edition Kulturwissenschaft** | Band 299

**Peter Löffelbein**, geb. 1980, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Englische Philologie der Freien Universität Berlin und forscht im Spannungsfeld von Literatur-, Kultur- und Wissensgeschichte. Seine Arbeiten widmen sich der bleibenden Relevanz historischer Denk- und Darstellungsweisen sowie Aneignungen der Vergangenheit in der modernen englischen Literatur.

Peter Löffelbein

# **Der Tod und das Geld – Historische Korrelationen**

John Lydgate, Nicolaus Copernicus, Paracelsus

**[transcript]**

Zugl.: Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät, Dissertation, 2018, u.d.T.: *mors/moneta. Zur Gegenüberstellung von Tod und Geld bei John Lydgate, Nicolaus Copernicus und Paracelsus von Hohenheim*

Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität zu Berlin. Die zugrundeliegende Forschung wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 191249397.



Gefördert durch

**DFG** Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld**

© **Peter Löffelbein**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839472941>

Print-ISBN: 978-3-8376-7294-7

PDF-ISBN: 978-3-8394-7294-1

Buchreihen-ISSN: 2702-8968

Buchreihen-eISSN: 2702-8976

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

*Den Js und den Bs*



# Inhalt

---

Danksagung .....	9
------------------	---

## Der Tod und das Geld

Historische Korrelationen .....	11
---------------------------------	----

### 1. Tod und Geld und die Beherrschbarkeit des Schicksals

John Lydgates <i>Dance of Death</i> (ca. 1426) .....	27
1.1 Der Totentanz in England .....	32
1.1.1 Die Übertragung des John Lydgate .....	34
1.1.2 Text und Verbreitung des <i>Dance of Death</i> (ca. 1426) .....	35
1.2 Geld und Geldbesitz im <i>Dance of Death</i> .....	41
1.2.1 <i>Ricchesse, tresour, gold und siluer</i> .....	42
1.2.2 Geld in literarischem Diskurs und Gesellschaft .....	52
1.3 Tod und Geld und die (Un-)Gewissheit der Fortuna .....	70
1.3.1 <i>O Fortuna!</i> .....	71
1.3.2 Die Fortuna im <i>Dance of Death</i> .....	76
1.3.3 Die Unbeständigkeit des Geldes .....	92
1.4 Fortunas <i>double-face</i> .....	99

### 2. Tod und Geld und die Eigendynamik des Materiellen

Copernicus' <i>Monete cudende ratio</i> (1525) .....	103
2.1 Der Totentanz als Verkörperung des ›materiellen Prinzips‹ .....	108
2.1.1 Der Totentanz von Reval (Tallinn, ca. 1483) .....	108
2.1.2 Die Eigendynamik des Materiellen .....	112
2.1.3 Der Totentanz und das ›materielle Prinzip‹ .....	127
2.2 Hylemorphes Geld .....	132
2.2.1 Die Geldbestimmungen des Aristoteles .....	133
2.2.2 Münzgeld und Metaphysik .....	138
2.3 Copernicus' <i>Monete cudende ratio</i> .....	146
2.3.1 Der ›Münzverfall‹ – ein Totentanz? .....	149
2.3.2 Die Münzschrift des Copernicus .....	165

2.3.3 Die sterblichen, sterbenden und todbringenden Münzen .....	177
2.3.4 Copernicus und Oresmius .....	187
2.4 Eigendynamiken .....	202
<b>3. Tod und Geld als Strukturfaktoren sozialer Ordnung</b>	
Die Sozialkritik des Paracelsus (1530-1535) .....	207
3.1 Tod und Geld als soziale (Un-)Gleichmacher .....	212
3.1.1 Die (Un-)Gleichheit vor dem Tod – Der Totentanz von Basel (ca. 1440) .....	212
3.1.2 Die (Un-)Gleichheit vor dem Geld – Basel als ›Geldstadt‹ .....	221
3.2 Die Sozialordnung des Paracelsus .....	226
3.2.1 Paracelsus in Basel und die Schriften des <i>vita beata</i> .....	226
3.2.2 <i>De ordine doni</i> (ca. 1532) – Von der Ordnung der Gaben .....	230
3.2.3 Der Tod als Strukturfaktor sozialer Ordnung .....	240
3.2.4 Der monetäre Störfaktor .....	251
3.3 Die soziale Ordnung zwischen Tod und Geld .....	262
<b>Signifikanzen</b> .....	267
<b>Sigelverzeichnis</b> .....	279
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	281
Nachschlagewerke .....	281
Primärliteratur .....	281
Sekundärliteratur .....	285

## Danksagung

---

Viele Personen haben zum Gelingen dieses Projekts beigetragen und Ihren Anteil daran, dass es in dieser Form endlich veröffentlicht werden kann. Ihnen allen habe ich zu danken. Zuvorderst sind das meine Doktormutter Viktoria Tkaczyk und die Zweitgutachterin Anna Echterhölter, deren immer exzellente Betreuung diese Arbeit entscheidend gefördert und in ihrer besonderen Ausrichtung erst möglich gemacht hat.

Ferner danke ich den Kolleg:innen aus dem SFB 980 »Episteme in Bewegung« und dem von Helmar Schramm initiierten theaterwissenschaftlichen Teilprojekt Co4, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist; sowie den Kolleg:innen vom Institut für Englische Philologie der Freien Universität Berlin, insbesondere Andrew James Johnston, die mir stets verlässlich mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind.

Des Weiteren danke ich meinen Kolleg:innen und Freund:innen, vor allem Martina Brose, Florian Sattler, Sandra Stalinski, Martin Urmann und Christoph Zürn für ihre unermüdlichen Hilfestellungen und Ratschläge; und natürlich meiner Familie (besonders meiner Frau Julia Löffelbein), die das Projekt von Beginn an mitgetragen und auf ihre eigene Weise unterstützt hat.

Diese Untersuchung ist im Rahmen des DFG-geförderten o.g. Sonderforschungsbereichs entstanden und wurde nach Abschluss vom Publikationsfond der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin großzügig gefördert. Auch diesen Institutionen und allen beteiligten Mitarbeitenden gilt daher besonderer Dank.

*Peter Löffelbein*



# Der Tod und das Geld

## Historische Korrelationen

---

Abb. 1: Notgeldschein der Stadt Vohwinkel, 1923, ca. 16 x 10,5 cm.



Bergischer Geschichtsverein Rhein-Berg e. V. Ich danke dem Verein für die freundliche Genehmigung zum Abdruck.

Im Jahr 1923, auf dem Höhepunkt der Hyperinflation, gibt die Stadt Vohwinkel im heutigen Nordrhein-Westfalen einen Notgeldschein mit einem eigentümlichen Bildmotiv heraus. Es zeigt eine überlebensgroße Skelettgestalt vor einer Gruppe herbeieilender Menschen verschiedener sozialer Schichten. Aufgeregt greifen sie nach den Geldscheinen, welche die Figur scheinbar wahllos über ihnen ausstreut. Der Wert der Geldnote – immerhin 500 Millionen Mark – ist deutlich vermerkt. Umrahmt ist die gesamte Darstellung von einer Auswahl der zum Ausgabedatum gültigen Preise, von dem eines Liter Wassers (98.000 Mark) über den anderer lebensnotwendiger Gebrauchsgüter, bis hin zu dem eines Totenscheins (600 Millionen Mark) und dem eines Sargs (15 Milliarden Mark). In der linken unteren Ecke des Bildes steht deutlich sichtbar der Aufdruck »Der Finanzen Totentanz«.

Die Gestaltung dieser Banknote ist als nachdrücklicher Kommentar auf die zerstörerischen Entwicklungen andauernden monetären Wertverfalls dieser Zeit zu lesen: Jede:r Einzelne wird von den damit einhergehenden wirtschaftlichen Turbulenzen in Mitleidenschaft gezogen oder gar an den Rand der Existenz gebracht, während das Gemeinwesen in eine zerstörerische Dynamik gezwungen ist, als deren Ende nur der gesamtgesellschaftliche Zusammenbruch absehbar scheint.<sup>1</sup> In jedem Fall scheint der Rückgriff auf das Motiv des Totentanzes, eines der verbreitetsten Motive der europäischen Kunst- und Kulturgeschichte, mehr als nachvollziehbar – jenes Motiv, das im 15. Jahrhundert erstmals große Prominenz erreichte und das der Nachwelt in zahllosen Bild- und Textzeugnissen überliefert ist. Die unkontrollierbare, zerstörerische Dynamik des fortschreitenden Wertverfalls, dem alle gleichermaßen ausgesetzt sind und selbst in unguter Weise dynamisiert werden, offenbart deutliche Resonanzen mit den Darstellungen der auf unheimliche Weise verlebendigten Todes- und Totengestalten, welche Angehörige aller gesellschaftlichen Schichten und Stände in ihren Tanz zwingen, das heißt: zum Sterben führen.

In der vorliegenden Studie zeige ich, dass eine solche Bezugnahme von Geld und Tod auf dem Vohwinkler Notgeld keineswegs so einmalig ist, wie es den Anschein haben mag. Historisch betrachtet lassen sich Resonanzen und Korrelationen in der jeweiligen Wahrnehmung, Darstellung und Diskussion von Geld und Tod schon viel früher und in zum Teil ganz anderen Umständen finden. Konkret geht es mir darum, zu zeigen, wie Geld und Tod im 15. und 16. Jahrhundert in nicht unähnlicher Weise gegenübergestellt und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dabei will ich kein allgemein transhistorisches (oder gar transkulturelles) Vorkommen einer solchen Bezugnahme behaupten – auch wenn von einer gewissen Latenz für eine solche in europäischen Kulturformationen die Rede sein könnte. Vielmehr möchte ich die kulturhistorische Signifikanz dieser Doppelperspektive für eine Zeit verdeutlichen, in der nicht nur die Prominenz der Todesmeditation einen Höhepunkt erreicht, sondern auch das Geld als ein übermächtiges und potentiell destruktives Agens in Erscheinung tritt.

Diese Signifikanz wird in drei Fallstudien herausgearbeitet, in Analysen des *Dance of Death* des englischen Benediktinermönchs und Dichters John Lydgate (ca. 1370–ca. 1450), des geldtheoretischen Traktats *Monete cudende ratio* des Nicolaus Copernicus (1473–1543) und der sozialkritischen Schriften des Paracelsus von Hohenheim (1493–1541). Alle drei setzen Tod und Geld auf unterschiedliche Weise in Beziehung. Sie nutzen dies zur Verhandlung spezieller, im jeweiligen historischen Kontext virulenter Fragen, was sich für sie aufgrund gewisser, dem Geld und dem

---

1 Zur Hyperinflation und ihrer zeitgenössischen Wahrnehmung allgemein vgl. Wallwitz, Georg, *Die große Inflation: als Deutschland wirklich pleite war*. Berlin 2021; Rowley, Eric E., *Hyperinflation in Germany. Perceptions of a Process*, Aldershot 1994.

Tod zeitgenössisch zugesprochenen Eigenschaften anbietet. Es geht dabei nicht darum, eine im genannten Zeitraum gleichsam ubiquitäre, wechselseitige Inbeziehungssetzung von Geld und Tod zu belegen. Vielmehr soll deren argumentativ nutzbringende Verwendung in unterschiedlichen, zeitgenössisch bedeutsamen Diskursformationen aufgezeigt werden. So werden mit der Korrelation von Geld und Tod in John Lydges *Dance of Death* (ca. 1426) etwa Fragen der Kontingenz verhandelt, also der Zufälligkeit menschlichen Geschicks und der Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Versuchs, dieses zu beherrschen. Der Tod tritt hier als Sinnbild der Unbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit menschlichen Schicksals auf, das zuletzt jedoch ebenso unvermeidlich wie gewiss ist. Geld und Geldbesitz werden demgegenüber als Inbegriff menschlichen ›Vermögens‹, das Schicksal zu bestimmen, entworfen, zugleich aber als im Wesen unbeständig und in diesem Sinne ungewiss und unsicher gekennzeichnet. In ihrer vergleichbar paradoxalen Anmutung markieren Geld und Tod das Spannungsfeld, in dem über die traditionelle christlich geprägte Reichtumskritik hinaus Möglichkeit und Sinnhaftigkeit menschlicher Selbstermächtigung verhandelt werden.

Copernicus' *Monete cadende ratio* (1525) ist demgegenüber Fragen der Geldtheorie und Münzpolitik gewidmet. Der Frauenburger Gelehrte setzt die obrigkeitlichen Münzmanipulationen im damaligen Preußen mit dem apokalyptischen Tode gleich. Der volle Sinn dieser Gleichsetzung erschließt sich, wenn man sie vor den historischen Resonanzen geldtheoretischer und metaphysischer Vorstellungen betrachtet, in denen dem Materiellen gleichermaßen ein Status eigenwilliger Dynamik zugesprochen wird und des Weiteren mit Darstellungen des Todes als körperlich verfallende Totengestalten in Beziehung setzt, wie sie sich besonders in zeitgenössischen Totentänzen finden – etwa dem auch damals ›populären‹ Totentanz von Reval (Tallinn, ca. 1483). Hier kommt eben jene unkontrollierbare, zerstörerisch wirkende Eigendynamik des Materiellen zum Ausdruck, die auch in den aus den obrigkeitlichen Münzmanipulationen resultierenden Prozessen sukzessiven ›Münzverfalls‹ wahrnehmbar ist. Auf diese Weise werden Tod und Totentanzmotivik bei Copernicus zum rhetorischen Bezugspunkt, der Drastik, Bedrohlichkeit und Unkontrollierbarkeit jener Verfallsprozesse verdeutlicht.

In Paracelsus' Schriften von 1530–1535 werden zuletzt Fragen der Sozialordnung diskutiert, welche sich zeitgenössisch unter Wandlungsdruck befindet – nicht zuletzt des Geldes wegen und gerade in dem von Paracelsus intensiv bereisten südwestdeutschen Sprachraum. Geld und Tod werden von Paracelsus als zentrale Bezugspunkte für entgegengesetzte Gesellschaftsentwürfe herangezogen, wobei sie hier gleichermaßen, wenn auch auf verschiedene Weise, als soziale Gleichmacher und Ungleichmacher auftreten. Zur Verdeutlichung dieses Aspekts wird auf den im Umfeld des Paracelsus prominenten Totentanz von Basel (ca. 1440), den sogenannten Predigertotentanz, einzugehen sein, in dem diese ›Funktion‹ des Todes eindrücklich verhandelt wird.

Schon allein weil die Korrelationierungen von Geld und Tod in den genannten Schriften in eben diese thematischen Verhandlungen eingebettet sind, verstehen sich die vorliegenden Analysen nicht als bloße Beiträge zur Lydgate-, Copernicus- und Paracelsusforschung. Sie zeigen darüber hinaus die Verflechtung unterschiedlicher Diskurse bzw. Diskursfelder (etwa von Moralphilosophie, Geldtheorie, Metaphysik, Naturphilosophie und Sozialethik) und ihre Beziehung zu sozioökonomischen Phänomenen und Entwicklungen. Diese mögen aus heutigen, historisch-fachspezifischen Perspektiven immer noch als mehr oder weniger getrennte, komplementäre Bereiche gesellschaftlicher Auseinandersetzung erscheinen. Ihre Verwobenheit aber ist freilich gegeben, wie gerade in der Doppelperspektive auf Geld und Tod deutlich werden soll.

Darüber hinaus ist es eben dieser Blick auf umfassendere Zusammenhänge, an der sich die Frage nach der kulturgeschichtlichen Signifikanz jener Synopse von Geld und Tod entzündet. Denn in ihr treten, wie zu zeigen sein wird, bestimmte kulturelle Entwicklungen und Wahrnehmungsweisen in ihrer zeitgenössischen Bedeutsamkeit hervor. Dabei geht es freilich nicht darum, eine Art exklusiv verstandener historischer Spezifik dieser Zusammenschau von Geld und Tod zu behaupten – ein Vorhaben, das angesichts des eingangs besprochenen Vohwinkler Notgeldes ganz offensichtlich unhaltbar wäre. Vielmehr soll die Vielgestaltigkeit der Korrelation von Geld und Tod in zeitgenössischen Diskursen nachgezeichnet und in ihrem symptomhaften Charakter für kulturgeschichtlich bedeutsame Dynamiken jener Zeit vorgestellt werden.

Dass für die Relationierung von Geld und Tod keine Art epochaler Exklusivität behauptet wird, ist eigens zu betonen, da diese Studie eben jenen Zeitabschnitt in den Blick nimmt, der im Allgemeinen als Übergang von (Spät-)Mittelalter zu (Früher) Neuzeit angesehen wird. In der Tat sind die im Zentrum der Untersuchung stehenden Autoren und ihre Werke in der Vergangenheit in unterschiedlichem Maße zur Konstruktion historischer Narrative herangezogen worden, die mit mehr oder weniger scharfen Zäsuren und klaren Epochenzuschreibungen arbeiten. John Lydgate etwa galt in der anglistischen Mediävistik lange als bloßer Kopist früherer Größen und damit als prototypisch mittelalterlicher Autor. Dagegen ist vor allem Copernicus geradezu zum Symbol radikalen Umbruchs zu einem neuen, neuzeitlichen Weltbild gemacht worden. Paracelsus wiederum wurde als radikaler Reformier gedacht, der ein neues Zeitalter der Naturphilosophie (bzw. -wissenschaft) und Medizin einläutete, dabei aber zugleich dem vorgängigen, mittelalterlichen Denken »verhaftet« blieb.<sup>2</sup> Obgleich diese Einschätzungen in der jüngeren Vergangenheit

2 Vgl. hierzu etwa Derek Albert Pearsall, *John Lydgate*, London 1970, S. 5f; Siegfried Wollgast, »Nicolaus Copernicus – zu seiner Leistung und Philosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 21/4 (1973), S. 439–452; Urs Leo Gantenbein, »Leben, Tod und Jenseits bei Paracelsus«, in: *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Dis-*

kritisiert und differenzierter gefasst worden sind, bleiben sie von gewisser Virulenz. Anhand der Untersuchung jener vergleichsweise marginalen Schriften der drei Autoren will die vorliegende Studie einen Beitrag dazu leisten, traditionelle Epochenzuschreibungen und insbesondere scharfe kulturgeschichtliche Zäsuren weiter zu relativieren. Die kulturhistorische Signifikanz der Zusammenschau von Tod und Geld im genannten Untersuchungszeitraum besteht also zwar durchaus darin, nachhaltig wirkende, historische Wandlungsprozesse und ihre zeitgenössische Reflexion anzuzeigen. Es handelt sich jedoch keinesfalls um die Markierung historischer ›Bruchmomente‹. Vielmehr offenbart diese Studie historische Kontinuitäten und Effekte längerfristigen kulturgeschichtlichen Wandels, welche die Vorstellung scharfer Grenzziehungen zwischen (Spät-)Mittelalter und (Früher) Neuzeit unterlaufen. Gerade auch die im Verlauf der Arbeit herauszuarbeitenden Verflechtungen oben genannter Diskurse und Diskursfelder rücken den Überlegungen der jeweiligen Autoren implizite historische Tiefendimensionen in den Blick, welche sich nicht ohne Weiteres traditionellen Periodisierungsbemühungen fügen. Angesichts dessen werden geläufige Epochenbezeichnungen, sofern sie in dieser Arbeit Verwendung finden, auch nicht im Sinne streng differenzierter Zuordnungen verstanden, sondern dienen allein dem Zweck chronologischer Einordnung.

Dass im Zuge dieser Analysen ausgerechnet Totentänzen eine bedeutende Rolle zukommt, ist nicht zufällig. Zunächst kann das Phänomen der Totentänze in verschiedener Hinsicht als Höhepunkt der zeitgenössischen Todesmeditation gelten. Nicht nur vereint die Darstellungsform eine Vielzahl gängiger Genres und Motive.<sup>3</sup> Die Totentänze sind auch nicht an ein Medium gebunden, sondern in einer ungeheuren Vielfalt textueller, visueller und auch performativer Art sowie medialer Kombinationen nachweisbar. Die Zugänglichkeit des Motivs war also nicht an die Lesefähigkeit gehobener Schichten gekoppelt, was ihre Verbreitung zweifellos begünstigte. Nachweisen lassen sich Totentanzdarstellungen im (heutigen) französischen und deutschen Sprachraum, in England, Spanien, Italien, den Niederlanden, Polen, dem Baltikum und anderen Gebieten, im Wesentlichen also in allen Ländern,

---

*kurs über die Jahrhunderte hinweg*, hg. von Albrecht Classen, Berlin 2012, S. 157–194. Zu diesen Einschätzungen und ihrer Kritik vgl. den Forschungsstand in den jeweiligen Kapiteln.

- 3 So vereinen Totentänze unter anderem Aspekte der *Vado mori*-Literatur, der Legende von den drei Lebenden und den drei Toten, Motive des Volksglaubens wie das nächtliche ›Auferstehen‹ und Tanzen der Toten auf dem Friedhof, des geistlichen Spiels, von Apokalypsedarstellungen in Literatur und bildender Kunst sowie der ›Sterbeanleitungen‹ der *Ars moriendi*; vgl. Elina, Gertsman, *The Dance of Death in the Middle Ages. Image, Text, Performance*, Turnhout 2010, S. 23–27; Susanne Warda, *Memento mori. Bild und Text in Totentänzen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Köln 2011, S. 47–56; Uli Wunderlich, *Der Tanz in den Tod. Totentänze vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Freiburg 2001, S. 9 sowie die folgenden Ausführungen zum Forschungsstand.

die als das weströmisch-lateinisch geprägte oder als Teile des ›lateinischen Mittelalters‹ bezeichnet worden sind.<sup>4</sup> Eine besondere Rolle bei der Verbreitung der Totentänze wird einhellig dem 1424/1425 auf dem Pariser *cimetière des Saints-Innocents* geschaffenen Wandgemälde zuerkannt, das als wirkmächtigste frühe Manifestation des ›Genres‹ gilt.<sup>5</sup> Im *Danse macabre* von Paris findet sich erstmalig die lebensgroße, als Bild-Text-Kombination gestaltete und heute als typisch geltende Abfolge von Todesbegegnungen, in denen Menschen unterschiedlichen gesellschaftlichen Ranges von verlebendigten Totengestalten in hierarchischer Reihung ›zum Tanze‹, also zum Sterben, geführt werden. Der Pariser *Danse Macabre* zeigt damit zum ersten Mal jenen alle und jede:n einzeln erfassenden und dabei auf ostentative Weise lebendig-dynamisch dargestellten Tod, der in der Folgezeit als so charakteristisch gilt. Früh und äußerst erfolgreich für den Druck adaptiert, gilt er heute als Startschuss der enormen Dissemination des Motivs, das schon bald länder- und gesellschaftliche Schichten übergreifend als bekannt vorausgesetzt werden kann.

- 
- 4 Vgl. hierzu wie zum Folgenden Gertsman, *Dance of Death*, S. 1–13; vgl. Kiening, »Totentänze – Ambivalenzen des Typus«, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 27/1 (1995), S. 38–56, v.a. S. 40; Gert Kaiser (Hg.), *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze, eingeleitet und übers. von dems.*, Frankfurt a.M. 1983, S. 54; S. 70–73; sowie Sophie Oosterwijk, ›Fro Paris to Inglond?‹ *The Danse Macabre in Text and Image in Late-Medieval England*, Leiden 2009, S. 63f. Zum ›lateinischen Mittelalter‹ vgl. Axel Spree, »Das alte Europa. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter«, in: *Monatshefte* 95/4 (2003), S. 541–545. Zur medialen Vielfalt sowie den nicht mehr nachvollziehbaren Abhängigkeitsverhältnissen vgl. Kiening, »Ambivalenzen«, S. 42–46; Warda, *Memento mori*, S. 47–56; vgl. Walter Salmen, »Zur Praxis von Totentänzen im Mittelalter«, in: *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, hg. von Franz Link, Berlin 1993, S. 119–126 sowie die folgenden Erläuterungen zum Forschungsstand.
- 5 Die Rede vom Genre der Totentänze wird hier wie im Weiteren grundsätzlich in Anführungszeichen zu denken sein, da ihre ausgeprägte Formenvielfalt die Identifikation für sie charakteristischer oder gar definitorischer Merkmale praktisch unmöglich macht (vgl. hierzu auch Kiening, »Ambivalenzen«). Grundsätzlich wird mit ›Totentanz‹ im Folgenden, wie in der Forschung *de facto* auch, die oft medienübergreifende Darstellung tanzender bzw. mit Bewegungsdynamik versehener Todes- bzw. Totengestalten mit (noch) Lebenden bzw. Sterbenden gemeint; eine Darstellung, in der häufig Rang, Herkunft oder soziale Position herausgestellt werden und der eine didaktische Intention im Sinne christlicher Heilslehren zugrunde liegt. (vgl. Wunderlich, *Tanz in den Tod*, S. 9). Zur weiteren, äußerst umfangreichen Literatur vgl. die Angaben in den hier genannten Publikationen sowie die erläuternden Ausführungen in den folgenden Kapiteln.
- Zur Erstausgabe der Buchadaption von Guyot Marchant von 1484/1485, den zahlreichen Nachdrucken und Variationen, über die der 1549 zerstörte *Danse macabre* überliefert ist vgl. Gertsman, *Dance of Death*, S. 1–8; v.a. S. 6ff; zu seinen Impulsen vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 70–73; Kiening, »Ambivalenzen«, S. 39 sowie die Einleitung in John Lydgate, *John Lydgate, The Dance of Death, and Its Model, the French Danse Macabre*, hg. von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk, Leiden/Boston 2021, S. 1–60; Oosterwijk, ›Fro Paris to Inglond?‹, S. 63f.

Darüber hinaus ergibt sich die besondere Berücksichtigung von Totentänzen im vorliegenden Zusammenhang vor allem aus dem Umstand, dass in den oben genannten Diskussionen Lydgate, Copernicus' und Paracelsus' jeweils auf ›Charakteristika‹ des Todes zurückgegriffen wird, die eben in Totentänzen besondere Betonung finden. Dies sind die Unvorhersehbarkeit und Unausweichlichkeit des Todes, seine in der Darstellung verlebendiger Totengestalten zum Ausdruck kommende Dynamik und Unbeherrschbarkeit sowie seine die Gleichheit aller Menschen vor dem Tode implizierende Universalität. Diese Aspekte werden in den Einzelstudien näher untersucht und abschließend vergleichend reflektiert. Mit dem *Dance of Death* und den Totentänzen von Reval/Lübeck und Basel sind für die einzelnen Fallstudien Exempla gewählt, die sich nicht nur durch eine inhaltliche Passung, sondern auch eine gewisse geobiographische Nähe zu den genannten Autoren auszeichnen; eine Nähe, auf deren Relevanz für die jeweilige Inbezugsetzung von Geld und Tod besonders einzugehen sein wird.

**Methoden** Die vorliegende Arbeit erfordert sehr detailgenaue, quellennahe Analysen, gleichwohl aber deren Zusammenschau mit umfassenderen kulturgeschichtlichen Entwicklungen und Kontexten, in der Gründe und Bedeutung der hier untersuchten Kombinationen von Geld und Tod erst ersichtlich werden. Insofern sie dabei die Geschichte verschiedener kultureller Bereiche zusammenbringt, die in unterschiedlichen Fachdisziplinen ›beheimatet‹ sind (etwa der Religions- und Philosophiegeschichte, Wirtschafts- bzw. Geldgeschichte, Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, Literatur- und auch Kunstgeschichte) ist sie ihrem Anspruch nach notwendig transdisziplinär.<sup>6</sup> Die Arbeit folgt daher einem an die Mikrohistorie angelehnten Herangehen, insofern sie die detaillierte Analyse der Quellen in einem *close reading* zum Ausgangspunkt weiterreichender (kultur-)geschichtlicher Überlegungen macht.<sup>7</sup> Die Textanalyse selbst basiert auf hermeneutisch-philologischen Instrumentarien, wobei der jeweilige Entstehungskontext und die Situation der Autoren mit berücksichtigt werden. Das philologische Herangehen ist nicht nur der Tatsache geschuldet, dass es sich bei den zentralen Quellen um schriftliche Dokumente handelt. Es ist auch deswegen geboten, weil insbesondere komparatistische

- 
- 6 Zur konstitutiven Bedeutung transdisziplinärer Perspektiven für die Kulturwissenschaften vgl. etwa Hartmut Böhme, »Kulturwissenschaft«, in: *Raumwissenschaften*, hg. von Stephan Günzel, Frankfurt a. M. 2008, S. 191–207; Iris Därmann, »Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaften«, in: *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, hg. von Iris Därmann, Paderborn u. a. 2007, S. 7–34; hier: S. 7f.
- 7 Vgl. Thomas Robisheaux, »Microhistory and the Historical Imagination: New Frontiers«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 47/1 (2017), S. 1–6; hier: S. 2f; vgl. auch die Anwendung mikrohistorischer Methodik zur Analyse mittelalterlicher Manuskripte in Paul E. Dutton, »The Desert War of a Carolingian Monk«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 47/1 (2017), S. 75–119.

Methodik (bei Lydgate), semantische Analysen (bei Copernicus) und Editions kritik (bei Paracelsus) hilfreich sind, um Umfang und Prägnanz der Korrelation von Geld und Tod im jeweiligen Zusammenhang deutlich zu machen.<sup>8</sup>

Eine Beschränkung auf diese Quellen griffe angesichts der Ausgangsfragen dieser Arbeit freilich zu kurz. Es sollen daher, durchaus im Sinne mikrohistorischer Studien und soweit nötig und möglich die Entstehungs- und Rezeptionszusammenhänge der zentralen Quellen reflektiert werden. Konkret geht es um den sozioökonomischen und -kulturellen Kontext, der der Verfassung der Texte zugrunde liegt, auf den die Autoren reagieren und den sie mit bzw. mithilfe der Korrelation von Geld und Tod kommentieren. Darüber hinaus ist dieser textanalytische, quasimikroskopische Blick durch ein umfassenderes Herangehen zu ergänzen. Dies gilt nicht nur, weil das Wissen gerade um die konkreten Entstehungszusammenhänge der zentralen Texte zum Teil sehr begrenzt ist; sondern auch, weil erst der weitere kulturgeschichtliche Kontext die volle Bedeutung der Kombination von Geld und Tod in ihrem jeweiligen Zusammenhang erschließt. Anders ausgedrückt muss der Fokus der Arbeit auch die Diskursformationen miteinbeziehen, die den Vergleich von Geld und Tod im jeweiligen Kontext erst nahelegen oder auch erst möglich machen. Das obige Herangehen ist daher durch diskursanalytische Verfahren zu ergänzen. Grundlegend hierfür ist der Foucaultsche Ansatz, wie er in der Vergangenheit aus kultur- und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive weiterentwickelt und präzisiert worden ist.<sup>9</sup>

Schließlich werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit immer wieder die komplexen Wechselbeziehungen zwischen übergeordneten Welt- und Wertvorstellungen, Denkmustern und der materiellen Kultur sowie ökonomischen Praktiken zu reflektieren sein, welchen sich die Verhältnissetzungen von Geld und Tod zuletzt verdanken und auf die sie umgekehrt verweisen.

**Forschungsstand** Die Frage nach einer wechselseitigen Bezugnahme von Geld und Tod im genannten Untersuchungszeitraum liegt im Grunde nahe, bedenkt man deren prominente Rolle in der damaligen Wahrnehmung. Für Tod und Sterben ist dies

---

8 Vgl. grundsätzlich zum interpretativen Gestus Ilse Nina Bulhof, *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Den Haag 1980, v.a. S. 55–79. Zur philologischen Methodik vgl. Dieter Lamping, »Vergleichende Textanalysen«, in: *Handbuch der Literaturwissenschaft. Gegenstände-Konzepte-Institutionen*, hg. von Thomas Anz, Darmstadt 2007, Bd. 2, S. 216–224; hier: S. 221f sowie Jonathan Culler, »Anti-foundational Philology«, in: *On Philology*, hg. von J. M. Ziolkowski, University Park PA 1990, S. 49–61; v.a. S. 50 und Jonathan Culler, »The Return to Philology«, in: *Journal of Aesthetic Education* 36/3 (2002), S. 12–16.

9 Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981; Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt 2018, v.a. S. 91–99.

spätestens seit den wegweisenden Arbeiten Huizingas und Ariès' belegt.<sup>10</sup> Dokumentiert ist dies in den vielfältigen Zeugnissen der Todesmeditation, etwa in den an die menschliche Vergänglichkeit gemahnenden Bußpredigten, in der sogenannten Sterbeliteratur der *Ars moriendi*, in Formen des geistlichen Spiels wie *Jedermann*-Dramen und Weltgerichtsspielen sowie Dokumenten der makabren Kunst, zu deren bekanntesten bis heute die Totentanzdarstellungen zählen.<sup>11</sup>

Was das Geld betrifft, so hatte es die um das 13. Jahrhundert datierte ›kommerzielle Revolution‹ des Mittelalters als in zunehmendem Maße universelles und allgemeines Wertmaß und Tauschmedium ins Funktionszentrum des sozio-ökonomischen Gefüges befördert.<sup>12</sup> Als Ermöglichungsgrund sozialer Mobilität, in Spannung stehend zur tradierten, christlichen Skepsis Reichtum und Profitstreben betreffend sowie als Fokuspunkt wirtschaftlicher Krisen – ausgelöst etwa durch Währungsmanipulationen oder grassierende Knappheit an Edelmetall – wurde Geld in den folgenden Jahrhunderten zur ökonomischen, sozialpolitischen, moralphilosophischen und epistemologischen Herausforderung.

Die mögliche Zusammenschau von Geld und Tod stand in der Forschung bislang aber kaum ansatzweise im Fokus, und das, obwohl die Literatur zu beidem für den hier avisierten Zeitraum äußerst umfangreich ist. In der Tat hat allein die Literatur zu Tod und Sterben in Mittelalter und Früher Neuzeit längst mehr als unübersichtliche Ausmaße angenommen. Imaginationen des Todes, seine soziokulturelle Bedeutung und der konkrete Umgang mit dem Sterben werden in einer Fülle von Publikationen aus ganz unterschiedlichen fachlichen Perspektiven beleuchtet, die hier rekapitulieren zu wollen utopisch wäre.<sup>13</sup> Cursorisch sei verwiesen auf Studien aus der

- 
- 10 Vgl. Johan Huizinga, *Herfstij der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen d. 14. en 15. eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem 1921; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.
- 11 Mit »makabrer Kunst« wird hier wie im Folgenden die in Spätmittelalter und Früher Neuzeit verbreitete künstlerische Darstellung toter Körper (oder Körperteile) in unterschiedlichen, zumeist aber moralisch-erbaulichen Zusammenhängen bezeichnet. Zur ungewissen Etymologie des Begriffs vgl. Elina Gertsman, *Dance of Death*, S. 23–37. Vgl. zur Vielfalt der (hier nicht abschließend aufgezählten) Genres der Todesmeditation und ihrer historiographischen Interpretation auch Pierroberto Scaramella und Alberto Tenenti (Hg.), *Humana Fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the 18th Century*, Clusone 2002.
- 12 Zum Begriff der kommerziellen Revolution vgl. Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages: 950–1350*, Englewood Cliffs NJ 1971; Peter Spufford, *Money and Its Use in Medieval Europe*, New York 1988, S. 245 sowie die im Weiteren angegebene Literatur.
- 13 Vgl. neben den o.g. Arbeiten etwa die Beiträge in Albrecht Classen (Hg.), *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, Berlin 2012; Irmgard Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1999; Markus J. Wenninger (Hg.), *Du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität*, Klagenfurt 1998; Arno Borst (Hg.), *Tod im Mittelalter*,

Literatur<sup>14</sup>, Kunst<sup>15</sup> und Musikgeschichte<sup>16</sup>, auf medizinhistorische<sup>17</sup> und gendergeschichtliche<sup>18</sup> Untersuchungen sowie auf solche der, im weiteren Sinne verstandenen, Frömmigkeits-, Architektur- und Ritualhistorie umgreifenden Geschichte der Sepulkralkultur<sup>19</sup>. Neuerdings wird der Tod auch aus ökologiehistorischer Perspektive betrachtet.<sup>20</sup> Längst ist er zum zentral besprochenen Thema umfassender ›Epochenbeschreibungen‹ geworden.<sup>21</sup>

In all diesen Studien wird unweigerlich die zeitgenössische Wahrnehmung des Todes im soziokulturell bestimmenden christlich-religiösen Kontext bzw. aus frömmigkeits- und dogmengeschichtlicher Perspektive betont, ist der Tod für

---

Konstanz 1993; Siegfried Wollgast, *Zum Tod im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit*, Berlin 1992; Norbert Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München 1990.

- 14 Vgl. etwa Nicola Mitterer und Werner Wintersteiner (Hg.), *Wir sind die Seinen lachenden Munds. Der Tod-ein unsterblicher literarischer Topos*, Innsbruck u.a. 2010; Hiram Kümpfer (Hg.), *Tod und Sterben. Lateinische und deutsche Sterbeliteratur des Spätmittelalters*, Duisburg 2007; Spoerri, Bettina, *Der Tod als Text und Signum. Der literarische Todesdiskurs in geistlich-didaktischen Texten des Mittelalters*, Bern 1999.
- 15 Vgl. z.B. Wolfgang Schoppmann und Hans-Peter Wipplinger (Hg.), *Zum Sterben schön: Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute. Eine Ausstellung des Museum Schnütgen in Zusammenarbeit mit der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf in der Cäcilienkirche, Museum Schnütgen, Köln, 6. September bis 26. November 2006*, Bd. 1, Regensburg 2006 und die mit medientheoretischem Schwerpunkt angelegte Arbeit Christian Kiening, *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*, München 2003.
- 16 Vgl. etwa Therese Bruggisser-Lanker, *Musik und Tod im Mittelalter*, Göttingen 2010; Reinhold Hammerstein, *Tanz und Musik des Todes. Die mittelalterlichen Totentänze und ihr Nachleben*, Bern/München 1980.
- 17 Vgl. etwa Patrick Sturm, *Leben mit dem Tod in den Reichsstädten Esslingen, Nördlingen und Schwäbisch Hall. Epidemien und deren Auswirkungen vom frühen 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert*, Ostfildern 2014.
- 18 Vgl. u.a. Magdalene L. Frettlöh u.a. (Hrsg), *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022; Juliane Mohrland, *Die Frau zwischen Narr und Tod. Untersuchungen zu einem Motiv der frühneuzeitlichen Bildpublizistik*, Berlin 2013.
- 19 Vgl. etwa Joëlle Rollo-Koster (Hg.), *Death in Medieval Europe. Death Scripted and Death Choreographed*, London 2017; Romedio Schmitz-Esser, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Ostfildern 2016.
- 20 Vgl. Andrea Kiss und Kathleen Pribyl (Hg.), *The Dance of Death in Late Medieval and Renaissance Europe. Environmental Stress, Mortality and Social Response*, London 2019.
- 21 Vgl. Albrecht Classen (Hg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin/Boston 2015; Karl Brunner, *Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters*, München 2012; Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997. Darüber hinaus hat der Tod als Konstituens menschlicher Existenz freilich auch jenseits historischer Analysen kulturwissenschaftlich größte Aufmerksamkeit gefunden. Exemplarisch sei verwiesen auf die allgemeinen Ausführungen in Jan Assmann und Thomas H. Macho, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt a.M. 2015.

Zeitgenoss:innen doch der Übergang von der diesseitigen Welt in das in Himmel, Hölle, und (seit dem 13. Jahrhundert) Fegefeuer aufgespaltene Jenseits.<sup>22</sup> Die in der Forschung als zunehmend konstatierte Furcht vor der Ewigen Verdammnis (dem ›zweiten Tod‹) geht dabei mit einem verstärkten Fokus auf die Todesstunde als für das Nachleben entscheidender Moment einher, weswegen eine beständige Vorbereitung auf dieselbe propagiert wird, eine Mahnung immerwährenden Bereithaltens, die sich in der gesamten medialen Breite der oben genannten Formen der Todesmediationen wiederfindet.<sup>23</sup> Der Tod selbst, so wird immer wieder betont, wird dabei ebenso vielgestaltig wie ambivalent begriffen: Er ist verdiente, sich der Erbsünde verdankende Strafe einerseits – der ›Sünde Sold‹ (vgl. Röm 6,23)<sup>24</sup> – und trostreiche Erlösung vom irdischen Leid, dem ›Jammertal‹ diesseitiger Existenz andererseits. Er erscheint damit als Fokuspunkt der als *contemptus mundi* bekannt gewordenen Weltdeutung, die angesichts der Vergänglichkeit alles Diesseitigen dafür plädiert, das eigene Streben auf das Jenseitige, die Sphäre des ewig-Göttlichen, auszurichten. Darüber hinaus ist der Tod Ende des Lebens ebenso wie Anfang der Ewigkeit, Kulminationspunkt jenseitiger Hoffnung und Ängste, »Gottes Beamter und Spielmann des Teufels«<sup>25</sup>.

Der Schrecken, aber auch der spielerische bis humorvolle Umgang mit der Todesthematik ist mehrfach hervorgehoben worden, inhaltlicher ebenso wie darstellerischer Art. In der Tat steht die *Figur* des Todes immer wieder bevorzugt im Fokus historischer Untersuchungen. Insbesondere wurde Fragen der Darstellung des sich der hinreichenden Erfassung entziehenden Todes sowie deren Rolle bei der Abbildung und Rekonfiguration zeitgenössischer lebensweltlicher und religiöser Vorstellungen, Mentalitäten und soziokultureller Strukturen nachgegangen.<sup>26</sup> Dabei wurde kein einheitliches Bild ermittelt. Bis heute werden zeitgenössische Darstellungen des Todes – insbesondere die hervorstechenden makabren, Totengestalten zeigenden Bildnisse – als Ausdruck der Frömmigkeit und radikaler Weltentsagung ebenso betrachtet wie als Symptom verdrängter Diesseitigkeit und melancholiebehafteten Niedergangs, als spöttisch-grotesk mit durchaus humorvollem Einschlag eben-

22 Vgl. Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, S. 376–386; Peter Dinzelsbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg 1999.

23 Vgl. Le Goff, *Fegefeuer*; T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgment and Remembrance*, New York 1972.

24 Die biblischen Schriften werden zitiert nach der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, hg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Stuttgart 2016.

25 Vgl. Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter*.

26 Zur Vielfalt und Ambivalenz von Todesdarstellungen und ihrer Bedeutung vgl. u.a. Kiening, *Das andere Selbst*; Alois M. Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989; Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter*; Johannes Duft, ›Kostbar ist der Tod‹. *Tröstliche Geschichten vom Sterben im mittelalterlichen Galluskloster*, St. Gallen 2002; Christian Kiening, »Ambivalenzen«, S. 38–56.

so wie als schreckensbesetzte Versinnbildlichung des Sterbens.<sup>27</sup> Teilweise wurde konstatiert, dass insbesondere die Darstellung verlebendigter Totengestalten in ihrer paradoxalen Anmutung die oben geschilderten Ambivalenzen des zeitgenössischen Todesverständnisses gekonnt widerspiegelt.<sup>28</sup>

Studien zu Geld und Geldreflexion wiederum haben seit den Finanzkrisen Ende der 2000er Jahre grundsätzlich Konjunktur. Was Mittelalter und Frühe Neuzeit betrifft, so existieren über im engeren Sinne wirtschafts-, geld- und münzgeschichtlich angelegte Studien<sup>29</sup> hinaus einschlägige Überblicksdarstellungen, welche Rolle, Bedeutung und Wahrnehmung von Geld allgemein zum Thema haben.<sup>30</sup> Geld wird darin durchgehend als vielgestaltige Herausforderung für bestehende Wertesysteme, Denkweisen und Handlungsmuster begriffen. Im Vordergrund steht dabei immer wieder seine Bewertung im Rahmen der zeitgenössischen Moralvorstellungen christlicher Provenienz, insbesondere die Einstellung zu Reichtum im Allgemeinen, zu Profitstreben und vor allem anderen zu Wucher bzw. Geldverleih.<sup>31</sup> Es

- 
- 27 Vgl. zu unterschiedlichen Positionen Duft, *Tröstliche Geschichten*; David A. Fein, »Guyot Marchant's Danse Macabre. The Relationship Between Image and Text«, in: *Mirator Elokuu* (2000), S. 1–11; Nigel F. Palmer, »Ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter. Mit einer Bibliographie zur ›Ars moriendi‹«, in: *Tod im Mittelalter*, hg. von Arno Borst, Konstanz 1993, S. 313–334; Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn u.a. 1996.
- 28 Vgl. Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter*; Kiening, »Ambivalenzen«.
- 29 Vgl. u.a. die einschlägigen Untersuchungen Spufford, *Money and its Use*; Glyn Davies, *A History of Money*, Cardiff 2016; Bernd Kluge, *Münze und Geld im Mittelalter. Eine numismatische Skizze*, Frankfurt a.M. 2004 sowie Philipp R. Rössner, »Money, Banking, Economy«, in: *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2015, S. 1137–1166.
- 30 Vgl. Jacques Le Goff, *Geld im Mittelalter*, 2011 Stuttgart; Dieter Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte des Geldes*, München 2012; Diana Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge/New York 2002 sowie Franz Irsigler, »Der Nervus Rerum. Geld und Alltagsleben im Späten Mittelalter«, in: *Leben im Mittelalter*, hg. von Günter Gehl und Mathilde Reichertz, Weimar 1999, S. 103–117 und die auch diesen Zeitraum fokussierende Studien Christina von Braun, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2012 und David Graeber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2010. Jan Greitens, *Geld-Theorie-Geschichte*, Marburg 2019 gibt einen Überblick über historische Wirtschafts- und Geldtheorien.
- 31 Vgl. etwa Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition 1200–1350*, Leiden u.a. 1992; die Beiträge in Peter Hesse und Petra Schulte (Hg.), *Reichtum im späten Mittelalter. Politische Theorie-Ethnische Norm-Soziale Akzeptanz*, Stuttgart 2015; Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca NY 1978; Antjekathrin Graßmann (Hg.), *Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche in Mittelalter und früherer Neuzeit*, Trier 2009; Jacques Le Goff, *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter*, Frankfurt a.M./New York 1993; Franz Irsigler, »Kaufmannsmentalität im Mittelalter«, in: *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, hg. von Cord Meckseper und Elisabeth Schraut, Göttingen 1985, S. 53–75; speziell zum Geldverleih vgl. exemplarisch Charles R. Geisst, *Beggar Thy Neighbor. A History of Usury and Debt*, Philadelphia 2013;

wird als die zeitgenössische Lebenswelt auf allen Ebenen durchdringendes Agens entworfen, dessen Bedeutung es kritisch zu reflektieren gilt; nicht zuletzt aus literatur- und kunstgeschichtlicher Perspektive wurde dies immer wieder herausgearbeitet.<sup>32</sup> Geld erscheint im Lichte dieser Analysen als ambivalent wahrgenommen: als sozioökonomisch nützlich, dem Gemeinwesen notwendiges Werkzeug, zugleich aber – das Streben nach Geld ist die Wurzel allen Übels (1 Tim 6,10) – als in höchstem Maße schädlich. Grundsätzlich wird auf die zunehmende Bedeutung von Geld und Geldwirtschaft für die Konstitution sozialer Interaktion und Strukturen,<sup>33</sup> aber auch emergierender Denkmuster hingewiesen.<sup>34</sup>

Gemeinsam in den Fokus historischer Analysen gerückt wurden Geld und Tod bezüglich der christlichen ›Jenseitsvorsorge‹, genauer: der im Zuge der Fegefeuerlehre ausgeweiteten Möglichkeit reziproker Hilfeleistung zwischen Lebenden und Toten. Es ist konstatiert worden, dass der ›transmortale Tausch‹ materieller gegen immaterielle Güter (in Form etwa von Bestellungen von Totenmessen gegen die Fürsprache der bereits ins Paradies Eingegangenen) in sozialen Konflikten ebenso wie in Infragestellungen der dieser Praxis zugrunde liegenden dogmentheologischen

---

Hans-Jörg Gilomen, »Wucher und Wirtschaft im Mittelalter«, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 265–301. Jacques Le Goff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.

- 32 Vgl. Nathanael Busch und Robert Fajen (Hg.), *Allmächtig und unfassbar: Geld in der Literatur des Mittelalters*, Stuttgart 2021; Juliann M. Vitullo und Diane Wolfthal (Hg.), *Money, Morality, and Culture in Late Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2010; Klaus Grubmüller und Markus Stock (Hg.), *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, Darmstadt 2005; sowie Hesse und Schulte, *Reichtum*; für die gelehrte Tradition vgl. Fabian Wittreck, *Geld als Instrument der Gerechtigkeit. Die Geldrechtslehre des Hl. Thomas von Aquin in ihrem interkulturellen Kontext*, Paderborn 2002; Langholm, *Economics*.
- 33 Vgl. zur sozialstrukturierenden Wirkung des Geldes aus systematisch-theoretischer Perspektive natürlich Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, hg. von David Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M. 1989 und etwa die Studie Nigel Dodd, *The Social Life of Money*, Princeton NJ 2014; auf mittelalterliche Entwicklungen bezogen vgl. Andreas Büttner, *Geld-Gnade-Gefolgschaft: die Monetarisierung der politischen Ordnung im 12. und 13. Jahrhundert*, Wien, 2022 sowie Peter Spufford, *Power and Profit. The Merchant in Medieval Europe*, London 2002; Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*.
- 34 Die Bedeutung des Geldes wurde etwa in Anspruch genommen für die Emergenz als neuzeitlich bezeichneter Repräsentationslogiken, betontes Rationalitätsdenken und die quantifizierenden Methoden der Naturwissenschaft; vgl. Martin Burckhardt, *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M. 1994, S. 75–103; Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 211–268; Arno Bammé, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Weilerswist 2011, S. 510–530; Joel Kaye, »The Impact of Money on the Development of Fourteenth-Century Scientific Thought«, in: *Journal of Medieval History* 14 (1988), S. 251–270.

Positionen resultierte.<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang ist auch auf die oben erwähnte Betonung des Todes als ›der Sünde Sold‹ und die mit der individualeschatologischen Gerichtsvorstellung einhergehende Abrechnungsmetaphorik (der Tod als ›Tag der Abrechnung‹) hinzuweisen. Beides ist als Hinweis auf die ubiquitäre Verwendung und gesteigerte Bedeutung monetärer Transaktionen in den mittelalterlichen Gesellschaften gedeutet worden.<sup>36</sup>

Das Gleiche gilt freilich auch für die weit vorreformatorisch problematisierte und heute als gut erforscht geltende Ablass- und Ablasshandelspraxis, welche die Absicherung des Sünders im Jenseits durch Geldzahlungen ermöglichte. Das Fegefeuer wurde in diesem Zusammenhang mit einer Heilsrisiken managenden Bank verglichen, welche sündenbesetzte Wirtschaftspraktiken (wie den Wucher) tolerabel machte und zugleich als ein Faktor bei der Herausbildung des frühneuzeitlichen Bankwesens bzw. dessen Legitimation ins Spiel gebracht worden ist.<sup>37</sup>

Auch wenn im Einzelnen weiterer Forschungsbedarf die Bedeutung von Totengedächtnis und Geldwirtschaft sowie Faktoren der Herausbildung und Kritik der zeitgenössischen Ablasspraxis betreffend bestehen mag, so stehen in der vorliegenden Untersuchung doch Momente im Vordergrund, in denen Geld und Tod *als solche* gegenübergestellt und aufeinander bezogen werden. Verbindungslinien zu den hier beschriebenen Prozessen werden freilich zu reflektieren sein.

Des Weiteren ist Jean Baudrillards Studie *Der symbolische Tausch und der Tod* zu nennen, in welcher Geld und Tod zum Teil historisch in Beziehung gesetzt werden. Baudrillard zufolge bildet sich im 16. Jahrhundert eine spezifisch moderne Wahrnehmung des Todes heraus, in dessen Folge er seine symbolische ›Austauschbarkeit‹ verliert, das heißt nicht mehr wie zuvor sinnhaft in soziokulturelle und epis-

---

35 Vgl. Peter Pfrunder, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser. Fastnachtskultur der Reformationszeit – Die Berner Spiele von Niklaus Manuel*, Zürich 1989; Hans-Jörg Gilomen, »Grundbesitz und Renten in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie«, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter; eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums*, hg. von Peter Jezler, Zürich 1994, S. 135–148; Ferdinand Elsener, »Vom Seelgerät zum Geldgeschäft«, in: *Recht und Wirtschaft in Geschichte und Gegenwart. Festschriftf. Johannes Bärmann z. 70. Geburtstag*, hg. von Marcus Lutter, München 1975, S. 85–97.

Vgl. allgemein zum Verhältnis von Lebenden und Toten Le Goff, *Fegefeuer*. Zur bleibenden Präsenz der Toten im sozialen Leben generell vgl. Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca NY 1994.

36 Das sich darin manifestierende homologe Begreifen von Schulden und Schulden mag die oben genannten Entwicklungen des Totengedenkens (und ihre Kritik) entscheidend befördert haben. Vgl. Le Goff, *Wucherzins*, S. 68–87; Jochen Hörisch, *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, Paderborn 2013, S. 73–80.

37 Vgl. Le Goff, *Wucherzins*, S. 68–87; Hörisch, *Man muss dran glauben*, S. 73–80 sowie Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*, S. 106–118. Allgemein zur Ablasspraxis vgl. die klassische Studie Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Darmstadt 1922–1923; für die Zunahme der Ablasskritik seit Mitte des 15. Jahrhunderts vgl. ebd., Bd. 3, S. 530ff.

temologische Ordnungen integriert werden kann. Die nunmehr unbeherrschbare Angst vor dem Tode mündet Baudrillard zufolge wiederum in Versuche der Verdrängung und »Abschirmung«<sup>38</sup>, zuallererst (und ausdrücklich in Rückgriff auf die Thesen Max Webers) in eine »Ethik von Akkumulation und materieller Produktion«. In diesem Sinne begreift Baudrillard die kapitalistische Gesellschaftsordnung als Folge eines veränderten Todesverständnisses und konstatiert darüber hinaus eine als essentiell modern zu denkende Vergleichbarkeit von Geld und Tod. Beide stünden in der kapitalistischen Moderne im Zeichen einer »allgemeinen Äquivalenz« – vor dem Geld sind alle nunmehr ebenso gleich wie im symbolisch uneinholbaren Tode.

Aus heutiger Perspektive erscheint die Herleitung des Kapitalismus aus dem Geiste des ›modernen‹ Todes freilich allzu reduktiv. Beachtenswert sind die komplexen, nicht immer stringent argumentierten und leider quellenarmen Darlegungen Baudrillards allerdings insofern, als dass der ›gleichmacherische‹ Aspekt von Geld und Tod im Zentrum der paracelsischen Überlegungen steht, die im dritten Kapitel dieser Studie diskutiert werden. Dort geht es jedoch gerade nicht darum, die ›Modernität‹ desselben nachzuweisen. Im Gegenteil gilt es, die Relation von Geld und Tod unter dem Aspekt der ›Gleichheit‹ quellennah zu reflektieren und für eine detailgenaue Kritik solch kategorischer und zuletzt unhaltbarer Epochendistinktionen fruchtbar zu machen.

Abschließend sind an dieser Stelle einige Anmerkungen zum Geldbegriff zu machen, der nicht unreflektiert auf frühere Zeiten zurückprojiziert werden sollte. In der Tat wird oftmals vorschnell ›gesellschaftliche Monetarisierung‹ mit gesteigertem Münzverkehr gleichgesetzt (also Geld selbstverständlich mit Münzen identifiziert) – ähnlich wie wirtschaftswissenschaftliche Studien zur Geldtheorie häufig dazu neigen, Geld zuvorderst oder gar ausschließlich als Tauschobjekt zu verstehen.<sup>39</sup> Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Geld, ungeachtet der auch damals oft selbstverständlich vorgenommenen Gleichsetzung mit Münzen und/oder Edelmetall, gerade im früheren Mittelalter vornehmlich als abstrakte Werteinheit existierte, welche vor allem zur Feststellung von Schuldverhältnissen, Lebensverpflichtungen, aber auch Wertäquivalenten im Warenverkehr benutzt wurde.<sup>40</sup>

38 Dieses und die beiden nachfolgenden Zitate: Baudrillard, Jean, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, S. 230.

39 Ersteres geschieht zumindest tendenziell auch bei überaus einflussreichen Studien wie Spufford, *Money and its Use*, J. L. Bolton, *Money in the Medieval English Economy*, 973–1489, Manchester/New York 2012 u.a. S. 18f. Zu letzterem vgl. die Kritik in Geoffrey Ingham, »The Nature of Money. A Response to Stefano Sgambati«, in: *European Journal of Sociology* 57/1 (2016), S. 199–206; vgl. auch die Zusammenfassung in Graeber, *Schulden*, S. 17–48.

40 Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 76–78; Gabriela Signori, »Einleitung«, in: *Prekäre Ökonomien. Schulden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von ders., Konstanz u.a. 2014, S. 7–16; Graeber, *Schulden*, S. 265–273; Lars Bräutigam, *Geld, Macht und Herrschaft. Zur Kritik des*

Angesichts dessen soll der Geldbegriff in dieser Arbeit auch möglichst offen Verwendung finden. Zwar kann in den folgenden Fallstudien nur sehr eingeschränkt von einem regelrechten Geldbegriff der jeweiligen Autoren die Rede sein; soweit ein bestimmtes Geldverständnis jedoch unterstellt werden kann, wird eigens darauf verwiesen. Grundsätzlich orientiert sich diese Untersuchung an der geldtheoretisch auch sonst gebräuchlichen funktionellen Bestimmung des Geldes (*money is what money does*). Damit sollen nicht bestimmte, vermeintlich wesentliche Eigenschaften von Geld gleichsam essentialisiert, sondern ein der ökonomischen Praxis früherer Zeiten gegenüber angemessen offenes Geldverständnis artikuliert werden. Insbesondere soll von einer Hierarchisierung der Geldfunktionen abgesehen werden.<sup>41</sup> Von Geld kann und wird in den folgenden Zusammenhängen daher die Rede sein, sofern eine der ihm schon damals zugeschriebenen Funktionen zutrifft, zuvorderst die auf Aristoteles zurückgehenden Funktionen des Wertmessers, des Tauschmediums und des Wertspeichers. Dass Geld in diesen Formen für alle denkbaren ökonomischen Transaktionen zunehmend Verwendung findet – also von einer verstärkten Verwendung des Geldes als universelles und allgemeines Wertmaß und Tauschmedium die Rede sein muss –, wird im Einklang mit der geldgeschichtlichen Forschung vorausgesetzt.<sup>42</sup>

Es sind nicht zuletzt diese verstärkte Gegenwart des Monetären und die Zunahme seiner Bedeutung, die eine wichtige Rolle für die Verhältnissetzung von Geld und Tod spielen, denen diese Studie gewidmet ist. In der heutigen Zeit, die von Finanzkrisen geprägt bleibt und in der Inflationerscheinungen international (wieder) verstärkt in Erscheinung getreten sind, mögen die folgenden Beobachtungen eine gewisse Resonanz entfalten. In jedem Fall öffnen sie den Blick für die historischen Tiefen des Nachdenkens über Geld und Geldkrisen, denen sich Gesellschaften heute nicht weniger gegenübersehen als diejenigen im Europa des Übergangs von Spätmittelalter zu Früher Neuzeit.

---

*Geldbegriffs und des interdisziplinären Gelddiskurses*, Hamburg 2015, S. 257–265; aus theoretisch-systematischer Perspektive vgl. v.a. auch Geoffrey Inghams wegweisende schuldentheoretische Geldanalyse in Geoffrey Ingham, *The Nature of Money*, Cambridge 2004.

41 Ein die Funktionen des Geldes betreffend offenes Herangehen empfiehlt sich zudem, weil die Anzahl der Geldfunktionen und ihr Stellenwert untereinander umstritten sind (vgl. Bräutigam, *Macht*, S. 260–265). Wie ethnologische (und historische) Studien nahelegen, stellt »die Ausübung aller das Geld definierenden Funktionen durch ein einziges Medium einen selten erreichten Idealfall« (ebd., S. 264) dar. Vgl. zu den Grenzen der funktionalen Geldbestimmung u.a. Ingham, *Nature of Money*; zur »ursprünglichen« Konzeption derselben vgl. Francis Amasa Walker, *Money*, New York 1878.

42 Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 76–84; Spufford, *Money and its Use*, S. 246–266; Le Goff, *Geld im Mittelalter*, S. 29–85.

# 1. Tod und Geld und die Beherrschbarkeit des Schicksals

John Lydgates *Dance of Death* (ca. 1426)

---

Mors certa, hora incerta  
– Lateinisches Sprichwort

money, money, now hay goode day!  
money, where hast thow be?  
money, money, thow got away  
& wylt not byde wyth me.  
– Anonymes Gedicht, 15. Jahrhundert<sup>1</sup>

*Mors certa, hora incerta*: Wie das Sprichwort zum Ausdruck bringt, ist der Tod ist ein ebenso verlässliches wie unverlässliches Phänomen. Das Ende des Lebens eines Menschen ist in seinem *wie* und *wann* ebenso unvorhersehbar wie zuletzt von unabwendbarer Gewissheit. Diese paradoxal anmutende Beobachtung, dass der Tod eines Menschen gleichsam gewiss *und* ungewiss, vorhersehbar *und* unvorhersehbar ist, erscheint in den spätmittelalterlichen Totentänzen besonders deutlich hervorgehoben: Schon der *Danse macabre* von Paris insistiert von Beginn an sowohl auf der Unvermeidlichkeit des Todes als auch auf der beständigen Ungewissheit seines stets drohenden Eintretens: »Vous qui vivez certainment / Quoy quil tarde ainsi danceres / Mais quant«<sup>2</sup> – »Ihr, die ihr lebt: gewiß ist Euch, / auch wenn es dauert noch, auf diese Weise müßt ihr tanzen! / Doch wann?«

Aus der Tatsache des stets möglichen und zuletzt gewissen Eintretens des Todes schließt der stilbildende *Danse macabre* von Paris auf die Sinnlosigkeit weltlichen Ehrgeizes, ja, betont zudem die Unmöglichkeit, das eigene Dasein planvoll nach eigenen Kräften zu gestalten. Denn am Ende, soviel ist sicher, steht immer und aus-

---

1 Anonymus, »Money, Money!«, in: *Historical Poems of the XIV and XV Centuries*, hg. von Rossell H. Robbins, New York 1959, S. 134–137; hier: S. 134.

2 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 70–107; hier: S. 76; die deutsche Übersetzung; Ebd., S. 77. Der *Danse macabre* wird auch im Folgenden nach Kaisers sehr textnahen Übersetzung zitiert.

schließlich der mitunter urplötzlich und überraschend eintretende Tod. »A toute heure la mort est preste«<sup>3</sup> – zu »jeder Stunde ist der Tod bereit.«

Mit diesem mahnenden (und zugegebenermaßen wenig ermutigenden Gedanken) offenbart der Totentanz von Paris seine Zugehörigkeit zur *contemptus mundi*, jener auch etwas apodiktisch als eine Art »repräsentative Grundstimmung«<sup>4</sup> des christlich geprägten Mittelalters bezeichneten Weltdeutung, welche aus der Vergänglichkeit alles Diesseitigen auf die grundsätzliche Sinnlosigkeit weltlichen Strebens schließt und demgegenüber dafür plädiert, das eigene Streben auf das Jenseitige, die Sphäre des ewig-Göttlichen, auszurichten. Dieser Gedanke geht einher mit der Tendenz, das Schicksal des Menschen als ihm grundsätzlich unverfügbar und unvorhersehbar zu betrachten. Gott allein mag die Geschehnisse der Welt überschauen; dem Menschen aber erscheinen die diesseitigen, sein Leben bestimmenden Geschehnisse als kontingent, als zufällig<sup>5</sup>, als ebenso wenig vorhersehbar wie beherrschbar. Die Frage der Beherrschbarkeit des eigenen Geschicks oder Schicksals ist in Totentänzen wie dem oben genannten also aufgerufen und erscheint im Hinweis auf den ebenso unvorhersehbaren wie unvermeidbar eintretenden Tod zugleich als abschlägig beschieden. Denn bei allem Erfolg, den der Mensch in seinen Unternehmungen haben mag, so droht doch stets der Tod – so wird wieder und wieder verdeutlicht – jedem Vorhaben, jeder Planung einen Strich durch die Rechnung zu machen. Er ist der letzte Garant für die Unverfügbarkeit des eigenen Schicksals und steht damit sinnbildlich für die Unmöglichkeit es zu beherrschen bzw. für die Nutzlosigkeit des Versuchs, es nach eigenem Gutdünken zu bestimmen.

Der *Dance of Death* des englischen Benediktinermonchs und inoffiziellen *poet laureate* (Hofdichter) John Lydgate (ca. 1370-ca. 1450) stellt dem gegenüber keine Ausnahme dar.<sup>6</sup> Seine Nachdichtung des Textes des Pariser *Danse macabre* aus dem Jahre 1426 – in der Totentanzforschung als *der* englische Totentanz bekannt – scheint diesen Aspekt in der Tat besonders zu betonen. Dies geschieht vor allem durch eine für das Genre ungewöhnliche, explizite Kombination mit dem Motiv des *rota fortunae*, des Rades der Fortuna, jener römischen Schicksalsgöttin, die zeitgenössisch

3 Ebd., S. 102; die deutsche Übersetzung: Ebd., S. 103.

4 Lotario de Segni, *Vom Elend des menschlichen Daseins*, hg. von Carl-Friedrich Geyer, übers. und eingeleitet von dems., Hildesheim u.a. 1990, S. 3.

5 »Kontingent« und »zufällig« werden im Folgenden synonym verwendet im Sinne von nicht notwendig, nicht determiniert, von unklarer Ursache und von daher unvorhergesehen eintretend. Vgl. für differenzierende Betrachtung beider Begriffe Peter Vogt, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin 2011; v.a. S. 64–67.

6 Der *Dance of Death* wird im Weiteren zitiert nach der neuen Edition von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk in Lydgate, *John Lydgate*, S. 79–99 [= Oxford Bodleian Library, MS. Sel den Supra 53] und zwar im Fließtext mit Sigel (L) und Zeilennummer. Sämtliche in diesem Kapitel angeführten Übersetzungen aus dem Mittelenglischen stammen vom Autor, wenn nicht anders angegeben. Ich danke Andrew James Johnston für seine wertvollen Ratschläge.

als Verkörperung von Schicksal, Glück und Kontingenz fungiert und der in der *contemptus mundi*-Tradition insgesamt große Bedeutung zukommt.<sup>7</sup> Ihr Rad, das die Fortuna, allein ihren Launen folgend, in Drehung versetzt, steht sinnbildlich für das wechselhafte Auf und Ab des weltlichen Daseins. So stellt Lydgate dem eigentlichen Totentanztext mottogleich folgende Zeilen voran:

Deeth sparith not / lowe ne hy degree –  
 Popes, kynges, / ne worthy Emperours.  
 Whan þei shyne / most in felice,  
 He can abate / þe fresshnes of her flours,  
 Ther briȝt sonne / clipsen with his shours,  
 Make hem plunge / from her sees lowe.  
 Magre þe myȝt / of alle these conquerours,  
 Fortune hath hem / from her whele ythrowe. (L 9–16)

*Der Tod verschont nicht / Niedrige noch Hohe;  
 Päpste, Könige, / noch würdige Kaiser,  
 Wenn sie erstrahlen / in höchstem Glück.  
 Vermag er zerstören / die Frische ihrer Blüten,  
 Ihre Sonne zu verdunkeln / mit seinen Schauern,  
 Sie stürzen zu lassen; / von ihren Thronen nieder.  
 Trotz der Macht / all dieser Eroberer;  
 Hat sie Fortuna / von ihrem Rade geworfen.*

Kennzeichnend für die Fortuna ist in der mittelalterlichen *contemptus mundi*-Tradition eben jener Aspekt der vorhersehbaren Unvorhersehbarkeit: Einzig die beständige Ungewissheit alles Kommenden ist gewiss. Wenn Lydgate, wie hier ersichtlich, den Tod mit dem Abwurf vom Rade der Fortuna gleichsetzt, so betont er eben jene Eigenheit des Todes, ebenso gewiss wie ungewiss zu sein.

Im vorliegenden Zusammenhang – der Frage nach Gegenüberstellungen von Geld und Tod – ist dies deswegen beachtenswert, weil in Lydgates *Dance of Death* dem so gezeichneten Tod immer wieder Reichtümer, Schätze, Gold, Silber (und damit, wie gezeigt werden soll, im Wesentlichen Geld) gegenübergestellt werden. Dies könnte man als grundsätzlich konventionelle Betonung der Nutzlosigkeit weltlichen Besitzes angesichts des Todes begreifen, wie sie im Kontext der damaligen christlich fundierten Todesmeditation nicht unüblich ist. Allerdings sind, wie im Folgenden argumentiert wird, im *Dance of Death* Geld und Geldbesitz nicht nur weitaus stärker thematisiert als in dessen direkter Vorlage. Sondern sie sind zugleich, in durchaus mit dem Tod vergleichbarer, wenn auch unterschiedlicher Weise, als mit

7 Vgl. Manfred Kern, *Weltflucht. Poesie und Poetik der Vergänglichkeit in der weltlichen Dichtung des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Berlin 2006; S. 203–248; v.a. S. 295ff.

Gewissheit und Ungewissheit behaftet charakterisiert: Geld erscheint, wie gezeigt werden kann, immer wieder als zunächst von größtmöglicher diesseitiger Wirkmächtigkeit, als größtmögliche Sicherheit bietend und dahingehend Verlässlichkeit, Beständigkeit und Gewissheit verkörpernd. Allerdings findet es nicht nur am Tode die Grenze seiner Macht. Sein Besitz wird zugleich als stets wesentlich unbeständig, unzuverlässig und in diesem Sinne als ungewiss präsentiert – in genau der Weise, wie es auch die Zeilen des oben zitierten, anonymen zeitgenössischen Gedichts *Money!* verdeutlichen: »Geld, Geld, hallo, Guten Tag! / Geld, wo bist du gewesen? / Geld, Geld, du gehst fort / und willst nicht bei mir bleiben.« Geld und Tod erscheinen in dieser Hinsicht als einander strukturell invers charakterisiert. In diesem Kapitel soll dieses in der Forschung bislang unbeachtete Zusammentreffen von Geld und Tod im *Dance of Death* John Lydgates nachgezeichnet werden.

Lydgate gilt als der profilierteste volkssprachliche Dichter im England des 15. Jahrhunderts. Trotz seiner immensen zeitgenössischen Wertschätzung galt er in der englischen Literaturgeschichtsschreibung lange Zeit als bloßer Epigone früherer Größen, insbesondere des von ihm selbst hochverehrten Geoffrey Chaucer (1342–1400). Einst als ästhetisch und soziopolitisch innovationsfeindlicher, typisch »mittelalterlicher« Autor geradezu verschrien, haben seine zum größten Teil edierten Werke in jüngerer Zeit wieder höhere Aufmerksamkeit erfahren. Neuere Studien stellen seine ästhetischen und thematischen Eigenheiten und seine Eigenständigkeit heraus.<sup>8</sup> Tod und Vergänglichkeit gehören, ebenso wie das Fortunamotiv, mit zu den Leitthemen seines Schaffens. Sie werden in der Regel in moralisch-erbaulichem Kontext und konform zur zeitgenössischen moralphilosophischen Orthodoxie angesprochen bzw. verwendet. Sein auch in der neueren Totentanzforschung lange nur marginal behandeltes Totentanzgedicht *Dance of Death* ist inzwischen in den Fokus zumindest einiger neuerer Studien gerückt, welche die Verbreitung und Bedeutung des Motivs auch in England belegen und soziohistorisch kontextualisieren.<sup>9</sup> Was die Thematisierung von Geld, insbesondere

8 Vgl. insbesondere die Beiträge in Larry Scanlon und James Simpson (Hg.), *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, Notre Dame IN 2006 sowie in Lisa H. Cooper und Andrea Denny-Brown (Hg.), *Lydgate Matters. Poetry and Material Culture in the Fifteenth Century*, New York 2008. Lydgates Nähe zu Macht reflektieren Mary C. Flannery, *John Lydgate and the Poetics of Fame*, Cambridge 2012 und Robert J. Meyer-Lee, *Poets and Power from Chaucer to Wyatt*, New York 2007, S. 131–173. Zu Lydgates Rolle im Spannungsfeld von Literatur- und Theatergeschichte vgl. Claire Sponsler, *The Queen's Dumbshows. John Lydgate and the Making of Early Theater*, Philadelphia 2014. Zur älteren Forschung vgl. v.a. Derek Albert Pearsall, *John Lydgate (1371–1449). A Bio-Bibliography*, Victoria BC 1997; Eleanor Hammond, *English Verse between Chaucer and Surrey*, New York 1965, S. 77–93; v.a. S. 89ff. Lydgates Werke gelten als weitgehend ediert in den Ausgaben der Early English Texts Society (EETS).

9 Vgl. die Einleitung in Lydgate, *John Lydgate*, S. 1–60; Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 197–223 sowie Ashby Kinchs Auseinandersetzung im Rahmen der Analyse von Spielarten der makabren Kunst im spätmittelalterlichen England: Ashby Kinch, *Imago Mortis. Mediating*

auch Geldbesitz und Reichtum bei Lydgate angeht, so ist ihm zwar unspezifisch eine sein Werk durchziehende Beschäftigung mit »worldly prosperity«<sup>10</sup> zuerkannt worden, aber es liegen keine sich damit direkt beschäftigenden Studien vor. In Bezug auf seinen *Dance of Death* ist sie auch in der neuesten Forschung unerwähnt.<sup>11</sup>

Wenn die Verhältnissetzung von Tod und Geld im Folgenden näher untersucht wird, so soll argumentiert werden, dass sie bei Lydgate im obigen Sinne zur Zuspitzung eben jener Frage nach der Beherrschbarkeit menschlichen Geschicks verwendet werden. Geld bietet sich, wie gezeigt werden soll, als Thema im *Dance of Death* nicht nur an, weil an ihm, als Inbegriff menschlichen Vermögens, die letzte Nutzlosigkeit weltlichen Strebens besonders eindrücklich vor Augen zu führen ist. Sondern Geld steht auch im Fokus, weil die im zeitgenössischen Diskurs betonte Unbeständigkeit gerade auch des Geldbesitzes der Diskussion um die Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke besondere Schärfe verleiht.

Im Folgenden wird zunächst auf Lydgates Totentanztext näher einzugehen und seine Gegenüberstellung von Tod und Geld hinsichtlich ihrer oben genannten strukturellen Vergleichbarkeit dargelegt. Dazu wird zunächst eine textnahe Analyse des *Dance of Death* vorgenommen, um die darin ersichtliche, enorme Betonung von Reichtümern, Schätzen, Gold, Silber und – wie argumentiert werden wird – im Wesentlichen *Geld* gegenüber der französischen Vorlage herauszuarbeiten. Ergänzend wird dabei auf Lydgates übriges dichterisches Werk im Kontext des

---

*Images of Death in Late Medieval Culture*, Leiden/Boston 2013, S. 185–226; die ebenso gelagerte Untersuchung in, Kenneth Rooney, *Mortality and Imagination. The Life of the Dead in Medieval English Literature*, Turnhout 2011, S. 253–270 sowie die stadtsociologische Kontextualisierung in Amy Appleford, »The Dance of Death in London. John Carpenter, John Lydgate, and the ›Daunce of Poullys‹«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38/2 (2008), S. 285–314. Zu den früheren Beschäftigungen mit Lydgates Text gehört die frühere EETS-Edition John Lydgate, *The Dance of Death. Ed. from MSS. Ellesmere 26/A.13 and B.M. Lansdowne 699, collated with other extant MSS*, hg. von Florence Warren, übers. und kommentiert von Beatrice White [ETTS], London 1931 sowie Derek Albert Pearsall, »Signs of Life in Lydgate's ›Danse Macabre‹«, in: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, hg. von James Hogg, Salzburg 1987, S. 58–71; Hammond, *English Verse*, S. 125–425 und einzelne Passagen in Rosemary Woolf, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford 1968, S. 347–353.

10 Andrea Denny-Brown, »Lydgate's Golden Cows. Appetite and Avarice in ›Bycorne and Cychevache‹«, in: *Lydgate Matters*, hg. von Lisa H. Cooper und Andrea Denny-Brown, S. 35–56; hier: S. 44.

11 So auch in der neuesten Kommentierung von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk in Lydgate, *John Lydgate*, S. 145–167. Fokussiert und eingeordnet werden Abweichungen hier vor allem hinsichtlich mutmaßlicher soziokultureller Differenzen zwischen englischer und französischer Rezipierendensituation. Im Zuge ihrer früheren Figurenanalyse hatte Oosterwijk zwar *greed* als eine häufig kritisierte Eigenschaft festgestellt, ohne diese Häufung aber näher zu reflektieren (vgl. Oosterwijk, ›*Fro Paris to Inghlond?*‹, S. 117–126).

literarischen Diskurses seiner Zeit sowie auf die sozioökonomischen Verhältnisse und Entwicklungen im damaligen England eingegangen.

Im Anschluss ist die maßgeblich durch die Einfügung des Fortunamotivs bewerkstelligte Hervorhebung des Todes im *Dance of Death* als unvorhersehbar und ungewissheitsbehaftet zu diskutieren. Sie wird abschließend – wiederum in Bezug auf Lydgates anderweitige Schriften und im Kontext zeitgenössischer Entwicklungen – zur Charakterisierung von Geld und Geldbesitz als unbeständig und unverlässlich in Beziehung gesetzt und im Kontext der Frage nach der Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke zu bewerten sein.

## 1.1 Der Totentanz in England

Die spätmittelalterlichen Totentanzdarstellungen gelten im Wesentlichen immer noch als kontinentaleuropäisches Phänomen. Einführungen und Überblicksdarstellungen fokussieren vor allem die zahlreicheren Varianten im französischen und deutschen Sprachraum, während die entsprechenden Text- und Bilddarstellungen gerade englischer Provenienz, wenn überhaupt, am Rande oder eher cursorisch behandelt werden. Zugegebenermaßen sind die dem Phänomen der spätmittelalterlichen Totentänze gewidmeten Werke weitgehend selbst kontinentaleuropäischen Ursprungs, so dass hier von einem eingeschränkten Fokus auszugehen ist. Umgekehrt gilt allerdings, dass in der englischen Kulturgeschichtsforschung lange davon ausgegangen wurde, es existiere schlicht »no evidence in England of an actual popular taste for literature on the subject of death« im ausgehenden Mittelalter. Es gebe »no suggestion in England, as there is in France and Germany, that a perverse enjoyment was derived from the fear of death and from death's distressing physical signs.«<sup>12</sup>

Diese Einschätzung ist, wie heute bekannt, schlicht unzutreffend. Denn auch wenn Totentanzdarstellungen in England nie so verbreitet waren wie etwa im französischen Sprachraum, so ist doch die Existenz zahlreicher entsprechender und offenbar sehr populärer Dichtungen und Wandgemälde dokumentiert. Davon abgesehen beschränkte sich die, wie hier nahegelegt, eigentümlich kontinentale und abnorme Fixierung auf Tod und Sterben freilich keineswegs auf Totentanzdarstellungen, sondern fand ihren Ausdruck in den auch in England nicht weniger verbreiteten Schriften der *Ars moriendi*, in »makabrer« Grabmalgestaltung sowie dem generel-

12 Dieses und das vorherige Zitat: Woolf, *Religious Lyric*, S. 353. Die cursorische Behandlung englischer Totentänze ist beispielhaft sichtbar etwa in Kaiser, *Der tanzende Tod*; Wunderlich, *Tanz in den Tod*; Kiening, »Ambivalenzen«.

len Auftauchen des Motivs verlebendigter Toter in der Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts.<sup>13</sup>

In jedem Falle hat die durchaus erhebliche Verbreitung von Totentanzdarstellungen in England im 15. und 16. Jahrhundert erst in jüngerer Zeit höhere Aufmerksamkeit erfahren.<sup>14</sup> Die vergleichsweise geringe Beachtung, die ihnen bis dato zuteil geworden ist, mag allerdings auch daran liegen, dass nur eines der für das Genre als typisch geltenden, aufgrund ihrer Größe monumental genannten Wandgemälde auf den Britischen Inseln erhalten geblieben ist – und dieses, in der Guild Chapel von Stratford-upon-Avon, der Geburtsstadt William Shakespeares, ist trotz Restaurationsbemühungen bis heute hinter einer Wandvertäfelung verborgen. Davon abgesehen sind jene Gemälde sämtlich (ebenso wie viele Varianten auf dem Kontinent) späteren Abriss-, Umbau oder Renovierungsmaßnahmen zum Opfer gefallen.<sup>15</sup> Einzig der ihnen allen zugrunde liegende Totentanztext ist erhalten. Es handelt sich dabei um eben jene Übertragung ins Mittelenglische, welche John Lydgate um 1426 vornahm. Wie einleitend vermerkt, diente ihm der Text des *Danse macabre* von Paris, des auf dem dortigen *cimetière des Saints-Innocents* wenige Jahre zuvor erstellten, ersten Wandgemälde seiner Art, als Vorlage.

- 
- 13 Allgemein zur Todesmeditation und makabren Kunst in England vgl. Lydgate, *John Lydgate*, S. 5–32; Oosterwijk, ›Fro Paris to Ingland?‹, S. 223–271; Margaret Aston, »Death«, in: *Fifteenth-Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England*, hg. von Rosemary Horrox, Cambridge 1996, S. 202–228; Kinch, *Imago Mortis*, wo neben der auch in der englischen Literatur verbreiteten Legende von den drei Lebenden und den drei Toten insbesondere die Personifizierung des Todes in frühen Moralitäten hervorgehoben wird (ebd., S. 203–254; S. 267f). Ferner ist als einzigartiges englisches Dokument auf die in einem Manuskript überlieferte *Disputation betwixt the Body and the Worms* (15. Jahrhundert) hinzuweisen, einem der *contemptus mundi*-Tradition zuzurechnenden Gespräch zwischen dem toten Körper und den ihn zersessenden Würmern (vgl. dazu: Kenneth Rooney, »Tradition and Innovation in the Middle English Debates of Mortality«, in: *Transmission and Transformation in the Middle Ages. Texts and Contexts*, hg. von Kathy Cawsey und Jason Harris, Dublin 2007, S. 157–176).
- 14 Vgl. Lydgate, *John Lydgate* S. 1–5; S. 33–41 sowie die folgenden Ausführungen. Hinweise auf eine darstellerische Aufführungspraxis sind offenbar nicht erhalten. Vgl. ferner Kinch, *Imago Mortis*, S. 185–260; Rooney, *Mortality and Imagination*, S. 253–270; Oosterwijk, ›Fro Paris to Ingland?‹; Sophie Oosterwijk, »Death, Memory and Commemoration. John Lydgate and ›Macabrees Daunce: at Old St Paul's Cathedral, London«, in: *Memory and Commemoration in Medieval England*, hg. von Caroline M. Barron und Clive Burgess, London 2010, S. 185–201; Appleford, »Dance of Death«.
- 15 Zum Wandgemälde in Stratford-upon-Avon vgl. Wilfrid Puddephat, »The Mural Paintings of the Dance of Death in the Guild Chapel of Stratford-upon-Avon«, in: *Transactions of the Birmingham Archaeological Society* 76 (1958), S. 29–35; Clifford Davidson, *The Guild Chapel Wall Paintings at Stratford-upon-Avon*, New York 1988.
- Die Wandgemälde der Guild Chapel werden seit 2016 umfassend restauriert; vgl. Kate Giles u.a., »Visualising the Guild Chapel, Stratford-upon-Avon«, »Visualising the Guild Chapel, Stratford-upon-Avon«: [http://intarch.ac.uk/journal/issue32/giles\\_index.html](http://intarch.ac.uk/journal/issue32/giles_index.html) (06.06.2023).

### 1.1.1 Die Übertragung des John Lydgate

Lydgate hatte Gelegenheit, jenes Wandgemälde bei einem Aufenthalt in Paris selbst in Augenschein zu nehmen. Er hielt sich dort um 1426 im Gefolge des Grafen von Warwick auf, zur Zeit der anglo-burgundischen Besetzung der Stadt während des Hundertjährigen Krieges.<sup>16</sup> Über sein Leben liegen nur wenige Informationen vor. Geboren ca. 1371 im wohl namensgebenden Ort Lydgate in Suffolk, war Lydgate mit etwa 16 Jahren ins Noviziat der nahegelegenen Benediktinerabtei in Bury St. Edmund eingetreten, wo er zehn Jahre später, 1397, zum Priester geweiht worden war. Anfang des 15. Jahrhunderts besuchte er das *Gloucester College* in Oxford, wo er mutmaßlich mit dem ebenfalls dort weilenden, späteren König Heinrich V. von England bekannt wurde, in dessen Auftrag er auch sein erstes monumentales Werk, das *Troy Book* (ca. 1412–1420) begann. Ebenso wie die diesem nachfolgenden Schriften *The Siege of Thebes* (1420/1421) und *The Fall of Princes* (ca. 1430–1438) war es äußerst umfangreich und basierte auf fremdsprachigen Vorlagen. Eine immense Anzahl kleinerer Werke ist ebenfalls von ihm überliefert, welche bis weit ins 16. Jahrhundert großes Ansehen genossen. Zahlreiche Abschriften seiner Texte sind erhalten und diese gehören zu den ersten in England gedruckten Werken überhaupt.<sup>17</sup>

Später aber büßte der von Lydgate bevorzugte (und von ihm selbst so genannte) *aureate style*, mit seinen aus heutiger Sicht oftmals pompösen, langwierigen und redundant anmutenden Ausschmückungen, an Ansehen ein. Lydgate wurde bis Ende des 20. Jahrhunderts als bloß bearbeitender Übersetzer und Epigone Chaucers betrachtet, dessen Schrifttum er in den über 140.000 Zeilen seines poetischen Schaffens zu imitieren und variieren bestrebt gewesen sei, ohne an dessen künstlerisches Niveau heranzureichen.<sup>18</sup> Die in sozialer, politischer und religiöser Hinsicht konservative und oftmals moralisierende Ausrichtung von Lydgates Dichtung mag

16 Vgl. Oosterwijk, »Fro Paris to Inglond?«, S. 99f.

17 Vgl. Hammond, *English Verse*, S. 96ff; vgl. Nigel Mortimer, *John Lydgate's »Fall of Princes«. Narrative Tragedy in Its Literary and Political Contexts*, Oxford/New York 2005, S. 3–24; Sponsler, »Lydgate and London's Public Culture«, in: *Lydgate Matters. Poetry and Material Culture in the Fifteenth Century*, hg. von Lisa H. Cooper und Andrea Denny-Brown, New York 2008, S. 13–34; hier: S. 13ff. Das *Troy book* basierte auf Guido della Colonnas *Historia Destructionis Troiae* (ca. 1287), *The Fall of Princes* geht auf Laurent de Premierfaits *Du cas des nobles hommes et femmes* von Anfang des 15. Jahrhunderts zurück, seinerseits eine französische Überarbeitung von Giovanni Boccaccios *De Casibus Virorum Illustrium* (ca. 1358; vgl. Hammond, *English Verse*, S. 154; vgl. Pearsall, *John Lydgate*, S. 230f).

18 Vgl. Hammond, *English Verse*, S. 79–83: Seine mutmaßlichen Imitationsversuche seien ein »lamentable failure« (ebd., S. 80): »Nearly all his work is lifeless.« (ebd., S. 96). Zu seiner Rezeptionsgeschichte allgemein vgl. ebd., S. 96ff; Meyer-Lee, *Poets and Power*, S. 131–174; James Simpson, *Reform and Cultural Revolution*, Oxford 2002, S. 34–67.

zum Sinken seiner literarischen Wertschätzung beigetragen haben. Der einflussreiche englische Literaturhistoriker Derek Pearsall jedenfalls urteilte in den 1970er Jahren mit nachdrücklicher Wirkung, Lydgates Schaffen sei »prolific, prolix and dull«<sup>19</sup> (also überproduktiv, weitschweifig und stumpfsinnig). In seinen Schriften zeige sich »neither the desire, nor the incentive, nor the creative power to make things new«<sup>20</sup>. Lydgates vermeintlich fehlende ästhetische Prägnanz und Innovationskraft stellte Pearsall dabei auch an dessen *Dance of Death* fest. Angesichts des »repetitiven« Charakters des Totentanzgenres habe Lydgate getan »what he could best do. There is no need for any development of ideas, no narrative, no exposition, only variation, reiteration, insistence on the call of death and man's reply«<sup>21</sup>. Diese Wahrnehmungen von Lydgate als ausschweifendem, langweilem Lyriker und des *Dance of Death* als »bloßer« Übersetzung mögen ebenfalls zu dessen geringer Rezeption in der Forschung beigetragen haben.

Wie aber der englische Totentanz, so ist auch Lydgate selbst seit den 2000er Jahren wieder in den Fokus der Forschung gerückt und hat aus literarischer und literaturhistorischer Perspektive neue Wertschätzung erfahren.<sup>22</sup> Dabei haben auch die Modifikationen, Abweichungen und Ergänzungen Aufmerksamkeit gefunden, welche sich in Lydgates »Übertragungswerken« im Vergleich zu deren Vorlagen finden und zu denen freilich auch der *Dance of Death* zählt. In der Tat folgt der lydgatesche Totentanztext sowohl strukturell wie textlich zwar über weite Teile eng der französischen Vorlage. Dennoch sind bemerkenswerte Veränderungen und Ergänzungen festzustellen, die für die vorliegende Arbeit von höchster Relevanz sind. Bevor darauf zurückzukommen ist, ist es angesichts der oben zitierten Skepsis über die Existenz und Verbreitung von Totentänzen im spätmittelalterlichen England allerdings angebracht, näher auf Lydgates Text selbst, seine Verbreitung und Rezeption einzugehen.

### 1.1.2 Text und Verbreitung des *Dance of Death* (ca. 1426)

Der lydgatesche Totentanztext ist in 15 Manuskripten überliefert, welche allesamt von ca. 1430 bis Ende des 15. Jahrhunderts datiert werden und zum Teil erhebliche Unterschiede aufweisen.<sup>23</sup> Solche Differenzen sind für die Zeit handschriftlicher Verbreitung von Texten freilich nicht ungewöhnlich; in diesem Falle jedoch lassen sich die erhaltenen Versionen in zwei deutlich unterscheidbare Gruppen einteilen.

19 Pearsall, *John Lydgate*, S. 14.

20 Ebd., S. 18.

21 Ebd., S. 2f.

22 Vgl. v.a. die o.g. Scanlon und Simpson, *John Lydgate*; Cooper und Denny-Brown, *Lydgate Matters*.

23 Vgl. hierzu wie zum Folgenden Lydgate, *John Lydgate*, S. 63–68; Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 101–105.

Die eine, neun Manuskripte umfassende Gruppe, wird in der Forschung als A-Fassung titulierte und folgt textlich und in Auswahl und Anordnung der vorkommenden Figuren weitgehend der französischen Vorlage. Ergänzend ist sie mit rahmenden Vor- und Nachworten, den *Verba translatoris* (L 1–40) und dem *Lenvoye de Translatour* (L 657–672) versehen, in denen Lydgate sich als Autor offenbart. Es wird daher angenommen, dass diese Fassung seiner tatsächlichen Übersetzung entspricht oder sie zumindest weitgehend getreu wiedergibt. Die anderen, mutmaßlich später entstandenen Versionen der Gruppe B weichen insbesondere in Auswahl, Anzahl und Reihenfolge der Figuren zum Teil stark vom ursprünglichen Vorbild ab und weisen auch untereinander größere Unterschiede auf als die vergleichsweise kohärentere Gruppe A. Auch Vor- und Nachwort Lydgates sind in den B-Versionen oftmals nur zum Teil oder gar nicht übernommen.<sup>24</sup>

Über den Grund dieser Variation besteht in der neueren Forschung kein Konsens. Es ist möglich, dass die B-Manuskripte auf einer von Lydgate selbst vorgenommenen Revision basieren. Eine solche könnte er für die wohl prominenteste Adaption des Totentanzes in England vorgenommen haben, das vermutlich ebenfalls ab 1430 erstellte, monumentale Wandgemälde im *Pardon Churchyard* der *St. Paul's Cathedral* in London. Diese Annahme basiert allerdings nicht auf direkten Belegen – weder Text- noch Bildfragmente des Totentanzes von *St. Paul's* sind überliefert –, sondern stützt sich auf die Tatsache, dass die B-Versionen eine erhöhte Anzahl bürgerlicher Stände aufweisen und daher mutmaßlich eine Anpassung an das urbane Umfeld Londons darstellten.<sup>25</sup> Die mögliche direkte Beteiligung Lydgates scheint insofern plausibel, als er mit dem Auftraggeber und Finanzier des Wandgemäldes, dem wohlhabenden *Town Clerk* der Londoner City John Carpenter (ca. 1372–1442), seit den 1420er Jahren professionell in Kontakt stand.<sup>26</sup> Darüber hinaus spricht jedoch nichts gegen eine Revision durch andere Personen oder aus anderem Anlass. Insbesondere aufgrund stilistischer Analysen gilt inzwischen als wahrscheinlich, dass sich die Gruppe B in ihrer vorliegenden Form eher den Bearbeitungen Anderer verdankt. Schon Pearsall stellte fest, das vorhersehbare Schema des Totentanzes halte »many opportunities for enthusiastic copyists to introduce new stanzas' [...], composed according to an indefinitely repeatable design.«<sup>27</sup>

Abgesehen von den editorischen Schwierigkeiten, welche diese Versionenvielfalt mit sich bringt, belegt sie freilich die Verbreitung und Bekanntheit von Lydga-

24 Vgl. ebd., S. 101–105.

25 Vgl. Appleford, »Dance of Death«, S. 295; kritisch dazu: Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 109f.

26 Vgl. ebd., S. 107.

27 Pearsall, »Signs of Life«, S. 62f. Zur genaueren Kritik der Autor:innenschaft der B-Versionen vgl. Hammond, *English Verse*, S. 124; Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 102f; S. 126 sowie ebd., FN 123).

tes Totentanztext. Darüber hinaus ist auf die ersten Drucke hinzuweisen. So veranlasste der Londoner Buchhändler Richard Fakes die Aufnahme von 20 Strophen des *Dance of Death* in sein *Horae Beate Marie Virginis* (ca. 1521). Die erste vollständige Ausgabe erschien 1554 in Kombination mit Lydges *Fall of Princes* und wurde 1658 und 1673 wiederaufgelegt.<sup>28</sup> Am bekanntesten aber dürften – wie heute auch – die monumentalen Wandgemälde gewesen sein, insbesondere die oben genannte, im *Pardon Churchyard* der Londoner *St. Paul's Cathedral* ebenso räumlich wie symbolisch zentral gelegene Ausführung. Ihre Popularität ist dahingehend belegt, als sich die Bezeichnung »Dance of Pauls« offenbar rasch neben *Danse macabre* und *Dance of Death* als Gattungsbezeichnung durchsetzte. So verzeichnet eines der Gruppe A zugehörigen Manuskripte einleitend: »Ere foloweth the Prologe of the Daunce of Machabre translatyd by Dan John lydgate monke of Bury out of Frensshe in to englyssh whiche now is callyd the daunce of Poullys.«<sup>29</sup> Auch der frühe Historiker John Stow (ca. 1524–1605) vermerkt in seiner 1598 erschienenen *Survey of London* über *St. Paul's* und den *Pardon Churchyard*, dort »was artificially & richly painted, the dance of Machabray, or dance of death, commonly called the dance of Pauls: the like whereof, was painted about S. Innocents cloister, at Paris, in Fra[n]ce: the metres or poesie of this daunce, were translated out of French into English by Iohn Lidgate, the Monke of Bery, & with ye picture of Death, leading all estates painted about the Cloyster«<sup>30</sup>.

Amy Appleford hat sich mit der möglichen Beziehung des Totentanzes von *St. Paul's* zur Selbstwahrnehmung und -darstellung der Londoner City befasst. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass das gesteigerte Selbstbewusstsein der urbanen, bürgerlichen Stände im zwar hierarchischen, aber gleichwohl jedem seinen eigenen Platz zuordnenden Schema der Totentänze seine Bestätigung fand.<sup>31</sup> Auch insofern kann davon ausgegangen werden, dass der Totentanz einen prominenten Platz insbesondere in der stetig an Bedeutung zunehmenden Londoner City einnahm und entsprechend bekannt war.

28 Vgl. Oosterwijk, »Fro Paris to Ingland?« S. 103–105. Die Strophen folgten offenbar der B-Variante, wenn auch mit gewissen Eigentümlichkeiten (vgl. ebd.).

29 Trinity College Cambridge Ms. R. 3. 21; zitiert aus: ebd., S. 110: »Hier folgt der Prolog des nunmehr *Dance of Paul's* genannten *Danse Macabre*; übersetzt vom ehrwürdigen John Lydgate, Mönch aus Bury, aus dem Französischen ins Englische.«

30 John Stow, *A Survey of London. Contayning the originall, antiquity, increase, moderne estate, and description of that citie, written in the yeare 1598*, London 1598, S. 264f: Dort »war kunstvoll und aufwändig der Makabertanz oder Totentanz gemalt, gemeinhin *Dance of Paul's* genannt, dessen Vorbild sich am Kloster von *St. Innocent*, in Paris, in Frankreich, befand. Der Text dieses Tanzes war vom Französischen ins Englische übersetzt worden von John Lydgate, dem Mönch aus Bury, und mit dem Bildnis des alle Stände anführenden Todes am Kloster angebracht [bzw. angemalt] worden«; vgl. zu Situierung Lydgate, *John Lydgate*, S. 1–5.

31 Vgl. Appleford, »Dance of Death«, v.a. S. 295f.

Aber auch die rasche Verbreitung über London hinaus ist belegt; etwa durch den bereits für die 1440er Jahre dokumentierten Auftrag eines bristoler Bürgers, für die Summe von 18 Pfund einen Totentanz nach dem Londoner Vorbild für die dortige Allerheiligenkirche zu erstellen. Weitere (allesamt verlorene) Wandgemälde befanden sich in der erzbischöflichen Residenz in Croydon, in der Kathedrale von Salisbury und auf dem Landsitz *Wortley Hall* in der Grafschaft Gloucestershire, wobei freilich unbekannt ist, ob und gegebenenfalls mit welchen Texten diese jeweils versehen waren.<sup>32</sup> Zuletzt kann darauf verwiesen werden, dass auch Lydgate selbst an anderer Stelle auf die Verbindung von *St. Paul's* und dem Totentanz Bezug nimmt. So schreibt er in einem seiner Gedichte, in dem er die Wankelmütigkeit des Schicksals thematisiert: »Both high and lough shal go on dethis daunce, / Renne vnto Powlis, beholde the Machabe«<sup>33</sup> – »Hohe wie Niedrige müssen zu diesem Tanze [gehen], / Lauf zu [St.] Paul, betrachte den Totentanz«. Offenkundig setzt er dabei die Kenntnis des Totentanzschemas ebenso wie die dessen Verbindung mit *St. Paul's* als selbstverständlich voraussetzt. Alles in allem handelt es sich um Belege, die der weiter oben zitierten Sicht, in England habe das »perverse enjoyment« des Totentanzgenres nicht Fuß fassen können, deutlich widersprechen.

Um auf die editorischen Schwierigkeiten zurückzukommen, so steht eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der einzelnen Versionen des lydgateschen Totentanztextes untereinander immer noch aus, auch wenn die hier verwendete, neue kritische Edition von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk Abweichungen zwischen den verschiedenen Manuskripten markiert.<sup>34</sup> Wenn nicht anders vermerkt, wird im Folgenden ausschließlich von der A-Fassung ausgegangen, eben weil hier die Autorschaft Lydgates als weitgehend verbürgt gilt. Zudem sind eben dort die im Folgenden relevanten Vor- und Nachworte enthalten, deren Einfügung umso bemerkenswerter ist, als sich die A-Fassung sonst durch eine große strukturelle und textliche Nähe zur französischen Vorlage auszeichnet. So übernimmt Lydgate nicht nur die aus heutiger Sicht typischen dialogischen Begegnungen hierarchisch geordneter Figuren mit dem Tode in achtzeiliger Strophenfolge. Er übernimmt auch weitgehend wortgetreu die für das Genre ebenfalls stilbildende Rahmung dieses Tanzgeschehens. Der eigentliche Totenreigen des Pariser *Danse macabre* wird von den Worten einer an einen Bußprediger erinnernden, als *Lacteur*

32 Vgl. Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 108; Hammond, *English Verse*, S. 125.

33 John Lydgate, *The Minor Poems of John Lydgate*, hg. von Henry. N. MacCracken und Merriam Sherwood, 2 Bde., Oxford u.a. 1961–1963; hier: Bd. 2, S. 834: »Hoch und Niedrig, beide müssen zu diesem Tanze [gehen], / Lauf zu [St.] Paul, beschau den Machabe!« (vgl. auch Oosterwijk, »*Fro Paris to Ingland?*«, S. 109).

34 Vgl. Lydgate, *John Lydgate*, S. 124–144. Die Edition basiert auf Oxford, Bodleian Library, MS. Selden Supra 53 fols. 148r–58r (A-Fassung) und London, British Library, MS. Landsdowne 699, fols. 41r–50v (B-Fassung).

bezeichneten Figur eingeleitet und kommentiert. Dabei wird, als wäre es nicht offenkundig, die intendierte Aussage des Totentanzes noch einmal expliziert: Jede:r, gleich welchen Standes, muss sterben. »En ce miroir chascun peut lire / Qui le conuinet ainsi danser«, heißt es dort: »In diesem Spiegel kann ein jeder lesen, / daß er auf diese Weise tanzen muß«<sup>35</sup>, was mit einem Aufruf zur Umkehr im Sinne christlich-moraltheologischer Lehren verbunden wird. Lydgates Texttreue zeigt sich daran, dass er die obigen Worte des *acteurs* wörtlich übersetzt mit: »In þis mirroure euery wiȝt may finde / That him bihoveth to goo vpon þis daunce« (L 49f). Diese Verpflichtung der Vorlage gegenüber zeichnet im Grundsatz auch die übrigen Strophen des Textes aus – wenngleich Lydgate selbst schreibt, seine Übersetzung folge mehr der »substance« (L 666; vgl. L 665–672) als dem Wortlaut.

Zu den offensichtlichen Veränderungen Lydgates gehört ferner in die Ergänzung des ›Tanzreigens‹ um fünf Figuren, so dass er insgesamt 35 dialogische Todesbegegnungen umfasst.

Tab. 1: Die Figuren des Dance of Death (A-Fassung) und ihre Entsprechungen im Danse macabre

	<b>Dance of Death</b>	<b>Danse Macabre</b>	
1	<i>Pope</i>	Le pape	Der Papst
2	<i>Emperour</i>	<i>Lempereur</i>	Der Kaiser
3	<i>Cardinal</i>	<i>Le cardinal</i>	Der Kardinal
4	<i>Kyng</i>	<i>Le roy</i>	Der König
5	<i>Patriarke</i>	<i>Le patriarche</i>	Der Patriarch
6	<i>Constable</i>	<i>Le connestable</i>	Der Konnetabel
7	<i>Archebisshoppe</i>	<i>Larcheueque</i>	Der Erzbischof
8	<i>Baroun or Knyȝt</i>	<i>Le cheualier</i>	Der Ritter
9	<i>Lady of Grete Astate</i>	-	Die hohe Dame*
10	<i>Bisshoppe</i>	<i>Leuesque</i>	Der Bischof
11	<i>Squier</i>	<i>Lescuier</i>	Der Schildträger
12	<i>Abbott</i>	<i>Labbe</i>	Der Abt
13	<i>Abbesse</i>	-	Die Äbtissin*
14	<i>Bayly</i>	<i>Le bailly</i>	Der Vogt

35 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 74 bzw. S. 75. Zur Figur des *Lacteur* vgl. ebd., S. 106f; sowie Gertsman, *Dance of Death*, S. 1–8.

15	<i>Astronometre</i>	<i>Le maistre</i>	Der Gelehrte
16	<i>Burgeys</i>	<i>Le bourgeois</i>	Der Bürger
17	<i>Chanoun</i>	<i>Le chanoine</i>	Der Domherr
18	<i>Marchaunt</i>	<i>Le marchand</i>	Der Kaufmann
19	<i>Chartereux</i>	<i>Le chartreux</i>	Der Kartäuser
20	<i>Sergant</i>	<i>Le sergent</i>	Der Sergent
21	<i>Monke</i>	<i>Le moinne</i>	Der Mönch
22	<i>Usurere</i>	<i>Lusurier</i>	Der Wucherer
23	<i>Fisician</i>	<i>Le medecin</i>	Der Arzt
24	<i>Amerous squier</i>	<i>Lamoureux</i>	Der Liebhaber
25	<i>Gentil Womman amerous</i>	-	Die verliebte Edelfrau*
26	<i>Persoun</i>	<i>Le cure</i>	Der Pfarrer
27	<i>Laborer</i>	<i>Le Laboureur</i>	Der Landmann
28	<i>Man of Lawe</i>	<i>Ladvocat</i>	Der Advokat
29	<i>lourrour</i>	-	Der Juror*
30	<i>Minstral</i>	<i>Le menestrel</i>	Der Spielmann
31	<i>Frere Menour</i>	<i>Le cordelier</i>	Der Franziskaner
32	<i>Tregetour</i>	-	Hofzauberer/Narr*
33	<i>Chylde</i>	<i>Lenfant</i>	Das Kind
34	<i>Clerke</i>	<i>Le cleric</i>	Der Clericus
35	<i>Hermyte</i>	<i>Le hermite</i>	Der Eremit

Nach: Lydgate, *John Lydgate*, S. 79–99 und Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 76–104. Die mit \* versehenen Übersetzungen stammen vom Autor.<sup>36</sup>

Insbesondere Oosterwijk hat den neuen Figuren nähere Aufmerksamkeit geschenkt, die nicht zuletzt deswegen von Interesse sind, weil sich unter ihnen – ein Novum in Totentanzdarstellungen – erstmals drei weibliche befinden.<sup>37</sup>

36 Kaisers Übersetzungen passen zu Lydgates Fassung freilich nur eingeschränkt: Der *Baroun or knyzt* wäre wörtlich mit ›Baron oder Ritter‹ wiederzugeben, der *Squier* auch als ›Knappe‹ oder ›Gefolgsmann‹. Der *Astronometre* wäre buchstäblicher zu übersetzen. Vgl. zur Gegenüberstellung der Figurenfolge mit der B-Fassung Oosterwijk, ›*Fro Paris to Ingland?*‹, S. 318f.

37 Vgl. ebd., S. 102; S. 112–124; S. 124ff. Oosterwijk fasst die sich auf die Vorwürfe der Eitelkeit, Unbescheidenheit, Trughaftigkeit und Disposition zur (erotischen) Verführung konzentrierende Charakterisierung der weiblichen Figuren zusammen als »fairly stereotypical representations of womanhood at its most frivolous« (ebd., S. 126). Vgl. auch Kinch, *Imago Mortis*, S. 205; 207f sowie Rooney, *Mortality and Imagination*, S. 263–269; v.a. S. 262ff. Freilich wären

Im Folgenden wird freilich jene Behandlung von weltlichem Besitz, von Reichtum, Schätzen, Gold, Silber und – zusammengefasst – Geld im Zentrum der Untersuchung stehen, die auch der jüngeren Forschung bislang entgangen zu sein scheint. Im späteren Verlauf wird dann auf Lydgates Vor- und Nachwort zurückzukommen sein, da sich in ersterem die oben zitierte Bezugnahme auf die Fortuna findet, der für die Korrelation von Geld und Tod im *Dance of Death* eben eine Schlüsselrolle zukommt.

## 1.2 Geld und Geldbesitz im *Dance of Death*

Inwiefern ist Geld in Lydgates *Dance of Death* überhaupt ein Thema? Ersichtlich wird dies vor allem bei der vergleichenden Betrachtung mit seiner französischen Vorlage. In detaillierten Analysen soll gezeigt werden, dass weltlicher Besitz und das Streben danach bei Lydgate weitaus stärker fokussiert und auch kritisiert werden, als im Text des Pariser Totentanzes. Insbesondere ist sowohl in den Ansprachen des Todes als auch in den Antworten der Ständevertreter:innen bemerkenswert oft von *richeesse* und *tresour* (Reichtümern und Schätzen) die Rede, welche den mit dem Tode konfrontierten nicht helfen und welche sie, zum Tanze geführt, zurückzulassen haben. Diese Thematisierung weltlichen Besitzes umfasst die gesamte abgebildete ständische Gesellschaft, wie Im Folgenden anhand der hohen adligen und kirchlichen Würdenträger:innen über die ›bürgerlichen‹ Stände bis zu den vergleichsweise rangniedrigen sowie einigen nicht ohne weiteres schematisch einzuordnenden Figuren aufgezeigt werden kann.<sup>38</sup>

---

viele weitere kleinere Veränderungen zu nennen, unter diesen etwa die bis dato nicht dagewesene namentliche Identifizierung einer Figur (vgl. L 513ff sowie die folgenden Ausführungen) und die Verschiebung vom im französischen Totentanztext agierenden *le mort* (dem Toten) zu *Dethe* (dem Tod). Während die Vorlage zwischen Tod und Totengestalten oszilliert, ersterer in letzteren eher plural verkörpert erscheint als im strengen Sinne personifiziert ist, tritt der Tod bei Lydgate als klar einheitliche Entität auf (vgl. zu dieser Verschiebung auch Oosterwijk, ›*Fro Paris to Ingland?*‹, S. 102; allgemein: Kiening, ›Ambivalenzen‹, S. 48f). Bemerkenswert ist ferner der Blick auf den Tanzaspekt, der im Englischen Text überhöht scheint, möglicherweise um das Fehlen der bildlichen Darstellung zu kompensieren (vgl. Jane Taylor, ›Translation as Reception. ›La Danse macabré‹‹, in: *Shifts and Transpositions in Medieval Narrative. A Festschrift for Dr Elspeth Kennedy*, hg. von Karen Pratt, Cambridge 1994, S. 181–193; hier: S. 189–193. Die Analyse dieser und anderer Eigenheiten von Lydgates *Dance of Death* ist im Folgenden allerdings nur im Rahmen der entwickelten Fragestellung möglich.

38 Grundsätzlich folgt der Pariser *Danse macabre* einem zwischen kirchlichen und weltlichen Ständen alternierendem Schema, das sich zum Ende jedoch auflöst (vgl. die nach dieser Ordnung nicht gänzlich stimmige Einordnung etwa von Arzt (*Le medecin*) und Advokaten (*Ladvo-cat*) als kirchlich bzw. geistlich sowie die Folge *Kind, Clericus, Eremit (Lenfant, Le cleric, Lermite*; vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 96f; S. 100f bzw. S. 102–105). Dasselbe ist der Fall bei Lydgate,

Wie schon angemerkt, folgt die deutsche Wiedergabe des *Danse macabre* der sehr textnahen Übersetzung Gert Kaisers. Die Übersetzung der hier wiedergegebenen Teile des *Dance of Death* hingegen entstammen dem Autor dieser Studie, da zum Zeitpunkt ihrer Fertigstellung weder eine Übertragung ins Deutsche noch in das moderne Englisch vorliegt – was noch einmal die bedauerliche Vernachlässigung dieses einflussreichen Textes in der bisherigen Forschung bezeugt.

### 1.2.1 *Ricchesse, tresour, gold und siluer*

Betrachtet man zunächst die ranghöheren Stände, so wird weltlicher Besitz auf die eine oder andere Art bei den folgenden Figuren angesprochen: Dem *Emperour* (Kaiser), *Cardinal* (Kardinal), *Kyng* (König), *Patriarke* (Patriarch), *Constable* (Konnetabel), *Archebisshoppe* (Erzbischof) und *Bisshoppe* (Bischof) sowie bei *Abbot* (Abt) und *Abbesse* (Äbtissin).

Während der vom Tode<sup>39</sup> als erster angesprochene Papst (*Pope*, *Le pape*) noch, ganz der französischen Vorlage entsprechend, als »moste worthy lorde / and gouernoure« (L 62)<sup>40</sup> – der würdigste der Herren und Herrscher – adressiert und also vornehmlich mit Macht und Würden assoziiert wird, wird schon die Figur des Kaisers (*Emperour*, *Lempereur*) zusätzlich mit weltlichen Gütern in Verbindung gebracht. So heißt es im Text des Pariser Totentanzes an dieser Stelle, jener habe Goldapfel, Schwert, Zepter, Krone, und Banner<sup>41</sup> – sämtlich Sinnbilder seiner Macht – zurückzulassen, was Lydgate auch fast wörtlich übernimmt mit »golde [...] appil round / Sceptre and swerd / and al 3oure hy prowesse« (L 75f). Zusätzlich aber insistiert Lydgates Tod an dieser Stelle auf die ›Verabschiedung kaiserlicher Reichtümer: ›Behinde leve / 3our tresour & ricchesse« (L 77) – lasst euren Schatz und Reichtum (hier) zurück.

Bei der Figur des Kardinals (*Cardinal* bzw. *Le cardinal*) betonen beide Texte dessen kostspielige Gewandung (L 89–104)<sup>42</sup> und der König wird als »[l]e plus riche«<sup>43</sup> bzw. »[w]ho moste aboundiþ / here in greet ricchesse« (L 111) angesprochen; also

---

wobei die Alternierung bei ihm durch die Einfügung zusätzlicher Figuren, nicht zuletzt der weiblichen, öfter durchbrochen scheint, vgl. etwa die Folge *Wucherer*, *Arzt*, *Verliebter Knappe*, *Verliebte Edelfrau* (*Usurere*, *Fisician*, *Amerous squier*, *Gentil Womman amerous*, vgl. L 393–464).

39 Wie oben erwähnt, oszilliert der *Danse macabre* zwischen dem Tod und den Toten als Handelnde (vgl. Kiening, »Ambivalenzen«). Da dieser Aspekt für das Folgende keine Rolle spielt, wird aus Gründen der klareren Darlegung auch in Bezug auf den französischen Text einfach vom Tode die Rede sein.

40 Vgl. das französische »le plusdigne seigneur« (Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 76).

41 »[L]a pomme dor ronde; / armes; ceptre; timbre; baniere«: ebd.

42 Vgl. die Rede von der »vesture of grete coste« (L 94) bzw. dem »teueren Rock« (Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 79); »chappe de pris« (ebd., S. 78).

43 Ebd., S 78.

als der, der hier (auf Erden) den größten Reichtum genießt – und der freilich dennoch ›zum Tanze‹ aufgerufen ist. Beim darauf folgenden Patriarchen (*Patriarke/Le patriarque*) jedoch scheint die Betonung weltlichen Besitzes bei Lydgate wieder deutlich verstärkt: Während die Figur im französischen Text allein den Verlust weltlicher Ehren (›*mōdain hōneur*«<sup>44</sup>) beklagt, legt Lydgate ihm darüber hinaus gleich zweimal die Beschwerde über den trughaften Charakter von Schätzen in den Mund: »Worldly honoure / greet tresour and richesse / Hane me deceivid / sothfastly indede / Myn olde ioies / ben turned to tristesse / What vaileth it / suche tresour to possede« (L 129–132) – »Weltliche Ehren, große Schätze und Reichtümer haben mich, in der Tat, arg getäuscht. Meine [mir so vertrauten] Freuden sind der Traurigkeit gewichen. Was nützt es, solche Schätze zu besitzen?«

Die Figuren des Erzbischofs und des Bischofs haben ihren weltlichen Gütern ganz ähnlich zu entsagen. Der Erzbischof verabschiedet sich angesichts des Todes sogar vor allem anderen von seinen Schätzen: »Adewe my tresour / my pompe, and pride also / Mi peintid chaumbres / my port and my freshnesse« (L 166f), was sich wiedergeben lässt als: »Adieu meine Schätze, und auch mein Prunk und Stolz, meine [schön] bemalten Kammern, meine Stellung und meine Freuden.«<sup>45</sup> Dabei handelt es sich um einen Einschub in der ansonsten sehr wörtlich wiedergegebenen Strophe, welche im Original an dieser Stelle allein die »*chābre painte*«<sup>46</sup>, die bemalten Kammern, nennt, von welchen der hohe Kleriker Abschied nimmt.

Bei der Figur des Bischofs (*Bisshoppe*) erscheint die Referenz auf weltlichen Besitz als ebenso zusätzlich eingefügt. Der Tod adressiert ihn mit den Worten: »For al 3oure richesse / sothly I ensure, / For al 3oure tresour so longe kept in cloos, / 3oure worldly goodes / and goodes of nature [...] / For to acounte 3e shulle be brou3te to lure« (L 202–207: »Trotz all Eurer Reichtümer, so versichere ich euch; trotz all Eurer teuren, so lange sicher verwahrten Schätze; Eurer weltlichen Güter und Güter der Natur [...] sollt Ihr zur Rechenschaft gezogen werden«). In dieser auch in der französischen Version letztlich auf die Kritik kirchlichen Amtsmissbrauchs ausgerichteten Anrede ist bemerkenswert, dass sich die Pariser Vorlage hier auf die Rede »*des biens du mōde et de nature*«<sup>47</sup> (eben von den ›Gütern der Welt und der Natur‹) beschränkt, von denen der Bischof im Tode nichts mehr haben wird. Auf diese, offenbar nicht mit *ricchessse* und *tresour* identischen Güter wird noch zurückzukommen sein.

44 Ebd., S. 80.

45 »port« bezieht sich neben der sozialen Stellung ebenso wie »freshnesse« auf die (ansprechende) äußere Erscheinung. Vgl. »pōrt« und »freshnes« in *Middle English Dictionary*, hg. von Frances McSparran und Paul Schaffner, Ann Arbor MI 2001–2014: <https://quod.lib.umich.edu/m/med/> (alle Angaben überprüft 06.06.2023).

46 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 82.

47 Ebd., S. 84.

Auch in den weiteren, immer noch hochrangigen Figuren betreffenden Dialogen bilden Reichtümer einen maßgeblichen Bezugspunkt, wenn auch in weniger hervorgehobener Form. Der als hochrangig gezeichnete Konnetabel (*Constable, Le connestable*) wird im Französischen ebenso wie in Lydgates Text als nach Ruhm und Reichtum (»vault tant donneur«<sup>48</sup> bzw. »fame / and grete richesse«, L 148) gierend dargestellt, wobei das Element des Martialischen überwiegt. Die von Lydgate neu hinzugefügte Figur der Äbtissin (*Abbesse*) wird, ähnlich dem Kardinal, mit ihrer »greet richesse« (L 251) verratenden Gewandung vorgestellt, im Wesentlichen aber mit vergänglichem Komfort in Verbindung gebracht (vgl. L 249–264). Der in beiden Texten als feist beschriebene Abt (*Abbott, Labbe*) dient im Französischen als Warnung vor Maßlosigkeit bzw. Völlerei, während er im englischen darüber hinaus noch die Nutzlosigkeit seiner Privilegien und seines großen Wohlstands (»My liberte [...] »my greet habondaunce«, L 245) beklagt: »What may availe / in any manere wise« (L 246) – »Was können sie, in irgendeiner Weise, nutzen?«

Weltlicher Besitz bzw. Reichtümer und Schätze werden allerdings nicht alleine oder auch nur vorwiegend in Zusammenhang mit den hohen adligen und kirchlichen Würdenträger:innen adressiert. Sowohl im englischen wie im französischen Text stehen in dieser Hinsicht die Figuren des Bürgers (*Burgeys, Le bourgeois*), des Kaufmanns (*Marchaunt, Le marchand*) und des Wucherers (*Usurere, Lusurier*) hervor: In beiden Versionen schmerzt den Bürger das Zurücklassen seines Besitzes, genannt werden Renten-, also Pacht- bzw. Mietzahlungen sowie Zinsleistungen. Der Kaufmann wiederum – welcher aufgrund der hier wie dort angesprochenen Reisetätigkeit als Fernhändler zu erkennen ist – wird vom Tod für sein Profitstreben verspottet, welches der Angesprochene als vergeblich und angesichts des Todes als sinnlos erkennt. Der Wucherer schließlich, als Inbegriff unlauterer Gewinnsucht, wird darüber hinaus mit seiner Blindheit gegenüber der Sündhaftigkeit und den daraus folgenden jenseitigen Konsequenzen für sein Tun konfrontiert. Explizit äußert er sein Bedauern, dass weder Gold noch Silber angesichts des Todes von Nutzen sind.<sup>49</sup>

Der französischen Version gegenüber fällt beim englischen Text allerdings ein gewisser terminologischer Exzess auf: Zwar beklagt der Bürger in beiden Texten den Verlust von »Renten, Häusern, Zinsen und Vorräten«<sup>50</sup> bzw. »[h]ouses, rentes / tresour and substaunce«, L 307). Während der Besitz des Bürgers im Französischen jedoch bloß als »des biens dont eustes largesse«<sup>51</sup> benannt wird (»das Gut, von dem

48 Ebd., S. 80.

49 Weder »golde ne siluer« (L 404) bzw. »or« und »argēt« (Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 94). Vgl. zum Bürger ebd., S. 88f bzw. L 307–312; zum Kaufmann vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 90f bzw. L 329–344; zum Wucherer vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 94f bzw. L 393–416.

50 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 89; »Rentes; maisōs; cens; nouritures« (ebd., S. 88).

51 Ebd. die deutsche Übersetzung: Ebd., S. 89.

Ihr reichlich hattet«), spricht Lydgate mehrfach redundant anmutend von dessen »aver« [...] greet riccheste [...] tresour / plente, and largesse« (L 298–301); von Besitz im Allgemeinen, großen Reichtümern, vielen Schätzen, von Wohlstand und Überfluss.

Der Kaufmann bezichtigt sich in beiden Texten selbstkritisch der Profitgier (»De tout mon povoir acqueroye«<sup>52</sup> – »Mit aller Kraft hatt ich gerafft« bzw. »My herte inward / ay fret with couetise« (L 341f: »Mein Herz war innerlich von Habgier verzehrt«). Lydgates Tod allerdings adressiert diese Figur explizit nicht nur als »riche Marchaunt« (L 329), wo es in der Vorlage schlicht »Marchant«<sup>53</sup> heißt. Sondern er benennt dessen Tätigkeit noch einmal explizit als »lucre & wynnyng« (L 332) – beides mitunter als Wucher wiederzugebende Bezeichnungen für illegitimes bzw. moralisch verwerfliches Gewinnstreben.<sup>54</sup>

Das Tun des Wucherers, der sich in beiden Texten auf Gold und Silber als sein ihm teuerstes Hab und Gut bezieht und deren Nutzlosigkeit er, wie erwähnt, beklagt, beschreibt der französische Text schlicht als »dargēt gaigner«<sup>55</sup> (»Geldanhäufen«), während es die englische Version als Streben nach »wynnygne« (L 394), sowie als »couetise« (L 395: Habgier), »gredy þrust« (L 396: »gierendem Durst«) und »lucre« (L 413) bezeichnet. Allein sprachlich sind Besitz und Besitzstreben in Lydgates Version daher geradezu exzessiv betont.

Was die (im Vergleich) rangniedrigeren Figuren kirchlichen Standes angeht – Domherr (*Chanoun, chanoine*), Pfarrer (*Persoun, Le cure*) und Minorit (*Frere Menour, Le cordelier*) –, so wird ersterer im französischen wie im englischen Text mit dem Verlust von Pfründen und Spenden konfrontiert. Im französischen Text spielt jedoch allein die Figur des Todes auf die nun verlorenen Einkünfte (»groos«<sup>56</sup>, Groschen) an. Der *chanonie* selbst beklagt vielmehr den Verlust seines Ansehens: »Que vault gloire sy tost bas mise«<sup>57</sup> – »Was nützt Ruhm, der so rasch vergeht?« In Lydgates Text spricht der Tod dagegen von »golde and siluer« (L 315) und »many a grete prebende« (L 313), den Pfründen, welche dem Domherrn nun verlustig gingen. Ferner konstatiert er, im Gegensatz zu seinem französischen Gegenpart, dass seine »ricches / may me not disporte« (L 324), ihm also keinen Trost oder Schutz böten.

Der Pfarrer steht in beiden Versionen gleichermaßen für den seiner explizit bemerkten Vorbildfunktion entgegenstehenden Fokus auf weltliche Vergütung in der

52 Ebd., S. 90; die deutsche Übersetzung: Ebd., S. 91.

53 Ebd., S. 90.

54 Vgl. »lucre« und »winning« in: *Middle English Dictionary*.

55 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 94; die deutsche Übersetzung: Ebd., S. 95.

56 Ebd., S. 90.

57 Ebd.; die deutsche Übersetzung: Ebd., S. 91.

Kritik und beklagt den Verlust der ihm zustehenden Abgaben (»tithes / and obla-cioucn«, L 532 bzw. »offrende«<sup>58</sup>) angesichts des Todes.

Die Figur des Minoriten wiederum, ein Angehöriger des Franziskanerordens, ist vielleicht besonders beachtenswert, da die Franziskaner ebenso wie die Dominikaner zeitgenössisch in einem besonderen Verhältnis zu den Totentänzen standen. Ihre Vertreter fungierten gerade im urbanen Raum oftmals prominent als Bußprediger, die Tod und Sterben nicht selten zum zentralen Thema ihrer Sermonen machten. Bekannte oder hinreichend zugängliche Totentanzgemälde konnten dabei als eindrückliche Visualisierungshilfe dienen. In der Tat sind zahlreiche Totentanzgemälde in oder an zu Dominikaner- und Franziskanerklostern zugehörigen Kirchen oder Friedhöfen erhalten, welche eine solche Inanspruchnahme nahelegen. Dazu passt, dass die Predigerfiguren, welche im Stile des Pariser *Lacteur* Totentanzdarstellungen auch im Medium des Bildes oftmals einleiten, häufig als Angehörige dieser Orden gezeichnet sind.<sup>59</sup>

Genau in dieser Funktion, als die menschliche Sterblichkeit vor Augen führender Bußprediger, spricht der Tod den Minoriten nun an. Im Französischen heißt es hier: »Souvent aves preschie de mort«<sup>60</sup> – »Oft habt ihr vom Tod gepredigt«. Lydgate überträgt diese Anrede etwas drastischer mit: »Whiche in zoure preching / haue ful ofte i-tau3t / Howe þat I am / moste gastful for to drede« (L 563f) – »Der Ihr beim Predigen so oft gelehrt habt, dass ich [der Tod] gar schrecklich zu fürchten bin«. In seiner Replik stellt der Minorit nun in beiden Versionen, ganz im Sinne eines Bußpredigers, grundsätzlich die Vergänglichkeit alles Weltlichen fest: »Nul hom-me a seurte ny demeure / Toute vanite y abonde«<sup>61</sup> (»Kein Mensch kann sicher sein zu bleiben, überall Vergänglichkeit«) bzw. »in þis world no man / Here to abide / may haue no surete« (L 569f: »In dieser Welt hat keiner, der hier wandelt, Sicherheit/Beständigkeit«).

Während der französische *cordelier* es aber bei der Klage belässt, fasst Lydgates *Frere menour* zusammen, was angesichts des Todes alles nutzlos ist. Er benennt dabei

58 Ebd., S. 98.

59 Vgl. zum Verhältnis von Predigerorden, Bußpredigten und Totentanzdarstellungen auch Gertsman, *Dance of Death*, S. 1–9; S. 242 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 42f sowie die Ausführungen in Kapitel 3 zu dem sich auf dem Gelände des damaligen Dominikanerklosters befindlichen Totentanz von Basel.

Davidson und Oosterwijk weisen darauf hin, dass der Armut predigende Franziskanerorden zur Lydgates Zeit aufgrund seiner inzwischen erworbenen Privilegien und Besitztümer an Ansehen verloren hatte; dass die im Folgenden besprochene, finale Aussage des *Frere Menour* daher aber »a possible feeling of failure to have lived up to the ideal« (Lydgate, *John Lydgate*, S. 163) ausdrücke, erscheint keineswegs zwingend.

60 Dieses und das nachfolgende Zitat: Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 102; bzw. ebd., S. 103.

61 Dieses und das nachfolgende Zitat: Ebd., S. 102 bzw. ebd., S. 103.

neben Macht wiederum vor allem eigens Reichtum als gegenüber dem Tod keine Sicherheit bietend, sowie die Hinfälligkeit ›weltlicher Weisheit‹. »Strenghe, richesse / ne whatso þat he can / Worldly wisdom / al is but vanite« (L 571f: »Macht, Reichtum, nichts was der Mensch vermag [hilft]; alle Weisheit der Welt ist eitel/vergänglich«). Es gibt nichts, was »fro ðeþe defende« (574), vor dem Tode schützt, so fasst Lydgates Minorit die Aussage des Totentanztextes von der fundamentalen Unabwendbarkeit des Todes gleichsam zusammen und schließt auch ganz in diesem Sinne mit den Worten: »For whiche I seie / to hie and lowe degre / Wis is þat synner / þat dooth his life amende« (L 575f) – »Drum sage ich zu Hohen und Niedrigen: Weise ist der Sünder, der sein Leben [im Sinne christlicher Heilslehren] in Ordnung bringt«.

Zuletzt sind einige Figuren näher zu betrachten, welche nicht zwingend in weltlichen bzw. kirchlichen Stand einzuordnen sind, bei denen weltlicher Besitz und das Streben danach aber nicht weniger und auch nicht weniger kritische Erwähnung finden. Zu nennen wären hier der *Fisician* (Arzt), der *Man of Lawe* (Advokat), der *Jourrour* (Juror/Geschworener), der *Bayly* (Vogt/Büttel) sowie der *Clerke* (Clericus).

Vom Arzt etwa verlangt der Tod, die Grenzen seiner Kunst einzusehen, und das, im Gegensatz zu seinem französischen Pendant, mit explizitem Bezug auf seine Vergütung: »Aþeine my myȝt / ȝoure craft may not endure, / For al þe golde / þat ȝe therby haue wonne« (L 422f)<sup>62</sup> – »Gegen meine Macht kann Eure Kunst nicht bestehen, trotz des Goldes, dass Ihr damit verdient hast!« Die Figur des *Man of Lawe* steht wie sein französisches Pendant, der *Ladvoat* im Ruch der Korruption, wobei allein im Englischen Text wiederum »lucre« (L 468: Profitgier) explizit als Motiv genannt wird – die französische Version spricht allein vom Fakt der Veruntreuung fremden Eigentums.<sup>63</sup> Gesteigert wird die Verbindung von Habgier und Jurisprudenz bei Lydgate mit der Figur des *Jourrour*, die keine Entsprechung in der französischen Vorlage hat. Beim *Jourrour* handelt sich ganz offensichtlich um das Mitglied eines Geschworenengerichts, einer in veränderter Form noch heute zentralen Institution des englischen Rechtssystems. Diesem zufolge war die Verhandlung bestimmter juristischer Angelegenheiten einer Gruppe als rechtschaffener anerkannter, freier Männer anzuvertrauen.<sup>64</sup> Lydgates *Jourrour* aber wird dieser Beschreibung nicht gerecht, wird er doch vom Tod mit den Worten bedacht: »[W]ho most ȝaf / moste stode in þi grace / The pore man/loste londe and place; / for golde þow cowdest / folkes disherite (L 484ff: »Wer am meisten gab, der stand am höchsten in deiner Gunst; der arme Mann verlor Haus und Hof; für Gold hast du Leute um ihr Erbe

62 Zum französischen Pendant vgl. ebd. 96f.

63 »Jay eu de lautruy quant ie y pēce« (ebd., S. 100; »Ich hab, wenn ich's bedenke, einiges von anvertrautem Gut genommen«; ebd., S. 101).

64 Zur Rolle der Geschworenengerichte vgl. L. B. Curzon, *English Legal History*, Estover 1979, S. 216–222.

betrogen«). Und auch der *Bayly* (frz. *Le bailly*) wird, im Gegensatz zu seiner französischen Entsprechung, als korrupt dargestellt,<sup>65</sup> da er, wie er selbst bekennt, Urteile »be fauour or for mede« (L 276), also als Gefallen oder gegen Bestechung beeinflusst haben soll.

Dem *Clerke* zuletzt entspricht die im französischen mit *Leclerc* benannte Figur. Trotz ihrer Bezeichnung ist gerade auch sie ständisch nicht eindeutig zuzuordnen, da *clerke* zeitgenössisch keineswegs exklusiv auf den Klerus im eigentlichen Sinne bezogen sein musste, sondern schon ab Mitte des 14. Jahrhunderts im weiteren Sinne als *student, scholar, scientist, scribe, office worker, member of the clerical staff* begriffen werden konnte. Vor allem aber ist diese Bezeichnung Angehörigen der höfischen und kirchlichen Verwaltung beizulegen, die zur Zeit Lydgates mit die bedeutsamsten Orte sozialen Aufstiegs darstellten.<sup>66</sup> Entsprechend wird der *Clerke* auch damit in Verbindung gebracht. Schon der französische *Leclerc* möchte »venir en avant«<sup>67</sup>, seinen sozialen Stand verbessern. Bei Lydgate wird der soziale Aufstieg dazu noch explizit mit gesteigertem Verdienst verbunden. So spricht der Tod zum *Clerke*: »That wende haue rysen / vnto hie degre / Of benefices / or some greet prebende [...] / Who clymbeth hiest / sometyme shal dissende« (L 595ff: »Der [du] aufgestiegen [b]ist zu hoher Stellung von Privilegien und [dem Einkommen aus] großen Pfründen. Wer am höchsten steigt, mit dem wird es [auch] wieder abwärtsgehen.« Neben der expliziten Nennung jener Einkünfte (die auch hier ganz offensichtlich keinerlei Schutz vor dem unzeitigen Tode bieten) ist bemerkenswert, dass diese weniger als mit sozialem Aufstieg einhergehend, als vielmehr als mit diesem gleichzusetzen erscheinen. Des Weiteren ist zu vermerken, dass sich die Rede vom Auf- und Abstieg als deutliche Anspielung auf das Fortunamotiv zu lesen ist. Auf beide Aspekte, wie auch auf die Bewertung sozialer Ambition bei Lydgate generell, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels zurückzukommen sein.

65 Vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 86f.

66 Vgl. Andrew James Johnston, *Clerks and Courtiers. Chaucer, Late Middle English Literature and the State Formation Process*, Heidelberg 1998, S. 61–81; S. 362; vgl. R. Dunning, »Patronage and Promotion in the Late Medieval Church«, in: *Patronage, the Crown and the Provinces in Later Medieval England*, hg. von Ralph A. Griffiths, Gloucester 1981, S. 167–180. Es sei auf den in der Forschung seit längerem bestehenden Konsens hingewiesen, dass es sich bei den spätmittelalterlichen Gesellschaften keineswegs um reine sogenannte *deference societies* gehandelt habe, um starre und nicht nur in Idealisierungen, sondern auch in der Praxis immobile Sozialgebilde. Sozialer Aufstieg (und Ehrgeiz) fand durchaus statt; in der Tat erscheinen die zahlreichen überlieferten Schriften, welche den Aufstieg in höhere soziale Positionen verurteilen, im Lichte des aktuellen Forschungsstandes mehr als Reaktion aufzunehmende soziale Mobilität denn als Dokument ihrer ›Undenkbarkeit‹ (vgl. Philippa C. Maddern, »Social Mobility«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 113–133; hier: S. 117; vgl. ebd., S. 127–133).

67 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 70.

Angesichts dieser detaillierten Beobachtungen lässt sich bei Lydgates Übertragung eine ungleich stärkere Betonung weltlichen Besitzes ebenso wie dessen konstatierte Nutzlosigkeit dem Tode gegenüber feststellen: In den Dialogen von 20 der insgesamt 35 Figuren ist auf die eine oder andere Art in diesem Sinne von Reichtümern, Schätzen, Gold, Silber oder allgemein von Einkünften die Rede, während es in der französischen Vorlage bei zehn von 30 der Fall ist.<sup>68</sup>

Tab. 2: Mit Geld, Reichtümern, *richeesse* und *tresour* in Verbindung gebrachte Figuren im Dance of Death und ihre Entsprechungen im Danse macabre

	Dance of Death		Danse Macabre	
1	<i>Emperour</i>			Der Kaiser
2	<i>Cardinal</i>	1	<i>Le cardinal</i>	Der Kardinal
3	<i>Kyng</i>	2	<i>Le roy</i>	Der König
4	<i>Patriarke</i>			Der Patriarch
5	<i>Constable</i>	3	<i>Le connestable</i>	Der Konnetabel
6	<i>Archebisshoppe</i>	4	<i>Larcheueque</i>	Der Erzbischof
7	<i>Bisshoppe</i>	5	<i>Leuesque</i>	Der Bischof
8	<i>Abbott</i>			Der Abt
9	<i>Abbesse</i>		-	Die Äbtissin*
10	<i>Bayly</i>			Der Vogt
11	<i>Burgeys</i>	6	<i>Le bourgeois</i>	Der Bürger
12	<i>Chanoun</i>	7	<i>Le chanoine</i>	Der Domherr
13	<i>Marchaunt</i>	8	<i>Le marchand</i>	Der Kaufmann
14	<i>Usurere</i>	9	<i>Lusurier</i>	Der Wucherer
15	<i>Fisician</i>			Der Arzt

68 In der geläufigen B-Fassung von Lydgates Text, wo manche Figuren weggelassen und andere hinzugefügt sind, sind es 18 von 34 Wortwechseln, in denen weltlicher Besitz und das Streben danach kritisch zum Thema wird. Dazu gehören der des neu hinzugefügten *Maïor*, der des *Famulus* sowie derjenige der Kaiserin (*Imperatrix*). Ihre Replik stellt eine klagende Aufzählung all dessen dar, was angesichts des Todes nutzlos ist, wobei wiederum »gold« und »richesse« an erster Stelle stehen: »What avaieth / gold richeesse or perre, / Or what avaieth/hih blood or ientylnesse, / Or what avaieth/freshnesse or beaute, / Or what is worth / hih porte or strangenesse?« (Lydgate, *John Lydgate*, S. 102, Z. 73-76: »Was hilft nun Gold, Reichtum oder [edle] Steine? Oder was hilft hohe Herkunft oder Stand / Oder was hilft Jugend oder Schönheit? Oder was ist hohes Gebaren oder Raffinesse wert?«

16	<i>Persoun</i>	10	<i>Le cure</i>	Der Pfarrer
17	<i>Man of Lawe</i>			Der Advokat
18	<i>lourrou</i>		-	Der Juror*
19	<i>Frere Menour</i>			Der Franziskaner
20	<i>Clerke</i>			Der Clericus

Nach: Lydgate, *John Lydgate*, S. 79–99 und Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 76–104. Die mit \* versehenen Übersetzungen stammen vom Autor.

Beachtenswert erscheint zudem, dass auf weltlichen Besitz oft nicht nur mehrfach, sondern auch quasi-synonymisch, unter Verwendung semantisch verwandter Bezeichnungen, Bezug genommen wird. Wie gezeigt scheint dies insbesondere bei den ›bürgerlichen‹ Ständen, also den Figuren des *Burgeys*, *Marchaunt* und *Usurere* (Bürger, Kaufmann und Wucherer) der Fall zu sein; allerdings finden sich solche Mehrfachreferenzen etwa auch bei den Figuren des *Patriarke* und des *Bisshope* angedeutet.<sup>69</sup> Diese Häufung sinnverwandter Bezeichnungen ist freilich als Eigenart des lydgateschen Stils identifiziert worden, welcher sich eben durch begriffliche Variationen und einen gewissen, oft kritisierten, rhetorischen Überschuss auszeichnet.<sup>70</sup> Auch ist, was etwa das häufig verwendete *richeesse* angeht, auf dessen Reimqualitäten zu verweisen. In der Tat verwendet es Lydgate mehrfach als Gegenüber etwa von »prowesse« (L 76), »tristesse« (L 131) und »hyennesse« (L 109). Es gibt daher durchaus stilistisch-ästhetische Gründe für ein häufigeres Vorkommen entsprechender Begriffe in Lydgates Text. Dies ändert jedoch nichts an der offenkundigen, ungleich bedeutenderen Fokussierung auf weltlichen Besitz der französischen Vorlage gegenüber. Lydgates Stil der Überbetonung trägt, wie es die Dialoge von Bürger, Kaufmann und Wucherer nahelegen, im Gegenteil sogar zu einer besonderen Hervorhebung dieses Aspektes bei.

Nun wird in Lydgates Text offensichtlich nicht ausschließlich auf weltlichen Besitz Bezug genommen oder die Kritik am diesseitigen Verhalten der auftretenden Figuren auf ihr Streben nach diesem reduziert. Einige, oben nicht berücksichtigte Figurendialoge weisen gänzlich andere Schwerpunkte auf: Neben der erwähnten Thematisierung von Stand und Würden (so beim *Pope*) steht etwa beim *Sergant* (Sergent) die Hinfälligkeit von Tapferkeit und Stärke im Vordergrund. Auch der *Squier* (Schildträger) wird damit in Verbindung gebracht, hat darüber hinaus aber, ebenso wie die Figuren des *Baroun or Knyzt* (Baron oder Ritter) und des *Minstral* (Spielmann), vor allem die Vergänglichkeit höfischer Vergnügungen zu beklagen.

69 Der *Patriarke* erwähnt seine Reichtümer gleich zweimal, während beim *Bisshope* der Tod dessen Güter, Reichtum und Schätze je eigens aufzählt (L 129–136; L 201–208).

70 Vgl. etwa Hammond, *English Verse*, S. 80f.

Der feiste *Abbott* (Abt) wird, trotz der Erwähnung seines Besitzes, zuvorderst mit Maßlosigkeit bzw. Völlerei, die *Lady of Grete Astate* (hohe Dame) mit Eitelkeit und Verführungskunst in Verbindung gebracht. Beim *Amerous Squier* und der *Gentil Womman amerous* (Liebhaber, Verliebter Edelfrau) wird der Verlust von Jugend und körperlicher Schönheit fokussiert. Der *Monke* (Mönch) und der *Astronmere* (Gelehrte) müssen, ähnlich dem Arzt, die Nutzlosigkeit ihrer Gelehrsamkeit einsehen. Dem *Tregetour* (Hofzauberer/Narr) gegenüber wiederum konstatiert der Tod die Nutzlosigkeit von Witz, Tricks und Schlagfertigkeit. Der Dialog mit dem *Chylde* (Kind) schließlich expliziert die Unterschiedslosigkeit, mit welcher der Tod Alte und Junge gleichermaßen trifft.<sup>71</sup>

Lydgates Totentanz ist offensichtlich, ganz dem didaktischen Impuls des Totentanzmotivs und durchaus der französischen Vorlage entsprechend, bemüht, eine Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, Ambitionen und Merkmale gegenüber dem Tod explizit als unzureichend, uneigentlich und nutzlos zu markieren, wobei er sich offenkundig typisierenden Zuordnungen von Verhaltensmustern zu einzelnen Ständen und Berufsgruppen bedient. Und doch erscheint die Betonung vor allem von *ricchesse* und *tresour*, angesichts ihrer überdeutlichen Präsenz in der Charakterisierung der Figuren und ihrer Standes- und Lebensumstände, als bedeutendes Merkmal von Lydgates Bearbeitung. Es zieht sich, wenn nicht durch alle Stände, so doch – im Gegensatz zu den oben genannten ständetypischen Merkmalen, Attribuierungen bzw. Kritikpunkten – durch hohe wie niedere, kirchliche wie weltliche, männliche wie weibliche gleichermaßen und tritt so als übergreifend bedeutsames Thema und Merkmal der von ihm abgebildeten Gesellschaft hervor. Die Betonung und Kritik an weltlichem Besitz lässt sich auch an den wenigen bei ihm neben dem *Frere Menour* positiv gezeichneten Figuren des *Laborer* (Landmann), des *Chartereux* (Kartäuser), der (nur in der B-Fassung vorhandenen) *Monialis* (Nonne) und dem den Abschluss des Tanzes bildenden *Hermyte* (Eremit) ablesen, die allesamt als besitzlos gezeichnet sind.<sup>72</sup>

- 
- 71 Zu den in diesem Abschnitt genannten Figuren vgl. L 57–72 (*Pope*); L 361–376 (*Sergant*); L 217–232 (*Squier*); L 169–184 (*Baroun or Kny3t*); L 497–512 (*Minstral*); L 233–248 (*Abbott*); L 185–200 (*Lady of Grete Astate*); L 433–448 (*Amerous Squier*); L 449–464 (*Gentil Womman amerous*); L 377–384 (*Monke*); L 281–296 (*Astronmere*); L 513–528 (*Tregetour*); L 577–592 (*Chylde*) sowie allgemein Lydgate, John Lydgate, S. 148–164; Oosterwijk, *›Fro Paris to Inglond?‹*, S. 116–126.
- 72 Vgl. zum *Chartereux* L 353–368; zum *Hermyte* L 609–632; zur *Monialis* Lydgate, *John Lydgate*, S. 109, Z. 305–320). Sie alle fügen sich dem Tod willig. Der *Laborer* bedauert sein Hinscheiden, auch wenn es ihm Erlösung von seinen Mühen ist (vgl. L 545–560). Im französischen Text sind *Laboureur*, *chartreux* und *Le hermite* in der Todesbegegnung ebenfalls positiv gezeichnet (vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 98f; S. 92f; S. 104f), während der *cordelier* als geradezu unangemessen überrascht dargestellt wird. Er bemerkt eher resignierend, dass ihn auch seine gewählte Armut (»Mendicite«, ebd., S. 102) vor dem Tode nicht schützt.

Zusammenfassend ist daher festzustellen, dass die Bezugnahme auf weltlichen Besitz, insbesondere auf *richeſse* und *tresour*, Lydgates Totentanztext weitaus stärker durchzieht als dessen direkte Vorlage. Es wird darauf weder nur bei den hochgestellten, qua Stellung wohlhabenden Würdenträger:innen, noch alleine bei den traditionell oft mit (illegitimem) Gewinnstreben in Verbindung gebrachten ›bürgerlichen Ständen‹ wie dem Kaufmann und dem Wucherer Bezug genommen. Dies ist auch der Fall bei im gesellschaftlichen ›Mittelfeld‹ zu verortenden und nicht ohne weiteres kirchlichen oder weltlichen Ständen zuzuordnenden Figuren wie dem Arzt, den juristischen Figuren und dem ohnehin als ständisch variabel gezeichneten *Clerke*. Dass es sich dabei um lohnabhängige Berufsgruppen handelt, ist natürlich kein Zufall und im Folgenden noch eigens zu thematisieren. Dasselbe gilt aber auch für den gewiss nicht zum privilegiertesten Stand zugehörigen Pfarrer sowie dem zur Armut verpflichteten Minoriten, bei denen die Rede gleichwohl auf Reichtümer und Einkünfte kommt – wobei letzterer, im Sinne der didaktischen Stoßrichtung des Totentanzes als Bußprediger auftretend, noch einmal die Nutzlosigkeit von *richeſse* angesichts des Todes betont. Das Thema weltlichen Besitzes durchzieht die gesamte im *Dance of Death* abgebildete Gesellschaft.

## 1.2.2 Geld in literarischem Diskurs und Gesellschaft

Inwiefern aber ist diese beständige Rede von weltlichem Besitz, von Reichtümern und Schätzen, Gold und Silber auf Geld bezogen zu verstehen? Von Geld (*money*) ist im vorgestellten Text schließlich nicht die Rede. Ohne Zweifel aber verwendet Lydgate hier verschiedene Bezeichnungen, wie Gold und Silber, synonym für *Münzen*, also Münzgeld. So etwa, wenn die buchstäblich über das Geld definierte Figur des Wucherers sein Vermögen, wie oben zitiert, als »golde« und »siluer« bezeichnet, das ihm angesichts des Todes nicht von Nutzen sei; wenn vom Einkommen des Arztes als »golde« die Rede ist; oder wenn die Groscheneinkünfte des französischen *chanoine* bei Lydgates *Chanoun* auf eben diese Weise wiedergegeben sind. Gold und Silber mit Münzgeld oder Geld allgemein gleichzusetzen ist aus geldtheoretischer Perspektive zwar keineswegs selbstverständlich. Es spiegelt allerdings die zeitgenössisch vorherrschende Wahrnehmung wider, in denen der Wert des Geldes in der Regel eben an bestimmten Mengen von Edelmetallen festgemacht wurde. Das französische Wort *argent* ist bleibender Hinweis auf diese Identifizierung von Geld mit Edelmetall. Und auch aus systematisch-theoretischer Perspektive kann zweifellos von damaligen Geldfunktionen dieser Edelmetalle die Rede sein, die, etwa in Barrenform, als Tauschmedien ebenso wie als Wertspeicher fungierten.<sup>73</sup>

73 Gold bzw. Silber als Wertstandards waren insbesondere im Fernhandel von Bedeutung, bei dem sich der Wert des Tauschmediums staatlicher Setzung entzog. Dazu, sowie zu damit

Was *tresour* angeht, so bezeichnete dies im damaligen wie auch im heutigen Englisch im materiellen Sinne einen »store of riches, valuable objects, accumulated wealth« oder eben »a quantity of money«<sup>74</sup>. Der allgemeine Bezug zu Geld ist freilich schon darin angedeutet, dass die wesentliche Funktion eines Schatzes ja buchstäblich darin besteht, als Wertspeicher zu dienen, sein Daseinszweck also mit einer ganz zentralen Geldfunktion identisch ist. In der Tat, wenn es sich nicht direkt um Geld in Form von Münzen handelte, so bestanden angehäufte Schätze in der Regel aus Blechen, Barren oder Gegenständen aus den als werthaltig und eben als mit Geld synonym begriffenen Metallen Gold und Silber. Erhellend ist hier die für Schatzobjekte gebräuchliche Bezeichnung *plate*. Denn *plate* kann zeitgenössisch sowohl Metall in Form von Platten oder Barren bezeichnen, als auch daraus geformte Gegenstände wie Essgeschirr, etwa Teller (englisch: *plate*), also das sprichwörtliche ›Tafelsilber‹. Darüber hinaus aber findet es auch zur Bezeichnung für die flach geformten Münzen Verwendung.<sup>75</sup> Von daher ist es absolut angebracht, Lydgates Verwendung von *tresour* als ganz selbstverständlich auf Geld bezogen zu denken. Die seit der normannischen Invasion bis heute gängige Bezeichnung des *treasurers*, des Schatzkanzlers, für den Posten des Finanzministers Großbritanniens (bzw. Englands<sup>76</sup>) ist als weiterer und überdeutlicher Hinweis darauf zu lesen.

Auch *richeſse*, so könnte man meinen, sei damals, so wie heute im Allgemeinen, mit großen Mengen Geld bzw. ihrer Verfügbarkeit gleichzusetzen. Dies ist allerdings weniger selbstverständlich. Denn zunächst spielt Reichtum auf eine gewisse Fülle an, eine Abundanz, einen über das Notwendige hinausgehenden Überschuss, während er darüber hinaus, wie die im Deutschen auch gebräuchliche Form *Reichtümer*, auch ganz allgemein materiell wertvolle Besitztümer gleich welcher Art bezeichnen kann.<sup>77</sup> Es ist von daher angebracht, das semantische Feld von Reichtum/Reichtümern bzw. *richeſse* im zeitgenössischen Diskurs näher zu betrachten.

---

verbundenen Problematiken, vgl. Ingham, *Nature of Money* sowie die ausführliche Diskussion zum Geldwert in Kapitel 2.

- 74 Dieses und vorige Zitat: »trësour«, in: *Middle English Dictionary*. Dass es sich etwa beim *tresour* der höheren geistlichen Stände nicht um materielle Objekte mit vorwiegend spirituellem oder ästhetischem Wert handelt wird deutlich, da solche ebenfalls eigens erwähnt werden. So etwa im Dialog des Todes mit dem Patriarchen, wo von dessen »double crosse / of gold and stones clere« (L 123), seinem »Doppelkreuz / von Gold und klaren Steinen« (d.h. Edelsteinen) die Rede ist.
- 75 Vgl. »pläte«, in: *Middle English Dictionary*. Die einzige nennenswerte Ausnahme scheinen Edelsteine darzustellen – allerdings handelte es sich auch hier um Materialien bzw. Objekte, deren zentrale Eigenschaft ihre beständige Werthaltigkeit war. Auch sie erfüllten damit ganz zentral die Wertspeicherfunktion des Geldes.
- 76 Vgl. auch C. W. Hollister, »The Origins of the English Treasury«, in: *The English Historical Review* 93/367 (1978), S. 262–275; hier: S. 263f; S. 271.
- 77 Bemerkenswerterweise ist der Reichtumsbegriff im Allgemeinen ebenso wie auf die mittelalterliche Vorstellungswelt bezogen erstaunlich unreflektiert. Die Forschung fokussiert vor-

## Natürlicher und Künstlicher Reichtum

Was die Bezeichnungen *Reichtümer* angeht, so ist es an dieser Stelle lohnenswert darauf einzugehen, wie diese in der gelehrten Tradition des Mittelalters, und das heißt vor allem in Rekurs auf Aristoteles, begriffen wurden. Dieser differenzierte in seiner *Politik* zwischen *natürlichen* und *künstlichen* Reichtümern. Zu ersteren gehört ihm zufolge »was selber als nützliches Ding im Hinblick auf das Leben über gut handhabbaren Nutzen verfügt«<sup>78</sup>, also bestimmte qualitative Eigenschaften und einen diesen inhärenten, wie man mit Rekurs auf Karl Marx sagen könnte, »Gebrauchswert« hat. Letzteres ist dagegen das Geld als »künstliche« Erfindung des Menschen zur Erleichterung des Handels.<sup>79</sup>

Diese Differenzierung wird in der Rezeption der aristotelischen Schriften von den Gelehrten der Scholastik übernommen, so von Thomas von Aquin, der sie in seine staatsrechtlichen und moraltheologischen Überlegungen integriert: Natürliche Reichtümer (*divitiae naturales*) sind für ihn, in expliziter Referenz auf Aristoteles, Essen und Trinken, Kleidung, Transportmittel, Wohnung etc.; künstliche Reichtümer (*divitiae artificiales*) in erster Linie Geld als vom Menschen ersonnenes Tauschmittel, wie etwa die ihm geläufigen Pfennigmünzen (*denarii*).<sup>80</sup> Auch Bartholomäus von Lucca (ca. 1236–1327) schreibt in der von Thomas von Aquin begonnenen und von ihm vollendeten, einflussreichen Schrift *De Regimine Principum* (ca. 1300) von der

---

nehmlich seine moralphilosophische Beurteilung und deren direkte soziopolitische Konsequenzen (vgl. die Beiträge in Hesse und Schulte, *Reichtum*).

- 78 Aristoteles, *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989, I, 1257a; Vgl. ebd. 1257b. Auch in der *Nikomachischen Ethik*, in der er sich ebenfalls zu Geld äußert, spricht er von der »Künstlichkeit« des Geldes (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2017, V, 8, 1133a 12–29 – 1133a 29–14; sowie V, 8, 1133b 14 – 1134a 2). Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen in Kapitel 2.
- 79 Ausführlicher zu Aristoteles' Geldverständnis, zu Tausch- und Gebrauchswert des Geldes. Kapitel 2. Zur Kongruenz von Marx und Aristoteles vgl. etwa Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, London 1963, S. 100.
- 80 Vgl. »Es gibt zwei Arten von Reichtümern [*divitiae*], wie der Philosoph im ersten Buch der *Politik* [=I, 9, 1257a, PL] sagt, nämlich natürliche [*naturales*] und künstliche [*artificiales*]. Natürlicher Reichtümer sind, was dem Menschen zur Befriedigung natürlicher Bedürfnisse dient, wie Essen, Trinken, Kleidung, Wagen, Wohnung [...]. Künstliche Reichtümer sind, was nicht der direkten Befriedigung der Natur dient, sondern, wie Pfennige, Erfindung menschlicher Kunstfertigkeit sind«: vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II q.2.1: [https://aquinas.cc/\(06.06.2023\); Übers.: PL](https://aquinas.cc/(06.06.2023); Übers.: PL).
- Für die Verbreitung dieser Differenzierung bürgt ferner das einflussreiche Münztraktat *De Mutatione Monetarum* (ca. 1355) des Nicolaus Oresmius: »Kluge Menschen erfanden den Gebrauch des Geldes, das zum Austauschmittel natürlicher Reichtümer wurde, durch die menschliche Dürftigkeit naturgemäß befriedigt. Das Geld selbst [*pecunia*] nannte man künstliche Reichtümer [*artificiales divitiae*].« (Burckhardt, *Metamorphosen*, S. 5; vgl. ebd., S. 4). Zu den geldtheoretischen Differenzen zwischen Thomas von Aquin und Nicolaus Oresmius vgl. Kapitel 2.

Notwendigkeit des Fürsten, sowohl über natürliche als auch künstliche Reichtümer zu verfügen. Letztere identifiziert er dabei ausdrücklich als Gold, Silber und die daraus hergestellten Münzen. *Künstliche* Reichtümer sind sie auch deswegen, weil Bartholomäus im Gefolge von Thomas von Aquin ihren Wert nicht in ihrem (allzu geringen) Gebrauchswert verortet, sondern als zunächst konventional begreift. In ihrer Funktion als werthaltige Tauschmedien werden sie von Bartholomäus jedenfalls allesamt synonym verwendet. Die oben erwähnte Identifizierung von Gold und Silber mit Geld ist von daher, nebenbei bemerkt, auch den zunehmend geldtheoretisch bewanderten scholastischen Gelehrten geläufig.<sup>81</sup>

Eben diese Differenzierung von natürlichen und künstlichen Reichtümern scheint Lydgate nun an einer Stelle aufzugreifen, wo er die in seiner Rede beständig auftretenden *ricchesses* den ›Gütern der Natur‹ gegenüberstellt. So wendet sich der Tod an den *Bisshoppe* mit den Worten, dieser werde trotz seiner *ricchesse* und seines *tresour* (vgl. L 202f) ebenso wie trotz seiner ›worldly goodes / and goodes of nature‹ (L 204), seiner ›weltlichen und natürlichen Güter‹, zur Rechenschaft gezogen. Tatsächlich ist im französischen Text allein von letzteren die Rede, die Lydgate hier mit *ricchesse* und *tresour* ergänzt! Dies legt zumindest nahe, dass es sich bei diesen eben nicht um weltliche Güter im Allgemeinen oder ›natürliche Reichtümer‹ im obigen Sinne handelt, sondern dass der englische Dichtermönch mit dieser Ausdruckweise selbstverständlich an die oben genannte Differenzierung von künstlichen und natürlichen Reichtümern anschließt.

In Anschlag zu bringen ist hier, dass Lydgate offenbar einen hohen Bildungsstand genoss, wie die zahlreichen biblischen, klassisch-antiken und philosophisch-theologischen Referenzen in seiner Dichtung zeigen. Dabei war seine Gelehrsamkeit lange in Frage gestellt worden: Insbesondere seine zahlreichen Anspielungen auf und Zitate und Adaptionen von antiken Texten etwa wurden als bloß oberflächlich, derivativ und blind aus den Dichtungen Boccaccios und Chaucers übernommen begriffen und damit als Zeichen mangelnder Vertrautheit mit den antiken Quellen gedeutet. Diese Argumentation wird aktuell jedoch kritisch gesehen, da sie sich zuletzt der Intention verdankt, in Lydgate einen innovationsfreien Imitator seiner unmittelbaren Vorläufer zu sehen.<sup>82</sup> Tatsächlich verfügte Lydgate über Zugang zu den beiden umfangreichsten Bibliotheken im England seiner Zeit, nämlich die des Herzogs von Gloucester, für den zwischen 1431 und 1438 den

81 Vgl. [Bartholomäus von Lucca] Thomas von Aquin, *De regimine principum. Ad regem cypri et de regni iudaeorum ad ducissam brabantiae*, hg. von Joseph Mathis, Turin/Rom 1948, Lib. II, c. VII; S. 26; Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 369. Zur genaueren Diskussion der Konventionalität des Geldwerts in der Scholastik vgl. Kapitel 2.

82 Vgl. Jennifer Summit, »Stable in Study: Lydgate's ›Fall of Princes‹ and Duke Humphrey's Library«, in: *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, hg. von Larry Scanlon und James Simpson, Notre Dame IN 2006, 207–231).

*Fall of Princes* verfasste und wofür er auf zahlreiche Titel aus dessen literarischer Sammlung zurückgriff sowie die Bibliothek seiner ›Heimatabtei‹ Bury St. Edmund, welche über mehr als 2.000 Titel verfügte. Neben biblischen Schriften und denen der Kirchenväter umfasste sie auch Werke dezidierter Aristoteliker wie Nicolaus Trivetus, Thomas Waleys und nicht zuletzt den damals schon wirkmächtig rezipierten Thomas von Aquin (sowie klassische literarische Schriften von Cicero, Virgil, Horaz und Ovid). Die Bibliothek selbst wurde zu Lydgates Lebzeiten unter seiner persönlichen Mithilfe neu organisiert.<sup>83</sup> Ausschlaggebender noch dürfte Lydgates Studienzeit an der Universität Oxford sein, deren Lehrplan freilich grundsätzlich aristotelisch geprägt war. Zwar ist seine Studienzeit nur ungenau belegt. Quellen aber weisen sein Studium in *divinity* oder *canon law*, also Theologie oder Kirchenrecht, für die Jahre 1406 bis 1408 nach, wobei seine tatsächliche Studiendauer in der Forschung als weitaus umfangreicher eingeschätzt wird.<sup>84</sup> In jedem Fall lässt dies auf eine Kenntnis der einschlägigen und in Bezug auf die relevanten aristotelischen Schriften schon deswegen schließen, da laut den damaligen Universitätsstatuten für die Zulassung zu den höheren Studien wie Theologie und kanonischem Recht das einführende Studium in den *Artes liberales* obligatorisch war. Dort aber waren Lehrveranstaltungen zur *Ethik* und *Politik* des Aristoteles verpflichtend, in denen dieser eben jene Differenzierung vornimmt. Davon abgesehen waren freilich auch im Studium von Theologie und kanonischem Recht aristotelische Überlegungen maßgeblich, was eine gewisse Kenntnis jener, im akademischen Diskurs geläufigen und nicht zuletzt etwa in der Diskussion von Staatsrecht und Moralthologie verwendeten Begriffe doch begünstigt.<sup>85</sup> Auch wenn die Schriften Lydgates also keine explizite Bezugnahme auf die entsprechenden aristotelischen Texte aufweisen, so ist allein angesichts seiner Studien doch von einer Kenntnis der betreffenden, im damaligen akademischen Diskurs geläufigen Begriffe und Kategorien auszugehen, weswegen auch ein selbstverständliches Anknüpfen an die genannte aristotelische Differenzierung mehr als plausibel erscheint. *Ricchezza* bezeichnete dann selbstverständlich, wie die Abgrenzung zu den ›Gütern der Natur‹ nahelegt, künstliche Reichtümer – also Geld.

83 Vgl. hierzu wie zu Lydgates Verhältnis zum bibliophilen Herzog von Gloucester ebd., S. 213-217; vgl. Pearsall, *John Lydgate*, S. 32f.

84 Vgl. ebd., S. 30; vgl. Universität Oxford, *Statuta antiqua universitatis Oxoniensis*, hg. von Strickland Gibson, Oxford 1931, S. 234f.

85 Vgl. zum Obigen ebd., S. cv; S. cviiif; S. xcivf. Ausnahmen, was die Verpflichtung zum Studium von *Ethik* und *Politik* betrifft, waren im 15. Jahrhundert Anlass für Streitigkeiten zwischen der Universität und den Orden der Franziskaner, Dominikaner und auch der Benediktiner, zu denen Lydgate gehörte. Allein letztere waren unter bestimmten Auflagen vom Studium der *Artes* befreit, allerdings erst ab 1409 (vgl. ebd., S. cxv). Zur Rezeption aristotelischer Überlegungen insbesondere über Thomas von Aquin an der Universität Oxford allgemein vgl. Charles Edward Mallet, *A History of the University of Oxford*, London/New York 1968, S. 76-82.

Die tendenzielle Gleichsetzung von Reichtum mit Geld lässt sich ferner theoretisch untermauern hinsichtlich der Tauschmittelfunktion des Geldes. Schon Aristoteles vermerkt ja explizit als entscheidenden Vorteil des Geldes, allgemeines und universelles Tauschmittel zu sein und so nicht nur ein bestimmtes, sondern jedwede Art von Bedürfnis befriedigen zu können: Es wurde geschaffen »als eine Art austauschbarer Stellvertreter«<sup>86</sup> für den Handelsverkehr, mit dem so unterschiedlichen Erfordernissen wie Kleidung, Nahrung, Wohnung etc. begegnet werden kann. In den Worten des ansonsten nicht für seine geldtheoretischen Überlegungen bekannten Arthur Schopenhauers begegnet Geld damit »nicht bloß einem Bedürfnis in concreto [...] sondern dem Bedürfnis überhaupt, in abstracto«<sup>87</sup>. Geld ist von daher nicht nur eine Art Gut, ein (natürlicher) Reichtum unter vielen. Es ist vielmehr als Reichtum im Abstrakten, als Reichtum schlechthin zu betrachten. Noch Karl Marx bezeichnete Geld in diesem Sinne als »allgemeiner Repräsentant des stofflichen Reichtums, weil in jede Ware umsetzbar.«<sup>88</sup>

Eben diesen Gedanken scheint auch Thomas von Aquin vorauszusetzen, wenn er im Zuge seiner kritischen Reflexion über das Streben nach Reichtum schreibt: »Das Geld [*nummus*] wurde erfunden als eine Art Garantie, dass der Mensch alles erwerben kann, was auch immer er begehrt. Also macht Reichtum [*divitiis*] glücklich«<sup>89</sup> – eine Schlussfolgerung, die er im weiteren Verlauf seiner Überlegungen freilich dekonstruiert. In jedem Fall aber verdeutlicht sie die heute wie in früheren Zeiten selbstverständliche Gleichsetzung von Reichtum mit Geld.

Zuletzt kann noch auf die mittelalterliche Ikonographie als Beleg dieser Identifikation hingewiesen werden. Die im Rahmen der christlichen Morallehren traditionell kritisch betrachtete Figur des Reichen (*dives*) etwa wird in bildlichen Darstellungen bevorzugt mit dem sie erst kenntlich machenden Attribut des Geldsacks gezeigt. Ganz prominent findet sich dies in Bildnissen der verbreiteten Geschichte von Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16,19-31). Darstellungen von dessen Todesstunde, in welcher Teufel seine Seele holen kommen, zeigen oftmals unter dessen (Sterbe-)Bett gelagerte Säcke oder Kisten voller Geld. Ganz prominent mit dem Geldbeu-

86 Aristoteles, *Ethik*, V, 8, 1133a 12–29 – 1133a 29–14.

87 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneyse, 5 Bde., Darmstadt 1968; hier: Bd. 4, S. 414f; vgl. zu diesem Aspekt auch Axel T. Paul, »Die Legitimität des Geldes«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 109–129; hier: S. 116.

88 Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*, hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, 44 Bde., Berlin 1956–2021; hier: Bd. 23, S. 147. Auf Marx' (weitgehend aristotelische) Geldanalysen einzugehen führte an dieser Stelle zu weit. Vgl. die geldtheoretischen Betrachtungen in Kapitel 2.

89 Vgl. »[N]ummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit« (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II q2.1; Übers.: PL).

tel attribuiert ist der Reiche auch in und an Sakralbauten dargestellt, wie etwa am Portal der Kathedrale von Chartres, wo er ihn angesichts des drohenden jüngsten Gerichts an sich drückt. Verbreitet war auch die Darstellung mit der Geldbörse um den Hals, die ihn nach unten (in die Hölle) zieht. Ähnliche Darstellungen in England finden sich in der Kathedrale von Lincoln (erbaut ab 1088) und der St. Thomas-Kirche in Salisbury (13. Jahrhundert) – eine Warnung vor dem Streben nach Reichtum, prominent mit Geld bzw. mit dem Gelbbeutel symbolisiert.<sup>90</sup>

All dies legt nahe, dass auch bei Lydgate *ricchesse* in der Tat ganz selbstverständlich mit Geld bzw. Geldbesitz gleichzusetzen ist. Bemerkenswert ist zuletzt, dass bei Lydgate *ricchesse* ebenso wie *tresour* immer wieder von anderen Arten des Besitzes abgegrenzt erscheinen, insofern diese neben jenen zusätzlich explizit Erwähnung finden. Das betrifft insbesondere als Luxus zu bewertende Besitztümer. Dies ist der Fall etwa beim *Archebisshoppe*, der, wie erwähnt, neben dem Verlust seiner Schätze, insbesondere den seiner »peinted chambers« (L 167), seiner (schön) »bemalten Kammern« beklagt; der Äbtissin, bei der vom »passinge of greet riches, / And beddis softe« (L 251f), also dem Verlust von großen Reichtümern und weichen Betten die Rede ist; und beim Bürger, der neben der Einbuße seiner *ricchesse*, seiner Immobilien und die daraus resultierenden Mieteinnahmen sowie seinen Schätzen (»Houses, rentes / tresour«, L 307), auch die der von ihm offenbar gehortete »substance« (L 307), Vorräte bzw. Güter, beklagt.

Gewiss ist diese Abgrenzung wie auch die generelle Verwendung von *ricchesse* nicht systematisch zu verstehen, das heißt nicht im engeren Sinne (geld-)theoretisch durchdacht. So ist durchaus anzunehmen, dass *ricchesse* (ebenso wie *tresour*) tendenziell auch jene anderen, wertvollen Besitztümer einschließt. Dennoch scheint im Text doch immer wieder eine Art unterschwellige Differenzierung durch, welche eine, wenn nicht zwingend exklusive, so doch maßgebliche und vor allem ganz selbstverständliche Identifizierung von *ricchesse* mit Geld bzw. Geldbesitz nahelegt.

---

90 Vgl. zum Obigen Lester K. Little, »Pride Goes before Avarice. Social Change and the Vices in Latin Christendom«, in: *The American Historical Review* 76/1 (1971), S. 16–49; hier: S. 26; vgl. u. a. Rooney, *Mortality and Imagination*, S. 267; Katherine Rousseau, »Mapping Our Last Places. Apocalyptic Space and Imagery at Chartres Cathedral. A Social and Visual Analysis of Imagined Space«, in: *Religious Representation in Place. Exploring Meaningful Spaces at the Intersection of the Humanities and Sciences*, hg. von Mark K. George und Daria Olgiati, New York 2014, S. 89–103; hier: S. 96; Vgl. Le Goff, *Geld im Mittelalter*, S. 15. Der Reiche verschmilzt freilich oftmals mit der Gestalt des Habgierigen, des Wucherers und des Geizigen (vgl. Little, »Pride«, S. 26); David Taylor, »The Early West Front of Lincoln Cathedral«, in: *Archaeological Journal* 167/1 (2010), S. 134–164; hier: S. 139.

### »For lack of mony...«

Was darüber hinaus jedoch für eine Identifizierung von Reichtümern, Schätzen, Gold und Silber mit Geld spricht, ist, dass diese dem Tod auf eine Weise gegenübergestellt werden, die sie als besonders »vermögend« d.h. wirkmächtig auszeichnet. Sie werden in den Dialogfolgen immer wieder als (vermeintlich) Sicherheit versprechend ins Spiel gebracht bzw. entsprechend entlarvt.

Dies beginnt bereits beim *Kyng*, welcher ja betont als »Reichster« angeredet wird und dem unmittelbar anschließend versichert wird, dass auch er (wie alle anderen) dem Tode unterworfen sei; setzt sich fort beim *Bisshoppe*, dem der Tod vorhält, dass ihm gegenüber Reichtümer und Schätze ebenso wenig von Nutzen sind wie die oben genannten »Güter der Natur«; und es erklärt auch, warum der *Patriarke* klagend fragt, was seine großen Reichtümer und Schätze ihm nun nützten, und dass sie ihn gründlich getäuscht hätten (»Han me deceivid / sothfastly indede«, L 130). Der, buchstäblich verstanden, absurd anmutende Vorwurf der Täuschung ist freilich zunächst darauf zu beziehen, dass das Streben nach Geld, die Freude an weltlichem Besitz, eine Ablenkung von der Ausrichtung des eigenen Lebens auf das jenseitig-Göttliche darstellt. Zugleich aber suggeriert seine Rede, dass er seinen Schätzen in der Tat schlichtweg alles zugetraut hätte oder sich durch sie jenseits jedes möglichen Unglücks, sogar des Todes wähnte. Ähnlich explizit wird beim *Domherr* vermerkt, dass ihm seine *ricchese* keinen Schutz böten (»Al my ricches / may me not disporte«, L 324). All diesen Figuren geht es genauso wie dem qua Definition geldvernarnten Wucherer, der feststellen muss, dass all sein Reichtum – hier Gold und Silber – dem Tode gegenüber nutzlos ist; dass, wie es der *Minorit* im Sinne der didaktischen Ausrichtung des Textes zusammenfasst, vor allem auch *ricchese* nicht »fro debe defende« (L 574).

Reichtum und Schätze finden im Totentanz sozusagen nicht nur extensive Verbreitung, insofern sie dem Tod eben weitaus öfter als andere, oft standestypisch zugeordnete Eigenschaften wie Macht, Würden, Stellung, Gelehrsamkeit oder Tapferkeit als nutzlos gegenübergestellt werden. Sie finden auch intensivere Beachtung als diese. Die Häufung der Rede von der Nutzlosigkeit von Reichtum, Schätzen & Co. und das oftmals geradezu als überraschend markierte diesbezügliche Erkenntnismoment seitens der Figuren (wie etwa beim eben zitierten Patriarchen) vermitteln sogar den Eindruck, dass nicht *auch* Reichtum, Schätze, Gold und Silber nichts gegen den Tod vermögen, sondern dass *selbst* Reichtum und Schätze nutzlos sind – diesen also eine besondere Mächtigkeit beigelegt wird, welche am Tode deswegen umso prominenter als scheiternd vorgeführt werden kann.

Für eine Identifizierung von Reichtum und Schätzen mit *Geld* spricht dies deswegen, weil diesem gerade in der zeitgenössischen Dichtung immer wieder die Fähigkeit zugeschrieben wird, nahezu alles zu vermögen. Chaucers berühmte *Shipman's Tale* (verfasst als Teil der *Canterbury Tales* zwischen 1387 und 1400) etwa kann gelesen werden als Erzählung, in der über Geld Intim- bzw. Liebesbeziehungen ver-

handelt – und eben gekauft – werden können. In Thomas Hoccleves (ca. 1368–1426) Geschichte des *John of Canace* (ca. 1411) geht es um einen alternden Vater, der seine Kinder in nicht unähnlicher Weise dazu bringt, für ihn zu Sorgen, indem er ihnen den Besitz einer Kiste voller Geld vorgaukelt: Zuneigung wird mit Geld erkauft.<sup>91</sup> Dieses Motiv taucht auch in Lydgates eigenem Werk auf. Sein (undatiertes) Gedicht mit dem sprechenden Titel *Amor Vincit Omnia Mentiris Quod Pecunia* (frei übersetzt: »Dass die Liebe alles überwindet, ist gelogen – es ist das Geld«) ist explizit eben dieser Frage gewidmet: »Whiche of the two by ust comparisoun / Love or money in vawlew doth excede? To gyve an answer for short conclusioun, / Love is sette bakke, gold goth byfore, and mede«<sup>92</sup> (»Welches von beiden, Liebe oder Geld, sind, recht verglichen, mehr wert? Die Antwort lautet, kurz gesagt: Die Liebe ist hintangestellt, erst kommen Gold und Lohn«) – eine Antwort, welche in den Endzeilen der darauf folgenden Strophen in Variationen wiederholt wird. Bemerkenswert an diesem Gedicht ist nicht nur die Feststellung, dass *money* Liebe und Zuneigung beherrscht und mehr als diese vermag (nämlich eben alles), sondern dass hier auch nahezu alle im *Dance of Death* aufgeführten Begriffe zur Beschreibung und in Bezug auf Reichtümer und weltlichen Besitz als synonym für Geld verwendet auftreten: »richesse«, »gold and tresoure«, »lucre«, »wynnyng«, wie auch die nur hier vorkommenden »pecunia« und »mede«<sup>93</sup>. Letzteres ist oben für den Kontext wörtlich mit »Lohn« wiedergegeben, ist aber auch mit Profit/Belohnung/Bestechung übersetzbar und wird in der Literatur oftmals mit Geld identifiziert.

Die Rede von der Macht des Geldes ist in der zeitgenössischen Dichtung allerdings nicht auf das Thema Liebe und Zuneigung beschränkt; insbesondere ist seine Verfügungsgewalt über die Rechtsprechung ein bedeutendes Thema. Hervorzuheben ist hier das relativ bekannte, auf Mitte des 15. Jahrhundert datierte Gedicht *Lon-*

91 Vgl. zu diesen Punkten Sarah R. Jones, »City and Country, Wealth and Labour«, in: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*, hg. von Peter Brown, Oxford 2007, S. 56–73; hier: S. 58. Vgl. zum Folgenden auch insgesamt die Tradition der englischen *venality satire*: Gerald Robert Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford 1961; S. 28 7–349. Zur gesamteuropäischen Tradition der Geldsatire vgl. Dieter Kartschoke, »Regina pecunia, dominus nummus, imperat.« Caesarius von Heisterbach über zisterziensische »avaritia«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 182–203.

92 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 744–749; hier: S. 745. Der Titel des Gedichts beruht auf dem Vergil ironisierenden lateinischen Sprichwort »Amor vincit omnia; non est verum, dicit pecunia.« Vgl. Emily Wingfield, »Ex libris domini duncani/Campbell de glenwrquhay/miles«. The Buik of King Alexander the Conquerour in the Household of Sir Duncan Campbell, Seventh Laird of Glenorchy«, in: *Medieval Romance, Medieval Contexts*, hg. von Michael Cichon und Rhiannon Purdie, Cambridge 2011, S. 161–174; hier: S. 166.

93 Die hier zitierte Folge: Ebd., S. 745f. Zur Bedeutung von »mede« vgl. John A. Yunck, *The Lineage of Lady Meed. The Development of Mediaeval Venality Satire*, Notre Dame IN 1963, S. 113–118.

*don Lickpenny*, das lange ebenfalls John Lydgate zugeschrieben wurde.<sup>94</sup> Es handelt von einem Landmann, der sich (als Ich-Erzähler) nach London begibt, um in einer Rechtssache die Gerichte in Westminster aufzusuchen und sich mit Gier, Korruption und Egoismus konfrontiert sieht. Er hat in dieser und in folgenden Angelegenheiten keinen Erfolg, weil er, wie die letzte Zeile jeder Strophe unweigerlich variiert, kein Geld hat: »For lack of mony I could not spede«<sup>95</sup>. Strophe für Strophe wird vorgeführt, dass es in der großen Stadt praktisch alles gibt, was das Herz begehrt, aber eben nur gegen Geld. Luxuswaren, Lebensmittel, Vergnügungen, Diebesgut (seine eigene, ihm zuvor gestohlene Mütze) bleiben dem Reisenden ebenso wie die sichere Rückreise über den Fluss verwehrt.<sup>96</sup> Zuletzt kehrt der Erzähler, ohne Gerechtigkeit erfahren zu haben (und um sein wenig Geld ärmer), unverrichteter Dinge nach Hause zurück, für die Stadt London betend, dass Gott ihr – vor allem anderen – rechtschaffene Advokaten sende. Das Gedicht zeichnet das urbane London als eine von Geld durchdrungene und beherrschte Gesellschaft, in der alles, insbesondere

94 Es ist anzumerken, dass die überlieferte Autorschaft Lydgates v.a. aus stilistischen Gründen in Frage gestellt worden ist. Zwar ist die Form der auch hier stets gleichbleibenden Schlusszeilen, wie an den obigen und folgenden Ausführungen zu sehen, für Lydgate sehr gebräuchlich. V. a. aber die oftmals unsauberen Endreime gelten für Lydgates Schaffen als eher ungewöhnlich (vgl. Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 1, S. xlvi).

In neuerer Zeit wurde v.a. die erzählerische Perspektive als Grund für den Ausschluss aus dem lydgateschen Kanon angeführt. Denn bei der Erzählstimme handelt es sich um einen armen Landmann, welcher die Unsittlichkeit und Korruption der städtischen Gesellschaft beklagt. Dies wurde als inkompatibel mit Lydgates bekannten Lobeshymnen auf die Stadt London angesehen, welche er etwa in Auftragswerken für die städtischen Gilden als tugendsame und vorbildhafte Gemeinschaft preist (vgl. David C. Benson, »Civic Lydgate. The Poet and London«, in: *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, hg. von Larry Scanlon und James Simpson, Notre Dame IN 2006, S. 147–168; hier: S. 154f), auch wenn Potential zur Kritik bleibe (vgl. ebd., S. 157). Angesichts der obigen Analyse von Lydgates Totentanztext erscheint dieser Punkt aber auch grundsätzlich als schlagendes Argument auszufallen. Denn nicht nur macht sich Lydgate im Totentanztext die durchaus mitleidvolle Darstellung des Landmanns der französischen Vorlage zu eigen; er charakterisiert insbesondere auch die dem Juristenstand zugehörigen Figuren als fast durchweg korrupt und die Armen als deswegen Leidtragende (vgl. auch die folgenden Ausführungen). Bensons Ansicht, Lydgates Werken fehle der »wide-ranging criticism of the legal system that dominates the beginning of *London Lickpenny* [Herv. i. O.]« (ebd., S. 151) und »do not sympathize with the poor against the rich or with the marginal against the official« (ebd.) kann daher deutlich widersprochen werden. Die inhaltlich-perspektivische Nähe zwischen *London Lickpenny* und Lydgates gesicherten Werken ist in dieser Hinsicht durchaus gegeben. Ob die Frage der Autor:innenschaft diesbezüglich nochmals zu überprüfen wäre, freilich andernorts zu diskutieren. Erstmals zugeschrieben wurde sie Lydgate offenbar von John Stow (ca. 1524–1605). Zu dieser Debatte allgemein vgl. Hammond, *English Verse*, S. 237.

95 John Lydgate, *A Selection from the Minor Poems*, hg. von James O. Halliwell-Phillipps, London 1840, S. 103 107; hier: S. 103. Das Gedicht wird hier *London Lackpenny* genannt.

96 Vgl. Benson, »Civic Lydgate«, S. 147.

die als unverkäuflich gedachte Gerechtigkeit, für Geld – aber auch nur gegen Geld! – zu haben ist.

Geld erhält damit auch hier einen – wohlkritisierten – Nimbus der Verfügungsgewalt, die keine Grenzen zu kennen scheint. Insbesondere scheint ihr die ihrem Anspruch nach unverkäufliche Rechtsprechung unterworfen. Gerade darin aber gleicht die Erzählung anderen, zweifelsfrei von Lydgate stammenden Werken. So etwa in dem ratgeberischen Gedicht *Advice to Tittle-tattlers*, in dem Geld als »a thyng in-comparable«<sup>97</sup> bezeichnet wird, das Wundersames vermag: »The ryche preferryd, the poore is ay cowpable, / In ony quarell gold hath ay moost myght« (etwa: »Der Reiche wird bevorzugt, der Arme wird verurteilt. In jedem Streit hat Gold die meiste Macht«). Geld (bzw. das damit zu identifizierende Gold) hat ebendie Macht, für die es im *Lickpenny* kritisiert wird.

Die hier konstatierte, über dem Gesetz stehende Macht des Geldes spiegelt sich in der Charakterisierung der dem Juristenstand zugehörigen Figuren im *Dance of Death* wider. Wie erläutert, übernimmt Lydgate dort nicht nur die im Ruch der Korruption stehende Figur des Advokaten als *Man of Lawe* sowie *Le bailly* als *Bayly* aus dem Französischen, sondern ergänzt sie noch durch den *Iourrou*, welcher am explizitesten von allen in der Kritik steht. Er hat (so spricht der Tod), Gerechtigkeit für Geld (*golde*) verkauft, Unbescholtene gehängt, Diebe laufen lassen und, wie auch im Fall des vergeblich Gerechtigkeit suchenden Landmanns aus *London Lickpenny* nahelegend, mit seinem Verhalten Bauern um Haus und Hof gebracht.<sup>98</sup>

Über die Verbindung mit der Klage über Korruption hinausgehend ist zuletzt Lydgates »Bettelgedicht« an den Herzog von Gloucester näher zu betrachten.<sup>99</sup> Es handelt sich dabei um ein achtstrophiges Gedicht, in dem Lydgates dichterisches Ich von den schweren Gebrechen seiner Geldbörse berichtet, die an einer auszehrenden Krankheit (»consumpcioun«<sup>100</sup>) leide. Durchaus humorvoll wird die vergebliche

97 Dieses und das nachfolgende Zitat: Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 816. Vgl. Lydgate, *A Selection*, S. 150.

98 Vgl. »And hange the trewe / and þe thief respite« (L 493) bzw. das bereits zitierte »The pore man / loste londe and place; / For golde þou cowdest / folke disherite« (L 485f). Bei ersterer Wendung mag es sich um eine Art stehender Redewendung gehandelt haben. So ist bereits vom Ende des 14. Jahrhunderts die Klage eines Predigers über bestechliche Juristen überliefert, die »for a litill money [...] will save a theffe, and dampne a trewe man«, also, für ein wenig Geld einen Dieb laufen lassen und einen ehrlichen Mann verurteilen würden (Ms. Roy. 18. B. xxiii, Fol. 113b; zitiert aus: Owst, *Literature and Pulpit*, S. 343).

99 Vgl. Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 665–668. Eine genaue Datierung ist schwierig; es ist möglich, dieses Gedicht in Beziehung zu einer in den *Fall of Princes* eingefügten Danksagung an Gloucester zu lesen, was seine Entstehung vor 1431, also wenige Jahre nach der Übertragung des Totentanztexts, bzw. bis 1438, als der *Fall* mutmaßlich fertiggestellt wurde, möglich scheinen lässt. Der Zusammenhang zwischen dem Bittgedicht und der genannten Danksagung ist jedoch ungewiss (vgl. Hammond, *English Verse*, S. 149).

100 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 667.

Suche nach einer wirksamen Arznei beschrieben: Das Abführmittel etwa, beim Apotheker teuer erstanden, habe die Lage nur verschlimmert! Der traurige Zustand der Geldbörse beruhe nun mal, wie die jeweilige Schlusszeile der Strophen variierend vermerkt, auf einem »lak of plate and of coinage«<sup>101</sup> – dem Mangel an Edelmetall und Münzen – welchem der Herzog, wie Lydgate in angemessen demütigem Duktus (und einer gehörigen Portion Chuzpe) bittet, doch abzuhelpen vermöge. Hier ist ähnlich wie oben in austauschbarer Weise von *plate* und *coinage* die Rede, das nochmals die Annahme stützt, dass unvermünztes Edelmetall bzw. aus solchem bestehende Objekte selbstverständlich mit Geld gleichgesetzt wird.

Hervorzuheben ist ferner, dass Geld hier als quasi-wundersames Heilmittel dargestellt wird. Auch wenn sich dessen ›Heilkraft‹ konkret auf den Zustand der dichterischen Geldbörse beschränkt, so erscheint es doch als jede geläufige medizinische Kunst übersteigend wirkmächtig. Auch die Krankheitsmetapher selbst bestätigt die Bedeutung des Geldes, ist dessen Mangel doch gleichzusetzen mit einem durchaus schwerwiegenden und äußerst unangenehmen Leiden (»Botme of his stomak was tournyd vp-so-doun«<sup>102</sup> – »Ihr Magen drehte sich ihr [der Geldbörse] um«). Die Erkrankung wird darüber hinaus als so gravierend beschrieben, als wäre die Börse dem Licht von *sol* und *luna*, den Himmelskörpern Sonne und Mond, entzogen (»Sol and Luna were clypsed of ther liht«<sup>103</sup>), was sich unschwer als eine Anspielung auf das Fehlen von Gold und Silber erkennen lässt. Und auch wenn jene Krankheit nur die Geldbörse betrifft, so bringt sie das lyrische Ich gleichwohl, wie mehrfach angedeutet wird, nachdrücklich in Schwierigkeiten, da es ohne *plate* und *coinage* als völlig hilflos dargestellt wird und sich für die komisch-drastische Schilderung des Krankheitsverlaufs immer wieder demütig-ironisch beim Adressaten zu entschuldigen verpflichtet sieht. Das Gedicht ist daher durchaus als ein Spiel mit der Macht des Geldes im zeitgenössischen literarischen Diskurs zu verstehen und bestätigt den Eindruck, dass dieses zeitgenössisch unter mannigfacher Bezeichnung als besonders, wenn nicht gar als auf wundersame Weise, wirkmächtig diskutiert wird.

Dieser angesichts des umfangreichen Werks Lydgates noch vergleichsweise kurze Abriss zeigt, dass er die oben genannten Bezeichnungen auch anderswo mit Geld praktisch synonym versteht. Darüber hinaus macht er die ungeheure Potenz deutlich, welche Lydgate dem Geld in vielerlei Hinsicht mal betont und ausführlich, mal nebenbei zuerkennt. Er liegt er damit durchweg auf der Linie der zeitgenössischen Wahrnehmung, wie sie sich in der Literatur der Zeit artikuliert.

101 Ebd., S. 666.

102 Ebd., S. 665.

103 Ebd., S. 666.

»...and rulyst the world ouer all...«

Die hier konstatierte und immer wieder nachdrücklich kritisierte Macht des Geldes spiegelt ganz offensichtlich eine Gesellschaft wider, die – auf allen Ebenen – als beständig und übermäßig von Geld bestimmt scheint. Es liegt auf der Hand, dies als Symptom einer fortschreitenden gesellschaftlichen Monetarisierung zu werten. In der Tat war diese im Sinne der Verwendung von Geld als Wertmesser, Recheneinheit, aber auch als »reales« Tauschmedium in Form von Münzen in England seit der sogenannten kommerziellen Revolution um das 13. Jahrhundert weitgehend abgeschlossen. Die wirtschaftlich bestimmende Landwirtschaft jedenfalls war im Wesentlichen monetär organisiert. Kultivierbares Land, so der Wirtschaftshistoriker Peter Spufford in seiner umfassenden Analyse dieser Zeit, »ceased to be regarded simply as a source of immediately consumable produce and came to be seen as a source of money.«<sup>104</sup> Die Beziehung zwischen *land owners* und bäuerlicher Bevölkerung »based firmly on cash payments«<sup>105</sup>. Die Rede ist von »basierte« deswegen, weil die Festlegung von Geldzahlung keinesfalls bedeuten musste, dass Münzen oder gewisse Mengen an Edelmetall in jedem Fall den Besitzer wechseln mussten. Trotz steigender Verfügbarkeit von Münzen war Geld zunächst die Einheit, in der der Wert von Land, Gütern und Abgaben berechnet werden konnte. England kann sogar als herausragendes Beispiel dieser Art der Monetarisierung gelten, da schon im Zuge der *domesday survey* nach der normannischen Invasion 1066 das gesamte Land ganz buchstäblich in Geld(werten) vermessen worden war.<sup>106</sup> »Zahlungen« konnten jedenfalls in vielfältiger Form erfolgen, die für die Beteiligten akzeptabel war – in Münzen, Metall, anderen Gütern oder Naturalien oder auch

---

104 Spufford, *Money and its Use*, S. 245.

105 Bolton, *Money*, S. 189: Einfache (auch unfreie) Bauern »owned and used coins, were embedded in a market economy and were money concious« (ebd., S. 191). Vgl. allg. zur Monetarisierung Englands im Zuge der kommerziellen Revolution Sasan Fayazmanesh, *Money and Exchange. Folktales and Reality*, New York 2006, S. 26–45; S. 43; Spufford, *Money and its Use*, S. 244f. Die Forschungsliteratur vermerkt einhellig das Jahr 1279 als von besonderer Bedeutung. Unter Edward I. wurden erstmals andere Denominationen als der *penny* ausgeprägt, neben dem *groat* (Groschen) der *halfpenny* und *farthing* (Viertelpfennig) als eigenständige Silbermünzen (vgl. auch John Chown, *A History of Money. From AD 800*, London/New York 1994, S. 27f).

106 Vgl. hierzu u.a. Sally Harvey, *Domesday. Book of Judgement*, Oxford/New York 2014. Die Bezeichnung *domesday* ist dabei sprechend, verweist sie doch auf den *doomsday*, den *Tag der Abrechnung* des Jüngsten Gericht (wenn auch ursprünglich wohl im Sinne der nunmehr für alle Zeiten festgestellten bzw. feststehenden Besitzverhältnisse gemeint, vgl. Richard Son of Nigel, *Dialogus de Scaccario, the Course of the Exchequer, and Constitutio Domus Regis, the King's Household*, hg. von Charles Johnson, London 1950, S. 64). Zur zeitgenössischen Existenz von Geld als Werteinheit vgl. auch die Ausführungen dazu in Kapitel 2.

Dienstleistungen. Parallel dazu blieben Abgaben in Form von Arbeitsdiensten und Naturalien erhalten.<sup>107</sup>

Für das England Anfang des 15. Jahrhunderts verzeichnet die jüngere Forschung nun aber noch einmal einen »significant shift in its economic and social structure«<sup>108</sup>. So wird es ab Ende des 14. Jahrhunderts üblich, dass Grundbesitzende ihre Ländereien nicht mehr direkt unter eigener Aufsicht managen, sondern gegen festgelegte Geldzahlungen verpachten – was in der Regel mit der »final conversion of all labour services to money«<sup>109</sup> im obigen Sinne begleitet wird. Produkte der Ländereien werden wiederum, nunmehr vor allem gegen Münzgeld, auf den Märkten der wachsenden Städte gehandelt. Die Urbanisierung begünstigt die Spezialisierung handwerklicher, aber auch agrarischer Produktion, die sie in vielen Fällen auch erst ermöglicht. Die Städte – und insbesondere das weiter erstarkende, im *Lickpenny* als vom Geld korrumpiert geschmähte London – werden Standort arbeitsteiliger Produktionsstätten, in denen eigene Güter nicht zuletzt für den Export gefertigt werden.<sup>110</sup> Insbesondere hier war es auch für Nichtadlige nun möglich, durch Produktion und Verkauf von Waren zu bedeutendem materiellen Besitz zu kommen, wovon die mächtiger und selbstbewusster auftretenden Gilden Londons Zeugnis geben.<sup>111</sup> Herausragendes Beispiel ist der Tuchhandel, der ab Ende des 14. Jahrhunderts eine stetige Zunahme verzeichnet. Gerade ab 1420, also der Zeit, in der Lydgate seinen

107 Vgl. zur Vielfalt von Zahlungsformen gerade im Bereich der Landwirtschaft Spufford, *Money and its Use*, S. 244 sowie Pamela Nightingale, *Trade, Money and Power in Medieval England*, Aldershot/Burlington VT 2007, v.a. S. 54.

108 Bolton, *Money*, S. 308.

109 Christopher Dyer, *Making a Living in the Middle Ages. The People of Britain 850–1520*, New Haven CT/London 2002, S. 332; Richard H. Britnell, *The Commercialisation of English Society 1000–1500*, Manchester 1993.

110 Vgl. Karel Davids und Bert D. Munck, »Innovation and Creativity in Late Medieval and Early Modern European Cities. An Introduction«, in: *Innovation and Creativity in Late Medieval and Early Modern European Cities*, hg. von dens., Surrey u.a. 2014, S. 1–34; v.a. S. 2ff; vgl. Jörg Oberste und Susanne Ehrich, »Einführung«, in: *Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten*, hg. von dens., Regensburg 2015, S. 7–17. Zur Arbeitsteilung als Folge und Begleiterscheinung der geldwirtschaftlichen Durchdringung vgl. Bolton, *Money*, S. 243. In der Tat wurden Städte vorwiegend aus ihrem Umland heraus versorgt und auf ihren Märkten die landwirtschaftlichen Erzeugnisse gegen Geld gehandelt (vgl. Christopher Dyer, »A Summing Up«, in: *Trade, Urban Hinterlands and Market Integration C. 1300–1600*, hg. von James A. Galloway, London 2000, S. 103–109; S. 348ff; Britnell, *Commercialisation*, S. 115.

111 Im Falle Londons sind v.a. die der Woll- und Tuchhändler (*Mercer*) zu nennen. Zu ihrem wachsenden Wohlstand, ihrer politischen Einflussnahme in Stadt und Parlament und den damit einhergehenden soziopolitischen Verschiebungen und Konflikte Ende des 14. bis Mitte des 15. Jahrhunderts vgl. Anne F. Sutton, *The Mercery of London. Trade, Goods and People, 1130–1578*, Florenz 2005, v.a. S. 202–234; S. 251.

*Dance of Death* verfasste, kam es nach einer Phase relativer Stagnation wieder zu bedeutenden Steigerungen des Tuchexports. Dem konnten auch die wieder aufflammenden Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich im sogenannten Hundertjährigen Krieg wenig anhaben, der sich, auch wenn gerade der Fernhandel ein mit hohen Risiken verbundenes Geschäft blieb, zum Teil durchaus positiv für die Wirtschaft im südlichen England auswirkte.<sup>112</sup> Die Exportsteigerung wirkte als gesamtwirtschaftlicher Impuls, da Kaufleute wie Landbesitzende von der in der Tendenz steigenden Nachfrage nach Schafswolle profitierten, was allerdings sozialgeschichtlich bekannte Konflikte zur Folge hatte: Weideland konnte weniger arbeitsintensiv und damit billiger bewirtschaftet werden als Ackerland. Die Umwidmung von dem einen zum anderen brachte Teile der Landbevölkerung um ihre Erwerbsmöglichkeiten und trieb sie als Lohnsuchende in die Städte.<sup>113</sup>

Begleitet wurden diese Entwicklungen naheliegender Weise von einem nochmals gesteigerten Geld-, und konkret nun auch Münzgeldverkehr. Jedenfalls nahm die Münzproduktion stark zu: Es gab in England »indeed more coinage available for use in the late fourteenth and fifteenth centuries than there had been at any time before then, even allowing for hoarding, cash balances kept by noblemen, and the drain of coin abroad«<sup>114</sup>. Allerdings stieß die Münztätigkeit zugleich an ihre Grenzen: Die sämtliche Länder des zeitgenössischen Europas betreffende Edelmetallknappheit

112 Vgl. Bolton, *Money*, S. 291; genauer: Sutton, *Mercery of London*, S. 82; S. 292; Maryanne Kowaleski, »Warfare, Shipping, and Crown Patronage. The Economic Impact of the Hundred Years War on the English Port Towns«, in: *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe*, hg. von Lawrin D. Armstrong u.a., Leiden u.a. 2007, S. 233–256; v.a. S. 243–253.

113 Vgl. Andy Wood, *Riot, Rebellion and Popular Politics in Early Modern England*, New York 2002; sowie die klassische Studie Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, New York 1944.

Dass übrigens auch Lydgate mit diesen wirtschaftlichen Entwicklungen vertraut war, lässt sich daraus schließen, dass er eben in der Abtei Bury St. Edmund »beheimatet« war. Der Ort war eine bedeutende Marktstadt und selbst Produktionsstandort für Tuch in der eben dafür bekannten Grafschaft Suffolk. Die Abtei, zentral in der Stadt gelegen, gehörte lange zu den reichsten Abteien Englands (vgl. Margaret Statham, *The Book of Bury St. Edmunds*, Buckingham 1988, S. 12f). Derek Pearsall beschreibt die Abtei zu Lydgates Zeit gar als eine Art »powerful business corporation with assets running into millions« (Pearsall, *John Lydgate*, S. 24). Die Abtei stand als größter Grundbesitzer des Umlands auch immer wieder im Fokus lokaler Aufstände (vgl. Christopher Dyer, »The Rising of 1381 in Suffolk: Its Origins and Participants«, in: *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History* 36/4 (1988), S. 274–287). Die Stadt Bury St. Edmunds selbst wird für Mitte des 16. Jahrhunderts als eine der 14 reichsten Städte Englands eingeschätzt. Mitte des 14. Jahrhunderts befand sie sich ökonomiegeschichtlichen Studien zufolge noch auf Rang 26 (vgl. Richard H. Britnell, »Town Life«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 134–178; hier: S. 154).

114 Bolton, *Money*, S. 243; vgl. ebd., S. 241–244; S. 25ff; S. 187f.

(*bullion famine*)<sup>115</sup> im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts (und noch einmal in den 1440er und 1450er Jahren) zeigte auch in England negative Auswirkungen. Der akute Bargeldmangel konnte dort allerdings, zumindest was größere Summen anging, durch die zunehmende Verfügbarkeit von Kreditinstrumenten teilweise abgemildert werden. Dabei handelte es sich nicht allein um Kreditvergaben im heute geläufigen Sinn, obwohl diese gerade für den so wichtigen Fernhandel, wie schon längere Zeit die Wechsel, durchaus Verwendung fanden. Im Binnenhandel wie auch bei Transaktionen zwischen Privatpersonen konnte auf sogenannte *bonds* oder *bond obligatories* zurückgegriffen werden: Schriftliche, legal bindende Schuldverschreibungen bzw. Vereinbarungen über Zahlungsverpflichtungen, die zunächst in anderen Zusammenhängen, etwa als Übereinkünfte über Pachtzahlungen, Verwendung fanden, dann aber als »means of transferring debts to third parties with full legal protection«<sup>116</sup> gebraucht werden konnten und eine Alternative zu größeren Zahlungen (etwa für jährlich zu entrichtende Pachten) darstellten.

Begleiterscheinung all dieser Entwicklungen war freilich auch jene gesteigerte soziale Mobilität, die, auch wenn sie als solche keine neue Erscheinung darstellte, doch zunehmend auffällig wurde. Als herausragendes Beispiel hierfür kann die Familie de la Pole gelten, die es in wenigen Generationen vom einfachen Wollhandel zur Herzogswürde und Anwartschaft auf die englische Krone brachte.<sup>117</sup>

In diesem Zusammenhang ist wiederum ein Verweis auf Lydgates *Dance of Death*, insbesondere die Figur des *Clerke*, erhellend. Nicht nur ist sie als ständisch ambitioniert gezeichnet, sondern ihr Aufstieg wird, wie gezeigt, auch explizit mit hohen bzw. höheren Einkünften in Verbindung gebracht. In der Tat gehörten die im 14. und 15. Jahrhundert an Zahl zunehmenden akademisch Gebildeten Berufsgrup-

115 Allgemein zur *bullion famine* und ihren Gründen (v.a. der »Abfluss« von Edelmetall als internationales Zahlungsmittel in die Länder des heutigen Nahen Ostens sowie erschöpfte Silbervorkommen) vgl. die klassische Studie John Day, »The Great Bullion Famine of the Fifteenth Century«, in: *Past & Present* 79 (1978), S. 3–54.

116 Bolton, *Money*, S. 282. Vgl. ebd., S. 284–288. Bolton spricht von den *bond obligatories* daher auch als eine Art des Papiergelds (vgl. ebd., S. 282ff); vgl. auch Nightingale, *Trade, Money and Power*, S. 477.

117 Ihr Aufstieg verdankte sich offenbar einer »combination of aggressively efficient wool-dealing, eagle-eyed opportunity and lavish lending to the crown« (Maddern, »Social Mobility«; hier: S. 118; vgl. auch S. 132f). Allgemein zur Sozialen Mobilität dieser Zeit und ihrer Wahrnehmung in England vgl. S. H. Rigby, »English Society in the Later Middle Ages. Deference, Ambition and Conflict«, in: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350–c. 1500*, hg. von Peter Brown, Oxford 2007, S. 25–39; hier: S. 34–37; vgl. Peter Coss, »An Age of Deference«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 31–73; mit Fokus auf Geld als Ermöglichungsgrund sozialer Mobilität vgl. auch Bolton, *Money*, S. 186f. Auf die Kritik an jenen sozialen Veränderungen, auch von Seiten Lydgates, wird im Folgenden noch näher einzugehen sein.

pen an, deren Vergütung in der Regel in »fees and salaries«<sup>118</sup>, also Geldzahlungen bestand. Ihre Beschäftigung als »Verwaltungsbeamte« wurde durch die Möglichkeit monetärer Vergütung enorm begünstigt, da sie sich als Lohnempfänger in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis befanden, das sehr viel weniger leicht gelöst oder umgangen werden konnte als etwa das von Lehnmännern bzw. Personen mit erblichen Ländereien, Titeln oder Positionen. Andrew James Johnston spricht daher von den *clerks* als einer im bourdieuschen Sinne »dominated fraction of the ruling class«<sup>119</sup>. Die Zunahme der *clerks* stellte in diesem Sinne nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern den Effekt eines monetarisierten Staats- und Sozialwesens dar.

Im vorliegenden Zusammenhang besonders bemerkenswert ist jedoch, dass ihr sozialer Aufstieg in der zeitgenössischen Wahrnehmung nicht bloß mit einer Steigerung der Einkünfte einherging, sondern, wie bereits angedeutet, mit dieser praktisch *gleichzusetzen* war. Dies legt nicht nur die bestimmende Bedeutung des Geldes im sozioökonomischen Gefüge und seine Reflexion im literarischen Diskurs der Zeit nahe. Es wird auch in der Darstellung des *Clerke* im *Dance of Death* selbst suggeriert. Wie zitiert, ist dort von dessen Aufstieg zu »hie degre / Of benefices / or some greet prebende« (L 595f) die Rede, zu »hoher Stellung von Privilegien und [dem Einkommen aus] großen Pfründen«; wobei hinzuzufügen ist, dass *benefices* neben einer Art gesetzlicher Privilegien ebenso – wie auch heute – schlicht Zuwendung, Gewinn, Profit bedeuten kann.<sup>120</sup> Das wäre hier redundant übersetzt, ist aber eine Bedeutung, die in der zeitgenössischen Wahrnehmung, wie anzunehmen, durchaus mitschwingt. Darüber hinaus wird von einflussreichen, ruhmreichen oder sonst wie bedeutenden Positionen oder Funktionen des *Clerke*, welche diese Einkommen, Gewinne oder Zuwendungen rechtfertigen würden, an keiner Stelle etwas gesagt. Der Aufstieg des *Clerke* drückt sich also ebenso, wenn nicht sogar mehr, in seiner finanziellen Ausstattung aus, als in der konkreten Funktion oder dem Amt, das er innehaben mag. Die Bedeutung und bestimmende Rolle des Geldes in der zeitgenössischen Wahrnehmung erscheint so noch einmal besonders deutlich hervorgehoben.

Im Zusammenhang mit dem von Geldzahlungen abhängigen *Clerke* ist zuletzt auf ein weiteres, die höchsten politischen Ebenen betreffendes Phänomen anzusprechen, der sogenannte *bastard feudalism*.<sup>121</sup> Dieser Terminus bezeichnet im Wesentlichen das Phänomen, dass sich Feudalherren der Dienste von Gefolgsleuten

118 Johnston, *Clerks and Courtiers*, S. 77.

119 Ebd., S. 78; vgl. ebd., S. 63.

120 Vgl. »benefice«, in: *Middle English Dictionary*.

121 Vgl. hierzu wie zum Folgenden Douglass Cecil North u.a., *Gewalt und Gesellschaftsordnungen. Eine Neudeutung der Staats- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 2011, S. 98–113; Johnston, *Clerks and Courtiers*, S. 28–36; v.a. S. 31ff. Allgemein zum *bastard feudalism* vgl. Michael A. Hicks, *Bastard Feudalism*, London 1995.

zunehmend nicht mehr nur durch die Vergabe von Lehen, also eigenständig zu verwaltender und vererbbarer Ländereien, versicherten. Sondern sie verpflichteten sie, gewissermaßen in Entsprechung zur oben genannten Umwandlung von Feudalabgaben in Geldzahlungen, durch monetäre Vergütung. Die so in Dienst gestellten Gefolgsleute (*retainers*) befanden sich in einer relativen Position der Schwäche. Denn das Verhältnis konnte, da nicht erblich, sehr viel leichter gelöst werden als ein regelrechtes Lehen. Darüber hinaus bestand kaum die Möglichkeit, auf untergeordneter Ebene ein eigenes Beziehungsgeflecht aufzubauen, wie es die pyramidal gedachte Struktur des Lehnswesens vorsah, und mit dem gegebenenfalls der Macht des Lehnsherren entgegengewirkt werden konnte.

Die Folge war daher eine größere Abhängigkeit des *retainer* von seinem Herrn, oder, positiver ausgedrückt, größere Loyalität diesem gegenüber. Dies aber konnte politisch zum Problem werden, da sich diese Treue im Zweifelsfall als größer erweisen konnte als diejenige zum obersten Feudalherren, dem englischen Monarchen.<sup>122</sup> Auf oberster politischer Ebene drohte also die Etablierung von Machtstrukturen außerhalb des regulären Lehensgefüges bzw. dessen Zersplitterung in potentiell rivalisierende Fraktionen – eine Entwicklung, die im Wesentlichen erst durch die Vergütung von Gefolgschaft durch Geldsummen statt Landvergabe möglich wurde.

Diese Problematik ist ein Punkt, den Lydgate im *Dance of Death* und, soweit bekannt, auch sonst nicht direkt anspricht – sieht man vom oben genannten *Clerke* ab, der in gewissem Sinne als *retainer* seines nicht genannten Herren fungiert. In der Tat wird der *bastard feudalism* erst im weiteren Verlaufe der Herrschaft des damals regierenden Heinrich VI. (1421–1471) problematisch. Dann allerdings gilt er als mit entscheidend für Ausbruch und Verlauf der sogenannten Rosenkriege (ab 1455).<sup>123</sup> Gleichwohl ist er hier zu nennen als bedeutsames Moment der Verschiebung von Machtverhältnissen durch Geld und dessen bestimmende, ebenso wie latent bedrohliche, Bedeutung für die soziopolitischen Strukturen des zeitgenössischen Englands.

Diese Ausführungen belegen die Durchdringung des zeitgenössischen sozioökonomischen Gefüges Englands durch Geld; eine Durchdringung, der, wie die Beispiele aus der zeitgenössischen Literatur und insbesondere auch Lydgates zeigen, eine bestimmende und oftmals korrumpierende Wirkung auf die Verhandlung sozialer Beziehungen gleich welcher Art zugesprochen wird. Die vielleicht grundsätzlichsste Zusammenfassung erfährt dieser Gedanke, um ein letztes Beispiel aufzugreifen, in eben jenem anonym verfassten Gedicht von ca. Mitte des 15. Jahrhunderts, dessen »Präambel« in diesem Kapitel einleitend zitiert wurde: In *Money, Mo-*

---

122 Als Zeichen hierfür wird die zeitgenössische Einführung der Vasallentracht (*livery*), also einheitlicher Abzeichen oder Trachten für Gefolgsleute desselben Herren, angesehen (vgl. North u.a., *Gewalt*, S. 104).

123 Vgl. Anthony J. Pollard, *The War of the Roses*, Basingstoke/London 1988, S. 49–53.

ney! heißt es zu Beginn der ersten Strophe: »Aboue all thing thow arte a kyng, / and rulyst the world ouer all;«<sup>124</sup> – das Geld, ein König, der vor allem anderen und über alle Welt herrscht und mit dem, wie die nachfolgenden Zeilen verdeutlichen, nicht nur alle Welt zu tun hat, sondern dem sie auch gehorcht: Ritter, Knappen, Kaufleute, Juristen, Priester, Bauern und Bettler. In gewissem Sinne, so ist im vorliegenden Zusammenhang augenfällig, liest sich *Money, Money!* wie eine Art Totentanz – nur, dass es hier das Geld ist, dem niemand zu widerstehen imstande ist!

Bei Lydgate ist es freilich umgekehrt: Hier herrscht der Tod. Wenn er in seinem *Dance of Death* aber Reichtum, Schätze & Co. immer wieder betont als dem Tode gegenüber (vermeintlich) »vermögend«, Schutz bietend etc. ins Spiel bringt, so spiegelt dies eben jene Macht wider, welche dem Geld zeitgenössisch – und eben auch von Lydgate selbst – mal kritisch, mal humorvoll, zugesprochen wird, sozioökonomisch ebenso wie im Effekt auch soziopolitisch. Gerade die Prominenz, mit der Reichtümer und Schätze am Tode »scheitern«, spricht daher dafür, dass sie hier, wenn nicht ausschließlich, so doch ganz wesentlich, in einem monetären Sinne zu verstehen sind.

Umgekehrt bietet sich Geld, begriffen als Inbegriff menschlichen Vermögens, aber auch zur Gegenüberstellung mit dem Tod an, eben weil es dabei ganz eindrücklich als ebenso nutzlos wie alles andere vorgeführt werden kann. Gerade die Machtfülle des Geldes prädestiniert es, um – durchaus im Sinne der zeitgenössischen moralischen Orthodoxie – die Finalität, Macht und Unüberwindbarkeit des Todes gegenüber weltlichem »Vermögen« überdeutlich vor Augen zu führen. Das in diesem Sinne im *Dance of Death* auszumachende Inbezugsetzen von Geld und Tod spiegelt also nicht nur die ersterem zeitgenössisch zugeschriebene Machtfülle wider, sondern hebt zugleich die zuletzt unhintergehbare Unüberwindbarkeit des Todes hervor.

### 1.3 Tod und Geld und die (Un-)Gewissheit der Fortuna

Dass alle Macht des Geldes nichts gegen den Tod vermag, ist freilich das, was man im Englischen einen *truism* nennen würde – eine Binsenwahrheit, eine offensichtliche, allgemein bekannte Tatsache und kaum eigens feststellungswürdige Erkenntnis. Insofern erscheint die Thematisierung des Geldes und seiner Macht bei Lydgate in ihrer Intensität zwar beachtens-, darüber hinaus aber kaum des weiteren Kommentars wert. Allerdings kann die hier vorgestellte Korrelation im einleitend genannten Sinne weiter zugespitzt werden, eben insofern beide, das Geld und der Tod, in Hinblick auf ihr Verhältnis zur Frage nach der Beherrschbar- und Gestaltbarkeit des menschlichen Schicksals als strukturell invers charakterisiert erscheinen.

---

124 Anonymous, »Money, Money!«, S. 134.

Um das aufzuzeigen, ist es sinnvoll, das Motiv der Fortuna und seine Bedeutung in aller Kürze zu rekapitulieren, handelt es sich doch um eines der verbreitetsten und wirkmächtigsten Topoi des ausgehenden Mittelalters.

### 1.3.1 O Fortuna!

Zur Zeit der römischen Republik ebenso wie der späteren Cäsarenherrschaft intensiv verehrt und ikonographisch mit dem Füllhorn attribuiert, war die Fortuna zunächst eine durchaus wohlgesonnene »Wunschgöttin«<sup>125</sup>. Ihr Wohlwollen zeichnete sich jedoch durch eine grundsätzliche Unberechenbarkeit aus; das heißt, dass es sich der menschlichen Vorhersage prinzipiell entzog. Diese »Wankelmütigkeit« ließ die Fortuna zu einer begehrten, allerdings auch unsicheren Verbündeten werden, weswegen bereits von den Autoren der klassischen Antike nachdrücklich diskutiert wurde, wie mit ihren Launen – also der wahrgenommenen Kontingenz menschlichen Geschicks – lebenspraktisch umzugehen sei. Die beiden grundsätzlichen und vieldiskutierten Alternativen lauteten erstens, dass die Fortuna insbesondere durch *fortitudo*, die Tugend der Tapferkeit, bezwungen bzw. gefügig gemacht werden könne. Der zupackende, sein Geschick in die eigene Hand nehmende Mensch sei nach dem Motto »Fortis Fortuna adiuvat« (Den Tapferen hilft das Glück) seines Glückes Schmied. Die zweite Antwort entstammte dem stoischen Denken, das nicht nach einer irgendwie gearteten aktiven Beeinflussung der Fortuna strebte, sondern vielmehr bemüht war, sich von ihren »Launen« unabhängig zu machen. Es galt, das innere Seelenleben von den Auswirkungen der stets veränderlichen Außenwelt abzukoppeln. Eine die sprichwörtliche stoische Gelassenheit korrumpierende Wirkung der Gunst der Fortuna sollte so ebenso abgewendet werden wie der niederschmetternde Effekt ihres plötzlichen Verlustes.<sup>126</sup>

Im spätantiken Christentum allerdings war insbesondere Augustinus von Hippo (354–430) bestrebt, der Fortuna als Göttin ebenso wie als Sinnbild des Zufalls den Garaus zu machen. Denn offenkundig ist im monotheistischen Christentum

125 Alfred Jakob Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, Leipzig 1924, S. 84; vgl. hierzu wie zum Folgenden Peter Vogt, »Virtù vince fortuna. Aufstieg, Wandel und späte Blüte eines frühneuzeitlichen Topos«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 75–114; hier: S. 79–81. Allgemein zum Fortunamotiv vgl. v.a. Vogt, *Kontingenz und Zufall*, S. 503–658; Hartmut Böhme, »Contingentia. Transformationen des Zufalls. Einleitung«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von dems.u.a., Berlin u.a. 2015, S. 1–36; vgl. Jerold C. Frakes, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition*, Leiden/New York 1987; Howard Rollin Patch, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Cambridge MA 1927.

126 Zur ersteren Deutung vgl. Vogt, »Virtù vince fortuna«, S. 81f. Insbesondere für die Schriften Ciceros ist diese Sicht herausgearbeitet worden (vgl. ebd.). Zur zweiten vgl. ebd., S. 81ff. Als bedeutender Vertreter könnte Seneca genannt werden (vgl. ebd., S. 82f).

kein Platz für eine wie auch immer geartete weitere Gottheit. Darüber hinaus ist die Vorstellung eines Prinzips des Zufalls inkompatibel mit Augustinus' Vorstellung der göttlichen Heilsgeschichte, deren Geschehen vor aller Zeit prädestiniert wurde. Die Wendungen der Geschichte oder des menschlichen Lebens als zufällig, das heißt, nicht nur als aus menschlicher Perspektive, sondern als grundsätzlich unbestimmbar zu betrachten, ist für Augustinus eine durch und durch heidnische Sicht. Die Rede von der Fortuna muss ihm daher notwendig der Häresie gleichkommen, während die Idee einer dem Menschen möglichen Beherrschung seines Geschicks als Anmaßung, der Versuch als geradezu sündhaft erscheinen muss.<sup>127</sup>

Auch wenn Augustinus' Darlegungen keineswegs in Vergessenheit gerieten, sondern immer wieder im Umgang mit der Frage nach der Kontingenz des menschlichen Geschicks zu Buche schlugen, so sind es doch die Überlegungen des Boethius (ca. 480–525), welche sich als weitaus wirkmächtiger herausstellten. Vor allem in seiner *Consolatio philosophiae* (ca. 525), dem *Trost der Philosophie*, griff er die Idee der Fortuna als Allegorie weltlicher Kontingenz auf, um sie – im Gegensatz zum Herangehen des Augustinus – mit der Vorstellung göttlicher Providenz zu versöhnen. Der römische Gelehrte verfasste diese seine wohl bekannteste Schrift, nachdem er Opfer einer politischen Intrige geworden und unter Anklage des Hochverrats in Haft gekommen war. Welchen Trost vermag die Philosophie einem vom Schicksal Gebeutelten Menschen wie ihm gewähren, der Ämter, Würden und Vermögen beraubt ist und einem unverdienten Schicksal entgegensieht? In dem als Dialog zwischen der personifizierten Philosophie und ihm selbst verfassten Werk beklagt er (bzw. sein Alter Ego) nun insbesondere die Launen der Fortuna, der er sein Unglück zu verdanken habe.<sup>128</sup>

Die Fortuna erscheint hier mitnichten als wohlwollende, Gunst verheißende Gönnerin, sondern als Unglücksbringerin und, angesichts früherer Gunstbeweise, als »falsch«, trügerisch und verräterisch, als tyrannische Herrscherin über das Leben der Menschen. Die personifizierte Philosophie wiederum führt Boethius im Laufe der Schrift zu der Erkenntnis, dass Reichtum, Ansehen und Stellung, deren Verlust er beklagt, alles bloße Leihgaben der Fortuna seien, die von ihr schlicht zurückgefordert wurden – von daher also kein Grund zur Klage bestehe. Mehr noch, die Unbeständigkeit der Gunst der Fortuna sei ihr nicht vorzuwerfen, sondern vielmehr Teil ihres Wesens:

127 Vgl. ebd., S. 84; vgl. Christoph Markschie, »Providence leaves no real room to fortuna«: Vom Zufall bei Augustinus«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 39–50. Laktanz (ca. 250–325) bemerkt in *De falsa sapientia philosophorum* ganz ähnlich »Fortuna ergo per se nihil est« (Div inst. III.29, in: *Patrologiae Cursus Completus. Tomus VI*, hg. von J.-P. Migne, Paris 1844; zitiert aus: Vogt, »Virtù vince fortuna«, S. 84).

128 Vgl. ebd., S. 85; sowie hierzu wie zum Folgenden auch Vogt, *Kontingenz und Zufall*, S. 546–554.

Du meinst, das Glück [*fortunam*] habe sich dir gegenüber gewandelt: Du irrst! Dies sind immer seine Sitten, dies ist seine Natur. Es hat vielmehr gerade in seiner Veränderlichkeit dir gegenüber seine ihm eigentümliche Beständigkeit bewahrt. [...] Du hast das zweideutige Antlitz der blinden Gottheit nun entdeckt; während sie ändern noch verhüllt, ist sie dir völlig bekannt geworden.<sup>129</sup>

Diese wesenshafte Unbeständigkeit impliziert zugleich, dass auf jede Phase der Gunst zwangsläufig eine der Missgunst zu folgen hat; wer in Fortunas Gunst steht, hat ihr Wesen schlicht noch (!) nicht vollkommen erfasst. Boethius verdeutlicht diesen Gedanken im Rückgriff auf eben den schon damals verbreiteten Topos des *rota fortunae*, des Rades der Fortuna.<sup>130</sup> So spricht die Philosophie, die Rolle der Fortuna annehmend: »Dies ist unsere Macht, dies unterbrochene Spiel spielen wir, wir drehen das Rad in kreisendem Schwunge, wir freuen uns, das Tiefste mit dem Höchsten, das Höchste mit dem Tiefsten zu tauschen.«<sup>131</sup> Grundsätzlich versinnbildlicht es, wie vielfach erläutert wurde, die Wandelbarkeit und Unbeständigkeit glücklicher Umstände. Besonders betont erscheint bei Boethius allerdings der *zwangsläufige* Abschwung des Rades, also die Notwendigkeit des Verlustes weltlicher Güter (hier: Reichtum, Ansehen und Stellung) sowie die Plötzlichkeit desselben (»in kreisendem Schwunge«) und mithin dessen Unvorhersehbarkeit. Obwohl der Umschwung des Rades aus keinem (vom Menschen) ersichtlichen Grunde, sondern eben aus der unvorhersehbaren Laune der Fortuna heraus erfolgt, so erscheint die Abwärtsbewegung selbst doch als gewiss, als unabwendbare Tatsache, die manche vielleicht noch nicht eingesehen haben, aber, wie Boethius' Schrift nahelegt, in jedem Falle erfahren werden.

Der Trost, den die personifizierte Philosophie dem Boethius bzw. seinem Alter Ego bereithält, liegt nun freilich darin, angesichts der Unbilden des unbeständigen Schicksals nicht zu verzweifeln, sondern die Unausweichlichkeit des Verlustes der Gaben der Fortuna zu akzeptieren. Statt zu klagen, heißt es, sich als einzig lohnenswertes Unterfangen auf das Wahrhafte und Bleibende zu konzentrieren, die göttliche Wirklichkeit, in der alle Unzulänglichkeiten des Diesseitigen aufgehoben sind.

Grundsätzlich bemerkenswert ist dabei, dass Boethius im Gegensatz zu Augustinus überhaupt an der Rede von der Fortuna festhält. Denn auch bei ihm erscheint die Wahrnehmung von Kontingenz auf der epistemologischen Defizienz der menschlichen gegenüber der allumfassenden göttlichen Perspektive zu beruhen: Der Mensch kann, so Boethius – in Übereinstimmung mit dem Bibelwort von der Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses (Röm 11,34) – schlichtweg nicht

129 Anicius Manlius Severinus Boethius, *Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae. Lateinisch und deutsch*, hg. von Ernst Gegenschatz unter Mitarbeit von Olof Gigon, Darmstadt 2002, S. 45.

130 Vgl. Frakes, *Fate of Fortune*, S. 30-36.

131 Boethius, *Trost der Philosophie*, S. 49.

»die gesamten Triebfedern des göttlichen Werkes mit dem Geiste erfassen oder mit Worten entwickeln«<sup>132</sup>. Boethius scheint im Gegensatz zu Augustinus allerdings bestrebt, den Widerspruch zwischen Vorhersehung und Kontingenz dahingehend aufzulösen, dass er die Fortuna, die Kontingenz alles weltlichen Geschehens, dem göttlichen Heilswillen konsequent unterordnet. Wo dem Menschen »alles verwirrt und unordentlich«<sup>133</sup>, als Werk der Fortuna erscheint, so fügt sich aber doch am Ende alles der göttlichen Vorsehung, deren »Maß alles zum Guten lenkt und anordnet.« Mit dieser (keineswegs spannungsfreien) providenztheologischen Integration wird die Fortuna im »staunenswerte[n] Wunder der Schicksalsordnung«<sup>134</sup> (*fatalis ordinis insigne miraculum*), zur Dienerin und zum Werkzeug Gottes umgedeutet.<sup>135</sup> Die zuvor als so trügerisch skizzierte Glücksgöttin erhält damit eine doppelt positive Funktion. Nicht nur ist sie damit in letzter Konsequenz Teil des göttlichen Heilsplans. Die ihr zugeschriebenen, unvorhersehbaren Verlufterfahrungen bieten dem Menschen zudem die Gelegenheit, sich dem Göttlichen zu- und von dem, den Launen der Fortuna unterworfenen, unbotmäßigen weltlichen Streben abzuwenden.<sup>136</sup>

Konkret lässt sich daraus allerdings folgern, auf Versuche der Beeinflussung oder gar Beherrschung der Fortuna – der Unbilden des kontingenten Schicksals – zu verzichten. Es gilt, sich der Wechselhaftigkeit des weltlichen Glücks und seiner notwendigen, unausweichlichen Vergänglichkeit bewusst zu werden sowie der Unvorhersehbarkeit und Plötzlichkeit, mit der das Schicksal sich wenden kann. Der Verzicht auf jeglichen weltlichen Ehrgeiz, jedes Streben nach weltlichem Glück (das bestenfalls als eine Ablenkung bei der Orientierung auf das Göttliche hin zu begreifen wäre) ist die naheliegende Konsequenz dieser Haltung. Der im boethischen Sinne Geschulte übt sich vielmehr in Gottvertrauen und richtet seinen Fokus auf das Bleibende: die in christlichen Lehren offenbarte und mithilfe der Philosophie erkannte Sphäre des Göttlichen.

---

132 Ebd., S. 217.

133 Dieses und das nachfolgende Zitat: Ebd. 206.

134 Ebd., S. 31.

135 Vgl. Vogt, *Kontingenz und Zufall*, S. 554. Vogt scheint sich dieser Spannung allerdings weit weniger bewusst als Boethius Schrift m.E. nahelegt. Er stellt »das schlichte Faktum der Existenz der Fortuna [Herv. i. O.]« (Vogt, »Virtù vince fortuna«, S. 85) bei Boethius weitgehend unkommentiert neben ihre offenbare providenztheologische Unterordnung (vgl. auch Vogt, *Kontingenz und Zufall*, S. 552f).

136 Vgl. Boethius, *Trost der Philosophie*, S. 87: »Ich glaube nämlich, dass dem Menschen ein widriges Geschick mehr als ein günstiges nützt [*adversam quam prosperam prodesse fortunam*]. [...] Dieses bindet die Seelen der Genießenden mit dem Scheine lügnerischer Güter, jenes löst sie durch die Einsicht in die Gebrechlichkeit jener Glückseligkeit. [...] Endlich zieht das Günstige durch Schmeicheln vom Pfad des wahren Guten ab, das Widrige dagegen zieht meistens mit seinen Widerhaken zu den wahren Gütern zurück« (vgl. ebd., S. 86).

Die Schriften des Boethius und insbesondere seine *Consolatio* gehören zu den meist-rezipierten Werken der mittelalterlichen Gelehrsamkeit. Sie sind mit entscheidend für die Ausprägung der Abwendung von weltlichem Ehrgeiz predigenden Weltdeutung der *contemptus mundi*.<sup>137</sup> Was das Motiv der Fortuna angeht, so sind ab dem 12. Jahrhundert zunehmend häufig bildliche Darstellungen in Literatur und Buchmalerei (mit dem Rad als ihrem zentralen Attribut) belegt.<sup>138</sup> In Dantes *Divina Commedia* (ca. 1307–1321) wird das Motiv im boethischen Sinne ebenso aufgegriffen wie, titelgebend, in Petrarcas *De remediis utriusque fortunae* (ca. 1366). Bildliche Darstellungen bzw. Illustrationen zeigen oftmals das von der Fortuna in Bewegung gesetzte Rad, nicht selten versehen mit den Figuren von vier Königen, welche Positionen oberhalb bzw. auf, unter dem Rad sowie links und rechts davon besetzen. Versehen mit den Aussprüchen *regnabo, regno, regnavi, sum sine regno* (ich werde herrschen, ich herrsche, ich habe geherrscht, ich bin ohne Herrschaft) versinnbildlichen sie die Momente des Aufstiegs und Falls in der Gunst der Fortuna – und die Vergänglichkeit weltlichen Glücks.<sup>139</sup>

Wirkmächtig wird die Fortuna mit ihrem Rad auch von Giovanni Boccaccio als strukturgebendes Element in seinem *De casibus virorum illustrium* (ca. 1358) aufgegriffen, eine Schrift, die den Startschuss für ein ganzes Genre von Erzählungen über den Fall bedeutender Persönlichkeiten bildete. Wie oben erwähnt, stellte sie auch, zusammen mit ihrer Übertragung ins Französische durch Laurent de Premierfait (ca. 1370–1418) um 1409, die Vorlage für John Lydges *Fall of Princes* dar. Dort vermerkt Lydgate im Prolog, dass der Zweck des Buches nichts anderes sei als »For-

137 Vgl. Kern, *Weltflucht*, v.a. S. 295ff; Siobhan Nash-Marshall, »Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to c. 1500«, in: *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, hg. von Noel H. Kaylor und Philip E. Phillips, Leiden 2012, S. 163–191.

138 Zu den frühesten Exempla gehört die auf die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts datierte, aus dem *Codex Casinensis 189* der Benediktinerabtei Monte Cassino (vgl. Matthias Vollmer, »Das Bild vor Augen-den Text im Kopf. Das Rad der Fortuna als textsubstituierendes Zeichen«, in: *Boethius Christianus? Transformationen der »Consolatio Philosophiae« in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Reinhold Gleis u.a., Berlin u.a. 2010, S. 355–386; hier: S. 361). Entsprechende Wandmalereien sollen auch in nicht geringer Zahl existiert haben, wurden aber bis auf wenige Fragmente zerstört (vgl. ebd., S. 356). Bekannt ist heute v.a. die *Carmina Burana* genannte Sammlung von Gedichten des 11. bis 13. Jahrhunderts aus Benediktbeuern, die zum bedeutenden Teil der Fortuna »gewidmet« sind; vgl. Johann Drumbl, »Studien zum Codex Buranus«, in: *Aevum* 77/2 (2003), S. 323–356.

139 Vgl. Patch, *The Goddess Fortuna*, S. 164. Diese Gestaltung findet sich schon bei der wohl ältesten erhaltenen Darstellung des Rades der Fortuna des Mittelalters im o.g. *Codex Casinensis* (vgl. Vollmer, »Das Bild vor Augen«, S. 362f). Auf die Bezugnahme auf den Bereich des Politischen, d.h. hier der monarchischen Herrschaft als eines der bevorzugten »Geltungsbereiche« der Fortuna, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels zurückzukommen sein.

tunys variaunce«<sup>140</sup> – die Wandelbarkeit Fortunas – zu illustrieren. Aber auch schon im *Troy Book* und in *The Siege of Thebes* ging es um den Fall von Persönlichkeiten, Städten, ja, Zivilisationen.

In der Tat stellt die Auseinandersetzung mit der Fortuna geradezu ein Leitmotiv für einen großen Teil der lydgateschen Dichtung dar. Mehrere seiner kürzeren Gedichte sind den Wechselfällen des Lebens gewidmet, die beklagt werden und immer wieder, durchaus im Sinne von Boethius' *Consolatio*, auf die christlichen Heilslehren verweisen.<sup>141</sup> Lydgates Kenntnis des Topos verdankt sich zweifellos seinen Studien in Oxford, wo die Texte des Boethius zeitgemäß als Pflichtlektüre vorgesehen waren,<sup>142</sup> sowie seinen literarischen Vorbildern. Zu diesen zählte neben den oben genannten insbesondere Geoffrey Chaucer, der Boethius' *Consolatio* unter dem Titel *Boece* in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts selbst ins Mittelenglische übersetzt hatte. Lydgate selbst benennt an verschiedenen Stellen auch explizit »Boeces book, the Consolacioun«<sup>143</sup> als Bezugspunkt, womit er eventuell auf eben diese Übersetzung anspielt. Ganz offensichtlich jedenfalls war Lydgate mit den Grundgedanken der *Consolatio* sehr vertraut und hatte diese – als Gelehrter, Mönch und Dichter – zutiefst verinnerlicht.

### 1.3.2 Die Fortuna im *Dance of Death*

Auch wenn mit dem Fortunamotiv immer Fragen der Unvorhersehbarkeit, Unbeständigkeit, Unsicherheit, Zufälligkeit des Weltlichen aufgerufen sind, so ist doch nicht von vornherein klar, wie im Einzelnen göttliche Providenz, Kontingenz und menschliches Vermögen zueinander in Beziehung gesetzt werden. In der Tat ist ein detaillierter Blick in die jeweiligen Werke vonnöten, um ihr Verhältnis und das Verständnis von der Fortuna genauer zu bestimmen. Wo und wie also wird das Motiv im *Dance of Death* verwendet?

140 John Lydgate, *The Fall of Princes*, hg. von Henry Bergen, 4 Bde., London/New York 1967, Bd. 1, S. 2.

141 Auf einzelne Passagen darin wird noch zurückzukommen sein. Das Fortunamotiv bei Lydgate hat als solches in der Forschung gewisse, wenn auch nicht systematische Beachtung gefunden. Das mag auch daran liegen, dass Lydgates Auseinandersetzung damit, wie im Folgenden gezeigt werden kann, weniger stringent ist, sondern sich vielmehr durch eine nicht immer widerspruchsfreie Spannung auszeichnet. Zum Fortunamotiv bei Lydgate vgl. Pearsall, *John Lydgate*, S. 240ff; Mortimer, »*Fall of Princes*«; Paul Strohm, *Politique. Languages of Statecraft between Chaucer and Shakespeare*, Notre Dame IN 2005, S. 100–104.

142 Vgl. Nash-Marshall, »Boethius's Influence«; hier: S. 163ff.

143 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 1, S. 9. Allein im *Fall of Princes* finden sich vier direkte Bezüge auf Boethius (vgl. Hammond, *English Verse*, S. 185). Auch dem Boethius selbst ist einer der »Fälle« gewidmet (vgl. ebd., S. 185f).

### Die Fortuna in den *Verba translatoris*

Die deutlichste Anspielung auf die Fortuna findet sich, wie eingangs erwähnt, gleich zu Beginn, im als *Verba translatoris* bezeichneten Prolog. Die Strophe, die den *Dance of Death* geradezu unter das Motto einer illustrativen Erläuterung des Wirkens der Fortuna stellt, sei hier noch einmal in Gänze zitiert:

Deeth sparith not / lowe ne hy degree –  
 Popes, kynges, / ne worthy Emperours.  
 Whan þei shyne / most in felicite,  
 He can abate / þe fressshnes of her flours,  
 Ther briȝt sonne / clipsen with his shours,  
 Make hem plunge / from her sees lowe.  
 Magre þe myȝt / of alle these conquerours,  
 Fortune hath hem / from her whele ythrowe. (L 9–16)

*Der Tod verschont nicht / Niedrige noch Hohe;  
 Päpste, Könige, / noch würdige Kaiser,  
 Wenn sie erstrahlen / in höchstem Glück.  
 Vermag er zerstören / die Frische ihrer Blüten,  
 Ihre Sonne zu verdunkeln / mit seinen Schauern,  
 Sie stürzen zu lassen; / von ihren Thronen nieder.  
 Trotz der Macht / all dieser Eroberer;  
 Hat sie Fortuna / von ihrem Rade geworfen.*

Besondere Betonung erfährt das Fortunamotiv hier auch deswegen, weil in den übrigen vier Strophen des Prologs ausschließlich die Grundaussagen der von Lydgate getreulich wiedergegebenen, oben genannten, einleitenden Worte der französischen Vorlage wiederholt werden und ansonsten bloß, wenn auch wortreich, der Anlass seiner Übertragung ins Englische dargelegt wird: Es ist der Tod, der »sleeth, allas [...] / Boþe ȝong and olde / of lowe and hy parag« (L 7f) – der, alle, Junge wie Alte, niederstreckt, von hohem wie von geringem Stand. Darüber hinaus werden allein Umstände und Anlass der Übersetzung des Textes wortreich geschildert, »whiche þat at Parys / I fonde depict / oones in a wal« (L 19f), »das ich in Paris einst dargestellt fand an einer Wand«. Lydgate habe die Übersetzung, wie er hier schreibt, auf den Rat, das Verlangen, die Bitte (»a-vyse«, »sterynge«, »requeste«, L 25ff) ungenannter französischer Gelehrter hin unternommen, wobei er seine eigene Leistung in gängigem Bescheidenheitstopos kleinredet. Es sei eine »playn translacioun« (L 28) und sein Beitrag zum vorliegenden Text, wie er im Nachwort noch eingehender ausführt, nicht nennenswert bis ungenügend. Diese Zurücknahme der eigenen Person wird

freilich dadurch konterkariert, dass er sich selbst abschließend als Dichter namentlich erwähnt.<sup>144</sup>

Das Fortunamotiv stellt an dieser Stelle jedenfalls die einzige inhaltlich-motivische Ergänzung zur französischen Vorlage dar und erscheint eben deswegen als besonders hervorgehoben. Was wird damit bewirkt? Bemerkenswert ist zunächst, dass der Tod hier mit der Fortuna gleichsam identifiziert wird. Denn es ist ja die Rede davon, dass der Tod die genannten »from her sees« (L 14), von ihren Stellungen bzw. Thronen stürzt – was aber buchstäblich gleichbedeutend mit dem Tun der Fortuna ist, welche sie »from her whele ythrow« (L 16), von ihrem Rade geworfen hat. Als Verursacher erscheinen Tod und Fortuna damit geradezu austauschbar.

Bemerkenswert ist dies nicht zuletzt deswegen, da das Wirken der Fortuna und die ihr zugeschriebenen Verusterfahrungen ja keineswegs notwendig mit dem Tode gleichzusetzen sind. Das gilt weder für Boethius, für den – auch wenn er zuletzt hingerichtet wurde – zunächst der Verlust seiner Stellung, seiner Freiheit etc. als Werk der Fortuna erscheinen, noch gilt dies grundsätzlich für Lydgate. In der Tat sind mehrere kleinerer Gedichte Lydgates ganz dem Wirken der Fortuna gewidmet, wo sie als Prinzip der Wandelhaftigkeit der Welt als solcher skizziert wird. *That now is Hay some-tyme was Grase* (»Was jetzt Heu ist war einst Gras«) etwa, ein Gedicht unbekanntes Datums, stellt eine Art Aufstellung weltlicher Veränderlichkeit dar, vom Wandel der Tages- und Jahreszeiten bis hin zu menschlichen Stimmungen und Verhaltensweisen. Dies alles ist der Fortuna geschuldet, denn »[t]her may nothyng here longe contynue / For to endure in his freshenys, / The whelle so turnythe of Dame Fortune / By chaungynge of her doublenes«<sup>145</sup> – etwa: »es gibt nichts, was lange bestünde oder in Jugendfrische andauerte. Denn das Rad der Herrin Fortuna dreht sich im Wandel ihrer Unbeständigkeit/Trughaftigkeit«. Und in einem von Lydgates Gedichten, dem der treffende Titel *On the Instability of Human Affairs* beigelegt worden ist, wird ebenfalls die Veränderlichkeit der Welt als solche geschildert und diese genauso mit dem Wirken der so unvorhersehbaren und unbeständigen Fortuna identifiziert:

The World vsnure, contrary al stableness,  
Whos ioye is meynt ay with adversite;  
Now light, now hevye, now sowre, now gladness;  
Ebbe after floode of al prosperite.  
Set al asyde and lierne this of me,

144 Vgl. die letzten Zeilen des *Dance of Death*: »Rude of langage / I was not borne in Fraunce, / Hauē me excusid / my name is Iohn Lidgate; / Of her tunge / I hauē no suffisaunce / Her corious metris / in Englisshē to translate« (L 669–672): »Von grober Sprache / ward ich nicht in Frankreich geboren. / Verzeiht mir [dies] / mein Name ist Iohn Lydgate; / ihre [d.h. Frankreichs] Sprache / beherrsche ich nicht genug, / ihre edlen Verse / [recht] ins Englische zu übersetzen.«

145 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 810; vgl. ebd., S. 809–813.

Trust upon fortune? Defye false fortune,  
And al recleymes of hyr double luyne<sup>146</sup>

*Die Welt unsicher, aller Gewissheit entgegen;  
Deren Freude mit Kummer vermischt ist;  
Mal leicht, mal schwer, mal Gram, mal Fröhlichkeit,  
mal Ebbe, mal Flut allen Wohlergehens.  
Lass ab von allem und lerne dies von mir:  
Fortuna vertrauen? Trotze der falschen Fortuna,  
Und allen Versuchungen ihrer betrügerischen/unverlässlichen Rede.*

Fortuna wird hier als ein die gesamte diesseitige Welt durchdringendes Prinzip geschildert, das für positive ebenso wie negative Veränderungen gleichermaßen verantwortlich scheint. Im vorliegenden Zusammenhang ist allerdings auch zu vermerken, dass es sich bei diesem Gedicht um eben jenes handelt, das mit einer direkten Anspielung auf den *Dance of Death* abschließt bzw. auf das darauf basierende Wandgemälde in der *St. Paul's Cathedral* von London: »Renne vnto Powlis, beholde the Machabe«<sup>147</sup> (»Lauf nach *St. Paul's*, betrachte den Totentanz«). Angesichts der mit Unvorhersehbarkeit behafteten Unbeständigkeit der Welt, die ihn mit einschließt, soll sich der Mensch – so die ganz der *contemptus mundi* konforme, abschließende Moral des Gedichts – dem Göttlichen zuwenden, wobei ihm der offenbar als bekannt vorausgesetzte Totentanz von *St. Paul's* zur Verinnerlichung dienen soll.<sup>148</sup> Das Gedicht plädiert angesichts der Unstetheit aller weltlichen Verhältnisse also ganz im konventionell-boethischen Sinne für eine Zuwendung zum Göttlichen.

Ganz ähnlich, so ist hinzuzufügen, endet auch das zuvor zitierte *That now is Hay some-tyme was Grase*, nämlich – wie dessen Titel schon nahelegt – mit Anspielungen

146 Vgl. Lydgate, *A Selection*, S. 74–78. Meine Übersetzung ist in mancherlei Weise mangelhaft: »luyne« (*line*) bedeutet neben dem buchstäblichen »Tau« sowohl »Art« im Sinne von Charakteristikum/Prinzip/Regel/Gesetz als auch buchstäblich »Zeile«, d.h. eine Äußerung in geschriebenem oder gesprochenem Wort (Rede). Die Schlusszeile ist von daher als Warnung vor den Versuchungen und Täuschungen der Fortuna zu lesen, den Menschen mit letztlich falschen Versprechungen an sich zu »binden«.

147 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 834.

148 Ganz in diesem Sinne, wenn auch ohne Verweis auf den *Dance of Death*, sind auch andere Gedichte Lydgates zu verstehen, etwa eines mit dem Titel *Timor mortis conturbat me* (»Die Angst vor dem Tod bestürzt mich«, vgl. ebd., S. 828–832) zu verstehen. Dort ist es die Wandelbarkeit der Welt, die »wourldly mutabilite« (ebd., S. 828), welche direkt mit dem Tod oder der Angst davor verknüpft ist. Vgl. die einleitenden Zeilen: »So as I lay this othir nyght, / In my bed tournyng vp so doun, / [...] I gan remembre with-inne my resoun / Vpon wourldly mutabilite, / And to recoorde wel this lessoun / Timor mortis conturbat me.« (ebd.: »Als ich neulich nachts lag/in meinem Bett mich umherwäzand / [...] begann ich in meinem Geiste / über die Wandelbarkeit der Welt nachzudenken / und diese Lehren zu verinnerlichen. / Timor mortis conturbat me.«)

auf die grundsätzliche Vergänglichkeit des weltlichen Daseins. Insofern die Wandelbarkeit der Fortuna immer auch die Vergänglichkeit alles Bestehenden einschließt, ist sie für sich genommen zwar nicht mit dem Tod identisch. Allerdings ist ihr in Lydgates Gedichten ein geradezu intimes Verhältnis zum Tod zuzuschreiben. Er erscheint als allerletzter und vollständiger, in jeder Hinsicht finaler und mit Gewissheit erfolgreicher Umschwung des Rades der Fortuna. Er ist gleichsam die letzte Bestätigung ihrer Herrschaft wie auch der *doubleness*, der Trughaftigkeit und Unbeständigkeit alles Irdischen. Dies entspricht insofern der Tradition, als dass es mit der verbreiteten bildlichen Darstellung der Fortuna und ihres Rades mit eben jenen vier Herrschergestalten korrespondiert, deren Fall zunächst zwar allein den Verlust ihrer Herrschaft anzeigt, faktisch aber mit dem Verlust ihres Lebens gleichgesetzt werden kann.

Was aber geschieht nun mit der direkten Gleichsetzung von Tod und Fortuna im Prolog des *Dance of Death*? Sie hat zweierlei zur Folge. Zum einen wird damit der Nimbus der Unvermeidlichkeit verstärkt, welcher dem Umschlag des *rotae fortuna* zugesprochen wird. Denn nichts ist freilich – wie im Totentanz in Abundanz verdeutlicht – so sicher wie der Tod. Mit dem Bezug auf diesen wird die Unabwendbarkeit der Wechselhaftigkeit der Fortuna betont, die Unvermeidlichkeit ihres ›Umschwungs‹ zum Schlechteren sowie, zuletzt, die Vergänglichkeit aller weltlichen Verhältnisse.

Zum anderen aber wird damit umgekehrt der Tod als kontingent betont im Sinne seines grundsätzlich unvorhersehbaren und mitunter plötzlichen Eintretens, das jenen Päpsten, Königen, würdigen Herrschern etc. jederzeit, eben auch in ihrer ›vollen Blüte‹ widerfahren kann. Dieser Aspekt der drohenden Plötzlichkeit und Unvorhersehbarkeit wird, wie bereits erwähnt, in Totentanzdarstellungen grundsätzlich hervorgehoben und in der Tat unterscheiden diese sich gerade darin von anderen Arten mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Todesmeditation.<sup>149</sup> Lydgate selbst stellt ihn im Prolog zusätzlich heraus: »Where is 3our witt / wher is 3our prudence / To se afor / the sodein violence / Of cruel Dethe« (L 4ff) – Wo ist euer Scharfsinn, wo eure Klugheit, die plötzliche (»sodein«) Gewalt des grausamen Todes hervorzusehen?

Dieser Aspekt kann auch darüber hinaus als hervorgehoben gelten, wenn man bedenkt, dass die einleitend zitierte Strophe auch als Anspielung auf den Tod eines ganz bestimmten Herrschers gelesen werden kann, nämlich Heinrich V. von England (1386–1422).<sup>150</sup> Heinrich hatte sich nach seinen Siegen im sogenannten

149 So von der *Ars moriendi*, letztlich eine Art Anleitung zum ›glückenden‹ Sterben, d.h. dem moraltheologisch ordnungsgemäßen Übergang in die Ewigkeit, die eine planvolle Durchführung durch die letzten Lebensstunden darstellt (vgl. Palmer, »Ars moriendi«).

150 Vgl. Oosterwijk, »Fro Paris to Ingland?«, S. 120f; S. 124.

Hundertjährigen Krieg gegen Frankreich, der damit beendet schien, auf dem Höhepunkt seiner Macht und seines Ruhms befunden, als er an einer plötzlichen und rasch voranschreitenden Erkrankung (vermutlich der Ruhr) verstarb. Lydgate verlor damit nicht nur einen als ebenso beliebt wie fähig geltenden König, sondern, wie erwähnt, auch einen seiner ersten und wichtigsten Gönner.<sup>151</sup> Der so vollkommen unvorhergesehen und plötzlich zu Tode gekommene Heinrich V. erscheint geradezu als Exemplum des oben Zitierten, mit seiner Rede von den auf dem Höhepunkt ihrer ›Karriere‹ zu Fall gebrachten Herrschern, Königen und Eroberern.

Bestärkt wird diese Deutung durch zwei Zeilen im Dialog des Todes mit der Figur des von Lydgate neu hinzugefügten *Tregetour* (Hofzauberers/Narren). Dieser wird, einzigartig in Lydgates Text, namentlich identifiziert als ein gewisser Jon Rickelle. Dieser habe einst in Diensten des »noble Harry / kyng of Engeland, / And of Fraunce / the my3ti conquerour« (514f) gestanden – des »edlen Heinrich / König von England und von Frankreich / dem mächtigen Eroberer«. Die explizite Titulierung als Eroberer weist auf die *Verba translatoris* zurück und lässt die Wendung ohne Zweifel als Referenz auf den erst kürzlich verstorbenen Monarchen erscheinen.<sup>152</sup>

Wenn mit dieser Gleichsetzung von Tod und Fortuna also sowohl die Unvermeidlichkeit der Fortuna und ihres launenhaften Wirkens, die unüberwindbare Wechselhaftigkeit aller weltlichen Umstände betont wird, so wird umgekehrt zugleich die in der Vorlage schon vorhandene, gleichsam paradoxe Eigenschaft des Todes, *gewiss* und zugleich *ungewiss* zu sein, zusätzlich hervorgehoben. Er wird als notwendig eintretendes und zugleich unvorhersehbares und in diesem Sinne kontingentes Phänomen gefasst, dessen einziges verlässliches Charakteristikum – ganz genau wie im Falle der Fortuna – in vorhersehbarer Unvorhersehbarkeit besteht.

### 03e, Sir Clerke!

Allerdings wird auf das Fortunamotiv auch in den eigentlichen Totentanzdialogen Bezug genommen, wenn auch weniger prominent. Am deutlichsten ist dies bei der Figur des *Clerke* der Fall, den der Tod mit den auch hier noch einmal in Gänze zu zitierenden Worten anspricht:

151 Seine Bewunderung für den Verstorbenen spiegelt sich in einem elogenhaften Einschub in seinem *Fall of Princes* wider, wo er ihn als tapferen, tugendhaften, friedensbringenden Verteidiger der Christenheit schildert, dessen plötzlicher Tod einfach nur höchst bedauernswert ist (»he deied al tosoone«: *Lydgate, Fall of Princes*, Bd. 1, S. 168; vgl. ebd.) Zur Diskussion des Verhältnisses von Heinrich V., der Lancaster-Dynastie und Lydgate vgl. auch Lee Patterson, *Acts of Recognition. Essays on Medieval Culture*, Notre Dame IN 2010, S. 120–154 sowie die folgenden Ausführungen.

152 Vgl. Kinch, *Imago Mortis*, S. 208; Oosterwijk, ›*Fro Paris to Ingland?*‹, S. 120; Lydgate, *John Lydgate*, S. 161f).

O 3e, Sir Clerke / suppose 3e to be free  
 Fro my daunce / or 3oureselfe defende,  
 That wende haue rysen / vnto hie degre  
 Of benefices / or some greet prebende?  
 Who clymbeth hiest / sometyme shal dissende  
 Lat no man grucche / a 3ens his fortune,  
 But take in gree / whateuere God hym sende,  
 Whiche ponissheth al / whan tyme is oportune. (L 593–600)

*O du, Herr Gelehrter, / du glaubst du wohl befreit zu sein  
 Von meinem Tanz / oder dich schützen zu können?  
 Der aufgestiegen ist / zu hoher Stellung  
 Von Privilegien / oder großen Pfründen?  
 Wer am höchsten steigt / mit dem wird es [auch] wieder abwärtsgehen.  
 Kein Mensch soll hadern / mit seinem Schicksal [fortune],  
 Sondern gnädig annehmen / was immer Gott ihm beschert,  
 Welcher alle straft / zur gegebenen Zeit.*

Auch hier wird der Tod, wie die Rede vom Auf und Ab nahelegt, mit dem Umschwung des Rades der Fortuna identifiziert. Zunächst ist dabei die Forderung deutlich, sich diesem zu fügen, so plötzlich und unvermutet es auch geschieht. Letzteren Aspekt verdeutlicht noch einmal die Antwort des *Clerke*, wenn er ungläubig anmutend fragt: »Shal I þat am / so 3onge a clerke nowe deye« (L 601: »Soll Ich, der ich ein so junger *Clerke* bin, jetzt [schon] sterben?«) und feststellt, dass der Tod doch »alweie / a short conclusioun« (L 605; etwa: »immer kurzen Prozess«) mache.

Darüber hinaus ist die Rede vom Auf- und Abstieg mit einer Kritik an der hier ausdrücklich thematisierten sozialen Ambition verknüpft. Verständlich ist dies freilich im Lichte des boethischen Gedankens, dass angesichts der Unvorhersehbarkeit des Schicksals und der Unvermeidbarkeit der »Abwärtsbewegung« jeglicher Ehrgeiz sinnlos ist, insofern er sich auf die Sphäre des Weltlichen beschränkt. Weltlicher Ehrgeiz ist in diesem Verständnis, wie gesagt, bestenfalls eine Ablenkung von der Ausrichtung des Lebens auf das jenseitig-Göttliche. Irritierenderweise aber scheint die Abwärtsbewegung des Rades hier mit einer Idee von göttlicher Strafe verknüpft. Irritierend mutet dies deswegen an, weil der Tod, wie der Totentanz ja nicht müde wird zu betonen, eben ausnahmslos und mitunter unvermutet zu jedem kommt. Wie kann er da eine Strafe sein? Zwar ist der Tod im theologischen Verständnis der Zeit grundsätzlich »der Sünde Sold«, Strafe für den adamitischen Sündenfall,<sup>153</sup> hier

153 Das etwas später entstandene Totentanzgemälde von La Chaise-Dieu (ca. 1470) greift dies etwa explizit auf, insofern ihm eine Darstellung des Sündenfalls vorangestellt ist und mehrere direkte textliche Anspielungen erfolgen (vgl. Gertsman, *Dance of Death*, S. 131–134). Lydgates Version enthält allerdings nichts Derartiges.

aber scheint die Rede von Strafe deutlich auf das individuelle Verhalten des *Clerke* und dessen soziale Ambitionen bezogen, nicht auf seine peccatologische Unterworfenheit.

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Lydgate auch diesen Dialog weitgehend der französischen Vorlage entnimmt – allein der Bezug auf die Fortuna ist ergänzt. Die Passage lautet im Französischen schlicht »rien ny vault le rebeller«<sup>154</sup>: Sich auflehnen ist sinnlos. Betont ist die Rede vom (sozialen) Auf und Ab an dieser Stelle gewiss deswegen, weil Klerus und die höfische (also »säkulare«) Verwaltung eben mit die bedeutsamsten Orte sozialen Aufstiegs darstellten.<sup>155</sup>

Kritisiert wurde sozialer Ehrgeiz von zeitgenössisch insbesondere, da er als Ursache sozialen Unfriedens ausgemacht wurde. Lydgate selbst, so ist an dieser Stelle zu vermerken, teilt diese Ansicht. So schreibt er an anderer Stelle, mangelnde Hierarchie bzw. klare ständische Distinktion führe nur zur für alle Menschen nachteiligen Verwirrung, zu Unfrieden und Zwietracht, worunter nicht zuletzt die Armen zu leiden hätten. In der Tat ist auch die oft emphatische Warnung vor sozialer und politischer Disharmonie ein konstantes Motiv in Lydgates Werk. Eleanor Hammond schreibt deswegen auch, Lydgate müsse, über seinen mutmaßlichen sozialen und religiösen Konservatismus hinaus, geradezu einen »personal horror«<sup>156</sup> davor empfunden haben.

Diese Einschätzung lässt sich biografisch begründen. So kann vermutet werden, dass Lydgate in früher Jugend die sogenannte *Peasant Revolt* von 1381 miterlebt und als abschreckend empfunden haben könnte. Der Aufstand, der die sozialen Hierarchien nachdrücklich in Frage stellte,<sup>157</sup> hatte seine Heimatgrafschaft Suffolk früh erfasst, wo Lydgate, damals etwa 11 Jahre alt, nur wenige Meilen entfernt von seiner späteren Heimatabtei Bury St. Edmunds aufwuchs. Dass diese mit ihrem bedeutenden Grundbesitz im Zentrum der gewaltsamen Unruhen stand, mag zu seiner späteren Skepsis, was das Infragestellen bestehender sozialer Hierarchien betrifft, bei-

154 Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 104.

155 Ähnlich von Aufstieg und als Strafe konnotiertem Fall ist daher auch bei den Figuren des *Patriarke* und des *Bisshope* die Rede, wenn auch ohne direkte Bezugnahme auf die Fortuna. Ersterer etwa klagt: »Hy clymyng vp / a falle hath for his mede« (L 133: »Wer hoch steigt, hat einen Fall zum Lohn«); und er beendet seine Rede an den Tod mit den Worten »Who moun-tith hy / it is sure and no drede, / Greet berthen doþe / hym ofte encoumbre« (L 134f: »Wer hoch steigt – es ist gewiss und nicht (bloße) Befürchtung – dem widerfährt oft großer Kummer«). Der Tod spielt hier im Gegenzug direkt auf mögliche, nunmehr obsolete, Ambitionen des *Patriarke* auf das Papstamt an (vgl. L 127f). Der *Bisshope* wiederum klagt, »No wiȝt is sure / þat clymbeth ouer hye« (L 208: »Niemand ist sicher, der allzu hoch steigt.« Lydgate folgt darin der französischen Vorlage (vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 80f; S. 84f).

156 Hammond, *English Verse*, S. 94; vgl. John Lydgate, *The Pilgrimage of the Life of Man*, hg. von F. Furnivall, Millwood NY 1973, S. 627; Rigby, »English Society«, S. 25f; S. 36f.

157 Vgl. Alastair Dunn, *The Great Rising of 1381. The Peasants' Revolt and England's Failed Revolution*, Stroud/Charleston SC 2002.

getragen haben. In den Auseinandersetzungen wurde unter anderem der damalige Prior der Abtei von Aufständischen getötet – wobei sich deren Unmut sprechenderweise vor allem gegen die Archive der Abtei mit den Verzeichnissen ihrer Besitzstände richtete, aus welchen sich die Pachtverpflichtungen der einfachen Bevölkerung ableitete.<sup>158</sup> Lydgate war also Teil und später prominenter Vertreter eines sozialen Milieus ebenso wie einer konkreten sozialen Gruppe, die von den bestehenden soziopolitischen Verhältnissen klar profitierte und wenig Gutes von deren Infragestellung erwarten konnte.

Auch wenn der Aufstand nach bemerkenswerten Anfangserfolgen vollständig niedergeschlagen wurde, so blieb die Gefahr sozialer Unruhen doch präsent. Seit Ende des 14. Jahrhunderts hatte die religiöse Bewegung der Lollarden (welche teilweise auch in der Revolte von 1381 involviert war) vor allem die kirchlichen Autoritäten, zunehmend aber auch die weltlichen Hierarchen, in Frage gestellt. Die Forderungen im Umfeld der Lollarden reichten bei erneuten Unruhen um 1430 bis hin zur Abschaffung der Monarchie. Insofern diese Forderungen für die religiösen und politischen Eliten, denen Lydgate nahestand, als Ursache von Aufständen ausgemacht wurden, liegt die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Veränderung am Status quo der sozialen Verhältnisse auf der Hand.<sup>159</sup>

Hinsichtlich der Nähe Lydgates zur Macht ist ferner auf die politische Dimension des Beharrens auf dem Status quo sozialer Hierarchien zu verweisen. Das damalige Herrscherhaus Lancaster, dem Lydgate eben eng verbunden war, war erst 1399 putschartig an die Königswürde gelangt. Aufgrund seiner grundsätzlich fragwürdigen Legitimation war es daher, möglichen konkurrierenden Ansprüchen aus dem Hochadel gegenüber, an der Propagierung stabiler Hierarchien interessiert (was einer gewissen Ironie natürlich nicht entbehrt). Auch wenn die Forschung davon absieht, Lydgate auf eine Art Propagandisten des Hauses Lancaster zu reduzieren, so liegt er mit seiner offenkundigen Vorliebe für gesellschaftliche Stabilität doch auf der Linie des Herrschergeschlechts, dem es die bedeutendsten seiner dichterischen Aufträge verdankt. Wie erwähnt, gehört dazu neben dem *Troy Book* auch der *Fall of Princes*, geschrieben im Auftrag des Herzogs von Gloucester und späterem Regenten während der Minorität Heinrich VI., den Lydgate ebendort – im *Fall of Princes* – für seine Härte bei der Unterdrückung der Lollardenbewegung pries.<sup>160</sup>

Die langjährige Minderjährigkeit des nunmehrigen Königs Heinrich VI. war freilich ein weiterer Grund politischer Instabilität. Denn damit fiel der König als mutmaßlich ›ehrlicher Makler‹ zwischen den Interessen der Angehörigen des Hochadels aus. Dass einer von ihnen, in diesem Fall Gloucester, die politische

158 Vgl. hierzu wie zum Folgenden Dyer, »Rising of 1381«; hier: S. 276; Summit, »Stable in Study«, S. 215; S. 208ff; S. 226.

159 Vgl. zur Verhandlung sozialer Hierarchien die Ausführungen in Kapitel 3.

160 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 1, S. 11f.

Vormundschaft des Herrschers innehatte, musste eine Belastung für das stabil-hierarchisch gedachte politische Gefüge darstellen; eine Belastung, die Konflikte herausforderte – und das zu einer Zeit, in der der *bastard feudalism* den Aufbau paralleler Machtstrukturen ermöglichte.<sup>161</sup> Grundsätzlich hatte Lydgate also in vielerlei Hinsicht Anlass, zu soziopolitischer Stabilität zu mahnen.

In jedem Fall ist festzustellen, dass er, *d'accord* mit dem französischen Totentanztext, die Vorteilhaftigkeit und Zweckmäßigkeit der sozialen Hierarchien seiner Zeit propagiert und nachdrücklich für deren Bewahrung eintrat.

Um auf die Verurteilung sozialer (und auch politischer) Ambitionen zurückzukommen, so wurden diese moralphilosophisch oftmals als Sünde des Hochmuts (*superbia*) oder der Habgier (*avaricia*) konzeptualisiert. Denn der Ehrgeiz zur Verbesserung der eigenen Position konnte sowohl als Aufbegehren gegen die von Gott (qua Geburt) festgesetzte soziale Rolle und Funktion, als auch als das Begehren nach etwas, was einer Person nicht zusteht, deklariert werden.<sup>162</sup> In jedem Fall konnte es als sündhaftes Aufbegehren gegen die natürliche, von Gott gegebene Ordnung begriffen werden. Auch von englischen Moralisten wurde dies nachdrücklich propagiert. John Gower (1330–1408) etwa, ebenfalls vorbildhaft für Lydgates dichterisches Werk, begreift in seiner *Vox Clamantis* (ca. 1390) sozialen Aufstieg in eben diesem Sinne auch als Unternehmung von »someone who is swollen with avarice«<sup>163</sup>.

Bezogen auf die Passage des *Clerke* kann der Umschwung der Fortuna bzw. der (plötzliche) Tod also durchaus als Strafe für diese Sünde des »habgierigen« Ehrgeizes erscheinen. Allerdings scheint dies mehr mit der augustiniischen Konzeption der Fortuna zu tun zu haben als mit der des Boethius. In der Tat kann der Versuch, das eigene Schicksal ehrgeizig zu gestalten, als Verstoß gegen das von Augustinus formulierte, providenztheologische *ordo*-Denken angesehen werden, in welchem auch die Sozialordnung als göttlich gewollt hierarchische ihren Platz finden kann.<sup>164</sup>

161 In der Tat werden die sogenannten Rosenkriege mit ausgelöst durch die Versuche Richard von Yorks, sich zum Hauptberater des Königs (und angesichts dessen Wankelmütigkeit und problematischer geistigen Gesundheit zum quasi-Regenten) aufzuschwingen (vgl. Pollard, *War of the Roses*, S. 21f). Zur Instabilität der Herrschaft Heinrich VI. vgl. auch Ralph Alan Griffiths, *The Reign of King Henry VI. The Exercise of Royal Authority, 1422–1461*, London 1981, S. 138–144.

162 Grundsätzlich sind Hochmut und Habgier in diesem Sinne ineinander übersetzbar. Vgl. zu ihrem Verhältnis auch Little, »Pride«.

163 John Gower, *The Major Latin Works of John Gower*, hg. von Eric W. Stockton, Seattle 1962, S. 49–254; hier: S. 216. Vgl. zu diesem Punkt auch S. H. Rigby, »England. Literature and Society«, in: *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, hg. von dems., New York 2008, S. 497–520; hier: S. 502; S. 506f.

164 Das dieser Kritik implizite Beharren auf gesellschaftlichen Hierarchien steht freilich in einem gewissen Spannungsverhältnis zum sozialkritischen Potential gerade des Totentanzgenres, in dem in der Regel (und auch bei Lydgate) die allgemeine Gleichheit aller Menschen vor dem Tode betont wird (vgl. zur Verhältnissetzung beider Dimensionen Kapitel 3).

Dies ist durchaus bemerkenswert, da es in letzter Konsequenz widersprüchlich anmutet, nimmt man die Unvorhersehbarkeit (und Ungerechtigkeit!) der Fortuna ernst, die Lydgate ihr ja zugleich im Sinne der boethischen Diskussion zuschreibt. Denn entweder handelt es sich beim hier von Lydgate beschworenen Wirken der Fortuna um ein nach menschlichem Ermessen unvorhersehbares Geschehen; ein Geschehen, welches Missetäter ebenso wie etwa den unschuldigen Boethius (oder etwa Heinrich V.) trifft. Oder aber es ist, wie im Falle des *Clerke* nahegelegt, die quasi-providentielle und auch dem Menschen durchaus vorhersehbare Strafe für moralisches Fehlverhalten.

Grundsätzlich ist diese Widersprüchlichkeit schon im Pariser *Danse macabre* angelegt, wo der Tod schließlich auch und immer wieder ebenso unvorhergesehen wie gleichermaßen zu allen kommt. Sie tritt bei Lydgate jedoch, nicht zuletzt durch die oben diskutierte Aufnahme des Fortunamotivs in seinen Prolog, ungleich deutlicher hervor. Der Tod bzw. die Missgunst der Fortuna wird einerseits als betont unvorhersehbar, andererseits aber (auch) als vorhersehbar verdiente Strafe gezeichnet. Beide Konzeptionen stehen in einem nicht aufgelösten Spannungsverhältnis.

Dieses Spannungsverhältnis taucht bei Lydgate auch an anderer Stelle auf, so etwa im oben zitierten *Fall of Princes*. Dort erscheint, wie festgestellt worden ist, das Wirken der Fortuna zunächst als reine Kontingenz: »Off wilfulness, she is so variable, / Whan men most truste, than is she most chaungable«<sup>165</sup> (»Aus Launenhaftigkeit ist sie so veränderlich / Wenn Menschen [ihr] am Meisten trauen, ist sie am wandelbarsten«). Sie selbst wird als eigensinniger, »wilful, capricious, and malevolent agent«<sup>166</sup> gezeichnet. An anderer Stelle im selben Werk wird ihrem Wirken aber auch eine moralphilosophische Folgerichtigkeit zugesprochen. Dies ist insbesondere ersichtlich an dem episodenhaft eingefügten *Dispute between Fortune and Glad Poverty* (einem Streitgespräch zwischen Fortuna und der personifizierten »glücklichen Armut« bzw. der »Armut in Zufriedenheit«). Bei dieser allegorischen Auseinandersetzung wird die Fortuna als Erfolg und Reichtum verheißende (falsche) Göttin gezeichnet, die sich zuletzt der selbstgenügsamen *Glad Poverty* geschlagen geben muss. Einzig diese ist vor den Unbilden ersterer gefeit und damit ihrer Herrschaft entzogen, da sie ihre Gunst (ganz im Sinne des Boethius) gar nicht erst begehrt.<sup>167</sup> Umgekehrt aber wird die Schuld am Unglück der unter der Missgunst der Fortuna Leidenden nicht dieser selbst zugesprochen, sondern vielmehr denjenigen, die ihre Gunst erst zu erlangen suchten. Deren »Fall« erscheint als Folgerichtigkeit ihrer moralisch verwerflichen, hochmütigen und insbesondere habgierigen Handlungen:

165 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd.1, S. 4.

166 Mortimer, »*Fall of Princes*«, S. 184. In der Tat schreibt Lydgate von der »malice« der Fortuna (vgl. Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 1, S. 7).

167 Ebd., Bd. 2, S. 338f; vgl. ebd., S. 333–348.

Ther clymyng up the heuenes for to perce,  
 In worldli richesse tencrecen and habounde,  
 Ther gredi etik doth hemsilff confounde;  
 And ther thrust off hauyng onstaunchable  
 Causeth ther noblesse to be so variable.<sup>168</sup>

*Ihr Aufstieg, die Himmel zu durchstoßen,  
 Weltliche Reichtümer zu mehren und darin zu schwelgen –  
 Ihr gieriges Verhalten, es zerstört sich selbst;  
 Und ihr unstillbarer Durst nach Haben  
 Ist, was ihren hohen Stand so unbeständig macht.*

Historisches Beispiel ist für Lydgate – bzw. die sprechende *Glad Poverty* – der Fall Roms: Einst waren die Herrscher Roms »off pouert«<sup>169</sup>, aus Armut kommend, zufrieden und gewannen Ruhm. Dann aber suchten sie in »couetise«, in Habgier, die Gunst der Fortuna. Durch ihre Habgier aber – hier sowohl im politischen Sinne als Begehren nach Herrschaft, aber auch, wie in der Rede der *Glad Poverty* immer wieder nahegelegt, buchstäblich nach Reichtümern – verloren sie die Herzen ihres Volkes und kamen so zu Fall. Der *Dispute* propagiert daher deutlich eine eigene Schuldhaftigkeit der im *Fall of Princes* vorgestellten Persönlichkeiten bzw. überlagert die Rede von der Macht der Fortuna als bloße Kontingenz mit einer moralphilosophisch gefärbten Kausalitätserzählung. Aber auch die göttliche Providenz wird direkt mit eingewoben, wenn es einleitend heißt: »Synne ay requereth vengauce at his tail. / God off Fortune taketh no consail«<sup>170</sup> – »Auf Sünde folgt am Ende Strafe. / Gott hört nicht auf Fortunas Rat«. Providenz, Kontingenz und menschliche Eigenverantwortung kommen so zusammen, ohne letztlich in einem kohärenten Konzept aufgelöst zu werden.

Dieser Spannung zwischen auf sündhaftes Verschulden notwendig folgender Strafe und unvorhersehbarer Kontingenz, in der boethische und augustisch anmutende Überlegungen vermischt erscheinen, unterliegt auch Lydgates vergleichsweise kurzes und seinem *Dance of Death* vorgängiges Werk *The Serpent of Division* (ca. 1422). Hier wird ebenfalls der Fall Roms geschildert, der verursacht worden sei durch »covetise and veyne Ambicion / Of Pompey and Cesar Iulius«<sup>171</sup>, also durch Habgier und den »eitlen Ehrgeiz« des Pompeius und Julius Cäsars. Zugleich aber wird der Fall Roms in der Erzählung selbst immer wieder mit den unvorhersehbaren Launen der Fortuna in Verbindung gebracht. Nebenbei ist zu erwähnen, dass dieser

168 Ebd., S. 332. Bei *etik* handelt es sich um ein Wortspiel, da es zugleich »Fieber« bedeutet (vgl. »etik«, in: *Middle English Dictionary*).

169 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 2, S. 339.

170 Ebd., S. 334.

171 John Lydgate, *The Serpent of Division*, hg. von Henry N. MacCracken, London 1911, S. 66.

Text mit seiner Warnung vor »veyne Ambicion« noch expliziter als der *Dance of Death* in Bezug auf die latent instabilen politischen Verhältnisse nach dem Tode Heinrich V. im selben Jahr zu lesen ist. Er erscheint als Warnung vor falschem Ehrgeiz und *division* in einer Zeit, in der die soziopolitischen Hierarchien in ihrer Eindeutigkeit und Stabilität wesentlich bedroht sind, nämlich gleichermaßen durch die Minorität des Thronfolgers wie durch die machtpolitischen Parallelstrukturen des *bastard feudalism*.<sup>172</sup>

Bemerkenswerterweise zeigt sich Lydgates Schrifttum um eine Auflösung jener Spannung an keiner Stelle bemüht. Das ist zumindest in der Hinsicht nicht verwunderlich, als dass in die darin immer wieder konstatierte, einzig richtige Reaktion auf die Unbeständigkeit der Welt für alle Deutungsmuster dieselbe bleibt: Der im Sinne Boethius' konventionelle Rückzug vom weltlichen Treiben, welcher in der *Glad Poverty*, im Selbstbescheiden, von der (vermeintlichen oder echten) Herrschaft der Fortuna und ihrer Launen befreit.<sup>173</sup> »[I]n this world may be no sur[e]te, / But yiff it reste in Glad Pouerte«<sup>174</sup> – etwa: »in dieser Welt gib't keine Sicherheit / denn in der Armut in Zufriedenheit.«

Allerdings ist zu bemerken, dass sich alle hier zitierten Texte Lydgates gerade mit dieser konzeptuellen Spannung von ihren jeweiligen Vorlagen abheben. Denn Laurant de Premierfaits *Des Cas des Nobles Hommes et Femmes*, auf den Lydgate sich für seinen *Fall of Princes* direkt stützt, favorisiert, wie der Literaturhistoriker Nigel Mortimer in seiner beide Werke vergleichenden Studie gezeigt hat, allein das moralphilosophische Modell. Und die *Serpent of Division* stützt sich, wie gezeigt worden ist, zumindest konzeptionell auf John Gowers *Confessio Amantis* (ca. 1388), wo der Grund für Zwietracht und Unglück in der Welt allein im sündhaften menschlichen Verhalten gesehen wird.<sup>175</sup> Auch wenn Lydgate die dort vorherrschenden moralphilosophischen Deutungsmuster aufgreift bzw. fortschreibt und ihnen gewiss auch zustimmt, so ergänzt er sie doch um die immer wieder vorgebrachte und betonte, zu jenen zumindest latent widersprüchliche, fundamentale Unvorhersehbarkeit der Fortuna.

Angesichts dessen erscheint Pearsalls Verdikt, dass Lydgate praktisch keine eigene Sichtweise in seine Überarbeitungen von Premierfaits Text einbringe,<sup>176</sup> schwer überzogen. Zwar könnte man argumentieren, dass Lydgate sich in dieser

172 Vgl. Maura B. Nolan, »The Art of History Writing. Lydgate's Serpent of Division«, in: *Speculum* 78/1 (2003), S. 99–127; hier: S. 121–124.

173 Nur in diesem Sinne kann von einem »coherent attempt to formulate the relationship between Fortune and ethical accountability« (Mortimer, »*Fall of Princes*«, S. 195) im *Fall of Princes* die Rede sein. Ansonsten ist angesichts des Obigen in der Tat korrekter von einem impliziten Spannungsverhältnis zu reden.

174 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 2, S. 339.

175 Vgl. Mortimer, »*Fall of Princes*«, S. 182ff; S. 190f; S. 194f bzw. Nolan, »History Writing«, S. 111.

176 Vgl. Pearsall, *John Lydgate*, S. 242.

Sache direkt auf Boccaccios *De Casibus* bezieht, welches neben Premierfaits *Du cas des nobles hommes et femmes* ebenfalls als Quelle für den *Fall of Princes* diene (und wo der Autor in nicht unähnlicher Manier differierende, die Fortuna betreffende Konzepte aufgreift) und dass von daher keine eigenen, von Vorlagen unabhängige Impulse entwickelt würden. Dennoch geht das Nebeneinanderstehen von Perspektiven, welches von der direkten Vorlage abweicht, nicht in schlichtem, ignoranten Kopistentum auf. Eben dies aber legt Pearsall nahe, wenn er generell urteilt, »there is no independent movement [...]. Lydgate simply follows where he is led«<sup>177</sup>. Lydgates Texte zeigen im Gegenteil ein originäres Interesse am Aspekt der Unvorhersehbarkeit und, die Frage nach Fortunas ›strafendem‹ Moment betreffend, an dem der Unverdientheit menschlicher Geschicke.

Ähnliches scheint der Fall in einem letzten in diesem Zusammenhang hervorzuhebenden Text Lydgates, dem undatierten *A Mumming at London*. Es handelt sich um ein wohl zur Aufführung vor eher erlesenem Publikum gedachtes Maskenspiel, in dem neben der Fortuna nacheinander die vier klassischen Tugenden Weisheit (*Prudence*), Gerechtigkeit (*Rigwysnesse*), Tapferkeit (*Fortitudo*), und Mäßigung (*Attemperaunce*) als stumme, von der Erzählstimme vorgestellte Figuren auftreten. Auch hier wird Fortuna zunächst als des Vertrauens unwürdige, »Lady of mutabyltee«<sup>178</sup> beschrieben, welche das Leben der Menschen willkürlich zu bestimmen in der Lage ist. Bezeichnenderweise wird dies wiederum zuallererst mit dem plötzlichen(!) Gewinn und Verlust von Reichtümern ausgedrückt: »Þis day she makeþe a man al ryche / And thorughe hir mutabyltee / Casteþe him to morowe in pouertee«<sup>179</sup>. Heute macht sie einen Mann reich, und in ihrer Wandelbarkeit wirft sie ihn morgen in Armut nieder.

Was das *Mumming* besonders macht, ist, dass den vier klassischen Tugenden zugesprochen wird, die Macht dieser ›blinden, falschen Göttin‹ noch zu übertreffen und ihrer ›Boshaftigkeit‹ entgegenzuwirken: (»Which shal hir power ouergoone, / And þe malys eeke oppresse / Of þis blynde, fals goddesse«<sup>180</sup>). Wie der Literaturwissenschaftler Paul Strohm gezeigt hat, impliziert dies eine gewisse Nähe zu den weiter oben erläuterten, klassisch römischen Vorstellungen von der Überwindung der Fortuna und scheint die ansonsten firm behauptete Unkontrollierbarkeit des Schicksals geradezu in Frage zu stellen. Strohm jedenfalls leitet daraus die Idee einer zumindest zeitweiligen innerweltlichen Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke ab.<sup>181</sup> Im Kontext lydgateschen Schrifttums ist dies eine bemerkenswerte

177 Vgl. ebd.

178 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 682.

179 Ebd., S. 684.

180 Ebd., S. 685.

181 Vgl. Strohm, *Politique*, S. 103.

Feststellung, die in ihrer Folgerichtigkeit nicht gänzlich abzulehnen ist; zumindest die Möglichkeit der Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke wird klar erwogen.

Genauer betrachtet relativiert sich dieser Eindruck jedoch. So macht die *Prudence* zwar den Blick frei auf Geschehnisse in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und leitet zu planerischem Handeln an; allerdings nur, um »[a]geyns Fortune goode and peruerse«<sup>182</sup> zu schützen, das heißt vor negativen ebenso wie positiven Schicksalsschlägen. Es geht also nicht darum, möglichst gute – oder profitable – Wendungen herbeizuführen, sondern sich aus Weisheit gar nicht erst auf das ›Spiel‹ mit dem Schicksal einzulassen! Auch hier folgt auf den Aufstieg scheinbar zwangsläufig der Fall: Wer sich an Fortunas guten Gaben labt »moste taaste eeke of þat toþer«<sup>183</sup>, muss auch von ihren anderen ›kosten‹.

Die Überlegenheit der Tugenden erweist sich in diesem Sinne also wiederum als die dem Boethius nähere Einsicht, die Macht der Fortuna gerade nicht in engem Sinne überwinden zu können. Ein im Sinne des *Mumming* tugendhaftes Leben ist daher zugleich auch ein idealchristliches, sündenfreies Leben in Bescheidenheit (»Lownesse and humylytee«<sup>184</sup>), das insbesondere den Todsünden des Stolzes und der Maßlosigkeit entsagt und zwangsläufigem ›Umschwung‹ des Schicksals vorbeugt.

Aufschlussreich ist ferner, wie das Potential der Tugenden auch in diesem Text am Beispiel Heinrich V. diskutiert wird, als einem, der versuchte, Fortuna zu bezwingen (»To putte Fortune vnder foote«<sup>185</sup>). Seine Taten als Eroberer werden durchaus gewürdigt. Zugleich wird der Erfolg seines Unterfangens aber auch eingeschränkt, nicht zuletzt durch einen Vergleich mit dem trojanischen Helden Hektor, dessen Taten eben nicht in weltlichem Triumph kulminieren, sondern schlicht darin, dass er bei der Verteidigung der Stadt furchtlos fällt (»In þe defence of Troyes toun / To dye with-uten feer or dreed«<sup>186</sup>). Großes scheint also möglich mit Hilfe der Tugenden (hier: der *Fortitudo*); die Widrigkeiten des unvorhersehbaren Schicksals bewältigen lassen sich dadurch jedoch nicht.

So lautet das Resümee des *Mumming* zum Ende auch: »Frome Fortune yee may þane go free, / Booþe alwey in hert and thought«<sup>187</sup> – »Von Fortuna bist du dann frei / im Herzen wie im Denken«. Der zweite Halbsatz, von Strohm in seiner Analyse außer Acht gelassen,<sup>188</sup> macht klar, dass es weniger der Schutz vor den Launen der

182 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 686.

183 Ebd., S. 684.

184 Ebd., S. 690; vgl. ebd.

185 Ebd., S. 689.

186 Ebd.

187 Ebd., S. 691.

188 Vgl. Strohm, *Politique*, S. 101.

Fortuna ist, der von den Tugenden zu erhoffen ist, sondern vielmehr eine Immunsierung ihren Verlockungen gegenüber: »Whyle yee beo soo, ne dreed hir nought [...] / Lat Fortune go pley hir wher hir list«<sup>189</sup> – »Solange du so [tugendhaft] bist, brauchst du sie nicht zu fürchten [...]. / Lass Fortuna spielen, wo/wie sie will«; eine Strategie, die, nebenbei bemerkt, auch nicht im Geringsten mit der Verfügbarkeit von Geldmitteln zu tun hat (im Gegenteil, in Bezug auf zeitgenössische Moraldiskurse ließe sich argumentieren, dass gerade Weisheit und Mäßigung den Verlockungen des Geldes entgegenwirken). Bei allem Nutzen, welche den Tugenden im *Mumming* also beigelegt wird, bleiben Unverfügbarkeit und Unvorhersehbarkeit der fröhlich »spielenden« Fortuna doch erhalten.

Insgesamt diskutiert Lydgate in seinen Texten also immer wieder verschiedene Möglichkeiten, wie mit der Fortuna und ihren Unbilden zu verfahren sei, wobei er unterschiedliche Diskurstraditionen aus verschiedenen Vorlagen spannungsvoll aufnimmt. Wie bemerkt, scheint der Aspekt der Unkontrollierbarkeit des Schicksals jedoch besonders prominent auf bzw. findet im Vergleich zu den literarischen Vorlagen eigens Betonung.

Eben jenes Muster scheint schließlich auch im *Dance of Death* zu greifen. Einerseits übernimmt Lydgate vor allem aus der französischen Vorlage eine Betonung des Todes als strafend und gegen die Sünden des Ehrgeizes und der Habgier gerichtetes, quasi-folgerichtiges Moment. Zugleich aber ist Lydgates Tod durch seine betonte Plötzlichkeit und die Überraschung, mit der ihm die Ständevertreter:innen immer wieder begegnen, als nach menschlichem Ermessen kontingentes Ereignis gekennzeichnet – eine Operation, die in der latenten Verschmelzung mit der in Lydgates Texten eben immer auch betont unvorhersehbar-unkontrollierbar agierenden Fortuna kulminiert und sich gerade darin von der Vorlage abhebt.

Lydgate scheint bei aller Spannung zur moralphilosophischen Folgerichtigkeit des Todes als der »Sünde Sold« daher ganz offenbar bemüht, das in diesem Sinne kontingente Moment des Todes zu betonen und die mit ihm verbundene Ungewissheit (und, bedenkt man die Bezüge zu dem von ihm verehrten Heinrich V., seine mögliche Unverdienstlichkeit!) im Spiel zu halten, wenn nicht gar hervorzuheben.

Was die Möglichkeit der Beherrschung oder Bestimmung menschlicher Geschicke betrifft, so wird diese im *Dance of Death* also, wenig überraschend, in ganz konventionell-boethischen Sinne negativ beschieden: Der Mensch kann sein Schicksal nicht steuern. Der Versuch erscheint nicht nur sinnlos, sondern steht zudem, was an Lydgates diesbezüglichem Festhalten an der französischen Vorlage deutlich wird, (auch) im Ruch des moralisch Fragwürdigen. Weltlicher Ehrgeiz wird so zu einem potentiell hochgefährlichen Unterfangen. Allerdings ist gerade im Vergleich zur französischen Vorlage zu konstatieren, dass Lydgate – das macht

189 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 691.

auch der Vergleich mit seinen anderen ›Übersetzungswerken‹ deutlich – an der fundamentalen Unvorhersehbarkeit von Tod und Fortuna nicht nur festhält; sondern dass er jene Aspekte in seinen Werken, und nicht zuletzt in seinem *Dance of Death*, als Wesentlich erachtet und immer wieder deutlich hervorzuheben bestrebt ist. Die paradoxe Anmutung des Todes, zugleich vorhersehbar und unvorhersehbar, gewiss und ungewiss zu sein, wird so noch einmal verstärkt.

### 1.3.3 Die Unbeständigkeit des Geldes

Insofern die Verhandlung der Fortunaproblematik bzw. diejenige weltlicher Kontingenz durchaus konventionell bzw. im Rahmen der boethisch geprägten Deutungstradition zu verorten ist, dürfte hier nur eingeschränkt von einer neuen Erkenntnis die Rede sein. Im Folgenden soll nun aber der im *Dance of Death* als betont unvorhersehbar gezeichnete, mit der Fortuna identifizierte Tod mit Lydgates Behandlung von Geld und Geldbesitz im obigen Sinne in Beziehung gesetzt werden. Dabei kann gezeigt werden, dass sich insbesondere Geld zur Gegenüberstellung mit dem quasi-paradoxalen, gewiss-ungewiss gezeichneten Tod nicht nur aufgrund seiner festgestellten ›Machtfülle‹ anbietet. Sondern auch, weil es zwar größtmögliche (weltliche) Sicherheit und Beständigkeit zu bieten scheint, sich jedoch zugleich als wesentlich unsicher und unbeständig erweist.

So ist bei aller Macht, allen Möglichkeiten und aller Sicherheit, welche der Besitz von Geld diesseitig zu bieten hat, seine im *Dance of Death* wieder und wieder betonte ›Unbeständigkeit‹ keineswegs auf den Tod beschränkt. Geld kann gewonnen werden, aber auch schnell wieder verloren gehen. Das oben zitierte *Money, Money!* stellt dies, wie zitiert, noch vor Beginn des eigentlichen Gedichts fest: »[M]oney, money, now hay goode day! / money, where hast thow be? / money, money, thow got away / & wylt not byde wyth me.«<sup>190</sup> – »Geld, Geld, hallo, Guten Tag! Geld, wo bist du gewesen? Geld, Geld, du gehest fort und willst nicht bei mir bleiben«. Noch vor der alles beherrschenden Macht des Geldes, die in dem Gedicht konstatiert wird, wird seine Unbeständigkeit im Sinne seines stets in Aussicht stehenden Verlustes als wesentliches Charakteristikum benannt.<sup>191</sup>

190 Anonymous, »Money, Money!«, S. 134.

191 Die ›Unbeständigkeit‹ des Geldes wäre freilich auch in dessen Wertschwankungen auszumachen, die zu Zeiten der *bullion famine* erheblich gewesen sein mussten. In diesem Sinne wird sie bei Lydgate m. W. jedoch nicht thematisiert bzw. liegt jenseits seines ja nicht im eigentlichen Sinne geldtheoretischen Horizontes. Zur Problematik der Wertschwankung des Geldes vgl. auch Kapitel 2. Zur Verbindung von Kontingenz und Geld allgemein vgl. Achatz von Müller, »Die Kontingenz des Geldes im Kontext der Genesis seiner modernen Entwicklung (13.-16. Jahrhundert)«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 297–304).

Was den *Dance of Death* betrifft, so erscheint der Verlust des (Geld-)Vermögens zunächst als grundsätzlich auf das Sterben bezogen. So heißt es, etwa in der Rede des Todes an den seine Einkünfte missenden Bürger: »From opere it cam / and shal vnto straungers« (L 302) – von andern kam es und weiter geht's zu Fremden«. Worauf der Bürger antwortet: »The worlde it lente / and he mot it recouere« (L 311) – die Welt hat's gegeben (wörtlich: geliehen) und sie muss es wieder bekommen. Beim Domherren heißt es im gleichen Sinne: »Al my riches / [...] þei wole a3ein resorte / Vnto þe worlde« (L 324ff) – »all meine Reichtümer werden wieder zur Welt zurückkehren«. Und auch der *Clerke* schließt seine Rede mit: »The worlde shal faile / and al possessioun, / For moche faileth / of þyng þat foles thinke« (L 607f) – »Die Welt geht fehl (bzw. enttäuscht, versagt, vergeht) und aller Besitz; denn vieles geht fehl, was Narren denken.«

Allerdings kann dies durchaus auch im Sinne *innerweltlicher* Unbeständigkeit von Geld und Geldbesitz gelesen werden, die Lydgate gerade der *ricchesse* immer wieder beiordnet. Ersichtlich wird das etwa am oben bereits zitierten Gedicht *That now is Hay some-tyme was Grase*: Dort wird gleich in der ersten Strophe, in der das Prinzip der Wandelbarkeit der Welt und ihre dauernde »transmutacion«<sup>192</sup> erstmalig formuliert werden, auf das Beispiel vom (wenn nicht beständigen, so doch beständig möglichen) Wechsel von Armut und Reichtum zurückgegriffen: »And thus all thyng, be revolucion, / Nowre ryche, now pore, now haut, now base«. Alle Dinge befinden sich stets in Umkehrung: mal reich, mal arm, mal hoch, mal niedrig. Deutlicher noch ist dies in jenem nachträglich (aber treffend) mit *On the Mutability of Human Affairs* betitelten Gedicht Lydgates ersichtlich. Dort wird die Unbeständigkeit aller weltlichen Verhältnisse auf ähnliche Weise mit dem Rückgriff auf Armut und Reichtum beschrieben:

The world unsuyr, fortune transmutable [...]  
 Now glad, now hevvy, now helthe, now syknesse;  
 An ebbe of povert next ffloodys of richesse,  
 Al staunt on chaung, now los and now wynnyng;  
 Tempest on se[a], and wyndes sturdynesse  
 Make men unstable and feerful of livyng.<sup>193</sup>

*Unsicher die Welt, Fortuna wandelbar [...]*  
*Mal froh, mal schwer[mütig], mal Gesundheit, mal Krankheit*  
*Eine Ebbe von Armut neben/nach Fluten des Reichtums*  
*Alles steht auf Wechsel, mal Verlust, mal Gewinn;*  
*Sturm auf See und die Macht des Windes*  
*Machen Menschen unsicher/wankelmütig und furchtsam vor dem Leben.*

192 Dieses und das folgende Zitat: Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 809.

193 Lydgate, *A Selection*, S. 198.

Hinzuweisen ist hier noch einmal darauf, dass *wynnyng* (Gewinn) in der Regel (durchaus illegitim konnotierten) Geldgewinn bezeichnet und an dieser Stelle gemeinsam mit *los* (Verlust) ganz allgemein zur Beschreibung der Unbeständigkeit der Welt verwendet wird. Und noch einmal ganz ähnlich wird die Wechselhaftigkeit des Weltlichen im bereits weiter oben angesprochenen Gedicht *On the Instability of Human Affairs* beschrieben, welches dem eben zitierten in Form, Inhalt und bis in einzelne Formulierungen hinein gleicht. Hier ist die Rede vom »Ebbe after flood of al prosperité«<sup>194</sup>, wobei *prosperité* grundsätzlich mit ›Wohlergehen‹ übersetzbar ist, aber auch Wohlstand und buchstäblich Reichtum bedeutet. Wenige Zeilen darauf heißt es weiter: »Al worldly tresour gothe to the worlde agayne; / To kepe it longe may be no sikernesse« (»Jeder weltliche Schatz kehrt zur Welt zurück; / Ihn lange zu bewahren, bringt keine Sicherheit«). Hier scheint die gleiche Doppelbödigkeit wie beim Totentanz angelegt (auf welche in ebendiesem Gedicht, wie erwähnt, auch direkt angespielt wird). Einerseits bietet Reichtum keine Sicherheit vor dem Tode und kehrt mit diesem ›zur Welt zurück‹; zugleich aber scheinen Reichtum und Schätze, wie naheliegt, auch zu Lebzeiten ihres Besitzers eben diesem Wandel von Ebbe und Flut unterworfen. Die hier mehrfach aufgegriffene Metapher von Ebbe und Flut legt zwar eine Art der Regelmäßigkeit und damit des vorhersehbaren Wechsels nahe. Zugleich impliziert die maritime Metapher aber auch die stets präsente Möglichkeit plötzlichen und unvorhersehbaren Unglücks, nämlich den Sturm, was das obige Zitat aus *On the Mutability of Human Affairs* mit der Rede vom »tempest on se[a]« auch mehr als deutlich macht. Wie zuvor bemerkt, schließt die vorhersehbare und damit quasi-verlässliche Wechselhaftigkeit der hier mit dem Wechsel von Reichtum und Armut, Ebbe und Flut umschriebenen Fortuna immer ein Element des Unvorhersehbaren, des bleibend abgründigen Gefahrenpotentials mit ein.<sup>195</sup>

Ganz offenbar jedenfalls scheint Lydgate bevorzugt auf Reichtum zur Beschreibung der Unbeständigkeit der Welt und dem Wirken der Fortuna zurückzugreifen. Reichtum wird jedenfalls als besonders unbeständig konnotiert. Dem entspricht, dass Reichtum gerade im Sinne von Geldbesitz traditionell als ›Gabe der Fortuna‹ begriffen wird. Dies ist bereits in Boethius' *Consolatio* der Fall, wo *divitiae* auch als erste dieser Gaben noch vor Ehren, Macht, Ruhm und Lust diskutiert wird. Auch Thomas von Aquin erörtert nacheinander den Wert und Nutzen von Reichtum, Ehre, Ruhm

194 Ebd., S. 77. Zu *prosperité* vgl. »prosperité«, in: *Middle English Dictionary*.

195 Die Kombination der Fortuna mit der Seemetaphorik hat freilich eine ganz eigene Tradition (vgl. Böhme, »Contingentia, Einleitung«; hier: S. 18f). Als entscheidend für diese Verknüpfung erscheint Hartmut Böhme dabei bezeichnenderweise, dass »[k]eine der alten Techniken [...] so unmittelbar mit dem Tode verknüpft [ist] wie die Fahrt über das unberechenbare, abgründige, fürchterliche Meer« (ebd.).

und Macht, welche er explizit als Zufalls- oder ›Glücksgüter‹ (*bona fortunae*) bezeichnet – wobei auch er dem in diesem Zusammenhang mit Geld (*nummus*) gleichgesetzten Reichtum den prominentesten, weil ersten Platz einräumt.<sup>196</sup> Auch in der mittelenglischen Literatur hat diese Bestimmung und prioritäre Behandlung eine gewisse Tradition. Chaucer etwa zählt in den *Canterbury Tales*, auf die Lydgate später Bezug nehmen wird, unter die Gaben der Fortuna zuallererst »richesses«<sup>197</sup>. Und in William Langlands (ca. 1330–1387) soziale Ungerechtigkeiten verhandelndem *Piers Plowman* (ca. 1370–1387) werden die Gaben der Fortuna sogar insgesamt mit Geld symbolisiert.<sup>198</sup>

Lydgate ist also keine Ausnahme, wenn er insbesondere den Reichtum immer wieder betont mit der Fortuna in Verbindung bringt. Insbesondere ist dies auch im oben zitierten *Dispute between Fortune and Glad Poverty* der Fall, wo die Fortuna vor allem mit der Macht, ihren Günstlingen Reichtümer zu verschaffen, identifiziert wird. Wer in ihrer Gunst steht »sodenli to richesse doth ascende«<sup>199</sup>, steigt plötzlich zu großem Reichtum auf. Konkret als Beispiel werden hier »Worldli pryncis« ebenso wie »riche marchantis«<sup>200</sup> benannt, womit Lydgate also auch auf die oben erwähnte Bedeutung des kaufmännisch geprägten Stadtbürgertums anspielt.

Der Status des Reichen ist jedoch, so wird zugleich deutlich gemacht, als grundsätzlich fragil zu verstehen. Stets droht der Verlust des Reichtums, wie Lydgate noch einmal in Rückgriff auf die Gezeitenmetapher betont. Denn »afftir flodis of Fortunys tyde, / The ebbe folweth, & will no man abide«<sup>201</sup>. Den Fluten Fortunas folgt, dem Menschen unaufhaltsam, die Ebbe – eine Beobachtung, die angesichts der Bedeutung des Fernhandels mit seinen ebenso hohen Gewinnmargen wie Risiken allgemein bekannt gewesen sein dürfte, zumal dies die sozialen Realitäten nachhaltig prägte: Die Auswirkungen von Verlust und Gewinn für alle sichtbar im Aufstieg von Familien wie beispielsweise den de la Poles oder der des Kaufmanns John Harley. Harley hatte Anfang des 14. Jahrhunderts infolge von Handel und Freibeutertätigkeit im 100jährigen Krieg ein Vermögen angehäuft, dass ihm ermöglichte, die ungeheure Summe von 500 Pfund für das Recht zu bezahlen, von nun an Zölle und Steu-

196 Vgl. Boethius, *Trost der Philosophie*, S. 96f; S. 64–67; Thomas von Aquin, *Über das Glück/De beatitudine*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar, hg. von Johannes Brachtendorf, Hamburg 2012, S. 55 bzw. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II q2.4; vgl. ebd., q2.1.

197 Geoffrey Chaucer, *The Riverside Chaucer*, hg. von Larry D. Benson, Oxford 1988, S. 302.

198 Vgl. Jay Ruud, »The Gifts of Fortune, Nature and Grace and the Structure of Piers Plowman«, in: *Enarratio 7* (2000), S. 37–62; v.a. S. 48. Zu Lydgates Verhältnis zu den *Canterbury Tales*, als deren Weiterführung er seine Siege of Thebes verstanden wissen will Andrew Higl, *Playing the Canterbury Tales. The Continuations and Additions*, London 2016, S. 47–74.

199 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 2, S. 348.

200 Dieses und das vorige Zitat: Ebd., S. 338.

201 Ebd.

ern im ganzen Südwesten Englands eintreiben zu dürfen. Aber auch spektakuläre Insolvenzen waren offenbar die Regel; sie führten jedenfalls dazu, dass Handelsgilden wie die Londoner *Mercer* (Tuchhändler) – mit die reichste und wirtschaftlich bedeutendste Gruppierung dieser Art im damaligen England – detaillierte Regularien für etwaige Hilfeleistungen im Falle des plötzlichen, vollständigen Vermögensverlustes einzelner Mitglieder ausarbeiteten.<sup>202</sup>

Wie sehr dies Teil von Lydgate's Erfahrungswelt war, ist aufgrund der wenigen überlieferten Lebensdaten zwar ungewiss. Seine grundsätzliche Kenntnis dieser Phänomene ist aber allein aufgrund seiner professionellen Vernetzung vorauszusetzen: Er verfasste Auftragswerke für die Londoner Handelsgilden – unter anderem die der *Mercer* – alle zwischen 1424 und 1430, also im Entstehungszeitraum des *Dance of Death* und zu Beginn seiner Arbeit am *Fall of Princes*.<sup>203</sup> Im *Dispute* jedenfalls leben die von Fortuna begünstigten in beständiger Furcht, dass Fortuna sie im Stich lässt, nämlich »euer in dreed Fortune wolde faile«<sup>204</sup>. Und wenn ihre »richesse be stuffid up in coffres«, ihre Reichtümer in Kisten verstaubt sind, »[t]hei been ay shet vnder a lok off dreed«<sup>205</sup> – ein mögliches Wortspiel: Die Schätze sind für dauerhaft mit einem »Schloss aus Furcht« versperrt bzw. ihre Besitzer für immer im Zustand der Furcht gefangen. Allein die personifizierte *Glad Poverty* begehrt im *Dispute* weder Reichtümer noch Schätze und ist von den Launen Fortunae befreit, während Narren sie aus Habgier verehren, nur um zuletzt von ihr betrogen zu werden.

Nebenbei ist hier zu bemerken, dass die Rede von der Lagerung von »richesse« und »treasour« in Kisten noch einmal deren selbstverständliche Gleichsetzung mit Geld (bzw. Münzen) nahelegt. Darüber hinaus aber ist beachtenswert, dass Reichtum und Schätze hier eben nicht als eine unter vielen Gaben der Fortuna, sondern als größte und bedeutendste derselben erscheinen. Im Grunde sind sie nicht nur paradigmatisch für die Gunst der Fortuna, sondern geradezu mit dieser gleichzusetzen. Dies erscheint nur konsequent angesichts der Bedeutung des Geldes, die ihm zeitgenössisch (auch von Lydgate) zuerkannt wird. Denn der Besitz von Reichtümern im Sinne nennenswerten Geldvermögens muss dann als *der* glückliche innerweltliche Zustand – die Gunst der Fortuna *per se* – erscheinen.

202 Vgl. Kowaleski, »Warfare«, S. 251; vgl. [English Guilds u.a.], *English Gilds* [sic!]. *The Original Ordinances of More Than One Hundred Early English Guilds, Together with De Olde Usages of De Cite of Wynchestre, the Ordinances of Worcester, the Office of the Mayor of Bristol, and the Costomary of the Manor of Tettenhall-Regis, from Manuscripts of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, hg. von Joshua Toulmin Smith und Lucy Toulmin Smith, London 1870, S. 166; S. 193f) sowie Sutton, *Mercery of London*, S. 82–86.

203 Vgl. Maura B. Nolan, *John Lydgate and the Making of Public Culture*, Cambridge 2005, S. 71.

204 Lydgate, *Fall of Princes*, Bd. 2, S. 344.

205 Dieses und das vorige Zitat: Ebd., S. 347; vgl. ebd.

Angesichts dessen erscheint es in der Tat angemessen, bei Lydgate von nichts weniger als einer Verschmelzung von Fortuna und Reichtum zu sprechen; eine Verschmelzung, die ihr Spiegelbild in der im heutigen Englischen gebräuchlichen Bezeichnung *fortune* insbesondere für große Geldsummen hat: Während das deutsche ›Vermögen‹ etwa auf das mit dem Geldbesitz verbundene (und von Lydgate, wie gezeigt, ebenso wahrgenommene und betonte) Handlungspotential, also eine Art der Ermächtigung, anspielt, so schwingt im Englischen mehr der glückliche Umstand mit, der Reichtum bedeutet.

Auch im Mittelenglischen bezeichnet *fortune* bereits die Fortuna als Personifizierung von Schicksal, Glück und/oder Zufall sowie »worldly prosperity«<sup>206</sup> im Allgemeinen, wobei sich auch eine semantische Überlagerung der Begriffe ›Fortuna‹, *prosperité* und *ricchesse* feststellen lässt. Denn das, wie gesagt, mit Reichtum und allgemeiner mit Wohlergehen wiedergebbare *prosperité* bezeichnet neben einer »thriving condition«, einer »abundance of (worldly treasures)« und »an instance of good fortune« nämlich auch buchstäblich »the goddess Fortuna«.<sup>207</sup> Bei Lydgate schwingen all diese Bedeutungen mit, wenn er, wie oben zitiert, bei der Beschreibung der Unbeständigkeit der Welt und der Wankelmütigkeit der Fortuna von der »Ebbe after flood of al prosperité« spricht – Schicksal, Glück, Wohlstand, Reichtum und die Launen der Fortuna sind hier gleichermaßen angesprochen und damit in eins gesetzt. Eine solche latente Identifizierung von Fortuna und Reichtum lässt sich auch in anderen Gedichten Lydgates finden, so etwa in *Look in thy merour*, wo von einem »man fortune and plenteuous richesse«<sup>208</sup> die Rede ist, er also den große Reichtümer Besitzenden selbstverständlich als den vom Glück, Schicksal bzw. von Fortuna Begünstigten versteht.

Im Gegensatz zum heutigen Gebrauch von *fortune* als Bezeichnung für Reichtum erscheint zeitgenössisch, und gerade auch bei Lydgate, allerdings auch dessen Vorläufigkeit bzw. grundsätzliche und wesentliche Fragilität betont. Wie die obigen Beispiele und vor allem der zitierte *Dispute* zeigt, schwingt darin auch ein immer drohender Verlust, eine geradezu intrinsische Unbeständigkeit mit. Dass Lydgate die Unbeständigkeit dieser Art des ›Glücks‹ aus eigener Anschauung kannte, zeigt sich nicht zuletzt an seinem weiter oben zitierten ›Bettelgedicht‹ an den Herzog von Gloucester. Auch hier greift er ja auf das Bild von Ebbe und Flut zurück, um auf die wechselhafte Verfügbarkeit von *plate* und *coinage* anzuspielden.<sup>209</sup>

206 Vgl. »fortüne«, in: *Middle English Dictionary*.

207 Vgl. zu diesen Bestimmungen nochmals »prosperité«, in: ebd.

208 Lydgate, *The Minor Poems*, Bd. 2, S. 765–772; hier: S. 769. Lydgate stellt diesem auch hier den »man content and glad with poverté« (ebd.) gegenüber, den, »in Armut Zufriedenen«.

209 »The flood was passyd, and sodeynly of newe, / A lowh ground-ebbe was faste by the stronde« (ebd., S. 666; etwa: Die Flut war vorbei und plötzlich war erneut (niedrige) Ebbe am Strand).

Betont wird diese Unbeständigkeit des Geldbesitzes freilich auch anderswo, ganz prominent etwa bei Lydgates italienischem Zeitgenossen Leon Battista Alberti (1404–1472). Dieser vermerkt in seiner Schrift *Della famiglia* (ca. 1434) zunächst: »Niemand zweifelt, dass das Geld der Nerv in allen Gewerben ist, dergestalt, daß, wer eine Menge Geld hat, mit Leichtigkeit jeder Not entgehen und eine ganze Menge seiner Wünsche befriedigen kann. Mit Geld kann man Haus- und Landbesitz haben, und alle Gewerbe, aller Künste Meister plagen sich wie die Sklaven für den, der Geld hat. Wer kein Geld hat, dem fehlt alles«<sup>210</sup>. Diesen, den obigen literarischen Verarbeitungen des Geldes durchaus entsprechenden, Beobachtungen stellt er aber zugleich entgegen:

Was kann denn überhaupt dem Verlust mehr ausgesetzt, schwieriger zu bewahren sein, was mehr Gefahr bringen, wenn man damit umgeht, mehr Zank, wenn man es wiederhaben will, leichter sich auflösen, verschwinden, in Rauch aufgehen? Was ist allen diesen Arten des Verlustes so ausgesetzt wie offenbar das Geld? Es gibt nichts Unsichereres, mit geringerer Widerstandsfähigkeit als das Geld. Eine unglaubliche Plage, Geld zu bewahren, eine Plage vor allem, die eine Fülle von Verdacht, von Gefahren, eine Überfülle von Unannehmlichkeiten mit sich bringt. [...] Diebstahnde, Untreue, schlechter Rat, Mißgeschick und zahllose andere ähnliche schlimme Dinge verschlingen auf einen Schluck die größten Summen Geldes, verzehren alles, so dass nichts davon übrig bleibt, nicht einmal Asche.<sup>211</sup>

Zwar handelt es sich bei Alberti und Lydgate natürlich um in vielerlei Hinsicht höchst unterschiedliche Autoren, die dazu in höchst unterschiedlichen Kontexten agieren. Und doch drückt Albertis Schrift sehr wohl aus, was auch Lydgate immer wieder, mal nebenbei, mal expliziter, konstatiert: Die ungeheure Macht des Geldes im zeitgenössischen sozioökonomischen Gefüge einerseits und die dem Geldbesitz als ganz wesenhaft beigelegte Unbeständigkeit andererseits. Verblüffend sind insbesondere die Parallelen der hier genannten Unannehmlichkeiten, die Geldbesitz mit sich bringt, zu Lydgates *Dispute*. Denn eben dort sind ja die Kisten, in denen »richesse« und »treasure« der Fortuna lagern, mit »Schlossern aus Furcht« versperrt. Das gleiche gilt für Albertis ausdrückliche Rede von der Anfälligkeit des Geldbesitzes für plötzlichen, stets drohenden, unvorhersehbaren Verlust, die bemerkenswerte Parallelen zu Lydgate aufweist, wenn er die Unbeständigkeit des Geldvermögens mit derjenigen der Fortuna nicht nur vergleicht, sondern gleich-

210 Leon Battista Alberti, *Über das Hauswesen (Della famiglia)*, übers. von Walther Kraus, eingeleitet von Fritz Schalk, Zürich/Stuttgart 1962, S. 320.

211 Ebd., S. 321f. Zur Verhältnissetzung beider Positionen vgl. Müller, »Kontingenz des Geldes«, S. 303.

sam in eins setzt und damit, wie man sagen könnte, geradezu als Inbegriff des Unbeständigen zeichnet.<sup>212</sup>

Die Parallelen zwischen den beiden doch sehr ungleichen Gelehrten Lydgate und Alberti deutet freilich auf die länderübergreifend gesteigerte Bedeutung und Reflexion des Geldes im zeitgenössischen Europa hin. Was im vorliegenden Kontext aber besonders bedeutsam erscheint, ist, dass Reichtum bei Lydgate im Sinne des mächtigen und ermächtigenden Geldvermögens mit der Fortuna nicht nur im Sinne höchsten weltlichen ›Glücks‹, gleichgesetzt erscheint, sondern zugleich auch hinsichtlich seiner Eigenschaft, besonders und wesentlich *fickle*, launenhaft, wechselhaft und unbeständig zu sein. Es ist diese wesenhafte Unbeständigkeit des mit Geldbesitz gleichzusetzenden Reichtums, die auch im *Dance of Death* zumindest angedeutet, wenn nicht besonders hervorgehoben scheint. Denn insbesondere bei Reichtümern, Schätzen, Einkünften etc. ist von deren ›Rückkehr zur Welt‹ oder dem ›Weitergehen‹ derselben an andere die Rede; weniger bei Luxusgütern, Titeln, Ämtern oder Würden (vgl. L 302–312; L 324ff; L 606f).<sup>213</sup>

Es ist diese unterschwellige Identifizierung von Reichtum im Sinne von Geldbesitz mit der Fortuna, hinsichtlich derer die im *Dance of Death* ersichtliche Gegenüberstellung mit dem Tod als weitergehend zugespitzt angesehen werden kann. Denn beide, Tod und Geld, erscheinen, wie abschließend zusammengefasst werden kann, in ihrer Beziehung zur Fortuna und zu der Frage nach der Bestimmbarkeit menschlicher Geschehnisse als strukturell invers und damit als geradezu komplementär aufeinander bezogen.

## 1.4 Fortunas *double-face*

Geld vermag in den lydgateschen Schriften offenbar nicht nur nichts gegen den Tod. Sein Besitz ist bei Lydgate auch – bei aller Machtfülle, welche ihm zeitgenössisch als Inbegriff menschlichen Vermögens innewohnt und aller Sicherheit, welche er für menschliche Unternehmungen bietet – selbst von inhärenter Unbeständigkeit. Reichtum – der Besitz von Geld – kommt und geht, ist unverlässlich, die Gewissheiten, die Möglichkeiten und der Schutz, die das Geld bietet, zutiefst unbeständig. Beim Tode verhält es sich umgekehrt: Der Tod ist, wie im *Dance of Death* betont, ebenfalls stets mit Ungewissheit behaftet, insofern er als in seinem Eintreten kontingent,

212 Achatz von Müller gibt deswegen die dem Gelde laut Alberti drohenden Missgeschicke auch freier als in der Übersetzung, mit »schlimme Zufälle« (ebd., S. 302), wieder, allerdings ohne diese Änderung kenntlich zu machen.

213 Letzteres scheint allein der Fall beim *Patriarke*, wo es heißt: »3oure double crosse / of gode and stones clere, / 3oure power hoole / and al 3oure dignite/Some othir shal / [...] Possede anoone« (L 123–126: Euer Doppelkreuz aus Gold und Edelsteinen, Eure ganze Macht und alle Eure Würden soll schon bald ein anderer besitzen«.

ungewiss und in diesem Sinne als unbeständig geschildert wird – und doch ist nicht nur seine Machtfülle größer als die des Geldes, er ist zugleich als zuletzt doch immer gewisses, verlässliches und vorhersehbares, ›beständiges‹ Schicksal gezeichnet. Verbunden sind diese Gegensätzlichkeiten im Bild der *double-faced fortune*,<sup>214</sup> die sich auch insofern als doppelgesichtig erweist, insofern sie sich mit beiden identifizieren lässt: So gleicht der Tod im Totentanz der Fortuna, insofern ihm, wie gezeigt, ganz wesentlich die Eigenschaften der Unvorhersehbarkeit, Plötzlichkeit sowie des Umstands seines letztlich gewissen Eintretens zugesprochen werden. Reichtum ist demgegenüber mit der anderen, gewissermaßen ›glücklichen‹, wenn auch vorübergehenden Seite der Fortuna gleichzusetzen; dem, wie in Lydgates Werken insistiert wird, mitunter ebenso plötzlichen wie unverhofften Eintreten des Reichtums, der aber im Wesentlichen fragil und unbeständig bleibt.

Angesichts dieser Zuspitzung bezüglich der in Lydgates Werken immer wieder thematisierten Frage nach der Kontingenz des Schicksals und dessen möglicher Beherrschung ist daher davon auszugehen, dass Reichtümer, Schätze, Gold und Silber – mithin Geld – im *Dance of Death* zwar im Rahmen traditioneller Reichtumskritik thematisiert werden. Darüber hinaus aber erscheinen sie nicht zuletzt auch aus dem Grund so intensiv thematisiert, weil damit die Unzulänglichkeit menschlichen ›Vermögens‹, das eigene Schicksal zu bestimmen, besonders nachdrücklich zum Ausdruck gebracht werden kann: Der Mensch vermag es letztlich ebenso wenig zu beherrschen wie den Tod. In der Gegenüberstellung von Geld und Tod im *Dance of Death* wird also nicht nur die zeitgenössische Bedeutung des Geldes reflektiert, hervorgehoben und kritisiert. Sondern es wird auch die grundsätzliche Unzulänglichkeit des Menschen hinsichtlich der Beherrschung seines ihm zuletzt unverfügbaren Schicksals verhandelt. Anders formuliert, werden Geld und Tod in Lydgates *Dance of Death* als sich gegenüberstehende Bezugspunkte entworfen, zwischen denen die Frage nach der Vorhersehbarkeit und Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke besonders zugespitzt aufgegriffen werden kann – wobei sie an dieser Stelle, konform zur christlich-moralphilosophischen Orthodoxie, abschlägig beschieden wird.

Angesichts der im Verlauf dieses Kapitels erläuterten gesellschaftlichen Hintergründe ist die Verhandlung dieser Frage aber auch klar als Antwort zu verstehen auf die mit Geld verbundenen soziopolitische Dynamiken. Der ständische Grenzen überschreitende Aufstieg der *clerks*, aber auch der die regulären Machtstrukturen potentiell aushebelnde *bastard feudalism* sind Entwicklungen, die als gefährlich bzw. sogar hochgefährlich angesehen werden müssen: Sie tragen das Potential in sich, die soziopolitischen Hierarchien in ihrer Eindeutigkeit und Stabilität nachhaltig zu untergraben und fortunagleich in ungewisses und unvorhersehbares Unglück zu stürzen – wie es knapp 25 Jahre nach Niederschrift des *Dance of Death* zum Auftakt

214 Vgl. »[F]fortune ys lady / with hyr / double face« (Lydgate, *Pilgrimage*, S. 1).

der wechselvollen Rosenkriege geschehen wird. In deren Zuge wird, bezeichnenderweise, das Fortunamotiv ob der beständigen Ungewissheit und Unverlässlichkeit von Herrschaftsverhältnissen und Loyalitäten auch noch einmal massiv an Popularität gewinnen.<sup>215</sup>

Zwar ist die sozial dynamisierende Macht des Monetären – also der seit der kommerziellen Revolution zunehmenden, zur Zeit Lydgates aber offenkundig noch einmal besonders augenfällig werdenden Aushandlung soziopolitischer Positionierung über Geld – im hier untersuchten Zeitraum schon lange bekannt. Der Blick auf die Korrelation von Geld und Tod bei Lydgate aber hebt noch einmal die zeitgenössische Wahrnehmung dieser Prozesse hervor – eine Wahrnehmung, in der Geld als ein Moment der Verunsicherung hervortritt; als unbeständiges, dynamisches, aber auch dynamisierendes Element im sozioökonomischen Gefüge. Seine Macht ist so groß, dass es der Gegenüberstellung mit dem Tode als Garanten der Unverfügbarkeit des menschlichen Schicksals bedarf, um ihre Größe zu verdeutlichen und sie gleichzeitig moralphilosophisch in ihre Schranken zu verweisen.

---

215 Vgl. Rosemary Horrox, »Introduction«, in: *Fifteenth-Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England*, hg. von ders., Cambridge 1996, S. 1–12; hier: S. 5–8.



## 2. Tod und Geld und die Eigendynamik des Materiellen Copernicus' *Monete cudende ratio* (1525)

---

Es gibt zwar unzählige Plagen, von denen Königreiche, Fürstentümer und Gemeinwesen immer wieder heimgesucht werden. Doch die schlimmsten sind meiner Meinung nach folgende vier: Krieg, Pest, Hungersnot und Münzentwertung.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beginnt Nicolaus Copernicus seine 1525 fertiggestellte Abhandlung zu einer Münzreform für das damalige preußische Währungsgebiet. Diese Auflistung der schlimmsten, das Gemeinwesen bedrohenden Katastrophenergebnisse erscheint als eine eher eigentümliche Modifikation der vier apokalyptischen Plagen, wie sie die Offenbarung des Johannes schildert (Offb 6,1-8) und die geläufig

---

1 Nicolaus Copernicus, *Die Geldlehre des Nicolaus Copernicus. Texte, Übers., Kommentare*, hg. von Erich Sommerfeld, Vaduz 1978, S. 49; vgl. ebd., S. 48: »Quamquam innumere pestes sunt quibus regna, principatus et respublice decrescere solent, hec amen quattuor (meo iudicio) potissima sunt: discordia, mortalitas, terre sterilitas et monete villitas.« In dieser Auflistung scheint Copernicus die *mortalitas* schon mit einzuschließen, welche im klassischen Latein die menschliche Vergänglichkeit – also den Tod als solchen – bezeichnet. Insofern sich Copernicus an dieser Stelle jedoch explizit auf das *Gemeinwesen* bedrohende, zudem rekurrend auftretende ›Plagen‹ bezieht, ist die Übersetzung mit ›Tod‹ oder ›Sterblichkeit‹ im Sinne einer *conditio humana* an dieser Stelle weniger sinngemäß (auch wenn die Differenzierung zwischen ›Krankheit‹, ›Dahinsiechen‹ und ›Sterben‹ natürlich unscharf ist). *Mortalitas* bezieht sich hier daher eher auf ein massenhaftes, etwa durch Seuchen ausgelöstes Sterben, dessen destruktiven Folgen für das Gemeinwesen offensichtlich sind. Anderswo wird daher auch übersetzt mit »(abnormal) mortality« (Nicolaus Copernicus, *Complete Works*, hg. von Pawel Czartoryski, übers. und kommentiert von Edward Rosen und Erna Hilfstein, 4 Bde., Warschau/Krakau 1972–1992; hier: Bd. 3, S. 176). Die maßgebliche Copernicus-Gesamtausgabe gibt in ihrem Abdruck der ökonomischen Schriften des Copernicus jene Plagen in generell sehr literalen Duktus wieder als »Zwietracht, Sterblichkeit, Mißwachs und Münzentwertung« (Nicolaus Copernicus, *Gesamtausgabe*, hg. von Heribert M. Nobis, 9 Bde., Berlin 1974–2020; Bd. 5, S. 109–168; hier: S. 158. Im Sinne eines eindrücklichen rhetorischen Einstiegs und der offenkundigen Anspielung auf die Johannesapokalypse aber erscheint dies wenig angemessen. Allgemein zum Kontext der Schrift vgl. das Folgende sowie Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 169–174, vgl. John Freely, *Celestial Revolutionary. Copernicus, the Man and His Universe*, New York 2014, S. 88.

als Krieg, Pest, Hungersnot und Tod wiedergegeben sind. Warum greift Copernicus auf dieses apokalyptische Bild zurück? Und warum, so ist angesichts des schlichten Ersetzens des Todes durch die ungleich banaler anmutende Münzentwertung zu fragen, setzt er das Geld – das Geld im Verfall – an die Stelle des Todes?

Geboren in der Hansestadt Thorn/Toruń<sup>2</sup>, die nach dem erfolgreichen, mit Hilfe der polnischen Krone geführten Sezessionskrieg westpreußischer Städte gegen den Deutschordensstaat (1454–1466) zum ›königlichen Preußen‹ gehörte, hatte Copernicus nach seinen Studienaufenthalten in Italien Ende 1503 seine Stellung als Domherr in Frauenburg/Frombork bezogen. Diese Stadt, in der er auch seine bedeutenden astronomischen Beobachtungen machte, bildete das geistig-religiöse Zentrum des Ermlandes/Warmia. Letzteres unterstand keinem anderen als Copernicus' Onkel, dem Fürstbischof Lukas Watzenrode (dem er auch Ausbildung und Stellung verdankte), und war ebenfalls aus dem Gebiet des Deutschordensstaates herausgelöst worden. Alle drei Gebiete – der Staat des Deutschen Ordens, das ›königliche‹ Westpreußen und das Ermland – unterstanden polnischer Oberhoheit, wobei das Ermland weitgehend autonom geführt wurde. Geografisch grenzte es an beide Nachbarn, war jedoch, wie ein zur Ostsee hin ausgerichteter Keil gelegen, fast vollständig vom Ordensgebiet umschlossen, was es in den weiteren politischen und militärischen Auseinandersetzungen zwischen dem Königreich Polen und dem Ordensstaat in eine äußerst prekäre Lage brachte. Alle drei Gebiete blieben mannigfach verflochten und bildeten vor allem eine Währungsunion, wobei allein das Ermland kein Münzrecht besaß.<sup>3</sup>

Schon seit Mitte des 15. Jahrhunderts<sup>4</sup> fanden sich nun Münzen im Umlauf, welche mit dem vormals festgelegten Münzfuß – der vorgeschriebenen materialen Zusammensetzung der Geldstücke – zwar nominell identisch waren, aber einen im Vergleich geringeren Edelmetallgehalt aufwiesen. Aufgrund des nominell identischen Wertes verdrängten diese neu geschlagenen die bisherigen Münzen, welche nun mutmaßlich bevorzugt für den sich am Wert des Münzmaterials orientierenden Außenhandel verwendet, gehortet oder eingeschmolzen wurden – eine Dynamik, die, in der vom englischen Bankier Thomas Gresham (1519–1579) geprägten Wendung »bad money drives out good«, als greshamsches Gesetz bekannt ist. Die Folge dieser über mehrere Jahre wiederholten, maßgeblich vom Ordensstaat betriebenen ›Münzverschlechterung‹ war nicht nur ein gewaltiger Preisanstieg

- 
- 2 Bei den Folgenennungen von Städten und Gebieten wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf die Nennung beider, also deutscher *und* polnischer Bezeichnungen verzichtet, ohne dass einer der beiden historische Präferenz zugesprochen werden soll.
  - 3 Bereits 1457 hatten die Hansestädte Elbing/Elbląg, Danzig/Gdańsk und Thorn von der polnischen Krone das Recht eigenen Münzschlags zugesprochen bekommen und auch im Ordensland wurden die in allen ›drei Preußen‹ gültigen Silbermünzen geprägt. Vgl. Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 208, FN 10.
  - 4 Vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 83ff.

im gesamten Geltungsbereich der Münzen, sondern, durch den kontinuierlichen ›Abfluss‹ von Edelmetall, auch ein nahezu vollständiges zum Erliegen kommen des Außenhandels.<sup>5</sup> Es ist diese wirtschaftliche Krisensituation, in der der für seine späteren astronomischen Entdeckungen bekannte Domherr von Frauenburg/Frombork seine münztheoretische Abhandlung verfasst.

Copernicus begegnet dem Problem der Münzverschlechterung vermutlich bereits 1504, also kurz nach seiner Rückkehr, als er seinen Onkel auf den Ständetag von Elbing/Elbląg begleitet, wo das Verschwinden hochwertiger Münzen aus dem Umlauf bereits diskutiert worden war. Allerdings lernt er die Situation zweifellos auch aus eigener Anschauung kennen, und zwar im Zuge seiner Pflichten als Verwalter der dem Domkapitel zugehörigen Güter; ein Posten, den er seit Anfang November 1516 innehatte. In den folgenden Jahren entwickelt er eine detaillierte Analyse mit konkreten Vorschlägen zur Stabilisierung des Münzwerts. Seine diesbezügliche Schrift wird später der westpreußischen Ständeversammlung sowie dem polnischen König Sigismund I. (1447–1548) vorgelegt, erfährt aufgrund politischer Verwerfungen allerdings keine greifbare Umsetzung.<sup>6</sup>

Bei der Gleichsetzung der Münzentwertung mit dem apokalyptischen Tode handelt es sich freilich um eine rhetorische Strategie. Den Adressierten (zu denen auch die vom Schlagen ›billigerer‹ Münzen Profitierenden gehören) soll damit ganz offensichtlich die Dringlichkeit der Problematik nahegebracht werden. Zum Ausdruck kommt, dass es sich bei den wiederholten Münzentwertungen, und der damit einhergehenden, fortlaufenden Destabilisierung des Geldwerts um eine Katastrophe handelt – und zwar um eine umfassende Katastrophe, welche in einer mehr und mehr vom Geld- und Münzverkehr abhängigen Wirtschaft sämtliche Berufsfelder und Bevölkerungsschichten betrifft, und somit gleichsam apokalyptische Ausmaße erreicht.

Über diesen rhetorischen Kniff hinaus erschließt jene Äußerung des Copernicus allerdings auch eine bestechende Analogie zwischen der Darstellung des Todes und der Wahrnehmung zeitgenössischer Gelddynamiken. Denn bei der Münzverschlechterung handelt es sich um ein sich der Kontrolle menschlicher Subjekte entziehendes plötzliches Dahinsiechen des an die Materialität der Münze gekoppelten

5 Vgl. allgemein dazu Noel Sullivan, »Gresham's Law, Fact or Falsehood?«, in: *Student Economic Review* 19 (2005), S. 17–25; S. 18f; vgl. auch Peter Spufford, »Münzverschlechterung und Inflation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa«, in: *Geldumlauf, Währungssysteme und Zahlungsverkehr in Nordwesteuropa 1300–1800. Beiträge zur Geldgeschichte der späten Hansezeit*, hg. von Michael North, Köln u. a. 1989, S. 109–126; hier: S. 109–113. Wie im Verlauf dieses Kapitels zu reflektieren sein wird, benennt Copernicus die entsprechenden Mechanismen freilich früher und ausführlicher als Gresham.

6 Vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 12; Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 169–171; Freely, *Celestial Revolutionary*, S. 88f.

Geldwerts.<sup>7</sup> Demgegenüber ist es natürlich gerade der Tod, der in dieser Zeit im körperlichen Verfall figuriert. So erscheint er in Albrecht Dürers bekannter und damals sehr populären Darstellung der apokalyptischen Reiter als hingefallener Greis,<sup>8</sup> oder eben gleich als der Verwesung ausgesetzter Leichnam, als der er eben am prominentesten in den Totentänzen firmiert.

Das umlaufende Münzgeld und die tanzenden Toten zeichnen sich aber nicht nur durch die Gemeinsamkeit ›dynamischen Dahinsiechens‹ aus. Sie verweisen auf eine ihnen gemeinsame Problematik, nämlich auf die der ihnen eigenen, heiklen Verhältnisbestimmung von Materiellem und Immateriellem. Während etwa die Bestimmung des Geldwerts sich zeitgenössisch sowohl über die Materialität des Geldobjekts als auch über die politische Setzung des Souveräns bestimmt (woraus die mit der Praxis der Münzveränderungen verbundenen wirtschaftlichen Verwerfungen resultieren), machen die Totentänze das problematische Verhältnis irdischer Körperlichkeit bzw. Materialität zur Sphäre des ewig-Göttlichen zum Thema. In beiden Fällen kommt der Widerspenstigkeit, ja Eigendynamik des Materiellen, das sich übergeordneter Kontrolle entzieht, eine ebenso zentrale wie problematische Rolle zu.

Ausgehend von dieser Beobachtung wird im Folgenden der Frage nachgegangen, welche Rolle diese Parallelen in der mutmaßlichen zeitgenössischen Wahrnehmung spielen und wie sie hinsichtlich der eigentümlichen Anspielung des Copernicus auf den apokalyptischen Tod zu bewerten ist. Entwickelt wird diese Diskussion am Beispiel des diskursiv wirkmächtigen Totentanzes von Reval (Tallinn, ca. 1493) und den oben genannten Überlegungen des Copernicus.

Die Forschungsliteratur zu Copernicus ist freilich extensiv. Sämtliche der ihm zugeschriebenen Schriften liegen ediert vor.<sup>9</sup> Bis heute sind zahlreiche Studien zu seiner Forschung und Person sowie zur kultur- und insbesondere wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung derselben erschienen, die freilich seine astronomischen

---

7 Wenn hier gesagt wird, dass sich die Münzverschlechterung der Kontrolle menschlicher Subjekte entzieht, so soll damit nicht die Rolle derjenigen heruntergespielt werden, welche die metallisch ›unterwertigen‹ Münzen in Umlauf bringen. Vielmehr zielt diese Bemerkung auf die Unkontrollierbarkeit der davon ausgelösten Dynamiken. Auch die Verursachenden sind natürlich von den negativen Auswirkungen der resultierenden gesamtwirtschaftlichen Krise betroffen.

8 Vgl. die Abbildungen in Albrecht Dürer, *Die heimlich offenbarung iohannis/Apocalipsis cum figuris* Nürnberg 1498.

9 Vgl. die eingangs des Kapitels gelisteten Editionen. Im Folgenden wird sich auf die in der Forschung maßgebliche Ausgabe Copernicus, *Gesamtausgabe* bezogen, insbesondere auf Band 5 [1999]. Die in diesem Band versammelten Primärtexte werden im Fließtext mit Sigel (CC) und Seitenangabe zitiert.

Beobachtungen und Schlussfolgerungen fokussieren.<sup>10</sup> Auch wenn seine geldtheoretischen Schriften weitaus weniger Beachtung gefunden haben, so wurden doch auch sie mehrfach kommentiert. Immer wieder wurde dabei ein zur ›copernicischen Wende‹ der Astronomie analoges Moment zu identifizieren gesucht, und zwar sowohl das analytisch-argumentative Vorgehen als auch die geldtheoriegeschichtliche Bedeutung des Werks betreffend. Die Innovativität der Schrift ist bis heute umstritten. Zu dem in dieser Arbeit zentral behandelten Metapherngebrauch im Münztraktat und die dortige Rekursion auf das Todes- und Totenmotiv liegen allerdings keine Studien vor.<sup>11</sup>

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, wie der Totentanz von Reval ein für das späte Mittelalter charakteristisches Materieverständnis inkorporiert und sich dabei durch eine bemerkenswerte Zurschaustellung des Verhältnisses einer als wesenshaft wandelbar und vergänglich begriffenen Materie zur maßgeblich neoplatonisch inspirierten, als ›Formenwelt‹ gedachten Sphäre des ewig-Göttlichen auszeichnet. Dabei wird das ›materielle Prinzip‹ einer unkontrollierbaren und latent bedrohlichen Eigendynamik basaler Materialität konstatiert; ein Prinzip, das der Totentanz, in der Revaler Ausführung gleichsam verkörpert.

Anschließend soll deutlich gemacht werden, dass die Reflexion des problematischen Verhältnisses von Materie und Form ihre Entsprechung im Widerstreit geldwerttheoretischer Positionen hat, welche den Wert eines Geldstücks im Münzmaterial (›metallistische Position‹) verorten bzw. durch den Akt der Prägung (›nomina-

10 Zur Diskussion der historischen Bedeutung des Copernicus vgl. v.a. Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1981 sowie Edward Rosen, »The Impact of Copernicus on Man's Conception of His Place in the World«, in: *Science and Society. Past, Presence and Future*, hg. von Nicholas H. Steneck, Ann Arbor MI 1975, S. 52–72 und Hans Blumenberg, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Mainz/Wiesbaden 1965. Zu Person, Leben und Wirken allgemein vgl. etwa Freely, *Celestial Revolutionary*; Jürgen Hamel, *Nicolaus Copernicus. Leben, Werk, Wirkung*, Heidelberg u.a. 1994; Angus Armitage, *Sun, stand thou still. The Life and Works of Copernicus, the Astronomer*, New York 1947. Zu seinem akademischen Werdegang vgl. insbesondere André Goddu, *Copernicus and the Aristotelian Tradition. Education, Reading, and Philosophy in Copernicus's Path to Heliocentrism*, Leiden/Boston 2010; Paul W. Knoll, »The World of the Young Copernicus. Society, Science, and the University«, in: *Science and Society. Past, Presence and Future*, hg. von Nicholas H. Steneck, Ann Arbor MI 1975, S. 19–51.

11 Vgl. die Kommentare in: Copernicus, *Geldlehre*, S. 69–94; in Copernicus, *Complete Works*, v.a. S. 169–208 sowie natürlich in Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 109–168. Zur Originalität der Schrift vgl. ebd., S. 113 sowie die folgende Diskussion. Weitere Auseinandersetzungen mit Copernicus' Geldlehre finden sich in William Van Lear und Gerald Malsbary, »Copernicus and the Quantity Theory of Money«, in: *History of Economic Thought and Policy* 4.2 (2015), S. 5–20; Oliver Volckart, »Early Beginnings of the Quantity Theory of Money and Their Context in Polish and Prussian Monetary Policies, c. 1520–1550«, in: *The Economic History Review* 1997/3, S. 430–449; K. Bieda, »Copernicus as an Economist«, in: *The Economic Record* 49/125 (1973), S. 89–103, auf die gleichfalls zurückzukommen sein wird.

listische Position) als vermittelt ansehen. Dabei werden sich nicht nur strukturelle Homologien zwischen Münzgeld und Metaphysik sichtbar, sondern auch, wie diese verschiedentlich zur Explikation theologischer Positionen, ebenso wie zur Rechtfertigung hoheitlicher Verfügungsgewalt über die Münze im Sinne der geldwerttheoretisch nominalistischer Positionen verwendet werden – eine Position, in welcher die Materialität der Münze in vergleichbarer Weise marginalisiert wird wie die Materie in der zeitgenössischen Metaphysik.

Auf diese Weise kontextualisiert, wird endlich auf den preußischen ›Münzverfall‹ einzugehen sein. Es soll argumentiert werden, dass die Materialität der Münze darin, in Analogie zum Materiellen, wie es in der Motivik des obigen Totentanzes zur Darstellung kommt, ihrer durch die ›Prägeform‹ vermittelte Wertbestimmung gegenüber als gleichsam widerständiger und problematischer Irritationsfaktor auftritt, welcher den geordneten Fortgang der Geldwirtschaft stört. Angesichts dieser strukturellen Parallelen soll diskutiert werden, inwiefern die aus den Fugen geratene preußische Geldwirtschaft auch in der zeitgenössischen Wahrnehmung mit der Motivik des oben vorgestellten Totentanzes in Verbindung zu bringen ist. Dabei wird klar werden, dass es absolut plausibel ist, jenen Copernicus' Text durchziehenden Metapherngebrauch als Anspielung auf die Motivik der Totentänze zu lesen – eine Feststellung, die es zuletzt, gemeinsam mit den festgestellten Querverbindungen unterschiedlicher Diskursfelder, wissenshistorisch einzuordnen gilt.

## 2.1 Der Totentanz als Verkörperung des ›materiellen Prinzips‹

### 2.1.1 Der Totentanz von Reval (Tallinn, ca. 1483)

Der Totentanz von Reval (Tallinn), um 1483 von Bernt Notke (1440–1508) gefertigt, gehört zu den bekanntesten und heute meistabgebildeten Varianten des Genres. Es handelt sich um einen sogenannten monumentalen Totentanz, ein mit Textzeilen versehenes, lebensgroßes Wandgemälde. Es ist eine lokalen Gegebenheiten angepasste Replik des ebenfalls von Notke geschaffenen und erst 1944 vollkommen zerstörten Lübecker Totentanzes (ca. 1463), welchem er in Aufbau, Komposition und zahlreichen Details gleicht. Gemeinsam mit diesem seinem »Schwesterstück«<sup>12</sup>

12 Hildegard Vogeler, »Zum Gemälde des Lübecker und des Revaler Totentanzes«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 73–108; S. 86. Zur allgemeinen Verhältnisbestimmung zwischen dem Lübecker und dem Revaler Totentanz vgl. ebd., S. 86–90; S. 93ff. Zur wesentlichen Übereinstimmung der Texte beider Versionen vgl. Robert Damme, »Zur Sprache des Lübeck-Revaler Totentanzes«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 59–72; hier: S. 59f.

stellt er ein bemerkenswertes Dokument der makabren Kunst im Hanseraum dar, das seine heutige Prominenz zum einen der Tatsache verdankt, dass es sich um eine der wenigen, bis heute zumindest fragmentarisch erhaltenen monumentalen Totentanzdarstellungen handelt, der überregionale Bedeutung und Rezeption zugeschrieben werden kann. Zum anderen ist es die seit seiner Restaurierung Mitte der 60er Jahre wieder erkennbare, farbenprächtige und detailreiche Ausführung der Figuren, die immer wieder als besonders eindrücklich hervorgehoben wird und dem Totentanz von Reval bis heute gesteigerte Aufmerksamkeit sichert.<sup>13</sup>

Angebracht war das Wandgemälde mutmaßlich an dem Ort, an dem es auch heute wieder besichtigt werden kann, nämlich in der Südkapelle der Nikolaikirche (*Niguliste Kirk*) im heutigen Tallinn.<sup>14</sup> Mit 13 erhaltenen Figuren – Fotografien des Lübecker Totentanzes lassen auf ursprünglich 49 schließen – scheint knapp das erste Viertel des Bildwerkes erhalten. Es sind dies eine Predigerfigur, welche die Darstellungen wie üblich einleitend kommentiert, eine auf einer Art Dudelsack musizierende Totengestalt und anschließend, im Wechsel mit weiteren betont bewegten Toten, Papst, Kaiser, Kaiserin, Kardinal, König. Insgesamt misst das Fragment ca. 1,6 x 7,5 Meter.

---

Allgemein zum Revaler Totentanz vgl. auch die anderen Beiträge in Hartmut Freytag (Hg.), *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, Köln u.a. 1993. sowie Kerstin Petermann, *Bernt Notke. Arbeitsweise und Werkstattorganisation im späten Mittelalter*, Berlin 2000; Gertsman, *Dance of Death*, S. 101–124. Im Folgenden wird zurückgegriffen auf die Texteditionen in Hartmut Freytag, »Der Lübeck-Revaler Totentanz. Text und Kommentar«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von dems., Köln u.a. 1993, S. 127–344; hier: S. 131–200.

13 Vgl. Gisela Jaacks, »Die Kleidung im Lübecker und Revaler Totentanz«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 109–126, S. 109–126. Ferner gilt auch der Hintergrund mit seiner hansischen Stadtkulisse als beachtenswert, vgl. Vogeler, »Zum Gemälde«, S. 95–101; vgl. Petermann, *Bernt Notke*, S. 26ff.

14 Vgl. hierzu wie zum Folgenden ebd., S. 26f; Gertsman, *Dance of Death*, S. 103.

Abb. 2: Bernt Notke, Totentanz von Reval (Tallin). Detail: Kaiser und Kaiserin mit Totengestalten vor generischer (Hanse-)Stadtkulisse, ca. 1483, ca. 1,6 x 7,5m.



Nikolaikirche, Tallinn (Fotografie: PL).

Auffallend und oft besonders hervorgehoben ist die starke Kontrastierung der Ständevertreter:innen und der sie begleitenden Totengestalten. Erstere sind – wie am Beispiel von Kaiser und Kaiserin deutlich zu erkennen – mit ihren standesgemäßen Trachten und Attributen sehr detailreich gestaltet (vgl. Abb. 2). Dabei sind sie in ihren Blicken, ihrer Haltung und ihrem gesamten Bewegungsmoment von bemerkenswerter Statik, die gleichermaßen Würde wie eine hilflose Passivität auszustrahlen scheint.<sup>15</sup> Im Vergleich dazu agieren die Totengestalten ausladend und ausgreifend, winden und drehen sich vergleichsweise ausgelassen. Während ihre ›Tanzpartner:innen‹ also bestenfalls einem mäßig dynamischen, höfischen Schreitanz zu folgen scheinen, veranstalten die Toten mit ihren bewegten Gliedmaßen und hochgeworfenen Schädeln einen im Verhältnis dazu rhythmischen, wenn nicht geradezu stürmischen Reigentanz. Sie selbst sind dargestellt als mit Leinentüchern behangene, halb-mumifizierte Kadaver: mit überdeutlich hervortretenden Knochen, straff darüber gespannter Haut, nahezu skelettiertem Schädel, einer für den Verwesungsprozess spezifischen Verfärbung sowie deutlich sichtbarem

15 Vgl. Hartmut Freytag, »Literatur- und kulturhistorische Anmerkungen und Untersuchungen zum Lübecker und Revaler Totentanz«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. dems., Köln u.a. 1993, S. 13–58; hier: S. 37.

›Bauchschnitt‹ – einer in der Mumifizierung üblichen Praxis zur Entnahme der inneren Organe.<sup>16</sup> Die Totengestalten befinden sich offenbar in einem (wenn auch behelfsmäßig arretierten) Zersetzungsprozess, in dem ihnen ihr Verfall deutlich anzusehen ist.

Diese Gegenüberstellung von Lebenden und Toten gehört zu den zentralen Charakteristika von Totentänzen.<sup>17</sup> Sie zielt dabei, wie ebenso oft wie richtig bemerkt wird, auf die Selbsterkenntnis der Betrachtenden: Ebenso wie die abgebildeten Ständevertreter:innen sich selbst in den Totengestalten erkennen und damit ihres eigenen, unabwendbaren Todes gewahr werden, so sollen auch die Rezipierenden ihre Identität mit den Abgebildeten – den (noch) Lebenden wie den Toten – erkennen. Im Gegensatz zu anderen Spielarten der makabren Kunst aber handelt es sich hier um mehr als die dort geläufige Abbildung von »deformierten Spiegelbildern«<sup>18</sup>. Denn die Kontrastierung von Toten und Lebenden wird hier mit einer Verkehrung der für sie zentralen Attribuierung von tot bzw. lebendig verbunden: Die Toten sind bis ins Grotteske verlebendigt, ihre (noch) lebenden ›Tanzpartner:innen‹ erscheinen starr und vergleichsweise unbelebt.

Wozu dient diese verkehrende Kontrastierung? Zweifellos macht sie einen bedeutenden Teil des ästhetischen Reizes aus; vor allem aber verstärkt sie die Affektivität der Darstellung: Die als aktiv Handelnde auftretenden Toten wirken transgressiver, als es die Abbildung bloßer Leichname je könnte. Sie überschreiten gleichsam jede Grenze zu den Lebenden und reißen sie mit sich in ihren Tanz. Die unvorhergesehene Plötzlichkeit, mit der der Tod eintreten kann (und an welche die Totentänze – siehe Lydgate – in der Regel gemahnen), seine Unausweichlichkeit und die Grausamkeit, die es bedeuten kann, aus dem Leben gerissen zu werden, verbinden sich zu einem latent bedrohlichen Gefühl des Ausgeliefertseins, das in der Gegenüberstellung von aktiven Toten und passiv bis hilflos wirkenden Ständevertreter:innen manifest wird.

Abgesehen von der leichteren, medial bedingten Zugänglichkeit ist diese Eindringlichkeit der bildlichen Darstellung gewiss mit der Grund, dass monumentale Wandgemälde wie dieser Totentanz als prototypische Vertreter für das gesamte, Text, Bild und Aufführungen umfassende Genre angesehen werden. Gerade in dieser Darstellungsweise nun, welche auf die mit dem Tode verbundene Unvorhersehbarkeit, Unkontrollierbarkeit und Bedrohlichkeit abzielt, finden sich tiefgreifende Bezüge zum zeitgenössischen Verständnis und zur Wahrnehmung von Materie, verstanden als Grundstoff der diesseitigen, physisch-materiellen Welt. Es handelt sich dabei um Bezüge, welche von der mit den Totentänzen befassten Forschung weitgehend ignoriert, oder zumindest nur sehr oberflächlich einbezogen werden.

16 Vgl. Hans H. Jansen (Hg.), *Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst*, Darmstadt 1987, S. 96.

17 Vgl. Kiening, »Ambivalenzen«; ders., *Das andere Selbst*, S. 8.

18 Ebd.

Im Folgenden soll das dem Motiv der tanzenden Toten implizite Materieverständnis vorgestellt und dessen Problematik im zeitgenössischen metaphysischen Denken aufgezeigt werden. Genauer gesagt, geht es darum, dass der Materie eine Eigendynamik zugesprochen wird, welche die angenommene Vorrangstellung ihres konzeptionellen Gegenstücks – der immateriellen ›Form‹ – nachhaltig in Frage stellt. Im Weiteren wird hervorzuheben sein, wie diese Problematik im Genre der Totentänze, jedenfalls soweit es dem hier vorgestellten, keineswegs untypischen Totentanz entspricht, auf zugespitzte Art reflektiert wird und zur Darstellung kommt. Gezeigt werden kann dabei, dass dem Totentanz die Tendenz der Materie, sich jeder vorgefügten Ordnung zu widersetzen, selbst zu eigen ist – er sich also als ebenso unkontrollierbar eigendynamisch erweist, und damit in der Tat als Verkörperung dieses ›materiellen Prinzips‹ betrachtet werden kann.

## 2.1.2 Die Eigendynamik des Materiellen

### Metaphysik und materiale Defizienz

In den vergangenen Jahren haben die Wahrnehmung und das Verständnis von Materialität im Mittelalter und der Frühen Neuzeit besondere Beachtung gefunden. In der Religionsgeschichte etwa hat sich Caroline Walker Bynum mit Forschungen zur zentralen Bedeutung des Verständnisses von Materie und Materialität für die damalige christliche Religiosität hervorgetan. Ihre grundlegende Beobachtung teilt sie mit zahlreichen anderen Mediävist:innen und Kulturhistoriker:innen, nämlich, dass Materie im gesamten geläufiger Weise als Mittelalter bezeichneten Zeitraum zuvorderst als wandlungsfähig begriffen und diesbezüglich immer wieder problematisiert wird.<sup>19</sup> So konstatiert Bynum einen »basic dynamism lurking in matter«<sup>20</sup>, der in der gelehrten Diskussion ebenso aufscheint wie er in volkstümlichen Vorstellungen zum Ausdruck kommt, grundsätzlich auch jenseits dezidiert religiöser Zusammenhänge. Ihr zufolge weist aber gerade die philosophisch-theologische Diskussion Ende des Mittelalters – das heißt im 15. und 16. Jahrhundert – die Tendenz auf »to give the whole material world a labile, dynamic, even animate quality«<sup>21</sup>. Materie wird in dieser Eigendynamik, wie zu zeigen sein wird, auch immer als unkontrollierbar und als zumindest latent bedrohlich begriffen.

Zur Erläuterung ist die besondere Bedeutung jener metaphysischen Entwürfe hervorzuheben, welche unter der Bezeichnung des Hylemorphismus zusammen-

19 Vgl. etwa Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York/Cambridge MA 2011; vgl. auch Kellie Robertson, »Medieval Materialism. A Manifesto«, in: *Exemplaria* 22/2 (2010), S. 99–118; vgl. Hania Siebenpfeiffer, »Einführung«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid G. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 203–217.

20 Bynum, *Christian Materiality*, S. 239.

21 Ebd., S. 237; vgl. ebd., S. 25; S. 217–266.

gefasst werden; also die auf Aristoteles zurückgehenden Vorstellungen von allem konkret-körperlich Existierendem als einer Verbindung von Materie (*hyle*) und Form (*morphé*).<sup>22</sup> Obwohl früh kritisiert und überformt, bleibt die Begriffspaarung Materie/Form bis in die Neuzeit hinein eine der bestimmenden naturphilosophischen Denkkategorien, weil sie materiellen Wandel erfolgreich konzeptualisiert. Bestimmend in der philosophischen Tradition des europäischen Mittelalters wird sie in Verbindung mit den neoplatonischen Vorstellungen der Spätantike, wobei sie eine tiefgreifende Hierarchisierung erfährt. Den Formen – weitgehend mit der platonischen Ideenwelt identifiziert – wird alleine ewig-unveränderbare Existenz und damit eigentliche Realität zuerkannt, während Materie als bloße Möglichkeit, als reine Potenz, und damit als an sich gar nicht existent betrachtet wird.<sup>23</sup> In ihrer ontologischen Defizienz wird sie nicht nur als passiv-empfindlich für die Formgebung gedacht, sondern – etwa im einflussreichen monistischen Weltbild Plotins, welches die Sphäre des Ewigen mit dem platonischen ewig Guten, Wahren, Schönen bzw. Göttlichen in eins setzt – zugleich als moralisch minderwertig begriffen. Sie ist *proton kakón*, das »erste Böse«<sup>24</sup>, das in einem Mangel an Gutem (Ewigem) besteht. Das Böse aber, so Plotins Schrift *Über den Ursprung des Bösen*, verhält sich »(als ein Nichtseiendes) [...] zum Guten (als einem Seienden) wie Maßlosigkeit zum Maß, Unbegrenztheit zur Grenze, Gestaltlosigkeit zu gestaltender Kraft, Bedürftigkeit, Mangel zu Selbstgenügsamkeit. Das Böse ist ferner schrankenlos allezeit, unbeständig in jeder Beziehung, durch und durch den Affektionen unterworfen, nie zu ersättigen, vollkommen darwend.«<sup>25</sup>

Die Wandelbarkeit der Form-losen Materie wird so explizit zum Ausweis ihrer ontologisch-moralischen Minderwertigkeit. Obwohl sie im neoplatonischen »Produktionsidealismus«<sup>26</sup> eine durchaus konstitutive und notwendige Rolle spielt,

- 
- 22 Vgl. hierzu wie zum Folgenden: Siebenpfeiffer, »Einführung«, v.a. S. 203ff; Gideon Manning, »Three Biased Reminders about Hylomorphism in Early Modern Science and Philosophy«, in: *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, hg. von dems., Leiden u.a. 2012, S. 1–32; hier: S. 21ff; Robertson, »Medieval Materialism«.
- 23 Obwohl Aristoteles beide als abstrakte Prinzipien entwirft, welche gleichermaßen unvergänglich und an sich auch unveränderbar sind, liegt es nahe, die Form als vorrangig oder auch »höherwertig« zu verstehen, insofern Materie »nur« als die einem konkreten Einzelding zugrunde liegende Möglichkeit konzeptualisiert wird, die sich erst in Verbindung mit einer Form realisiert (vgl. Siebenpfeiffer, »Einführung«).
- 24 Karin Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Stuttgart 1993, S. 70; vgl. ebd. sowie Christian Schäfer, *Unde Malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002, S. 105–225.
- 25 Plotin, Πόθεν τα κακά (I 8 [51]), 3, 15–16; zit. aus: Fritz-Peter Hager, »Die Materie und das Böse im antiken Platonismus«, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hg. von Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, S. 427–474; hier: S. 446.
- 26 Jens Halfwassen, »Geleitwort«, in: *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and matter in neoplatonism*, hg. von Tobias Dangel u.a., Heidelberg 2016, S. 7.

wird sie tendenziell zu einem Prinzip der Unordnung herabgewürdigt. Als formloses Substrat bildet sie zu der ewig geordneten und ordnenden Formenwelt einen ebenso un- wie untergeordneten Widerpart, der sich als Störfaktor aktiv auf die sich ewig selbst genügenden Formen auswirkt. Die Materie »verdirbt und ruiniert die reinen Formen«<sup>27</sup>, die sich mit ihr verbinden. Das betrifft allen voran die menschliche Seele, die selbst der ewigen Formenwelt zugerechnet wird, und deren Verfehlungen allein auf die Einwirkung der Materie zurückgeführt werden.

Materie wird somit als höchst ambivalent bestimmt: als grundsätzlich passivempfindlich, aber stets unbeständig und aktiv »mitformend«; als (reine) Möglichkeit den Einzeldingen vorgängig und zugleich den ewigen Formen nachgeordnet; konstitutiv für das materielle Sein, monistisch aus dem Guten heraus gedacht, aber negativ als von diesem »entfernt« konzipiert und gleichsam Grundlage für alles Böse. Es ist das, was, als an sich Formlos, als vollkommener Mangel von Ordnung definiert ist und dennoch die konstitutive Grundlage für deren diesseitige Realisierung darstellt. In ihrer umfassenden Ambivalenz ist Materie nicht nur das Unbestimmte, sondern geradezu das Unbestimmbare, wird also auch aus epistemologischer Perspektive als wesentlich defizient gedacht.

Gerade in dieser Unbestimmbarkeit aber gewinnt die Materie angesichts der Vorstellung eines göttlich-geordneten Kosmos' wiederum eine prinzipiell anarchische, eben »böse« Qualität. Aufgrund ihrer Widersprüche, allen voran der ihr zugesprochenen, von Plotin so drastisch geschilderten Eigendynamik – welche sie nach seinem strengen Hylemorphismus gar nicht haben dürfte – ist das Wesen der Materie (ebenso wie das des Bösen) als ein »Unwesen« zu begreifen, das selbst über keine sich selbst genügende, ewige Identität und Form verfügt.<sup>28</sup>

Ins lateinische Mittelalter werden diese Konzeptionen von so einflussreichen Figuren wie Augustinus (354–430), Pseudo-Dionysios Areopagiter (um 500) und auch Boethius (480–524) übermittelt und in christliche Theologien übersetzt bzw. in diese integriert. Insbesondere Augustinus, der die neoplatonische Philosophie schöpfungstheologisch überformt, versteht das Böse (*malum*) zuvorderst als Verderbnis oder Zersetzung (*corruptio*) des Guten bzw. als Störung der göttlichen Schöpfungsordnung.<sup>29</sup> Auch wenn er selbst Materie nicht in plotinischer Manier mit dem Bö-

27 Alt, *Weltflucht*, S. 73; vgl. ebd., S. 74f.

28 In der theologischen Diskussion hat sich diese Bestimmung des Bösen weitestgehend gehalten (vgl. Ingolf U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, S. 78). In der Tat ist gerade das Unbegreifliche und Sinnwidrige als »das Böse« konzeptualisiert worden (vgl. auch Ingolf U. Dalferth, *Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006 sowie Wilhelm Schmidt-Biggemann, »Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen«, in: *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, hg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Frankfurt a.M. 1993, S. 7–12; v.a. S. 9f.

29 Vgl. ebd., S. 221; 225f; vgl. auch Dalferth, *Malum*, S. 155–157. Zur Kritik der Identifikation des Bösen mit der Materie in der christlichen Tradition vgl. ebd., S. 533f. Zur Rezeption und durch-

sen gleichsetzt, so ist es doch bezeichnend, dass sich die augustininische Theologie durch eine ausgeprägte Skepsis gegenüber dem im Materiellen gründenden sinnlich-Körperlichen, oder besser: gegenüber dem diesen inhärenten ›Verführungspotential‹, auszeichnet.<sup>30</sup> In jedem Falle bildet die neoplatonische Identifizierung des sich immer im Wandel befindlichen, (zumindest latent) eigendynamischen Materiellen mit dem Bösen eine maßgebliche Grundlage für die nachhaltige Leibfeindlichkeit christlicher Traditionen in den folgenden Jahrhunderten.<sup>31</sup>

Freilich sind die mittelalterlichen Überlegungen zum Materiellen vielfältig und folgen keiner kontinuierlichen oder gar linearen Entwicklung. Einzelne Entwürfe beziehen sich neben Aristoteles in seiner neoplatonischen Rezeption unter anderem auf den demokritischen Atomismus, welcher keine ewigen Formen kennt, sondern alle Veränderung auf die Dynamik kleinster Teilchen in einem Vakuum zurückführt; sowie auf die vor allem seit dem zwölften Jahrhundert rezipierten *Metamorphosen* Ovids, in welchen Materie als wie von selbst in immer neue Formen und Gestalten ausbrechend beschrieben wird. Das Modell des Hylemorphismus ist daher nicht unumstritten bzw. wird keineswegs ohne Widersprüche und Modifikationen tradiert, sondern ist vielmehr Teil bedeutender philosophischer und theologischer Auseinandersetzungen.<sup>32</sup> Dennoch muss es als bestimmend bezeichnet werden, denn auch die von seinem kategorialen Schema abweichenden Diskussionsbeiträge »were nearly all framed in terms of matter and form«, so dass »even the most heated disagreements did not fundamentally change the role assigned to matter and form by Aristotle«<sup>33</sup>. Darüber hinaus zeichnen sich auch die ›alternativen‹, ohne den

---

schlagenden Gemeinsamkeiten der Malum-Reflexion bei Plotin, Augustinus und Pseudo-Dionysius vgl. Schäfer, *Unde malum*, S. 194–343; S. 380–472.

- 30 Augustinus ist sich des latenten Widerspruchs bewusst, den die Abwertung alles materiell-Körperlichen zur biblischen Lehre von der rundweg guten Schöpfung Gottes bedeutet. So versteht er den menschlichen Körper als Schöpfung Gottes als an sich gut, zugleich aber ist ihm das darin begründete sinnliche Sein des Menschen Anlass zur Sünde. Letztlich sucht Augustinus diesen Widerspruch durch sein Erbsündenkonzept zu lösen (vgl. Josef Rief, *Der Ordnungsgriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962, S. 250–257 sowie S. 94–101).
- 31 Dass Materie im Mittelalter eben auch über den Begriff der *corruptio* definiert wird, ist bezeichnend; so zu sehen an Isidor von Sevillas (ca. 560–636) Wissenskompendium *Etymologiae*, eine der maßgeblichen Referenzen für die gelehrte Diskussion der folgenden Jahrhunderte: »Der [materielle] Körper (*corpus*) aber wird so genannt, weil er verdirbt (*corrumpere*, Part. Perf. Pass.: *corruptus*) und untergeht. Auflösbar nämlich und sterblich ist er, und irgendwann muss er aufgelöst werden [Herv. i. O.]«. (Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, hg. von Lenelotte Möller, übers. und Anmerkungen von ders., Wiesbaden 2008, XI, 1, 14, S. 417; vgl. dazu auch Bynum, *Christian Materiality*, S. 232).
- 32 Vgl. ebd., S. 233–239; Robertson, »Medieval Materialism«, S. 102; S. 108–110. Auch der Atomismus wurde maßgeblich über Plotin vermittelt (vgl. Siebenpfeiffer, »Einführung«, S. 205).
- 33 Dieses und das vorige Zitat: Manning, »Biased Reminders«, S. 2. Vgl. Bynum, *Christian Materiality*, S. 230.

Materie/Form-Dualismus auskommenden, über Ovids *Metamorphosen* und den Atomismus vermittelten Materievorstellungen dadurch aus, dass sie Materie als Ort, ja, als eigentliches Agens des Wandels begreifen. Wie gezeigt aber steht der eigendynamische Charakter des Materiellen zu der letztlich maßgeblich neoplatonisch geprägten christlichen Vorstellung einer Sphäre des ewig-Göttlichen in einem gewissen Spannungsverhältnis, welches ohne das *oppositum* ›Form‹ ungleich schwerer zu konzeptualisieren ist.

Wenn aber nun festzustellen ist, dass das Denken in hylemorphen Kategorien die Metaphysik des (lateinischen) Mittelalters dominiert, so muss auch gesagt werden, dass dies immer wieder mit einer negativen Bewertung des Materiellen im Sinne des nicht zur ideellen Formenwelt Gehörenden verbunden wird, dessen Eigendynamik zugleich konstatiert und verurteilt wird.

### **Contemptus mundi, Naturphilosophie, Reliquienkult**

Die neoplatonische Prägung der christlichen Vorstellungswelt zeigt sich in einem Blick auf das der *contemptus mundi* zuzurechnende Schrifttum. Beispielhaft ist hier die geradezu manifestartige Schrift *De miseria conditionis humanae* (ca. 1195) des Lotario de Segni (ca. 1160–1216), dem späteren, sehr einflussreichen Papst Innozenz III. Dort heißt es über das Verhältnis von ewiger Seele und dem der Vergänglichkeit unterworfenen Körper, es verhalte sich »wie mit einer in ein verdorbenes Gefäß [*vase corrupto*] gegossenen Flüssigkeit, die beim Hineingießen selbst verdorben wird und im Kontakt mit dem verschmutzten Gefäß selbst verschmutzt wird.«<sup>34</sup> Der von de Segni konstatierte menschliche Hang zur Sündhaftigkeit ist für ihn »die Tyrannei des Fleisches [*tyrannus carnis*], das Gesetz, das des Menschen Glieder beherrscht«<sup>35</sup>. Die Eigendynamik des materiell-Körperlichen zeigt sich hier in einer »unzulässigen« Beeinflussung bzw. Verunreinigung der an sich unverdorbenen Seele.

Ähnliches lässt sich an der ›Frau Welt‹ beobachten, einer Literatur und der bildenden Kunst des Mittelalters bekannten Allegorie des Diesseitigen, zu besehen etwa als steinerne Figur an Kathedralen: Während sie von vorne betrachtet als anmutige, stolze Dame erscheint, so erweist sie sich, von der Rückseite betrachtet, als von Schlangen, Kröten und Würmern durchzogen, welche sie zerfressen und zugleich scheinbar spontan aus ihrem steinernen Rücken entspringen. Die *corruptio* der ›Frau Welt‹ wird also versinnbildlicht durch ihre Assoziation mit »niederer«, oft ekelbesetzten Kreaturen, welche zeitgenössischen Vorstellungen zufolge aus Fäulnis, also Verwesungsprozessen heraus entstehen.<sup>36</sup> Diese spontane Genese

34 »[S]icut ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et, pollutum contingens, ex ipso contactu polluitur«: Lotario de Segni, *Vom Elend*, S. 99 [Übers.: PL].

35 Ebd., S. 101 [Übers.: PL].

36 Vgl. Bynum, *Christian Materiality*, S. 79; S. 81; vgl. ferner Kiening, »Ambivalenzen«, S. 50; Bernd Hüppauf, *Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie*, Bielefeld 2011.

suggeriert ein Element des Unvorhergesehenen und Unvorhersehbaren, das zu der Vorstellung von einer harmonischen (Schöpfungs-)Ordnung eigentümlich quer steht. Darüber hinaus zeichnen sich diese Tierarten durch eine geradezu überbordende Fruchtbarkeit aus. Sie erscheinen so als Produkt einer rein materiellen Eigendynamik, welche als überschwänglich, unkontrolliert, und ›ungeordnet‹ erscheinen muss, und die Differenzierung zwischen Totem und Lebendigem geradezu ordnungswidrig verwischt. All dies legt die Assoziierung dieser aus rein materialen Prozessen entspringenden Kreaturen mit dem ontologisch-moralisch sowie epistemologisch ›Minderwertigen‹, und damit wiederum mit dem Diabolischen nahe.<sup>37</sup> Rechnet man die Verführungskraft der ›Frau Welt‹ hinzu – im Falle Worms kniet zu ihren Füßen eine offenbar ihrer (vordergründigen) Anmut erlegene Ritterfigur – fallen die ›uneigentliche‹ Materie und ihre Dynamik durch einen Hang zur Täuschung auf, durch eine Tendenz zum verdammenswert-sündhaft-Bösen. Zusammen mit ihrer unvorhersehbaren, irrwitzigen Produktivität gewinnen sie so letztlich eine Aura imponderabler Bedrohlichkeit. Es zeigt sich hier, angesichts der Analysen in Kapitel 1, die fundamentale Zugehörigkeit der materiellen Welt zum Reich der Fortuna; ist alles Materielle diesen Vorstellungen gemäß doch stetigem, unvorhersehbarem Wandel unterworfen und in seiner ›Vorläufigkeit‹ täuschend – wobei noch der Moment des Niedergangs, des (Ver-)Falls besondere Betonung findet.<sup>38</sup>

Wie zuvor vermerkt lässt sich zum 15. Jahrhundert eine erneute, intensivierte Rezeption neoplatonischen Gedankenguts ausmachen, ermöglicht und befeuert vor allem durch die Übersetzungen plotinscher Schriften ins Lateinische.<sup>39</sup> Das neoplatonisch geprägte Materieverständnis wird im selben Zeitraum aber auch jenseits dezidiert religiöser Zusammenhänge wirkmächtig. So schreibt etwa Paracelsus, auf

---

Freilich beschreibt schon Aristoteles die ›Spontangese‹, die in eigentümlichem Widerspruch zum hylemorphen Modell steht. Allg. dazu Wolfgang Kullmann, »Aristoteles' wissenschaftliche Methode in seinen zoologischen Schriften«, in: *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike. Bd. 1: Biologie*, hg. von Georg Wöhrle, Stuttgart 1999, S. 103–123; hier S. 117f.

- 37 Vgl. Hüppauf, *Vom Frosch*, S. 125f. In ihrer immer wieder festgestellten Hässlichkeit und ihrer Verbindung mit Verwesungsprozessen werden diese Tierarten als auch ästhetisch defizient begriffen, was als direkter Hinweis auf ihre moralische Minderwertigkeit verstanden werden kann; vgl. Peter André Alt, *Ästhetik des Bösen*, München 2010, S. 11.
- 38 Hinzuweisen ist auch auf die auffallend weibliche Identität nicht nur der Fortuna, sondern auch der Materie, die Stereotype des sinnlich-Verführerischen, Unzuverlässigen, Launenhaft-Betrügerischen und v.a. Minderwertigen transportiert (vgl. u.a. Judith Butler, »Körper von Gewicht«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid G. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 509–528).
- 39 So etwa durch Marsilio Ficino (gest. 1499, vgl. Clemens Zintzen, »Plotin und Ficino«, in: *Psyche-Seele-anima. Festschrift für Karin Alt*, hg. von Jens Holzhausen, Leipzig 1998, S. 417–435; vgl. Bynum, *Christian Materiality*, S. 237).

den in Kapitel 3 zurückzukommen sein wird, in seiner naturphilosophischen Schrift *Ueber die Natur der Dinge* (ca. 1537) zu den oben genannten, scheinbar aus Verwesungsprozessen hervorgehenden Tierarten, es würden »durch und in der Fäulnis jedes schleimige Phlegma und jede Materie lebendig, es werde daraus, was es wolle.«<sup>40</sup> Er insistiert dabei, dass »Tiere, die aus und in die Fäulnis wachsen und geboren werden, alle etwas Giftiges an sich haben«, sowie, dass »alle Tiere Monstra [sind], die nicht ihre Eltern haben und nicht von anderen Tieren ihresgleichen geboren werden.«<sup>41</sup> Gott aber habe »ein Greuel und Mißfallen an den Monstra [...] Keines kann selig werden, da sie nicht das Bildnis Gottes tragen. Dabei ist nichts anderes zu verstehen, nur das, daß sie der Teufel so geformt hat und daß sie mehr zum Dienste des Teufels geboren sind.« Folgerichtig würden sie »aus angeborener Natur und göttlicher Ordnung [...] von den richtig geborenen Tieren gehaßt.«<sup>42</sup> Auch in diesen Überlegungen wird der Materie eine ebenso überbordende wie quasi-diabolische Eigendynamik zugesprochen, welche der göttlichen Ordnung widerspricht.

Die Oppositionssetzung von materieller und göttlicher Welt zeigt sich ferner in den so ubiquitären Reliquienkulten, in denen angeblich verwesungsresistente Körper(-teile) Heiliger in aus betont unvergänglichen Materialien hergestellten Adorationsgefäßen aufbewahrt und ausgestellt wurden.<sup>43</sup> Gerade die hierfür nach Möglichkeit verwendeten Edelsteine weisen die größtmögliche Distanz zur veränderbaren, korrumpiblen, ja dynamischen Materialität des organischen menschlichen Körpers auf und verweisen auf die höhere Sphäre der Heiligen, deren verklärte Körperlichkeit sie symbolisieren.<sup>44</sup>

Die Kehrseite dieser Verehrung des Inkorrumpiblen freilich stellt demgegenüber der Vorbehalt gegenüber dem Verwesenden dar. Mit betont körperlichen Verfallser-

40 Paracelsus, »Ueber die Natur der Dinge«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid C. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 63–71; hier: S. 64.

41 Dieses und das vorige Zitat: Ebd., S. 66.

42 Dieses und das vorige Zitat: Ebd., S. 667.

43 Vgl. Bynum, *Christian Materiality*, S. 182–188. Zur im Laufe der Zeit komplexeren und intensivierten Reliquienverehrung vgl. ebd., S. 19–24; Brigitte Buettner, »From Bones to Stones. Reflections on Jeweled Reliquaries«, in: *Reliquiare im Mittelalter*, hg. von Bruno Reudenbach und Gia Toussaint, Berlin 2005, S. 43–59; v.a. S. 48; Gia Toussaint, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011, S. 42.

44 An dieser Stelle ist auch auf die Dialektik von Reliquie und Reliquiar (Reliquiengefäß) hinzuweisen. Letzteres ist üblicherweise aus seltenen und kostbaren Materialien, häufig Gold und Edelsteinen gefertigt. Es wird dabei der ›Wert‹ der präsentierten Reliquie (i.d.R. totes Körpermaterial) ausgestellt, welcher höher erscheint als der der zum Präsentationszweck dienenden Materialien: »If saints were spiritually precious it was by virtue of double displacement that turned what is worthless (bony fragments, human waste, ashes and dust) into something priceless (a relic), while what seems most valuable unmasked itself as dead and meaningless.«: Buettner, »From Bones to Stones«, S. 46; vgl. auch Bynum, *Christian Materiality*, S. 184.

scheinungen einhergehende Krankheiten, insbesondere die Lepra wurden deshalb auch als Manifestation der Sünde ›malefiziert‹ bzw. als göttliche Sündenstrafe angesehen. Darüber hinaus gab es offenbar große Besorgnis um »corruption and slime immediately attendant upon death«<sup>45</sup>. Die verbreitete Herrichtung des Toten ›wie zu Lebzeiten‹<sup>46</sup> kann auf diese Weise gedeutet werden, auf jeden Fall aber die baldige Reduzierung des Leichnams auf seine vergleichsweise unveränderbaren Anteile durch Mumifizierung oder Auskochen der Knochen und deren anschließende Auf- und Ausstellung in Ossuarien, welche in vielen Regionen des lateinischen Mittelalters üblich war und durch die der Zersetzungsprozess zumindest augenscheinlich bzw. vorübergehend arretiert wurde.

Bemerkenswerterweise intensivierte sich die Praxis der Reliquienverehrung im Laufe der Zeit.<sup>47</sup> Insbesondere aber kam es zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert zu einer Zunahme des Phänomens zeitweilig oder gar dauerhaft ›lebendiger‹ sakraler Objekte. Nicht nur Reliquien stellen ihre Heiligkeit und auch die mit ihnen verbundene heilswirkende Kraft durch wundersame Dynamisierung und ›Animation‹ (Beseelung) zur Schau, sondern auch sich bewegende, sprechende, weinende oder blutende Statuen und Bilder. Im vorliegenden Zusammenhang ist dies deswegen bemerkenswert, da die als so wandelhaft und negativ besetzt verstandene Materie dabei zum Lokus des Heiligen wird, und damit wiederum problematisch. Denn, wie Bynum herausstellt, stellt diese ›heilige Materie‹ ihre Zugehörigkeit zur Sphäre des Göttlichen durch zutiefst materiale Eigenschaften zur Schau, eben durch (zum Teil unvorhergesehene) Dynamik und Animation! Dass sich das Ewige, über jeden Wandel Erhabene in diesem Fall in der Verwandlung des per Definition Wandelbaren offenbart, ist ein Paradoxon, das ein erhebliches theologisch-metaphysisches Problem darstellte und kontrovers diskutiert wurde. Wie kann das Imperfekte Sitz des Perfekten sein? Wie das höchste Gute im prinzipiell moralisch Defizienten nicht nur repräsentiert, sondern auch tatsächlich vorhanden sein und (heils-)wirksam werden?

Auch für die seit 1215 als offizielles Dogma eingesetzte Transsubstantiationslehre gilt diese Problematik, wird hier doch die passive, basale Materie von Brot und Wein von höherer Macht ›transsubstantiiert‹, das heißt auf eine Art und Weise in den heiligen Leib Christi umgewandelt, so dass von ihr nicht mehr als ihre äußerliche Erscheinung (Akzidentien) bleibt. Es stellte sich dabei durchaus die Frage, inwiefern die sich in den Akzidentien weiterhin zeigende Wandelbarkeit (Verfalls-

45 Ebd., S. 186; vgl. ebd., S. 184–186.

46 Vgl. Schmitz-Esser, *Der Leichnam*, S. 140–153; Dies gilt übrigens gerade auch für Begräbnisriten des Hanseraums im 15. und 16. Jahrhundert (vgl. Edmund Kizik, *Die reglementierte Feier. Hochzeiten, Taufen und Begräbnisse in der frühneuzeitlichen Hansestadt*, Osnabrück 2008, S. 209–228).

47 Vgl. hierzu wie zu Folgenden: Bynum, *Christian Materiality*, S. 19–35; S. 248ff.

erscheinungen wie Schimmel, Fraß etc.) mit der Ewigkeit göttlicher Substanz ver­trägt.<sup>48</sup>

Diese zugegebenermaßen ausgedehnten Erläuterungen machen deutlich, dass das Materielle in Denken und Wahrnehmung über die Jahrhunderte durchgehend problematisch bleibt. In der dichotomen Gegenüberstellung mit der ewig-guten Formenwelt erweist sie sich für das christlich geprägte Wirklichkeitsverständnis immer wieder als gleich mehrfach bedrohlich. Erstens in moralischer Hinsicht, da sie in ihrer behaupteten Uneigentlichkeit als scheinhaft wahrgenommen werden muss – als Täuschung, welche zur Abkehr vom Eigentlichen und sündhaftem Verhalten verführt. Zweitens ist sie epistemologisch in ihrer Widersprüchlichkeit nicht zu fassen und bedroht damit jede Vorstellung eines geordneten Weltzusammenhangs. Darüber hinaus ist sie drittens in ontologischer Hinsicht problematisch, da ihre immer wieder behauptete (wenn auch meist als ›ordnungswidrig‹ begriffene) Eigendynamik den Alleinanspruch der angeblich allein ›prägenden‹ Form untergräbt. Materie, eigendynamisch gedacht, macht in letzter Konsequenz der Formenwelt die Vorherrschaft streitig. Sie neigt dazu, »die sie beherrschenden Gegenbegriffe der ›Form‹ und des ›Denkens‹ überflüssig zu machen [indem sie] die Prinzipien der Produktivität in die Beschreibung ihrer eigenen Beschaffenheit«<sup>49</sup> hineinverlegt. In dieser Hinsicht stellt sie als potentielles Fundament für ›materialistische‹ Weltdeutungen eine Gefahr für die bestehende christliche Kosmologie dar, inklusive des Glaubens an eine – ja der ewigen Formenwelt zurechenbare – unsterbliche menschliche Seele.

Vor diesem Hintergrund ist nun die Darstellung der tanzenden Totengestalten zu begreifen, wie sie sich im Revaler Totentanz findet. Bemerkenswerterweise scheint der darin personifizierte Tod als deutlich mit dem Bösen konnotiert, was widersprüchlich anmutet angesichts der Tatsache, dass der irdische Tod im zeitgenössischen christlichen Verständnis zugleich den Eintritt in die Ewigkeit darstellt und als mögliche Pforte ins christliche Himmelreich eben auch positiv besetzt ist. Hier aber tritt der Tod in Gestalt der in jedem Falle negativ und schreckensbesetzten, weil vom Verwesungsprozess gezeichneten Toten auf, deren Status (lebendig? tot?) ebenso wenig dingfest zu machen scheint wie jener der Materie oder eben der des wesenhaft unbestimmbaren *malum*.<sup>50</sup> Dieser Aspekt ist, nebenbei bemerkt, geläufigen Analysen von Totentänzen oftmals unbekannt. Eine Assoziierung der

48 Vgl. ebd., S. 177f.; S. 225f. Dass diese Problematik auch unabhängig vom Eucharistieverständnis für das Christentum eine zentrale ist, ergibt sich daraus, dass der Lehre von der göttlichen Inkarnation im Grunde dieselbe Problematik unterliegt.

49 Sigrid C. Köhler, »Einführung«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von ders. u.a. Berlin 2013, S. 31–46; hier: S. 31.

50 Auf die ›plurale‹ Darstellung des Todes in Totengestalten wurde bereits im vorigen Kapitel hingewiesen: Während die bildlich dargestellten Totengestalten v.a. in frühen Totentanzge-

Totengestalten mit dem Bösen wird zwar in der Regel angenommen, etwa anhand der üblichen Tanzrichtung (vom Betrachter aus nach links, zu einem imaginierten Höllentor hin) und der Abbildung ›teuflich‹ attribuierte Instrumente (Trommel, Pfeifen)<sup>51</sup> – beides ist im Revaler Totentanz vorhanden. Auch die den Totentanzdarstellungen nicht unbekannteren Abbildungen von Würmern, Schlangen und Fröschen werden üblicherweise vermerkt, allerdings in der Regel oberflächlich als ›negativ besetzte Tiere‹ oder als bloß den Verwesungsprozess markierend vermerkt<sup>52</sup>, ohne dass auf die geistes- oder gar metaphysikgeschichtlichen Hintergründe eingegangen würde.

Der Rückbezug auf die der Materie eigene epistemologische Problematik mag die mit dem Tod verbundene Ungewissheit unterstreichen. Denn wohin geht die Seele denn nun im alles entscheidenden Moment des Todes: Himmel, Hölle, Fegefeuer? Ganz zu schweigen von der Plötzlichkeit und Unvorhersehbarkeit des Todes, auf die in Totentänzen immer wieder angespielt wird.<sup>53</sup> Alles in Allem aber scheint der Tod in Gestalt der verlebendigten Toten ambivalent gezeichnet – und scheint dennoch einen deutlichen Überhang zum Negativen aufzuweisen. Er ist potentielle Erlösung ebenso wie mögliche Verdammnis, und tritt doch als schreckensbesetzt und bedrohlich auf. Auch in dieser Hinsicht steht er der ambivalent-selbstwidersprüchlich aufgefassten, genau darin aber der angenommenen göttlichen Ordnung zuwiderlaufenden Materie nahe.

## Tanz zwischen Himmel und Hölle

Gerade die Darstellung nicht nur als verlebendigte, sondern eben tanzende Tote unterstreicht diese Nähe zur Wahrnehmung des Materiellen. Denn wie dieses ist auch der Tanz zeitgenössisch grundsätzlich ambivalent besetzt. Entgegen beharrlicher

---

mälden individualisiert sind, spricht in ihnen, auf Ebene des Textes, *der Tod* als einheitliche Entität (vgl. auch Kiening, »Ambivalenzen«, S. 48–51).

Dass es sich beim Revaler Totentanz in der Tat um unterschiedliche Totengestalten handelt wird etwa sehr deutlich an den ersten Figurenpaaren (vgl. Abb. 2). Obwohl sich die Kadaver zu gleichen scheinen, ist etwa die der Kaiserin zugewandte Gestalt als ›individuell‹ markiert, indem ein betont zerrissenes Leichentuch um sie herumweht. Diese ›individualisierende‹ Darstellung ist wiederum als Teil der Karikatur zu lesen: so spiegelt jenes Tuch das kostbare Gewand der Kaiserin. Es lässt sich so als moralischer wie sozialkritischer Kommentar zur prachtvollen Gewandung der ›First Lady‹ des Heiligen Römischen Reiches lesen. Im vorliegenden Zusammenhang erscheint darüber hinaus bemerkenswert, dass diese Pluralität des Todes den Eindruck seiner Unfasslichkeit und Bedrohlichkeit noch verstärken mag.

51 Vgl. Hammerstein, *Tanz und Musik*, S. 25.

52 Vgl. etwa Kiening, *Das andere Selbst*, S. 11.

53 Der Revaler Totentanz thematisiert diese Ungewissheit in der von Ständevertreter:innen wiederholt ausgesprochenen Klage, diese Welt verlassen zu müssen und nicht zu wissen ›wohin‹ (vgl. Freytag, »Text und Kommentar«, S. 239; »Nu mot ik reisen, vñ wet nicht war«: ebd., S. 206.)

Traditionen der Kulturgeschichtsschreibung richten sich Tanzkritik und (weitgehend kirchliche) Tanzverbote nicht unbedingt gegen das Tanzen als solches.<sup>54</sup> Wie Rudolf Hammerstein in seiner Untersuchung der Musik- und Tanzmotivik spätmittelalterlicher Totentanzdarstellungen vermerkt, wird auch die jenseitige, göttliche Wirklichkeit vielfach als Tanz imaginiert; allerdings als ein betont geordnetes Tanzgeschehen, »vollkommen in [seiner] Ordnung und harmonischen Einhelligkeit.«<sup>55</sup> Präferiert wird dabei die »Kreisform als Zeichen der Vollkommenheit und die Richtung nach rechts als der ›guten Seite‹« – gegenteilig also zur für viele Totentänze auszumachenden Tanzrichtung. So imaginiert etwa der Heilige Gregor von Nyssa (ca. 335–395) das jenseitige Paradies als einen Tanzchor, in der die Engel und Heiligen einen Reigen tanzen.<sup>56</sup> Die in dieser Weise vorgestellte ›himmlische Liturgie‹ findet ihre Entsprechung in der ›irdischen Liturgie‹ des christlichen Gottesdienstes, wo sie zugleich ihre (anteilige) diesseitige Erfüllung erfährt. Sie ist, im Sinne der mittelalterlichen Figuraldeutung deren *figura*.<sup>57</sup> Das irdische Gottesdienstgeschehen stellt das Kommende dar, nimmt es vorweg und ist zugleich dessen (partielle) Erfüllung im Hier und Jetzt. Dabei ist der ›irdische‹ Gottesdienst nicht weniger von geordneter Musikalität und Bewegungsabläufen geprägt als der ›himmlische‹, nämlich von gemeinsam vollzogenen Gesten, Körperbewegungen und Gängen.<sup>58</sup>

- 
- 54 Vgl. auch Gregor Rohmann, *Tanzwut. Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts*, Göttingen 2013, S. 171–255; Julia Zimmermann, *Teufelsreigen-Engelstänze. Kontinuität und Wandel in mittelalterlichen Tanzdarstellungen*, Frankfurt a.M./New York 2007; sowie Helga Kuhlmann, »Wir haben euch aufgespielt und ihr habt nicht getanzt.« Mt 11,17. Tanzfeindschaft und Tanzfreundschaft in der christlichen Religion«, in: *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, hg. von Marion Keuchen, Frankfurt a.M. 2008, S. 215–234. Immer noch als durchweg negativ bewertet gesehen wird Tanz etwa in: Helga B. Gundlach, »Tanz als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung in Deutschland«, in: *Tanz, Theorie, Text*, hg. von Gabriele Klein u.a., Münster 2002, S. 173–192. Zum Nachweis der Verbindung von Tänzen, Kirchenmusik und Liturgie vgl. Rudolf Stephan, »Lied, Tropus und tanz [sic!] im Mittelalter«, in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 87 (1956), S. 147–162.
- 55 Dieses und das folgende Zitat: Hammerstein, *Tanz und Musik*, S. 24 bzw. ebd., S. 25; vgl. auch Rohmann, *Tanzwut*, S. 233–239.
- 56 Vgl. Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Freiburg 2008, S. 78. Rahner nimmt darauf in seiner Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelten ›christliche Spieltheologie‹ Bezug, welche die jenseitige Transzendenz nochmals als himmlisches Tanzgeschehen denkt (vgl. ebd., S. 6).
- 57 Zum Figura- bzw. Figurationsbegriff vgl. Erich Auerbachs klassische Studie: Erich Auerbach, »Figura«, in: *Erich Auerbach. Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, hg. von Gustav Konrad, Tübingen 2017, S. 55–92; v.a. 65–74. Vgl. auch Hammerstein, *Tanz und Musik*, S. 24f.
- 58 Inwiefern der ›himmlischen Liturgie‹ vergleichbare Kreistänze und andere Gruppentänze im Rahmen mittelalterlicher Gottesdienste üblich waren, ist allerdings umstritten. Rohmann hält die Vorstellung für unrealistisch (Rohmann, *Tanzwut*, S. 233), jedoch den Vollzug von Tänzen im Sinne komplexerer kollektiver Bewegungsabläufe für gegeben (vgl. ebd., S. 177). Dem gegenüber schreibt der Liturgie- und Musikhistoriker John Stevens über die Form des

Der ›himmlischen Liturgie‹ gegenüber besteht die Vorstellung einer ›höllischen Liturgie‹, die der Erstgenannten – durchaus in Akkord mit den neoplatonisch geprägten *malum*-Vorstellungen – diametral gegenübersteht. Sie ist »ungeordnet, häßlich, wild, verrenkt, grotesk und obszön«<sup>59</sup>. Diese Zuschreibung betrifft körperbetonte und in Widerspruch zu einem geordneten, harmonischen Miteinander stehend wahrgenommene Tänze, die mit der Ausschweifung, dem Rausch und nicht zuletzt paganen genannten (und damit ›satanischen‹) Riten in Verbindung gebracht werden, mit ausschweifender Körperlichkeit und drohendem Ordnungs- oder Kontrollverlust. Dazu gehören auch Tänze, welche zur falschen Zeit am falschen Ort stattfinden, und so etwa die Raum- und Zeitenordnung stören. Tanz und Tanzen, ganz gleich in welchem Zusammenhang, werden also kritisiert, *insofern* sie diese Merkmale aufweisen.<sup>60</sup>

Die mittelalterliche Literatur bietet eine Fülle von Beispielen für entsprechende Verdammungen ›höllisch‹ oder ›teuflich‹ assoziierter Tänze, sowie Warnungen und Verbote in unterschiedlichen kirchlichen und weltlichen Kontexten.<sup>61</sup> Für das ausgehende 15. Jahrhundert lässt sich beispielhaft ein Auszug aus dem *Narrenschiff* des Sebastian Brant (1457–1521) anführen. Er äußert sich dort im obigen Sinne negativ zum Tanz, weil – oder, möchte man sagen, insofern – dieser ausschweifend, sündhaft, sexuell und betont körperlich ist: »Vß dantzen vil vnratz entspringt / Do ist hochfart / vnd üppikeyt / Vnd für louff der vnlutterkeyt / Do schleyfft man Venus by der hend / Do hatt all erberkeyt eyn end / [...] Do loufft man / und würfft vmbher eyn / Das man hoch sieht die bloßßen beyn«. Zusammengefasst lautet sein Urteil: »Vnd ich kann mercken / vnd betracht / Das es der tüfel hat vff bracht«<sup>62</sup>.

Wie nahe liegt, sind es eher ›bäuerlich-ländliche Tänze‹<sup>63</sup>, die hier angesprochen sind, während weniger expressive Tanzweisen kaum unter diese Beschreibung

---

Reigentanzes: »[T]here may have been dance within the Christian Church itself – on the margins, at least, if not in the centre. Liturgical dancing [...] could be a proper and acceptable form of adoration«: John E. Stevens, *Words and Music in the Middle Ages. Song, Narrative, Dance and Drama, 1050–1350*, Cambridge/New York 1986, S. 179.

59 Hammerstein, *Tanz und Musik*, S. 26; vgl. ebd., S. 25f.

60 Vgl. Rohmann, *Tanzwut*, S. 185; Kuhlmann, »Mt 11,17«; hier: S. 221–228. Insbesondere der Vorwurf zur ›Verführung zur Sünde‹ – gerade auch zur sexuellen Ausschweifung – ist mit das zentrale Argument, mit dem Tänze als zu vermeidend eingestuft werden; vgl. hierzu auch Zimmermann, *Teufelsreigen*, S. 65.

61 Vgl. Irmgard Jungmann, *Tanz, Tod und Teufel. Tanzkultur in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung des 15. und 16. Jahrhunderts*, Kassel u.a. 2002, S. 69–96; v.a. S. 70).

62 Dieses und das vorige Zitat: Sebastian Brant, *Das Narrenschiff. Nach der Erstausgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausgaben von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgabe*, hg. von Manfred Lemmer, Tübingen 1968, S. 159; S. 149.

63 Jungmann, *Tanz*, S. 68. Siehe auch die Tatsache, dass die ungleich geordneter vollzogenen und reglementierteren höfische Tänze welche dem bäuerlichen Tanz etwa in der höfischen Literatur seit dem 13. Jahrhundert abgrenzend gegenübergestellt werden (vgl. ebd.).

fallen dürften. Angesichts der weit verbreiteten, alle sozialen Schichten einbeziehenden Tanzpraxis zu unterschiedlichen Anlässen und innerhalb verschiedener Kontexte lässt sich schließen, dass Tanzverbote gerade kirchlicher Autoritäten nicht so allumfassend waren, wie oftmals behauptet worden ist. Vielmehr sind Verständnis und die Bewertung konkreter Tanzformen immer wieder Aushandlungsprozessen unterworfen, in denen das Verhältnis zur Körperbewegung ambivalent blieb.<sup>64</sup> Das heißt nicht, dass es keine weitreichenden und pauschalen Verurteilungen zeitgenössischer Tänze gegeben hätte – im Gegenteil. In diesen Fällen wurde die Grenze dessen, was unter zu verurteilende, ›höllische‹ Tanzformen fiel, einfach überaus weit gezogen.

Dass die Wahrnehmung und Bewertung von Tänzen als Verhandlungssache betrachtet werden muss, ist vor allem deswegen interessant, weil es auf die Permeabilität der Grenze zwischen ›himmlischen‹ und ›höllischen‹, wohlgeordneten und chaotischen Tänzen verweist. Ein Hinweis darauf ist auch darin zu sehen, dass die Bezeichnungen für den ›höllischen‹ und den ›himmlischen‹ Tanz übereinstimmen: Die vorherrschenden Begriffe *Chorus*, *chorea*, *tripudium* und *tripudiare* werden zumindest in kirchlich-theologischen Zusammenhängen vom frühen bis ins späte Mittelalter für beide gleichermaßen verwendet. *Chorea* und *chorus* zeichnen sich dabei durch die deutliche Bezugnahme auf *kollektives* Tanzen aus, ebenso wie die mittel- bzw. neuhochdeutschen Bezeichnungen *reien*, *springen* und *tanzen*.<sup>65</sup> Es handelt sich also nicht um Anlass, Zweck, die Expressivität des Tanzes, soziale Distinktionen oder Ähnliches wiedergebende Bezeichnungen, sondern sie referieren allein auf den gemeinsamen Vollzug eines nicht primär vor Zuschauern, sondern unter Beteiligung der Anwesenden durchgeführten Tanzgeschehens.<sup>66</sup>

Eben darin zeichnet sich ab, dass geordnete und ungeordnete Tänze nicht gar so grundverschieden sind und vielmehr von einer »etymologisch und auch semantisch inhärenten Doppeldeutigkeit«<sup>67</sup> die Rede sein muss. Anders ausgedrückt verweist die begriffliche Identität von ›himmlischen‹ und ›höllischen‹ Tänzen darauf, dass es sich dabei um sich graduell und nicht kategorisch unterscheidende Tanzweisen handelt. Zeitgenössisch zeigt sich das gerade auch immer in der Befürchtung,

64 Vgl. Rohmann, *Tanzwut*, S. 212.

65 Vgl. ebd., S. 173–180. Diese Bezeichnungen werden seit Ende des 13. Jahrhunderts nahezu synonym verwendet (vgl. Zimmermann, *Teufelsreigen*, S. 47). *Tripudium* und *tripudiare* sind in dieser Hinsicht weniger präzise zu bestimmen; allem Anschein nach können diese Bezeichnungen – im Wortsinn auch: mit körperlicher Expressivität verbundener Jubel, Freude – auch Individualtänze beschreiben, scheinen darauf allerdings nicht beschränkt (vgl. Rohmann, *Tanzwut*, S. 176–179).

66 Abzugrenzen davon wären etwa ›histrionische‹ Tänze professioneller Spielleute, die unter anderem auch akrobatische Vorstellungen einschließen und auch immer wieder in die Nähe des Diabolischen gerückt werden (vgl. Zimmermann, *Teufelsreigen*, S. 35f; S. 183–201).

67 Rohmann, *Tanzwut*, S. 180; vgl. ebd., S. 173–180.

dass ›wohlgeordnete‹ Tänze in chaotische umschlagen könnten, ja zu diesen zu pervertieren drohen. Wie sonst ist erklärbar, dass etwa, wie Dokumente der Kathedrale von Sens aus dem 16. Jahrhundert erklären, Klerikern die Teilnahme an Tänzen im Rahmen der Ostersonntagsfeierlichkeiten ausdrücklich erlaubt war, unter dem Vorbehalt des *non tamen saliendo*, solange sie dabei nicht sprangen?<sup>68</sup> Es handelt sich offenbar um eine implizite Warnung vor dem möglichen ›körperlichen Exzess‹ auch des ›gesitteten‹ Tanzes. Dieser steht in seinem vorgesehenen ordnungsgemäßen Verlauf gleichsam unter performativem Gelingensvorbehalt – und muss allein schon daher kontrolliert und reglementiert werden. Hinter der Ordnung scheint hier immer schon die Verkehrung ins Chaotische zu lauern, und wenn auch nicht Tanz der ›himmlischen Liturgie‹ selbst ins ›Höllische‹ kippen kann, dann doch immerhin deren irdische Entsprechung.

Der Tanz markiert so gleich mehrfach eine Art riskante Liminalität zwischen Ordnung und Unordnung, Heil und Unheil: Wie der ›himmlische‹ Tanz im Rahmen des christlichen Gottesdienstes nicht nur auf die künftige Erlösung verweist, sondern diese im Sinne der Figuraldeutung auch *wirkt*, so ist Teilnahme an ›höllischen‹ Tänzen ebenfalls figuraler Verweis und Vollzug des Künftigen in der Gegenwart: Wer auf ›höllische‹ Weise tanzt, so der Tenor zahlreicher tanzkritischer Schriften, kommt in die Hölle, auf die das Tanzgeschehen in seiner chaotischen Zügellosigkeit verweist. Der Übergang vom Hier und Jetzt in die Ewigkeit (Himmel, Hölle) figuriert *als* Tanz und *im* Tanz. Allerdings ist ihm – dem Tanz – offenbar auch grundsätzlich ein liminaler Moment der Schweben zwischen Beidem zu eigen.<sup>69</sup> Gerade in Bezug auf die Totentänze ist dies beachtenswert, da der darin dargestellte Moment des Todes gemäß individuelleschatologischer Vorstellungen ja den eigentlichen Entscheidungsmoment über die endgültige Bestimmung der menschlichen Seele darstellt. Tanz jedenfalls kann einer feststehenden Ordnung folgen wie auch in Unordnung fallen, die himmlische Ordnung verkörpern oder ins Höllisch-Chaotische kippen – und die Teilnehmenden gleichsam mit sich reißen. Abstrakt betrachtet, erscheint Tanz in diesem Sinne also als zwar ambivalent zwischen Ordnung und Unordnung lokalisiert, weist gerade darin jedoch ein Potential zum Umschlag ins Chaotische, und damit einen Überhang ins Negative auf. Eben darin aber wiederum gleicht er der Materie: Der drohende Umschlag geordneter Bewegung in chaotische Formen spiegelt gleichsam ihre unvorhersehbare Eigendynamik wider. Ebenso wie die Materie in ihrer Eigendynamik die Vorrangstellung der Form zu unterminieren droht, so droht der höllisch konnotierte Tanz auch immer, den Platz des wohlgeordneten

68 Vgl. Philip Knäble, *Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich*, Köln/Wien 2016; vgl. auch Stevens, *Words and Music*, S. 180.

69 Zur Liminalität des Tanzes vgl. Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2004, S. 305f; Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 1989.

einzunehmen. Der Tanz der Totengestalten erscheint damit als folgerichtige Steigerung ihres Wesens als unsted-dynamische materiale Körper, ja geradezu als Verkörperung der ein ›Eigenleben‹ führenden Materie. Zugleich erscheint in diesem Zusammenhang die materiale Dynamik selbst als ein ›wilder‹, ungezügelter Tanz, der deutlich ›höllisch‹ besetzt ist und die vermeintliche Schlechtigkeit des Materiellen noch einmal unterstreicht.

Der Aspekt des dem Tanz innewohnenden ›Umschlagepotentials‹ kann am Totentanz von Reval expliziert werden. Wie zu Beginn dieser Überlegungen vermerkt, handelt es sich dabei gleichsam um die Kontrastierung zweier Tänze, eben des ›wohlgeordneten‹, statisch anmutenden der Ständevertreter:innen und des ungeordnet-›höllischen‹ der Totengestalten. Dies ist freilich Teil der Karikatur. Zugleich aber ist die Gegenüberstellung als ein Moment des Umschlagens zu lesen: Im Übergriff auf die in den Tanz gezwungenen Ständevertreter:innen reißen die Totengestalten jene nicht nur aus dem Leben, sondern übernehmen geradezu das gesamte Tanzgeschehen, das sie insgesamt zu einem chaotisch anmutenden, grotesken Tanz ›herabwürdigend‹, in dem das gemäßigte Schreiten ihrer Gegenüber nurmehr lächerlich erscheint.<sup>70</sup>

Diese Dominanz, die der höllisch-chaotische Tanz der Toten über das gemäßigte Schreiten der Ständevertreter:innen gewinnt, wird überdeutlich, wenn man erkennt, dass auch der Totentanz figural zu verstehen ist: Die Toten sind der Vorschein der Zukunft der (noch) Lebenden. Ihr Tod ist auf bildlicher Ebene gleichsam vorweggenommen und zugleich wird ihre transtemporale Identität mit den Totengestalten behauptet. Der für das Mittelalter oftmals als typisch angesehene Ausspruch ›Mitten im Leben sind wir vom Tod umfangen‹<sup>71</sup>, bezieht sich angesichts dessen nicht bloß auf die Alltäglichkeit, die dem Tod in Zeiten vor moderner Medizin, Hygiene und Ernährung zukommt, sondern auf die tiefere metaphysische Überzeugung, auf überzeitliche Weise dem Tode unterworfen, also von Sterblichkeit und Vergänglichkeit wesentlich konstituiert zu sein. Die Lebenden sind *immer schon* tot, ebenso wie die dargestellte Ordnung – hier zuvorderst die soziale, im Großen und Ganzen aber die gesamte materielle Wirklichkeit – im Grunde unvorhergesehener, unsteter, ja grotesker und zuletzt hinfalliger Dynamik unterworfen ist. Anders gesagt verkörpern die Totengestalten in ihrem Tanz, in den sie ihre Gegenüber hineinziehen, die ›Ordnung‹ der materiellen Welt, die damit als Unordnung entlarvt wird. In der Kontrastierung der Tanzweisen offenbart sich der Triumph der Hinfälligkeit, der unsteten

70 Vgl. Gert Kaiser, »Totentanz und verkehrte Welt«, in: *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, hg. von Franz Link, Berlin 1993, S. 93–118, S. 97ff; S. 113ff.

71 Zuerst ist der Ausspruch »Media vita in morte sumus« offenbar belegt in einem gregorianischen Choral Notker I. von St. Gallen (ca. 840–920, vgl. Geo A. Trevor, »Passage in the Burial Service«, in: *Notes and Queries. A Medium of Inter-Communication for Library Men, Artists, Antiquaries, Genealogists etc.*, Bd. 8, hg. von William White, Oxford 1853, 177f.

Dynamik über die scheinbar feststehend-geordnete Welt. Auf diese Weise scheint das ›Umschlagepotential‹ des Tanzes im Totentanz eingelöst. Er zeichnet sich damit vor anderen der *contemptus mundi* zuzurechnenden künstlerischen Darstellungsformen dadurch aus, dass er die unberechenbare und bedrohliche Eigendynamik des Materiellen in seiner Darstellungsweise in fast buchstäblicher Weise zu inkorporieren scheint.

### 2.1.3 Der Totentanz und das ›materielle Prinzip‹

Nun ließe es sich schwerlich behaupten, Totentänze lehrten zuvorderst die Hinfälligkeit jeglicher Ordnung, dass der Tod am Ende triumphiere und die gesamte Wirklichkeit als unstat und letztlich uneigentlich zu begreifen sei. Im Gegenteil, mit dem Verweis auf die Hinfälligkeit der materiellen Welt verweisen Totentänze vielmehr auf die Existenz einer jenseitigen, höheren und ewigen Wirklichkeit.

Oder etwa nicht? Im Sinne der zeitgenössischen christlichen Überzeugungen und insbesondere den Lehren der *contemptus mundi* ist diese Frage definitiv mit ja zu beantworten. Allerdings, der Totentanz selbst ist in dieser Sache nicht ganz so eindeutig, wie das von einem Medium christlicher Heilsdidaxe zu erwarten wäre. Vielmehr erweist er sich, wiederum ganz der ›tanzenden‹ Materie vergleichbar, als widerspenstig und offenbart widersprüchliche Deutungsangebote, welche eine vermeintlich einzig mögliche Interpretation im Sinne christlicher Heilslehren zu unterlaufen im Stande sind.

So hat die Darstellung des tanzenden Todes, wie er im Totentanz von Reval auftritt, durchaus das Potential, seine der zeitgenössischen christlichen Heilslehren konforme Deutung zu untergraben. Anders gesagt ist er selbst in der Lage, sich eigendynamisch einer höheren Kontrolle zu entziehen. Dies erschließt sich, wenn man die bildliche Eben unabhängig von der des Textes betrachtet, der eindeutig auf die zeitgenössische christliche Metaphysik Bezug nimmt. So heißt es im Text des Revaler Totentanzes schon in den traditionellen, einleitenden Worten der Predigerfigur: »Ach, du vernunftbegabte Kreatur, seist du arm oder reich! / Schaut hier den Spiegel, jung und alt, / und denkt auch alle daran, / daß niemand hier bleiben kann, / wenn der Tod kommt, wie ihr hier seht. / Wenn wir dann viel Gutes getan haben / so können wir zusammen mit Gott sein. Wir werden für alles (gerechten) Lohn empfangen.«<sup>72</sup> Die Antwort und gleichsam ›Begrüßung‹ des Todes lautet darauf: »Zu diesem Tanze rufe ich alle miteinander / Papst, Kaiser und alle Kreaturen, / arm, reich, groß und klein. / [...] Aber bedenkt zu jeder Zeit, / daß ihr gute Werke mit

72 Freytag, »Text und Kommentar«, S. 133. Im Original: »Och redelike creatur sy arm ofte ryke / Seet hyr da spegel junck vñ olden / Vnde dencket hyr aen ok elkerlike / Dat sik hyr nemant kan ontholden / Wannee de doet kumpt als gy hyr seen / Hebbe wi den vele gudes ghedan / So moghe wi wesen myt gode een / Wy moten van allen loen vntfaen« (ebd., S. 132).

euch bringt/und eure Sünden büßt; / denn ihr müßt nach meiner Pfeife tanzen.«<sup>73</sup> In diesem Wortwechsel verweist, neben dem expliziten Hinweis, nach dem Tode ›mit Gott‹ sein zu können und gerechten Lohn zu empfangen, auch der Aufruf zur werkgerechten Buße selbstverständlich auf eine jenseitige Welt.

Die bildliche Ebene ist im Gegensatz frei von jeglichem Verweis auf eine künftige Wirklichkeit, sei es eine himmlische, höllische oder purgatorische. Es fehlt ebenfalls jede Spur der etwa im verwandten Genre der *Ars moriendi*-Literatur virulenten Seelenikonografie oder überhaupt jeder Hinweis, ob dem materiellen Körper überhaupt eine unabhängig von ihm zu denkende und, angesichts allseitiger Vergänglichkeit, ewig existierende Seele innewohnt.<sup>74</sup> Während im Text also von der eschatologischen Wirklichkeit, also von Gericht, himmlischen Belohnungen und höllischen Strafen die Rede ist, fällt die bildliche Darstellung durch die Absenz jeglicher Hinweise auf ein Nachleben auf. Auf textlicher Ebene wird der vergänglichen irdischen Welt also in bester neoplatonisch geprägter, ›hylemorpher‹ Tradition, eine ewige, göttlich verbürgte gegenübergestellt; das heißt, neben der andauernden Veränderungs- und Vergänglichkeitsprozessen unterworfenen materiellen Welt wird eine ewige, jenseitige konstatiert. Doch alle Wirklichkeit, welche das *Bild* zeigt, erscheint als materiell-diesseitig; als ebenso dynamisch, unstet, lebendig-tot die bestehende Ordnung und Statik des individuellen (und sozialen) menschlichen Lebens aufbrechend und als vergänglich entlarvend.

Wenn in der durch bildliche Gegenüberstellung behaupteten Identität von Ständevertreter:innen und Totengestalten also die provokante Frage steckt: »Was ist der Mensch denn anderes, als verlebendigte, angesichts der wesensgemäßen Hinfälligkeit aber ebenso tote, sich grotesk gebärdende Materie?«, so gibt das Bild hierauf nur eine – bzw. keine – Antwort. In seiner Beschränkung auf das buchstäbliche *memento mori* ist das Bildmotiv der tanzenden Toten dogmatischen, religiösen und metaphysischen Überzeugungen in keiner Weise verpflichtet. So gesehen scheint es für sich alleine betrachtet – und in Verkehrung der geläufig als gültig betrachteten Aussage – die jenseitige Wirklichkeit als potentiell uneigentlich zu markieren und ebenso im Rahmen eines metaphysisch-christlichen wie eines ›materialistischen‹ Weltbildes zu funktionieren.

Die Behauptung einer solchen Deutungsmöglichkeit ist durchaus provokant. Es ist daher wichtig darauf hinzuweisen, dass diese Kontrastierung von Bild- und Textebene keineswegs illegitim ist. Denn in der Tat verdanken sich Bild- und Textmotive der Totentänze unterschiedlichen Traditionen und weisen je eigene Repertoires auf.

73 Ebd., S. 145. Vgl. »Zo dussem dantse rope ik al gemene / Pawes keiser vñ alle creatu... / Arm ryke groet vñ kleine / [...] Men dencket wol in aller tyd / Dat gy gude werke myt iu bringen / Vñ iuwer sunden werden quyd« (ebd., S. 144).

74 Vgl. Clifton Cooper Olds, *Ars moriendi. A Study of the Form and Content of Fifteenth-Century Illustrations of the Art of Dying*, Ann Arbor MI 1980, S. 100.

Schon für den stilbildenden Totentanz von Paris (ca. 1424) ist das Spannungsverhältnis beider Darstellungsebenen herausgearbeitet worden. Allem Anschein nach verdanken sich dessen Textzeilen ursprünglich der homiletischen Literatur, die Abbildungen jedoch der komödiantischen Farçentradition. Bild und Text können sich daher zwar entsprechen, sich aber auch »widersprechen und überlagern«<sup>75</sup> und so eine »opposition between two distinct perspectives on death«<sup>76</sup> begründen: Während die Ständevertreter im Text des Pariser Werks in einer Weise ermahnt werden, die ihrer würdigen Stellung entspricht, so werden im Bild gerade die höhergestellten Figuren der Lächerlichkeit preisgegeben, ohne dass ein Bezug auf eine moralische Belehrung festzustellen wäre. Während ihre Würde also auf der einen Seite gewahrt wird, so wird sie auf der anderen nachgerade untergraben.<sup>77</sup> Der Revaler Totentanz weist demgegenüber Eigentümlichkeiten auf, ist aber in Bildmotivik, Aufbau und didaktischer Orientierung dem Typus des Pariser Vorbildes verpflichtet: »Keinem andern überlieferten Totentanz steht der Lübeck-Revaler Totentanz so nahe wie der Danse Macabre«<sup>78</sup> von Paris.

Es scheint also keineswegs unsinnig festzustellen, dass die medialen Ebenen für sich betrachtet völlig verschiedene Perspektiven ermöglichen. Mehr noch, wenn schon die tanzenden Toten, in der Revaler wie in der Pariser Variante, ihre ehrwürdigen Tanzpartner:innen auf (buchstäblich) »materielle Ebene herunter- bzw. in den Bereich des Irdischen und Körperlichen«<sup>79</sup> zurückzwingen – scheint es dann so weit hergeholt, diesen Entlarvungsgestus auch auf die angenommene höhere Wirklichkeit zu beziehen?

Freilich lassen sich Text und Bild sowohl des Revaler wie des Pariser Totentanzes zusammenlesen – wie auch sonst, wurden sie doch trotz ihrer medialen Binnendifferenzen als zusammenhängende Werke gefertigt. Und freilich gibt es gerade in der

75 Hammerstein, *Tanz und Musik*, S. 21.

76 Vgl. Fein, »Danse Macabre«; hier: S. 1; vgl. ebd., S. 3–7.

77 Zur in ähnlicher Weise festzustellenden Ambivalenz der Totentänze bezüglich ihres sozialkritischen Aussagepotentials vgl. Kapitel 3. Für den Pariser Totentanz erkennt Fein zum Abschluss, in der finalen Bild-Text-Kombination, die seiner Ansicht nach ein Zusammenfallen der Ebenen darstellt, einen »triumph of the didactic/textual discourse over the visual/ludic element« (ebd., S. 10). Dergleichen kann für den Revaler Totentanz nicht behauptet werden, der (auch dem Lübecker Vorbild zufolge) niemals einen abschließenden Kommentar aufwies.

78 Freytag, »Literatur- und kulturhistorische Anmerkungen«; hier: S. 44. Freytag vermerkt sowohl formale (achtversige Strophen, wesentlich identische Figurenreihung, Anrede des Todes an die jeweils nächste Figur bereits im letzten Vers der vorigen Strophe) als auch zahlreiche textliche Entsprechungen, für die er beispielhaft die Rede von der *créature raysonelle* bzw. *redelike creatuer* anführt (vgl. ebd.); vgl. dazu auch Warda, *Memento mori*, S. 308; S. 319.

79 Kaiser, »Verkehrte Welt«, S. 115.

Revaler Variante direkte Verweise des Textes auf das Bild.<sup>80</sup> In der Zusammenschau erscheinen sie den christlichen Vorstellungen als durchaus verpflichtet, jedoch mit dem unterschweligen Potential kritischer Anfrage. Denn beim rezeptionsseitigen Versuch der ›Harmonisierung‹, des Herauslesens einer bruchlos-konsistenten Deutung, stellen diese Differenzen, wenn nicht unbedingt eine Herausforderung, so doch eine zu weiterer Reflexion Anlass bietende Irritation dar. Nicht zu vernachlässigen ist dabei auch die Tatsache, dass der vergleichsweise eindeutige Sinngehalt des Textes (oder auch ein annehmbarer Deutungsvorrang des Textes) sich den des Lesens und Schreibens Unkundigen erst einmal entziehen muss.

Eine solche Interpretation, welche die Möglichkeit ›materialistischen‹ Denkens im Mittelalter zumindest impliziert, mutet immer noch anachronistisch an. Allerdings sollten entsprechende religions- und metaphysikkritische Denkweisen für das gewöhnlich als ›gläubig‹ wahrgenommene Mittelalter nicht vorschnell ausgeschlossen werden. In der Tat sind sie (zumindest) für das späte Mittelalter bzw. die frühe Neuzeit belegt.<sup>81</sup> Trotzdem wäre es wohl vermessen zu behaupten, dass eine solche Interpretation zur Entstehungszeit des Totentanzes von Reval, selbst wenn sie möglich gewesen sein sollte, eine geläufige gewesen wäre, beabsichtigt war oder gar als legitim betrachtet worden sei. Wenn eine solche Lesart hätte provoziert sein sollen, dann wohl als Teil affektiver Ansprache (›Was, wenn wir wirklich nichts anderes sind als ›tanzende Materie‹?‹) im Sinne einer dialektischen Überzeugungsstrategie. Und wenn, dann muss wohl davon ausgegangen werden, dass das ›gefährliche‹ Potential durch eine gewisse Rahmung eingeschränkt wurde. Denn nicht nur durch die in der Tat umfassende christliche Färbung des täglichen Lebens und alltäglicher Überzeugungen, und nicht nur durch die Kombination mit dem Text, sondern auch in der konkreten architektonischen Einbettung in sakrale Räume (Kirchen, Kapellen,

80 So spricht etwa der Tod zum Papst: »Magst du auch Stellvertreter Gottes gewesen sein, / [...] so mußst du mir doch folgen und werden, wie ich bin« (Freytag, »Text und Kommentar«, S. 153): »du most my / Volghen vñ werden als ik sy«, ebd., S. 152). Diese Rede bezieht sich offensichtlich auf die bildlich dargestellte Leichengestalt, in welcher der Tod dem Papst gegenübertritt. Zum Bild-Text- Bezug vgl. Warda, *Memento mori*, S. 315. Gerade die weiter oben erwähnte Identität der vielen individuellen Totengestalten mit *dem Tod* als der Personifizierung des abstrakten Phänomens menschlicher Vergänglichkeit, lässt sich produktiv als eine Art Doppelaussage lesen: Nämlich, dass der Tod jedes Menschen individuell ist – d.h. der Tod ›zu jedem kommt‹, in unterschiedlicher ›Gestalt‹ – und dennoch alle genau demselben Schicksal – dem Tode nämlich – unterworfen sind.

81 Vgl. die inzwischen nicht unerhebliche Literatur dazu, etwa Dorothea Weltecke, ›Der Narr spricht: Es ist kein Gott‹. *Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a.M./New York 2010; die Beiträge in Friedrich Niewöhner und Olaf Pluta (Hg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 2 Bde., Wiesbaden 1999 sowie Peter Dinzelbacher, *Unglaube im ›Zeitalter des Glaubens‹. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*, Badenweiler 2009 und Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter*, S. 414.

Friedhöfen) wird das Potential devianter Deutungen gleichsam eingehegt. So erhält es sich freilich auch beim in der Nikolaikirche situierten Revaler Totentanz.

Ein Hinweis darauf, dass diese Art der Rahmung als nötig erachtet wurde – also dass, wenn schon nicht die Gefahr einer ›materialistischen‹ Deutung, so doch ein Mangel an christlich-eschatologischen Gehalts gesehen wurde – findet sich in der Tatsache, dass das Bildmotiv der tanzenden Toten bei seiner späteren, rezeptionsgeschichtlich wirkmächtigsten Adaption im Medium des Literarischen eine betont heilsgeschichtliche Rahmung erfährt. So gliedert Hans Holbein der Jüngere (1497–1536) in seinen später stilbildenden *Imagines mortis* (ca. 1526) die Abfolge der Todesbegegnungen in ein heilsgeschichtliches Narrativ ein: Zu Beginn wird ausführlich nicht nur die Moral der *Imagines* erläutert, sondern auch die Geschichte des Sündenfalls erzählt und die Tanzfolge mit Darstellungen des die irdische, diesseitige Zeit beendenden Jüngsten Gerichtes beschlossen. Die ideologische Rahmung, welche den monumentalen Totentänze durch ihre Situierung in sakralen Räumen selbstverständlich ist, wird im spatial notwendigerweise abstrakten Medium des Literarischen auf diese Weise reproduziert.<sup>82</sup>

Welches Spektrum konkret möglicher Rezeptionsweisen man auch annimmt, es scheint zumindest die Möglichkeit zu bestehen, dass das Bild des tanzenden Todes sich von seiner im Text festgeschriebenen Deutung emanzipiert und zu anderen, ja sogar gegenteiligen Überzeugungen ›verführt‹. In der Tat lässt sich argumentieren, dass die Geschichte der Totentänze genau in einer solchen Emanzipationsbewegung besteht. Denn eben die bildliche ›Nullaussage‹ über die Existenz einer jenseitigen Welt scheint ein wesentlicher Grund zu sein, warum das Motiv der tanzenden Toten (mit menschlichen Mittanzenden oder ohne) nicht nur die sich ausbildenden konfessionellen Grenzen des lateinischen Christentums mit zum Teil erstaunlicher Leichtigkeit überspringt, sondern bis in die heutige Zeit (auch in den säkular geprägten europäischen Gesellschaften) immer wieder rezipiert wird. Auch wenn diese Motivik auf spezifischen historischen (und eben auch theologisch-metaphysischen) Entstehungsbedingungen basiert, vermag sie nach wie vor Faszination auszulösen, eben weil sie sich durch eine – auch für ›anti-metaphysische‹ Weltdeutungen anschlussfähige – Offenheit auszeichnet.

In diesem Potential zur Abweichung aber begegnet die Problematik des Materiellen, sich ihrer Unterordnung und ›Fremdbestimmung‹ zu widersetzen, gleichsam als Wiedergänger: So wie die Materie in der neoplatonisch geprägten Metaphysik sich als in einer Weise eigendynamisch geriert, welche die Vorherrschaft der Formenwelt, ja, deren Existenz unlautererweise zu untergraben imstande ist, so ist

82 Grundsätzlich zu Holbeins *Imagines mortis* und seiner Bedeutung für spätere Totentanzdarstellungen vgl. auch Hans Georg Wehrens, *Der Totentanz im alemannischen Sprachraum*. ›Muos ich doch dran–und weis nit wan‹, Regensburg 2012, S. 145–150.

es auch dem Totentanzmotiv möglich, die ihm (im Text) vorherbestimmte heilsdiktische Aussage zu unterlaufen und ebenso eine rein ›materialistische‹ Weltdeutung zu behaupten. In seinem latenten kritischen Potential verkörpert der als dynamisch-agile, tanzende Materie-Körper dargestellte Tod damit in entschiedener Weise das ›materielle Prinzip‹; nämlich das integrale Potential, die eigene konzeptionelle ›Vorprägung‹ immer auch in Frage zu stellen.

## 2.2 Hylemorphes Geld

Was aber hat der hier analysierte Totentanz und das darin aufgegriffene Verständnis des Materiellen als eigendynamisches, gegen seine ›Formbestimmung‹ widerständig auftretendes Agens nun mit der Münzschrift des Copernicus zu tun?

Wie weiter oben bereits bemerkt, hat das in den Totentänzen – und wohl besonders eindrücklich im Stile des Totentanzes von Reval – aufgegriffene und unterschwellig problematisierte, metaphysische Konzept von passiv-empfindlicher, uneigentlich-verfallender, dabei jedoch latent widerständiger Materie auf der einen und aktiver, ewiger Formgebung auf der anderen Seite seine Entsprechung in bestimmenden geldtheoretischen Überlegungen des Mittelalters. Wie gezeigt werden kann, erweist sich die Münze darin als gleichsam *hylemorphes* Geld, bestehend aus materiellem Körper und immateriellem Gepräge; als ein Kompositum, das gerade durch diese dem Materie-Form-Dualismus homologe Struktur auch immer wieder als Erläuterung für das Verhältnis von (materialer) Schöpfung und (immateriellem bzw. ideellem) Schöpfer und seinem Form-gebenden Schöpfungshandeln Verwendung findet. Der Materialität der Münze, also dem Geldmaterial, wird dabei bezeichnenderweise oft eine ebenso vernachlässigenswerte Rolle zugesprochen wie der Materie in den skizzierten metaphysischen Überlegungen.

Gerade die in Preußen an der Wende zum 16. Jahrhundert betriebene Geld- bzw. Münzpolitik kommt in ihrem Gestus einer solchen Marginalisierung des Materiellen gleich. In den daraus resultierenden, von Copernicus in seiner Münzschrift beschriebenen geldwirtschaftlichen Prozessen aber erweist sich die Materialität der Münze gegenüber ihrer vermeintlich ›höheren‹ gesetzlichen Bestimmung als Störfaktor. Sie zeigt sich dem Anspruch der durch die Prägung vermittelten Wertbestimmung in analoger Weise als widerständig, behauptet ihren (buchstäblichen) Eigenwert und zeigt, dass sie Rolle und Bedeutung der gesetzlichen ›Form-Prägung‹ zu untergraben imstande ist. Die oben aufgezeigten strukturellen Homologien von Metaphysik und Münzgeld tragen auch insofern, als dass die Materialität der Münze hier in bemerkenswerter Weise dem Materiellen als widerständig und geradezu eigensinnig auftretend gleich, so, wie sie auch im oben analysierten Totentanz aufgegriffen und verhandelt wird. Bevor auf die Münzschrift des Copernicus selbst einzugehen ist, gilt es daher, die hier bezeichneten Konzeptualisierungen des Münzgel-

des vorzustellen, auf die er sich in seinen eigenen geldtheoretischen Analysen und Schilderungen auch wesentlich bezieht.

## 2.2.1 Die Geldbestimmungen des Aristoteles

Die wohl ältesten und historisch zweifellos wirkmächtigsten geldtheoretischen Überlegungen finden sich in zwei der berühmtesten Schriften des Aristoteles: der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik*. Bemerkenswerterweise werden in diesen zwei Schriften genau zwei Bestimmungen des Geldes vorgelegt, aus deren Zusammenschau sich auf nicht weniger als ein *hylemorphes* Verständnis des Geldes – genauer gesagt des Münzgeldes – schließen lässt.

Die erste geldtheoretische Bestimmung des Aristoteles, in der *Nikomachischen Ethik*, entwirft er im Zuge der Frage nach dem gerechten Tausch.<sup>83</sup> Gerechtigkeit ist ihm zufolge bei einer Tauschhandlung nur gegeben, wenn Äquivalenz, also vollkommene Gleichwertigkeit, der Tauschgüter vorliegt. Wie aber lässt sich diese feststellen? Aristoteles trifft hier gewissermaßen erstmalig die (später bei Marx wichtig werdende) Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert. Die Qualitäten und Eigenschaften, und damit der Gebrauchswert von Gütern, unterscheiden sich dermaßen, dass es schwierig erscheint, hier von Vergleichbarkeit, geschweige denn von Äquivalenzen zu reden. Es muss aber, so der Philosoph, doch »alles, was ausgetauscht wird, irgendwie vergleichbar sein. Dafür ist nun das Geld auf den Plan getreten: es wird in dem Sinne zu einer Mittelinstanz, denn alles lässt sich an ihm messen, auch das Zuviel und das Zuwenig, wie viel Schuhe denn etwa einem Haus oder Nahrungsmitteln gleichwertig sind.«<sup>84</sup> Gleichwertigkeit, und damit Gerechtigkeit im Tausch, kann also, so Aristoteles, gewahrt werden durch ein Drittes: eine Maßeinheit, über welche qualitativ unterschiedliche Tauschgüter in Relation zueinander gesetzt werden können. Geld wird hier also als zum Zwecke des Tauschhandels eingeführt verstanden. Seine primäre, ja, eigentliche Funktion ist es, *Wertmaßstab* zu sein und somit den Handel zu erleichtern bzw. einen gerechten Handel erst zu ermöglichen. Es hat daher einen *ethischen* Zweck, nämlich einem funktionierenden Gemeinwesen zu dienen; ist Geld doch »jenes Ding, das als Wertmesser Meßbarkeit durch ein gemeinsames Maß und somit Gleichheit schafft. Denn ohne Austausch gäbe es keine Gemeinschaft, ohne Gleichheit keinen Austausch und ohne Meßbarkeit keine Gleichheit.«<sup>85</sup>

83 Vgl. Aristoteles, *Ethik*, V, 7, 1132b–29. Freilich sind philosophische Äußerungen zu Geld seit den Vorsokratikern überliefert (vgl. etwa Richard Seaford, *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge 2004), allerdings nicht mit dem systematischen Anspruch, der sich bei Aristoteles findet.

84 Aristoteles, *Ethik*, V, 8, 1133a 12–29.

85 Ebd., V, 8, 1133b 14 – 1134a 2.

Ausdrücklich (und gleich zwei Mal) betont Aristoteles nun, dass es sich bei diesem Maßstab um einen offensichtlich eigens zu diesem Zweck geschaffenen, ›künstlichen‹, handelt. Denn, so lautet die oft zitierte Passage, »als eine Art austauschbarer Stellvertreter [...] ist das Geld geschaffen worden, auf Grund gegenseitiger Übereinkunft [*synethento*]. Und es trägt den Namen ›Geld‹ (*nomisma*), weil es sein Dasein nicht der Natur verdankt, sondern weil man es als ›geltend‹ gesetzt (*nomos*) hat und es bei uns steht, ob wir es ändern oder außer Kurs setzen wollen«<sup>86</sup> Geld – zumindest im Deutschen etymologisch korrekt von ›Geltung‹ abgeleitet<sup>87</sup> – kommt seine Wertigkeit hier also aufgrund des ›Gesetzes‹ (*nomos*) zu, welches seine Gültigkeit festlegt. Diese Betonung der ›künstlichen‹ und von Konvention, Brauch oder eben gesetzlicher Vorgabe bestimmten Geltung ist, wie schon angedeutet, auch als ›nominalistische Position‹ oder Zeichentheorie des Geldes bezeichnet worden. Geld erscheint hier als ein willkürlich geschaffenes und festgelegtes *Zeichen*: ein Zeichen, das Wert repräsentiert, dabei aber im Wesentlichen unabhängig von (s)einem physischen Trägermedium gedacht werden kann. Diese Überlegung ist die Grundlage für die klassische Bestimmung des sogenannten Fiatgelds: Geld, dessen Gültigkeit und Wert nicht auf seiner Materialität beruhen oder dem Versprechen, es für eine bestimmte Menge eines Materials bzw. einer Ware einzulösen, sondern allein auf (staatlicher) Setzung bzw. auf der darauf zurückzuführenden Erwartung, dass es für künftige Transaktionen als Zahlungs- bzw. Tauschmittel akzeptiert werde.<sup>88</sup>

Die dieser Konzeption entgegengesetzte, ausdrückliche Kopplung des Geldes an die Materialität seines physischen Trägermediums scheint nun Aristoteles' zweiter Bestimmung des Geldes zu entsprechen. Diese findet sich in seiner *Politik*, genauer in seinen Überlegungen zur Entstehung des Staatswesens. Er zeichnet hier eine bis

86 Ebd., V, 8, 1133a 12–29 – 1133a 29–14; Herv.: PL. Die andere Passage lautet: »Es muß also ein bestimmte Maß-Einheit geben, und zwar muß sie auf gültiger Übereinkunft beruhen. Daher der Name ›Geld‹ (*nomisma* – was nach Übereinkunft gilt), denn es macht alle Dinge durch gleiches Maß meßbar, da alle Dinge durch das Geld gemessen werden« (ebd., V, 8, 1133b 14 – 1134a 2).

87 Zur Wortgeschichte vgl. Markus Stock, »Von der Vergeltung zur Münze: zur mittelalterlichen Vorgeschichte des Wortes Geld«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 34–51.

88 Vgl. »Fiat Money«, in: *The New Palgrave Dictionary of Money & Finance*, hg. von John Eatwell, Murray Milgate und Peter K. Newman, 3 Bde., London/New York 1994. Alle heutigen gesetzlichen Zahlungsmittel sind, wie in diesem Zusammenhang unweigerlich zu bemerken ist, Fiatgeld: Dies natürlich seit der Aufkündigung des Bretton-Woods-Abkommens im Jahre 1971/1973, das noch das Einlösen der internationalen Leitwährung Dollar in Gold garantierte. Angesichts der jahrhundertelangen Bedeutung des Waren- bzw. Materialgeldes ist diese Abkopplung auch vielfach als Beginn einer neuen ökonomischen Ära bezeichnet worden. Vgl. Joseph Vogl, »1973: Financialization and the Conditions of Postmodernity«, in: *Eutomia* 1/13 (2014), S. 107–118; hier: S. 107.

heute wirkmächtige Genealogie des Geldes nach, in welcher sich die Transaktionen mit Geld notwendig aus dem als ›ursprünglich‹ angenommenen Naturalientausch entwickeln. Als dieser »fremdbezogen« wurde,

da wurde notwendigerweise der Geldverkehr geschaffen. Denn nicht jedes der naturnotwendigen Güter ist leicht zu befördern. Deshalb traf man mit Rücksicht auf das Tauschen eine derartige Übereinkunft, einander zu geben und zu nehmen, was selber als natürliches Ding im Hinblick auf das Leben über gut handhabbaren Nutzen verfügte, wie etwa Eisen oder Silber, und falls sonst noch derartiges zur Verfügung war, wobei man es zunächst allgemein nach Größe und Gewicht bemaß, schließlich und endlich aber ein Prägezeichen darauf drückte, damit eben dieses Zeichen die Leute von der Bemessung freistelle. Denn das Prägezeichen wurde als Zeichen der Qualität eingesetzt.<sup>89</sup>

Geld erscheint auch hier als zur Erleichterung des Handels eingeführt und per ›Übereinkunft‹ (*synthento*) bestimmt, allerdings mit einem wichtigen Unterschied: Geld ist hier eben kein willkürlich festgelegter Maßstab, sondern zuallererst *Tauschmedium*. Es ist keine Relation, sondern ein Ding. Aristoteles bezieht sich dabei ganz offenbar auf die Münze als Geldobjekt, das, wie sich aus seiner genealogischen Herleitung klar ergibt, selbst Warenqualität besitzt. Dessen Wertigkeit verdankt sich hier zu allererst nicht den Festlegungen des *nomos*, sondern seiner materiellen Beschaffenheit. Sein Wert *ist* hier der Wert, welcher seinem Material im Naturalientausch zukommt,<sup>90</sup> also Verhandlungssache zwischen Handelspartner:innen. Die genannte ›Übereinkunft‹ erscheint in diesem Lichte nicht als gesetzliche Festlegung, sondern eher als aus dem Marktgeschehen emergierende Konvention. Dem Prägezeichen scheint dabei zunächst sekundäre Bedeutung zuzukommen, indem es, als Zeichen für den Materialwert, als auf diesen hingebordnet erscheint.

Die strenge Bindung des Geldes und seines Wertes an sein Material ist auch ›metallistische Position‹ oder Warentheorie des Geldes genannt worden.<sup>91</sup> Mit einer solchen Kopplung an das Material sind gewisse Vorteile verbunden: Sie erlaubt,

89 Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a.

90 Streng genommen geht Aristoteles hier noch davon aus, dass dies der Gebrauchswert ist, welcher jenem Material eben im »gut handhabbaren Nutzen« zukommt. Dem ist hinzuzufügen, dass das Geld in der von ihm zuletzt skizzierten Tauschsituation genauer besehen eben nicht mehr mit diesem ›intrinsischen‹ Gebrauchswert identisch ist, da es als Tauschmedium neue Qualität gewinnt: Der Geldwert beruht dann nicht zuletzt auf der Akzeptanzernwartung, d.h. der Erwartung, dass jenes Material (unabhängig von seinem Gebrauchswert) in zukünftigen Tauschprozesse neu einlösen zu können. Anders ausgedrückt kann sein Gebrauchswert *als Tauschmittel* seinen ›ursprünglichen‹ Gebrauchswert klar übersteigen. Hier nähern sich Warengeld und Fiatgeld einander an. Unabhängig davon jedoch fungiert der Gebrauchswert des Materials freilich als eine Art Geldwertgarant, welcher nicht hinter jenen zurückfallen kann.

91 Vgl. Schumpeter, *History*, S. 63.

wie auch Aristoteles impliziert, Transaktionen zwischen ›Fremden‹, welche nicht automatisch die Geltung eines die Wertigkeit des Geldes verbürgenden *nomos* akzeptieren können oder wollen. Darüber hinaus schließt sie auch verschiedene Missbräuche aus: Materialgeld ist, soweit seine Qualität garantiert ist, fälschungssicher; vor allem aber kann es auch von ›gesetzlicher‹ Seite, also die der Prägung veranlassenden bzw. garantierenden Autorität, in seinem Materialwert nicht willkürlich abgeändert, außer Kraft gesetzt oder gar über die Maßen zum eigenen Vorteil vermehrt werden (gerade diese Punkte sind für die weiter unten diskutierte Problematik der Münzentwertung von größter Wichtigkeit). Materialgeld, vor allem solches aus ›edlen‹ Materialien wie Gold oder Silber, ist ein begrenztes Gut, was seine Echtheit ebenso wie seine relative Wertbeständigkeit garantiert.

Was aber ist nun Geld aus Aristoteles' Sicht? Ist es eine künstliche Maßeinheit, deren Gültigkeit und Wert sich der sozialen und/oder politischen Setzung verdankt (›Nominalismus‹)? Oder ist es eine Ware, der die besondere Funktion eines Tauschmittels zukommt und deren Wert sich ihren ›natürlichen‹, materialen Qualitäten verdankt (›Metallismus‹)? Aristoteles ist auf beide Positionen reduziert und auch für beide vereinnahmt worden.<sup>92</sup> Bemerkenswerterweise begründen beide Herleitungen des Geldes, wie Aristoteles sie schildert, bis heute widerstreitende Positionen über die Entstehung des Geldes: auf der einen Seite als staatlicherseits eingesetztes, ›gesetzliches Zahlungsmittel‹; auf der anderen Seite als Produkt des Marktes, auf dem es (als Ware) gehandelt wird.<sup>93</sup> Aristoteles allerdings scheint beide Perspektiven nebeneinander stehen zu lassen. So räumt er schon in der *Ethik*, in der er der geldwerttheoretisch nominalistischen Position zuzuneigen scheint, ein, es ginge »mit dem Geld genauso (wie mit anderen Gütern), denn sein Kurswert ist nicht immer

92 Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 73.

93 Ersterer Position ist von Georg Friedrich Knapp ausformuliert worden (Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes*, Leipzig 1905), letztere von Carl Menger (Carl Menger, »On the Origins of Money«, in: *The Economic Journal* 2/6 (1892), S. 239–255. Vgl. Mark Peacock, *Introducing Money*, London 2013, S. 18–46. Was die rezente Diskussion angeht, so ist, wie David Graeber überzeugend zusammenfasst, die von Aristoteles geschilderte Genealogie des Geldverkehrs aus dem Naturalientausch ein Mythos, für den jeglicher historische, ethnologische und sozialökonomisch-theoretische Beleg fehlt (vgl. Graeber, *Schulden*, S. 27–34). Vgl. auch Fayazmanesh, *Money and Exchange*, S. 130: Diese Herleitung sei »a beautifully constructed history of the origin of money, but this was no real history, it was a fantasy« (ebd.). Im Widerspruch dazu versuchte in jüngerer Zeit etwa Hermann Elendner die hohe Wahrscheinlichkeit einer Marktemergenz des Geldes mithilfe eines mathematischen Modells zu belegen (vgl. Hermann Elendner, *On the Emergence of Money. The Formation of Media of Exchange in Artificial Societies*, Saarbrücken 2009).

Die Relevanz der Frage nach der Herkunft des Geldes speist sich unter anderem aus der Tatsache, dass darauf immer auch zurückgegriffen wird bei der Frage nach der Rolle und Bedeutung des Staates bei Kontrolle und Regulation von Geld und Geldgeschäften (vgl. Graeber, *Schulden*, S. 58–78).

derselbe.«<sup>94</sup> In der *Politik* wiederum schreibt er, Geld erscheine oft »nur ein albernes Gerede zu sein und überhaupt bloß ein Herkommen«<sup>95</sup>. Letzteres ist alternativ, und vielleicht prägnanter, auch mit »Fiktion«<sup>96</sup> übersetzt worden, was die Arbitrarität des Geldes und seines Wertes, auf die Aristoteles immer wieder abhebt, besonders deutlich zum Ausdruck bringt. Seine Überlegungen offenbaren also vielmehr eine Doppelperspektive, welche nicht nur zwei Geldfunktionen (Wertmaß und Tauschmedium) fokussiert, sondern zugleich auch den Doppelcharakter des Geldes als Relation und Ding umfasst, ohne dieses definitorische Spannungsverhältnis aufzulösen. Dass beide Wertbestimmungen kollidieren können – dass etwa das im Wert schwankende Material eine Veränderung des von ihm konstatierten Wertmaß bedeuten, und diese Funktion damit torpedieren könnte – ist eine Überlegung, die ihm nicht in den Sinn zu kommen scheint.

Sucht man nun die Zusammenschau (denn Aristoteles spricht in beiden Schriften offenbar vom selben Geld) so erscheint es als spannungsreiche Kombination von Zeichen *und* Material. Denn als »Stellvertreter« im (gerechten) Tauschgeschehen wird dem Geld auch in der *Ethik* eine physische Existenz zugesprochen, die seinen Wert explizit mitbestimmt. Und auch im Falle der geldwerttheoretisch metallistisch anmutenden Ausführungen in der *Politik* gilt ja, dass das Geld zwar nicht seinen Wert, wohl aber seine Gültigkeit der Prägung verdankt. Hinter dieser aber muss eine wie auch immer geartete Autorität stehen, welche die Qualität der Geldobjekte verbürgt. Erst dann, wenn umständliche Qualitäts- und Quantitätskontrollen (z. B. durch Abwiegen) vom ungleich einfacher durchzuführenden Zählen hinreichend homogener Wertzeichen ersetzt wird, erfüllt Geld den von Aristoteles bezeichneten Zweck, Erleichterung des (gerechten) Handels zu sein. Es ist daher, ungeachtet ihrer in diesem Fall werttheoretisch sekundären Stellung, die Prägung, welche die Münze(n) zu Geld macht.

Bemerkenswert ist nun, dass das Münzgeld in dieser Doppelbestimmung als Form-Materie-Kombination erscheint. Es ist von zutiefst hylemorpher Struktur – obwohl dies von Aristoteles so nicht gesagt wird und beide Bestimmungen des Geldes von ihm nicht in einer Synthese zusammengefügt werden. Das Geldobjekt der Münze ist nichts anderes als geprägte, das heißt mit Form versehene, *geformte* Materie. Jedenfalls spiegelt das Verhältnis von Geldmaterial und Prägung das Verhältnis von Materie und Form auf geradezu verblüffende Weise wider.

---

94 Aristoteles, *Ethik*, V, 8, 1133a 29-b 14. Aristoteles schreibt hier über die Möglichkeit der Wertaufbewahrung, welche Geld ermöglicht, also die dritte »klassische« Geldfunktion. Da diese Funktion im vorliegenden Zusammenhang nicht zentral ist, wird hier nicht weiter darauf eingegangen.

95 Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a.

96 Aristoteles, *Politik*, hg. von Eugen Rolfes, übers. von dems., eingeleitet von Günther Bien, Hamburg 1981, I, 9, 1257a.

Es fällt nun in der Tat leicht, dem Geldmaterial eine sekundäre Position zuzuschreiben, ebenso wie es im aufgrund der neoplatonisch geprägten Aristotelesrezeption mit der Materie als ›Grundsubstanz‹ geschehen ist. Denn, wie Aristoteles verdeutlicht, erhält die Münze ihre Identität und ihre wesentliche Funktion als Zahlungsmittel allein mit ihrer Prägung. Vernachlässigt man die sich im Geldmaterial begründende Wertzuschreibung – da sich der Wert ja ebenfalls der gesetzlichen Bestimmung verdanken kann – so verdankt die Münze all ihre wesentlichen Eigenschaften allein ihrem Prägezeichen.

## 2.2.2 Münzgeld und Metaphysik

Eben diese Sicht, das Geld (und eben auch das Münzgeld) vorwiegend als zeichenhaft zu sehen, ist für die Gelehrten der mittelalterlichen Scholastik herausgearbeitet worden, welche die aristotelischen Schriften im lateinischen Europa zuerst in Gänze rezipierten. In ihren Kommentaren zu den Ausführungen des Aristoteles begreifen Albert der Große (ca. 1200–1280), Thomas von Aquin (ca. 1224–1274), Heinrich von Friemar (ca. 1245–1340) und andere Geld tatsächlich zuvorderst als künstlich eingesetztes Wertmaß. Es dient, wie schon bei Aristoteles, zur Herstellung von Äquivalenz im gerechten Tausch, und nur in diesem Zusammenhang als (materiales) Tauschmittel zur Befriedigung ›natürlicher‹ Bedürfnisse. Insbesondere bei Thomas von Aquin, der weithin als Vertreter einer nominalistischen Geldwerttheorie gilt, ist die Wertmaßfunktion des Geldes als dessen bestimmende Definition herausgearbeitet worden.<sup>97</sup> Thomas übersetzt das *nomos*, dem das Geld bei Aristoteles Gültigkeit und Wert verleiht, mit *lex*, das sich bei weitem eindeutiger auf buchstäbliche gesetzliche Vorgaben zu beziehen scheint als seine semantisch breiter aufgestellte griechische Entsprechung. Geld wird bei ihm geradezu »eindimensional als Wertmesser«<sup>98</sup> verstanden, während den Funktionen als Tauschmedium und Wertspeicher – denen sich Thomas freilich bewusst ist – geradezu dienende, in jedem Fall aber sekundäre Bedeutung zukommt.

Diese Sicht auf die aquinischen Überlegungen sind in der Vergangenheit vor allem vom Ökonomiehistoriker Odd Langholm kritisiert worden. Er bemängelt, dass

97 Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 74. Zu Bonaventura vgl. Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 419f. Thomas' Überlegungen sind daher auch schon bezeichnet worden als »ein früher Versuch der Knappschen ›Staatlichen Theorie des Geldes‹ [i. O. Herv.]« (Gerhard Kolb, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Dogmenhistorische Positionen des ökonomischen Denkens*, München 2004, S. 13. Vgl. des Weiteren John T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge MA 1957, S. 52; Wilhelm Weber, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962, S. 74. Zu einer näheren Diskussion der Positionen zu den Aquinischen geldtheoretischen Ausführungen vgl. Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 411f.

98 Ebd., S. 370; vgl. ebd. 389.

bei dieser Charakterisierung übersehen werde, dass Thomas in seiner Aristotelesrezeption durchaus den Warencharakter und den Materialwert des Geldes thematisiert. So schreibt Thomas etwa vom *pecunia argentia* (Silbergeld) und nennt gerade Silber ein rares, kostbares, und für die Münzprägung nützliches Material. Thomas sei sich des Materialwerts des zu seiner Zeit umlaufenden Geldes voll bewusst, was einer geldwerttheoretisch nominalistischen Position widerspräche.<sup>99</sup>

Die neuere, umfassende Untersuchung Fabian Wittrecks über die geldtheoretischen Äußerungen des Thomas zeigt allerdings, dass dieser Geld zwar tatsächlich oftmals mit Silbermünzen gleichsetzt, aber in alles anderer als normativer Diktion. Vielmehr ist dies dem Bezug auf die zeitgenössischen monetären Realitäten und dem konkreten Bezugsrahmen, in dem seine jeweiligen Äußerungen stehen, geschuldet. Dass das Geld bzw. die Münze auch für Thomas einen Materialwert hat, bedeutet weder, dass es nicht anders sein könne, noch, dass der das Münzprivileg ausübende Souverän den Wert des Geldes nicht davon unabhängig festzulegen imstande wäre.<sup>100</sup> Insbesondere zeigt Wittreck an einer bislang wenig beachteten Diskussion des Thomas dessen prinzipiell nominalistische Position auf: Thomas vertritt darin die Ansicht, dass der das Münzprivileg ausübende Souverän selbstverständlich die Möglichkeit habe, etwa einem ›Bleidenar‹, also einer bleiernen Pfennigmünze, den über ihren Materialwert weit hinausgehenden Wert von 100 Denaren (Silberpfennigen) zuzusprechen; ein Beispiel, das zeigt, »daß Thomas die obrigkeitliche Geldwertfestsetzung als solche selbstverständlich erschien«<sup>101</sup>. Geld bzw. die Münze kann durchaus Materialwert haben, hat es in der Regel auch, muss es aber nicht; maßgeblich ist für Thomas der *valor impositus*, der in es ›hineingelegte‹ Wert. Geld – und hier ganz eindeutig auch das Münzgeld – fungiert für ihn daher zuvorderst als von Material und Materialwert unabhängiges, vom Souverän bestimmter Wertmesser, dessen (Wert-)Größe obrigkeitlich festgelegt, außer Kraft gesetzt und abgeändert werden kann. Geschehen solle dies im Sinne des Gemeinwohls, wie Thomas vermerkt, was die freie Verfügbarkeit des Fürsten theoretisch beschränkt. Er zieht daraus jedoch »keine Konsequenzen für die geldrechtliche Praxis«<sup>102</sup>; im Grunde kennt Thomas also weder prinzipielle noch rechtliche Schranken für die Verfügungsgewalt des Souveräns über Geld und Geldwert.

99 Vgl. Langholm, *Economics*, S. 236. Vgl. auch Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 338.

100 Vgl. ebd., S. 426. Thomas bezeichnet Geld, Münzgeld und Vermögen offenbar weitgehend austauschbar als *moneta*, *numisma*, *denarius*, *pecunia*, *argentum*, wobei der jeweilige Begriff vom jeweils kommentierten Referenztext bzw. dem konkreten Bezugsrahmen abhängt (vgl. ebd., S. 369). Dazu passt auch, dass Thomas bei der Aufzählung von Münzmaterialien auch das verhältnismäßig wertlose ›Erz‹ (wohl Kupfer, Eisen oder Bronze) aufzählt (vgl. ebd., S. 337).

101 Ebd., S. 424; vgl. auch ebd., S. 416–427. Vgl. zum Folgenden auch Arthur Eli Monroe, *Monetary Theory before Adam Smith*, Gloucester MA 1965 S. 27.

102 Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 433.

Demzufolge widersprechen die Überlegungen des Thomas' der Feststellung, dass im Mittelalter der Zahlwert von Münzen als weitgehend ihrem Materialwert entsprechend angesehen wurde (wie eben die Etymologie des französischen *argent* zeigt). Es ist spekuliert worden, dass zu seiner und anderer Gelehrter Präferenz des gesetzlich festgelegten Geld- und Münzwertes eben jene Tatsache beigetragen hat, dass Geld lange Zeit tatsächlich weitgehend nicht als Objekt (also als Münze), sondern zuvorderst als abstrakte Werteinheit existierte<sup>103</sup> – eine Tatsache, auf die an dieser Stelle näher einzugehen ist. Insbesondere höhere Denominationen waren reine Recheneinheiten: Im mit den karolingischen Reformen eingeführten System von Pfennig, Schilling (12 Pfennig) und Pfund (20 Schilling bzw. 240 Pfennig), wurde allein ersterer als Münze ausgeprägt. Erst im 12. Jahrhundert kamen höhere Nominale (Groschen) hinzu, bis Mitte des 13. Jahrhunderts auch das Pfund als Münze ›realisiert‹ wurde. Obwohl, wie oben schon am Beispiel Englands erläutert, eine zunehmende Monetarisierung im Sinne einer immer alltäglicher werdenden Verwendung von Münzen seit dem 9. Jahrhundert festzustellen ist, blieben doch bis in die Neuzeit hinein Zahlungen in Form von Arbeitsdiensten und Naturalien bzw. Handelswaren üblich. Auch zu Zeiten des Copernicus wurden zwar insbesondere agrarische Pachtzahlungen in Münzgeld getätigt; Naturalien- oder Warezahlungen waren aber keineswegs unüblich. Die persistierende Existenz von Geld als ›Buchgeld‹ mag dazu beigetragen haben, dass Geld auch in seiner ›Verkörperung‹ als Münze von scholastischen Gelehrten zuallererst als abstraktes, gesetzlich festgelegtes Wertmaß begriffen wurde.<sup>104</sup>

103 Das beste Beispiel hierfür stellt wohl das Wergeldsystem dar, das Kompensationen für Rechtsverletzungen etwa in römischen *solidi* bzw. Schillingen festlegte, ohne dass solche Zahlungen realistisch oder auch nur möglich gewesen wären, eben da zu dieser Zeit gar keine *solidi* im Umlauf existierten! Vielmehr dienten sie allein als Wertmaß zur Evaluation und Entschädigungen wurden in festgelegten Wertäquivalenten (also Gütern und Arbeitsdiensten) geleistet. Jene *solidi* erfüllten ganz den Zweck des von Aristoteles in der *Ethik* erläuterten Wertmaßes, ohne jedoch zugleich Tauschmedium oder Zahlungsmittel zu sein. Ihr Wert bestimmte sich allein der legalistischen – bzw. nominalistischen – Festlegung. Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 78 bzw. Spufford, *Money and its Use*, S. 35.

104 Vgl. Wood, *Medieval Economic Thought*, S. 76; vgl. Peter Spufford, *Handbook of Medieval Exchange*, London 1986, S. xxf. Dazu wie auch zur sonstigen Vielfalt von Zahlungsmöglichkeiten vgl. Gerhard Rösch, »Wirtschaftsexpansion und Münze im 12. Jahrhundert. Ein Problem der Geldgeschichte«, in: *Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Mitteilungen* 101/1 (1993), S. 17–36; hier: S. 23ff. Vgl. auch die klassische Studie Marc Bloch, »Économie-Nature ou Économie-Argent: Un Pseudo-Dilemme«, in: *Annales d'histoire sociale* 1/1 (1939), S. 7–16. Vgl. auch Carlo M. Cipolla, *Money, Prices, and Civilization in the Mediterranean World. Fifth to Seventeenth Century*, Princeton NJ 1956, S. 39f. Dem vergleichsweise unentwickelten Münzwesen im lateinischen Europa standen zu dieser Zeit das byzantinische und das arabische Münzsystem gegenüber, welche auch Gold- und Kupfermünzen in einem ungleich komplexeren Wirtschaftsraum verwendeten.

Freilich ist die Scholastik weder auf Thomas von Aquin noch auf diese geldtheoretische Position zu reduzieren. In der Tat bildet sich in der Folge eine beachtliche Diversität an Überlegungen zu Geld heraus, in der auch dessen Materialwert größere Berücksichtigung findet und in denen die nominalistische Position nachdrücklich kontestiert wird (worauf im Weiteren noch einzugehen sein wird). Von besonderer Bedeutung sind Thomas' Überlegungen allerdings, weil an ihnen die Nähe geldtheoretischer Überlegungen und metaphysischen Gedankenguts deutlich wird, die im Folgenden zur Legitimation obrigkeitlicher Verfügungsgewalt über Münze und Münzwesen Verwendung fand.

So zeigen sich angesichts der konstatierten ›Hylemorphie‹ des Münzgeldes bemerkenswerte Parallelen zwischen einem solchen nominalistischen Geld- und Geldwertverständnis und der weiter oben angesprochenen, tendenziellen Marginalisierung des Materiellen. Denn im Falle der Materie als metaphysischer Grundsubstanz wie auch dem des Geldmaterial scheint es gleichermaßen eine unabhängig von diesen existierende, immaterielle und ewige Form zu sein, welche sie gleich einer höheren Macht von außen bestimmt. Dabei erscheint hier wie dort die materiale Komponente als uneigentliche, ja, vernachlässigenswerte Größe, da im Falle des Geldes, wie bei Thomas ganz konkret formuliert, auch relativ wertlose Materialien wie Blei beliebig mit Wert ›aufladbar‹ erscheinen.

Dass es sich bei dieser Parallelisierung von Metaphysik und Geldtheorie nicht allein um eine nur aus moderne Perspektive sichtbare Deutung handelt, zeigt sich schon daran, dass gerade Thomas in seinen Schriften das Münzgepräge gleich mehrfach als ein Gleichnis verwendet, um nichts weniger als die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu erläutern: »Et sic imago Dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis«<sup>105</sup> – das Bildnis Gottes ist, wenn auch in unvollkommener Weise, in der Kreatur, so wie das Bildnis des Herrschers auf dem Pfennig. Die Münzhoheit wird so mit der göttlichen Schöpfungsmacht und letztlich absoluten Verfügungs- und Bestimmungsgewalt über die Schöpfung gleichgesetzt. Zwar ist bei Thomas' Version des Gleichnisses von Materie keine Rede, wohl aber vom *imperfectus modus imaginis*, welcher auf der Geschöpflichkeit und damit mittelbar auf dem diesseitigen, materialen Sein der (menschlichen) Kreatur beruht. Darüber hinaus ist in Anschlag zu bringen, dass Thomas, eigenen Angaben zufolge dieses Gleichnis eben von Augustinus übernimmt, während es zugleich bei den Kirchenvätern Origenes (ca. 185–245), Hilarius von Poitiers (ca. 315–367) und Kyrillios von Alexandria (ca. 375–444) belegt ist – und welche, nebenbei bemerkt, allesamt (und zu ihrer Zeit selbstverständlich) als

105 Thomas von Aquin, I Sententiarum 28.2.1 ad 3; zitiert aus: Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 438. Thomas gebraucht dieses Gleichnis unter anderem in seinem Sentenzenkommentar, in der *Summa* und in seinem Kommentar zum 2. Korintherbrief; vgl. ebd., S. 438f.

dezidiert neoplatonisch geschulte Theologen zu betrachten sind.<sup>106</sup> In der Tat findet sich jenes Gleichnis in ähnlicher Form bereits im vorchristlichen Platonismus: Robert Seaford, welcher Zusammenhänge von Geld- und Philosophiegeschichte in der griechischen Antike untersucht hat, weist explizit auf die Parallele von der Vorstellung des beseelten Menschen und dem Münzgold hin. Denn »[a] coin, like a human being, is the material embodiment of an invisible essence (value, the soul) present also in other coins or human beings.« In eben diesem Sinne, so Seaford, nennt etwa Philon von Alexandria (ca. 15 v. Chr.-40), die menschliche Seele *nomisma* (Münze) und »its mark the eternal *logos* impressed by the seal of god«<sup>107</sup>.

Aber auch später wird dieses Gleichnis noch aufgegriffen. Kein geringerer als Nicolaus Cusanus nutzt es im 15. Jahrhundert in noch ausführlicherer Weise als Thomas, um die Schöpfungstätigkeit Gottes und seine Ebenbildlichkeit zum Menschen zu erläutern. Er scheint die geldwerttheoretisch nominalistische Position zu replizieren, wenn er in seinem *Dialogus de ludo globi* (*Vom Globusspiel*, 1463) schreibt:

Dasjenige, was die Münze oder das Geldstück zur Münze macht, ist das Bild oder Zeichen dessen, dem sie gehört. Wenn das Zeichen dem Münzherrn gehört, dann hat auch die Münze sein Bild, etwa das Gleichnis seines Antlitzes. [...] Und weil es ohne ein solches Zeichen keine Münze wäre, so ist das eine, was auf jeder Münze dargestellt ist, das einzige Vorbild und die Formursache von allen Münzen. [...] Der Schöpfer, der Münzherr ist also *in* allen Münzen durch seine Wesensgestalt [Herv. i. O.]<sup>108</sup>

Bei Cusanus wird nun der Materialität der Münze, welche bei Thomas Version des Gleichnisses keine nähere Beachtung findet, eine dezidiert nebensächliche Rolle zugesprochen. Dies entspricht freilich ganz den oben erläuterten, neoplatonisch gefärbten metaphysischen Entwürfen: »Die münzbare Materie wird also durch das Zeichen zum Geldstück. Sie heißt dann gezeichnete oder geprägte Materie, welche die Bestimmung der Möglichkeit, Geldstück zu sein, aufgenommen hat.«<sup>109</sup> Materie erscheint auch hier, wie im neoplatonisch gefärbten Hylemorphismus, als reine Potenz, die erst und nur in Hinblick auf die immaterielle Form Realität gewinnt.

106 Vgl. ebd., S. 438. Zu Kyrrillos von Alexandria vgl. Roy Kearsley, »The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Cyril of Alexandria«, in: *Tyndale Bulletin* 43/2 (1992), S. 307–329.

107 Dieses und das vorige Zitat: Seaford, *Money*, S. 298.

108 Nicolaus Cusanus, *Vom Globusspiel. De Ludo Globi*, hg. von Gerda von Bredow, Hamburg 1952, S. 92f.

109 Ebd., S. 93. An dieser Stelle verschiedene Münzmaterialien aufzuzählen, aus denen verschiedene Denominationen »geformt« würden und so eine Vielfalt der Menschen bei gleichzeitiger Gleichheit ihrer Form zu behaupten o. ä. ist ein – vielleicht aus heutiger Sicht – naheliegender Gedanke, den Cusanus jedoch nirgends andeutet.

Umgekehrt wird in dieser rekurrierenden Gleichsetzung von Münzhoheit und göttlicher Verfügungsgewalt die Münze zur Schöpfung des Herrschers deklariert,<sup>110</sup> die herrscherliche Münzhoheit also gleichsam schöpfungstheologisch begründet. Insbesondere der biblische Vers »Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet« (Weish 11,20b), welcher Gott als den allmächtigen Herrn der Schöpfung adressiert, wird auf den souveränen Herrscher und sein Verhältnis zum (Münz-)Geld als Wertmaß übertragen. Bartholomäus von Lucca etwa verbindet den Vers in *De Regimine Principum* mit der Notwendigkeit und auch dem Privileg des Fürsten, sein (weltliches) Reich nach seinem Willen zu ordnen und zu verwalten – was explizit auch die Verfügung über das vornehmlich als ›künstliches‹ Wertmaß begriffene Geld einschließt.<sup>111</sup> Es handelt sich um eine Verschränkung theonomer *creatio ex nihilo* und fürstlicher Münzhoheit, welche die alleinige Verfügbarkeit des Münzherrn über das Geld in allen seinen Dimensionen zu implizieren scheint.

Diese biblisch-theologische Argumentation hat ihre juristische bzw. staatsrechtliche Entsprechung im Münzregal, also jenem Hoheitsrecht, welches zunächst dem Kaiser, und, in Folge der zunehmenden Zersplitterung des Münzwesens, immer mehr Landesherren, die Verfügungsgewalt über das Münzwesen zusprach. Es umfasste neben dem Privileg der Ausgabe und Verrufung (also dem außer Kraft setzen) von Münzen auch das der Bestimmung des Münzbildes, der Festlegung der Werteinheit sowie der Bestimmung der materialen Beschaffenheit bzw. des Münzfußes.<sup>112</sup> Die unumschränkte Macht des Herrschers über das Münzwesen kommt besonders in der seit Karl dem Großen konsequent geführten Formel *Dei Gratia* – »von Gottes Gnaden« – zum Ausdruck. Grundsätzlich besagt sie nichts anderes, als dass der (weltliche) Herrscher seine Macht persönlich dem göttlichen Willen verdankt und seine Herrschaft mit diesem vollkommen in Einklang steht. Eben diese Formel aber war auf Münzprägungen gebräuchlich, wo sie den umfassenden Machtanspruch (zunächst) des Kaisers formulierte. Sie trat damit neben das auf dem Münzbild abgebildete Porträt, wie es stilbildend von den mit geradezu sprich-

110 Wittreck weist auf diesen Umstand hin, ohne näher darauf einzugehen (vgl. Wittreck, *Geld als Instrument*, S. 439).

111 Vgl. [Bartholomäus von Lucca], *De regimine principum*, Lib. II, c. XIV, S. 34; c. XIII. Auch wenn Bartholomäus den möglichen Missbrauch dieser Privilegien verurteilt, so werden sie selbst jedoch nicht in Frage gestellt.

112 Vgl. dazu auch Peter Volz, »Königliche Münzhoheit und Münzprivilegium im Karolingischen Reich und die Entwicklung in der sächsischen und fränkischen Zeit«, in: *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 21 (1971), S. 157–186; hier: S. 160ff. Die Münzhoheit umfasst des Weiteren den Annahmewang, die Bestimmung der Münzstätten, die Erlasse von Bestimmungen zu Umsetzungsregelungen und etwaige Strafbestimmungen.

wörtlicher Machtfülle ausgestatteten, nach ihrem Tode vergöttlichten(!) römischen Kaiser verwendet worden war.<sup>113</sup>

Beim Versehen der umlaufenden Münzen mit diesem Schriftzug handelte es sich um symbolische Legitimation, Demonstration und damit auch performativen Vollzug herrscherlicher Macht, deren Effekt in seiner Breitenwirkung nicht zu unterschätzen ist: Die Münzprägungen jener Zeit, so der Mediävist Klaus Grubmüller, »machen nicht nur die faktischen Herrschaftsverhältnisse weithin bekannt, sie unterstreichen auch die Macht dessen, der mit seiner Person für die Geltung der Münze eintreten kann.«<sup>114</sup> Dabei sind sie »für die Modellierung einer programmatischen Vorstellung vom Herrscher [...] kaum zu überschätzen, erreichen sie doch – relativ zu Buchmalerei oder Statuen – eine weit größere Adressatengruppe«. In diesem Sinne sind Münzen bzw. Münzbilder für die Zeit vor dem Buchdruck auch als »das visuelle Massenmedium schlechthin«<sup>115</sup> bezeichnet worden – eine Sicht, die Bartholomäus von Lucca zu bestätigen scheint, wenn er in *De Regimine Principum* schreibt, die Münze sei *ornamentum*, also ein Erkennungs- ebenso wie ein Ehrenzeichen für König und Königreich: »denn in ihr ist das Bildnis des Königs vergegenwärtigt [...]. Nichts bewahrt das Gedächtnis [des Herrschers] so deutlich, da nichts von menschlichen Händen öfter genutzt wird als die Münzen des Königs, oder wer auch immer die Herrschaft ausübt.«<sup>116</sup> Der Herrscher macht sich mit der von ihm und ihm allein verantworteten, sein Bildnis tragenden Münzprägung nicht nur als solcher bekannt. Er konstituiert zugleich seine Herrschaft in symbolischer, aber eben auch wirtschaftlicher und (macht-)politischer Hinsicht, insofern er mit der Münzprägung die Kontrolle über seinen Herrschaftsraum als Wirtschaftsraum zugleich beansprucht, anzeigt und gewinnt.

113 Vgl. Björn Riecken, »Dei Gratia«, in: *Die christliche Legitimation von Herrschaft im Mittelalter*, hg. von Arnd Reitemeier, Münster 2006; hier: S. 274. Vgl. auch die entwicklungsgeschichtliche Diskussion in Andreas Kosuch, *Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters*, Köln u.a., 2011, v.a. S. 298–301 sowie Franz-Reiner Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, S. 224f. Vgl. ferner Volz, »Königliche Münzhoheit«, S. 161; Peter Schmidt, »Mittelalterliche Münzen und Herrscherporträt. Probleme der Bildnisforschung«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 52–90.

114 Dieses und das nachfolgende Zitat: Klaus Grubmüller, »Geld im Mittelalter. Kulturhistorische Perspektiven«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von dems. und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 9–17; hier: S. 15.

115 Schmidt, »Mittelalterliche Münzen«, S. 52; vgl. auch ebd., S. 59.

116 Vgl. »[N]umisma sive moneta propria, ornamentum est regis et regni [...] quia in ea representatur imago regis [...]; unde in nulla re tanta potest esse claritas memoriae eius, eo quod nihil sic per manus hominem frequentatur, quod ad regem vel quemcumque dominum pertineat, quantum numisma« ([Bartholomäus von Lucca], *De regimine principum*, Lib. II, c. XIII; [Übers.: PL]).

In der Ausübung des sich dem Gottesgnadentum verdankenden Münzrechtes erscheint der Herrscher nun zugleich als Bevollmächtigter wie als Dopplung des allmächtig herrschenden Schöpfergottes:<sup>117</sup> Im göttlich fundierten Privileg der Münzprägung wird also nicht nur die Ableitung der weltlichen von der göttlichen Macht-sphäre behauptet, sondern es kommt zugleich eine Parallelesetzung, wenn nicht latente Verschmelzung, göttlicher und weltlicher Herrschaft zum Ausdruck, in der der Herrscher von Gott verliehene und Gott gleiche (das heißt im Prinzip absolute) Bestimmungsmacht über seine Schöpfung, die Münze, für sich in Anspruch nimmt. Als Schöpfer von Gottes Gnaden über die Münze (welche, ganz der oben angesprochenen Analogie zum christlichen Gott-Mensch-Verhältnis, *sein Abbild* trägt) ist er unbeschränkt und allein seinem Willen gemäß zu verfügen berechtigt. In seiner ›gottgleichen‹ Autorität ist er – mit der geldwerttheoretisch nominalistischen Position vollkommen konform – fähig, der passiven und, wie nahegelegt werden könnte, wenn nicht an sich wertlosen, so doch im Wert prinzipiell unwichtigen Materie durch Form-Gebung Existenz, Identität, Wesen und Wert zu verleihen.

Festzuhalten ist, dass die strukturellen Parallelen zwischen Metaphysik und Geldtheorie, dem allmächtigen Schöpfer und der Rolle des Münzherrn in geldtheoretisch nominalistischem Verständnis sowohl der theologisch-dogmatischen Erläuterung angenommener metaphysischer Wahrheiten, als auch, ins Politische gewendet, der Ableitung und Rechtfertigung der Privilegien des die Münzherrschaft innehabenden Herrschers dienen. Der geldwerttheoretische Nominalismus findet darin seine prinzipielle politische Entsprechung. Zugleich gerät in der Gleichsetzung des Herrschers mit dem allmächtigen, der ewigen Formenwelt zuzurechnenden Schöpfergott die Bedeutung der materialen Dimension des (Münz-)Geldes zumindest im Grundsatz zur Marginalie. Gerade in der kultur- und wissensgeschichtlich gewiss bemerkenswerten Analogisierung von Metaphysik und Münzgeld zeigt sich also, dass das Material der Münze gegenüber der immateriellen Prägung zumindest im Prinzip auf vergleichbare Weise marginalisiert wird wie die Materie in den oben skizzierten metaphysischen Entwürfen gegenüber der ihr vorgeblich höherstehenden Form.

Aber so, wie es der Materie als metaphysischer Grundsubstanz zu eigen ist, sich gegenüber ihrer äußeren Formbestimmung als eigenständig zu behaupten, kann auch geldwerttheoretisch von einer Eigenständigkeit, wenn nicht Widerständigkeit des Münzmaterials gesprochen werden. Denn in Mittelalter und Früher Neuzeit ist, insbesondere im zunehmenden Fernhandel, eben der von gesetzlichen Bestimmungen unabhängige Wert des Münzmaterials von entscheidender Bedeutung. Überdeutlich tritt jene Widerständigkeit in einer Situation hervor, wie sie eben der preußische Münzverfall an der Wende zum 16. Jahrhundert darstellt.

117 Zur grundsätzliche Identifizierung von (weltlichem) Herrscher und den Gottesvorstellungen im Mittelalte vgl. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter*, S. 28f.

### 2.3 Copernicus' *Monete cudende ratio*

Die schwierige Situation, in der sich die preußische Wirtschaft Anfang des 16. Jahrhunderts befand, ist im Wesentlichen auf die politischen Konflikte zwischen dem Ordensstaat, den (vor allem west-)preußischen Städten und dem polnischen Königreich zurückzuführen.<sup>118</sup> Schon nach der Niederlage in der Schlacht bei Tannenberg/Grunwald gegen die polnische Krone im Jahre 1410 war der Ordensstaat gezwungen gewesen, hohe Lösegeldzahlungen aufzubringen. Zur Finanzierung griff der Orden jedoch nicht zu einer Steuer, sondern maßgeblich auf eine Manipulation des sogenannten Münzfußes zurück, in welchem Gewicht und Verhältnis der Münzbestandteile festgelegt waren. Der Edelmetallanteil der neu geschlagenen Münzen wurde nun gesenkt. Da sie zu einem größeren Teil aus billigeren Materialien gefertigt wurden, konnte die Leitung des Ordensstaates mehr Münzen schlagen lassen und so über höhere Geldmittel verfügen. Konkret fiel der Edelmetallgehalt der zwischen 1407 und 1416 geprägten Schillinge um mehr als zwei Drittel. Ihr Nominalwert jedoch wurde (ganz der nominalistisch begründeten Verfügbarkeit über das Münzgeld und seinen Wert entsprechend) beibehalten.<sup>119</sup>

Weitere Feldzüge (wiederum vor allem gegen das polnische Königreich) ließen die Hochmeister des Ordens in den folgenden Jahrzehnten wiederholt zu dieser Maßnahme greifen.<sup>120</sup> 1453 schließlich sagten sich die westpreußischen Städte und Gebiete nicht zuletzt aus wirtschaftspolitischen Gründen von der Herrschaft des Ordens los. Innerhalb kurzer Zeit schlossen sich ihnen nahezu alle preußischen Städte und Gebiete an und verbündeten sich mit der polnischen Krone, um gegen den Orden militärisch bestehen zu können. Schon bald nach Beginn dieses dreizehn Jahre dauernden, sogenannten Städtekriegs (1453–1466), der umfangreiche Verwüstungen der preußischen Gebiete zur Folge hatte, gewährte der polnische König Kasimir IV. Danzig/Gdańsk, Thorn und Elbing vorläufig das Recht zu eigener Münzprägung. Nach der Niederlage des Ordens, der im ›Zweiten Thorner Frieden‹ 1467 die polnische Krone als Lehnsherren anerkennen musste, wurde das Münzrecht der Städte bestätigt und die Annahme der Münzen aller Prägeberechtigten

118 Vgl. zur konfliktreichen Geschichte Preußens im 15. Jahrhundert Harry Herbert Tobies, *Das Baltikum. Siebenhundert Jahre Geschehen an der Ostsee*, Berg 1994, S. 180–191; S. 214–225.

119 In absoluten Zahlen fiel der Edelmetallgehalt, numismatischen Quellen nach, von 1,26g auf bloße 0,39g je Münze. Vgl. Oliver Volckart, *Die Münzpolitik im Ordensland und Herzogtum Preussen von 1370 bis 1550*, Wiesbaden 1996, S. 435; S. 72f. Nach den damaligen Gepflogenheiten hatte freilich jede Person die Möglichkeit, in der Münzstätte Münzen nach offiziellem Münzfuß schlagen zu lassen. Auch dann allerdings profitierte der Münzherr, nämlich über den Schlagschatz (vgl. u.a. Arthur J. Rolnick u.a., »The Debasement Puzzle. An Essay on Medieval Monetary History«, in: *The Journal of Economic History* 56/4 (1996), S. 789–808).

120 Vgl. hierzu und zum Folgenden Volckart, *Münzpolitik*, S. 108–112; S. 208 sowie Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 111.

in allen ›drei Preußen‹ vereinbart – dem nun auf die ostpreußischen Ländereien reduzierten Ordensstaat, den westpreußischen Städten und Gebieten sowie dem mit Sonderrechten ausgestatteten, aber ohne eigene Münzstätte verbleibenden, fürstbischöflichen Ermland.

Der Orden verfolgte in den folgenden Jahrzehnten allerdings weiter eine »auf die Steigerung des Münzgewinns abzielende Geldpolitik«<sup>121</sup>. Unter seinem Hochmeister Friedrich von Sachsen (1473–1510, Hochmeister von 1498–1510) wurde der Silbergehalt der geprägten Münzen weiter gesenkt, wobei sich offenbar auch die Städte derselben geldpolitischen Maßnahmen zur Aufbesserung ihrer Kassen bedienten. Unter Albrecht von Brandenburg (1490–1568) – welcher das Amt des Hochmeisters von 1510–1525 innehatte und bemerkenswerterweise der Neffe des polnischen Königs Sigismund I. war – wurde diese geldpolitische Strategie schließlich auf die Spitze getrieben. In den Jahren 1513–1519 kam es unter seiner Führung zu weiteren, schrittweisen Herabsetzungen des Edelmetallgehalts der ordensstaatlichen Münzen. Grund war auch hier die Rüstung zum Krieg, die Albrecht ab 1514 aktiv betrieb, um die in den vergangenen Jahrzehnten verlorenen Gebiete wieder zurückzugewinnen. 1519 etwa forderte er von der Münzstätte eine Verdopplung des Schlagschatzes von 18 auf 36 Schillinge aus der Mark Feinsilber, was nur über eine deutliche Verringerung ihres Silbergehalts zu erreichen war. Der sogenannte Reiterkrieg begann im Jahre 1520 mit dem Überfall des Ordensstaates auf die wichtigste ermländische Hafen- und Handelsstadt Braunsberg/Braniewo, dauerte 14 Monate und ließ Teile des Ordenslandes sowie das von diesem territorial fast völlig umschlossene Ermland zu einem Großteil verwüstet zurück. Gleich zu Beginn des Krieges setzte auf ordensstaatlicher Seite eine enorme Steigerung der Prägetätigkeit ein<sup>122</sup> (vor allem, um das maßgeblich aus Söldnern bestehende Heer zu bezahlen), was durch eine weitere Senkung des Münzfußes möglich wurde. Bis zum auf den unentschiedenen Kriegsverlauf folgenden Waffenstillstand wurde eine Vielzahl von Münzprägungen in Umlauf gebracht, welche sich äußerlich glichen, sich in Nennwert und materialer Beschaffenheit aber weit unterschieden. Allein zwischen 1515 und 1521 war der Wert der preußischen Groschenmünzen mit dem Nennwert von 18 Pfennigen im Edelmetallgehalt um nahezu die Hälfte gefallen – während sich der Schlagschatz von einem mageren Prozent des Nennwerts 1516 auf 40 Prozent im April 1520 erhöht hatte.<sup>123</sup>

121 Ebd., S. 237. Zum Folgenden vgl. ebd., S. 206; S. 239f.

122 Ebd., S. 241f; so unter anderem zu ersehen an dem 1520 und 1521 enorm gesteigerten Verbrauch der Prägestempel, mit denen die Prägung der Münzen vorgenommen wurde (vgl. ebd.).

123 Vgl. ebd., S. 239–242. Absolut gesehen fiel der Edelmetallgehalt zwischen 1515 und 1520/1521 von 0,73g auf 0,44g je geschlagener Münze. Vgl. ebd., S. 435.

Folgen dieser Politik waren erhebliche wirtschaftliche Verwerfungen. Denn zwar war die Annahme der Münzen zu ihrem Nennwert im preußischen Währungsgebiet gesetzlich vorgeschrieben. Doch im Fernhandel – der insbesondere für die erstarrenden Hansestädte Danzig, Thorn, Elbing und Braunsberg von eminenter Bedeutung war – wurde der Wert der Münzen freilich an ihrem Edelmetallgehalt festgemacht. In der Folge werteten die preußischen Münzen im Vergleich zu auswärtigen Währungen enorm ab. Dies hatte aber auch Konsequenzen innerhalb des Landes. Insbesondere der Import von Waren, die sich rasant verteuerten, wurde erschwert. Die der hohen Münzproduktion geschuldete erhöhte Geldmenge ließ die Preise in die Höhe schnellen. Da auf diese Inflationsschübe natürlich nur verzögert reagiert werden konnte, veränderte sich das Gefüge von Preisen, Abgaben- und auch Darlehenszinsleistungen, wovon Kaufleute, Landbevölkerung, Adel und Klerus in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maße betroffen waren, was wiederum soziale Unruhen provozierte.<sup>124</sup>

Besonders dramatisch aber erscheint die damalige Situation, da es sich nicht ›bloß‹ um eine der Geldmengenerhöhung geschuldete Inflation handelte, sondern eben verschiedene, nominell identische, in ihrer materialen Zusammensetzung aber abweichende Prägungen nebeneinander traten. Hier trat das später so bezeichnete greshamsche Gesetz in Kraft, das wie folgt ausformuliert werden kann: Befinden sich mehrere Geldsorten im Umlauf, und ist eine davon gesetzlich unterbewertet – das heißt, ihr von der geldausgebenden Institution festgelegter Wert liegt unter dem, der für sie im Handelsverkehr erzielt werden kann –, so wird sie aus dem Umlauf verschwinden. Denn wenn Kaufende Grund haben, eine Geldsorte für wertvoller zu halten, als sie es gesetzlichen Vorgaben zufolge ist, werden sie in der Tendenz eben nicht für Zahlungen nutzen, für die sie auch das ›billigere‹ Geld verwenden könnten. Sondern sie werden dieses Geld, sofern dies in ihrer Macht steht, außerhalb des gesetzlichen Geltungsbereichs (im Ausland bzw. für Importe) ausgeben, es als Wertaufbewahrungsmittel horten oder gegebenenfalls, im Fall einer Münze, deren Materialwert den Nennwert übersteigt, einschmelzen. Im Umlauf verbleibt das ›schlechtere‹ (billigere) Geld. In der berühmten Kurzformel formuliert: »bad money drives out good.«<sup>125</sup>

---

124 Vgl. allgemein zur sozialen Sprengkraft solcher Geldwertschwankungen Hendrik Mäkeler, »Geldwertveränderungen als Auslöser innerstädtischer Konflikte im Spätmittelalter«, in: *Bremer Beiträge zur Münz- und Geldgeschichte* 4 (2005), S. 81–105 sowie die weiteren Ausführungen in Kapitel 3.

125 Vgl. »Gresham's Law: theory«, in: *Palgrave Money & Finance*, S. 286ff.

### 2.3.1 Der ›Münzverfall‹ – ein Totentanz?

#### Die Materialität des Geldes als Störfaktor

An dieser Situation der preußischen Geldwirtschaft zeigt sich ganz überdeutlich, dass es sich beim Material des (Münz-)Geldes eben nicht um ein ohne Weiteres passives ›Einschreibemedium‹ handelt, sondern dass diesem, unabhängig von gesetzlichen Bestimmungen, ein Eigenwert zukommt,<sup>126</sup> welcher im sozioökonomischen Gefüge eine nicht zu vernachlässigende, ja entscheidende Rolle zu spielen vermag. Dieser Eigenwert mag zwar nicht weniger sozial bedingt sein als der gesetzlich bestimmte, insofern er von der Akzeptanzerwartung herrührt; deswegen kommt er dem betreffenden Material in der gegebenen Situation jedoch nicht weniger faktisch zu. Die Grenzen obrigkeitlicher Wertbestimmung werden so deutlich sichtbar.

Nun ist es mehr als fraglich, die preußischen Hochmeister als geldwerttheoretische Nominalisten anzusehen. Zweifellos suchten die Hochmeister des Ordens – allen voran Albrecht von Brandenburg – die ihnen gebotenen geldrechtlichen Möglichkeiten in bester Übereinstimmung mit der geldtheoretisch nominalistischen Position zu ihrem Vorteil auszunutzen. Bezeichnenderweise sind auch gerade die auf dem Höhepunkt der Münzveränderungen geschlagenen Münzen mit der Wendung *Dei Gratia* versehen, genauer, mit »ALBERTVS DEI GRA[tia] MARCHIO BRANDE[nburgensis] – HONOR MAGISTRI IVSTICIAM DILIGIT 1520«<sup>127</sup>, womit die Führer des Deutschen Ordens ihre herrschaftlichen Rechte behaupteten – welche eben grundsätzlich auch die Verfügungsgewalt über die Münze, ihre Geltung, ihren Wert und ihre Beschaffenheit miteinschlossen.

Zugleich aber schienen sie sich des Materialwerts der Münzen und seiner Bedeutung sehr wohl bewusst. Ihre gesamte Geldpolitik diente schließlich einem Ausnutzen der Differenz von Material- und Nominalwert zulasten derjenigen, welche die neuen, material minderwertigen Münzen als den höherwertigeren alten gleichwertig zu akzeptieren hatten – oder schlicht die Unterschiede in der Beschaffenheit nicht (er)kennen konnten. Diese bis dato keineswegs unerhörte, wohl aber bis ans Äußerste getriebene Münzpolitik, ist deswegen auch als versteckte Besteuerung al-

126 Zwar spricht, wie oben dargelegt, im Grundsatz nichts gegen eine gesetzliche Wertfestlegung unabhängig vom Material; dann aber muss mit dem Annahmewang zugleich eine effektive Kontrolle der Geldmenge gewährleistet sein, um die benötigte Wertstabilität zu garantieren. Dass dies funktioniert, zeigen nicht nur die modernen Fiatwährungen – aber erst Copernicus wird, wie die oben zitierten Passagen schon andeuten, Ansätze zu einer Quantitätstheorie des Geldes entwickeln.

127 Zitiert aus Volckart, *Münzpolitik*, S. 250; das vorliegende 8-Groschenstück war seinem Silbergehalt nach allerdings nur 4,8 Groschen wert (vgl. ebd., S. 248).

ler auf den Gebrauch der betreffenden Münzen Angewiesenen Untertanen begriffen worden.<sup>128</sup>

Gleichwohl aber erscheint das Vorgehen der Oberen des Deutschen Ordens aus geldtheoretischer Perspektive als durch und durch geldwerttheoretisch nominalistischer *Gestus*; nämlich, indem es den Anspruch impliziert, den Wert der Münzen von Gesetz wegen prinzipiell unabhängig von seiner materialen Beschaffenheit bestimmen zu können. Ja, gerade im Akt der Prägung von sich in dieser Weise unterscheidenden Münzen kommt der – in der vorliegenden Situation ökonomisch fatale – Anspruch zum Ausdruck, den Wert der Münzen per Dekret festlegen bzw. per Prägung vermitteln zu können.

Die weiter oben diskutierte Gleichsetzung von Münzgeld und Metaphysik weist nun bemerkenswerte Parallelen zu der hier beschriebenen Situation auf – wobei der Materialität der Münze eine dem Materiellen im Totentanz vergleichbare Rolle zukommt. Denn In den oben geschilderten Prozessen tritt die Materialität der Münze dem nominalistischen Gestus der hochmeisterlichen Geldpolitik gegenüber als keineswegs werttheoretisch passiv-empfindliches Einschreibemedium auf, sondern vielmehr in seinem buchstäblichen Eigenwert hervor. In der ›greshamschen Situation‹ erweist sich die Materialität des Geldobjekts aber nicht nur als unabhängig von der vorgeblich höherstehenden gesetzlichen Bestimmung, sondern gerät mit dieser in Konflikt: In direkter Konkurrenz zwischen nominal gleichen, im Materialwert jedoch abweichenden Münzen erweist sie sich als entscheidendes werttheoretisches Distinktionskriterium; sie entzieht sich der Kontrolle ihrer gesetzlichen Werteinschreibung, tritt dieser gegenüber als widerständig auf und bringt sich, ihre Eigentlichkeit behauptend, als maßgebliches Wertkriterium ins Spiel. Damit entlarvt sie die dem nominalistischen Gestus entsprechende Rolle der Prägung, jedem beliebigen Material einen beliebigen Wert einzuschreiben als bloß vorgeblich und usurpiert deren Rolle als vermeintlich eigentlicher Wertgarant: Das Prägezeichen wird werttheoretisch bedeutungslos, zeigt den nur noch mutmaßlich vorhandenen Wert der Münze nicht einmal mehr an, und die bloße, ungeprägte Materie tritt als Tauschmedium an ihre Stelle.

Mit einer gewissen Ironie kann daher festgestellt werden, dass sich die Materialität der Münze auch hier ganz analog zu den oben besprochenen metaphysischen Entwürfen verhält: als dem geldwerttheoretisch nominalistischen Gestus der hochmeisterlichen Münzpolitik gegenüber vorgeblich passiv-empfindlich gedacht, in der Tat aber, ihre Eigentlichkeit behauptend, widerständig und – in der gegebenen sozioökonomischen Situation – als geradezu eigenen Gesetzen folgender Wi-

---

128 Vgl. Hendrik Mäkeler, »Nicolas Oresme und Gabriel Biel. Zur Geldtheorie im späten Mittelalter«, in: *Scripta Mercaturae. Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 37 (2003), S. 56–94; hier: S. 91f.

derpart. Anders ausgedrückt weist die Situation der preußischen Münze aus dieser Perspektive eben jene Problematik auf, die im oben analysierten Totentanz von Reval prägnant zum Ausdruck kommt; nämlich jenes als ›materielles Prinzip‹ bezeichnete, metaphysische ebenso wie (in nominalistischer Deutung) geldtheoretische Skandalon, dass das vorgeblich passiv-empfindliche Materielle die Vorrangigkeit der ihr übergeordneten (Präge-)Form grundsätzlich zu untergraben und sich selbst als unabhängig und ›eigenwertig‹ zu behaupten imstande ist.

Nun ist es allerdings nicht so, dass, auch wenn jene ›greshamsche Situation‹ aus der konkreten Materialität (das heißt der relativen materialen Minderwertigkeit) der betreffenden Münzen folgt, dies einer ihnen eigenen, buchstäblich materialen Eigendynamik geschuldet wäre, analog zu den im materialen Verfall befindlichen, tanzenden Totengestalten des oben besprochenen Totentanzes. Denn Schuld an der materialen Minderwertigkeit der Münzen und den außer Kontrolle geratenden Dynamiken der preußischen Geldwirtschaft ist freilich nicht ein buchstäblicher, gar spontaner, materialer Verfall der Münzen. Es sind die den Münzfuß vorgebenden und diesem entsprechende Nominale in Umlauf setzenden Autoritäten: Die Münzen verändern ihre Beschaffenheit nicht von selbst.

Bemerkenswert ist allerdings, dass genau das die damalige Wahrnehmung gewesen sein könnte. Genauer betrachtet erscheint es sogar sehr eingängig, dass Zeitgenoss:innen die material und ihrem Wert nach sukzessive verschlechterten Münzen tatsächlich als buchstäblich verfallend erschienen – weswegen mögliche Bezugnahmen auf die Motivik der Totentänze tatsächlich plausibel werden.

## Parallelen

Wie oben bereits bemerkt, war die materiale Beschaffenheit der Münzen in jener Zeit für Laien nicht ohne Weiteres zu bestimmen – wie auch Copernicus in seiner Einschätzung der damaligen Situation feststellt. In seiner *Monete cudende ratio* konstatiert er: »Die Verschiedenheit der Groschen und Schillinge als auch der Pfennige ist nämlich derzeit so groß, daß man die einzelnen Geldstücke kaum [...] voneinander unterscheiden kann.« (CG 165). Erst recht galt dies für die in ihrer materialen Zusammensetzung heimlich veränderten Münzen, welche Hochmeister Albrecht zuletzt prägen ließ. Schon 1516 fand sich im Dienstvertrag des Königsberger Münzmeisters die Anweisung: »Und ob es sich velleicht auss einem vorsehe begeben, das er meher dan hundert und neunundzwenzigk schrot oder stucke uff die margk schlagen wurde, dieselbe ubermass sollen und wollen wir uns zum besten zufferderst weg nemen«<sup>129</sup>. Also dass, falls ›aus Versehen‹ mehr Münzen als vorgesehen aus

129 Dienstvertrag des Münzmeisters Hans Schmittermeier vom 14. Juni 1516, Königsberg (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz XX. HA, OF 38, Fol. 230r-231v; hier: 230r; zitiert aus: Volckart, *Münzpolitik*, S. 407).

einer Mark Feinsilber geschlagen würden (womit sich der Silbergehalt aller im Zuge dessen gefertigten Münzen reduziert), die ›Überproduktion‹ an den Orden fallen sollte. Neben den offiziellen Absenkungen des Münzfußes stellte dies eine weitere, inoffizielle Manipulation des Materialgehalts dar (die allerdings, numismatischen Quellen zufolge, auch sonst nicht unüblich gewesen sein dürfte<sup>130</sup>).

Eine sorgfältige Prüfung des Materialgehalts aber war umständlich und/oder teuer.<sup>131</sup> Dennoch dürfte die material minderwertige Zusammensetzung der Münzen nicht erst aufgefallen sein, wenn sie von besser Informierten nicht (mehr) zum Nominalwert akzeptiert wurden. Sichtbar werden konnte dies mit der Zeit durchaus auch an der äußeren Erscheinung der Münze. So war es damals auch in Preußen allgemein übliche Praxis, Silbermünzen ›weißzusieden‹. Diesem schon in der Antike bekannten Verfahren nach wurden sie in einer Salz-Weinsteilösung gekocht, was das auf der Oberfläche vorhandene Kupfer angriff und ablöste. Ihre Oberfläche erschien nun vollkommen silbrig-weiß glänzend. Diese äußerste Schicht jedoch konnte sehr leicht abgerieben werden, und die der tatsächlichen Zusammensetzung entsprechende Färbung der Münze trat zum Vorschein – eine Praxis, von der sich mutmaßlich der Ausdruck ›Pfennigfuchser‹ ableitet: Ursprünglich soll dies eine misstrauische Person gewesen sein, welche jeden Pfennig auf seinen Materialgehalt prüfte, indem sie ihn so lange rieb, bis der ›Fuchs‹ (das Kupfer) zum Vorschein kam. Doch auch ohne solche Probe nahm jede Münze, je länger sie im Umlauf war, aufgrund von Oxidation und den wegen des Abriebs nun sichtbar werdenden, anderen Legierungsbestandteilen eine dunkle Färbung an. Aus dem ›weißen Geld‹ wurde ›schwarzes Geld‹ – wie das geringwertige, zum Großteil ohne ›edle‹ Bestandteile gefertigte Kleingeld (›Billonmünzen‹) jener Zeit auch bezeichnet wurde. Durch seine Färbung verriet es seine Minderwertigkeit.<sup>132</sup>

Dieser Effekt trat freilich deutlicher und schneller ein, wenn die entsprechenden Münzen nur sehr geringe Mengen an Silber aufwiesen. Bei den Münzen, welche Hochmeister Albrecht im Reiterkrieg Anfang 1520, zu Hochzeiten seiner Münzmanipulationen, prägen ließ, war der Anteil zuletzt so weit reduziert, dass er ganz auf das Weißsieden verzichten ließ. Auf Weidenzweige Bezug nehmend, welche zu Jahresbeginn eine kupferne Färbung aufweisen, ließ er verlauten: »Ob sie [die Münzen]

130 Vgl. ebd., S. 240.

131 Vgl. Irsigler, »Nervus Rerum«; hier: S. 112f.

132 Auf diesen Effekt weist Martin Burckhardt hin in Burckhardt, *Metamorphosen*, S. 91; vgl. auch Spufford, *Handbook*, S. xx. Vgl. zum obigen auch »Weißsud«, in: *Wörterbuch der Münzkunde*, hg. von N. Bauer, K. Regling, Friedrich von Schrötter, Arthur Suhle, R. Vasmer und J. Wilcke, Berlin/Boston 2012; Irsigler, »Nervus Rerum«, S. 109. Als ›Billonmünzen‹ versteht John Munro solche, deren Edelmetallgehalt unter 50 Prozent liegt (vgl. John H. Munro, »Billon-Billoen-Billio. From Bullion to Base Coinage (An Essay in Numismatic Philology)«, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 52/2 (1974), S. 293–305).

roth wie die nechste weiden [sind], fragen wir sonderlich nit nach«<sup>133</sup>. Bei diesem Sichtbarwerden der ›basaleren‹ Bestandteile der Münzen handelt es sich um einen Prozess, der sich im konkreten Fall noch beschleunigt haben mag. Denn freilich taugen Münzen, deren Wert als gering oder gar im Schwinden begriffen wird, nur sehr bedingt als Wertspeicher. Sie werden daher nicht gehortet, sondern – siehe greshamsches Gesetz – baldmöglichst ausgegeben, gehen durch mehr Hände und werden häufiger auf die beschriebene Weise ›getestet‹. Weil sie nicht thesauriert wurden, gehören die auf dem Höhepunkt der Münzmanipulationen in Preußen geschlagenen Münzen auch zu den größten numismatischen Seltenheiten überhaupt.<sup>134</sup>

Insgesamt konnte im Umgang mit den seit 1514 umlaufenden, sukzessive von ihrem Silberanteil entblößten und mutmaßlich immer schneller ihre ›basale‹ Beschaffenheit offenbarenden Münzen also in der Tat den Eindruck gewonnen werden, dass diese nicht nur im Wert zusehends verfielen, sondern auch in ihrer materiellen Beschaffenheit. Der wahrgenommene Wertverfall war zwar nicht allein den Veränderungen am Münzmaterial geschuldet. Er verdankte sich, wie oben erläutert, vielmehr einer Kombination aus Abwertung gegenüber auswärtigen Währungen und einer Preisinflation, also einem Kaufkraftverlust, welcher aus der Überproduktion von Münzen folgte. Auch letzteres aber beruhte freilich auf den Veränderungen des Münzfußes, da erst diese die gesteigerte Produktion möglich machte. In Ermangelung eines ausreichend differenzierten geldtheoretischen Kenntnisstandes und des Wissens etwa über die Produktionszahlen der Münzstätten – die Münzen veröffentlichten diesbezüglich keinerlei Hinweise und erst Copernicus skizziert in seiner Münzschrift den Ansatz einer Geldmengentheorie – kann angenommen werden, dass sich diese Zusammenhänge dem zeitgenössischen Verständnis weitgehend entzogen. Den Bewohner:innen des weitgehend monetarisierten Preußens dürfte die veränderte materiale Beschaffenheit der Münzen daher nicht nur als Hinweis, als Symptom oder als Bedingung des Wertverfalls vorgekommen, sondern als Ursache desselben erschienen sein – während die Materialität der in Umlauf befindlichen Münzen zugleich als sich augenscheinlich eigenmächtig verändernd bzw. verfallend erschienen sein mag. Bedenkt man den mit dem greshamschen Gesetz bezeichneten Verdrängungseffekt, so drängt sich durchaus der Eindruck auf, dass die Gesamtheit der Münzen von eben diesem buchstäblich sichtbar werdenden materialen Verfall betroffen war – sie eben gleichsam wie von selbst immer ›schlechter‹ wurden und in der Zirkulation ihre materiale und monetäre Minderwertigkeit offenbarten.

133 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz XX. HA, Ordensbriefarchiv (OBA), Papierkunde 24599; zitiert aus: Volckart, *Münzpolitik*, S. 242.

134 Vgl. Karl Dost, *Münzen im Preußenland. Herzogtum Preußen und Provinz Ostpreußen im Königreich 1525–1821*, Essen 1990, S. 26.

Bemerkenswert ist ferner, dass die solcherart vom Materialwert her als minderwertig angesehenen Münzen im deutschen Sprachraum auch ›böses Geld‹ genannt wurden. Es handelt sich dabei um ein zumindest im deutschen Sprachraum zur Wende zum 16. Jahrhundert hin verbreiteten Ausdruck, mit dem Münzfälschungen, Beischläge (das heißt oftmals vom materiellen Wert offen oder insgeheim abweichende ›Kopien‹ durch auswärtige Münzherren) und eben auch durch abgesenkten Feingehalt veränderte Prägungen bezeichnet wurden.<sup>135</sup>

Ein für den die preußischen Handelsstädte miteinschließenden östlichen Hanseraum prominentes Beispiel dieses Ausdrucks findet sich im mittelniederdeutschen Tiererepos *Reynke de Vos* (1498). Diese außerordentlich erfolgreiche Lübecker Publikation, die auf frühere niederländische, französische und lateinische Vorlagen zurückgeht, wurde mehrfach nachgedruckt und erschien unter anderem 1510 und 1539 in Rostock, bevor sie 1544, ins Hochdeutsche übertragen, noch weitere Verbreitung fand. Die fabelartige Erzählung berichtet die Geschichte des betrügerischen Fuchses Reynke, der, stets auf seinen Vorteil bedacht, zugleich die Mitglieder der höheren (Tier-)Gesellschaft immer wieder als unlauter und heuchlerisch entlarvt.<sup>136</sup> Im ersten Teil der *Reynke*-Erzählung wird nun, eher nebenbei, auch die Falschmünzerei angesprochen. Den die Erzählung vorwiegend moralisch kommentierenden Anmerkungen ist dies Anlass, vom »itzo sehr gemeinen Gebrechen der bösen Münze« zu sprechen, welche betrügerisch in Umlauf gesetzt werde. Erläuternd dazu ist eine Passage aus Sebastian Brants *Narrenschiff* eingefügt: »Die alte Müntz ist ganz herdurch / Vnd möcht nicht lenger zyt beston / Hett man jr nit eyn zusatz gethon. / Die Müntz die schwechert sich nit klein / Falsch geltt ist worden yetz gemein / [...] Für golt man kupfer yetz zurüst, / Musdreck man vnder pfeffer myst«<sup>137</sup>. Bemerkenswert ist die beinahe überdeutliche Betonung dessen, dass sich die Münze nicht von selbst ›schwechere‹. Die Ursache für die ›böse Münze‹ wird so eindeutig Fälschern zugesprochen, welche Kupfer für Gold ausgeben gleich Gewürzpanschern, welche ›Mäusedreck‹ unter den Pfeffer mischten (wobei außen vor bleibt, ob damit auch obrigkeitliche Münzmanipulationen gemeint sein könnten). Diese Aussage steht jedoch nicht im Widerspruch zum Anschein der ›autonomen‹ Materialien

135 Vgl. Philipp Robinson Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion. Geld im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 2012, S. 21–24.

136 Vgl. »Reynke de Vos«, in: *Deutsches Literatur-Lexikon, Das Mittelalter*, hg. von Wolfgang Achtnitz, 8 Bde., Berlin 2013. Bis heute ist die Erzählung von Reineke dem Fuchs v.a. in der Edition Johann Christoph Gottscheds (1752) sowie den Bearbeitungen Johann Wolfgang von Goethes (1794) bekannt (vgl. ebd.). Zur Rostocker Ausgabe vgl. Dorothea Heselhaus, »Der Rostocker ›Reyneke Voss‹ von 1510 und seine Bedeutung innerhalb der niederdeutschen Reynke-Tradition des 16. Jahrhunderts. Ein Rekonstruktionsversuch«, in: *Niederdeutsches Wort* 26 (1986), S. 31–53. Zur Flaschgeldepisode vgl. Johann Christoph Gottsched, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, hg. von Joachim Birke, Berlin 1968, S. 222.

137 Dieses und das vorherige Zitat: Ebd.

Veränderungen der Münzen. Denn sie betont, dass eben dies dem Augenschein nach stattfindet; dass nämlich die umlaufenden Münzen – auch wenn Betrug als eigentliche Ursache identifiziert wird – zumindest dem Anschein nach tatsächlich in ihrer materialen Beschaffenheit eigenständig zu verfallen scheinen.

In jedem Fall wird deutlich, dass die ›böse Münze‹, ganz gleich welcher Herkunft, nicht nur von ihrem Materialgehalt und -wert her ›schlecht‹ war, sondern ganz offensichtlich auch betrügerisch: Ihr, dem sich dem Weißsieden verdankender, zunächst weiß-silbriger Schein versprach einen gewissen Wert, der sich bei Prüfung oder aber mit der Zeit als nur vorgeblich herausstellte. Sie war also ein ganz und gar unzuverlässiger Wertträger, der in der zeitgenössischen Sicht eine, wie man sagen könnte, ebenso ›wertontologische‹, wie hinsichtlich ihres ungewissen Wertes epistemologische und letztlich auch moralische Defizienz aufwies. Und doch entlarvte diese Münze in ihrem buchstäblichen materiellen Verfall den ihr aufgeprägten Wert als uneigentlich und falsch, als Trug und Täuschung.

Aus dieser Perspektive offenbaren sich die oben auf abstrakt-struktureller Ebene identifizierten Parallelen von Totentanz und Münzzirkulation auf der Wahrnehmungsebene der ökonomischen Praxis. Dabei rückt gerade der Aspekt einer der Form ihre Rolle streitig machenden Materialität der Münze in den Vordergrund. Im Totentanz sind es die verlebendigten Totengestalten, welche, im Verein mit den (noch) Lebenden, als deren verzerrte Spiegelbilder auftreten und diese, sich gleichmachend, zum Sterben führen. Die Toten befinden sich dabei in einem Verfallsprozess, welcher sich eindrücklich an ihrer äußeren Erscheinung zeigt, nicht zuletzt an ihrer dunklen Verfärbung. Wie oben gezeigt worden ist, reflektiert diese Darstellung die am Materiellen wahrgenommene Eigendynamik, welche die in historisch wirkmächtigen metaphysischen Entwürfen angenommene Vorrangstellung ihres konzeptionellen Gegenstücks – der immateriellen Form – nachhaltig in Frage zu stellen imstande ist.

Beim Totentanz dieses Typus' werden also nicht nur soziale Stellung, Macht, Schönheit und Reichtum als uneigentlich markiert; er hat sogar das Potential, die Existenz einer ›höheren‹ geistigen Sphäre, etwa die Existenz der menschlichen Seele, grundsätzlich zu hinterfragen: Denn die Toten erscheinen (zumindest auf der allen Bildungsschichten zugänglichen Bildebene) als mit den Lebenden gleichgesetzt. Letztere werden mithin selbst als nichts anderes als die hier als eigenmächtig und eigendynamisch auftretende, verfallende Materie charakterisiert. Gibt es überhaupt eine unsterbliche Seele? Oder ist der Mensch nichts Anderes als ›tanzende‹, dem Niedergang preisgegebene und ebenso prinzipiell wie zusehends verfallende Materie? Wie oben argumentiert worden ist, werden diese Fragen im Totentanz zumindest des verbreiteten Revaler Typs durchaus aufgerufen, ohne dass dabei das mögliche Antwortspektrum auf dogmatisch ›legitime‹ Positionen eingeschränkt würde.

Im Falle der Münzzirkulation in Preußen treten nun Geldstücke vorwiegend ›basaler‹ materieller Zusammensetzung neben die ›vollwertigen‹ und laufen gemeinsam mit ihnen um. Die ihrem Nominalwert auch material entsprechenden Münzen aber verschwinden sukzessive aus dem Umlauf. Auf der Ebene der alltäglichen ökonomischen Praxis drängt sich dabei der Eindruck auf, dass die Münzen in ihrer materialen Beschaffenheit zusehends verfallen. Denn nach dem greshamschen Gesetz sind bald, wie von Zauberhand, nur noch material minderwertige im Umlauf, deren Beschaffenheit aber nicht offensichtlich ist, sondern sich erst nach und nach in der Zirkulation offenbart. Offenkundig wird die Minderwertigkeit der Münzen schließlich an ihrer (durch Verschleiß) zunehmend schwärzlich-roten Verfärbung – bemerkenswert hinsichtlich des Totentanzes von Reval mit seinen sich im körperlichen Verfallsprozess schwärzlich verfärbenden Totenfiguren.

Gleich dem Totentanz, dem in Bezug auf die Frage nach der Existenz ›höherer‹ Sphären ein subversives Potential unterstellt werden kann, ergibt sich auch aus der Erfahrung der zunehmend von ihrem Nominalwert abweichenden Münzen die Frage: Was ist der Wert einer Münze anderes als der ihres Materials? Die Fähigkeit der Prägung, den Münzwert gesetzlich zu bestimmen, zu vermitteln oder auch nur anzuzeigen, ja, ihre Relevanz als Wertträger, wird so nachdrücklich in Frage gestellt – ganz genau wie der Totentanz die Infragestellung der Existenz einer über die ›basale‹ Materialität hinausgehenden Sphäre provoziert. In beiden, dem Totentanz wie der monetären Situation in Preußen, scheinen die Beobachtenden also nicht nur einem unausweichlich scheinenden Verfall hin zu einem ungewissen Ende beizuwohnen; insbesondere sind sie mit einer Situation konfrontiert, in der sie sich mit der (möglichen) Scheinhaftigkeit dessen auseinander zu setzen haben, was als wirklich (wertvoll) und eigentlich anzusehen ist. Im Falle des Totentanzes betrifft dies, wie gezeigt, nicht zuletzt die angenommene metaphysische Ordnung inklusive der Existenz einer immateriellen Sphäre des ewig-Göttlichen überhaupt, die gerade über die eigenmächtig auftretenden, material-körperlich verfallenden Totenfiguren in Frage gestellt werden kann. Im Falle der monetären Dynamiken Preußens hingegen scheint der sukzessive Verfall der Münzen – ihr materialer, und *de facto* auch ihr monetärer – den der Münze aufgeprägten Wert zunehmend als bloß scheinbar zu denunzieren. Denn wenn die so materiell ›verfallenden‹ Münzen in der ökonomischen Praxis faktisch rasant an Wert verlieren, erscheint der durch die Prägung ebenso bezeichnete wie gesetzlich ordentlich verliehene Nominalwert zunehmend als fraglich, uneigentlich, ja, als Lüge.

Die gleichermaßen als ›böse‹ konnotierten Münzen und Totengestalten erweisen sich damit als durchaus ambivalent: Sie sind einerseits selbst trügerisch, von ungewissem Status. Andererseits markieren sie die Gültigkeit vermeintlich höherer, ordnungsgemäßer Vorgaben als bloß scheinhaft und treten in ihrer materialen Minderwertigkeit als bedrohliches, die vorgegebene Ordnung infrage stellendes, subversives, gar zerstörerisches Agens auf.

## Der Totentanz im Ostseeraum

Gibt es angesichts dieser durchaus sichtbaren Parallelen Hinweise darauf, dass die Münzzirkulation im damaligen Preußen als Totentanz aufgefasst oder gar explizit so bezeichnet wurde?

Unmöglich wäre es jedenfalls nicht, wie angesichts der Bekanntheit des Totentanzmotivs, gerade in seiner Revaler bzw. Lübecker Ausführung mit dem ihm zentralen (wenn auch nicht exklusiven) Merkmal der im Tanze körperlich verfallenden Toten, angenommen werden kann. Konkret ist – neben der Prominenz, die den Totentanzdarstellungen von Lübeck und Reval mit ihrer Präsenz in der urban und damit sozial zentralen Marien- bzw. Nikolaikirche zukommt – vor allem aufgrund der Verbreitung früher Drucke bzw. Inkunabeln von einem gewissen Bekanntheitsgrad auszugehen. Insbesondere sind dabei Publikationen aus Lübeck zu nennen, das als Zentrum des Buchdrucks den in dieser Hinsicht damals wenig entwickelten Ostseeraum mit literarischen Erzeugnissen versorgte.<sup>138</sup> Lübecker Eigenproduktionen firmierten dabei besonders erfolgreich, wo sie den Totentanz aus der Marienkirche für den Druck adaptierten. So erschien bereits 1489 in Lübeck die in Text und Bild auf dem Totentanz von Lübeck basierende, sehr erfolgreiche Inkunabel *Des dodes dantz* – übrigens in derselben Druckerei, welche auch *Reynke de Vos* so erfolgreich publizieren sollte. Bereits 1496 erfuhr dieser Druck eine nur geringfügig überarbeitete Neuauflage. 1520 folgte ebendort der gleichfalls auf den Lübecker bzw. Revaler Totentanz bezugnehmende *Dodendantz*, der wie die beiden erstgenannten Drucke den Monumentalgemälden im Aufbau und der Charakterisierung der Figuren deutlich folgt.<sup>139</sup> In diesen Publikationen verblieben vom Tanzreigen notwendigerweise nur Einzelszenen und die Toten wurden im Vergleich mit dem Vorbild als weniger extrovertiert in ihren Bewegungen gezeichnet. Allerdings bewahrten sie die Darstellung der Totenfiguren als im Verwesungsprozess befindliche, teilweise mumifizierte, mit

- 
- 138 Vgl. Uwe Neddermeyer, »Klassiker und humanistische Schriften auf dem norddeutsch-protestantischen Buchmarkt (1465–1650)«, in: *Humanismus im Norden. Frühneuzeitliche Rezeption antiker Kultur und Literatur an Nord- und Ostsee*, hg. von Thomas Hays, Amsterdam u.a. 2000, S. 175–220; v.a. S. 180f. Vgl. zur Verbreitung des Lübecker bzw. Revaler Totentanzes in Drucken auch Warda, *Memento mori*, S. 84–106. Vgl. zur Verbreitung Lübecker Drucke im Ostseeraum allgemein Tiio Reimo, »Inkunabeln und Postinkunabeln in Revaler/Tallinner Bibliotheken und Archiven«, in: *Buch und Bildung im Baltikum. Festschrift für Paul Kaegbein zum 80. Geburtstag*, hg. von Heinrich Bosse u.a., Münster 2005, S. 89–106. Vgl. hierzu wie zum Folgenden auch Damme, »Sprache des Totentanzes«, S. 44–53.
- 139 Vgl. Brigitte Schulte, »Des Dodes dantz, Lübeck 1489«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 345–347; hier: S. 345. Vgl. Timothy Sodmann, »Dodendantz, Lübeck 1520«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 348–356; v.a. S. 348f. Zum Verhältnis von *Des dodes dantz* und dem *Dodendantz* vgl. ebd., S. 348.

Bauchschnitt versehende und in Leichentücher gehüllte, verlebendigte Leichname – waren darin also ganz dem Vorbild des Gemäldes verpflichtet.<sup>140</sup>

Erwähnenswert ist auch, dass im Jahr 1497 von derselben Druckerei eine mittelniederdeutsche Version von Sebastian Brants *Narrenschiff* – *Dat Narrenschyp* – herausgebracht wurde, das, wie der Forschung bekannt ist, vielfältige Bezüge zur Todesthematik und speziell auch zu den Totentänzen enthält. Wiederholte Hinweise über den gesamten Text machen deutlich, dass eine der größten ›Narheiten‹ vor dem Hintergrund christlicher Weltdeutung ein mangelndes Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit ist.<sup>141</sup> Im *Narrenschyp* von 1497 wird dies noch betont durch die auf dem letzten Blatt, auf das ›Narrenregister‹ folgende Mahnung »Merke den ende«<sup>142</sup>, welche über einem einen Totenkopf abbildenden Holzschnitt angebracht ist. Hervorzuheben ist insbesondere die 85. ›Narretei‹ im *Narrenschyp*: »Nicht vorseen den doet«. Dort wird sowohl die den Totentänzen eigene Ständereihung als auch das Tanzmotiv aufgegriffen: »Wy wetent unde ist uns wol kunt, / Dat uns ghesettet is de stunt; / Wy weten nicht wo, est yd schal wesen schyr. / De doet leet ne nemande hir. [...] Unghelyck delet dat lucke lant unde ryke, / Men de doet maket dat al ghelyke; / Alle mothen se dantzen in syneme reyen: / Pawes, keyser, konninck, byschop unde leyen. De doet sendet uns nenen breff, / He kumpt slyken recht so eyn deef.«<sup>143</sup>

Es handelt sich hierbei um eine im Vergleich zu Brants Original leicht umgestellte und um das letzte Verspaar ergänzte Passage (etwa: »Der Tod der schickt uns keinen Brief; er kommt geschlichen wie ein Dieb«). Bemerkenswert ist dies, da diese in Brants Original nicht vorkommenden Zeilen Entsprechungen im Lübecker (und also auch mutmaßlich im Revaler) Totentanztext haben, in dem der Tod zum Jüngling

140 Vgl. Schulte, »Des Dodes dantz«, S. 345f.

141 Vgl. hierzu etwa Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*, hg. von Barbara Könniker, München 1966, S. 53. Hier liegt auch die thematische Überschneidung der Todes- und Narrenthematik begründet (vgl. dazu ebd., S. 53–58 sowie Rainer Gruenter, »Die ›Nartheit‹ in Sebastian Brants *Narrenschiff*«, in: *Neophilologus* 43/1 (1959), S. 207–221; hier: S. 207ff).

142 Vgl. den Nachdruck der Ausgabe Hans van Gheteleus (ca. 1460–1528) Sebastian Brant, *Dat Narrenschyp von Hans van Gheteleus*, hg. von Hermann Brandes, Halle a. S. 1914, S. I. Vgl. auch die Faksimileausgabe: Sebastian Brant, *Dat narren schyp, Lübeck 1497. Fotomechanischer Neudruck der mittelniederdeutschen Bearbeitung von Sebastian Brants *Narrenschiff**, hg. von Timothy Sodmann, Bremen 1980, Fol. 238. Allgemein zum Verhältnis der mittelniederdeutschen Fassungen zu Brants Original ebd., S. 5–20.

143 Brant, *Dat Narrenschyp* [Gheteleus], S. 167f. Die Stelle entspricht der dem heutigen Deutschen viel näheren Fassung Brants: »Wir wissen / vnd ist vns wol kunt / Das vns ghesetzt ist die stundt / Vnd wissen nit wo/wenn/vnd wie / Der dott der ließ nie keynen hye [...] Das glück deilt vnglich gut/vnd rich / Aber der dot macht es alls glich / [...] Vnd dantzen jm noch synen reyen / Baebst/keyser/künig/bischöff/leyen«; Sebastian Brant, *Das Narrenschiff, mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494*, hg. von Joachim Knape, Stuttgart 2005, S. 404.

spricht: »In der Nacht, der Deue Gank / Slikende is min Ummewank«<sup>144</sup> (etwa: »Wie nachts die Diebe gehen, so ziehe schleichend ich umher«) was die direkte Bezugnahme auch auf diese belegt. Zu erwähnen sind darüber hinaus vier Illustrationen, welche aus den oben genannten Totentanzadaptionen übernommen worden sind. Bei der Illustration der 85. »Narretei« handelt es sich um das Bildnis eines schreitenden Jünglings, der einer ihm zugewandten Totengestalt in Tanzhaltung gegenübergestellt ist. Letzterer streckt ihm beide Arme auffordernd entgegen und zeigt die von den Totentänzen von Lübeck und Reval bekannten, typischen Verwesungsmerkmale (angedeutete Mumifizierung, Bauchschnitt).<sup>145</sup>

Ferner ist die Bekanntheit des Lübecker bzw. Revaler Totentanzes auch durch das *Redentiner Osterspiel* verbürgt; einem auf dem Lübecker Totentanztext beruhendes, mutmaßlich bereits 1464 verfasste Drama.<sup>146</sup> Details über Fastnachtsspiele, bei denen – etwa im oberrheinischen Raum – Totentanzaufführungen immer wieder eine bedeutende Rolle spielen, sind für den Ostseeraum leider kaum überliefert. Dass es sie gab, ist verbürgt: So wurden zu Fastnacht 1531 im westpreußischen Elbing ein Fastnachtsspiel aufgeführt, in dem insbesondere die geistlichen Stände (Papst, Kardinäle, Bischöfe, Domherren etc.) »in fratzenhafter Weise und [...] und unter Pauken- und Trompetenschall«<sup>147</sup> in einem öffentlichen Umzug verspottet und der Lächerlichkeit preisgegeben wurden. Erwähnenswert ist ferner ein ebenfalls in den 1530ern entstandenes Drama (wohl ebenfalls auf einem Fastnachtsspiel beruhend) in dem mutmaßlich kein anderer als der inzwischen zu Bekanntheit gelangte Copernicus als arroganter und zugleich »nährischer« Astrologe geschmäht wird.<sup>148</sup> Ab-

144 Freytag, »Text und Kommentar«, S. 320; zur deutschen Übersetzung: Ebd., S. 321. Vgl. auch Brant, *Dat Narrenschyp* [Ghetelen], S. 399f.

145 Vgl. Brant, *Dat narren schyp* [Faksimile], S. 11; vgl. ebd., Fol. C lvvii. Auch das eigentümlich gefaltete, schwinghaft gestaltete Leichentuch erinnert an jene Totentänze. Vgl. auch Brant, *Dat Narrenschyp* [Ghetelen], S. XVf. 1519 und 1520 wurde das *Narrenschyp* erneut, in leicht überarbeiteter Form, unter dem Titel *Dat nye schip van Narragonien* in Rostock publiziert und weist ebenfalls eine bedeutende Verbreitung im Ostseeraum auf. Vgl. »Dat Narrenschyp«, in: Deutsches Literatur-Lexikon.

146 Vgl. Maie Claußnitzer u. a., »Das Redentiner – ein Lübecker Osterspiel. Über das Redentiner Osterspiel von 1464 und den Totentanz der Marienkirche in Lübeck von 1463«, in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 132/2 (2003), S. 189–238.

147 Anton Eichhorn, »Geschichte der ermländischen Bischofswahlen, mit möglicher Berücksichtigung der ihnen zum Grunde gelegenen Rechtsverhältnisse, zugleich eine chronologische Grundlage für die Geschichte der Bischöfe Ermlands«, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands* 1 (1860), S. 269–308; hier: S. 302.

148 In dem vom im preußischen Exil lebenden Gulielmus Gnaphaeus geschriebenen Drama ist die als »Morosophus« bezeichnete Figuren einen wundersamen Regenschauer hervor, welche alle Menschen in Narren verwandelt. Nachdem er selbst diesem als einziger entkommen ist, leidet er nach anfänglicher Genugtuung unter seiner Sonderrolle als Weiser unter Narren und schließt sich diesen freiwillig an. Zuletzt werden alle mit Hilfe des Theophilus, also durch Hinwendung zur wahren, göttlichen Weisheit, von ihrem Zustand geheilt

gesehen von einer an die Ständereihung der Totentänze erinnernde ›Versammlung‹ geistlicher Würdenträger im erstgenannten Fastnachtsspiel findet sich in diesen Werken allerdings keine besondere Anspielungen auf Todesallegorien oder die Totentänze selbst.

Die vorgenannten Publikationen jedoch belegen, wenn nicht die große Bekanntheit des Lübecker bzw. Revaler Totentanzes, so doch sowohl die seiner Thematik als auch die der in ihnen besonders betonten Motive der im Verwesungsprozess befindlichen Totengestalten. Diese Publikationen sind zudem vor dem Hintergrund der vielfältigen und tiefgreifenden Verbindung zu sehen, die zwischen den zur Hanse gehörenden Städten und Gebieten nicht zuletzt im Ostseeraum angenommen werden müssen. So lagen gerade die preußischen Gebiete nicht nur in der geographischen Mitte zwischen Lübeck und Reval, sondern waren mit diesen auch historisch, wirtschaftlich und kulturell eng verbunden. Lübeck war als »hovetstede der hanze«<sup>149</sup> kulturelles und wirtschaftspolitisches Vorbild für jüngere Städte. Insbesondere Thorn, die Heimatstadt des Copernicus, unterhielt enge wirtschaftliche und kulturelle Verbindungen zu Lübeck und war noch im 15. Jahrhundert die bedeutendste Handelsstadt Preußens, bis ihr Danzig den Rang als kommerzielles Zentrum abzulaufen begann. Das Lübecker Stadtrecht war »Blaupause deutschrechtlicher Städte im gesamten Ostseeraum«<sup>150</sup>, darunter auch das

---

(vgl. Gulielmus Gnapheus, Morosophus. *Ein törichter Weiser. Von der wahren und der scheinbaren Weisheit. Lateinisch und Deutsch*, hg. von Hans-Dieter Hoffmann, Frankfurt a.M./New York 2010). Die Ansichten, ob die Charakterisierung des titelgebenden Astrologen tatsächlich auf Copernicus zielt, ist nicht unumstritten und wird diskutiert in ebd., S. 20–24 sowie in Fidel Rädle, »Zum dramatischen Schaffen des Gulielmus Gnaphaeus im preußischen Exil«, in: *Humanismus im Norden. Frühneuzeitliche Rezeption antiker Kultur und Literatur an Nord- und Ostsee*, hg. von Thomas Haye, Amsterdam u.a. 2000, S. 221–249, S. 221–249. In jedem Fall stellt die mutmaßliche Verspottung des Frauenburger Domherrn nicht das zentrale Motiv des Dramas dar. Zu weiteren Fastnachtsspielen in preußischen, darunter Copernicus' Heimatstadt Thorn, vgl. Johann C. T. Grässe (Hg.), *Sagenbuch des Preussischen Staats*, Glogau 1871, Nr. 520, S. 536f. Eine Zusammenstellung für das 15. und 16. Jahrhundert findet sich in Ralf G. Päsler, »Deutschsprachige geistliche Texte des Mittelalters im Preußenland. Ein Bestandsverzeichnis«, in: *Berichte und Forschungen. Jahrbuch des Bundesinstituts für Geschichte und Kultur der Deutschen im östlichen Europa* 13 (2005), S. 7–63; hier: S. 7–60.

- 149 Rolf Hammel-Kiesow, *Die Hanse*, München 2014, S. 66 [i. O. Herv.]. Vgl. hierzu und zum Folgenden insbesondere Tobias, *Das Baltikum*; Henryk Samsonowicz, »Die Hanse im Ostseeraum«, in: *Die preußischen Hansestädte und ihre Stellung im Nord- und Ostseeraum des Mittelalters*, hg. von Zenon H. Nowak und Janusz Tandecki, Torun 1998, S. 7–14; S. 216; die Beiträge in Wilfried Schläu (Hg.), *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen*, München 1995; sowie Roman Czaja (Hg.), *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, Torun 2004.
- 150 Karsten Brüggemann und Ralph Tuchtenhagen, *Tallinn. Kleine Geschichte der Stadt*, Köln u.a., 2011, S. 25. Vgl. zum Folgenden auch Sabine Dumschat, »Die Wirtschaftsbeziehungen im Mittelalter: Livland, Preußen, Litauen und die Hanse«, in: *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker*

Revals und Elbings. Reval selbst war seit (spätestens) 1285 Mitglied der Hanse und gehörte, auch wenn sie kein Teil Preußens war, doch zum Herrschaftsbereich des Ordensstaates.<sup>151</sup> Ursprünglich »aus Initiative der Bürger Bremens und Lübecks ins Leben gerufen«<sup>152</sup>, hatte er Siedler:innen und Kaufleuten bei den preußischen Stadtgründungen Schutz geboten und war – ein »Unikum in der Geschichte der Hanse«<sup>153</sup> – selbst Mitglied mit allen Privilegien.

Zwar handelte es sich bei den zur Hanse zusammengeschlossenen Städten und Gebieten nicht um eine Art geschlossenen, homogenen »Kulturraum« (wenn so etwas überhaupt denkbar wäre). Wohl aber ist die Hanse als Trägerin einer »kulturellen Einheit Nordeuropas«<sup>154</sup> bezeichnet worden, die sich zunächst aus wirtschaftlicher – und damit auch, wenn auch sehr eingeschränkt, politischer – Verbundenheit und gemeinsamen Interessen begründete. Der »constant exchange of goods, peoples and ideas [...] resulted in the emergence of common ways of behaviour and activity, common forms of work and leisure, common values and attitudes.«<sup>155</sup> Die Folge war eine als durchaus besonders wahrgenommene soziale Verbundenheit als Zugehörige einer »Gemeinschaft der Kaufleute im Ostseeraum«<sup>156</sup>, deren weitgehend autonome Glieder sich in ihrer inneren Ordnung, ihrem Rechtssystem und ihren Werten und Verhaltensweisen trotz aller regionaler Unterschiede bemerkenswert ähnelten. Auch wenn die einzelnen Städte und Gebiete ihre Eigenarten aufwiesen,

---

*des baltischen Raumes und die Deutschen*, hg. von Wilfried Schlaw, München 1995, S. 199–211; hier: S. 199f; wobei hinzuzufügen ist, dass in Preußen auch die »Kulmer Handfeste« als Vorbild diente (vgl. ebd.).

- 151 1346 wurde Nordestland zusammen mit der Stadt, nach jahrzehntelangen politischen Wirren, von Dänemark an den Deutschen Orden verkauft und verblieb nach der Säkularisierung Preußens bis 1561 im Besitz des Ordens. Vgl. Heinz von zur Mühlen, »Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561)«, in: *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder*, hg. von Gert v. Pistohlkors, Berlin 1994, S. 25–172; hier: S. 71–78. Reval und war für den Orden oft vermittelnd tätig (vgl. Brüggemann und Tuchenhagen, *Tallinn*, S. 29).
- 152 Henryk Samsonowicz, »Die Wahrnehmung der Hanse von außen«, in: *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, hg. von Roman Czaja, Torun 2004, S. 75–90; hier: S. 80. Vgl. Dumschat, »Wirtschaftsbeziehungen im Mittelalter«, S. 206.
- 153 Ebd. Der Orden nahm in dieser Funktion auch sehr erfolgreich am Fernhandel teil. Seine zunehmende Konkurrenzstellung zu den eigenen Städten kann als weiterer Grund für die politischen Konflikte im 15. Jahrhundert gewertet werden. (vgl. ebd., S. 206ff.).
- 154 Samsonowicz, »Wahrnehmung der Hanse«, S. 85.
- 155 Maria Bogucka, »The Hanseatic Mentality of Danzig's Merchants (16th-18th Centuries)«, in: *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, hg. von Roman Czaja, Torun 2004, S. 163–172; hier: S. 164; vgl. ebd., S. 163f. Vgl. auch Johannes Schildhauer, *Die Hanse. Geschichte und Kultur*, Leipzig 1984, S. 65ff.
- 156 Samsonowicz, »Wahrnehmung der Hanse«, S. 84; vgl. zum Folgenden ebd., S. 83ff sowie Bogucka, »The Hanseatic Mentality«, S. 163ff.

so fand diese Verbundenheit doch Ausdruck etwa in der auffallend ähnlichen Architektur und der urbanen Gestaltung unter anderem der Städte Lübeck, Hamburg, Danzig, Elbing und auch Reval mit ihren charakteristischen Backsteinbauten, die bereits um die Wende zum 16. Jahrhundert etwa in Hartmann Schedels Weltchronik (1493/1494) hervorgehoben worden war.

Nicht zu unterschätzen ist ferner die Bedeutung des Niederdeutschen als gemeinsamer Alltags- bzw. Verkehrssprache, die nicht nur den Handel, sondern auch die kulturelle Kommunikation erleichterte.

Unter den Sprachkontakten ist freilich besonders die literarische Kommunikation hervorzuheben. Wie gezeigt worden ist, spielte Lübeck dabei eine bestimmende Rolle in der Vermittlung von Literatur insbesondere ins nordöstliche Europa. Immerhin sind gerade *Reynke de vos*, die Totentanzadaptionen von 1489 und 1496 zusammen mit den Ausgaben des *Narrenschypp* als die »bedeutendsten literarischen Leistungen Norddeutschlands«<sup>157</sup> des ausgehenden Mittelalters bezeichnet worden. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch der vergleichsweise hohe Alphabetisierungsgrad in den zum Hansebund gehörenden Städten des Ostseeraums.<sup>158</sup>

Zuletzt ist der nach dem Lübecker Vorbild geschaffene Revaler Totentanz freilich (ebenso wie die oben genannten Druckadaptionen) selbst Ausdruck der vielfältigen, über politische Grenzen hinwegreichenden, kulturellen Verbundenheit jener Städte im Ostseeraum. Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass der vielbeachtete Gemäldehintergrund des Lübecker Totentanzes eine klar erkennbare Stadtansicht Lübecks wiedergibt, während es sich bei der Revaler Variante nicht um Reval selbst, sondern um eine typisierte, generisch anmutende Hansestadtkulisse handelt – ein übertragbares Stadtportrait gewissermaßen, das einerseits Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit der Städte des Hansebundes zum Ausdruck bringt und dem zugleich der Bezug zum Lübecker Vorbild eingeschrieben bleibt.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Charakterisierung der auftretenden Ständevertreter:innen zurückzukommen. Nicht nur ist der Kaufmann im Lübecker Totentanz, und daher mutmaßlich ebenfalls im heute verlorenen Teil der Revaler Variante, vor einer von Schiffen befahrenen Bucht dargestellt und so deutlich als Ver-

---

157 Brant, *Das narren schypp* [Faksimile], S. 5. Vgl. grundsätzlich hierzu auch Timothy Sodmann, »Buchdruck, Buchhandel und Sprachkontakt im Hansischen Raum«, in: *Sprachkontakt in der Hanse. Aspekte des Sprachausgleichs im Ostsee- und Nordseeraum. Akten des 7. Internationalen Symposiums über Sprachkontakt in Europa, Lübeck 1986*, hg. von Per S. Ureland, Berlin 1987, S. 89–105.

158 So wurden im westpreußischen Danzig an der Wende zum 16. Jahrhundert nicht nur Jungen im Lesen und Schreiben sowie in Latein unterrichtet, bevor sie in ein Lehrverhältnis eintraten oder, wie Copernicus, von wohlhabenderen Angehörigen zu weiteren Studien auf Universitäten geschickt wurden. Auch Mädchen wurden oftmals im Lesen und Schreiben unterrichtet, eine für die damalige Zeit gewiss bemerkenswerte Tatsache (vgl. Bogucka, »The Hanseatic Mentality«, S. 167).

treter »des florierenden Handelswesens«<sup>159</sup> gezeichnet. Im Gegensatz zu den Vertretern von Adel und Klerus sind die ›frühbürgerlichen‹ Figuren dort in der Tendenz deutlich positiver gezeichnet. Während erstere vom Tod durchweg für ihre Lebensführung kritisiert werden,<sup>160</sup> wird etwa der Kaufmann, auch wenn dessen sündhaftes Verhalten nicht ausgeschlossen wird, nicht pauschal für sein Tun verurteilt: »Wenn du nichts anderes getan hast / als Kaufmann, wie es dir bestimmt war, / so wird dir ... (Gnade widerfahren?), / wenn über alles gerichtet werden wird, / und wenn du dich (gegen alles Böse) verwahrt / und deine Angelegenheit ganz ins reine [sic!] gebracht hast. Warst du aber anders, so ist das nicht gut.«<sup>161</sup> Der Tod beschränkt seine Kritik hier auf die konditionale Feststellung in der letzten Zeile und sieht es offensichtlich als nicht unwahrscheinlich an, dass der Kaufmann sich vollkommen rechtfertigt verhalten hat und somit auch aus dem Gericht gerechtfertigt hervorgehen wird. Die Figur des Bürgermeisters wird vom Tode irritierenderweise sogar für seine Taten gelobt, wenn auch nicht vorbehaltlos bzw. mit nachgeschobener Kritik: »Großen Lohn wirst du empfangen. / Für deine Arbeit, die du getan hast, / wird dich Gott tausendfach belohnen / und im ewigen Leben krönen. / Doch könnte dir dein betrügerisches Verhalten bei deinem Tun / große Pein bereiten.«<sup>162</sup>

Die einzigen Figuren, welche vom Tod vorbehaltlos positiv beurteilt werden, sind der Klausner und der Bauer, deren Weltabgewandtheit und Mühsal hervor-

159 Warda, *Memento mori*, S. 73. Vgl. Freytag, »Text und Kommentar«, S. 260 sowie Freytag, »Literatur- und kulturhistorische Anmerkungen«, S. 39–43.

160 So der Tod zum Kaiser: »Du warst auserwählt – bedenke das wohl! –, / um zu beschirmen und zu behüten / die heilige Kirche der Christenheit / mit dem Schwert der Gerechtigkeit. / Aber die Hoffart hat dich verblendet, / du hast dich selbst nicht gekannt (überschätzt).« (ebd., S. 171; im Original: »De werst gekoren wil dat vreden / to beschermen vnde to behoden / De hilgen kerken de kerstenheit / myt deme swerde der rechticheit / Men houardie heft di vor blent / du heft di suluen nicht gekent«; ebd., S. 170).

Zum Kardinal spricht der Tod in vergleichbarer Weise: »Du warst an Ansehen gleich / einem Apostel Gottes auf Erden, / damit du den christlichen Glauben stärkst / mit den Worten und anderen tugendsamen Werken. / Aber du hast in deiner großen Hoffart hoch zu Roß gesessen. / Deshalb mußt du dich jetzt um so mehr sorgen!« (ebd., S. 189; im Original: De werest van state gelike / en apostel godes vp ertryke / Vmme den kersten louten to sterken / myt worden v~n anderen dogentsammen werken / Men du hest mit groter houardichit / vp dinen hogen perden reden / Des mostu sorgen ne de mere«; ebd., S. 188). Neben diesen gesellschaftlich hochstehenden Figuren – die Replik an den Papst ist nicht erhalten – werden allerdings auch die niederen Ränge, etwa Edelmann und Kartäuser, in vergleichbarer Weise kritisiert (vgl. ebd., S. 202f; S. 212f).

161 Ebd., S. 267; im Original: »Hefstu anders nicht bedreuen, / In Kopenscop, also di was gheuen, / It sal di ----- enheit, / Wen alle Dink to richten steit. / Hefstu di so vorwart, / Vn~ din Dink gans wol geklart, / Westu anders, dat is nicht gut«; ebd., S. 266.

162 Ebd., S. 223; im Original: Grot Lon schaltu entfan, / Vor din Arbeit, dat du hefst ghedan, / Wil di God dusentvult belonen, / Vnde in deme ewighen Leuende kronen. / Mer dine Bedrechlichkeit mede / Mochte di bringen in groten Vnurede«; ebd., S. 222.

gehoben werden. Gewürdigt werden vom Tod daher, wie festgestellt wurde, neben der betont frommen Figur des Klausners insbesondere die für das stadtbürgerliche Gemeinwesen produktiv betrachteten Berufsgruppen, wobei nicht zuletzt das städtische Patriziat wohlwollend beurteilt wird<sup>163</sup> – eine bevorzugte Behandlung, die freilich besonders auffällt, wenn man die durchgehende Kritik der bürgerlichen Figuren bei Lydgate bedenkt!

Aufgrund dieser Beobachtungen ist auch spekuliert worden, ob sich das Lübecker bzw. das Revaler Monumentalgemälde einer Finanzierung des städtischen Patriziats verdankt.<sup>164</sup> In jedem Falle weist die implizite Würdigung der (handels-)städtischen Eliten auf ein bedeutendes ›frühbürgerliches‹ Selbstbewusstsein hin, das gerade auch für die Städte Westpreußens in ihrem Streben nach wirtschaftlicher Expansion und politischer Emanzipation – der Unabhängigkeit vom Deutschen Orden – als gegeben angenommen werden muss.

Es zeigt sich also, wie der Lübecker bzw. der Revaler Totentanz in seiner konkreten Ausführung als Produkt und Ausdruck eines kulturell vernetzten, (handels-)städtischen Selbstbewusstseins anzusehen ist. Ja, aufgrund seiner spezifischen Charakterisierung und Bewertung der Figuren ist er, in Verbindung mit dem Mittel des Stadtporträts, auch geradezu als »ein Sinnbild der hansischen Welt«<sup>165</sup> bezeichnet worden. Zugleich ist dies als deutlicher Hinweis darauf zu verstehen, wie verwurzelt seine Thematik und, damit verbunden, auch seine Motivik in den städtischen Milieus zwischen Lübeck und Reval gewesen sein muss.

Angesichts dessen ist wenig überraschend, dass gerade auch für die preußischen Hansestädte, nämlich am Beispiel Danzigs, mentalitätsgeschichtlich eben jene Disposition zu Tod und Sterben festgestellt worden ist, welche der intendierten didaktischen Stoßrichtung der Totentänze entspricht: Die Vergegenwärtigung der unausweichlichen Vergänglichkeit alles menschlichen Strebens und das Bedenken sowie die Furcht vor dem plötzlichen, unvorbereiteten Tode.<sup>166</sup> Auch wenn dies freilich weder für Danzig noch für die Hansestädte allgemein eine besondere oder gar exklusive Einstellung zum Tod darstellt, so ist dies doch ein Hinweis auf die allgemeine Rezeption jenes Gedankenguts, das zeitgleich, verbunden mit den Totentänzen, Verbreitung fand. Zusammenfassend kann, angesichts der gegebenen kulturellen Vernetzung, dem hohen Alphabetisierungs- und Bildungsgrad sowie der Verbreitung der genannten Totentanzadaptionen innerhalb der städtischen Gemeinschaften, zumindest für die gebildeteren Schichten des südlichen Ostseeraums von einer bedeutenden Bekanntheit des Totentanzmotivs, wenn nicht gar

163 Vgl. auch die nicht weniger als Adel und Klerus pauschal kritisierten Figuren des Arztes und des Handwerkers: Ebd., S. 228f; S. 282f.

164 Vgl. Freytag, »Literatur- und kulturhistorische Anmerkungen«, S. 40.

165 Walter Paatz, *Bernt Notke und sein Kreis*, Berlin 1939, S. 71.

166 Vgl., Bogucka, »The Hanseatic Mentality«, S. 170f.

in der konkreten Ausführung im Stile Revals bzw. Lübecks, ausgegangen werden. In Anbetracht dessen aber erscheint es nur plausibel, dass Parallelen zwischen der Totentanzmotivik und der sich in der Zirkulation scheinbar zersetzenden Münzen gezogen werden konnten.

### 2.3.2 Die Münzschrift des Copernicus

#### Text und Entstehung

Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern Copernicus selbst den Verfall der Toten und den Verfall der Münzen miteinander in Verbindung bringt und welche Rolle er der Materialität der Münze in seinen Schilderungen zuschreibt. Denn immerhin setzt er nicht nur, wie eingangs erwähnt, in den ersten Sätzen seiner Münzschrift die *monete vilitas*, die ›Schlechtigkeit‹ der Münze bzw. die Münzentwertung mit dem Tode gleich. Sondern er legt im Folgenden auch geldtheoretische Analysen vor, in welchen er sich um eine Verhältnisbestimmung von Nominal- und Materialwert bemüht, um den fortschreitenden Münzverfall zu unterbinden.

Wie weiter oben bereits erwähnt, hatte der seit Ende 1516 mit finanziell relevanten Verwaltungsaufgaben betraute Frauenburger Domherr verschiedentlich Gelegenheit, mit den Folgen der sich stetig verändernden und im Silbergehalt abnehmenden Münzprägungen vertraut zu werden. Auf eigene Initiative oder, wie auch vermutet worden ist, als ›Forschungsbericht‹ für seine ermländischen Oberen, verfasste er zunächst eine *Meditata* genannte, lateinische Schrift zur vorliegenden Situation. In diesem auf den 15. August 1517 datierten Dokument legte er erste Überlegungen und mögliche Reformvorschläge vor. Die Schrift scheint auch alsbald Beachtung erfahren zu haben, denn auf Bitten der westpreußischen Stände hin übersetzte er diese Schrift 1519 ins damalige Frühneuhochdeutsch, wobei er einige, wenn auch geringfügige, Änderungen vornahm. Sie war offenbar als Vorlage für die Diskussion einer Währungsreform gedacht, welche auf den kommenden Ständetagen diskutiert werden sollte. In Folge des Reiterkrieges, mit dem Copernicus übrigens direkt in Berührung kam – er befehligte (erfolgreich) die Verteidigung des 1520 belagerten Allenstein/Olsztyn –, erübrigte sich jedoch die gemeinsame Besprechung der Währungsfrage. Erst nach dem Waffenstillstand konnte die oftmals ›Denkschrift‹ genannte Abhandlung im März 1522 auf dem Ständetag von Graudenz/Grudziądz verlesen werden. Bedeutsam ist diese Versammlung auch deshalb, weil dort von Seiten der polnischen Delegation der Wille des Königs zu einer Vereinheitlichung der Währung in seinem gesamten Herrschaftsbereich geäußert wurde, inklusive der drei preußischen Gebiete. Copernicus' Anwesenheit als Gesandter des ermländischen Bischofs dort ist verbürgt und die offiziellen Aufzeichnungen registrieren einen (der Denkschrift später hinzugefügten) von ihm stammenden mündlichen Zu-

satz, in welchem er sich eben dieser Herausforderung – genauer, einer handlichen Relationierung preußischer und polnischer Prägungen – widmet.<sup>167</sup>

1525 schließlich wurden die Feindseligkeiten zwischen dem Deutschen Orden und dem Königreich Polen final beigelegt. Nachdem sich Hochmeister Albrecht vergeblich um militärischen Beistand deutscher Fürsten bemüht hatte, unterwarf er sich seinem Onkel. Das Ordensland wurde in ein weltliches, protestantisches Fürstentum umgewandelt (das ›herzogliche‹ Preußen) und Albrecht zum ersten Herzog in Preußen ernannt. Der Friedensschluss sah nun eine alle preußischen Gebiete umfassende Münzreform vor, deren Verhandlung vor Pfingsten des kommenden Jahres (15. Mai 1526) abgeschlossen sein sollte. Im Hinblick auf diese Verhandlungen, die zwischen den westpreußischen Ständen und (dem anwesenden) König Sigismund I. in Danzig stattfanden, verfasste Copernicus die finale Fassung seiner Überlegungen zum preußischen Münzwesen, dessen Zustand freilich so desolat war wie nie zuvor.<sup>168</sup> Der volle Titel der Schrift lautet *Monete cudende ratio*, was mit »Über die Münzprägung« oder »Überlegungen über die Münzprägung« wohl am einfachsten zu übersetzen ist.<sup>169</sup> Im Frühjahr 1525 verfasst, stellt sie eine deutliche Weiterbearbeitung der vorangegangenen Versionen dar, insofern sie neu strukturiert, in der Sache differenzierter sowie umfangreicher ist und auch den veränderten politischen Gegebenheiten Rechnung trägt.<sup>170</sup> Sie ist auch rhetorisch am ausgefeiltesten, wie das nun eingesetzte, eingangs aufgeführte Zitat über die ›apokalyptischen‹ Bedrohungen des Gemeinwesens zeigt. Seine münz- und geldtheoretischen Überlegungen hat Copernicus also in drei Fassungen niedergelegt, welche die geldpolitische Situation in Preußen zu unterschiedlichen Zeitpunkten widerspiegeln. Im Folgenden wird von der dritten Fassung ausgegangen, bei welcher es sich zweifelsohne

167 Seine diesbezüglichen Überlegungen erfuhren kurzfristige (wenn auch unvollkommene) Umsetzung in den Münzprägungen der Stadt Danzig 1522, die allerdings schon wenige Jahre später eingestellt werden mussten. Vgl. zum Obigen auch Copernicus, *Geldlehre*, S. 13; Vgl. Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 113; Hamel, *Nicolaus Copernicus*, S. 187f; Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 169ff.

168 Vgl. ebd.; vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 13f.

169 Zur Titelgebung vgl. ebd., S. 39; Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 172. Sommerfelds Übersetzung »Rechnerische Festlegung des Münzfußes« (Copernicus, *Geldlehre*, S. 39) geht von einer sehr literalen Bedeutung von *ratio* aus und stimmt sachlich kaum mit dem Inhalt des Traktats überein, wie er selbst einräumt (vgl. ebd.).

170 Vgl. ebd., S. 39; S. 92. Die Fassung ist in drei Manuskripten überliefert, welche nur geringe Differenzen bzw. abweichende Schreibweisen aufweisen. Vgl. zur Überlieferungsgeschichte ebd., S. 19–23; S. 38; S. 44–47. Die genauere Datierung ihrer Abfassung ist nicht unumstritten. Allerdings wird die Fertigstellung der Schrift für das Frühjahr 1526 angenommen. Im Text Copernicus' ist tatsächlich die Rede von der »iuxta ordinationem nunc instituendam« (CG 154), also der »nunmehr zu beschließenden Münzordnung« (CG 164), was eine Fertigstellung kurz vor den Verhandlungen nahelegt. Vgl. zur Datierung Copernicus, *Geldlehre*, S. 39–42 sowie Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 171f.

um die »letzte, erweiterte und ausgereifte«<sup>171</sup> handelt und die den bis dato erfolgten Entwicklungen voll Rechnung trägt.

Der Text ist von bemerkenswerter Kürze und weist als selbsternanntes Ziel aus »zu verdeutlichen, auf welche Weise das Ansehen des Geldes zu Falle gekommen ist und wie es wieder aufgerichtet werden kann« (CG 167). Er ist von ebenso bemerkenswertem klarem Aufbau: In einem ersten Teil folgt unmittelbar auf den knappen rhetorischen Einstieg eine allgemeine theoretische Reflexion der Münze bzw. des Münzgeldes (das heißt seiner historischen Herkunft, Funktion und Wertbestimmung). Außerdem ist eine Auflistung möglicher Gründe seines Wertverfalls gegeben. Zweitens wird im Anschluss der Zustand der preußischen Münze und ihr sukzessiver Verfall historisch situiert und nachgezeichnet. Im dritten Teil werden konkrete Reformvorschläge aufgeführt und Maßnahmen zur Überwindung dabei etwaig auftretender Schwierigkeiten erläutert.

Im Folgenden gilt es, die Inhalte von Copernicus' Münzschrift genauer zu diskutieren. Insbesondere wird auf die bemerkenswerte Synthese von geldwerttheoretisch nominalistischer und metallistischer Position einzugehen sein, welche den Frauenburger Gelehrten zu einer Identifikation münzpolitischer »Fehlleistungen« führt. In diesem Zusammenhang entwickelt er einen ersten Ansatz zu einer Geldmengentheorie. In seiner anschließenden Diskussion über die Folgen der bisherigen Münzpolitik schließlich liefert er auch rhetorisch eindrückliche Beschreibungen der als greshamsches Gesetz bezeichneten Prozesse.

Im Anschluss sollen seine Ausführungen mit den oben vorgestellten geldwerttheoretischen Ansätzen hinsichtlich der Rolle und Bedeutung des Münzmaterials bzw. seines Wertes verglichen werden. Es lässt sich zeigen, dass, während Copernicus sich jeglichen Bezugs zu metaphysischen Überlegungen enthält, der Materialität des Münzgeldes in den von ihm beschriebenen Prozessen eine Eigenständigkeit, ja Widerständigkeit zukommt, welche derjenigen des Materiellen in den weiter oben skizzierten metaphysischen Überlegungen gleicht. In der Tat weist die Materialität des Geldes auch hier, auf abstrakt-theoretischer Ebene, eine bemerkenswerte strukturelle Nähe zu der Verhandlung des Materiellen im Totentanz auf, wie sie oben herausgearbeitet worden ist.

## Geldtheoretische Analysen

»Die Münze«, so beginnt Copernicus den ersten Teil seiner Münzschrift, »ist geprägtes Gold und Silber, womit die Preise [*precia*] der käuflichen und verkäuflichen Dinge berechnet werden, je nach Festlegung durch das Gemeinwesen oder dessen Oberhaupt. Sie ist also ein gewisses Maß für Bewertungen [*estimatio*]« (CG 159, lat.

171 Copernicus, *Geldlehre*, S. 38; vgl. hierzu wie zum Folgenden ebd., S. 71; Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 111.

CG 148).<sup>172</sup> Der Frauenburger Domherr entwirft hier gleich in den ersten Zeilen eine an den monetären Gegebenheiten seiner Zeit geschulte und zugleich deutlich ›hy-lemorphe‹ Bestimmung der Münze, nämlich als »aurum vel argentum signatum« (CG 148) nur um gleich darauf auf eine nominalistisch anmutende Geldbestimmung einzuschwenken. Geld wird hier als Wertmaß, Rechen- und Zählinheit definiert (betont im mit »berechnet« übersetzbaren »numerantur« (CG 148)<sup>173</sup>, deren Bestimmung sich der Festlegung durch die Obrigkeit verdankt. Dieses Verständnis des Münzgeldes deckt sich offenbar mit demjenigen, welches Aristoteles in der *Ethik* entwirft und scheint den geldpolitisch ›nominalistischen Gestus‹ der ordensstaatlichen Geldpolitik zu bestätigen.

Nur wenige Zeilen darauf aber schildert er nun die ebenfalls von Aristoteles – allerdings aus der *Politik* – bekannte, mutmaßliche Genese des Geldes aus dem Naturalienhandel:

Für die Einführung der Münze gibt es aber einen zwingenden Grund. Zwar hätte nämlich allein auf der Basis des Gold- und Silbergewichts ein Warentausch stattfinden können, weil nach Übereinkunft aller Menschen Gold und Silber überall als wertvoll angesehen werden [*vbique in precio habeatur*]; dennoch aber ist, weil es sehr unbequem war, stets die Prüfgewichte herbeizuschaffen, und weil auch der Reinheitsgrad von Gold und Silber nicht sofort von allen festgestellt werden kann, beschlossen worden, Münzen mit einem öffentlichen Zeichen [*publico sigillo*] zu prägen, das bezeugen sollte, daß die richtige Menge an Gold und Silber darin enthalten ist, und durch das dem Vertrauen darauf die amtliche Grundlage geboten werden sollte. (CG 159, lat. CG 148)

Wie schon bei Aristoteles emergiert das (Münz-)Geld hier aus dem Warenverkehr zur Erleichterung des Handels und impliziert die Identität von Geldwert und dessen Material- bzw. Warenwert. Dem Prägezeichen kommt hier, wie schon in Aristoteles' *Politik*, allein Verweischarakter zu. Das *publico sigillo* bezeugt den Wert, ohne ihn selbst zu vermitteln.

Diese Gegenüberstellung der beiden aristotelischen Geldbestimmungen, auf die sich Copernicus offensichtlich, wenn auch an keiner Stelle ausdrücklich, be-

172 Vgl. »Est autem Moneta aurum vel argentum signatum, qua precia emptibilium vendibiliumque rerum numerantur secundum cuiusvis rei (ublice) vel gubernantis ipsam institutum: Est ergo moneta tanquam mensura quedam communis estimationum«, CG 148).

173 *Precium* kann sowohl ›Preis‹ als auch ›Wert‹ bedeuten. Bei Copernicus scheinen sich diese Bedeutungen zu überlagern (vgl. auch die unten folgende Passage, der zufolge »aurum et argentum vbique in precio habeatur« (CG 148) also Gold und Silber überall als wertvoll betrachtet werden (vgl. dazu auch Volckart, »Quantity Theory«, S. 437f). Die Rede der Festlegung »durch das Gemeinwesen oder dessen Oberhaupt« relativiert zwar nicht die gesetzliche Wertbestimmung, stellt aber wohl die Frage deren Legitimation. Im Weiteren wird noch darauf zurückzukommen sein.

zieht, ist für sich schon bemerkenswert.<sup>174</sup> Weitaus bedeutender aber ist nun, dass er diese beiden Positionen zu einer Synthese zusammenführt. Hier ist es angebracht, das lateinische Original zu zitieren, in dem nun es heißt, »oportet tamen valorem ab estimationem discernij: potest enim pluris estimarij moneta quam eius qua constat materia et econuerso« (CG 148): Es sei zwischen *valor* (Wert, Geltung) und *estimatio* (Wert, Abschätzung, Bewertung) der Münze zu unterscheiden, denn »eine Münze kann höher bewertet werden als das Material, aus dem sie besteht, und umgekehrt« (CG 159). Copernicus differenziert hier explizit zwischen zwei Wertbegriffen, von denen der eine (*estimatio*) der gesetzlichen Festlegung, der andere (*valor*) offenbar der dem Material zuerkannten Werthaltigkeit zugeordnet wird. Diese Differenzierung, die über die bisher vorgestellten geldwerttheoretischen Überlegungen hinausgeht, ist eindeutig der unübersichtlichen Situation der preußischen ›Münzverwirrung‹ geschuldet, in der sich zeigt, dass beide Wertbestimmungen ganz offenbar unabhängig voneinander operieren und in fataler Weise in Konkurrenz zueinander treten können.

Copernicus fordert nun allerdings keine Identität von *valor* und *estimatio*, wie naheliegen könnte und wie es eine, aus der angenommenen Genese des Geldes aus dem Naturalientausch gefolgerte, metallistische Position implizierte. Vielmehr ist ihm zufolge die *estimatio* der Münze, wie er erläutert, genau dann »[i]usta autem et equa« (CG 148), also gerecht und angemessen,<sup>175</sup> wenn »sie nur etwas weniger Gold oder Silber enthält, als für sie selbst gekauft wird, nämlich nur so viel weniger, als man für die Aufwendungen der Münze hat abziehen müssen, denn das Zeichen soll dem Material noch etwas Wert [*dignitatem*] hinzufügen« (CG 159, lat. CG 148).

Diese Überlegung begründet sich darin, dass die Äquivalenz von Materialwert und Nominalwert ein Verlustgeschäft für die das Münzgeld ausgebende Institution bedeutete, die ja neben den Kosten für das reine Material auch die Herstellungskosten zu tragen hat. Eine *dignitas* in exakter Höhe der Produktions- bzw. Bereitstellungskosten der Münze versicherte ferner dagegen, dass die Münze ausgeführt

174 Die direkte Gegenüberstellung beider Geldbestimmungen ist in der Tat ein Novum. Sie findet sich in dieser Deutlichkeit m. W. weder bei Aristoteles, noch bei Thomas oder anderen Scholastikern. Bis heute wird, wie bereits erwähnt, Aristoteles zumindest in der Tendenz meist auf eine der beiden Sichtweisen verkürzt.

Eine Vertrautheit des Copernicus mit den aristotelischen Schriften kann als selbstverständlich angenommen werden (vgl. auch die späteren Ausführungen zu Copernicus' Studienjahren in Krakau, Bologna, Padua und sowie Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 6–33; S. 173–187).

175 Die Copernicus-Gesamtausgabe übersetzt hier in ihrem auch sonst eher literalen Duktus übrigens mit »gerecht und gleichmäßig« (CG 159), was im vorliegenden Zusammenhang wenig sinnbringend erscheint. Etwas freier, aber wohl doch zu umgangssprachlich könnte dies auch mit ›recht und billig‹ übersetzt werden. Sommerfeld übersetzt schlicht mit »richtige« (Copernicus, *Geldlehre*, S. 49).

und anderswo eingeschmolzen würde, um sie zu einer auswertigen, nominal höherwertigen Denomination umzuprägen – eine Maßnahme, aus der Fürsten anderer Länder auf ähnliche Weise wie die ordensstaatlichen Hochmeister Gewinn aus ihrer Münzproduktion zu ziehen versucht sein könnten. Der Nachteil für die preußischen Länder bestünde schlicht in einem Verschwinden ihrer material höherwertigen Münzen (was einer Variation der mit dem greshamschen Gesetz bezeichneten Prozesse gleichkäme). Wenn aber die Münze gegenüber ihrem Material exakt so viel mehr gilt, wie die Kosten der Umschmelzung betragen, entfällt dieses Motiv, da das Einschmelzen der Münze ja keinen Gewinn mehr bringt. Eben dies wird in einem später, im Juli 1526 von Copernicus ausgefertigten Brief der preußischen Stände an den königlich-polnischen Sekretär Jost Ludwig Dietz (1485–1545) erläutert, welcher in direkter Abhängigkeit zu seinen in der Münzschrift vorgestellten Überlegungen steht. Hier wird auf den möglichen Einwand eingegangen, dass

wenn die königliche Majestät gute Münze [*monetam ... bonam*] prägen würde, dann würde dies [*sic!*] aus Gewinnsucht ausgeführt [...]. Dem antworten wir, daß durch die Bewertung [*estimationem*] diesem Übel entgegengetreten wird, denn die Münze muß höher bewertet werden als ihr Metallwert ist [*estimari enim debet moneta pluris quam valeat*], wobei das Münzbild oder das Wappen den fehlenden Wert [*defectum valoris*], das heißt das fehlende Silber, ergänzt [...] und somit die Münze nicht mit Gewinn eingeschmolzen werden kann<sup>176</sup>.

Copernicus scheint so die nominalistische und metallistische Geldwertbestimmungen zusammenzuführen, wobei dem Materialwert als Bezugsgröße für die gesetzliche Festlegung des Geldwerts eine faktisch zentrale Rolle zukommt. Daher schussfolgert er auch, dass die *estimatio*, auch wenn sie offenkundig unabhängig vom Materialwert operiert, genauer besehen doch »auf der Güte des Materials beruht [*in bonitate materie fundetur*]« (CG 159, lat. CG 148). Die *dignitas* der Münze schließlich stellt, wenn man so will, einen dritten Wertbegriff dar, welche die Differenz von *estimatio* und *valor* umfasst. Die Überlegungen des Copernicus ließen sich daher auf die münzwerttheoretische Formel  $estimatio = valor + dignitas$  bringen.<sup>177</sup>

In jedem Fall setzt der Frauenburger Domherr mit der ausdrücklichen Bindung des Nominalwerts an den Materialwert der auch bei ihm – konform den aristotelischen Überlegungen aus der *Ethik* bzw. der geldwerttheoretisch nominalistischen Position – grundsätzlich willkürlich festlegbaren *estimatio* also genaue Grenzen. Damit wendet er sich zugleich gegen jede Form des Gewinns (Seignorage)

176 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/1, S. 118–129; hier: S. 127f, Herv.: PL; zum Lateinischen vgl. ebd., S. 122.

177 Vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 76.

aus der Münzproduktion, welche im vergangenen Jahrhundert so zentral für die ordensstaatlichen Finanzen gewesen war.

Copernicus fährt nun mit einer Aufzählung möglicher münzpolitischer Fehlleistungen fort, welche den Wert der Münzen destabilisierten. »Am häufigsten vermindert sich diese (Bewertung) durch eine zu große Anzahl (von Münzen), wenn nämlich so viel Silber in Münze verwandelt wird, bis die Leute lieber ungeprägtes Silber als Münzen haben wollen. Es schwindet nämlich auf diese Weise das Ansehen der Münze [*dignitas monete*], wenn man mit ihr nicht mehr so viel Silber kaufen kann, wie das Geldstück selber enthält, und es dann für einträglicher angesehen wird, das Silber auszuschmelzen und so die Münze zu vernichten« (CG 159, lat. CG 148). Diese Passage mit ihrem Verweis auf übergroße Geldmengen erscheint als früher Ansatz zu einer Geldmengentheorie, welche den Schriften der üblicherweise als Urheber derselben genannten klar vorangeht.<sup>178</sup> In neueren Untersuchungen wurde dies allerdings hinterfragt. Denn zwar kann, wie erläutert worden ist, der Wert einer umlaufenden Münze durchaus unter ihren Materialwert fallen, nicht zuletzt »because of the mint's large demand for bullion, which increases the price of bullion«<sup>179</sup> – also aufgrund einer durch die Prägetätigkeit erhöhten Nachfrage nach Edelmetall, welche in entsprechenden Preisanstiegen des Münzmaterials resultiert. Allerdings ist an dieser Stelle keine Rede von Preissteigerungen; und auch nicht gesondert von der Kaufkraft der Münze, die noch einmal von Metall- und Nominalwert differenziert würde. Insbesondere scheint hier auch der weiter oben deutlich mit dem gesetzlichen Nominalwert identifizierte Begriff der *estimatio* verunklart.<sup>180</sup>

Von diesen begrifflichen Unklarheiten abgesehen beschreibt Copernicus hier durchaus den wertmindernden Effekt zu großer Geldmengen und abstrahiert zugleich deutlich von der ihm vorliegenden Situation. Denn die Überproduktion von Münzen im preußischen Währungsgebiet ging einher mit (und war auch nur möglich durch) Veränderungen am Münzfuß, also mit einer Verringerung des Materialwerts (*valor*). Die obige Passage aber bezieht sich offenbar (auch) auf die seiner Ansicht nach »vollwertige« Münzproduktion. Im Brief an Dietz heißt es zu möglichen Reformen sogar, eine »Münzverbesserung geschieht nun nicht nur dadurch, daß weniger Kupfer und mehr Silber in die Prägmasse oder den Geldstoff

178 Üblicherweise sind dies Martin de Azpilcueta Navarra (1493–1586), Jean Bodin (1530–1596) und Luis de Molina (1535–1600). Bieda schreibt zu Copernicus, es sei »difficult to find a clearer and better practical explanation of the Quantity Theory of Money than that« (Bieda, »Economist«, S. 100). Oliver Volckart, der von Copernicus' Darlegungen nicht überzeugt ist, bringt die Berater des polnischen Königs als Urheber der Geldmengentheorie ins Spiel, die diese offenbar in der Tat um 1540 präziser als Copernicus formulieren (vgl. Volckart, »Quantity Theory«, S. 430–449).

179 Ebd., S. 436.

180 Oliver Volckart schreibt daher auch: »What Copernicus did not see was a connection between the supply of money and the rise of prices« (ebd., S. 437).

[*mixtura pagamenti seu materie*] eingesetzt wird, sondern auch dadurch, daß die Anzahl begrenzt und das Gewicht vergrößert wird.«<sup>181</sup> Die Begrenzung der Anzahl der Münzen – und damit der umlaufenden Geldmenge – ist hier, neben Anpassung von Gesamtgewicht und Feingehalt, eindeutig als eigenständige Maßnahme genannt. Bedenkt man dazu, dass einer der das Traktat abschließenden Reformvorschläge in der schlichten Aussage besteht, »daß man sich vor einer zu großen Menge an Münzen in acht nimmt« (CG 167), so erscheinen die Überlegungen des Copernicus vielleicht nicht ausgereift genug, um als regelrechte Geldmengentheorie zu gelten. Sie können aber, auch wenn die Zusammenhänge nicht vollständig und vor allem nicht in vollständiger Klarheit beschrieben sind, durchaus als Ansatz zu einer solchen angesehen werden.

Ungleich wichtiger angesichts seiner Betonung der Zentralstellung des Materialwerts sind freilich die von Copernicus im Folgenden genannten, das Wertgefüge störenden Missverhältnisse von *valor* und *estimatio* zu nennen, allen voran natürlich die Veränderungen am Münzfuß. Denn »[a]uch der (Metall)wert [*valor*] kann auf vielerlei Weise verdorben werden, entweder wegen mangelhaften Materials allein [*defectum materie solum*], wenn nämlich bei gleichbleibendem Gewicht der Münze dem Silber mehr Kupfer als nötig beigemischt wird; oder durch einen Mangel an Gewicht, obwohl die Münze das richtige Mischungsverhältnis von Kupfer und Silber aufweist; oder, was das Schlimmste ist, wegen beider Mängel zugleich« (CG 160, lat. CG 149). Diese Passage richtet sich ganz offensichtlich gegen das Verhalten vor allem des Hochmeisters, einen Nominalwert (*estimatio*) zu bestimmen, welcher Materialplus Herstellungs- bzw. Bereitstellungskosten der Münze (*valor + dignitas*) zum Teil weitrifft.

Nun führt Copernicus keinen im eigentlichen Sinne geldtheoretischen Grund an, warum die *estimatio* nicht höher angesetzt sein könnte als *valor plus dignitas*. Dies ist nicht nur möglich (wie die Situation im damaligen Preußen zeigt), sondern wirtschaftlich auch unproblematisch, sofern die Geldmenge kontrolliert wird; also, wenn aufgrund des geringeren Bedarfs an Münzmaterial nicht einfach mehr Münzen geschlagen werden als zuvor – oder aber sich diese vergrößerte Menge durch nur geringe Beimischung »unedlerer« Stoffe in Grenzen hält. Der Effekt besteht dann höchstens in einer Abwertung gegenüber auswärtigen Währungen, welche die binnenwirtschaftliche Stabilität ungleich weniger tangiert.<sup>182</sup> Angesichts seiner

181 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/1, S. 126; vgl. ebd., S. 121.

182 Der Abwertungseffekt ist freilich auch nur dann in Anschlag zu bringen, wenn der Zahlungsempfänger die Möglichkeit als unrealistisch erachtet, jene Münzen selbst zum vollen Wert einlösen zu können. Im konkreten Fall würden regelmäßig im Geltungsbereich jener Münzen tätige auswärtige Kaufleute eher geneigt sein, sie zum vollen Wert zu akzeptieren, während sie in ökonomisch weniger angeschlossenen Gebieten aufgrund ihres mangelnden Materialwerts wohl kaum einlösen könnten.

nicht ausgereiften Überlegungen zur Bedeutung der Geldmenge aber ist fraglich, ob Copernicus diese theoretische Möglichkeit gesehen hat oder als praktikabel eingeschätzt hätte. Dennoch begründen sich seine Vorbehalte gegen material ›minderwertige‹ Münzen nicht theoretisch, sondern offensichtlich gegen die ansonsten gegebene Möglichkeit der Obrigkeit, in ähnlichem Maße wie bisher einen (gegebenfalls gar sukzessive gesteigerten) Gewinn aus der Münzprägung zu schlagen. Seine Ausführungen zielen demgegenüber darauf, den Wert der Münzen ihrem Zugriff auch zukünftig entziehend zu stabilisieren, weswegen er ihn am Materialwert – dem Wortsinn nach ›objektiv‹ – verankert haben möchte. Angesichts der bedeutenden und vor allem sukzessiven Münzmanipulationen scheint ein solcher Vorbehalt durchaus nachvollziehbar. Belegen lässt er sich an Äußerungen des Copernicus' in einem Brief an Felix Reich. Dort schreibt er in resignierendem Ton, dass, würden seine Erkenntnisse nicht umgesetzt, »die Sache [d.h. die Situation der Münze] nur noch schlimmer [werde]; denn sie werden nicht aufhören, auf die bisherige Art und Weise Münzen zu prägen.«<sup>183</sup> Nur eine strenge Bindung an den Materialwert verhindert nachhaltig eine der obrigkeitlichen Interessen- und Finanzlage folgende Ausbeutung des Münzgewinns, welche nur wieder zu neuem Wertverfall oder gar zu einer wie von Copernicus beschriebenen ›greshamschen Situation‹ führte.

Im Anschluss an diese seine theoretisch-systematischen Ausführungen geht Copernicus nun dazu über, die konkrete Situation der preußischen Münze zu erläutern. Zunächst beschreibt er bemerkenswert akkurat die Geschichte der preußischen Münzpolitik seit der Niederlage des Ordens bei Tannenberg im Jahre 1410. Hernach nämlich, so Copernicus, beginne »die Schädigung des Gemeinwesens von Tag zu Tag mehr an der Münze sichtbar zu werden« (CG 160). Die nun geschlagenen Münzen seien den vorigen »zwar äußerlich [...] ähnlich [!], enthielten, wie sich herausstellte, [jedoch] nicht mehr als 3/5 Teile Silber« (CG 160) – entgegen den vorher üblichen drei Vierteln.

Copernicus bemerkt hier offenbar die numismatisch belegbare Tatsache der Jahrzehnte währenden ordensstaatlichen Münzmanipulationen. Die Differenz von Nominal- und Materialwert macht er dabei als Fehler und im weiteren Fortgang als Ursache der wirtschaftlichen Misere aus; ein Fehler, der »weiter zu[nahm], bis man die Verhältnisse völlig auf den Kopf stellte und begann, drei Teilen Kupfer einen vierten Teil Silber beizumischen, so daß man [bei einem Schilling] nicht mehr von einer Silber-, sondern richtiger von einer Kupfermünze sprechen sollte« (CG 160). Diese Praxis, so klagt er, kenne, »kein Aufhören und hört bis zum heutigen Tag nicht auf« (CG 162), wobei die alten Münzen jeweils zusammen mit den neuen »infolge eines außerordentlichen Irrtums im Umlauf« (CG 161) blieben. Mit Blick auf die aktuelle Situation schließlich bemerkt er, dass die »Verschiedenheit der Groschen

183 Ebd., S. 133–137; hier: S. 135.

und Schillinge als auch der Pfennige [...] derzeit so groß [ist], daß man die einzelnen Geldstücke kaum ihrem [Material-]Wert nach veranschlagen und voneinander unterscheiden kann« (CG 165). Ihr paralleles Umlaufen aber sei ein »unentwirrbares Durcheinander [*confusionem ... inextricabilem*]« (CG 165, lat. CG 154) und die daraus folgenden »Mühen, Beschwerden und anderen Unannehmlichkeiten der Händler und Geschäftsleute« (CG 165) erheblich.

Eben in diesem Zusammenhang vermerkt Copernicus nun seine Beobachtung, dass die parallele Zirkulation von Münzen unterschiedlichen Material-, aber gleichen Nominalwerts, einen bemerkenswerten Effekt hat, nämlich die oben als greshamsches Gesetz identifizierten Prozesse in Gang setzt. Denn »die Goldschmiede und die, die sich auf die Güte des Metalls verstehen, [...] lesen [...] aus dem vermischten Geld das alte aus und verkaufen das daraus ausgeschmolzene Silber, wobei sie mit der vermischten Münze immer mehr Silber vom unerfahrenen Volk erhalten. Aber nachdem jene alten Schillinge bereits ganz verschwinden, werden die nächstbesten ausgelesen, wobei eine (immer) schlechter werdende Geldmasse [*pecuniarum aceruo*] zurückbleibt. [Herv.: PL]« (CG 162f, lat. CG 152).

Copernicus erwähnt hier nicht die Möglichkeit der Hortung vom Material her höherwertiger Münzen als Wertspeicher oder den sukzessiven, durch den Fernhandel bedingten ›Abfluss‹ derselben. Im oben genannten Brief an Dietz wird dies allerdings ergänzt durch eine Bemerkung zum gesetzlichen Wechselkurs der preußischen Münzen zum ungarischen Goldgulden. Man könne »in der Tat niemand zwingen [...], gegen seinen Willen den Gulden [etwa] für 30 [Silber-]Groschen oder 60 Halbgroschen abzugeben, sondern das Gold wird dann versteckt werden, und es wird verschwinden«<sup>184</sup>, bis ein Umtausch preislich wieder akzeptabel erscheine. Allerdings benennt Copernicus in seinem Traktat klar die wirtschaftlichen Folgen dieses Phänomens, wobei er insbesondere das Problem der Importe hervorhebt. Denn was

steht noch aus, wenn nicht Abhilfe geschaffen wird, als daß Preußen demnächst, von Gold und Silber entblößt, nur noch über Kupfermünze verfügt, wodurch die Einfuhr fremdländischer Waren und aller Großhandel binnen kurzem zum Erliegen kommen werden? Denn welcher fremde Kaufmann wird seine Waren für Kupfermünzen hergeben wollen, und welcher einheimische Kaufmann wird dann mit einer solchen Münze an fremden Gestaden exotische Waren einkaufen können? (CG 162)

Ebenso konstatiert er die der Abwertung und Überproduktion der Münzen geschuldeten Teuerungen, wenn er über »jene verbreitete Klage [berichtet] [...], die Lebensmittel, der Lohn der Dienerschaft, die handwerklichen Dienstleistungen und wo-

184 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/1, S. 127; vgl. ebd.

nach sonst noch für gewöhnlich ein Bedarf besteht, seien überteuert« (CG 163). Denn zum einen würden gerade Kaufleute und Handwerker »ihre Waren und Leistungen nach der Geltung [*valorem*] des Goldes verkaufen und für um so mehr Geldstücke abgeben, je geringwertiger [*exilior*] die Münze« (CG 163, lat. CG 152) sei.<sup>185</sup> Zum anderen ergibt sich die beobachtete Preissteigerung freilich aus der Übermenge an zirkulierendem Geld, das in der Vergangenheit eben »zwar an Menge [*multitudine*], nicht aber an Güte [*bonitate*]« (CG 161, lat. CG 150) zugenommen habe.

Copernicus beschreibt die nach Gresham benannten Zusammenhänge somit nicht nur früher als der Britische Bankier, der zur Entstehungszeit der Überlegungen des Frauenburger Domherrn gerade erst geboren war. Er tut dies auch weit ausführlicher, differenzierter und theoretisch fundierter als jener, besteht dessen einzig verbürgte Äußerung zu diesem Thema doch in einer eher beiläufigen Passage eines Briefes an Königin Elizabeth I. von England.<sup>186</sup> Vor allem tut er dies auch in eindringlichen und drastischen Worten, wenn er etwa schreibt, dass die je neue schlechtere Münze »die alte nicht nur ansteckte, sondern sozusagen besiegte« (CG 161), ihr Ansehen »durch trügerische und übertriebene Bewertung« (CG 162) herabzöge und somit »die Güte der vorausgegangenen herabdrückte und zurückdrängte« (CG 162). In der Konsequenz, so Copernicus, »verfällt [...] unser Vaterland mehr und mehr und ist durch diese Plage und andere Schicksalsschläge fast bis zum endgültigen Untergang gebracht worden« (CG 163).

Abschließend seien die Reformvorschläge, die Copernicus zur »Wiederaufrichtung« der Münze entwirft, angesprochen. Insgesamt zielen sie auf eine Vereinheitlichung der Münzwerte und insbesondere der Prägestätten, um die obigen »Münzverwirrungen« nachhaltig zu vermeiden. Er spricht sich dabei im Grundsatz für eine einzige Münzstätte zur leichteren Kontrolle der Prägefähigkeit aus. Aus diplomatischen Gründen ist er jedoch bereit, zwei Prägestätten zuzulassen – je eine im »herzoglichen« und im »königlichen« Preußen. Dabei rät er zu ähnlichen, aber erkennbar verschiedenen Münzbildern. Vor allem aber ist ihm zufolge freilich darauf zu achten, dass »diese beiden Münzprägungen dem Gewicht, dem Wert und der Bewertung nach [*gramj, valoris et extimationis*] einheitlich sind und unter der wachsamten Aufsicht der Ersten des Gemeinwesens gemäß der nunmehr zu beschließenden Münzordnung auch stets bleiben« (CG 164). Zentral ist ferner die Forderung,

185 Es wird im Text nicht ersichtlich, warum Copernicus hier allein von Gold, und nicht (auch) von Silber spricht, gab es im Preußen jener Zeit doch keine Goldprägungen. Gegebenenfalls spielt er auf Gold als höherwertigeren Wertstandard im internationalen Großhandel an, der für Kaufleute (und mittelbar, wenn auch weniger wahrscheinlich, auch für Handwerker) ebenfalls Berechnungsgrundlage gewesen sein könnte.

186 Vgl. Frank W. Fetter, »Some Neglected Aspects of Gresham's Law«, in: *The Quarterly Journal of Economics* 46/3 (1932), S. 480–495; hier: S. 482. Wie Fetter bemerkt, braucht es »considerable ingenuity to draw from Gresham's modest statement about debasement [...] a universal law« (ebd., S. 483).

»daß beide Fürsten keinen Gewinn aus der Münzprägung zu ziehen gedenken, sondern nur so viel Kupfer zugesetzt wird und die Bewertung [sic!] nur um so viel den Metallwert [*valorem*] übersteigt, daß der Kostenaufwand abgedeckt werden kann« (CG 164, lat. 154). In jedem Fall aber, so vermerkt er explizit, ist in Zukunft die Vermengung von Münzen unterschiedlicher materialer Beschaffenheit zu vermeiden. Bei Einführung der (nun hoffentlich seinen Bestimmungen entsprechenden) neuen Münzen seien die alten zugleich zu verbieten und abzuschaffen. Ausdrücklich sei sich auch »vor einer zu großen Menge an Münzen in acht« (CG 167) zu nehmen. Vor allem aber dürfe es keine Veränderung an der Münze ohne »reifliche Beratung der Vornehmsten [*matureo procerum consilio*] und ohne einstimmigen Beschluß« (CG 167, lat. CG 156) geben. Dann, so Copernicus, könne das zu Fall gekommene »Ansehen des Geldes [*monete ... dignitas*] wieder aufgerichtet werden« (CG 167, lat. CG 156).

Wie lassen sich diese Beobachtungen und Analysen des Copernicus zu den oben vorgestellten geldtheoretischen Positionen in Beziehung setzen? Im Vergleich mit den genannten scholastischen Positionen fällt auf, dass Copernicus seine Überlegungen in keiner Weise metaphysisch unterlegt und die heimische Geldwirtschaft aus einer übergreifenderen Perspektive betrachtet. Sein Blick scheint nicht, wie etwa bei Thomas von Aquin, allein binnenwirtschaftlich fixiert, sondern berücksichtigt – siehe seine Ausführungen zu Importen und Währungsspekulationen – die zu seiner Zeit bereits zum Globalen tendierenden, wirtschaftlichen Verflechtungen als wesentliche Faktoren.<sup>187</sup>

Argumentativ stützt Copernicus seine Überlegungen neben einem offensichtlichen (wenn auch nicht benannten) Bezug auf die aristotelischen Schriften vor allem auf eigene Beobachtungen der münzpolitischen Geschichte und ökonomischer Praxis der preußischen Lande. Er erteilt darin einer das Recht des Souveräns stützenden geldwerttheoretisch nominalistischen Position eine Absage, geht aber zugleich über eineder metallistischen Position entsprechende, eher oberflächliche Gleichsetzung von Münzwert und Materialwert hinaus. Denn er setzt die Materialität des Geldes zwar zentral, zugleich aber erkennt er die nicht nur wertanzeigende, sondern auch wertvermittelnde Funktion des Prägezeichens an, welche dem Geldobjekt zusätzliche *dignitas* verleiht. Durch die den Geldwert stabilisierende Festsetzung des Nominalwerts (*estimatio*) auf die Höhe des Materialwerts (*valor*) plus Produktionskosten wird ersterer fixiert bzw. an letzteren gebunden – womit zugleich

---

187 »Global« wird hier im Sinne der Globalgeschichte als Verhältnis der Vernetzung, Grenzüberschreitung und Interdependenz bezeichnet, ohne damit Anspruch auf eine Art weltumspannende Totalität zu erheben. Vgl. hierzu Sebastian Conrad und Shalini Randeria, »Einleitung. Geteilte Geschichten-Europa in einer postkolonialen Welt«, in: *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. dens., Frankfurt a.M. 2002, S. 9–49; hier: S. 18f.

der Handlungsspielraum für Münzgewinne auf null sinkt. Allerdings erscheint eine erhöhte *dignitas* bzw. *estimatio* als theoretisch durchaus möglich. Allein aus den von ihm befürchteten wirtschaftlichen Folgen eines Ausnutzens derselben zur Erhöhung obrigkeitlichen Münzgewinns spricht sich Copernicus für eine solch strenge Kopplung des Nennwertes and den Materialwert aus. Die in den oben vorgestellten Überlegungen marginalisierte Materialität der Münze scheint jedenfalls geldtheoretisch rehabilitiert und zu ihrem gesetzlichen Wert in ein stabiles Verhältnis gebracht.

### 2.3.3 Die sterblichen, sterbenden und todbringenden Münzen

Inwiefern aber bringt Copernicus nun selbst, über die obige Gleichsetzung von Tod und Münzentwertung hinaus, den Verfall der Toten und den Verfall der Münzen miteinander in Verbindung?

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass es angesichts der weiten Verbreitung der Totentänze im oben beschriebenen Stile und Copernicus' eigenem Bildungshintergrund keinen Grund zu der Annahme gibt, dass er mit ihnen und ihrer Motivik nicht auf die eine oder andere Weise vertraut gewesen wäre. Zwar gibt es keine Hinweise auf eine direkte Rezeption etwa jener »monumentalen« Wandgemälde, wie Aufenthalte in Reval oder Lübeck oder auch den Kauf oder Besitz der oben genannten Drucke. Allerdings verrät sein Lebenslauf nicht nur eine Vertrautheit mit den in den Totentänzen aufgerufenen metaphysischen Grundüberlegungen und insbesondere auch mit der Idee der Unbeständigkeit und tendenziellen Abwertung des Materiellen, sondern lässt auch eine Kenntnis der Totentanzmotivik plausibel erscheinen.

So stammte Copernicus aus einer thorner Kaufmannsfamilie; insbesondere Thorn aber war Teil der oben skizzierten wirtschaftlichen und kulturellen hansestädtischen Verflechtungen und unterhielt, wie erwähnt, enge Verbindungen zu Lübeck. Sie war, wie viele der Orte, an denen Copernicus im Ermland und in ganz Preußen wirkte, eine jener wirtschaftlich und kulturell wohlvernetzten Handels- und Hansestädte an der Südküste der Ostsee. Auch seine Bildung und Ausbildung legen eine Vertrautheit, wenn nicht mit der Motivik der Totentänze, so doch mit den darin aufgegriffenen religiösen, theologischen und metaphysisch-philosophischen Grundüberzeugungen nahe. Copernicus besuchte zunächst die städtische Pfarrschule Thorn und, wie angenommen wird, die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Kulm/Chełmno, wo neben Lektionen in Latein und dem Quadrivium auch biblische und theologische Unterweisungen zum Unterrichtsinhalt gehörten. Die Brüder vom gemeinsamen Leben bevorzugten insbesondere die Schriften Jean Gersons (1363–1429) – jenes französischen Gelehrten, welcher mit seinem *Opus-cu-*

lum) *tripartitum* (1408) das Genre der *Ars moriendi* begründet hatte, jener europaweit nicht weniger als die Totentänze verbreiteten Sterbeliteratur.<sup>188</sup>

An der Universität Krakau führte er zwischen 1491 und 1494 diese seiner Zeit übliche Ausbildung mit dem Studium der *Artes liberales* fort. Grundsätzlich war das Studium auf die Diskussion der aristotelischen Schriften und ihre Integration in das damalige christliche Weltverständnis ausgerichtet, wobei sich die Krakauer Universität offenbar durch eine bemerkenswerte Vielzahl von Diskussions- und Interpretationsansätzen auszeichnete. Neben der Autorität des Aristoteles lässt sich allerdings auch eine sich maßgeblich der von Ficino angestoßenen Platonrezeption verdankende, zunehmende Bedeutung neoplatonischen Gedankenguts nachweisen. Schon zu Copernicus Studienzeiten verfügte die Krakauer Universität nachweislich und in mehrfacher Ausführung über Ficinós Platonübersetzungen. Personell geknüpft ist dieser intellektuelle Impetus an Lehrende wie Laurentius Corvinus (1465–1527), mit dem Copernicus lange persönlich in Kontakt stand, Johannes Aesticampianus (1457–1520), Filippo Buonaccorsi (1437–1497) und Conrad Celtis (1459–1508), der selbst als Schüler Ficinós gilt.<sup>189</sup>

Eine Vertrautheit mit der von Ficino beförderten neoplatonischen Philosophie lässt sich für Copernicus direkt über die von ihm mutmaßlich besessenen Bücher nachweisen. Diese wurden nach seinem Tod zum großen Teil der Bibliothek des Frauenburger Domkapitels einverleibt, die im Dreißigjährigen Krieg geplündert und in Teilen nach Schweden überführt wurde. Heute sind die dem Besitz des Copernicus zugeschriebenen Werke Eigentum der Universität Uppsala und online einsehbar. Es handelt sich dabei, neben einem Griechisch-lateinischen Wörterbuch, maßgeblich um medizinische und vor allem astronomische bzw. astrologische ›Fachliteratur‹ – jedenfalls keine dem Genre der Totentänze nahestehenden Werke und überhaupt keine als erbaulich oder im engeren Sinne literarisch zu bezeichnenden Publikationen.<sup>190</sup> In diesem (freilich nur fragmentarisch erhal-

188 Vgl. Rolf Schönberger, »Von der ›meditatio mortis‹ zur ›ars moriendi‹. Das Problem des Todes im Denken des Jean Gerson«, in: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. mit einem Beitrag zur Geschichte des Thomas-Instituts der Universität zu Köln anlässlich des 50. Jahrestages der Institutsgründung*, hg. von Jan A. Aertsen, Berlin u.a. 2002, 721–734; vgl. Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 8–13.

189 Vgl. zum Obigen ebd., S. 140f; S. 25. Zum Verhältnis von Aristoteles- und Platonrezeption an der Universität Krakau im 15. Jahrhundert vgl. ebd., S. 97f; S. 140. Vgl. ferner Dilwyn Knox, »Ficino and Copernicus«, in: *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, hg. von Michael J. B. Allen, Leiden u.a. 2001, S. 399–418; hier: S. 405 sowie Knoll, »Young Copernicus«; hier: S. 25ff. Studien an der Universität umfassten nachweislich die Diskussion sämtlicher verfügbarer Schriften des Aristoteles inklusive, worauf in der Copernicusforschung in der Regel besonders Wert gelegt wird, eines besonderen Fokus' auf *De Caelo* und andere kosmologisch bedeutsame Schriften.

190 Sie beinhalten ferner auch keine (kirchen-)rechtlichen Schriften, was angesichts seiner diesbezüglichen Studien in Bologna und Ferrara doch bemerkenswert ist (vgl. Goddu,

tenen) Buchbestand findet sich jedoch ebenfalls die Platonübersetzung Ficinos, welche Copernicus später auch nachweislich als Referenz beim Verfassen von *De revolutionibus* verwendet.<sup>191</sup>

Diese Bezugnahme auf Ficinos Schriften legt nahe, dass Copernicus nicht nur mit der neoplatonischen Philosophie vertraut war, sondern eben auch die darin besonders deutliche Tendenz der Abwertung des Materiellen rezipierte. Nachdrücklich bestätigt wird dies durch die von ihm verfasste Übersetzung der Briefsammlung des im siebten Jahrhundert lebenden Theophylaktos Simokattes vom Griechischen ins Lateinische. Dort setzt er sich zwar nicht mit der Ikonografie der verlebendigten, verfallenden Toten, so doch mit dem Tod und der Hinfälligkeit alles Materiellen direkt auseinander. Copernicus begann diese Schrift bereits 1507 und widmete sie seinem Onkel und Gönner Lukas Watzenrode mit größter Dankbarkeit für seine Förderung. 1509 wurde sie in Krakau gedruckt, wobei es sich um die erste im Königreich Polen erschienene derartige Übersetzung handelte. Unterstützung fand Copernicus dabei offenbar bei keinem anderen als dem oben genannten Laurentius Corvinus, der sich bereits während seiner Zeit in Krakau um die (neo-)platonische Rezeption bemüht hatte.<sup>192</sup>

Die eklektisch anmutende Sammlung mutmaßlicher Briefe antiker Prominenz umfasst 85 einzelne Texte, die in die Kategorien *ruralis*, *amatoria* und *moralis* (frei übersetzt: Landleben, Liebesleben und Moral) eingeteilt sind. Insbesondere in letzterer Kategorie, die Copernicus in seiner der Übersetzung vorangestellten Widmung als »Lehren zur Einrichtung des menschlichen Lebens«<sup>193</sup> preist, finden sich immer wieder direkte Bezugnahmen auf die menschliche Vergänglichkeit sowie eine Betonung der Hinfälligkeit des menschlichen Körpers und der diesseitig-materialen Welt als solcher. Obwohl sie der griechischen Antike entstammen, fügen sie sich allesamt in die Vergänglichkeitsreflexion christlicher Prägung.

Bemerkenswerterweise wird die Sammlung von zwei inhaltlich aufeinander bezogenen Episteln gerahmt: Der letzte (Platon an Dionysios) gemahnt allgemein an die menschliche Vergänglichkeit: Dort wird dem Adressaten mitgeteilt, wenn er von

---

*Aristotelian Tradition*, S. 180); vgl. Universität Uppsala, *Copernicana Collection*: [www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=-843&searchType=EXTENDED&query=copernicana&aq=%5B%5B%7B%22A\\_FQ%22%3A%22copernicana%22%7D%5D%5D&aq=%5B%5D&af=%5B%22FREE\\_ONLINE%3Atrue%22%5D&pid=alvin-record%3A112222&c=1#alvin-record%3A112222](http://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=-843&searchType=EXTENDED&query=copernicana&aq=%5B%5B%7B%22A_FQ%22%3A%22copernicana%22%7D%5D%5D&aq=%5B%5D&af=%5B%22FREE_ONLINE%3Atrue%22%5D&pid=alvin-record%3A112222&c=1#alvin-record%3A112222), 20.8.2023). Zu Copernicus Büchersammlung allgemein vgl. auch Pawel Czartoryski, »The Library of Copernicus«, in: *Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen*, hg. von Erna Hilfstein u.a., Warschau 1978, S. 354–396. Zur mutmaßlichen Überlieferungsgeschichte vgl. Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 212f.

191 Vgl. Knox, »Ficino and Copernicus«, S. 402f.

192 Vgl. Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 17–86; zur Editions-geschichte vgl. ebd., S. 11–17 sowie Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 43; S. 140f.

193 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 18; vgl. ebd., S. 17.

Trauer überkommen werden wolle, »dann wandle unter Grabmälern [...]. Und beherzige, daß das größte Glück der Menschen schließlich die Leichtigkeit von Staub annimmt«<sup>194</sup>; mit dem Tode also vergänglich ist. Damit wird im Abschluss der Sammlung der Bogen zum ersten Brief (Kritias an Plotin) geschlagen, der explizit auf neoplatonische Traditionen Bezug nimmt und nicht nur auf die Hinfälligkeit, sondern auch die Minderwertigkeit des materiellen Daseins anspielt. Zunächst wird dort der Gesang der Zikaden gerühmt, die im antiken Griechenland unter anderem als Symbol von Unsterblichkeit, höherer Erkenntnis und auch als Sinnbild der »entkörperlichten Seele« galten.<sup>195</sup> Im Anschluss folgt ein Lob auf Plotin (!), an den der Brief angeblich gerichtet ist: »Während wir [...] lange in einem unreinen Leben dahinstarben, hast Du uns [...] zur Tugend wiederauferweckt. [...] Entweder philosophiert Plotinos ohne Körper auf Erden oder die Philosophie wandelt, körperhaft geworden, wie ein Mensch unter Menschen.«<sup>196</sup> Diese »Entrückung« Plotins als der Zikade gleichende, quasi-paradoxe Verkörperung der körperlosen, rein geistigen Philosophie, bedeutet umgekehrt eine Absage an das körperlich-materielle Dasein, das für Plotin seine Uneigentlichkeit eben durch seine Hinfälligkeit und Vergänglichkeit ausweist. In diesem Sinne wird im 25. Brief direkt auf Plotins Abscheu vor allem materiell-Körperlichen (und seine angebliche Abscheu vor seinem eigenen Körper) Bezug genommen.<sup>197</sup>

Der Copernicusforscher Edward Rosen hat nahegelegt, dass Copernicus keinerlei tieferes Interesse mit den Briefen des Theophylaktos verband, sondern jene Texte allein nutzte, um anhand ihrer Griechisch zu lernen und anschließend die astronomisch relevanten Schriften der Antike aus erster Hand konsultieren zu können. Alternativ ist vorgeschlagen worden, dass Copernicus zumindest mit der Publikation der Übersetzung die Hoffnung auf einen Ruf als Gelehrter im Stile des Humanismus

194 Ebd., S. 86.

195 In Platons *Phaidros* wird der Mythos berichtet, dass die Zikaden einst menschliche Sänger gewesen seien, die über dem Musizieren die Nahrungsaufnahme vergaßen, körperlich immer hinfälliger wurden und starben. Die Musen jedoch hätten sie in Zikaden verwandelt, die (wie man glaubte), nach dem Ende ihres Larvendaseins ohne Essen und Trinken auskamen, d.h. einer höheren Daseinsstufe ohne körperliche Bedürfnisse teilhatten. Vgl. Roland Achtziger und Ursula Nigmann, »Zikaden in Mythologie, Kunst und Folklore«, in: *Denisia* 4 (2002), S. 1–16; hier: S. 4ff.

196 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 19.

197 Vgl. auch ebd., S. 19, FN 7. Vgl. auch den 34. Brief, wo es heißt, »wir Sterblichen [besitzen] nämlich hier nichts Eigenes, sondern werden, die wir eben nur für kurze Zeit leben, des zurechtgemachten Schmuckes beraubt werden. Als Tote nämlich werden wir dessen beraubt werden, was nicht (wirklich) das unsrige ist.« Insbesondere die materiellen Körper nämlich »sind vergänglich und nur für kurze Zeit unser.«(ebd., S. 49).

verband.<sup>198</sup> Auch wenn beides nicht völlig von der Hand zu weisen ist, so stellt sich allerdings die Frage, warum ausgerechnet diese Texte als Lernhilfe herangezogen wurden.

In jedem Fall scheint klar, dass Copernicus (auch wenn unbekannt bleiben muss, inwiefern er die in diesen Briefen geäußerten moralischen, lebenspraktischen und eben auch philosophischen Ansichten teilte) mit der den Tod und die menschliche Vergänglichkeit betonenden, in der Philosophie der Antike gründenden und christlich überformten kulturellen ›Hintergrundstimmung‹ seiner Zeit direkt in Berührung gekommen ist. Es zeigt also auch, wie oben erläutert, dass er insbesondere mit der tendenziellen Abwertung des offenkundig hinfälligen Materiellen im Sinne der neoplatonischen Philosophie, ausgerechnet über die Figur des Plotins, vertraut war.

Es scheint auch nicht weit hergeholt, Copernicus eine direkte Kenntnis der Totentanzmotivik zuzusprechen. Denn abgesehen von der oben erwähnten Popularität derselben auch in dem städtischen Umfeld, in dem er sich in Preußen bewegte, wird der Frauenburger Domherr eben durch seine Studienaufenthalte in Italien – Bologna (1496–1500), Padua (1501–1503) und Ferrara (1503) – mit der Reflexion des Todes in Gestalt verfallender Totenfiguren in Kontakt gekommen sein. Denn auch südlich der Alpen gehörte die Reflexion des Todes in Wort und Bild zur selbstverständlichen ›kulturellen Grundstimmung‹ jener Zeit.<sup>199</sup> Zwar waren in den von Copernicus besuchten norditalienischen Städten und in ihrem näheren Umkreis Totentanzdarstellungen weniger verbreitet als nördlich der Alpen. Stattdessen aber dominierten die *Trionfi della Morta*: Monumentalgemälde, in denen, oftmals an die petrarkischen Schriften angelehnt, der endzeitliche Triumph des Todes in drastischen Bildern ausgemalt wurde, und die in ihrer Darstellung von Tod und Toten den Totentanzdarstellungen oftmals ikonografisch glichen. In der Bologneser Augustinerkirche San Giacomo Maggiore etwa tritt der Tod im zwischen 1480 und 1490 entstandenen Fresko als herrschaftliche (und herrsche) Skelettgestalt auf. Und im damals reichen Clusone, das wie Padua zum venezianischen Herrschaftsgebiet gehörte, wurde im Jahre 1485 ein *Trionfo della Morta* mit der Darstellung eines Totentanzes inklusive der üblichen körperlich verfallenden (wenn auch schon deutlich skelettierten) Totenfiguren verbunden. Die Verbreitung der *Trionfi* ist, ähnlich wie die des Totentanzmotivs, durch zahlreiche Drucke belegt, in welchen die Darstellungen der Gemälde etwa zur Illustration der petrarkischen Texte aufgegriffen wurden.<sup>200</sup>

198 Vgl. Edward Rosen, »Copernicus the Humanist«, in: *Dialectics and Humanism* 10/4 (1983), S. 57–61; hier: S. 60; Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 3–24; Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 194ff.

199 Vgl. Berndt Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Wolfgang Simon und Reinhold Friedrich, Tübingen 2011, S. 475ff.

200 Vgl. dazu wie allgemein zum Obigen Pierroberto Scaramella, »The Italy of Triumphs and of Contrasts«, in: *Humana Fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the*

Auch wenn sich bei Copernicus also keine direkte Rezeption oder Bezugnahme auf die Motivik der Totentänze belegen lässt, so erschiene es angesichts des Obigen doch überraschend, dass ein weit gereister und vielseitig interessierter Gelehrter wie er mit der zum kulturellen Hintergrund seiner Zeit gehörenden Todesreflexion und ihrer weit verbreiteten Figuration in den verfallenden Totengestalten nicht auf die eine oder andere Art näher in Berührung gekommen wäre.<sup>201</sup> Denn alles deutet doch darauf hin, dass Copernicus keineswegs ein weltfremder, »nährischer Sternengucker« war, als der er im oben erwähnten Fastnachtsspiel mutmaßlich geschmäht wurde. Vielmehr war er – wie gerade sein Interesse an ökonomischen Zusammenhängen, die von ihm erfolgreich geleitete Verteidigung Allensteins im Jahre 1520, seine Studien und seine Übersetzungstätigkeit zeigen – ein vielseitig gebildeter Gelehrter, der an den Fragen und Geschehnissen seiner Zeit Anteil nahm, auch wenn er sich zu ihnen nicht immer explizit äußerte.<sup>202</sup>

Wie steht es nun mit der Bezugnahme von Copernicus' Münzschrift auf die zeitgenössischen Totentänze und ihre Motivik? Insbesondere seine Schilderungen der preußischen Münzsituation sind dabei genauer zu betrachten. Denn gerade dort, bei seiner Beschreibung der die »greshamsche Situation« betreffenden Prozesse, beschreibt Copernicus die in Umlauf gesetzten, material »schlechten« Münzen als krankhaft, betrügerisch, übergriffig und letztlich todbringend – Attribute, welche denen der tanzenden Totengestalten auffällig gleichen.

So heißt es dort, wie oben bereits zitiert, dass die schlechtere Münze »die alte nicht nur ansteckte [*infecit*], sondern sozusagen besiegte [*exupgnavit*]« (CG 161,

---

18th Century, hg. von Pierroberto Scaramella und Alberto Tenenti, Clusone 2002, S. 25–98, v.a. S. 37–42; vgl. Ingrid Völser, *The Theme of Death in Italian Art. The Triumph of Death*, Montreal 2001, v.a. S. 100f; das ältere Liliane Guerry, *Le thème du »triomphe de la mort« dans la peinture italienne*, Paris 1951, S. 190–202; S. 106–111 sowie William J. Kennedy, »Petrarchian Audiences and Print Technology«, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14/1 (1984), S. 1–20.

201 In einem umgreifenderen Zusammenhang könnte auch auf die den verlebendigten Toten in vielerlei Hinsicht gleichenden anatomischen Darstellungen hingewiesen werden, wie sie im 16. Jahrhundert entstehen. Auch wenn Vesalius' *De humani corporis fabrica* erst 1543 erscheint – also im Todesjahr des Copernicus und dem der Erstveröffentlichung seines Hauptwerks – so spricht deren Übereinstimmung doch für eine vorgängige Ubiquität der Motivik der verlebendigten Toten gerade im intellektuellen Milieu dieser Zeit. (Man denke etwa an das die menschliche Knochenstruktur abbildende, klagend dreinschauende Skelettgestalt bei Vesalius, welche mit dem »Friedhofsgesetz« einer Schaufel ausgerüstet ist. Und natürlich ist das berühmte Bild einer einen menschlichen Schädel betrachtenden Knochengestalt zugleich eine deutliche, wenn auch eher melancholisch anmutende, Mahnung an die menschliche Sterblichkeit). Vgl. Andreas Vesalius, *De humani corporis fabrica libri VII*, Basel 1543, S. 163.

202 Das betrifft, wie festgestellt wurde, auch die Astrologie. Copernicus verharre bezüglich der Frage ihrer schon zeitgenössisch bestrittenen Legitimität in »curious silence« (Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 191; vgl. ebd., S. 203).

lat. CG 150) bzw. dass umgekehrt, bei in Umlauf setzen material ›höherwertigerer‹ Nominale, die alten ›das Ansehen der neuen vergiften [*infiçiet*› (CG 165, lat. CG 154) würden. Gleich zweimal spricht er also von Vergiftung bzw. Ansteckung. Das Bild von der ›Krankheit der Münzen‹ liegt für Copernicus, der in Padua Medizin studiert hatte, und insbesondere für seinen Onkel, den Fürstbischof Lukas Watzenrode als Leibarzt tätig war, gewiss nahe. In der frühneuhochdeutschen Version des Traktats von 1519 schreibt er entsprechend, dass »trefflichem gebrechenn [...] vnderwuffen [ist] die pr(reusche) Muncze« (CG 132) und von »vnnsrer preuscher Muncze die bis her myt fast fylenn gebrechenn ist wandelbaer [!] wurdenn« (CG 130). Es handelt sich offenbar um eine ›Krankheit‹, die ganz offensichtlich mit dem ›körperlichen‹ Verfall der Münze verbunden ist. Das in der hier zitierten Copernicus-Gesamtausgabe literal mit »besiegte« wiedergegebene *expugnauit* (bzw. *expugnauit*) der finalen Fassung bedeutet aber zugleich »vernichtete«, und ist mit dem Anklang der totalen Niederwerfung verbunden; *expugnator* bedeutet auch ›Schänder‹ – weswegen Erich Sommerfeld, von der rhetorischen Stoßrichtung her, wohl korrekter mit ›zu Boden strecken‹ übersetzt.<sup>203</sup> Die material ›schlechten‹ Münzen erscheinen so als von einer mit körperlichem Verfall verbundenen Krankheit gezeichnet, durch die nicht nur sie selbst, sondern auch die anderen auf üble Weise zu Tode gebracht werden.

Wenn Copernicus ferner schreibt, dass die schlechteren Schillinge das Ansehen der besseren »durch trügerische und übertriebene Bewertung« (CG 162) herabsetzten (»fallacj ac iniqua extimatione detrahebant dignitatij solidorum«, CG 151), so ist in Anschlag zu bringen, dass *iniquus* zunächst »ungerecht«, »gehässig«, »feindselig« bedeutet, während das mit ›herabsetzen‹ wiedergegebene *detrahere* auch mit »erniedrigen«, »zwingen«, »verunglimpfen« übersetzt werden könnte, also eindeutig negativ konnotiert ist.<sup>204</sup> Zuletzt beschreibt Copernicus das gegenseitige Verdrängen der Münze dadurch, dass die neuen, material ›minderwertigen‹ Nominale »die Güte der voraufgegangenen herabdrückte und zurückdrängte [*oppressit er extrusit*› (CG 162, lat. CG 151). *Opprimere* aber bedeutet auch »Gewalt antun«, *oppressio* ist die »Gewalttat« sowie »feindlicher Überfall« bzw. (hinterhältige) »Überrumpelung des Feindes«. *Extrudere* wäre auch zu übersetzen mit »wegtreiben«, »fortstoßen«, »verdrängen«. <sup>205</sup>

Diese drastischen Beschreibungen der in der ›greshamschen Situation‹ ablaufenden Prozesse haben alle gemein, dass die ›schlechten‹ Münze nicht nur moralisch

203 Vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 53.

204 Vgl. »in-iquus«, in: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage*, hg. von Karl Ernst Georges, 2 Bde., Darmstadt 1998; vgl. »dē-traho«, in: ebd.

205 Vgl. »oppressio« sowie »ex-trūdo«, in: ebd.

negativ bewertet werden, sondern eine bemerkenswerte Agentialität an den Tag legen. In ihrer als krankhaft fortschreitend geschilderten materialen Defizienz sind sie, gleich den ›bösen Münzen‹, betrügerisch, ja, ›gehässig‹ und als ›feindlich‹ konnotiert. Zugleich aber sind sie – gerade in ihrem körperlich-materialen Verfall – als aktiv, dynamisch, ja, dynamisierend geschildert (*extrudere*). Dabei handeln sie gegenüber ihren ›vollwertigeren‹ Gegenparts übergreifig und gewalttätig, sie machen sie sich zwanghaft gleich und unterwerfen sie sich bis zur Vernichtung.

Sind diese Übersetzungen überzogen? Wohl kaum; denn zum einen bedient sich die Copernicus-Gesamtausgabe, wie bereits erwähnt, allgemein einer eher literalen Wiedergabe. Zum anderen sind auch die hier angeführten, drastischeren Übersetzungsmöglichkeiten weit mehr auf der Linie des Copernicus, welcher, in diplomatischen Verhandlungen über eine mit gutem Gewissen als trocken zu bezeichnende, komplexe Materie die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer fesseln und diese zugleich von seiner Analyse und seinem Standpunkt überzeugen muss. Dies aber ist mit bildhaften, eindrücklicheren Worten ungleich besser möglich. Es passt auch eher zu seinen auch sonst eindrücklichen, rhetorischen Einschüben, wenn er etwa schreibt: »Aber wehe Dir, Preußen, das Du – o Pein! – mit Deinem Untergang für die schlechte Verwaltung des Gemeinwesens büßt!« (CG 162) In jedem Fall aber schwingen die obigen Bedeutungen in der Ausdrucksweise des Copernicus mit und dürften den Rezipierenden bewusst gewesen sein – ebenso wie sie die laut Copernicus' größten, ein Gemeinwesen potentiell heimsuchenden Plagen aufgrund deren Charakteristika und ihrer Vierzahl zweifellos mit dem Motiv der apokalyptischen Reiter verbunden haben dürften.

Man ist angesichts des oben Angeführten versucht, die Wendung der ›schlechten Münze‹ (*viliore* bzw. *meliore*, CG 150) durch die der ›bösen Münze‹ zu ersetzen. Dies würde nicht bloß den betrügerischen Charakter zum Ausdruck bringen, wie er der ›bösen Münze‹ im sonstigen Sprachgebrauch offenbar beigelegt wurde und den ja auch Copernicus für die von ihm bezeichneten minderwertigen Prägungen in Rechnung stellt, sondern mehr noch eben diese in seiner Rhetorik anklingende, böswillige und bedrohliche Handlungsmacht markieren. In Hinblick auf die zu dieser Zeit verbreitete Totentanzmotivik und ihren mit ebenjenen Attributen belegten verlebendigten Totenfiguren jedenfalls – körperlich-verfallend, übergreifig, bedrohlich, negativ gezeichnet, ihre in voller Blüte stehenden Gegenparts im Tanze gewaltsam fortreißend – erscheinen die auf diese Weise, als in der Zirkulation gleichsam eigenmächtig agierend beschriebenen Münzen geradezu als Zwillinge der tanzenden Toten. In ihrer Übergreifigkeit, ja ihrem gewaltsam charakterisierten ›Niederstrecken‹ der ordnungsgemäß zirkulierenden Exemplare, entsprechen die ›schlechten‹ Münzen ganz der Charakterisierung der tanzenden Totenfiguren.

Es darf dabei nicht vergessen werden, dass auch die körperlich verfallenden Totengestalten durchaus mit tödlichen Krankheiten assoziiert werden mussten. Allen voran kommen dabei Pestepidemien und die von ihnen ausgelösten von Massen-

sterben, in den Sinn, welche ja oft als bedeutsam für die Entstehung der Totentänze begriffen worden sind.<sup>206</sup> Ebenso aber ist an die mit betont körperlichem Verfall einhergehende Lepra zu denken, welche, wie oben erwähnt, auch mit moralischem ›Verfall‹ in Verbindung gebracht wurde. Bemerkenswert, wenn auch ein wenig beklemmend, mutet in diesem Zusammenhang der Umstand an, dass Copernicus' Bruder Andreas, der mit ihm gemeinsam in Italien studiert hatte, eben dort an Lepra erkrankt war. Zur Konsultation von Ärzten kehrte er 1508 nach Italien zurück, wo er zehn Jahre später verstarb, ohne noch einmal ins Ermland zurückzukehren.<sup>207</sup> Auch wenn Andreas Copernicus seine letzten Lebensjahre weit weg von Preußen (in Rom) verbrachte, und es keinen Hinweis darauf gibt, dass er von seinem Bruder medizinisch betreut wurde, so ist doch klar, dass jener ganz persönlich mit dieser mit buchstäblichem und gewiss zum Tode führenden, körperlichen Verfall einhergehenden Krankheit in Berührung gekommen ist. In der Charakterisierung als krank und krankmachend-todbringend, körperlich verfallen(d) und zugleich übergriffig-gewaltsam erscheinen die material minderwertigen Münzen bei Copernicus jedenfalls durchaus als Anspielung auf die Motive der tanzenden Toten.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass in Copernicus' Schrift nicht nur die herrscherlich ›manipulierten‹ Münzen als werttheoretisch problematisch auftreten, sondern dass er auch mehrfach auf den materialen Verfall von Münzen generell Bezug nimmt – desjenigen also, der mit ihrem Umlauf zwangsläufig einhergeht. Dies ist nämlich der einzige Grund, der für ihn, nach in seinem Sinne etablierter Reform der Münze(n), deren Neuprägung rechtfertigt. Denn es »vermindert sich auch der Wert [valor] der Münze, wenn sie durch ständigen Gebrauch abgenutzt wird, und nur deshalb soll die Münze erneuert und wiederhergestellt werden« (CG 160, lat. CG 149). Demselben Phänomen widmet er sich in seiner Beschreibung der Münzlegierung, wo er schreibt: »Der Münze – und besonders der aus Silber – wird gewöhnlich Kupfer beigemischt [...], damit sie sich durch den ständigen Gebrauch nicht zu rasch abgreift und so zugrunde geht, sondern mit Unterstützung des Kupfers länger hält« (CG 159). Auch im Brief an Jost Ludwig Dietz widmet er sich diesem Punkt, wobei er dort auch die Größe der Münzen als Faktor ins Spiel bringt. Dort heißt es, neue Pfennigmünzen müssten »größer als früher sein, damit sie nicht durch die Finger gleiten können und auch nicht durch den starken Verschleiß zu rasch abgenutzt werden.«<sup>208</sup> Auch wenn sowohl die Legierung mit Kupfer als auch die Größe eher fragliche Maßnahmen zum Schutz vor Abnutzung sind, so machen diese Passagen doch deutlich, dass sich Copernicus offensichtlich des Problems bewusst ist, dass der werttheoretisch zentrale *valor* einem mehr oder weniger konstanten, zeitlichen Verfall unterworfen ist. Denn er ist in einer Weise an

206 Vgl. etwa Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 28–35.

207 Vgl. Hamel, *Nicolaus Copernicus*, S. 142f; vgl. Freely, *Celestial Revolutionary*, S. 65.

208 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/1, S. 129.

den zwangsläufig deteriorierenden Materialkörper des (Münz-)Geldes gebunden, wie es für das arbiträre Prägezeichen nicht zutrifft.<sup>209</sup>

Hierdurch wird auch klar, dass die mit greshamschen Gesetz bezeichneten Prozesse nicht allein aufgrund geldpolitischer ›Fehlleistungen‹ der münzprägenden Institution auftreten können; sondern vielmehr wenn es um die zu der damaligen Zeit umlaufenden Münzen geht, zwangsläufig und beständig auftreten *müssen*. Auch wenn Copernicus diesen Punkt nicht weiter vertieft (der nicht direkt auf der Stoßrichtung seines Arguments wider den geldwerttheoretisch nominalistischen Gestus der Hochmeister liegt), so scheint ihm doch offensichtlich klar zu sein, dass die Münzzirkulation in dieser Hinsicht der Aufsicht und Kontrolle bedarf. Denn auch wenn es sich dabei nicht um eine so deutliche und plötzliche (materiale) Entwertung der Münzen handelt wie aufgrund der herrscherlichen Geldpolitik, so sind diese nicht weniger geldwirtschaftlich zerstörerisch. Man kann sogar so weit gehen, dies als noch hinterhältigere, weil schleichender vorangehende Variante desselben Phänomens zu bezeichnen. Wie Copernicus auch schreibt, wird die materiale ›Schlechtigkeit‹ der Münze (*monete vilitas*) »nur von wenigen und sehr verständigen Leuten [als zerstörerisch] erkannt, weil sie die Gemeinwesen nicht in einem einzigen Ansturm und auf einmal, sondern erst nach und nach und gleichsam unmerklich [!] zugrunde richtet« (CG 158, vgl. lat. CG 147f). Denn sobald eine hinreichend hohe Anzahl von Münzen eines gewissen Alters im Umlauf ist, verdrängen diese jegliche zum originalen Münzfuß gefertigten Neuprägungen. Es ist also auch der ganz zwangsläufige materiale Verfall der Münzen, man könnte sagen, ihr unumgängliches *Dahinsterben*, das sie als zerstörerisches Agens die anderen (vollwertigen) verdrängen lässt und das gesamte geldwirtschaftliche System zu (zer)stören droht.

Wenn der Wert der einzelnen Münzen also im Grundsatz als deteriorierend zu betrachten ist, so ist er nicht in einer Weise stabil, wie es im Sinne der theoretischen Bestimmungen des Copernicus als nötig erachtet wird und wie es der stets in die Zukunft gerichtete ›ordentliche‹ Geldgebrauch vorsieht. Anders ausgedrückt steht die Wandelbarkeit der Materialität der Münze als maßgebliche Verkörperung des Geldwerts der Vorstellung eines über die Zeit verlässlichen, ewigen Geldwerts prinzipiell entgegen.

---

209 Freilich ist auch reines Zeichen,- bzw. Fiatgeld, sofern es als Geldobjekt umläuft, an seine Materialität gebunden. Ein Geldschein aber z.B. verliert nicht zwangsläufig an Wert, wenn er materiale Verschleißerscheinungen zeigt. Das Problem materialer Abnutzung ist bei ›Waren-geld‹ übrigens nicht unerheblich und wurde insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert diskutiert; vgl. Velde, François R., »On the Evolution of Specie. Circulation and Weight Loss in 18th and 19th Century Coinage«, in: *Banque de France document de travail* 422 (2013): [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2213193](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2213193) (06.06.2023).

Wenn der Verfall der Münzen bei obrigkeitlichen Manipulationen zwar überdeutlich hervortritt, von Copernicus aber auch sonst als grundsätzlich gegeben erkannt wird, so spricht dies doch dafür, die Vergänglichkeit gleichsam als ›conditio monete‹ zu begreifen. Diese grundsätzliche, ›natürliche‹ Vergänglichkeit der Münzen läge ebenfalls auf einer Linie mit den Aussagen der Totentänze, die zwar das Bild des raschen Dahinsterbens Vieler aufgreifen (worin eben oftmals ihr nicht direkt belegbarer Bezug zu Seuchenzügen gesehen wird), zugleich aber den Tod nachdrücklich als unausweichliche Gegebenheit der menschlichen Existenz behaupten.

Zuletzt ist noch darauf hinzuweisen, dass jene betrügerischen Münzen jede über die auf ihrer Materialität beruhenden Wertbestimmung hinausgehende *estimatio* als falsch und ungerecht (eben ›fallacj ac iniqua‹, CG 151) ausweisen. Auch darin entsprechen sie den tanzenden Toten, welche in der Zurschaustellung ihrer eigenen, negativ konnotierten, materialen Vergänglichkeit zugleich jede der basalen Materialität übergeordnete Sphäre – sei es die der hierarchisierten Sozialordnung oder die des ewig-Göttlichen – als scheinhaft und uneigentlich zu hinterfragen imstande sind.

Neben der übergreifigen Agentialität der material hinfalligen Münzen spräche sowohl die den Überlegungen des Copernicus implizite Sicht einer natürlichen Vergänglichkeit der Münzen (und ihres Wertes) als auch deren Entlarvungsgestus für die Annahme, dass die Metaphorik der Schrift auf die Totentänze bzw. ihre Motivik anspielt, um den vorgetragenen Erkenntnissen rhetorische Durchschlagskraft zu verleihen. Vieles spricht dafür, dass es gerade jene Parallelen zur Rolle und Bedeutung der Materialität in zeitgenössischen Diskursen sind, welche Copernicus' Metaphernwahl zugrunde liegen. Ob Copernicus diese Anspielungen mit voller Absicht oder *en passant* in seine Darlegungen aufnahm, ist kaum zu entscheiden. Auf jeden Fall fanden sie im zeitgenössischen Umfeld einen ausreichenden Resonanzboden, um zur Überzeugungskraft seiner Überlegungen beizutragen.

### 2.3.4 Copernicus und Oresmius

Zum Abschluss ist es lohnenswert, auf die Frage der Novität der Überlegungen des Frauenburger Domherren einzugehen. Denn auch ein Vergleich mit früheren, inhaltlich ähnlich gelagerten Überlegungen vermag sogar die These eines Rückgriffs auf die Motivik der Totentänze stützen.

Im Verlauf des Obigen könnte der Eindruck entstanden, dass es sich bei Copernicus' Münzschrift um eine geradezu copernicanische Wende in der Geldtheorie handelte: Gegen die Meinung bedeutender, mit biblischen Begründungen operierender Autoritäten des Mittelalters legte er, dieser Lesart nach, einen neuen, auf eigener Beobachtungen fundierenden Entwurf vor, der die bisher vorherrschenden Erklärungen auf den Kopf stellt: Nicht der souveräne Fürst bestimmt aufgrund seiner göttlich sanktionierten, gesetzlichen Vollmachten (allein) über Geld und Geld-

wert. Vielmehr rückt die bis dato marginalisiert scheinende Materialität des Geldes ins Zentrum. Analog zum copernicanischen ›Weltenumbau‹ würde die Zentralposition im ›Geldsystem‹ nicht mehr vom Fürsten (wie dem rechtlichen Anschein nach) eingenommen, sondern von dem in diesem System faktisch gegebenen materialen Eigenwert des Geldes. In diesem Sinne ließen sich auch zur symbolischen Deutung des heliozentrischen Weltsystems Parallelen aufzeigen, das oftmals als paradigmatisch für die vermeintlich spezifische Stellung des ›neuzeitlichen Menschen‹ angesehen wurde: Denn die Tatsache, dass der Mensch seinen vermeintlich göttlich sanktionierten Platz im Mittelpunkt des Universums räumen muss, ist einerseits als Demütigung zu begreifen. Andererseits aber drückt sich gerade darin seine Ermächtigung aus, überkommenen Autoritäten gegenüber den Augenschein zu hinterfragen und sein Bild der Welt selbst zu entwerfen.<sup>210</sup> Paradigmatisch drückte sich so die für die vermeintlich spezifisch neuzeitliche *conditio humana* angesehene Ambivalenz aus, zur (nicht allein kosmologisch zu verstehenden) Selbstverortung sowohl befähigt als auch gezwungen zu sein.

In den geldtheoretischen Überlegungen des Copernicus nun ist es der souveräne Fürst, der aus dem Mittelpunkt des ›Geldsystems‹ vertrieben und insofern gedemütigt wird, als dass seinen geldpolitischen Handlungen strenge Grenzen gesetzt werden. Allerdings folgen aus diesen Begrenzungen ebenso klare Handlungsvorgaben, nämlich eben die von Copernicus vorgeschlagenen geldpolitischen Reformen, welche ihm zufolge zu höherer gesamtgesellschaftlicher Prosperität führen und Prestige, Macht und Einfluss des Herrschers erhöhen.<sup>211</sup> Die jeweiligen ›wissenschaftlichen‹, d.h. auf eigenen Beobachtungen basierenden Überlegungen jenseits der Hörigkeit auf überkommene Autoritäten, führte so zu einer korrekteren (wenn auch keineswegs perfekten) Beschreibung der kosmologischen bzw. ökonomischen Wirklichkeit und zu einem Aufschwung des souveränen Subjekts über seine bisherige, verbesserungswürdige Positionierung hinaus.

Dieser Vergleich ist freilich in vielerlei Hinsicht schief. Abgesehen davon wurde nicht nur die Deutung des copernicanischen ›Weltenumbaus‹ als für die Neuzeit von paradigmatischer Symbolik kritisiert, sondern auch der damit oftmals verbundene, vermeintlich ›revolutionäre‹ Epochenwandel. Denn, wie bekannt, werden bis zum ›Durchbruch‹ des heliozentrischen Modells noch viele Jahrzehnte vergehen, und andere, wie Johannes Kepler und Galileo Galilei werden dabei eine nicht

210 Vgl. etwa Blumenberg, *Kopernikus im Selbstverständnis*, S. 365.

211 Ausdrücklich heißt es im Brief an Jost Ludwig Dietz, man könne »sich leicht vorstellen, wie groß der Ertrag ist, den die Geldverbesserung allein in Preußen für die königliche Schatzkammer abwerfen würde. Außerdem: je höher der Silbergehalt der Münze wäre, desto größer und denkwürdiger wäre der Ruhm des Königs Sigismund für die Nachwelt und desto strahlender der Abglanz seines Glücks« Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/1, S. 126; vgl. ebd., S. 120f).

weniger zentrale Rolle spielen als Copernicus mit seinen Beobachtungen.<sup>212</sup> Darin allerdings liegt sich eine Gemeinsamkeit: Denn ebenso wenig ist bei der geldtheoretischen Position des Copernicus von einem plötzlichen Umbruch zu sprechen. Er ist keinesfalls der Erste, der die Materialität des Münzgeldes geldtheoretisch in den Vordergrund rückt und in diesem Zuge der herrscherlichen Willkür über Geld- und Geldwert ebenso kritisch wie systematisch begegnet.<sup>213</sup> Insbesondere gibt es bemerkenswerte Übereinstimmungen zu den Ausführungen des Nicolaus Oresmius (ca. 1320–1382), der etwa 150 Jahre vor Copernicus den bis dato prononciertesten Einwand gegen nominalistische geldwerttheoretische Positionen formuliert. Die Nähe der Überlegungen beider Gelehrter ist der Forschung bekannt, findet in neueren Studien allerdings nur oberflächliche Beachtung. Im Folgenden wird näher darauf einzugehen sein, da ihr Vergleich die Eigentümlichkeit von Copernicus' Metapherngebrauch noch einmal hervorhebt.<sup>214</sup>

Oresmius verfasste seine Schrift *De Mutatione Monetarum* (kurz: *De Moneta*, ca. 1355)<sup>215</sup> in einer Situation, die derjenigen des Copernicus in höchstem Maße zu entsprechen scheint: Mitte des 14. Jahrhunderts waren die französischen Könige Philipp VI., genannt »der Schöne« (1328–1350) und Johann II. (1319–1364) in Kriege verwickelt, die sie, genau wie später die Hochmeister des Deutschen Ordens, durch

212 Für eine differenzierte Betrachtung der »copernicanischen Wende« vgl. Pietro Daniel Omodeo, *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance. Reception, Legacy, Transformation*, Leiden 2014, S. 48–56.

213 Ebenso wenig sind es natürlich die Hochmeister des Deutschen Ordens die Ersten, die sich dieses Mittels zur Aufbesserung ihrer Kassen bedienen. Münzmanipulationen dieser Art waren auch früher vorgekommen und aufgrund ihrer als negativ erkannten Auswirkungen kritisiert worden; so schon Cosmas von Prag (ca. 1145–1225), der noch vor den geldtheoretischen Äußerungen des Thomas von Aquins, in der *Chronica Boemorum* (1119–1125) Klage führte über die »betrügerische Verschlechterung der Münzen [fraudulenta perioratio nummi]« (Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum*, hg. von Berthold Bretholz, Berlin 1923, S. 58f; zitiert aus: Hermann Kamp, »Gutes Geld und böses Geld. Die Anfänge der Geldwirtschaft und der Gabeltausch im hohen Mittelalter«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 91–112; hier: S. 95).

214 Da eine umfassende Gegenüberstellung hier freilich nicht erfolgen kann, wird sich der Vergleich auf die als signifikant bzw. relevant erachteten Passagen und Merkmale beschränken.

215 Ursprünglich hielt Oresmius seine Gedanken – ganz ähnlich wie Copernicus – volkssprachlich als *Traictie des Monnoies* fest, übersetzte die Schrift aber, überarbeitet und ergänzt, bereits um 1357 ins Lateinische (vgl. Peter Spufford, »Monetary Practice and Monetary Theory in Europe (12th–15th Centuries)«, in: *Moneda y monedas en la Europa medieval, siglos XII–XV. Actas de la XXVI Semana de Estudios Medievales de Estella, 19 al 23 de julio de 1999*, hg. von der Regierung von Navarra 2000, S. 53–86). Zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte vgl. auch Nicolaus Oresmius u.a., *The »De Moneta« of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, hg. von Charles Johnson, übers. und eingeleitet von dems., London u.a. 1956, S. IX–XLI.

Vgl. Zu den Münzveränderungen unter den französischen Monarchen vgl. ebd., S. X; vgl. Spufford, »Monetary Practice«, S. 63f.

erhebliche, sukzessive Absenkungen des Münzfußes und die dadurch ermöglichte, gesteigerte Münzproduktion zu finanzieren suchten. Die wirtschaftlichen Effekte waren freilich dieselben wie 150 Jahre später in Preußen: eine Abwertung der Münzen, Preisinflation und, Greshams Gesetz entsprechend, ein Verschwinden material höherwertigerer Nominale aus dem Umlauf. Dies alles war mit sozialen Unruhen verbunden, in denen diejenigen, welche unter diesen Maßnahmen am meisten litten, gegen diese Politik bzw. ihre Auswirkungen aufzubegehren versuchten.<sup>216</sup>

Die von ihm verfasste Schrift ist mit derjenigen des Copernicus in vielerlei Hinsicht vergleichbar; sie ist ein angesichts der herrschenden Zustände gegen den geldwerttheoretischen ›Nominalismus‹ gerichtetes Traktat, in dem der Autor den Wert des Münzgeldes streng an dessen Edelmetallgehalt bindet und sich damit für einen stabilen und hohen Geldwert ausspricht. Wie Copernicus stützt sich Oresmius maßgeblich auf Aristoteles, wobei er allerdings, anders als dieser, im Wesentlichen auf die Gelddefinition aus der *Politik* zurückgreift. Vor allem aber rückt er die dortige Erzählung von der Geldgenese in einen dezidiert biblischen Kontext:

Als der Allerhöchste die Völker schied und die Söhne Adams voneinander trennte, errichtete er Grenzen zwischen den Völkern. Hernach mehrten sich die Menschen auf der Erde, und der Besitz wurde billigerweise aufgeteilt. Das führte dazu, daß einer mehr von einer Sache besaß, als er nötig hatte. Ein anderer besaß wenig oder nichts davon, und mit anderen Dingen verhielt es sich umgekehrt. [...] Aus diesem Grund begannen die Menschen Handel zu treiben, aber ohne Geld [*sine moneta*]. Der eine tauschte mit dem anderen ein Schaf für Weizen, ein weiterer seine Arbeitskraft für Brot oder Wolle [...]. Aber dennoch ergaben sich bei diesem Austausch und der Warenbeförderung viele Schwierigkeiten. Kluge Menschen erfanden den Gebrauch des Geldes, das zum Austauschmittel natürlicher Reichtümer wurde, durch die man die menschliche Dürftigkeit naturgemäß befriedigt. Das Geld selbst nannte man *künstliche Reichtümer* [Herv. i. O].<sup>217</sup>

Obwohl Oresmius auch weiterhin mit Hinweis auf die aristotelischen Ausführungen in der *Ethik* den ›künstlichen‹ Charakter des Geldes betont, schließt er werttheoretisch allein an die obige Passage an. So schreibt er, dass jenes Geld zunächst »noch kein Bildnis und keine Prägung«<sup>218</sup> aufwies. Wie Copernicus nach ihm referiert Oresmius also die von Aristoteles in der *Politik* geäußerte Sicht, dass das Geld –

216 Vgl. Langholm, *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources*, Bergen 1983, S. 11f; vgl. Rolnick u.a., »The Debasement Puzzle«; vgl. zu Folgen auch Spufford, »Monetary Practices«, S. 64ff.

217 Nicolaus Oresmius [Nicolas von Oresme], *De mutatione monetarum, tractatus. Traktat über Geldabwertungen*, hg. von Wolfram Burckhardt, übers. von dems., mit einem Nachwort von Martin Burckhardt, Berlin 1999, S. 5 (vgl. lat. ebd., S. 4).

218 Ebd., S. 13; vgl. lat. ebd., S. 12.

die Münze – die Prägung zur Erleichterung von Transaktionen im Naturalientausch erhalten habe und der Prägung allein die besagte Verweisfunktion zukomme als allgemeines »*signum veritatis materiae et ponderis*«<sup>219</sup> – also als Zeichen für die Qualität und Quantität des werttragenden Materials.

Diese Verbindung der Genese des (Münz-)Geldes aus dem Marktgeschehen mit dem göttlichen Schöpfungshandeln ist für Oresmius' Ausführungen höchst bedeutsam. Denn während sich Copernicus die Frage stellt »auf welche Weise das Ansehen des Geldes zu Fall gekommen ist, und wie es wieder aufgerichtet werden kann« (CG 167), so stellt Oresmius seinem Traktat buchstäblich eine (geld-)politische voran, nämlich, ob »ein König oder Fürst [...] durch Recht und Privileg ungehindert aufgrund seiner Machtgewalt die in seinem Herrschaftsgebiet im Umlauf befindlichen Zahlungsmittel ändern und nach freiem Gutdünken darüber befinden«<sup>220</sup> könne.

Mit dem Verweis auf die göttliche bewirkte Distribution der »natürlichen Reichtümer« unter den Völkern und der zugleich angesprochenen Stellvertretungsfunktion, welche die Münze fortan für jene Reichtümer erfüllt, kann Oresmius im Folgenden argumentieren, dass sie das Eigentum eben derjenigen ist, die es zum Tausch (der natürlichen Reichtümer) verwenden: Es »gehört der Gemeinschaft und einzelnen Personen«<sup>221</sup>. Das (Münz-)Geld als solches ist also im Besitz der Gemeinschaft, die alle Rechte hat, darüber zu verfügen; dem Fürsten spricht Oresmius allein eine seiner herausgehobenen Position angemessene, ausführende Rolle zu. Er führt in diesem Zusammenhang auch eine theoretische Diskussion über mögliche Änderungen an der Münze, insbesondere Münzbild, Gewicht und Feingehalt betreffend, aber auch was ihre Bezeichnung (und damit ihren Nominalwert) angeht. Jede Veränderung an den Münzen, welche die Entsprechung von Material- und Nominalwert veränderte, verstieße nicht nur gegen die Natur des Geldes (dessen Wert allein in seinem Material beruht) und implizit gegen den göttlichen Schöpfungswillen (gemäß welchem die natürlichen Reichtümer unter den Menschen verteilt sind). Sofern sie zugunsten der fürstlichen Staatskasse vorgenommen werden sind solche Veränderungen an der Münze darüber hinaus Diebstahl an der Gemeinschaft. Sie kommen dem Wucher gleich und sind zugleich schlimmer als dieser (»*ipsi usurae, et peior quam usura*«<sup>222</sup>), denn es ist eine Tat »gegen den Willen der Untertanen, ohne daß dies ihnen nutzen könnte«<sup>223</sup>. Der so handelnde Fürst aber erweist sich als

219 Ebd. Genauer als Copernicus geht Oresmius nun auf die Eignung von Edelmetallen als Tauschmedium ein, das idealerweise leicht zu handhaben, zu tragen und als ausreichend wertvoll angesehen werden muss, um auch größere Transaktionen zu erleichtern (vgl. ebd., S. 4: »[Si] sit facilius manibus attractabile seu palpabile, leuiter portabile, et quod pro modica ipsius porcione habeantur diuicie naturales in quantitate maiori«).

220 Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 5.

221 Ebd., S. 17.

222 Ebd., S. 42.

223 Ebd., S. 43.

Tyrann. ›Münzmutationen‹ seien ausnahmslos in Notfällen – wenn etwa im Kriegsfall dringend Finanzmittel benötigt würden – und nur unter ausdrücklicher Zustimmung der Gemeinschaft möglich.<sup>224</sup>

Angesichts dieser inhaltlichen Übereinstimmungen ist die in der Forschung noch nicht abschließend diskutierte Frage aufgerufen, inwiefern Copernicus Kenntnis jener früheren Überlegungen hatte. Denn offensichtlich gleichen sich beide Münzschriften ganz außerordentlich: Beide Autoren positionieren sich gegen einen geldwerttheoretischen Nominalismus und das dem entsprechende Recht der Obrigkeit auf Verfügungsgewalt über die Münze. Beide beziehen sich auf Aristoteles als zentrale Quelle und begreifen den Materialwert des Münzgeldes als wesentlich. Beide liefern ferner, in wesentlicher inhaltlicher Übereinstimmung, eine Aufzählung münzpolitischer ›Fehler‹. Darüber hinaus beklagen beide auch die Unmöglichkeit, die Vielzahl (material) differierender Prägungen zu unterscheiden.<sup>225</sup>

Insbesondere wird die inhaltliche Nähe deutlich etwa durch die bei beiden gegebene Berücksichtigung der bei der Münzproduktion anfallenden Kosten. So schreibt Oresmius zu der Frage, wer die Kosten für die Münzprägung tragen solle, dass dies am einfachsten zu bewerkstelligen sei, wenn

die münzbare Masse, beispielsweise Gold, bei der Übergabe zur Prägung oder beim Verkauf gegen Geld für einen niedrigeren Preis verkauft wird, als man aus ihr zu einem festgesetzten Preis Münzen schlagen kann. Wenn man aus einer Silbermark 62 Münzen herstellen kann, muß man, die Arbeitskraft und Umwandlungskosten, die zwei Solidi kosten, einberechnend, 64 Münzen herstellen. Der dafür geschätzte Anteil muß ausreichend sein, um die Münzherstellung zu jeder Zeit gewährleisten zu können.<sup>226</sup>

Die große inhaltliche Nähe zu der Passage in Copernicus' Münztraktat, in der er die Unterscheidung zwischen *valor* (Materialwert) und *estimatio* (Nominalwert) trifft und deren Verhältnis über die von der Prägung vermittelte *dignitas* bestimmt (und welche eben idealerweise den Herstellungskosten der Münze entspricht), ist ganz offensichtlich.

Die Annahme einer Übernahme dieser früheren Positionen durch den Frauenburger Astronomen erscheint also als durchaus möglich. Die hohe Verbreitung der

224 Zur politikgeschichtlichen Relevanz dieses Aspekts vgl. etwa Spufford, »Monetary Practice«, S. 76.

225 Wie Oresmius schreibt, »weiß man sehr oft während dieser wechselnden Zeiten und Veränderungen nicht, wieviel diese oder jene Münze wert ist« (Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 49).

226 Ebd., S. 19.

Schriften des Oresmius könnte eine solche These stützen: Auch wenn ihre Rezeption unterschiedlich eingeschätzt wird, so ist sie für die Zeit vor dem Buchdruck jedenfalls nicht unerheblich. Eine erste Druckfassung entstand 1477 in Brügge, eine weitere um 1483. Um 1480 verfasste der intellektuell einflussreiche Gabriel Biel (ca. 1410–1495) den *Tractatus de potestate et utilitate monetarii*, der die Schrift des Oresmius im Wesentlichen rekapituliert, und diesem in Aufbau, Stil, Argumentation und Rhetorik gleicht. Gedruckt wurde dieser 1516 in Oppenheim und später, 1542, in Nürnberg.<sup>227</sup> Trotzdem schätzt Odd Langholm etwa den Einfluss der Oresmischen Schrift als gering ein; obwohl sie die Geldpolitik der folgenden französischen Monarchen wohl beeinflusste, sei sie »not academically a very influential book«<sup>228</sup> gewesen: »Traces of it [...] are less than abundant.« Peter Spufford hingegen geht von einer großen Zirkulation aus. Oresmius' Schrift sei vorhanden gewesen »in the libraries of universities and academics and its contents became part of the common stock of academic discourse«<sup>229</sup>. Spufford, der sich der inhaltlichen Nähe der Schriften des Oresmius und des Copernicus wohl bewusst ist, stellt zumindest implizit eine Verbindung her, wenn er, ohne dabei Namen zu nennen, schreibt, die Schriften Biels und Oresmius »were available in print and clearly informed sixteenth century writers, even if they were not quoted directly.«<sup>230</sup>

Darüber hinaus ist zu vermerken, dass eben jene Lehren des Oresmius vom einflussreichen Kirchenrechtler Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis, 1384–1445) in Bologna und Padua gelehrt wurden<sup>231</sup> – den Orten, an denen Copernicus seinen Studienabschluss in Kirchenrecht erwarb.

Infrage aber steht ein Abhängigkeitsverhältnis vor allem wegen der deutlichen Unterschiede beider Schriften. Während bei Oresmius, wie erwähnt, eine moralische Argumentation mit politischer Stoßrichtung im Vordergrund steht, so findet sich in Copernicus' Überlegungen davon keine Spur. Bei ihm herrscht, wenn er sich bewertend äußert, der Tenor einer allgemeinen Klage über die Zustände vor (»Aber wehe dir, Preußen, das Du – o Pein!«, CG 162) während er der Frage, wer politisch über die Münze verfügen dürfe, keine wirkliche Beachtung schenkt. Zwar schreibt er eben, dass die Münze nicht »ohne reifliche Beratung der Vornehmsten und ohne einstimmigen Beschluß« (CG 167) zu verändern oder zu erneuern sei. Dies lässt sich jedoch auch als Aufruf zur kompetenten Beratung lesen und ist jedenfalls sehr

227 Vgl. Spufford, »Monetary Practice«, S. 80–83. Vgl. Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 113; vgl. Langholm, *Wealth and Money*, S. 13.

228 Dieses und das nachfolgende Zitat: Langholm, *Wealth and Money*, S. 13.

229 Dieses und das nachfolgende Zitat: Spufford, »Monetary Practice«, S. 75 bzw. ebd., S. 84.

230 Ebd., S. 84.

231 Ebd., S. 75. Biel nimmt in seiner Aufarbeitung des Oresmischen Traktats auf Panormitanus explizit Bezug (vgl. ebd., S. 81).

weit entfernt von Oresmius' apodiktischer gesellschaftlicher Distribution der Verfügungsgewalt über die Münze.

Auch biblische Bezüge sind bei Copernicus nicht zu finden, ja, überhaupt keine Verweise auf Autoritäten, während Oresmius nahezu jede Gelegenheit nutzt, um seine Argumente in dieser Form zu stützen.<sup>232</sup> Man mag dies den veränderten akademischen Gepflogenheiten zuschreiben. Zurzeit von Copernicus sind Methodik und Darstellungsformen der Scholastik mitsamt ihrem Kommentarwesen und biblisch-theologischen Argumentation bekanntlich bereits unter Druck geraten. Auseinandersetzungen darum sind insbesondere für die von Copernicus zu dieser Zeit besuchte Universität Krakau belegt.<sup>233</sup> Konkret hat der Verzicht insbesondere auf biblisch fundierte Argumentation aber durchaus inhaltliche Folgen. Denn während Oresmius eben diese biblischen Bezüge moralisch wendet, um, in Kombination mit der aristotelischen Geldlehre aus der *Politik*, die Festlegung eines den Materialwert deutlich übersteigenden Nominalwertes als widernatürlich und ungerecht zu diskreditieren, hat dies bei Copernicus keine Entsprechung. Im Gegenteil, er hält an der Existenz und im Grunde auch prinzipiellen Legitimität des Nominalwertes fest und übernimmt die entsprechende Argumentation offensichtlich aus Aristoteles' *Ethik* – ein geldwerttheoretischer Punkt, den Oresmius verschweigt, ja, im Sinne seines argumentativen Ziels, den materialen Warenwert als ›wahren Wert‹ zu etablieren, von einem strategischen Standpunkt aus fast verschweigen muss. Dagegen erscheint in Copernicus' Auffächerung des Münzwertes in *estimatio*, *valor* und *dignitas* ein deutlich erhöhter Nominalwert theoretisch durchaus möglich, ohne dabei in einem moralischen oder ›wertontologischen‹ Sinne falsch zu sein. Allein die wirtschaftlichen Folgen lassen dies bei ihm als ökonomisch sinnlos und zerstörerisches Unterfangen erscheinen. Auch wenn das geldpolitische Ergebnis beider Argumentationen also dasselbe ist, nämlich ein Aufruf, einen über Material- plus Herstellungskosten hinausreichenden ›Wertexzess‹ der Münze(n) zu verhindern, so zeigt sich Copernicus mit seiner begrifflichen Differenzierung auf theoretischer Ebene doch überlegen.<sup>234</sup> Auch spielt Oresmius zentrale Fragestel-

232 Wie eben gleich zu Beginn der Schrift, wie im Zitat zur Geldgenese ersichtlich (vgl. Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 4f).

233 Vgl. Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 39. Bemerkenswerterweise ist es auch Copernicus, der in seiner Vorrede von *De Revolutionibus* biblischen Referenzen jegliche Relevanz für astronomische Fragen abspricht (vgl. ebd., S. 409). Eine ähnliche Einstellung könnte für seine Behandlung der vorliegenden ökonomischen Zusammenhänge angenommen werden. Allerdings beruft sich Copernicus in seinem Hauptwerk auf zahlreiche nicht-biblische Autoritäten, um seinen Hypothesen Legitimität und Glaubwürdigkeit zu verleihen (vgl. ebd.).

234 Vgl. Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 113; vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 154f, wo sich Sommerfeld bei seinem Vergleich auf die den Darlegungen des Oresmius' wesentlich identischen Ausführungen Gabriel Biels (1430–1495) in dessen *Tractatus de potestate et utilitate monetarum* (ca. 1487) bezieht.

lung, in wessen Besitz das Geld bzw. die Münze auf fundamentaler Ebene sei und daher geldpolitisch darüber verfügen könne, bei Copernicus keinerlei Rolle. Sein ganzes Traktat vermittelt den Eindruck, dass es ihm um die ökonomische Funktionalität des Geldes geht, statt wie bei Oresmius, vorwiegend um die moralische und politische Problematik monetärer Verfügungsgewalt. Dies ist mit der Grund, weswegen Copernicus' Schrift aus heutiger Perspektive auch sachlicher, und damit ›wissenschaftlicher‹ anmutet.

Ein weiterer Unterschied betrifft im Übrigen die Beschreibung der von jenen Münzpolitiken ausgelösten Prozesse, namentlich das greshamsche Gesetz. Denn auch Oresmius wird immer wieder als dessen ›eigentlicher‹ Urheber ins Spiel gebracht. In der Tat schreibt er:

Gold und Silber vermindern sich wegen solcher [...] Verschlechterungen im Königreich, da es [sic!] ins Ausland gebracht wird, wo ein besserer Preis zu erzielen ist. Menschen versuchen nämlich, ihr Geld an denjenigen Ort zu bringen, wo sie es am wertvollsten glauben. Daraus resultiert die Verknappung des münzbaren Stoffes im Königreich [...]. Und so hat schlußendlich der Fürst nichts mehr, womit er in ausreichender Menge gutes Geld fabrizieren könnte.<sup>235</sup>

Kurz gesagt, das in Umlauf Setzen material geringwertigerer Münzen führt zum Verschwinden des werttragenden Geldmaterials. Obwohl diese Aussage derjenigen des greshamschen Gesetzes sehr ähnelt – insbesondere durch die allgemein wirkende Feststellung, dass die Menschen ihr Geld dorthin zu bringen versuchten, wo es ihrer Meinung nach am Meisten wert sei –, beschreibt Oresmius jedoch nicht explizit das mit dem greshamschen Gesetz bezeichnete Phänomen; dass nämlich bei paralleler Zirkulation zweier unterschiedlich bewerteter Geldsorten die höherwertigere aus dem Umlauf verschwindet. Vielmehr ist allein vom Geldmaterial die Rede. Beschrieben erscheint daher vielmehr ein mit der qua Münzfußveränderung erfolgten Abwertung der Währung eintretender Effekt: Da die material minderwertigen Münzen außerhalb ihres gesetzlichen Geltungsbereichs weitgehend nutzlos sind, sind Importe tendenziell mit einem stetigen Abfluss des im Fernhandel als Tauschmedium geschätzten Materials ins Ausland verbunden.

Natürlich implizierte eine solche Situation auch den ›greshamschen Effekt‹, dass material höherwertiges Geld, sofern es als solches erkannt wird, *im Gegenteil zu material geringwertigem* denselben Weg (über den Fernhandel ins Ausland) nähme. Eben dies jedoch scheint Oresmius nur indirekt ausgedrückt. Er scheint das Verschwinden von Edelmetall (bzw. edelmetallhaltiger Münzen) aus der lokalen Zirkulation also durchaus zu bemerken, bringt dies jedoch nicht – zumindest nicht explizit – mit der ›Wertkonkurrenz‹ verschiedener Geldsorten in Verbindung, wie

235 Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 51.

es Copernicus tut, wenn er das sukzessive Aussortieren höher bewerteter Münzen durch Goldschmiede beschreibt. Oresmius ist daher nur unter Vorbehalt als früherer ›Urheber‹ des greshamschen Gesetzes zu bezeichnen. Gewiss beschreibt Copernicus diese Phänomene expliziter und präziser.<sup>236</sup>

Zuletzt ist zu erwähnen, dass Copernicus, bei allen münztheoretischen Übereinstimmungen, im Gegensatz zu Oresmius von konkreten zeitgenössischen und (bemerkenswert akkuraten) historischen Beobachtungen ausgeht und auch entsprechend argumentiert – weswegen er offenbar auch als ›erster preußischer Numismatiker‹ bezeichnet worden ist.<sup>237</sup> Oresmius dagegen bleibt grundsätzlich auf einer abstrakten, theoretischen Ebene. Eine sich aus der direkten historischen Beobachtung speisende Argumentation findet sich bei ihm nicht.

Der obige Vergleich ließe den Schluss zu, dass Copernicus die Überlegungen des Oresmius wohl gekannt, jedoch nicht kopiert, sondern vielmehr weiterentwickelt habe. Allerdings kann konstatiert werden, dass Oresmius – irritierenderweise – auch über Copernicus hinauszugehen scheint. So bietet er über die genannte moralische Begründung hinaus eine extensivere Beschreibung der negativen wirtschaftlichen Folgen herrscherlicher Münzveränderungen, welche sich bei Copernicus so nicht finden und ihm bei seiner Argumentation durchaus hilfreich hätten sein können.

So beklagt Oresmius deutlicher und umfassender die aus der Unkenntnis über genaue Münzwerte sich ergebenden Schwierigkeiten: Denn »wieviele Mißverständnisse, Unklarheiten, Irrtümer und nicht zu behebende Hindernisse ergeben sich nicht daraus etwa beim Schließen von Kaufverträgen. Dies biete nur »Anlaß zu Streitigkeiten und Prozessen, ungerechter Begleichung der Schulden, Betrügereien und Auflehnung, Mißbräuche[n] aller Art«<sup>238</sup>. Darüber hinaus »können Gelderträge, Jahrespensionen, Mieten, Steuern und derartiges nicht gut und gerecht taxiert oder festgelegt werden [...]. Auch lässt sich Geld nicht mit normaler Sicherheit ausleihen oder übertragen«; ferner wendet sich Oresmius gegen ein Ausnutzen der Situation von Personen, welche über einen entsprechenden Informationsvorsprung verfügen und »dann Waren mit schlechtem Geld [kaufen] und [...] sie wieder gegen besseres los[schlagen]«<sup>239</sup>.

236 Angesichts der großen Nähe der Oresmischen Überlegungen wurde vorgeschlagen, vom ›oresmisch-kopernikanisch-greshamschen Gesetz‹ zu sprechen – so schon McLeod, Henry D., *History of Economics*, New York 1896, S. 38f; zitiert aus: Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 114). Eine solch differenzierte (wenngleich weniger griffige Formulierung) wäre gewiss angemessen; festzuhalten ist allerdings, dass es sich bei den diesbezüglichen Darlegungen des Copernicus um die expliziteste und umfassendste Beschreibung handelt.

237 Vgl. Copernicus, *Geldlehre*, S. 89; vgl. ebd., S. 85.

238 Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 55; vgl. ebd.

239 Dieses und das vorige Zitat: Ebd., S. 53.

Wertunsicherheit, sozialer Unfrieden, Betrügereien, Darlehensproblematik und kaufmännische Vorteilsnahme – all dies sind Punkte, die bei Copernicus nicht, oder, etwa die Wertunsicherheit betreffend, in ihren sozioökonomischen Konsequenzen nicht in diesem Umfang benannt werden. Aber auch die vorwiegend moralische Anrufung des Fürsten, in welcher Oresmius die von ihm beklagte Münzpolitik als dessen Rang und Stellung unwürdig erklärt (und der er wesentlich Raum gibt), wäre für Copernicus nicht gänzlich bedeutungslos. Denn er muss in seiner Schrift ja die Vertreter des jetzigen Herzogs von Preußen ebenso wie die Vertreter der polnischen Krone überzeugen.

Bei Copernicus findet sich stattdessen jener Verweis, dass aus der Verwendung des in seinem Sinne material hochwertigen Münzgeldes allgemeine Prosperität, ja kulturelle und moralische Blüte folge. So sei es »aus vielen Beweisgründen hinlänglich einleuchtend, [...] daß gerade die Gegenden, die sich einer guten Münze [*bonam monetam*] bedienen, reich an ausgezeichneten Künsten und Handwerkern sind und über eine Fülle von Gütern verfügen, wo dagegen eine schlechte Münze [*vilis moneta*] in Gebrauch ist, durch Trägheit, Müßiggang und faule Ruhe die Pflege sowohl der schönen Künste als auch des Geistes vernachlässigt wird« (CG 163, lat. CG 153). Es handelt sich dabei um keinesfalls überzeugende »Gründe«, da ein kausaler Zusammenhang zwischen material hochwertiger Münze sowie wirtschaftlicher, kultureller und erst recht moralischer Blüte an keiner Stelle hergestellt wird. Statt dieses beschwörenden und inhaltlich wenig überzeugenden Narrativs hätten die treffenden Argumente des Oresmius eher zur Überzeugungskraft des Traktats beigetragen. Wenn Oresmius jedoch in größerem Detail bzw. größerer Sorgfalt argumentiert: Warum sollte Copernicus, bei Kenntnis seiner Münzschrift, nicht auch diese Argumente übernommen haben? Denn es handelt sich durchaus um maßgeblich die sozioökonomische Funktionalität der Geldpolitik und eben nicht ihre moralische Bewertung betreffende Begründungen, die in ihrer Kürze problemlos in Copernicus' Argumentation integrierbar gewesen wären.

In welcher Beziehung sind die Schriften der beiden Gelehrten also zu sehen?

Der Kommentar in der Copernicus-Gesamtausgabe konstatiert neutral und sachlich korrekt, dass es keinen Hinweis auf Kenntnis der Schrift des Oresmius gebe, Copernicus' Traktat aber als »richtungsweisende Weiterentwicklung und Differenzierung«<sup>240</sup> der darin vorgestellten Überlegungen zu betrachten sei. Angesichts der inhaltlichen Übereinstimmung und der möglichen Verbreitung der Schriften des Oresmius erscheint es zwar keineswegs unwahrscheinlich, dass Copernicus sie gekannt und als Vorlage benutzt hätte. Jedenfalls handelt es sich keineswegs nur um »slight similarities«<sup>241</sup> wie behauptet worden ist. Zugleich ma-

240 Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 113.

241 Copernicus, *Complete Works*, Bd. 3, S. 206.

chen die aufgezeigten Differenzen deutlich, dass Copernicus' Traktat keineswegs eine Art Paraphrase der früheren Darstellung des Oresmius ist. Abgesehen von den theoretischen Unterschieden geht sie dafür viel zu detailliert auf die Spezifika der preußischen Situation ein und weist trotz aller Übereinstimmung inhaltliche wie argumentative Unterschiede auf. Vor allem aber geht sie auch theoretisch über die Oresmischen Überlegungen hinaus. Ferner werden bei Oresmius einige stichhaltige und vor allem prägnante Argumente genannt, deren Fehlen bei Copernicus doch überrascht und für eine Originalität seiner Überlegungen sprechen.

Es ist als möglich erachtet worden, die verblüffende Ähnlichkeit beider Schriften aus der vergleichbaren Situation ihrer Verfasser zu erklären. Immerhin handelt es sich um zwei Gelehrte, welche angesichts der Erklärung und möglichen Behebung einer vergleichbaren geldpolitischen Situation auf dieselben theoretischen Quellen (also Aristoteles) zurückgreifen. Mehr noch, beide können auch als Vertreter bestimmter Standesinteressen aufgefasst werden, nämlich denen des Klerus, der in beiden Fällen seine Einkünfte im Wesentlichen aus zunehmend in Münzgeld zu entrichtenden, festgeschriebenen Pachten bezog.<sup>242</sup> Als Vertreter ihres Standes – als welcher Copernicus bei den Verhandlungen zur preußischen Münzreform ganz buchstäblich anzusehen ist – sind sie freilich nicht nur an stabilen, sondern auch möglichst hohen Geld- bzw. Münzwerten interessiert.

Keiner von beiden spricht diesen Punkt explizit an, sieht man von Oresmius' Hinweis auf das Problem nominal fixierter Renten- und Pachtzahlungen ab. Copernicus wendet sich dem indirekt zu, wenn er auf die Möglichkeit der Etablierung einer aus seiner Sicht material defizitären Münze eingeht. Er begegnet in diesem Zusammenhang dem Argument, eine solche Münze käme den ärmeren Schichten zugute, da sie Lebensmittel und Pachtzahlungen verbillige. Ein Argument, das er zurückweist – material hochwertige Münzen verteuerten jene zwar, bedeuteten aber gerade für den Bauernstand beim Verlauf der Erträge auch höhere Einkünfte. Gegen eine hochwertige Münze plädierten nur jene, »denen bislang das Recht auf Münzprägung überlassen worden« (CG 163) sei und sich des daraus gezogenen Gewinn beraubt sähen. Kaufleute und Handwerker wiederum ständen einer »schwächeren Münze« womöglich indifferent gegenüber, da sie, wie bereits erwähnt, »ja nun einmal ihre Waren und Leistungen nach der Geltung [*valorem*] des Goldes verkaufen und sie für ums so mehr Geldstücke abgeben, je geringwertiger die Münze ist« (CG 163, lat. CG 152). Die einzige sozioökonomische Position, welche Coper-

---

242 Vgl. Spufford, »Münzverschlechterung«, S. 116 und Copernicus, *Complete Works*, S. 206. Letzteres belegen Urkunden aus der Hand des Copernicus, der als Finanzverwalter für die Bestätigung von Pachtverträgen zuständig war. Er ist dort immer wieder von Zahlungen die Rede, die zu erfolgen habe in »guten Münzen« und »vollständig abgezähltem Geld« (»bone mone-te sibi in parata pecunia plene numerat is«: Copernicus, *Gesamtausgabe*, Bd. 6/2, S. 189ff; hier: S. 190.

nicus in diesem Zusammenhang *nicht* erwähnt, ist diejenige der Pachttempfängenden. Neben dem Adels war dies insbesondere der Klerus, Copernicus' eigener Stand und mit derjenige, welcher von einer Etablierung material geringwertiger Münzen unmittelbare und nur schwer zu kompensierende Einbußen zu befürchten hätte. Wenn Copernicus aber nun konstatiert, dass auch die von ihm benannten Gruppen, sofern sie »das Gemeinwohl im Auge behalten, [...] keineswegs leugnen können, daß eine vorzügliche Münze nicht nur dem Gemeinwesen, sondern auch ihnen selbst und allen Ständen dienlich, eine minderwertige aber schädlich ist« (CG 163), so stellt er tatsächlich die für seinen Stand vorteilhafteste münzpolitische Lösung als die der Allgemeinheit dienlichste dar. Wenn man mit Spufford davon ausgeht, dass geldtheoretische Schriften immer auch »rationalisations of the interests of particular groups of men«<sup>243</sup> waren, dann ist wenig überraschend, dass das Ergebnis ihrer Analysen, diese Eigeninteressen bedienend, geldpolitisch weitgehend identisch ausfallen. Die Übereinstimmungen der Schriften beider ergäben sich demzufolge aus einer Gleichheit (oder zumindest Vergleichbarkeit) von münzpolitischer Situation, theoretischen Quellen und wirtschaftlichen Standesinteressen.

Hinsichtlich einer möglichen ›Parallelentwicklung‹ beider Texte ist ferner bemerkenswert, dass auch die Originalität der von Oresmius in *De Moneta* dargelegten Überzeugungen in Frage gestellt worden ist. Wie insbesondere Langholm gezeigt hat, spricht vieles dafür, dass die Grundlagen seiner Überlegungen zur Zeit der Verfassung seiner Münzschrift bereits im Ansatz vorlagen. Oresmius Verdienst liege vielmehr in der Systematisierung, der zusammenfassenden Aufarbeitung, Popularisierung und nicht zuletzt Politisierung derselben.<sup>244</sup> Ganz in diesem Sinne schreibt auch Spufford: »What was novel in Oresme's formulation was its presentation as a political tract [...] as well as many of its political conclusions. [...] He was consciously drawing on, and sharpening up, arguments that had been evolving in the university ever since [...] Philip IV's second round of debasements over forty years before.«<sup>245</sup>

Copernicus könnte zu seinen Überlegungen daher auch unabhängig jeder direkten Kenntnis der Oresmischen Schriften gekommen sein. Er könnte vielmehr andere, ebenfalls an Aristoteles anknüpfende, weniger ›populäre‹ Gelehrte studiert und ihre Gedanken in der von ihm beobachteten Situation angewandt haben – so etwa Buridanus, der im Allgemeinen als Lehrer des Oresmius gilt. Buridanus befasste sich im Rahmen seiner Aristoteleskommentare ebenfalls mit Geld und Münzen, in denen auch er sich zum geldwerttheoretischen Nominalismus kritisch äußerte. Die

243 Spufford, »Monetary Practice«, S. 85.

244 Vgl. Langholm, *Wealth and Money*, S. 105.

245 Spufford, »Monetary Practice«, S. 71.

Schriften des Buridanus wurden, im Gegensatz zu denen des Oresmius, zur Studienzeit von Copernicus an der Universität Krakau nachweislich diskutiert.<sup>246</sup> Oder aber Copernicus könnte jenen seit dem 14. Jahrhundert entwickelten Gedanken im Zuge seines Studiums des kanonischen Rechts in Bologna begegnet sein, wo sie aufgrund des Einflusses des den Oresmius selbst rezipierenden Panormitanus bekannt gewesen sein dürften.

Angesichts dieser Möglichkeit sowie der Verbreitung von Oresmius' Traktat und den oben aufgezeigten Differenzen beider Schriften scheint es daher fast am wahrscheinlichsten, dass Copernicus' Schrift in der Tat eine, allerdings indirekte, Weiterentwicklung der zuvor von Oresmius formulierten Gedanken darstellt, und die er mit an eigenen Beobachtungen geschulten Überlegungen ergänzte. Wie schon im Falle des Totentanzes ließe sich also vermuten, dass er, obwohl er ›die Sache selbst‹ nicht vorliegen hatte, mit den grundlegenden Ideen der Thematik doch vertraut war.

Ironischerweise zeigen sich so wiederum Parallelen zur sogenannten copernikanischen Wende. Denn ausgerechnet Oresmius gehört zu denjenigen, die im Mittelalter die Möglichkeit eines heliozentrischen Weltenaufbaus bereits diskutierten. Obwohl er in seiner dies betreffenden Schrift *Questiones de spera* (vor 1377) abschließend bemerkt, er selbst glaube zwar nicht an einen solchen (heliozentrischen) Aufbau des Kosmos, stellt er doch dessen Möglichkeit in den Raum. Und obwohl auch hier – wie im Falle der münztheoretischen Überlegungen – eine Rezeption seiner Überlegungen durch Copernicus nicht unumstritten ist, so geht die Forschung doch davon aus, dass Copernicus keine direkte Kenntnis jener Schrift hatte.<sup>247</sup> Jedenfalls ist klar, dass Copernicus nicht als erster nachantiker Gelehrter die Möglichkeit eines heliozentrischen Weltenaufbaus diskutierte, wengleich er dies mit eigenen Beobachtungen stützen konnte und nicht zuletzt mit deutlicherer Überzeugung vertrat.

Ebenfalls dazu passt, dass das heliozentrische Weltbild nur schrittweise, etwa über Galilei und Kepler, zum Durchbruch kam und auf gesellschaftliche Akzeptanz

246 Vgl. Knoll, »Young Copernicus«, S. 25–27. Näher untersucht ist dies freilich nur für die in kosmologischen Zusammenhängen bedeutsame Impetustheorie des Buridanus (vgl. ebd.).

247 Vgl. zur präkopernikanischen Diskussion des Heliozentrismus Károly Simonyi, *Kulturgeschichte der Physik*, Berlin 1990, S. 155f sowie Goddu, *Aristotelian Tradition*, S. 155. Zu Oresmius Überlegungen vgl. Nicolaus Oresmius [Nicolaus Oresme], *The Questiones de spera. Latin Text with English Translation, Commentary and Variants*, hg. von Garrett Droppers, Madison WI 1966; vgl. Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison WI/London 1959. Zur Datierung vgl. Nicolaus Oresmius [Nicolaus Oresme], *The Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, hg. von Marshall Clagett, Madison WI 1968, S. 6. Auch die Originalität der heliozentrischen Hypothesen des Oresmius wurde übrigens bestritten (vgl. etwa Claudia Kren, »The Rolling Device of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī in the De spera of Nicole Oresme?«, in: *ISIS* 62/4 (1971), S. 490–498).

noch länger warten musste. Während aber Copernicus zumindest die Veröffentlichung von *De revolutionibus* noch erlebte, blieb ihm der Erfolg der von ihm propagierten Münzpolitik im Wesentlichen versagt. Denn die tatsächlich um 1530 beschlossene Münzreform ergab zwar eine Stabilisierung der vorliegenden Misere. Sie wurde allerdings mit einem einberechneten Münzgewinn zugunsten der polnischen Krone und des Herzogs von Preußen umgesetzt (worüber sich Copernicus auch in oben genanntem Brief an Felix Reich echauffierte).

Ob Copernicus Kenntnis von jenen früheren geldtheoretischen Überlegungen hatte ist zuletzt aber auch erhellend hinsichtlich der Frage, welche Bedeutung die Totentanzmotivik für seine Rhetorik spielte. Die Schrift des Oresmius ist zwar voller Zitate antiker und biblischer Autoritäten, aber weitgehend frei von metaphorischem Sprachgebrauch. Nur an einer Stelle, relativ am Ende seiner Schrift, im vorletzten von 23 Kapiteln, scheint er sich einer figurativen Redeweise hinzugeben und greift, ähnlich wie später Copernicus, auf das Bild von der tödlichen Krankheit zurück. Allerdings schließt er dabei auf den klassischen Topos vom ›Volkskörper‹ an: »Das Gemeinwesen oder Königreich gleicht einem menschlichen Körper [...]. Der Körper wird geschwächt, wenn Säfte im Übermaß in eines seiner Glieder strömen, das sich dadurch entzündet und anschwillt, während andere austrocknen und schrumpfen. Die Proportionen sind nicht mehr lange gewahrt und ein solcher Körper wird nicht lange überleben.«<sup>248</sup> In dieser, bemerkenswert an den modernen Ausdruck vom Geld als ›Lebensblut‹ der (Volks-)Wirtschaft erinnernden Rede, führt die ›Ausdünnung‹ des Geldes als Wertträger zur widernatürlichen, ja, krankhaften Konzentration allerlei Reichtümer in den Händen des geldpolitisch unbotmäßigen Fürsten. Ein solcher Körper jedoch »gleichet einem Monstrum oder einem Menschen, dessen Haupt so übermäßig ist, das [sic!] es der übrige Körper nicht zu tragen vermag. Wie sich aber ein solcher Mensch nicht zu helfen weiß noch lange überleben wird, so kann ein [solches] Reich [...] nicht lange währen.«<sup>249</sup>

Das Bild vom siechenden ›Volks‹- bzw. ›Staatskörper‹ scheint bei Copernicus zwar anzuklingen, wenn er davon spricht, dass die bisherige Münzpolitik den Untergang Preußens nach sich zöge und das Gemeinwesen »nach und nach [...] zugrunde richt[e]« (CG 158). Direkt aufgegriffen aber wird die Rede von der mit betont körperlichem Verfall einhergehenden Krankheit jedoch allein in den weiter oben vorgestellten Passagen, in denen Copernicus von den material minderwertigen Münzen als die Vollwertigen ›ansteckend‹, vergiftend, verdrängend und gewaltsam zu Tode

248 Oresmius, *De mutatione monetarum*, S. 65. Allgemein zur Körpermetapher für das Gemeinwesen vgl. u.a. Klaus Bergdolt, »Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell«, in: *Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie*, hg. von Otto Depenheuer, Wiesbaden 2005, S. 131–144.

249 Ebd., S. 67.

bringend schreibt. Sie sind es, die in ihrem krankhaften, körperlichen Verfallszustand zuletzt (auch) den Niedergang und damit den Tod des Gemeinwesens bewirken, den Copernicus in drastischen Worten beschwört, wenn er die Schlechtigkeit der Münze als eine der vier apokalyptischen Plagen – mit dem Tod! – identifiziert. Das Gemeinwesen selbst aber erscheint nicht in der Weise als krank und/oder verunstaltet, wie es bei Oresmius der Fall ist: Von Gebrechen und von der ›natürlichen Ordnung‹ zuwiderlaufender körperlicher Missbildung gezeichnet sind bei Copernicus die Münzen, nicht der ›Volkskörper‹.

Es mutete überraschend an, dass der in der galenischen Humoralmedizin geschulte und als Arzt tätige Copernicus ausgerechnet das griffige Bild vom aufgrund einer Störung des Säftegleichgewichts (sterbens-)kranken ›Volks-‹ bzw. ›Staatskörper‹ nicht als solches übernommen hätte, wo er doch den Untergang des preußischen Gemeinwesens immer wieder in rhetorischem Überschwang beklagt. Gerade das Fehlen dieser Metapher spricht daher dafür, dass Copernicus vielleicht die von Oresmius formulierten Ideen kannte, nicht aber seine eigentliche Münzschrift.

Umgekehrt fällt gerade im Vergleich mit dem Metapherngebrauch des Oresmius die bei Copernicus betonte, in ihrem materialen Verfallszustand gründende Agentialität der Münzen auf, wovon bei ersterem an keiner Stelle die Rede ist. Da Copernicus aber gewiss nicht weniger als Oresmius daran interessiert war, seinen Überlegungen rhetorisch Nachdruck zu verleihen, schiene es nur einleuchtend, dass er damit in vergleichbarer Weise auf ein Bild aus seinem kulturellen Umfeld zurückgriff, dessen Prägnanz und Anschlussfähigkeit selbstverständlich gegeben waren – wie das Motiv der verlebendigten, im körperlichen Verfall befindlichen Totengestalten, in dem körperlich-materialer Verfall, bedrohliche Agentialität und eine zerstörerische Eigendynamik aufs Eindrücklichste verbunden sind.

Aus dieser Perspektive stützte der Vergleich mit Oresmius' *De Moneta* nicht nur die Annahme einer Beziehung zwischen der Totentanzmotivik und der Rhetorik des Copernicus. Sie diente umgekehrt auch als Hinweis darauf, wie die Beziehung der geldtheoretischen Überlegungen des Copernicus zu denen seines ›Vorgängers‹ Nicolaus Oresmius einzuschätzen ist.

## 2.4 Eigendynamiken

Im Verlauf dieses Kapitels wurden strukturelle Parallelen zwischen Metaphysik und Münzgeld und in diesem Zusammenhang auch zwischen der Motivik der tanzenden Toten und dem preußischen Münzverfall aufgezeigt, welche eine zeitgenössisch wahrnehmbare Nähe zwischen beiden plausibel machen. Wie deutlich geworden ist, kommt dabei der Dimension des Materiellen als gegenüber immaterieller, vorgeblich übergeordneter Vorbestimmung seine Eigenwertigkeit und Eigenständigkeit behauptend, zentrale Bedeutung zu.

Abschließend können die obigen Beobachtungen noch als Anlass einiger weiterer Anmerkungen dienen. Denn über die hier plausibel gemachte Bezugnahme der Schrift des Copernicus auf die Motivik der Totentänze hinaus erscheint bemerkenswert, dass in der Reflexion von Münzverfall und Totentanz die materielle Dimension gleichermaßen als ebenso problematisch wie produktiv hervortritt. Im Totentanz, wie am Beispiel des an der Wende zum 16. Jahrhundert im Ostseeraum populären Revaler bzw. Lübecker Totentanzes gezeigt, tritt das Materielle in Gestalt der verfallenden Totengestalten als eigenständig agierend auf. Eine grundsätzliche Infragestellung nicht nur der über die material-vergängliche Gleichheit der Menschen hinausgehenden Sozialordnung, sondern auch der Sphäre des ewig-Göttlichen wird im Totentanz, wenn auch keineswegs propagiert, so doch als Möglichkeit zumindest ins Spiel gebracht.

Im selben Zeitraum tritt während des preußischen Münzverfalls die Materialität der Münze gegenüber ihrer gesetzlichen Prägeform als eigentliches Wertkriterium hervor. Die mutmaßlich als ›Totentanz der Münzen‹ wahrnehmbaren Prozesse fortschreitenden materialen (und damit auch werttheoretischen) Münzverfalls, die Copernicus in seiner Münzschrift beschreibt, wirken dabei in seine geldtheoretische Diskussion hinein. Auch wenn es im konkreten Fall die herrscherliche Politik ist, welche jene Prozesse auslöst, so führt ihre Untersuchung Copernicus doch zur besonderen Berücksichtigung einer buchstäblichen, der Materialität des Münzgeldes zuzusprechenden Eigendynamik, nämlich ihrem unausweichlichen materialen Verfall. Dieser ganz buchstäbliche ›Münzschwund‹ problematisiert und konterkariert im Prinzip das Ideal eines stabilen Münzwertes und impliziert in letzter Konsequenz die Unzulänglichkeit materialer Geldobjekte – was Copernicus dazu führt, im Zuge seiner Überlegungen auch die Kontrolle der materialen Beschaffenheit der sich im Umlauf befindlichen Münzen zu fordern.

Kulturhistorisch erscheint nun gerade die Berücksichtigung dieser buchstäblichen, unaufhaltsamen, materialen Verfallsdynamik bemerkenswert. Denn auch wenn es sich dabei nicht um eine im engeren Sinne physikalische Untersuchung zum Münzmaterial handelt, so führt Copernicus' werttheoretischer Blick auf den Münzabrieb ihn doch zu einer Perspektive, welche die materialen Qualitäten der Münzen und deren sich der Kontrolle entziehenden, zuletzt eigendynamischen Verfall ins Zentrum rückt. Eben dies beinhalten seine Ausführungen zur Münzlegierung, wenn er eben schreibt, dass insbesondere der Silbermünze »gewöhnlich Kupfer beigemischt [wird,] [...] damit sie sich durch den ständigen Gebrauch nicht zu rasch abgreift und so zugrunde geht« (CG 159). Diese zwangsläufige materiale Unzulänglichkeit aber macht implizit Kontrollmaßnahmen erforderlich, um festzustellen, wann die Münze erneuert wenn soll, »wenn sie durch ständigen Gebrauch

abgenutzt« (CG 160) ist – ein für die damalige Zeit äußerst schwierig durchzuführendes Unterfangen.<sup>250</sup>

Gerade diese doch grundlegende Berücksichtigung der materialen Unzulänglichkeit, verbunden mit dem Ruf nach Kontrolle ihrer Effekte in einer theoretischen Schrift, kann durchaus im Kontext gesehen werden mit der größeren Aufmerksamkeit, welche die materiale Praxis gegenüber theoretischen Überlegungen vor allem in frühneuzeitlichen ingenieurwissenschaftlichen Zusammenhängen erhält – und welche für die Herausbildung der Naturwissenschaften als wesentlich erachtet werden können.<sup>251</sup> So schreibt etwa Galileo Galilei in einem Brief an Guidobaldo del Monte (1545–1607) über die Unmöglichkeit der Übereinstimmung mathematischer Beschreibungen mit konkret beobachteten, physikalischen Bewegungsabläufen: »Wenn wir uns mit der Materie befassen, verändern sich [...] die Sätze, die vom Geometer nur abstrakt betrachtet werden.«<sup>252</sup> In eben diesem Sinne schreibt auch der Festungsbauer Buonaiuto Lorini (1540–1611) in *Delle fortificationi* (1597), dass »Beweise und Verhältnisse, die von Linien, Flächen und bloß eingezeichneten, materiellen Körper abgeleitet werden, nicht mehr genau gelten, wenn man sie auf materielle Gegenstände anwendet, weil die geistigen Vorstellungen des Mathematikers nicht jenen Hinderungen unterworfen sind, die von Natur aus der Materie eigen sind.«<sup>253</sup>

Nun ist Copernicus Münztraktat freilich weder eine mathematische, noch eine ingenieurwissenschaftliche Schrift und von den hier genannten zudem um einige Jahrzehnte entfernt. Aber seine Überlegungen sind doch zu lesen als grundlegende theoretische Durchdringung eines Sachverhalts mit mathematischen Anklängen (man denke etwa an die implizit entwickelte Formel von *valor + dignitas = estimatio*). Zugleich zeigt er dabei ein Bewusstsein für die erforderliche Berücksichtigung materialer Unzulänglichkeiten, deren Kompensation als notwendig erkannt wird. In Kürze verraten seine Überlegungen eine gewisse Sensibilität für jene Differenz von Theorie und Praxis, welche Lorinis Unterscheidung »zwischen einem rein spekulativen Mathematiker und einem praktischen Mechaniker«<sup>254</sup> gleichkommt.

250 Vgl. CG 168, FN 8.

251 Vgl. Matteo Valleriani, »The Epistemology of Practical Knowledge«, in: *The Structures of Practical Knowledge*, hg. von Matteo Valleriani, Berlin 2017, S. 1–21; hier v.a. S. 1–7; Pietro D. Omodeo und Jürgen Renn, »Das Prinzip Kontingenz in der Naturwissenschaft der Renaissance«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 115–148, hier: S. 122–128; vgl. Wolfgang Lefèvre, *Naturtheorie und Produktionsweise*, Darmstadt 1978, S. 81–116.

252 Galilei, Galileo, *Le Opere... Nuova ristampa dell'Edizione Nazionale*, Florenz 1968, Bd. X., Nr. 88, 97–100, 100; zitiert aus und übersetzt in: Omodeo und Renn, »Das Prinzip Kontingenz«, S. 123.

253 Buonaiuto Lorini, *Delle fortificationi*, Venezia 1597, S. 172, zitiert aus und übersetzt in Friedrich Klemm, *Technik. Eine Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg/München 1954, S. 157f); vgl. ebd., S. 409, FN 85.

254 Lorini, *fortificationi*, S. 172; zitiert/übersetzt in Klemm, *Technik*, S. 157.

Eben diese Berücksichtigung des basal-Materialien, nicht nur auf werttheoretischer, sondern eben buchstäblicher Ebene, rückt die münzpolitischen und -theoretischen Überlegungen des Copernicus in die Nähe jener für die Herausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft bedeutenden Verbindung von Theorie und Praxis, welche die materialen Unzulänglichkeiten theoretischen Entwürfen gegenüber als gegeben anerkennt und einzuberechnen sucht.<sup>255</sup>

Bemerkenswert ist hierbei, dass Oresmius in seinem Traktat die Gefahren von Alter und Abnutzung der Münzen zwar bereits benennt, dies bei Copernicus aber größere Beachtung findet und eben insbesondere im Rahmen seiner Reflexion der Münzzusammensetzung berücksichtigt wird. Denn während Oresmius bei der Münzherstellung eine Legierung wertvoller und geringerwertigerer Materialien allein als sinnvoll (und zulässig!) ansieht, um den Wert von Münzen so klein zu halten, dass auch geringe Beträge mit ihnen bezahlbar werden – also allein werttheoretische bzw. wirtschaftspraktische Gründe anführt –, so denkt Copernicus auch hier an den Münzverschleiß und seine möglichst weitgehende Reduktion. Die Materialität der Münze tritt in der Münzschrift des Copernicus damit nicht nur als zentral auf, sondern ebenso problematisch wie produktiv, insofern sie in ihrer Unzulänglichkeit die Aufmerksamkeit auf Möglichkeiten der Kompensation derselben und letztlich der Kontrolle jener Verfallsdynamiken lenkt, welcher die Münzen in ihrer Materialität unterworfen sind.

Auch wenn damit weder eine teleologische Entwicklung noch ein wissens- oder kulturgeschichtlicher Umbruch suggeriert werden soll – gegen letzteres versichern die im Verlauf dieses Kapitels aufgezeigten, den Totentänzen vorangehenden Verhandlungen des Materiellen sowie der Verweis auf die Münzschrift des Oresmius –, so rücken mit der hier untersuchten Gegenüberstellung von Geld und Tod doch zugleich die Jahre um 1500 als eine Zeit in den Blick, in welcher die Dimension des Materiellen besondere Beachtung einfordert. Das beginnende 16. Jahrhundert erscheint so als ein Moment, in dem die Frage nach dem Status und der Dynamik des Materiellen in verschiedener Weise als ebenso problematisch wie produktiv ins Spiel gebracht wird – oder, wie man angesichts der materialen Eigendynamik versucht wäre zu sagen: sich selbst produktiv ins Spiel bringt.

---

255 Vgl. etwa Omodeo und Renn, »Das Prinzip Kontingenz«, S. 139ff.



### 3. Tod und Geld als Strukturfaktoren sozialer Ordnung

#### Die Sozialkritik des Paracelsus (1530–1535)

---

Hie richt got noch dem rechten  
die heren ligen Bi den knechten  
nvn mercket hier Bi  
welger her oder knecht gewesen si  
→ *Kleinbasler Totentanz* (Basel-Klingental)<sup>1</sup>

L'argent n'a point de maître.  
– *Französisches Sprichwort*

Wer ist der größere Gleichmacher: Das Geld oder der Tod?  
Wer ist der größere Ungleichmacher?

Der Tod als ultimativer Egalisierer ist aus der europäischen Kulturgeschichte nicht wegzudenken. Auch hier dienen die spätmittelalterlichen Totentänze als herausragendes Beispiel, versinnbildlicht doch gerade die Vereinigung aller Ständevertreter:innen in einem Reigentanz die Indifferenz, mit welcher der Tod alle und jede:n zu ereilen inbegriffen ist. Andererseits ist der Tod in dieser Lesart zugleich als soziale Hierarchien affirmierend zu begreifen: Denn wenn am Ende alle Ungleichheiten hinfällig sind, sind sie dann nicht tolerabel? Ist das Urteil nicht dem höchsten, jenseitigen Richter überlassen?

Auch das Geld ist ein großer Egalisierer: Denn es schert sich bekanntermaßen nicht darum, wer es benutzt, Kaiser, König, Kaufmann, Papst oder Bettelmönch. In der Tat ist das 15. und 16. Jahrhundert ein Zeitraum, in dem zwar gewiss nicht alles Ständische und Stehende verdampft, um mit Karl Marx und Friedrich Engels zu sprechen,<sup>2</sup> in der tradierte soziale Hierarchien und Machtverhältnisse aber sehr wohl merklich unter Druck geraten. Vor dem Geld sind alle gleich: Das bedeutet eine Verschiebung von Machtverhältnissen hin zu denjenigen, die über Geld verfügen, es

---

1 Zitiert aus: Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74.

2 Vgl. Marx und Engels, *Werke*, Bd. 4, S. 465.

vergeben, sich seine Macht zu eigen machen. Das Geld wird zum Ungleichmacher, über den sich gesellschaftliche Hierarchien (neu) sortieren.

Wie im Folgenden gezeigt werden kann, werden Geld und Tod zu Beginn des 16. Jahrhunderts tatsächlich in eben dieser Weise kontrastiert, und zwar in den Schriften des Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim (1493–1541), besser bekannt als Paracelsus.

Der vor allem für seine medizin- und wissenschaftshistorisch bedeutsamen Schriften bekannte Arzt, Naturforscher, (Al-)Chemiker und Laientheologe aus Einsiedeln in der Schweiz verfasste in den 1530er Jahren auch zahlreiche und bis heute weit weniger beachtete, sozialkritische Texte. Er widmete sich in ihnen dem Entwurf eines *vita beata* – eines ›seligen Lebens‹ –, der Verwirklichung christlicher Ideale unter irdischen Bedingungen. Die Ausführungen zum *vita beata* sind in ihrem Bezug zu biblischen Texten und in ihrem Antiklerikalismus von einem reformatorischen Gestus getragen und berühren sämtliche Lebensbereiche. In dem darin enthaltenen Gesellschaftsordnung entwirft Paracelsus Geld und Tod als konkurrierende Strukturfaktoren sozialer Ordnung und stellt sie in oben erläuterten Sinne gegenüber: Beide fungieren für ihn sowohl als Gleichmacher als auch als Ungleichmacher. Auf den Tod trifft dies zu, insofern er als Mahner fundamentaler sozialer Gleichheit und Solidarität dient (der aber zugleich in oben genannter Weise als notwendig erachtete Ungleichheiten rechtfertigt); auf das Geld, insofern es bestehende soziale Hierarchien auflöst und nachhaltig dynamisiert. Paracelsus nutzt, so soll argumentiert werden, Geld und Tod in ihrer Gegenüberstellung als Bezugspunkte konträrer Gesellschaftsentwürfe, um eine seinen Ideale entsprechende Sozialordnung begründen zugleich die bestehenden Verhältnisse und die seiner Ansicht nach verdammenswerten Irrwege der zeitgenössischen Gesellschaft aufzuzeigen und kritisieren.

Die Beziehung zwischen Geld und Tod in den Schriften des Paracelsus wurde bislang noch nicht untersucht, obwohl die ihn betreffende Forschungsliteratur bekanntermaßen umfangreich ist. Er ist Gegenstand zahlreicher Biographien und seine Schriften sind kritisch erfasst.<sup>3</sup> Eine Vielzahl von Einzelstudien beschäftigt sich seit jeher mit der medizin- und allgemein wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung

3 Zu Person und Leben des Paracelsus vgl. Charles Webster, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven CT/London 2008; vgl. Paul Letter, *Paracelsus. Leben und Werk*, Bad Königförde 2000; Franz Rueb, *Mythos Paracelsus. Werk und Leben von Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim*, Berlin/München 1995; Pirmin Meier, *Paracelsus, Arzt und Prophet. Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1993; Frank Geerk, *Paracelsus. Arzt unserer Zeit. Leben, Werk und Wirkungsgeschichte des Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1992.

Kritisch erfasst sind seine Werke in Paracelsus [Theophrastus Bombast von Hohenheim], *Neue Paracelsus-Edition*, hg. von Urs Leo Gantenbein unter Mitarbeit von Michael Baumann und Detlef Roth, 1 Bd., Berlin/New York 2008, auf die im Weiteren im Wesentlichen zurück-

seiner Überlegungen und der von ihm geforderten, empirisch orientierten Wissenspraxis.<sup>4</sup> In jüngerer Zeit wurde vor allem auf den Zusammenhang seiner naturphilosophischen und theologischen Vorstellungen hingewiesen und die Herausbildung seiner epistemologischen Ansätze aus dem alchemischen Denken heraus betont.<sup>5</sup> Aus theologiegeschichtlicher Perspektive wurde Paracelsus' Rolle als radikaler kirchenkritischer Reformator des beginnenden 16. Jahrhunderts beleuchtet, der einen Aufruf zur Frömmigkeit mit einer vehementen Gesellschaftskritik verband.<sup>6</sup> In der Diskussion seiner im Vergleich weit weniger beachteten, aber umfangreichen sozialkritischen Schriften wurde deren Einbettung in seine theologische, biblisch fun-

---

gegriffen wird. Die dort versammelten Primärtexte werden im Fließtext mit Sigel (NP) und Seitenangabe zitiert.

Unter früheren Sammelausgaben sind v.a. hervorzuheben Paracelsus, [Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus]. *Sämtliche Werke in zwei Abteilungen*, hg. von Karl Sudhoff und Kurt Goldammer, München/Berlin/Wiesbaden sowie Paracelsus, [Theophrastus Paracelsus] *Werke*, hg. von Will-Erich Peuckert, 5 Bde., Basel/Stuttgart 1965–1968. Da von der Neuen Paracelsus-Edition bislang erst ein Band vorliegt finden jene nach wie vor Verwendung, auch wenn ihre Editionsprinzipien nicht immer transparent sind (vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 54–66). Zahlreiche Einzelausgaben liegen vor, wie z.B. Paracelsus [Paracelsus Theophrastus], *Licht der Natur. Philosophische Schriften*, hg. von Rolf Löther u.a., Leipzig 1973 und die ebenfalls im Folgenden hinzugezogene Ausgabe Paracelsus, *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, hg. von Kurt Goldammer, aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen von dems., Tübingen 1952. Zur Editions- und Rezeptionsgeschichte der paracelsischen Werke vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 40–69; S. 86–108 sowie u.a.; Geerk, *Arzt*, S. 387–506.

- 4 Vgl. dazu Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 37f sowie etwa die entsprechenden Beiträge in Albrecht Classen (Hg.), *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, Berlin/New York 2010 und die Aufstellung in Letter, *Leben*, S. 102–108.
- 5 Vgl. Gerhard Reuther, »Kosmos der kleinen Dinge. Zur Rolle des Experimentierens zwischen Alchemie und Naturphilosophie«, in: *Spuren der Avantgarde. Theatrum alchemicum. Frühe Neuzeit und Moderne im Kulturvergleich*, hg. von Helmar Schramm u.a., Berlin 2017, S. 252–279; vgl. Michael Lorber, »Alchemie, ›Elias artista‹ und die Machbarkeit von Wissen in der Frühen Neuzeit«, in: *Natur-Religion-Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens*, hg. von Thorsten Burkard, Berlin 2013, S. 87–116; Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge MA/Ann Arbor MI 2005.
- 6 Vgl. etwa Andrew Weeks, »Das gute Leben in einstürzenden Welten: Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme«, in: *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, hg. von Albrecht Classen, Berlin 2012, S. 137–156; Urs Leo Gantenbein, »Paracelsus als Theologe«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2010, S. 65–90; Hans-Jürgen Goertz, *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978; Wolfgang Beutin, »Zu den sozialpolitischen Schriften des Paracelsus«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2010, S. 91–128.

dierte Vorstellungswelt hervorgehoben, aber auch auf ihren erkennbaren Zusammenhang mit seinem naturphilosophischen Denken hingewiesen – Aspekte, auf die im Folgenden besonders einzugehen sein wird.

Bezüglich der paracelsischen Vorstellungen vom Tod wurde festgestellt, dass er sich diesem als Arzt, vorwiegend aber als Theologe widmete und dabei den Traditionen der zeitgenössischen christlichen Glaubenslehre verpflichtet blieb. Wie konstatiert wurde, betonte er den Tod als Vollendungsmoment des wahrhaft christlichen Lebens und wies ihm zentrale und kontinuierliche Bedeutung für die gesamte individuelle Lebensführung zu.<sup>7</sup> In diesem Sinne wird im Folgenden auch die Bedeutung des Todes für die ideale Sozialordnung als zentraler Bezugspunkt ihrer soziale und sozioökonomische Beziehungen herausgearbeitet werden.

Paracelsus' Äußerungen zu Geld waren noch nicht Gegenstand eigenständiger Untersuchungen. Aus theaterwissenschaftlicher Perspektive wurden sie aber bereits zu seinem epistemologischen Grundgestus der Suche nach wahrer Erkenntnis und der sich in seinen sozialkritischen Texten findenden Forderung nach Wahrhaftigkeit aller Lebensbereiche in Beziehung gesetzt. Geld wurde hier als ein die moralisch gebotenen sozialen Verhältnisse ›maskierendes‹ und auf sie zerstörerisch wirkendes Agens identifiziert.<sup>8</sup> Dieser Effekt wird zu reflektieren sein, wenn im Folgenden die Aussagen des Paracelsus zum Geld erstmalig als solche in Augenschein genommen werden. Sie werden darüber und über ihren Bezug zur traditionellen christlichen Reichtums skepsis hinaus auf ihre geldtheoretischen Implikate hin zu befragen sein, die sich für die Kontrastierung des Geldes mit dem Tod als mit entscheidend erweisen werden.

Wenn im Folgenden die genannte Gegenüberstellung von Tod und Geld herausgearbeitet wird, so werden auch hier Verflechtungen unterschiedlicher Diskursfelder aufzuzeigen sein, welche disziplinär gebundeneren Herangehensweisen gegebenenfalls entgehen. Ein Vorhaben, für welches sich das paracelsische Denken, in dem sich Theologisches mit sozialkritischen und nicht zuletzt auch naturphilosophischen Überlegungen kreuzt, vielleicht besonders eignet.

Zunächst werden die oben genannten soziale Hierarchien kritisierende und affirmierende Dimensionen des Todes in der zeitgenössischen Vorstellungswelt detaillierter zu skizzieren sein. Das soll am Beispiel des Totentanzes von Basel (auch ›Großbasler Totentanz‹, ›Predigertotentanz‹, ›Tod von Basel‹<sup>9</sup> genannt) geschehen.

7 Vgl. Gantenbein, »Jenseits«; Alois M. Haas, »Sterben und Todesverständnis bei Paracelsus«, in: *Paracelsus heute – im Lichte der Natur*, hg. von Robert Jütte, Heidelberg 1994, S. 132–148.

8 Vgl. Helmar Schramm, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1996, S. 68–79; hier: S. 78f.

9 Vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 53. Die Bezeichnungen dienen zumeist der Abgrenzung vom etwas jüngeren und weit weniger berühmten Kleinbasler Totentanz von Basel-Klingental, der eine frühe Nachbildung des Großbasler Totentanzes ist. Vgl. die folgenden Ausführun-

Im Anschluss wird zu zeigen sein, wie sich dieser sozialkritischen Ambivalenz gegenüber das Geld nicht minder durch einen egalisierenden, traditionelle ständische Distinktionen infrage stellenden Effekt auszeichnet, zugleich aber die Herausbildung neuer hierarchischer Muster bewirkt. Auch hier wird auf das Beispiel Basel recurriert werden. Die Hervorhebung der Stadt am Oberrhein liegt nicht nur nahe, da der genannte Totentanz bereits damals über die Stadtgrenzen hinaus bekannt und Basel eine überregional bedeutende, von Kaufmannsvereinigungen dominierte Handelsmetropole war – Tatsachen, die ihr bei Historiker:innen sowohl den Beinamen ›Totentanzstadt‹ als auch den der ›Geldstadt‹ eingetragen haben.<sup>10</sup> Basel bietet sich als Bezugspunkt vor allem auch an, da Paracelsus hier 1527/1528 als Stadtarzt tätig war. Es liegt also eine unmittelbare geobiographische Nähe vor, die im Verlauf dieses Kapitels zu reflektieren sein wird, insbesondere auch weil Paracelsus' fluchtartiges Verlassen der Stadt im Februar 1528 einen Wendepunkt in seinem Leben darstellte, nach welchem er mit der Niederschrift seines sozialkritischen Schrifttums begann.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll gezeigt werden, wie Paracelsus im Zuge seiner Überlegungen zu einem wahrhaft christlichen, die gesamte Lebenswelt umgreifenden *vita beata* seine ideale Gesellschaftsordnung entwirft. Wie benannt stellt der Tod einen zentralen Strukturfaktor derselben dar, insofern sich in Bezug auf ihn die grundlegende Egalität jenes Gemeinwesens begründen lässt, zugleich aber auch die verbliebenen sozialen Ungleichheiten und Hierarchisierungen gerechtfertigt werden – in einer Weise, die mit der am Totentanz von Basel erläuterten vergleichbar erscheint. Geld stellt einen Störfaktor dieser Ordnung dar, der ganz andere gesellschaftliche Strukturen zeitigt und der aus dem ›seligen Leben‹ vollends auszuschließen ist. Auch wenn diese Gegenüberstellung um einiges impliziter erscheint als bei Lydgate oder Copernicus, so soll doch ihre Rolle deutlich werden, die sie in Paracelsus' Schriften spielen: Sie sind die konzeptionellen Bezugspunkte, die es ihm ermöglichen, die ihn in dieser Lebensphase umtreibenden Fragen nach der gerechten Verfasstheit der Gesellschaft in seinem Sinne zu verhandeln.

---

gen. Allgemein zum Basler Totentanzgemälde vgl. ebd., S. 50–56; S. 72–78; S. 199f; sowie War-  
da, *Memento mori*, S. 227ff; Franz Egger, *Basler Totentanz*, Basel 1990, S. 19–79.

10 Vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 194; vgl. Lionel Gossman, »Basel«, in: *Geneva, Zurich, Basel. History, Culture & National Identity*, hg. von Nicolas Bouvier, Gordon A. Craig und Lionel Gossman, Princeton NJ 1994, S. 63–98; hier: S. 69ff sowie Heinz Polivka, *Basel und seine Wirtschaft. Eine Zeitreise durch 2000 Jahre*, Lenzburg 2016, S. 83.

### 3.1 Tod und Geld als soziale (Un-)Gleichmacher

#### 3.1.1 Die (Un-)Gleichheit vor dem Tod – Der Totentanz von Basel (ca. 1440)

Die zeitlose Erkenntnis, dass ausnahmslos alle Menschen dem Tode unterworfen sind und ihr Dasein begrenzt ist, ist zentrale Botschaft jedes *memento mori* – so auch im Totentanz von Basel, das neben der Lübecker/Revaler Variante mutmaßlich berühmteste, einen Totentanz darstellende Wandgemälde im deutschen Sprachraum. Wie diese umfasste er die geläufige, einem Tanzreigen oder einer Prozession nachempfundene Abfolge von Todesbegegnungen – einzelne Szenen, unterlegt mit Dialogtexten, in welchen Vertreter verschiedener gesellschaftlicher Stände vom Tode »zum Tanz geführt« werden.

Der Basler Totentanz wurde um 1440, zur Zeit des Basler Konzils gefertigt. Er war wohl das erste Wandgemälde dieser Art im ganzen das heutige Elsass, die Nordwestschweiz und den Oberrhein einschließenden Gebiet und stellte den Auftakt dar für eine Vielzahl von Varianten des Motivs in Wort und Bild. Bald war er über die Stadtgrenzen hinaus bekannt.<sup>11</sup> Zwischen 1460 und 1480 wurde in direkter Nachbildung ein weiterer Totentanz in Basel-Klingental (»Kleinbasler Totentanz«) gefertigt. Zugleich wurden in der Stadt am Oberrhein, als zeitgenössisch bedeutendem Druckort, eine Vielzahl von »Buchtotentänzen« publiziert, die von dem Wandgemälde inspiriert gewesen sein dürften. Dies betrifft nicht zuletzt die enorm erfolgreichen und rasch überregional Verbreitung findenden *Imagines mortis* Hans Holbein des Jüngeren. Sie wurden zwar erst 1538 in Lyon publiziert, entstanden aber bereits 1526, als Holbein in Basel und offenbar in unmittelbarer Nähe zum Großbasler Totentanzgemälde lebte. Auch der Totentanz von Basel selbst wurde schon früh mehrfach für den Druck adaptiert. Zu den berühmtesten Publikationen zählen jene mit den 1616 angefertigten Kupferstichen Matthias Merian d. Ä. (1593–1650).<sup>12</sup> Es

11 Vgl. hierzu wie zum Folgenden: Wehrens, *Der Totentanz*, S. 24; S. 50–56; S. 72–78. Darüber hinaus waren freilich auch zahlreiche andere Genres der Todesmeditation in diesem Raum verbreitet, wie Bußpredigten, die Legende von den drei Lebenden und den drei Toten, die *Ars moriendi* u. a. (vgl. ebd., S. 13ff; S. 24–48). Mit dem Totentanz von Basel allerdings scheint die Reflexion des Todes einen neuen Höhepunkt erreicht zu haben, wie die rasche Verbreitung des Motivs in den genannten Gebieten nahelegt: Wehrens zählt (nicht abschließend) allein bis 1550 18 entsprechende Gemälde und Druckwerke für die genannten Gebiete auf (vgl. ebd., S. 5f). Darüber hinaus ist freilich auf die im oberrheinischen Raum nicht minder verbreiteten Fastnachtsspiele, Bußpredigten und anderweitigen literarischen Zeugnissen hinzuweisen. Diese sind offenkundig in engem Zusammenhang mit der großen, räumlich koizidierenden Verbreitung der Totentänze zu sehen.

12 Merians Adaption wurde zwischen 1621 und 1649 viermal aufgelegt. Nach seinem Tod folgten weitere Ausgaben (vgl. ebd., S. 199f). Die Dialoge der Figuren waren zuvor ohne Übernahme der Bilder 1581 von Huldreich Frölich publiziert worden (vgl. Huldreich Frölich, *Lobspruch an die Hochlöblich vnnnd Weitberümpfte Statt Basel: Inhaltende mancherley naimhaffte vnnnd fürneme Sa-*

ist diese Vielzahl von Publikationen und vom Totentanz von Basel (bis heute) inspierten Werken, die Basel eben jene Bezeichnung der Totentanzstadt eingetragen haben.

Der Totentanz von Basel selbst befand sich auf der Mauerinnenseite des zum städtischen Dominikanerkloster gehörenden Laienfriedhofs. Er umfasste ursprünglich wohl 37 Figurenpaare von anderthalb Metern Höhe und wies eine Gesamtlänge von etwa 58 Metern auf. Mehrfach restauriert und an sich ändernde religiöse wie künstlerische Vorstellungen angepasst, ist seine ursprüngliche Bildgestalt ebenso wie der mutmaßlich vorhandene Begleittext zwar verloren – Merians Druck gibt seine Gestalt fast 80 Jahre nach seiner Entstehung wieder –, allerdings aufgrund der zahlreichen frühen Reproduktionen und Adaptionen rekonstruierbar.<sup>13</sup>

Vor allem lässt der von Basel-Klingental, der bis zu seinem Abriss im 19. Jahrhundert zwar zunehmend verfallene, sonst aber allem Anschein nach weitgehend unverändert erhaltene Totentanz Rückschlüsse auf die einstmalige Gestalt und die Textfolge seines ›großen Bruders‹ zu. Darüber hinaus gilt die Adaption Merians als verlässliche Wiedergabe, wenn auch im Zustand nach den Restaurierungen und Überarbeitungen der Jahre 1568 und 1616.<sup>14</sup> Den Erfordernissen des Mediums folgend wurde die Tanzfolge hier in eine Sequenz einzelner, wenn auch miteinander verbunden anmutender Todesbegegnungen aufgelöst. Verloren ging dabei allerdings eine der ursprünglichen bildlichen Darstellungsform implizite Gleichsetzung der abgebildeten Ständevertreter:innen. Denn gerade die Reihung der am Reigen Teilnehmenden auf einer einzigen, horizontalen Ebene suggeriert, wie angedeutet,

---

*chen/so darinn zů sehen: Auch die Ursachen/Warumb gemelter Statt Schlagglocken bey einer Stund andern vorlauffen. Hieneben werden auch die Reumen/so am Todtentantz bey jedem Stande verzeichnet/der Ordnung nach/weil sie maenglichem zů lesen anmuettig/eingeleibet, Basel 1581. Vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 54f; vgl. Warda, *Memento mori*, S. 240ff.*

13 Vgl. ebd., S. 227. Zur genaueren Situierung des Totentanzgemäldes vgl. Egger, *Basler Totentanz*, S. 18f; Wehrens, *Der Totentanz*, S. 50. Die erste Restaurierung erfolgte bereits 1568, wo im Sinne der in Basel erfolgten Reformation insbesondere die ›Eröffnungsszene‹ verändert wurde, die nunmehr nicht einen Dominikanermönch, sondern den Basler Reformator Oekolampad als Prediger zeigte. Darüber hinaus wurde etwa die Kleidung dem Zeitgeschmack angepasst und im Begleittext der altkirchliche Ablasshandel kritisiert (vgl. Egger, *Basler Totentanz*, S. 28f). Weitere Renovationen fanden 1614–1616, 1657/1658 und 1703 statt (vgl. ebd., S. 32–36). Die eigene Vergänglichkeit erreichte den ›Tod von Basel‹ im Jahre 1805, als er, seit der letzten Sanierung 1703 zunehmend verfallend, einer von den Anwohner:innen geforderten Umgestaltung des Friedhofs zu einem Park weichen musste (vgl. ebd., S. 36ff). Der ehemalige Friedhofsplatz trägt auf dem Basler Stadtplan bis heute den Namen ›Totentanz‹. Erhalten geblieben sind 19 Porträtfragmente der Ständevertreter:innen, die heute im Historischen Museum Basel ausgestellt sind.

14 Vgl. ebd., S. 26f; vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 73; S. 199.

ihre Gleichwertigkeit: Sie sind im und durch den Totenreigen miteinander verbunden und bilden im Tanz eine Gemeinschaft von Gleichen. Ein Aspekt, der in den in Merians Fassung nicht erhaltenen, aber im Totentanz von Basel-Klingental überlieferten und zu Beginn dieses Kapitel zitierten Worten betont wird: Wer kann an den Gebeinen schon unterscheiden, wer Herr und wer Knecht gewesen ist?

Auf dieser in Wort und Bild in vielerlei Totentänzen ähnlich zum Ausdruck kommenden Feststellung der allgemeinen Todesverfallenheit beruht das vielbeachtete sozialkritische Moment.<sup>15</sup> Angesichts der Gleichheit der Menschen vor dem Tode erscheint eine auf hierarchischen Unterscheidungen beruhende Gesellschaftsordnung, wie sie die Totentänze prominent widerspiegeln, zumindest als der Anfrage würdig. Ganz konsequent gedacht aber mag der Tod nicht nur als Anlass erscheinen, die vorliegende gesellschaftliche Ordnung zu hinterfragen, sondern geradezu als Mahner allgemein menschlicher Gleichwertigkeit, ja als *sozialer Gleichmacher*. Was sollen gesellschaftliche Hierarchien, wo am Ende doch alle sterben werden und die diesseitige Ordnung damit hinfällig wird?

Aus der Perspektive der christlich fundierten *contemptus mundi* erscheint alles Diesseitige in diesem Sinne als bloß vorläufig, wenn nicht scheinhaft bzw. als ›Vorspiel‹ zu der als eigentlich aufgefassten jenseitig-göttlichen Realität. Der Tod fungiert als Mahner der Scheinhaftigkeit der Welt und zugleich als eigentlicher Auflöser der un-wirklichen Wirklichkeit. Er ist es, an dem sich der ›Ewigkeitswert‹ der diesseitigen Wirklichkeit misst, der alle sozialen Unterscheidungen und Ungleichheiten in Frage stellt und zuletzt ein ebnet.<sup>16</sup>

15 Vgl. Kaiser, *Der tanzende Tod*, S. 36f.

16 Das Spiel um Schein und Sein der sozialen Realitäten, welches die Totentänze im theatralen Setting des Tanzes bzw. einer Tanzvorführung artikulieren, steht damit in bemerkenswerter Beziehung zur Vorstellung vom Weltgeschehen als einem Schauspiel. Dieses originär antike Interpretationsmuster wurde bereits von den christlichen Autoren der Spätantike umgedeutet und wird geläufiger Weise als in den Dramen und Aufführungen des Barocktheaters als auf die Spitze getrieben betrachtet (Vgl. Christian Weber, »Theatrum Mundi«. Zur Konjunktur der Theatrum-Metapher im 16. und 17. Jahrhundert als Ort der Wissenskompilation und zu ihrer literarischen Umsetzung im ›Großen Welttheater‹, in: *metaphorik.de* 14 (2008), S. 333–360; hier: S. 343; S. 356f sowie immer noch Richard Alewyn, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, München 1959, v.a. S. 60–71; S. 82–90. Die Beziehung der Totentänze in all ihren Variationen zur Herausbildung und Dominanz der barocken Weltdeutung unter theatralen Vorzeichen ist im Detail offenbar immer noch unerforscht und wird in diesem Zusammenhang oftmals vernachlässigt (vgl. z.B. »Theatrum Mundi«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, 13 Bde., Darmstadt 1971–2007). Neben den offensichtlichen Gemeinsamkeiten mit den entsprechenden Dramen des Barocks, etwa das menschliche Leben im Transitionsraum eines Bühnengeschehens zu verorten und der Integration desselben in die zeitgenössischen heilsgeschichtlichen Vorstellungen, gibt es freilich bedeutende Differenzen. Im Einzelnen ist auf diese an dieser Stelle nicht einzugehen; hervorzuheben ist allerdings die in der Tat höhere Ambiguität bzw. der Deutungsspielraum, der den Totentänzen oftmals innewohnt. In Calderóns exemplarischem

Als Kommentar zu den sozialen Verhältnissen gelesen, sind allerdings gerade die Totentänze von einer eigentümlichen und nicht immer ausreichend gewürdigten Ambivalenz. Konstatiert man einerseits ihr sozialkritisches, ja, subversives Potential, so nimmt andererseits die strenge Reihenfolge des Auftretens, die den Totenreigen prägt, die real bestehenden Hierarchien auf und schreibt sie in ihrer bildlichen wie literarischen Darstellung fort. So zu sehen am Papst, der in der Regel den Tanzreigen anführt und dem die übrigen Stände in streng hierarchischer Reihung folgen: Einerseits kann es als eine Demütigung verstanden werden, als erster (oder überhaupt) abtreten zu müssen; andererseits wird damit seine herausgehobene gesellschaftliche Stellung nur noch betont. Wenn im Text zum Totentanz von Basel-Klingental etwa der Tod zum Papst spricht »Her Bopst Merck vff der pffiffen ton / Ir Sullent dar noch Springen gar schon. / Es hilfft dar fvr kein Dispensieren / Der Tod will vch zo dem tanz furen«<sup>17</sup> wird zwar verdeutlicht, dass weder Würden noch eine behauptete, vermeintlich von Gott verliehene Amtsgewalt vor dem Tod einen Unterschied bedeuten. Zugleich aber wird die einzigartige diesseitige Machtposition des Papstes noch einmal konstatiert, wie dessen Antwort verdeutlicht: »Ich was ein hilger vatter genant. *Die will ich lebt Ich gebot in Alle lant. Mich fürt der todt gewaltecklich. Nie mant mag dem todt Entwichen.* [Herv.: PL]«<sup>18</sup>

Dieses Oszillieren zwischen potentieller Sozialkritik und Fortschreiben der bestehenden Ordnung wird auch besonders deutlich an der Predigtszene, welche dem Basler Tanzreigen vorangestellt war (Abb. 3).

---

*Theatro del mundo* (ca. 1630) etwa beinhaltet das Drama eine eindeutige soziale Vorherbestimmung sowie Beurteilung des menschlichen Lebens durch den *autor*, d.h. Gott, verbunden mit einer die bestehenden Verhältnisse bekräftigenden Aussage (vgl. Weber, »Theatrum Mundi«, S. 355). Die Totentänze hingegen sind, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, auch dahingehend von größerer Offenheit.

- 17 Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74. In den Überlieferungen des Großbasler Totentanzes ab 1581 ist nicht von »Dispensieren«, sondern von Ablass bzw. Ablasshandel die Rede. Ebendies scheint eine kritischere Überarbeitung im reformatorischen Sinne zu sein (vgl. Frölich, *Lobspruch*, Fol. C4).
- 18 Wehrens, *Der Totentanz*, S. 74.

Abb. 3: Matthäus Merian d. Ä., Predigerszene des ›Totden-Tanzes‹, 1621.



Matthäus Merian d. Ä., *Totden-Tanz*. Wie derselbe in der Weitberühmten Statt Basel als ein Spiegel Menschlicher beschaffenheit gantz Künstlich mit Lebendigen Farben Gemahlet, nicht ohne nutzliche Verwunderung zu sehen ist, Basel 1621, Fol. A1.

Ein von einer Kanzel herab sprechender Prediger (in der ursprünglichen Fassung wohl ein Dominikanermönch, später übermalt mit den Zügen des Basler Reformators Oekolampad<sup>19)</sup>) zählt zu seinen Zuhörern eine Gruppe von neun Personen, von denen offenbar jeweils drei zum Adel und zur Geistlichkeit gehören. Die letzte Dreiergruppe, am weitesten vom Prediger entfernt, umfasst eine männliche

19 Vgl. Ebd., S. 53f. Wie oben erwähnt, ist sind Predigt- oder Predigerszenen vor Beginn des eigentlichen (Toten-)Tanzgeschehens geläufig. Der Totentanz von Basel-Klingental bildet hier zwar eine Ausnahme (vgl. ebd., S. 72f), aber es ist davon auszugehen, dass die Großbasler Variante diese Darstellung beinhaltete. Sie findet sich jedenfalls auch in einer späteren, um Originaltreue bemühten Aquarellkopie des Wandgemäldes, angefertigt im Auftrag der Stadt vom Basler Topographen Emanuel Büchels, 1773 (vgl. hierzu Egger, *Basler Totentanz*, S. 30). Zur Person der Oekolampad und seiner Bedeutung für die Basler Reformation vgl. Amy N. Burnett, »The Reformation in Basel«, in: *A Companion to the Swiss Reformation*, hg. von ders. und Emidio Campi, Leiden u.a. 2016, S. 171–215; hier: S. 181–187.

und eine weibliche Figur – die offenbar zum bürgerlichen Stand gehören, ohne berufsständisch näher gekennzeichnet zu sein – sowie, ganz am rechten Rand eine gekrümmt stehende Gestalt mit Sack und Hacke, bei der es sich offenkundig um einen Bauern handelt. Will man diese Szene als Kritik der bestehenden sozialen Ordnung lesen, so ließe sich festhalten, dass der Prediger seine mahnenden Worte an alle Stände gleichermaßen richtet. Während aber die Vertreter der Geistlichkeit (Papst, Kardinal, Bischof) eher untereinander ins Gespräch vertieft erscheinen, als im eigentlichen Sinne zuzuhören, und auch die Adligen und Bürger:in ihre Blicke vom Sprecher abwenden, scheint der hier buchstäblich an den Rand gedrängte Bauer derjenige zu sein, der dem Gesagten aufmerksam, ja gespannt folgt. Der Prediger scheint im Gegenzug mit dem Bauern Blickkontakt zu halten. Seine weit ausladende Geste mit der zum Friedensgruß erhobenen linken Hand wirkt wie zu ihm hin ausgerichtet. Die Botschaft des Predigers (in der rechten hält er ein aufgeschlagenes Buch, anzunehmenderweise die Bibel) erscheint somit vor allem an den als marginalisiert dargestellten Bauern adressiert, während die mit sich selbst beschäftigten höheren Stände die Ansprache weitgehend ignorieren.<sup>20</sup>

Der Bauer in seiner einfachen Kleidung, ärmster der hier Dargestellten, mag daher als eigentlicher Adressat des gesamten Totentanzes gelesen werden. Ihm wird nicht nur die offenkundige Fehlbarkeit der höheren Stände, sondern – eingedenk der immer wieder betonten Hinfälligkeit alles Diesseitigen – auch seine fundamentale Gleichrangigkeit im Tode bewusstgemacht. All dies sind Anreize, die bestehenden Verhältnisse mit ihren hier thematisierten Ungleichheiten der Kritik zu unterziehen.

Allerdings finden sich weder auf literarischer noch auf bildlicher Ebene dieses Totentanzes Anzeichen für eine tatsächliche Forderung nach Veränderung bestehender sozialer Hierarchien. Zudem ist freilich auch der Totentanz von Basel vor dem Deutungshorizont der *contemptus mundi* zu interpretieren, welche die irdischen Verhältnisse als buchstäblich temporär begreift. Jede Kritik an den gesellschaftlichen Hierarchien mag müßig erscheinen, da ihre wie auch immer geartete Veränderung ebenso nichtig wäre. Im Tode (und nur im Tode) werden die Verhältnisse aufgehoben und, im Sinne des zeitgenössischen christlich-heilsgeschichtlichen Verständnisses, Verfehlungen und Wohlverhalten des Individuums in der Ewigkeit mit Belohnungen und Strafen vergolten.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass Totentanzdarstellungen, insbesondere in ihrer ›monumentalen‹ Ausführung, nicht nur offenbar mit Billigung, sondern auch im Auftrag kirchlicher Institutionen (maßgeblich als Ausstattung von Kapellen und insbesondere Friedhöfen) angefertigt wurden und so keineswegs auf eine Fundamentalkritik der bestehenden Gesellschaftsordnung mit ihrer privilegierten Stel-

20 Diese Deutung gilt freilich unter dem Vorbehalt, dass es sich bei Gestik und Mimik der Figuren nicht auch um eine nachträgliche Bearbeitung im Zuge der Restauration handelt.

lung für Kirche und Geistlichkeit zielten. Im Falle Basels wurde der Totentanz offenbar von den dort ansässigen Dominikanermönchen in Auftrag gegeben, deren Verhältnis zu weltlichen wie kirchlichen Hierarchien durchaus als komplex verstanden werden kann. So handelte es sich beim Basler Dominikanerkloster um ein Reformkonvent, das Privatbesitz seiner Mitglieder verbot, Weltverachtung im obigen Sinne predigte und sich zugleich aus Immobilienbesitz und Kapitalerträgen finanzierte. Die Klostersgemeinschaft war im Kern demokratisch verfasst und verteidigte doch gleichzeitig die päpstliche Vorrangstellung vor der Bischofsversammlung. In jedem Falle kann davon ausgegangen werden, dass der Totentanz den »seelsorgerischen Absichten«<sup>21</sup> der Dominikaner entsprach – der Verbreitung und Vertiefung christlicher Lehren – aber weder kirchenpolitisch noch sozial »umstürzlerische« Überzeugungen propagieren sollte.

Die Totentänze – nimmt man den »Tod von Basel« als Exemplum – erscheinen so als von einer eigentümlichen Dialektik gezeichnet, die sich »für soziale Projektionen konservativer wie kritischer Art«<sup>22</sup> eignet: Missbilligung irdischer (inklusive kirchlicher) Verhältnisse wird offensichtlich zugelassen, ja, sogar herausgefordert. In der immer wieder betonten Aufhebung aller sozialen Distinktionen im Tode jedoch wird ihr die letzte Spitze genommen und die hierarchische Ordnung nachgerade legitimiert. Auch wenn dieser Aspekt in der Forschung bekannt ist, so ist er theoretisch doch weitgehend unreflektiert. Untermauern ließe sich diese Doppelgesichtigkeit der Totentänze etwa in Rückgriff auf Ansätze der *Cultural Studies*. Geht man etwa mit den von Stuart Hall geprägten *cultural studies* davon aus, dass soziale Hegemonie, das heißt die Herrschaft bestimmter sozialer Gruppen über andere, nur mit impliziter Zustimmung der jeweils Subordinierten stabil gehalten werden kann (etwa

21 Egger, *Basler Totentanz*, S. 25. Die Erstellung des Totentanzgemäldes hat keine Spuren in den Archiven und Bibliotheken des Basler Dominikanerklosters hinterlassen, weswegen die genauen Entstehungsumstände unklar sind (vgl. ebd., S. 25f). Das Kloster war 1429 einer Reform unterzogen worden, die auf Rückbesinnung der Ordensideale zielte, insbesondere auf das Armutsideal. Privatbesitz der in Gütergemeinschaft lebenden Ordensmitglieder wurde verboten, während die Klostersgemeinschaft weiterhin Einkünfte aus verschiedenen Quellen beziehen sollte (eben u.a. Immobilienbesitz und Kapitalzinsen). Die Weltverachtung (*contemptus mundi*), so berichtet ein zeitgenössischer Chronist des Basler Klosters, gehörte zu den besonderen Tugenden der Ordensangehörigen (vgl. ebd., S. 14). Könnte dies im Sinne einer Skepsis gegenüber kirchlichen und weltlichen Hierarchien gewertet werden, so ist zugleich zu bedenken, dass der Orden zu eben dieser Zeit eine dezidiert propäpstliche Haltung in der Frage nach der Oberhoheit in der katholischen Kirche (Papst vs. Konzil) einnahm. Diese wurde eben auf dem Konzil von Basel (1431–1449), während dem der Totentanz mutmaßlich vollendet wurde, kontrovers diskutiert. In der Versammlung, welche in den ersten Jahren (bis 1433) in den Räumen des Dominikanerklosters und unter bedeutender Mitwirkung der Basler Ordensleitung tagte, sprach sich das Kloster für eine im herkömmlichen Sinne klare Hierarchie in der Kirchenführung aus (vgl. ebd., S. 13–15).

22 Kiening, »Ambivalenzen«; hier: S. 43; vgl. auch Kiening, *Das andere Selbst*, S. 56.

durch teilweise Berücksichtigung ihrer Interessen), so müssen mediale Äußerungen (›Texte‹), welche die bestehenden Herrschaftsverhältnisse stabilisieren sollen, im Prinzip auch für die Marginalisierten vor deren konkreter, sozial bedingter Lebenssituation zustimmungsfähig sein.<sup>23</sup> Dem auf Halls Ansatz aufbauenden John Fiske zufolge gelingt das über eine gewisse Offenheit in der Deutung (Polysemie) medialer Texte. Eben weil sich deren Deutung erst im konkreten, sozial bedingten Interpretationsrahmen ergibt, kann allein ein gewisser Interpretationsspielraum umfassende Resonanz bei möglichst vielen Individuen und sozialen Gruppierungen ermöglichen – ein Interpretationsspielraum, welcher zwangsläufig auch widerstrebende Positionen umfasst: Polysemie wird so zum »textual equivalent of social difference and diversity«<sup>24</sup>. Jeder auf ›hegemonielle Zustimmung‹ abzielende mediale Text ist daher notwendigerweise geprägt von der Spannung zwischen einer ›dominanten Lesart‹ und einer gewissen Offenheit. Die Bedeutungsfindung bleibt dabei zwangsläufig unbestimmt, entzieht sich jeder letztlichen Kontrolle und stellt einen kontinuierlichen, niemals abgeschlossenen Aushandlungsprozess dar.<sup>25</sup>

Es mag vermessend erscheinen, den Totentanz von Basel mit diesen an ›Fernsehtexten‹ der 1970er und -80er Jahre entwickelten Ansätzen in Verbindung zu bringen. Allerdings zielte er auf vergleichbare Resonanz, insofern er sich an alle Schichten, insbesondere auch die unteren richtete: Gerade der Basler Totentanz zeichnete sich durch eine differenzierte Fülle rangniederer Ständevertreter:innen aus, welche Adel und Geistlichkeit an Zahl übertrafen; eine Tatsache, welche die Identifikation mit den Figuren für die nicht oder kaum Privilegierten erleichtert haben mag. Er war darüber hinaus auf dem Laienfriedhof des Klosters angebracht, grundsätzlich frei zugänglich und seine Deutungsangebote waren zumindest im Medium des Bildes für alle rezipierbar: »Darauf scheint ihr mir bei diesem Denkmal abgezielt zu haben«, schreibt etwa Petrus Ramus in seiner Beschreibung der Stadt Basel von 1571,

- 
- 23 Vgl. Stuart Hall, »Encoding/Decoding«, in: *Culture, Media, Language*, hg. von Stuart Hall, London 1980, S. 123–138. Zugrunde liegt hier natürlich Antonio Gramscis Hegemoniekonzept, vgl. Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, 10 Bde., Berlin/Hamburg 1991.
- 24 John Fiske, *Television Culture*, London 1987, S. 16. Fiske verdeutlicht dies an der Analyse populärer ›Fernsehtexte‹: »Central to this theory is the notion that all television texts must, in order to be popular, contain within them unresolved contradictions that the viewer can exploit in order to find within them structural similarities to his or her own social relations and identity«: John Fiske, »Television: Polysemy and Popularity«, in: *Critical Studies in Mass Communication* 3/4 (1986), S. 391–408; hier: S. 392.
- 25 Vgl. ebd., S. 84. Im Gegensatz zu Hall geht Fiske nicht von einer einzelnen, nahegelegten ›dominanten‹ Lesart aus, sondern von einer Vielzahl möglicher präferierter Bedeutungen. Der ›Text‹ ist laut Fiske eine »structured polysemy, [...] a potential of unequal meanings, some of which are preferred over, or proffered more strongly than, others, and which can only be activated by socially situated viewers in a process of negotiation between that text and their social situation«: ebd., S. 65.

»dass nicht nur die Gelehrten, sondern auch die Knaben und Weiber, die Lastträger und Ruderknechte und der grosse Haufen der noch so Ungebildeten, durch jene Malerei ermahnt«<sup>26</sup> würden. Zuletzt war der Basler Totentanz im Rahmen dessen, was zu dieser Zeit als (lesende) Öffentlichkeit gelten konnte, höchst populär, was nicht nur die erwähnten Druckadaptionen zeigen, sondern auch seine Bedeutung für das, was man frühen Basler Tourismus nennen könnte. So berichtet Merian in der 1649er Neuauflage seines Drucks, das Wandgemälde würde »noch heutigs Tags von allerhandt Nationen und Standes durchreysenden Personen mit sonderbahrem Lust und Begierde/zu Basel an seinem Orth angesehen/unnd beystehende Rythmi gelesen«<sup>27</sup>.

Ob das sozialkritische Potential oder eher eine, um mit Hall zu sprechen, »dominant hegemonic position«<sup>28</sup> in der Rezeption dieses Wandgemäldes durchschlugen, war fraglos abhängig von Disposition und Interpretation der Rezipierenden, über die im Einzelnen nur Spekulationen angestellt werden können. Man darf allerdings vermuten, dass gerade die Pluralität von Deutungsmöglichkeiten entscheidend zur Popularität von Totentänzen beigetragen haben mag, da sie auch für ganz entgegenstehende Positionen zustimmungswürdige Interpretationsangebote bereithielten<sup>29</sup>. Jedenfalls ist grundsätzlich die von den genannten theoretischen Positionen gestützte Ambivalenz des Basler Totentanzes hinsichtlich seines möglichen Urteils über die gesellschaftliche Ordnung festzuhalten. Der Tod erscheint in Bezug zur sozialhierarchischen Ordnung der zeitgenössischen Gesellschaft sowohl als subversiv als auch als affirmativ, als sozialer Gleichmacher und Ungleichmacher zugleich.

26 Ramus, Petrus, *Basilea ad senatum populumque Basiliensem*, [o. O.] 1571; zitiert aus: Egger, *Basler Totentanz*, S. 30f. Zur Zugänglichkeit des Totentanzes vgl. Wehrens, *Der Totentanz*, S. 24. Im Gegensatz dazu lag etwa der länger erhaltene Totentanz von Basel-Klingental im Klausurbereich des dortigen Nonnenklosters. Vgl. ebd., S. 72.

27 Matthäus d. Ä. Merian, *Todten-Tanz/Wie derselbe in der löblichen und weitberühmten Statt Basel/Als ein Spiegel Menschlicher Beschaffenheit/gantz künstlich gemahlet zu sehen ist. Mit beygefügeten/auß H. Schrift vnd denen Alten Kirchenlehrern gezogenen/Erinnerungen vom Todt/Aufferstehung/Jüngsten Gericht/Verdamnuß der Gottlosen/vnd dem Ewigen Leben. Nach dem Original in Kupffer gebracht/vnd heraus gegeben/Durch Matthaem Merian den Eltern*, Frankfurt a.M. 1649, S. 11.

28 Hall, »Encoding/Decoding«, S. 136. Für Hall stellt der Normalfall freilich eine »negotiated position« (ebd.) dar, d.h. im Grundsatz die Übernahme der intendierten Lesart, welche zur Anpassung an die individuelle (soziale) Situation mit oppositionellen Elementen verbunden wird (vgl. ebd.).

29 Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 2 zu »materialistischen« Deutungen der Totentanzmotivik.

### 3.1.2 Die (Un-)Gleichheit vor dem Geld – Basel als ›Geldstadt‹

Aus theoretischer Perspektive betrachtet ist Geld nicht nur der ›große Vergleich‹, indem es als Wertmesser und Tauschmedium einen komparativen Bezugspunkt für Dinge und Dienstleistungen ganz unterschiedlicher Art bietet. Er schafft es darüber hinaus, wie vermerkt worden ist, auch eine Art Gleichwertigkeit der beteiligten Handelspartner:innen. Dies gilt im Gegensatz etwa zur Gabenökonomie, bei der für beide Seiten vollkommen gleichwertige Transaktionen nahezu unmöglich sind: Die qualitativ nicht gegebene oder quantitativ nicht eindeutig festzustellende Gleichheit der Gaben lässt stets eine:n der Beteiligten als in der Schuld stehend zurück. Die Gabe fordert stets die Gegengabe heraus, wodurch dauerhafte personale Beziehungen gestiftet und am Laufen gehalten werden.<sup>30</sup> Die Leistung des Geldes als Rechen- und Zahlungsmittel, Verschiedenartiges auf quantifizierbare und eindeutig vergleichbare ›Werte‹ zu reduzieren, beschränkt die Beziehung von Kaufenden und Verkaufenden dagegen allein auf den Moment der Transaktion. Sie tauschen, wenn nicht Gleiches, so doch Gleichwertiges.<sup>31</sup> Die Tauschaktion macht sie zu Vertragspartner:innen, welche sich über den Moment der Transaktion hinaus nichts schulden und lässt sie als Gleichwertige wieder auseinandergehen, unabhängig von ihrer sonstigen sozialen Stellung. Vor dem Geld sind alle gleich. Es reduziert »alle interindividuellen Unterschiede auf einen einzigen: Geldbesitzer zu sein.«<sup>32</sup> Kauf und Verkauf errichten unabhängig von anderweitigen sozialen Distinktionen eine

- 
- 30 Vgl. hierzu wie zum Begriff der Gabenökonomie Paul, »Legitimität des Geldes«; v.a. S. 112 sowie die grundlegenden Überlegungen Marcel Mauss' (Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1968). Zu Recht ist die Kontrastierung von Gaben- und Geldökonomie in der Vergangenheit als zu starr kritisiert worden, stellen sie doch zwei idealisierte und in der Realität kaum je in Reinform realisierte Typen des Austauschs dar (vgl. Andrej Rus, »Gift vs. Comodity: Debate Revisited«, in: *Anthropological Notebooks* 14/1 (2008), S. 81–102). Zur folgenden Explikation (un-)gleichmacherischer Effekte des Geldes aber erscheint sie gerechtfertigt.
- 31 Diese Gleichwertigkeit ist freilich insofern fiktiv, als dass jede:r Transaktionspartner:in beim Tausch subjektiv gewinnt (vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 387–389; vgl. Paul, »Legitimität des Geldes«, S. 113f); der monetär gemessene Wert ist freilich eher das Produkt denn die Grundlage des Tauschprozesses, letztlich also Ergebnis der Transaktion.
- 32 Rolf Haubl, »Money Madness. Eine psychodynamische Skizze«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 203–225; hier: S. 212. Vgl. auch Graeber, *Schulden*, S. 144–118. Der hier und im Folgenden erläuterte (un-)gleichmacherische Effekt des Geldwirtschaftens wurde eingehend in Georg Simmels Klassiker soziologischer Geldtheorie, der o.g. *Philosophie des Geldes*, beschrieben. Mit zentralem Ergebnis seiner Analyse von Geld und Geldwirtschaft ist die tendenzielle »Vergleichgültigung« (Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 653) sozialer Beziehungen, welche allerdings auch eine psychosoziale Gleichgültigkeit zeitige (vgl. ebd., S. 591–655). Simmels Ansätze haben später verstärkte Beachtung gefunden (vgl. die Beiträge in Christoph Deutschmann (Hg.), *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, Wiesbaden 2002 sowie Jeff Kintzelé und Peter Schneider (Hg.), *Georg Sim-*

›neue Gleichheit‹ der Beteiligten und relativieren bestehende personale Abhängigkeitsverhältnisse: Geld ermöglicht den Erwerb benötigter oder erwünschter Güter von einer Vielzahl potentieller Handelspartner:innen und nicht allein von einzelnen Inhaber:innen sozialer und wirtschaftlicher Funktionen oder Privilegien.

Wie leicht ersichtlich, kann dieser Effekt geldwirtschaftlicher Transaktionen für die in dieser Arbeit untersuchten Zeiträume vorausgesetzt werden. In der Tat wurde immer wieder die bestehende soziale Distinktionen erodierende und in diesem Sinne gleichmacherische Tendenz der Geldwirtschaft bzw. des Geldes für das ausgehende Mittelalter konstatiert. Bei aller Vielgestaltigkeit und Zersplitterung der zeitgenössischen Geldwirtschaft mit ihren verschiedenen Münzsorten und Abgabesystemen verbindet Geld doch länderübergreifend alle Stände und Bevölkerungsschichten zu einem, wenn gewiss auch uneinheitlichen, sozioökonomischen Gefüge und trägt entscheidend dazu bei, tradierte soziale Hierarchien, insbesondere die zwischen Adel und Nicht-Adel, zu nivellieren. Denn Geld – wie schon weiter oben anhand der Ausführungen Lydgates erläutert – bedeutet zunehmend Macht. Es wirkt in dieser Hinsicht emanzipierend und in der Tendenz geradezu ›demokratisierend‹.<sup>33</sup>

Mit dieser Gleichheit vor dem Gelde sind freilich neue Ungleichheiten verbunden. Wer es hat, hat *Vermögen*, wer nicht, nicht. Das gilt auch im 15. und 16. Jahrhundert freilich noch eingeschränkt, weil soziale Stellung, Recht und Privilegien immer noch stark ständisch sortiert sind. Je mehr aber das Wirtschaften mit Geld zunimmt, es mehr und mehr allgemein und universal einsetzbar wird und den Alltag immer weiterer Bevölkerungsschichten mitbestimmt, desto stärker treten im Großen wie im Kleinen neue Abhängigkeiten auf. Und obwohl die hergebrachten ständischen Strukturen keineswegs hinfällig werden, so ist doch etwa eine deutliche Abhängigkeit Adliger von bürgerlichem Geldverleih zu konstatieren, deren offensichtlichstes Beispiel zur Zeit des Paracelsus das Handelshaus der Fugger darstellen mag. Bei diesem war nicht nur Kaiser Maximilian I (1459–1493) hoch verschuldet, es finanzierte auch seinem Enkel Karl V. (1500–1558) 1519/1520 die Wahl zum Kaiser des Heiligen Römischen Reiches.<sup>34</sup> Überhaupt tritt im Lichte der Frage des Geldverleihs – immerhin die im Mittelalter wohl am prominentesten diskutierten Geldfrage –,

---

*mels ›Philosophie des Geldes‹*, Frankfurt a.M. 1993) und werden auch im Verlauf dieses Kapitels aufgenommen werden.

33 Vgl. Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*, S. 71–79. Als prominentes Beispiel aus der Literatur kann der 1509 in Augsburg erschienene und ungeheuer erfolgreiche *Fortunatus* (!) gelten, dessen Protagonist durch sein Geschick im Umgang mit Geld vergleichsweise problemlos Standesgrenzen zu überwinden imstande ist (vgl. ebd., S. 74–79 sowie allgemein dazu Haubl, »Money Madness«, S. 211f; vgl. auch Christoph Deutschmann, »Einführung«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von dems., Wiesbaden 2002, S. 7–20; hier: S. 9).

34 Mark Häberlein, »Jakob Fugger und die Kaiserwahl Karls V. 1519«, in: *Die Fugger und das Reich. Eine neue Forschungsperspektive zum 500jährigen Jubiläum der ersten Fuggerherrschaft Kirchberg-*

die der Geldwirtschaft inhärente Spannung von Gleichheit und Ungleichheit besonders deutlich hervor. Denn Schuldner:in und Gläubiger:in treten als im Grundsatz Ebenbürtige voreinander, als Käufer:in und Verkäufer:in (von Geld über die Zeit). Ein tatsächlich ins Gewicht fallendes, machtpolitisches Ungleichgewicht zwischen beiden würde die Aufnahme eines zurückzuzahlenden Darlehens entweder unmöglich oder unnötig machen. Es handelte sich dann vielmehr um Raub, um Tributzahlungen, um Almosen, Gaben oder Abgaben im Rahmen einer als feudal skizzierbaren Gesellschaftsordnung.

Zugleich aber impliziert das Verhältnis von Schuldner:innen und Gläubiger:innen eine Asymmetrie, denn freilich sind erstere letzteren von nun an – zumindest finanziell – verpflichtet. In einem Schuldenverhältnis, so David Graeber in seinem monumentalen *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, vereinbaren »zwei Gleichgestellte [...], nicht mehr gleich zu sein, bis sie zu einem bestimmten Zeitpunkt wieder gleich sein werden«<sup>35</sup>, zum Zeitpunkt der Tilgung der geschuldeten Summe nämlich. Schulden zwischen Angehörigen verschiedenen gesellschaftlichen Standes gefährden hierarchische Differenzierung, eben weil sie einerseits eine grundsätzliche Gleichheit implizieren, andererseits in der Etablierung von Abhängigkeitsverhältnissen soziale Rangfolgen zu unterlaufen oder gar umzukehren drohen.<sup>36</sup>

In der Folge mögen Verkehrungen und Verwirrung der Verhältnisse auftreten, in welcher sich Machtkonstellationen jenseits der ständischen Ordnung auf ungeahnte oder empörende Weise verschieben – wie im Falle der Fugger mit ihrer Erhebung in den Adelsstand durch Kaiser Maximilian I. im Jahre 1511.<sup>37</sup> Tradierte Autorität mag sich unter der zunehmenden ›Herrschaft des Geldes‹ als nur eingeschränkt gültig erweisen, was nicht minder als die Totentänze und ihre verwandten Genres die Frage nach der Scheinhaftigkeit sozialer Verhältnisse herausfordert.

Was Fragen des Standes und soziopolitischer Machtstrukturen angeht, so sei an dieser Stelle beispielhaft noch einmal die Stadt Basel näher betrachtet, kann sie doch zur Zeit des Paracelsus ebenso als ›Stadt des Geldes‹<sup>38</sup> wie als ›Totentanzstadt‹

---

Weißenhorn, hg. von Johannes Burkhardt, Augsburg 2008, S. 65–81; Mark Häberlein, *Die Fugger. Geschichte einer Augsburger Familie (1367–1650)*, Stuttgart 2006.

35 Graeber, *Schulden*, S. 319.

36 Vgl. ebd. Nicht zu Unrecht ist (v.a. die staatliche) Verschuldung im Zuge der Finanzkrisen seit 2008 immer wieder als Herrschaftsinstrument kritisiert worden, vgl. ebd., S. 343–368.

37 Peter Geffcken, »Jakob Fugger der Reiche (1459–1525): ›Königsmacher‹, Strategie und Organisator«, in: *Damals* 36/7 (2004), S. 14–24.

38 Vgl. Gossmann, »Basel«, S. 69ff; vgl. Polivka, *Basel*, S. 83. Allgemein zur Geschichte der Stadt vgl. Rudolf Wackernagel, *Geschichte der Stadt Basel*, 3 Bde., Basel 1907–1924.

Zum folgenden vgl. Gossmann, »Basel«, S. 66. Zur relevanten Wirtschaftsgeschichte Basels vgl. auch Polivka, *Basel*, S. 81–130; Franz Ehrensperger, *Basels Stellung im internationalen Handelsverkehr des Spätmittelalters*, Basel 1972; Niklaus Röthlin, »Geldgeschäfte und Bankwesen vom späten Mittelalter bis ans Ende des 18. Jahrhunderts«, in: *Basel, Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, hg. von Georg Kreis und Beat v. Wartburg, Basel 2000, S. 334–338. Zur Be-

bezeichnet werden. Schon Ende des 14. Jahrhunderts hatte der von Handwerks- und Handelszünften bestimmte Rat der Stadt dem offiziell regierenden Fürstbischof die Herrschaft über die Stadt faktisch abgekauft. An einem wirtschaftlich bedeutenden Knotenpunkt gelegen, an dem sich ost-westliche und transalpine Handelsrouten schnitten, war die Stadt internationaler Warenumschriftsplatz, der inmitten der Wirren des frühen 16. Jahrhunderts sein ›goldenes Zeitalter‹ erlebte. Nach einer Phase bemerkenswerter Koexistenz dogmentheologisch divergierender Fraktionen kam es 1529 zum Bildersturm auf das Basler Münster, die Reformation wurde unter dem oben genannten Prediger Oekolampad offiziell durchgesetzt und die bischöfliche Verwaltung wanderte ins benachbarte Freiburg ab. In Verhandlungen erwarb die Bürgerschaft wenig später auch formell die Herrschaft über die Stadt und die umliegenden Besitzungen. Dominiert wurde der regierende Stadtrat von einer Art Kaufmannspatriziat, das den bürgerlichen Führungen Londons und der preußischen Hansestädte an Selbstbewusstsein und Autonomiestreben in nichts nachstand.<sup>39</sup> Basel war eine »commercial republic of merchants and tradespeople, with no aristocracy and no high church hierarchy. [...] Yet it was completely dominated by an elite of wealthy merchant families closely connected to each other by an intricate web of marriages.«<sup>40</sup> Hervorgehoben wurde, dass es sich trotz der durch Heirat bestehenden Verbindungen dieser »Geldoligarchie«<sup>41</sup> um ein bemerkenswert ›offenes‹ Patriziat gehandelt habe, dessen Mitgliedschaft

---

deutung der geographischen Lage für die wirtschaftliche Entwicklung vgl. Ehrensperger, *Basels Stellung*, S. 341f, 361ff. In der Tat war die Bedeutung des Transithandels so groß, dass er einen sogenannten *lock in*-Effekt zur Folge hatte: Er war schlicht so profitabel, dass sich neben Papiermacherei und Buchdruck kein nennenswertes Exportgewerbe herausbildete (vgl. Beat Fumasoli, *Wirtschaftserfolg zwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städte und ihre Exportwirtschaft im Vergleich (1350–1550)*, Stuttgart 2017, S. 71f; S. 259f).

39 In der Tat zeigten die diese Städte dominierenden Handelsvereinigungen keine vergleichbaren Unabhängigkeitsbestrebungen wie die Stadt am Rhein, sondern waren, allerdings nachdrücklich, um Autonomie und Privilegien innerhalb größerer Territorialherrschaften bemüht (wie oben erwähnt, hatten die westpreußischen Städte sich gegen die Ordensherrschaft aufgelehnt, weil sie sich von der königlich-polnischen Oberhoheit Vorteile, wie eben das Recht auf eigene Münzprägung, versprachen).

Vgl. allgemein zu Rat und Regierung Basels Alfred Müller, »Die Ratsverfassung der Stadt Basel von 1521 bis 1798«, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 53 (1954), S. 5–98; Hans Füglistler, *Handwerksregiment. Untersuchungen und Materialien zur sozialen und politischen Struktur der Stadt Basel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Basel/Frankfurt a.M. 1981, S. 137–185. Zur politischen Bedeutung der Handelsvereinigungen vgl. ferner Hans-Rudolf Hagemann, »Basler Handelsgesellschaften im Spätmittelalter«, in: *Festschrift für Frank Vischer zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter Böckli, Zürich 1983, S. 557–566.

Vgl. Zur Reformation in Basel allgemein: Burnett, »Reformation in Basel«, S. 171–215. Zu den oben genannten Entwicklungen vgl. ebd., S. 171–175.

40 Gossmann, »Basel«, S. 71.

41 Polivka, *Basel*, S. 83.

sich vor allem der finanziellen Situation verdanke: »Money could and did open all doors in Basel.«<sup>42</sup> In der Tat waren im Zuge der reformatorischen Auseinandersetzungen zahlreiche Geflüchtete aus Norditalien, den Spanischen Niederlanden, Frankreich und den benachbarten deutschsprachigen Landen nach Basel gelangt, denen ausschließlich gegen bedeutende Geldzahlungen Asyl und Bürgerrecht gewährt wurde. Auch wenn letzteres zeitgenössisch keineswegs ungewöhnlich war – Paracelsus etwa erwarb 1526 auf diese Weise das Bürgerrecht in Straßburg –, so ist doch bemerkenswert, dass viele der zugewanderten Familien schon bald Teil der herrschenden Eliten wurden.<sup>43</sup> Geld selbst war ein bedeutender Wirtschaftsfaktor und Basel früh ein bedeutendes Bankenzentrum – wobei es mit den auf Geldgeschäfte spezialisierten italienischen Bankhäusern vergleichbare Institutionen im oberdeutschen Raum nicht gab. Vielmehr fungierten die Handelsvereinigungen zugleich als Finanzdienstleister, was Basel immerhin zu einem der dortig bedeutendsten Finanzplätze machte. Der Rat der Stadt selbst betrieb einen bedeutenden Rentenhandel, der wiederum die Darlehensvergabe an auswärtigen Adel, an Geistlichkeit und andere Städte ermöglichte. Aber auch stadintern existierte ein bedeutender Markt für Mittel- und Kleinkredite, der auf eine große Verbreitung und Gebrauch von Kreditinstrumenten im städtischen Milieu schließen lässt.<sup>44</sup> Zuletzt war die Stadt wichtiges Mitglied des Rappenmünzbundes, der führenden Währungsgemeinschaft im südwestdeutschen Raum, und stand als solches mit im Zentrum geldpolitischer Turbulenzen, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Schon dieser kurze Blick lässt Stadt Basel als Exempler einer zeitgenössischen Sozietät erscheinen, in der sich Rangstellung, Einfluss und Bedeutung im Wesentlichen vom Geldbesitz ableitet. In der Tat sahen die städtischen Regularien vor, dass die urbanen Leitungspositionen nicht vergütet wurden und so nur von sehr Wohlhabenden übernommen werden konnten.<sup>45</sup>

42 Gossman, »Basel«, S. 71.

43 Vgl. ebd., S. 67f. Paracelsus hatte offenbar die dauerhafte Niederlassung vor. Nach (auch hier) andauernden Streitigkeiten mit der etablierten Ärzteschaft verließ er die Stadt nach seiner Berufung nach Basel (vgl. Geerk, *Arzt*, S. 66ff).

44 Vgl. ferner Gabriela Signori, *Schuldenwirtschaft. Konsumenten- und Hypothekarkredite im spätmittelalterlichen Basel*, Konstanz/München 2015, S. 137–141. Vgl. allgemein zur schichtübergreifenden Kredit- und Schuldwesen Peter Schuster, »Soziale und kulturelle Aspekte des Schuldenmachens im ausgehenden Mittelalter«, in: *Prekäre Ökonomien. Schulden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Gabriela Signori, Konstanz u.a. 2014, S. 17–34. Vgl. Fumasoli, *Wirtschaftserfolg*, S. 301–204; vgl. Ehrensperger, *Basels Stellung*, S. 343–353; Füglistner, *Handwerksregiment*, S. 92–128. Zum »Fehlen« spezialisierter Bankhäuser vgl. Hans-Jörg Gilomen, *Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters*, München 2014, S. 92f, 111–114. Vgl. auch »Basel, III. Die Stadt des späten Mittelalters«, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. von Robert-Henri Bautier, 10 Bde., Stuttgart u.a. 1977–1999; vgl. Gossman, »Basel«, S. 68.

45 Vgl. ebd., S. 71.

So betrachtet scheinen Geld und Tod als soziale (Un-)Gleichmacher auch in bemerkenswerter räumlicher Koinzidenz aufzutreten. Ob sich beides, die geldwirtschaftliche Strukturierung gerade der städtischen Gesellschaft, in der das Bürgertum Adel und Geistlichkeit den Führungsanspruch streitig machen konnte, und die Reflexion sozialer Hierarchien in den lokalen Totentänzen wechselseitig befördert hat? Das ist unmöglich zu beantworten, wenn auch nicht gänzlich von der Hand zu weisen, sind doch gerade monumentale Totentänze im urbanen Raum immer wieder als Ausdruck stadtbürgerlichen Selbstbewusstseins gedeutet worden.<sup>46</sup> Umgekehrt mögen die die geldwirtschaftlich strukturierte Gesellschaft heimsuchenden Verunsicherungen – Geldwertschwankungen, Münzmanipulationen, die Dynamisierung soziopolitischer Hierarchien – die Hinwendung zum Tod als ultimativem Gleichmacher befördert haben. In jedem Falle zeigt das Beispiel Basels, dass beide, der Tod, als einer, der Fragen sozialer Gleichheit aufwirft, und das Geld als entscheidender Indikator sozialer Rangstellung, auf engstem Raum nebeneinander reflektiert werden konnten. Im Folgenden ist zu adressieren, inwiefern beide als Bezugspunkte sozialer Differenzierung und Hierarchisierung reflektiert und tatsächlich zueinander in Beziehung gesetzt wurden – eben in den sozialkritischen Schriften des 1527/1528 in Basel ansässigen Paracelsus.

## 3.2 Die Sozialordnung des Paracelsus

### 3.2.1 Paracelsus in Basel und die Schriften des *vita beata*

Bevor Paracelsus zum Stadtarzt von Basel berufen wird, hat er bereits lange Jahre der Wanderschaft hinter sich. Nachdem er das Metier des Arztes vom Vater übernommen hat, bereist er deutsch- und französischsprachige Regionen, bevor er, eigenen Angaben zufolge, um 1516 in Ferrara die Doktorwürde erwirbt. Anschließend lernt er, als Militärarzt tätig, weite Teile Europas kennen. Er verweilt kurz in Salzburg (1524/1525) und Straßburg (1526), bevor er in die Stadt am Oberrhein gerufen wird. Das im Zuge seiner Reisen erworbene Wissen, das er oftmals akademisch Ungebildeten verdankt, stellt er der etablierten, auf antiken Überlieferungen basierenden Medizin radikal kritisch gegenüber. Er fordert vielmehr, etwa in seinem *Paragranum* (ca. 1530) Kenntnisse aus eigener »Erfahrungheit«<sup>47</sup>, also jene in der Forschung vielbeachtete Orientierung am Erfahrungswissen. Dabei geht es ihm um das Auffinden und rechte Lesen »natürlicher Zeichen«. Allein in diesen »Zeichen der Natur« findet der Arzt die wahren Hinweise für Diagnose und Therapie. In der Tat ist Paracelsus auch als *Lutherus medicorum*, »Luther der Medizin« titulierte worden, weil er die

46 Vgl. für die Stadt London Appleford, »Dance of Death«.

47 Vgl. Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583; hier: S. 499; sowie Geerk, *Arzt*, S. 21–67.

Abkehr von traditionellen Autoritäten ebenso fordert wie von der lateinischen Fach- und Unterrichtssprache. Konflikte mit der etablierten Ärzteschaft seiner Zeit sind programmiert, denn Paracelsus zeichnet sich allen Quellen zufolge durch eine geradezu anmaßende, ans Herrische grenzende Selbstgewissheit und Kompromisslosigkeit aus, die sich in der geläufigen Interpretation seiner Namenswahl widerspiegelt: *para* – gleich dem bzw. größer als – *Celsus*.<sup>48</sup> Er ist alles andere als konflikt-scheu und beschimpft seine Fachkollegen unter anderem als »conterfeite Ölgötzen«, »Schaumärzte«, »Phantasten«, als »Vielfräße«, »Bauchpharisäer und Hypocriten«, er spricht vom »Wolfsarzt«, vom »Spekulierarzt« und allgemein von der »Erzbachanterei« der »gloridoctores«<sup>49</sup>.

Die Stellung als Basler Stadtarzt verdankt er der Fürsprache des in Humanistenkreisen gut vernetzten Basler Unternehmers und »König der Buchdrucker«<sup>50</sup> Johannes Froben (1460–1527), dem er auf wundersam erscheinende Weise Linderung eines Beinleidens verschafft hatte. Es wird die erste (und einzige) »Festanstellung« sein, die der Hohenheimer in seinem Leben innehat und die er nicht zuletzt deswegen aufgeben muss, weil die Auseinandersetzungen mit seinen Universitätskollegen – die Stellung als Stadtarzt verpflichtet zur Lehre an der Hochschule – über Methoden und Würde der ärztlichen Zunft eskalieren. In der Johannisnacht 1527 hatte er die klassischen medizinischen Lehrbücher vor aller Augen ins Feuer geworfen, wie er selbst berichtet. Nachdem er sich nicht nur die städtische Ärzteschaft und die Apotheker, die er für mutmaßliche Betrügereien und Gewinnsucht kritisierte, sondern auch Studenten und die städtische Obrigkeit gegen sich aufgebracht hatte, musste er, nach dem Tod seines Fürsprechers Froben und einer empfindlichen gerichtlichen Niederlage anlässlich von Honorarstreitigkeiten, die Stadt nach weniger als einem Jahr fluchtartig verlassen.<sup>51</sup>

48 Diese Deutung bezieht sich auf den römischen Arzt Aulus Cornelius Celsus (ca. 25 v.–50 n. Chr.). Es könnte sich aber auch um eine verballhornende Latinisierung des Namens »Hohenheim« handeln (*para*: bei; *celsus*: hoch, erhaben, vgl. W. Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel u.a. 1982, S. 5f). Dies ist vielleicht naheliegender, obwohl erstere Interpretation der Selbstüberzeugung und dem Sendungsbewusstsein des Arztes, Alchemikers und Theologen voll entspricht. Vgl. zum aufbrausenden Charakter auch Geerk, *Arzt*, S. 80–83.

49 Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583; hier: S. 500; S. 503, S. 505; S. 515; S. 520; S. 566; S. 506; S. 515, S. 521.

50 Geerk, *Arzt*, S. 69. Vgl. ebd., S. 72ff.

51 Vgl. ebd., S. 226ff; S. 80–83. In einem bekannten Schmähdgedicht bezeichneten Studenten ihn als wahnsinnigen und unfähigen »Cacophrastus« und riefen ihn zum Suizid auf (vgl. ebd., S. 82f). Paracelsus verließ die Stadt recht genau ein Jahr vor der Durchsetzung der Reformen im Februar 1529. Das ist insofern bemerkenswert, als dass neben »fachlichen« Differenzen auch religionspolitische Gründe in die Auseinandersetzung mit der Ärzteschaft hineingespielt haben mögen: Paracelsus war ein vom reformorientierten Stadtrat eingesetzter Stadtarzt, das Universitätskollegium weitgehend romorientiert (vgl. Meier, *Paracelsus*,

Mit seiner Flucht aus Basel wird er vom hochgeehrten, mit den Berühmtheiten seiner Zeit korrespondierenden und hochdotierten<sup>52</sup> Reformmediziner zum als Scharlatan verschrienen Landfahrer: Ohne vergleichbare berufliche Perspektiven in nur wechselnden und unsicheren Verhältnissen beschäftigt, befindet er sich in der Folge dauerhaft auf Wanderschaft im süddeutschen Sprachraum. Dieser war wenige Jahre zuvor, 1524/1525, Zentrum der sogenannten Deutschen Bauernkriege geworden, die gleichermaßen religiöse, politische wie wirtschaftliche Ursachen hatten. Mit ihren Ausläufern war Paracelsus damals in Salzburg in Berührung gekommen und hatte die Anliegen der Aufständischen wohlwollend kommentiert, ohne sich ihnen jedoch anzuschließen.<sup>53</sup> Nunmehr selbst in der Rolle des wirtschaftlich und politisch Marginalisierten, lernt er auch die Notlagen der ländlichen Bevölkerung, wie zuvor die Geheimnisse der Natur, noch einmal aus eigener ›Erfahrenheit‹ kennen. Denn deren Nöte sind mitnichten beendet: Auch wenn die Aufstände letztlich nicht unbedeutende Reformen zeitigten, so blieben die untere Bevölkerungsschichten benachteiligende Strukturen doch erhalten. Darüber hinaus litten gerade die zu Abgaben verpflichteten Landpächter unter bedeutenden Geldwertschwankungen.<sup>54</sup> Im oberrheinischen Gebiet, den Gegenden zwischen Basel und Bingen, die Paracelsus bereist, handelte es sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts um vergleichsweise dicht besiedelte Landstriche mit einer frühen Tendenz zum monokulturellen Anbau von zum Export bestimmten Gütern (z.B. Wein und Obst). Die Folge war eine relative Lohn- und Marktabhängigkeit vergleichsweise großer Bevölkerungsschichten. Die wiederkehrende

---

S. 226ff; vgl. Robert-Henri Blaser, *Neue Erkenntnisse zur Basler Zeit des Paracelsus*, Einsiedeln 1953, S. 28). Ein Jahr später wäre, zumindest was diesen Aspekt der von Paracelsus in Basel geführten Auseinandersetzungen angeht, seine Situation vielleicht eine bessere gewesen. Die tatsächlichen Details der Vernichtung der klassischen Lehrbücher sind unbekannt (vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 8, S. 58; vgl. Meier, *Paracelsus*, S. 230–231).

- 52 Paracelsus stand in Basel ein stattliches, vierteljährliches Honorar von 18 Pfund, 15 Schillingen bzw. 75 Pfund jährlich zu. Nur der Ratschreiber wurde höher vergütet (vgl. ebd., S. 226). An dieser Stelle kann nochmals auf die Eigentümlichkeiten des zeitgenössischen Geldwesens hingewiesen werden, handelte es sich doch auch im Falle Basels bei Pfund, Schillingen und Pfennigen um reine Rechnungseinheiten: Die heimischen Münzen waren der Gulden zu 12 Batzen bzw. 60 Kreuzern. Da der Gulden  $1\frac{1}{4}$  Pfund entsprach bekam Paracelsus also – in welcher Form auch immer – quartalsmäßig 15 bzw. jährlich 60 Gulden ausbezahlt (vgl. Robert-Henri Blaser, »Amplio Stipendio«, in: *Paracelsus in Basel. Festschrift für Professor Dr. Robert-Henri Blaser zum 60. Geburtstag*, hg. von der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft, Basel 1979, S. 103–114; hier: S. 109ff).
- 53 Vgl. Letter, *Leben*, S. 71–75.
- 54 Hierzu wie zum Folgenden vgl. Franz Irsigler, »Zu den wirtschaftlichen Ursachen des Bauernkriegs von 1525/26«, in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im German. Nationalmuseum Nürnberg 1983*, hg. von Kurt Löcher, München 1988, S. 95–120; hier: S. 104–109; S. 111; vgl. Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, v.a. S. 485–632.

Edelmetall-, bzw. Silberknappheit führte zu einer Wertdeflation, unter der die ländliche, zu Pachtzahlungen verpflichtete Bevölkerung besonders litt: Sie erzielte für ihre Erträge nun weniger Erlös, während ihre Verpflichtungen nominell gleich blieben. Umgekehrt schlugen aber die auch im südwestdeutschen Raum verbreiteten Münzabwertungen bzw. -manipulationen in wirtschaftliche Nachteile um – so im Falle des Rappenmünzbundes, zu deren bedeutendsten Mitgliedern eben die Stadt Basel zählte. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts begannen innerschweizer Städte, den Batzen des Bundes, eine im überregionalen Handelsverkehr bedeutende Silbermünze, mit geringerem Edelmetallgehalt nachzuprägen. Unweigerlich tat auch hier das von Copernicus erfasste greshamsche Gesetz seine Wirkung – nach sukzessivem Wertverlust musste der Batzen 1520 vollkommen verrufen werden. Eine Neuauflage 1533 wurde abgebrochen und der Mangel an einer wertstabilen Handelsprägung stellte ein bedeutendes wirtschaftliches Hindernis dar.<sup>55</sup>

Es liegt nahe, dass es sich bei den sukzessiven Münzabwertungen teilweise um eine Reaktion auf die erwähnte Wertdeflation handelte, was die Lage für die Bauern aber nicht besser machte. Denn den Abwertungen der ihm geschuldeten Zahlungen suchte der Landadel nun durch eine Erhöhung der Abgabenlasten entgegenzuwirken. Geldwertschwankungen dieser Art zählten nach heutiger Erkenntnis mit zu den entscheidenden Auslösern der Bauernkriege. Sie waren mit diesen aber keinesfalls beendet, sondern blieben bis ins zweite Drittel des 16. Jahrhunderts hinein problematisch.<sup>56</sup>

Diese Nöte vor Augen und am Tiefpunkt seiner persönlichen und beruflichen Ambitionen, ja, in der »Periode seines größten Elends«<sup>57</sup>, entwickelt Paracelsus

55 Vgl. Julius Cahn, *Der Rappenmünzbund. Eine Studie zur Münz- und Geldgeschichte des oberen Rheintales*, Heidelberg 1901, S. 126–151; vgl. Polivka, *Basel*, S. 85f. Nach Jahren der für den Handel desaströsen Knappheit des Geldmaterials Silber erwies sich die Neueinführung selbst als minderwertig im Vergleich mit anderen Währungseinheiten. Nach anschließenden Beschwerden auswärtiger Städte, deren Handelsbilanzen darunter litten, und der Androhung von Sanktionen durch König Ferdinand I. von Österreich (1503–1564) verzichtete der Rappenmünzbund schließlich auf den Batzen. Der Bund selbst wurde 1584 aufgelöst (vgl. ebd., S. 86; Cahn, *Der Rappenmünzbund*, S. 129–151).

56 Zu den Auslösern der Bauernkriege insgesamt (zu denen auch Missernten und natürlich schwelende religiöse Konflikte zählten) und ihre Persistenz vgl. Irsigler, »Bauernkrieg«, S. 104–116; Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 97ff; Dieter Göpfert, *Bauernkrieg am Bodensee und Oberrhein 1524/1525, mit einer Wiedergabe der Bodmaner Chronik, 24 Abbildungen und 2 Kartenskizzen*, Freiburg 1980, S. 13–15; S. 20–24.

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass es sich bei den in Kapitel 2 besprochenen Münzmanipulationen in Preußen nicht um o.g. deflationsbedingte Maßnahmen handelte: Erstens dienten diese offensichtlich zur Kriegsfinanzierung, zweitens wurde Preußen (auch schon zur Zeit der *bullion famine* im 15. Jahrhundert) über Ungarn, Livland und Russland vergleichsweise gut mit Silber versorgt (vgl. Volckart, *Münzpolitik*, S. 63f; S. 95ff; S. 278–284).

57 Paracelsus, *Sozialethische Schriften*, S. 17 [i. O. gesp., PL].

sein sozialkritisches Schrifttum. In zahlreichen, um 1530 entstandenen Einzelschriften erörtert er die sozial und religiös konstituierten Probleme seiner Zeit. Diese Schriften stellen Teile eines von Paracelsus wohl geplanten, aber nie vollendeten, zusammenhängenden Werkes dar, des *Liber de vita beata*.<sup>58</sup> In der Tat schließen die einzelnen Schriften thematisch und argumentativ aneinander an und zielen, wie vermerkt, auf die Verwirklichung christlicher Ideale in allen Bereichen des Lebens. Die Überlegungen des Paracelsus stehen also ganz selbstverständlich in einem christlichen Deutungsrahmen und zentrale Quelle und normativer Bezugspunkt sind zuvorderst die biblischen Schriften. Darin gleicht er vielen reformatorisch gesinnten Zeitgenossen, allen voran wiederum Luther. Trotz seiner nicht weniger radikalen Kritik an der römischen Kirche hat sich der Hohenheimer Arzt jedoch zeitlebens nicht von ihr losgesagt.

Der zentrale Entwurf einer Sozialordnung findet sich in seiner Schrift *Liber de ordine doni* (›Über die Ordnung der Gaben‹, bzw. ›Berufe‹ oder ›Berufsfelder‹), die im Folgenden näher vorzustellen und einzuordnen ist. Im Anschluss wird die Bedeutung von Tod und Vergänglichkeit für diese Konzeption maßgeblich in Bezug auf die übrigen das *vita beata* betreffenden Schriften herauszustellen sein, um zuletzt mit Paracelsus' Überlegungen zum Geld zu kontrastiert zu werden.

### 3.2.2 *De ordine doni* (ca. 1532) – Von der Ordnung der Gaben

Die Schrift ›Von der Ordnung der Gaben‹ entstand zwischen 1531 und 1534. Ihr genauer Entstehungskontext ist ungewiss, ihre Authentizität allerdings unbestritten. Überliefert ist sie in verschiedenen Abschriften aus dem 16. Jahrhundert, wurde aber erst 1952 erstmalig gedruckt. Grund dafür mag – neben der frühen Fokussierung auf Paracelsus' medizinische und naturphilosophische Äußerungen – der sozial- und religionspolitische »Zündstoff«<sup>59</sup> der Schrift sein, den er mit den

58 Vgl. Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 5; S. 18; S. 78. Die hierzu zu zählenden Titel umfassen laut der neuen Edition 20 kürzere, traktathafte Texte (vgl. ebd., S. VI). Unter anderem reflektiert Paracelsus dort das Verständnis von Ehe und Familienleben, Arbeit und Besitzverhältnissen, von Kirche, Sakramentenlehre und Heiligenverehrung. Für die weiteren Ausführungen sind insbesondere von Bedeutung das *Liber de ordine doni* (Von der Ordnung der Gaben, ca. 1532–1534), das *Liber de virtute humana* (Von der menschlichen Tugend, ca. 1530) das *Liber de honestis utrisque divitiis* (Von den zwei ehrbaren Reichtümern, ca. 1532–1534); der Text *Ex libro de tempore laboris et requiei* (Über die Zeit der Arbeit und Muße, ca. 1531–1535. Allgemein zu diesen Texten wie zum Folgenden vgl. ebd., Bd. 1, S. 86–107; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«; v.a., S. 96ff. Zur Datierung vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXIf; S. XXXV; S. XXXVII; S. XL.

59 Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 39; vgl. hierzu wie zum Folgenden ebd., S. 38f sowie Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXIf; Paracelsus, *Sozialethische Schriften*, S. 94.

anderen, zum *vita beata* gehörenden Texten teilt. Im Allgemeinen wurden diese vorwiegend in sogenannten schwärmerischen Zirkeln rezipiert. Die Wahrnehmung des Textes war jedenfalls zwangsläufig gering und geschah in einigen wenigen, geringe Abweichungen aufweisenden Variationen.<sup>60</sup>

Wie die meisten anderen Schriften zum *vita beata* hat *De ordine doni* die Form eines recht kurzen Traktats. Es wurde auch als an »ein Fragment oder Exzerpt eines ursprünglichen größeren Ganzen«<sup>61</sup> erinnernd beschrieben, was aber eher auf den grundlegenden Zusammenhang jener Schriften als Teil des nie vollendeten *Liber de vita beata* hinzuweist als auf mutmaßlich verlorene Textteile, auf die es sonst keinerlei Hinweise gibt. Geschrieben ist es im Stile einer mit großer Dringlichkeit vorgetragenen, erbaulichen Ermahnung, wobei der zuweilen ins Polemische abgleitende Sprachduktus der direkten wörtlichen Rede gleicht. Sein Aufbau mutet eher schlicht an: Nach einer Art Präambel folgt ein utopisch anmutender Entwurf einer in einem System aufeinander bezogener und nach Funktionen unterschiedener Stände bestehenden Gesellschaft. Nacheinander werden diese Stände in ihren Aufgaben und ihrer Verfasstheit allgemein vorgestellt. Es folgt eine Beschreibung von außerhalb dieser Gruppierungen stehenden Berufen und ihrer möglichen Eingliederung in die entworfene Ordnung bzw. ihre Aburteilung als dem Gesellschaftsentwurf zuwiderlaufend.

Insgesamt sieht die in *De ordine doni* entworfene Gesellschaft vier als *monarchia* bezeichnete Stände vor. Diesen ordnet Paracelsus die »Gaben« der Landwirtschaft, des Handwerks, der Freien Künste (was die Gelehrten sowie die Geistlichkeit umfasst) sowie der Obrigkeit zu.<sup>62</sup> Den ersten von ihm erläuterten Stand unterteilt er in »die, welche das feld besitzen, und die, so es bauen« (NP 249). Damit übernimmt er die traditionelle Unterteilung in Grundbesitzer und Bauern und behält eine entsprechende hierarchische Strukturierung auch bei der Schilderung der anderen *monarchia* bei.<sup>63</sup> Während sich Untergebene im Handwerk etwa der »gemeinen arbeit« (NP 250) widmen, werden die »meister« (NP 250) davon befreit, um sich verantwortlicheren Tätigkeiten zu widmen: insbesondere dem Führen der Aufsicht sowie der Entwicklung von »subtiligkeiten« (NP 251), das heißt handwerklichen Verbesserungen. Auch Gelehrsamkeit und Obrigkeit sind von dieser hierarchischen Struktur ge-

60 Zum Text vgl. NP 248–259. In Paracelsus, *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 91 werden sechs Abschriften gezählt (vgl. auch Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt, Bd. 2, S. XXXIf). Größte und einzig bedeutende Abweichung unter den überlieferten Versionen betrifft den abschließenden, besonders polemischen Teil wider die Kaufleute. Dieser fehlt in zweien der Manuskripte, ist dafür aber auch als eigenständige Abschrift überliefert. Vom ursprünglichen Zusammenhang wird ausgegangen (vgl. ebd.).

61 Ebd., S. XXXII.

62 Paracelsus spricht von »feldpau«, »handwerk«, freien künst«, »obrigkeit« (alle NP 249); vgl. hierzu wie zum folgenden Abschnitt auch Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 112f.

63 Vgl. ebd., S. 111.

prägt, auch wenn sie im Detail seltsam unterbelichtet bleiben. In der Tat führt Paracelsus ihre Aufgaben in *De ordine doni* an kaum einer Stelle näher aus. Er bemerkt nur, dass die Obrigkeit dafür sorgen solle, »dass die lieb des nächsten einwurzelte und nit ein jedlicher tue, was er wöll, lieb oder nicht« (NP 253).<sup>64</sup> Die Aufgabe von Gelehrsamkeit und Geistlichkeit besteht schlicht in der Unterweisung der anderen. Die aus den »polizeilichen« bzw. ideologischen Dominanzpositionen resultierende Spannungen zwischen den *monarchia* scheint Paracelsus offenkundig nicht zu sehen, worauf im Folgenden noch zurückzukommen sein wird.

Jedenfalls gibt es »deren monarchia keine, die ohne knecht und herren sei« (NP 250): Paracelsus hinterfragt also keinesfalls die hierarchische Unterteilung der Gesellschaft, sondern erachtet sie im Gegenteil als durchaus nützlich. Schließlich fördert die Trennung von einfacheren und anspruchsvolleren Tätigkeiten die Spezialisierung. Das schließt die Entwicklung der oben angedeuteten handwerklichen und auch wissenschaftlichen Verbesserungen ein, was ganz auf der Linie seiner oben angesprochenen Forderung nach Überprüfung und Verbesserung medizinischer Kenntnisse auf Grundlage des Erfahrungswissens liegt.

Bei dieser Hierarchisierung fordert Paracelsus allerdings auch eine radikal anmutende Solidarität innerhalb wie zwischen den *monarchia*. In der Landwirtschaft etwa gelte, dass Ernteausfälle durch Witterungsschäden ausgeglichen werden sollten, so dass der, den »der hagel geschlagen hat, sei als den er nit geschlagen hab« (NP 252). Unterschiedliche Ernteerträge sollen durch gleichteilige Gewinnausschüttung kompensiert werden. Ebenso solidarisch hätten die übrigen *monarchia* zu verfahren, denn es schlägt »der hagel bei euch sowohl ein als im feld: Jetzt ist der gewinn beim arzt, jetzt beim theologo und econtra beim andern der schaden, jetzt bei den pfaffen, jetzt bei den astronomi. Also halt euch ein jeder zu seiner bruderschaft und alle in gemein miteinander ein bruderschaft zusammen und nachmals die monarhei auch alle miteinander sammentlich« (NP 255).

Paracelsus entwirft die vier Stände daher als sich wechselseitig bedingend sowie einander stützend und unterstützend. Sie »alle erhalten sich gegeneinander und ein jeder teil nutzt und erhält die andern drei teil et econtra. Und also seid diese vier ineinander verknüpft, also dass gar kein teil den andern verschmähen kann und von ihm ausschließen« (NP 249).

64 Die hierarchische Stufung der Obrigkeit begründet Paracelsus in einem Vergleich mit dem Verhältnis von Christus zu den Aposteln: »Christus hat nit alle ding allein tun wöllen oder gotten, [...] sonder hat auch apostel gebraucht. [...] Denn der durch sant Peter ist gesund worden, ist sowohl gesund, dann der von Christo gesund ist gemacht worden.« (ebd., S. 251). In der heilsgeschichtlich angehauchten, undatierten Schrift *De generatione et destructione regnorum* (ca. 1532–1534) schreibt er in ähnlichem Sinne: »Die obrigkeit, so [sie] gut ist, ist darumb geordnet, damit wir durch unser arbeit behalten [d.h. erhalten] mügen werden und ohne irrsal, ohn eigensinnigkeit« (beide Zitate aus Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. 143–149; hier: S. 147). Zur Aufgabe der Geistlichkeit vgl. auch NP 255.

Mit diesem Entwurf einer nach gesellschaftlichen Funktionen differenzierten, aufeinander bezogenen Ständegesellschaft steht Paracelsus' Schrift freilich im Kontext traditioneller gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen. Offensichtlich ist die Nähe zu der so wirkmächtigen funktionalen Dreiteilung in *oratores* (Klerus), *pugnatores* (Adel/Ritter), *agricultores* (Bauern), welche im europäischen Mittelalter seit dem 11. Jahrhundert Verbreitung findet.<sup>65</sup> Sie löst die bis dahin diskursiv vorherrschende Zweiteilung der Gesellschaft in Klerus und Laien nach und nach ab und erfährt im 15. und 16. Jahrhundert einen Höhepunkt in Literatur und Bildender Kunst. Dass sie in so vielen Variationen mit versuchtem Einbezug sich verändernder sozialer Gegebenheiten weiter ausgestaltet wird, eben auch von Reformern wie Paracelsus, ist eine bemerkenswerte Karriere für ein weder originär christlich noch spezifisch mittelalterliches Deutungsschema.<sup>66</sup>

Die Unterteilung der Gesellschaft in wechselseitig aufeinander bezogene und letztlich voneinander abhängig entworfene Stände impliziert deren harmonisches, den inneren Frieden garantierendes Zusammenwirken. Daraus begründet sich zugleich das Verbot der ›Einmischung‹ in die Pflichten anderer Personen oder Gruppen, was sowohl einer Kompetenzüberschreitung als auch einer Vernachlässigung der eigentlichen Pflichten gleichkäme. Vielmehr werden die einzelnen Gruppierungen – wie die Bezeichnung ›Stände‹ impliziert – eben als *statische* entworfen und die Möglichkeit sozialer Mobilität prinzipiell prohibiert. Das Wohl der Gesamtgesellschaft verlangt von den Einzelnen ein sich Fügen in die bestehenden und meist qua Geburt vorbestimmten Funktionen. Diese Vorherbestimmung verweist dabei auf einen metaphysischen Bezugsrahmen als weiteres und, dem Mediävisten Otto Gerhard Oexle zufolge, zentrales Merkmal dieser Gesellschaftsentwürfe. Die Wirklichkeit selbst wird hier als ein wohlgeordnetes Ganzes begriffen, als ein Kosmos (Ordnung), in welchem der menschlichen Gesellschaft ebenso wie jedem ihre Mit-

---

65 Vgl. Otto G. Oexle, »Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 19–52; v.a. S. 36; allgemein dazu vgl. auch Otto G. Oexle, »Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens«, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. von František Graus, Sigmaringen 1987, S. 65–117; hier: S. 66. Vgl. Wolfgang Heinemann, *Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13. bis 15. Jahrhunderts*, Halle a. S. 1967; vgl. Oexle, »Funktionale Dreiteilung«, S. 33ff.

66 Die funktionale Dreiteilung ist als allgemein-indoeuropäisches Phänomen bezeichnet worden (vgl. Georges Dumézil, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968). Zum Folgenden vgl. auch Oexle, »Deutungsschemata« sowie »Stand, Klasse« in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.

glieder ein wohlbestimmter Platz zukommt. Insgesamt impliziert jegliche Ständereflexion,

daß die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes ist, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Stufen unterscheiden, also ungleich sind und doch zugleich oder besser: gerade dadurch in Eintracht und Harmonie zu einem Ganzen sich fügen. Das Prinzip der Welt (mitsamt der in ihr beschlossenen sozialen Ordnung) ist also das der Harmonie durch Ungleichheit.<sup>67</sup>

Entscheidend für diese die Harmonie des Gemeinwesens betonenden zeitgenössischen Gesellschaftsmodelle kann das maßgeblich von Augustinus geprägte *ordo*-Denken gelten.<sup>68</sup> Insofern nach christlicher Lehre die Welt als ›gute‹ Schöpfung Gottes als wohlgeordnetes Ganzes zu betrachten ist, sind Schöpfung und *ordo* identisch. *Ordo* aber ist die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, in welcher allem der ihm entsprechende Platz zukommt (›parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio‹<sup>69</sup>). Die Verwirklichung dieser Ordnung bedeutet Frieden und Harmonie (›pax omnium rerum tranquillitas ordinis‹), insofern sich die einzelnen Teile in die vorbestimmte harmonische Ordnung einfügen. Weil aber die menschliche Gesellschaft Teil der geschaffenen Welt ist, kommt es ihr einem göttlichen Imperativ gleich, der übergeordneten Schöpfungswirklichkeit zu entsprechen: Eine ›gute‹ Gesellschaft ist eine im Sinne des göttlichen *ordo* wohlgeordnete Gesellschaft, in

---

67 Oexle, »Deutungsschemata«, S. 79. In der Betonung des harmonischen Ganzes besteht ein bedeutender Anknüpfungspunkt für die historisch nicht weniger bedeutsame *Körpermetapher* zur Beschreibung des Sozialgefüges. Auch diese hat – wie der oben erwähnte Bezug auf dieselbe im Münztraktat des Oresmius belegt – in staats- und gesellschaftstheoretisch bedeutsamen Schriften des Mittelalters grundsätzlich Konjunktur. Bemerkenswerterweise aber nimmt der Arzt Paracelsus in seinen Überlegungen genauso wenig darauf Bezug wie vor ihm sein Fachkollege Copernicus.

Zur Verknüpfung beider der Metapher mit dem Ständemodell vgl. Wolfgang Stürner, »Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua«, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 1. Halbband*, hg. von Albert Zimmermann, Berlin u. a. 1979, S. 162–178; hier: S. 162–171. Im 15. Jahrhundert wird die Metapher von Jean Gerson wirkmächtig entwickelt, v. a. um die bestimmende Position des ›Hauptes‹ (des Königs) zu legitimieren. Vgl. hierzu auch Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ 1957, v. a. S. 218f.

68 Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 80; vgl. Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982, S. 48.

69 Dieses und das nachfolgende Zitat: Aurelius Augustinus [Augustus Episcopus Hipponensis], *De civitate dei*, hg. von Bernhardt Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 2014, Lib. XIX,13.

welcher durchaus hierarchischer Art unterschiedene Teile zum Wohle des Ganzen harmonisch zusammenwirken.<sup>70</sup>

Aus der Einsicht in dieses metaphysisch begründete, wirklichkeitsbestimmende Prinzip wiederum folgen soziale Handlungsnormen. Diese beinhalten zuallererst das »Sichbescheiden«<sup>71</sup> bzw. Fügen der Individuen und der Stände untereinander in ihre jeweilige Funktion, sowie die Pflicht zum einträchtigen Zusammenwirken aller Individuen und Gruppierungen, bei Einhaltung der Standesgrenzen. Die aus der konsequenten Einhaltung der ständischen Ordnung folgende Befriedung, oder, kritischer betrachtet, Ruhigstellung innerer Konflikte, fungiert dabei gleichsam als Bestätigung der in der Metaphysik gründenden Gesellschaftsordnung. Jegliche Vermischung der Stände oder ihrer Funktionen verstieße daher auch nicht nur gegen die soziale, sondern auch die übergeordnete metaphysische Weltordnung. Soziale Mobilität wäre also gleichermaßen widernatürlich und blasphemisch und käme einem Verstoß gegen die Schöpfungsordnung gleich.

Gerade angesichts dieses »Mobilitätsverbots« ist immer wieder die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des Ständeschemas gestellt worden und dieses vielfach als inhaltsleeres Ideal oder herrschaftslegitimierende Ideologie bezeichnet worden. Denn freilich kennen die ständischen Gesellschaften des europäischen Mittelalters wie der beginnenden Neuzeit (wie weiter oben schon angesprochen) ebenso horizontale wie vertikale Mobilität.<sup>72</sup> Eine solche Reduktion greift jedoch zu kurz, impliziert das ständische Deutungsschema doch eine doppelte Perspektive: Einerseits bildet es bestehende Verhältnisse ab, insofern es als legitime (wenn auch verkürzt dargestellte) Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit gelesen werden kann. Andererseits aber entwirft es kontrastierend zu realen Gegebenheiten eine davon notwendigerweise abweichende Norm als Ideal- oder eben nur

70 Vgl. auch Rief, *Ordobegriff*, S. 348–355. Zur scholastischen Rezeption und Modifikation vgl. etwa Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 1977 [1922], S. 352ff. Es ist dabei das fundamentale Geordnetsein der Welt selbst, welches erst die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis darstellt: »Die Welt ist als ›ordo‹ geschaffen, und weil ›Ordnung‹ der Wesenszug der Wirklichkeit ist, ist in dieser Ordnung zugleich die Möglichkeit ihrer Intelligibilität begründet.« (Oexle, »Funktionale Dreiteilung«, S. 23).

71 Ebd. Vgl. zum folgenden: Ebd.

72 Vgl. zu dem hier relevanten Zeitraum Winfried Schulze, »Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von dems., München 1988, S. 1–17. Bezeichnenderweise findet diese gerade im 16. Jahrhundert in einem Ausmaß statt, »daß man [eigentlich] nicht mehr von einer ständischen Gesellschaft sprechen dürfte.« (ebd., S. 5). Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 68. Das Ständeschema ist auch nicht mit den auf sie gleichwohl Bezug nehmenden und wohl im 15. Jahrhundert erstmalig formulierten politischen Ständen zu verwechseln (vgl. ebd.).

behaupteten Normalzustand. Solcherart als Gesellschaftsmodell<sup>73</sup> verstanden, kann das ständische Deutungsschema, je nach Verwendungszweck, ganz unterschiedlichen Zielen dienen; zur Sicherung bestehender Herrschaftsstrukturen angesichts als riskant erachteter sozialer Dynamiken ebenso wie zum Infragestellen des Status quo oder etwa als Zielpunkt für gewünschte oder als erforderlich angesehene gesellschaftliche Veränderungen.

Wie steht es bei Paracelsus? Zweifelsohne geht es ihm nicht um eine Abbildung der von ihm vorgefundenen Verhältnisse, sondern darum, der bestehenden Gesellschaft ein positives und durchaus ideales Kontrastbild entgegenzusetzen, welches seinem Verständnis des christlichen *vita beata* entspricht. Wie sich abzeichnet, entspricht seine funktional differenzierte Ständeordnung im Großen und Ganzen den Charakteristika des obigen Schemas. Allerdings sind einige Besonderheiten festzustellen.

Die geradezu als Präambel lesbaren, einleitenden Worte dieser Schrift etwa verbinden bereits den metaphysischen Bezugsrahmen mit der wechselseitigen Aufeinanderbezogenheit sowohl der Stände als auch der Einzelpersonen: »Gott hat uns gaben geben auf erden und kräft derselbigen, die ein jeglicher gebrauchen mag und soll, nicht ihm selber, sonder[n] dem andern als sich selbst. Darum ist sich wohl zu bedenken, wie ein jegliche gab zu gebrauchen sei gegen dem nächsten, damit auf das gebott gottes vollkommen erfüllt werde« (NP 248). So »folgt also ein ordnung der gaben eines jeglichen gegen dem nächsten. Dann der den nächsten liebet, der liebet auch gott et econtra« (NP 248).

Gott als selbstverständlicher Bezugspunkt ist nicht nur der Garant der vorgestellten Ordnung und derjenige, welchem die ›Gaben‹ und damit die gesellschaftlichen Positionen zu verdanken sind. In der Identifizierung von Gottes- und Nächstenliebe wird der Gehorsam gegenüber dieser Ordnung mit der sozialen Verantwortung für den Mitmenschen, denjenigen mit anderer ›Gabe‹, gleichgesetzt. Aus der Verknüpfung der metaphysischen mit der ›sozialen‹ Dimension der Ordnung entspringt so zugleich ihre ethische Grundausrichtung, welche wechselseitige Verpflichtung und Solidarität betont.

---

73 Es handelt sich hier um eine in der Modelltheorie formulierte doppelte Referenzfunktion: Ein Modell ist immer zugleich *Modell von* als auch *Modell für* etwas, wobei bestimmte Merkmale von ersterem auf letzteres übertragen werden und sich Handlungsmöglichkeiten oder -anweisungen für die Modellanwendung ableiten lassen. Vgl. Bernd Mahr, »Ein Modell des Modellseins. Ein Beitrag zur Aufklärung des Modellbegriffs«, in: *Modelle*, hg. von Ulrich Dirks und Eberhard Knobloch, Frankfurt a.M. 2008, S. 187–218. Ganz ähnlich begreift Oexle ständische Deutungen einerseits als »Schemata der Erfahrung«, welche Wissen über die Gesellschaft (unvollständig) abbilden und zugleich als »Schemata der Deutung«, welche diese Wirklichkeit als sinnvoll kennzeichnen und darauf bezogene Handlungsmöglichkeiten aufzeigen (beide Zitate: Oexle, »Deutungsschemata«, S. 71.

Die radikal entworfene und etwa in den oben aufgeführten, konkreten Solidaritätsverpflichtungen ebenso radikal umgesetzte Behauptung menschlicher Gleichwertigkeit steht dabei in offensichtlichem Spannungsverhältnis zu den mit der funktionalen Unterteilung einhergehenden Hierarchisierungen. Dies betrifft die innerständische Unterscheidung von ›Herren‹ und ›Knechten‹ ebenso wie das grundsätzliche Verhältnis zur Obrigkeit. Denn diese hat offenbar durchaus die Befugnis, die Menschen zu ihrem Glück – der Einhaltung der Ordnung – zu zwingen. Bezeichnenderweise rechtfertigt Paracelsus dies theologisch: »So sagt die geschrift: ›Zwing ihn herein zu gehen‹« (NP 253).<sup>74</sup> Die Obrigkeit hat also sowohl selbstverständlich bestimmende politische (bzw. ›polizeiliche‹) Funktion als auch, anzunehmenderweise, die Mittel, die (gerechte) Ordnung aufrechtzuerhalten.

Die Spannung zwischen fundamentaler Gleichheit und letztlich gottgewollter Distinktion jedenfalls kann als Grundzug sämtlicher Gesellschaftsentwürfe des christlichen Mittelalters gelten, welche sich der funktionalen Unterteilung bedienen.<sup>75</sup> Allerdings scheint das betonte Solidaritätsgebot hier radikaler gedacht als anderswo. Paracelsus' Entwurf wurde daher auch als an »genossenschaftliche und kollektivistische Ideen« bzw. geradezu an »eine Art kommunistischer Produktions- und Gütergemeinschaft«<sup>76</sup> erinnernd bezeichnet.

Der Gedanke wechselseitiger Solidarität prägt die paracelsische Gesellschaftsordnung in solchem Maß, dass der Autor bestimmte Berufe bzw. Berufsgruppen, welche dem nur unvollkommen zu entsprechen scheinen, daraus auszuschließen bestrebt ist. So die von ihm im Folgenden konkret benannten Fischer und Jäger (die, welche »vöglen, fischen und wilde tiere jagen«, NP 256). Diese siedelt er in *De ordine doni* »außerhalb der vier monarchia« (NP 256) an, was ungewöhnlich erscheint angesichts der Tatsache, dass in Ständeschemata sämtliche dem ›Broterwerb‹ zuzuordnenden Berufe gewöhnlich in einem »Nährstand«<sup>77</sup> zusammengefasst werden. Zwar gibt er biblische bzw. hagiografische Gründe für diese Diskriminierung an – wenn Christus den Fischer Petrus zu anderen Diensten beruft, kann Fischer dann ein gottgefälliger oder nützlicher Beruf sein? Gab der heilige Eustachius nicht erst die Jagd auf, bevor er zum Heiligen wurde?<sup>78</sup> Allerdings ergibt sich diese Ablehnung

74 Der Verweis bezieht sich auf das Gleichnis Jesu von dem Hausherrn, der zum Abendmahl lädt (Lk 14, 16–24), zu dem die geladenen Gäste jedoch nicht erscheinen. In der Folge werden die Ausgestoßenen der Gesellschaft geladen, woraufhin aber immer noch Platz ist. In der Folge spricht der Hausherr zu seinem Knecht: »Gehe aus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, auf das mein Haus voll werde« (Lk 14,23. Herv.: PL).

75 Vgl. Oexle, »Deutungsschemata«, S. 112.

76 Dieses und das vorige Zitat: Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. XXXI.

77 Schulze, »Die ständische Gesellschaft«, S. 8.

78 »Sankt Eustachius und andere waren jäger. Wollten sie gott gefällig sein, so mussten sie davon lassen« (NP 256). Vgl. auch Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 113.

auch aus der fundamentalen Solidarität der Stände und Standesmitglieder untereinander. Denn beim Jagen und Fischen handelt es sich zuvorderst um von Einzelnen oder kleinen Gruppen ausführbare Tätigkeiten. Es sind gleichsam ›individua- listische‹ Berufe, welche relativ unabhängig von einer dazugehörigen Gemeinschaft und dem von ihr direkt kontrollierten Raum (See, Wildnis) gewissermaßen isoliert ausgeübt werden können. Diese Unabhängigkeit von Nachbarn, Helfern, Meistern oder auch obrigkeitlichen Kontrollgruppen, welche mit einem gewissen Grad an ›Ei- genständigkeit‹ einhergehen mag – man denke an den sich potentiell selbst versor- genden Jäger –, markiert die genannten Berufe als buchstäblich a-sozial, als außer- halb der sozialen Ordnung stehend. Sie erscheinen damit zugleich als grundsätzlich gesellschaftsfährdend, da sie mit der Entkopplung aus den aufeinander bezoge- nen und ›ineinander verknüpften‹ *monarchia* die inter- wie gegebenenfalls auch in- nerständische Solidarität suspendieren und folgerichtig das harmonische Zusam- menwirken und den gesellschaftlichen Frieden gefährden. Folgerichtig lautet Paracelsus' Ratschlag an Fischer und Jäger, ihre Erträge Bedürftigen zukommen zu las- sen, und sich darüber hinaus zu einer ›landschaft« (NP 256) zusammenzuschlie- ßen. Durch die Vereinigung in dieser ebenfalls solidarisch gedachten Gemeinschaft solle der Überhandnahme eigennütziger und unsolidarischer Betätigung entgegen- gewirkt werden.<sup>79</sup> Diese Forderung verdeutlicht, wie sehr für Paracelsus die Ver- wirklichung gesellschaftlicher Harmonie von der Einhaltung der ständischen Ord- nung abhängt, welche, ganz den traditionellen Deutungen entsprechend, den inne- ren Frieden garantiert: Mit der Verwirklichung dieser Ordnung »gibt uns gott fried, rue, gesundheit, speis in viel und mannicherlei weis und weg, mit viel freuden in allen geschlechten von nachbauern und eheleuten, von ältern und kinderen, von fremden und anheimischen« (NP 256). Umgekehrt folgen aus dem Verstoß gegen sie sowohl menschlich verursachte als auch ›natürliche‹ Plagen, was die Identität von gesellschaftlicher und metaphysischer Weltordnung noch einmal verdeutlicht. Denn »so wir aber nit also handeln, so seind unter uns pestilenz, teurung, hunger, krieg, zank, hader und je eins wider das ander. und weder sonn noch mon[d] seind uns günstig, und keins dem anderen, das viech auf der gassen hasset uns. Dann des teufels regiment ist nichts anders« (NP 256f).

Angesichts solch drastischer Konsequenzen scheint es nur zu verständlich, wenn Paracelsus beim Entwurf seiner Ordnung, ganz dem Deutungsschema ent- sprechend, eben auch auf strenge Einhaltung der Standesgrenzen beharrt: »[E]in jeglicher bleib, warzu er von gott berufen ist« (NP 250) Allerdings muss bemerkt werden, dass seine Wortwahl in der Bezeichnung der gesellschaftlichen Funktionen (›Gaben‹) eine gewisse Ambiguität aufweist, welche darin nur unzureichend reflek- tiert erscheint. Denn ›Gaben‹ kann sich zum einen auf von Gott etwa qua Geburt

79 Vgl. NP 256; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 113. Ob Paracelsus an bestehende Vor- urteile über die genannten Berufe anknüpft, wird an dieser Stelle nicht ersichtlich.

bestimmte berufsständische Positionen oder Besitzverhältnisse beziehen (wie sie etwa die innerständische Ordnung des Feldbaus kennzeichnen). Zum anderen aber kann es freilich auch schon damals Befähigungen oder Talente bezeichnen, die etwa für die Funktion eines »meisters« im Stand der Handwerker bedeutsam sind. Insbesondere dort erscheint die persönliche »Begabung« auch für Paracelsus als entscheidend für eine erfolgreiche Erfüllung der vorhergesehenen Funktion (vgl. NP 250). Auch im *Liber de honestis utrisque divitiis* (ca. 1532–1534) bezeichnet Paracelsus die Tätigkeit, mit der der Lebensunterhalt verdient wird, als »gab und kunst« (NP 205), also als – freilich von Gott verliehene – Begabung und Fähigkeit. Diese Ambiguität könnte gleichsam als Schlupfloch sozialer Mobilität innerhalb oder auch zwischen den Ständen fungieren und sie im Einzelfalle legitimieren. In der Tat entspräche die Praxis einer zwar als statisch entworfenen, zugleich aber – unter bestimmten Umständen und in Maßen – soziale Dynamiken tolerierenden Gesellschaft eher den historischen Gegebenheiten. Von Paracelsus wird aber weder die dem Begriff der Gaben implizite Ambiguität noch die Sinnhaftigkeit einer maßvollen sozialen Mobilität diskutiert. Vielmehr konzipiert er die vier *monarchia* als vollkommen statisch und setzt die Standesgrenzen geradezu absolut.<sup>80</sup>

Soweit vorgestellt, entspricht Paracelsus' Sozialordnung durchaus den Charakteristika des funktionalen Deutungsschemas: Seine ideale Gesellschaft besteht aus funktional differenzierten und aufeinander bezogenen Ständen, welche, wenn auch hierarchisch konzipiert, aufeinander verwiesen und angewiesen sind. Dabei wird diese Ständeordnung gedacht als direkt auf eine übergeordnete metaphysische Wirklichkeit ausgerichtet, und als entsprechend statisch bestimmt. Jegliche soziale Mobilität verbietet sich als gefährliche Abweichung, welche das harmonische Zusammenleben und den aus der Ordnung der Gesellschaft folgenden sozialen Frieden gefährdet. Dass Paracelsus vier Stände identifiziert anstatt derer drei, wie im geläufigen Modell üblich, erscheint wenig von Belang. Es scheint sich um eine Anpassung an die gegebenen sozialen Verhältnisse zu handeln und ist angesichts der Variationen, welche das Deutungsschema der funktionalen Unterteilung schon seit dem 12. Jahrhundert erfährt, keinesfalls ungewöhnlich.<sup>81</sup> Als bedeutende Differenz erscheint vielmehr die vergleichsweise radikale Betonung von Gleichheit und Solidarität innerhalb des paracelsischen Gesellschaftsentwurfs, welche hier, in der

80 Auch damit liegt er freilich in der Tradition des Ständedenkens, welche die soziale Mobilität trotz ihrer Realität negierte; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 110; vgl. Schulze, »Die ständische Gesellschaft«, S. 15f.

81 Bereits im 12. Jahrhundert kommt es im Zuge der Urbanisierung zu einer Ausdifferenzierung ständischer, vor allem stadtbürgerlicher Berufsgruppen (Handwerker, Kaufleute), welche zu Versuchen der Transformation des Deutungsmodells im Sinne einer »funktionalen Vierteilung« (Oexle, »Deutungsschemata«, S. 107) führt, allerdings nicht nachhaltig rezipiert wird.

Identität von Gottes- und Nächstenliebe, in direktem Bezug auf die metaphysische Ordnung begründet werden.

### 3.2.3 Der Tod als Strukturfaktor sozialer Ordnung

Inwiefern ist der Tod nun als wesentlicher Bezugspunkt dieser Ordnung anzusehen? Und inwiefern kommt ihm dabei eine Funktion als Gleichmacher oder Ungleichmacher zu? Dies ergibt sich, wenn man Paracelsus' Äußerungen zum Tod selbst in Betracht zieht und mit anderweitigen Schriften zum *vita beata* in Beziehung setzt, in denen er die obige Makroebene gesellschaftlicher Ordnung mit Überlegungen aus individualetischer und -ökonomischer Perspektive ergänzt.

#### Das Ziel zum Tod

Offenbar verfasste Paracelsus zwei Schriften direkt zu Tod und Sterben, das *libro de morte* und einen *de morte et vita* betitelten Text, die der Nachwelt aber nicht erhalten sind.<sup>82</sup> Allerdings enthalten seine übrigen Werke zahlreiche, verstreute und nicht direkt zusammenhängende Äußerungen dazu. Seine Überlegungen sind als weitgehend konventionell identifiziert worden in dem Sinne, dass er den Tod des Menschen zuvorderst theologisch als Konsequenz des Sündenfalls, als Übergang ins Jenseits sowie als Moment des göttlichen Gerichts begreift, in dem sich das postmortale Schicksal des Individuums entscheidet. Ferner betont Paracelsus die Unvorhersehbarkeit des Todes, die er als Arzt ebenso wie als Theologe reflektiert; eine Doppelperspektive, die ihn womöglich auch die Ambivalenz des Todes als Schrecken und Erlöser besonders hervorheben lässt. Im Ganzen betrachtet Paracelsus den Tod aus den Perspektiven des Theologen, Arztes und Naturforschers, indem er ihn als Auflösungsprozess des Körpers begreift, dessen Bestandteile sich zu Neuem zusammenfügen, während Geist und Seele davon geschieden werden.<sup>83</sup>

Dem Tod kommt für Paracelsus' Vorstellung vom ›seligen Leben‹ allerdings eine besondere Rolle zu. Ihm zufolge hat der Mensch nämlich, wie er bezeichnenderweise im *Liber prologi in vitam beatam*, schreibt, im Tod ein *Ziel* (vgl. NP 154). Dies bezieht sich freilich nicht auf die bloße Begrenztheit des menschlichen Lebens allgemein, sondern impliziert, wie bemerkt worden ist, eine teleologische Ausrichtung des individuellen Lebensprozesses auf diesen Moment hin. Paracelsus verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Tod als Schnitter, welcher die Ernte einholt: Der

82 Paracelsus nimmt darauf Bezug, im *Volumen medicinae paramirum* und in *Das sibent buch in der arznei*, (vgl. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 1, S. 230; ebd., Bd. 2, S. 430; zitiert aus: *Gantenbein*, »Jenseits«, S. 159).

83 Vgl. hierzu ebd., v.a. S. 172f. Als Arzt und Naturforscher ist er insbesondere daran interessiert, tödliche Krankheiten als solche erkennen zu können und ihr Fortschreiten richtig einzuschätzen (vgl. ebd., S. 173f).

Mensch »hat ein ziel zum tod, und der tod ist der schnitter der ern des menschen, ist sein weinbaur im weingarten, der sein obs abklaubet« (NP 154). Paracelsus bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die biblischen Gleichnisse vom Baum, der gute (oder faule) Früchte trägt (Mt 7,17; 12,33), vom von der Spreu zu scheidenden Weizen (Mt 3,12) und vom Unkraut auf dem Acker (Mt 13,24-40);<sup>84</sup> Gleichnisse, in denen allesamt pflanzliches Wachstum mit gottgefälligem Lebensvollzug verglichen wird. Der Mensch habe, seines stets drohenden Todes eingedenk und in Erwartung des Übergangs in die Ewigkeit, sein Leben entsprechend »fruchtbringend« auszurichten. Denn, wie er anderswo schreibt, »wir seind [in] einer ungewissen stund, warten, wann uns der tod fresse. Uf dass wir wohl gefunden werden und sterben in dem herrn, sollen wir allzeit ohn unterlass das höchst gut in uns hon, uf dass es uf uns gang und wirk« (NP 180).

Obwohl Paracelsus also an der Todesstunde als dem Moment des Individualgerichts festhält, betont er doch zugleich die Prozessualität jener »Reifung«. Es gebe niemanden, »der nach seim tod selig müge sein, er sei dann uf erden geseliget und darzu erwählt und *gezogen worden* [...] *dass er uferden das werde*, wie er nach seim tod sein will. [Herv.: PL]« (NP 145). Wie die wiederholt vorgebrachte Rede vom Frucht bringen, von Herbst, Ernte und Reifezeit, so implizieren auch das diesseitige »Gezogen werden« und »Werden« des Menschen einen andauernden Prozess. Es geht zuletzt um einen in lebenslanger Vorbereitung auf die Todesstunde zu erlangenden Zustand der Reife im Sinne wahrhaft christlichen, gottgefälligen, »seligen« Lebens. Der Tod ist, so schreibt Paracelsus anderswo sei, »gewisslich nichts anderes als ein ende des tagwerks«<sup>85</sup>. Der Tod erscheint in diesem Lichte als wesentlicher Bezugs- wie auch als Kulminationspunkt eines das menschliche Leben umspannenden, andauernden spirituellen Reifeprozesses. Der Übergang in die göttliche Wirklichkeit ist dann idealerweise ein stufenloser: Der Mensch »erfährt im seligen Leben einen Zustand des fortwährenden inneren Wachstums«, so dass der »Eintritt des Todes einen nahtlosen Übergang zur Seligkeit erlaubt.«<sup>86</sup>

Das ganze Leben des Menschen steht damit unter dem Zeichen des Todes. Sich des Todes recht bewusst sein, heißt hier, das Leben auf das Gottgefällige zu konzentrieren, ein Leben bar jedes sündhaften Verhaltens. Das aber hat freilich Folgen auf der Ebene sozialer und sozioökonomischer Beziehungen, wie Paracelsus' arbeitsethische Überlegungen zeigen.

### Reichtum und »notdurft«

»Wir seindt anfenglich zur arbeit nit beschaffen,« so schreibt Paracelsus in *Ex libro de tempore laboris et requie* (ca. 1530–1535) mit Bezug auf die Erzählung vom Sündenfall,

84 Vgl. ebd., S. 169.

85 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 11, S. 333f.

86 Dieses und das vorige Zitat: Gantenbein, »Jenseits«, S. 169.

»aber durch den fluch (außerhalb des paradeis) zur arbeit verordnet. und gott hats uns aufgelegt durch den engel, der da sagt: ›im schweis deines angesichts wirstu essen dein brot‹ etc., das ist gewinnen, das ist: für und für der arbeit dich erhalten mit täglichem jammer und elend« (NP 260). Konform mit traditionellen Deutungen begreift Paracelsus hier das menschliche Los, für den eigenen Erhalt mühselig zu arbeiten, als Konsequenz der adamitischen Ursünde des Ungehorsams (Gen 3,19). Die Arbeit ist für ihn allerdings nicht Teil dieses ›Fluchs‹. Vielmehr wird sie, wie im oben bereits genannten *Liber De honestis utrisque divitiis* erläutert, eben als Teil des ›seligen Lebens‹ verstanden und erscheint demgemäß als Erfüllung des göttlichen Gebotes, sich von seiner Hände Arbeit zu ernähren (Ps 128,2).<sup>87</sup> In dieser Deutung als ›Arbeitsgebot‹ verpflichtet die Genesis erzählung den Menschen zum ›eigenhändigen‹ Bestreiten des Lebensunterhalts. Allein dies ist im ›seligen leben die ehrsam ufrecht nahrung« (NP 199). Denn »nit in rue, nit in wollust, nit in reichertumb, nit im maul, nit im bauch steht die seligkeit. Sonder in arbeit und im schweiß ein jeglicher sein gab verbring, die ihm gott uf erden geben hat, es sei der baur uf dem felt, es sei der in der schmitten [d.h. Schmiede], es sei der im bergwerk, es sei der auf dem wasser, es sei der in der arzney, es sei der im wort gottes verkünden« (NP 209).

Alle sind also dazu bestimmt, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen, was durchaus als gesellschaftliche Hierarchien einebnender Gestus gelesen werden kann und insbesondere auch als antiklerikale Kritik verstanden worden ist.<sup>88</sup> Immerhin sind auch die Gebildeten und gerade auch die Geistlichkeit zur ›eigenhändigen‹ Deckung des Lebensunterhalts aufgerufen. Denn »du bist ein arzt; die kunst ist dein hand, damit sollt [sic!] du dich ernähren [...]. Der aber dem altar dient, der soll vom altar erhalten werden. das ist: der altar ist dein hand« (NP 200). Eine Gleichstellung der verschiedenen Berufe und Berufsgruppen, die Paracelsus in *De ordine domi* vor allem aus der Nächsten- und Gottesliebe begründet, ergibt sich hier gleichsam aus einem allgemeinen ›Arbeitsgebot‹. Denn ganz offenbar handelt es sich bei diesem um eine den Menschen als Geschöpf betreffende Weisung: Arbeit ›im Schweiß des Angesichts‹ wird zum anthropologischen Grundmerkmal, das Paracelsus offenbar radikal in der Ausübung aller gesellschaftlichen Funktionen vollzogen sehen will. Zwei Verstöße stehen diesem Gebot gegenüber. Erstens ist dies der Müßiggang (»müßiggehn«, NP 199), welchen Paracelsus zunächst aber nicht näher, etwa in einem traditionellen Sinne der Untugend und auch Todsünde der körperlichen und geistigen Trägheit (*acedia*), erläutert. Er fokussiert vielmehr allein den zweiten Verstoß, den Reichtum, worunter er jeglichen Besitz über das zum Leben Notwendige hinaus versteht.<sup>89</sup> Denn das göttliche ›Arbeitsgebot‹ be-

87 Vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 108f.

88 Vgl. etwa ebd., S. 107f.

89 Paracelsus scheint den Müßiggang eher unter den Reichtum zu subsumieren, insofern dieser von der Notwendigkeit zu arbeiten entbindet und ein Müßiggehen erst ermöglicht. Al-

zieht sich ihm zufolge allein auf die »notdurft«, d.h. das zum Leben Notwendige, »die nahrung, darinnen kein reichthum ist« (NP 200).

Warum aber ist Reichtum so verwerflich? Er entbindet zum einen von der Notwendigkeit zu arbeiten, was einem Verstoß gegen die Bestimmung des Menschen gleichkommt. Paracelsus geht tatsächlich so weit zu sagen, dass »dem, so nit arbeite, dem soll auch genommen werden, das er hat, uf dass er arbeite« (NP 209) – der Anschluss an Paulus »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thes 3,10) ist offensichtlich. Zum anderen wird der Reichtum von Paracelsus pauschal nicht nur zur Ursache des Diebstahls erklärt – denn »stehlen ist von wegen der reichthum, ohn arbeit sich [zu] ernähren« (NP 204) –, sondern wird mit diesem sogar gleichgesetzt. Denn wo kommt der Reichtum her? »Ohn schweiß ernähren muss sich diebisch ernähren« (NP 206).<sup>90</sup> Dabei ist nicht nur das säumelige Leben von vorhandenen Reichtümern (Müßiggang!) gemeint, sondern auch deren durchaus mit Arbeit verbundener Erwerb.

Paracelsus expliziert diesen Gedanken am Beispiel des Kaufmannsberufs, dessen Praxis, billig zu kaufen und teuer zu verkaufen, er grundsätzlich verurteilt. Vielmehr fordert er eine radikale Tauschgerechtigkeit, wie sie erstmals Aristoteles entworfen hatte und der zufolge ein Handel eben nur dann gerecht ist, wenn die getauschten Güter in ihrem Wert vollkommen äquivalent sind. In der späteren Rezeption wurde dieses Konzept dahingehend modifiziert, dass der Lebensunterhalt auch vermittelnder Kaufleute gewährleistet sein müsse – ein Fall, den Aristoteles in seiner Vorstellung handelnder, quasi-autarker *oikoi* nicht vorsieht.<sup>91</sup> Paracelsus aber fordert einen ebensolchen »billichen kauf« (NP 201), in welchem dem Kaufmann allein seine eigene »notdurft« zu befriedigen erlaubt ist und er darüber hinaus keinen Profit machen solle. »Sollen wir nun eines andern schweiß nit essen, das ist, nit seiner händ arbeit essen, sonder unser händ arbeit, so geben wir gleichs umb gleichs« (NP 206). Ein Gewinn über das Lebensnotwendige hinaus wäre im Sinne der Tauschgerechtigkeit unlautere, anstrengungsfreie Aneignung dessen, was andere erarbeitet haben: Es wäre Diebstahl. »Was ist stehlen anderst, dann ein nahrung ohn arbeit sich zu ernähren« (NP 206)? Ganz diesen Überlegungen entsprechend sind für Paracelsus daher sämtliche Tätigkeiten ohne Absicht oder Aussicht auf einen über

---

lerdings bezieht sich, wie im Folgenden erläutert wird, seine Reichtumskritik auch auf das durchaus umtriebige Gewinnstreben, was der geläufigen Vorstellung von »Müßiggang« kaum entspricht. Paracelsus ist hier offenbar nicht um Differenzierung bemüht.

90 D.h., Diebstahl geschieht um des Reichtums willen, sich ohne Arbeit zu ernähren (vgl. hierzu auch ebd., S. 104f: Paracelsus lehnt Privateigentum als solches nicht ab, sondern sieht dieses biblisch aus dem siebten Gebot (»Du sollst nicht stehlen«) begründet).

91 Aristoteles schenkt dem deswegen keine Beachtung, weil es in seiner Ökonomie, im rechten Sinne verstanden, ja um die wechselseitige, mit Geld erleichterte Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zwischen den *oikoi* geht (vgl. auch Christian Hecker, *Lohn- und Preisgerechtigkeit*, Marburg 2008, S. 56f).

die Deckung des Lebensbedarfs hinausgehenden Gewinn zu vollführen. Keinerlei Aktivität, und sei sie noch so nützlich oder moralisch bewundernswert, ist davon ausgeschlossen, wie am Beispiel der Wundertaten Heiliger, wie Krankenheilungen oder gar Totenerweckungen, erläutert wird: Gott »gibt gvalt den heiligen, gesund zu machen die kranken, gesund zu machen die blinden, erwecken vom tod die toten. Das aber nit darum, dass auch solchem gvalt und gab ein reichtum wird [...]. Also geschieht das mit den heiligen, so mag es auch geschehen im zimmermann, im hafner etc., in kaufleuten, in kramern [...], in metzgern« (NP 210).<sup>92</sup> Grundsätzlich gilt: »sorg tragen zum gewinnen, zum verdienen [...] ist alles wider die arbeit deiner händ und wider das gebott gottes: ›du sollst nit stelen‹« (NP 208). Jegliches Erwerbsstreben über das Lebensnotwendige hinaus stellt einen Verstoß sowohl gegen das göttliche ›Arbeitsgebot‹ dar als auch (als Diebstahl) gegen das siebte Gebot des Dekalogs. Das auf den Tod ausgerichtete ›selige Leben‹ verlangt damit eine radikale Reduktion aller ökonomischen Aktivitäten auf das Notwendige. Alles andere wäre sündhaft.

In gewissem Sinne ist diese der Reduktion auf den Lebensbedarf auch direkt an die menschliche Vergänglichkeit gebunden. Denn wenn ausschließlich das zum persönlichen und, so könnte man erweitern, gesellschaftlichen Erhalt Notwendige erarbeitet werden darf, so definieren die Grenzen des (diesseitigen) menschlichen Daseins – Tod und Sterben – zugleich die eigentlichen Grenzen jeglichen Erwerbsstrebens. Zwar glorifiziert Paracelsus an keiner Stelle ein Leben im Elend oder ein Leben im Sinne bloßen Überlebens. Gleichwohl scheint es ihm um eine auf das Wesentliche reduzierte – allerdings radikal reduzierte – Lebensführung zu gehen, deren asketischer Grundzug sich eben in der Bezeichnung der ›notdurft‹ für den Lebensbedarf widerspiegelt.

Aber auch anderweitig erscheint diese Kritik an Reichtum und Gewinnstreben als an die menschliche bzw. die allgemein-diesseitige Vergänglichkeit zurückgebunden. So führt Paracelsus gegen das seiner Ansicht nach ungebührliche Erwerbsstreben weiter aus:

Ob du schon gleich ein kunst kannst uf ein tunnen golt, gedenken, daß du die tunnen nit verzehren magst, und ist dir zuviel. Dann der tod mag dich morgen überwinden, so bist nichts mehr, und aber dein tun [d.h. deine Tonne Gold] ist noch do. Was ist dann, dass du aus deiner hand [...] viel gewinnest und machest dich reich [...]. Brauch deine glieder, dass du mit ihnen gewinnest dein notdurft, darinnen dich dann gott nit verlasst. Weiter was darfestu mehr, dieweil hie kein bleiben ist?« (NP 200)

92 Auch hierin zeigt sich freilich die fundamentale Gleichheit der Berufe und sozialen Stellungen; vgl. Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 104.

Man könnte paraphrasieren: »Auch wenn dein Können dich reich macht, was bedeutet Reichtum angesichts eines jederzeit möglichen Todes? Strenge dich an, um das zum Leben Notwendige zu erarbeiten, dann kannst du Gottes Beistand gewiss sein. Was brauchst du mehr, wo du am Ende doch sterben musst?« Gewinnstreben als solches, und gerade auch hier »eigenhändig« erarbeiteter Reichtum, steht also gerade deswegen in der Kritik, insofern er angesichts der menschlichen Sterblichkeit als am Ende vollkommen sinnlos erscheint.

Diese Äußerungen sind freilich ebenso unter konventionell christlicher Reichtumskepsis zu verorten wie die weiter oben besprochenen John Lydgates. Im vorliegenden Zusammenhang aber ist bemerkenswert, dass sich in Hinblick auf die Vergänglichkeit der (diesseitigen) Welt die »arbeitsethischen« Vorstellungen des Paracelsus nicht nur mit der Beschränkung auf das Lebensnotwendige, sondern auch mit den Forderungen solidarischer, wechselseitiger Hilfeleistung verbinden. Denn an anderer Stelle schreibt er: »Alls das, so auf erdenn, ist denn menschen zu guttenn. das soll er alls dermassen brauchenn, das Jm nichts vber bleib, dann do ist nichts auf erdenn, das nitt [zu] seiner zeit wurmig, Rostig werdt, dann also hatz Gott verordnet, das Jm geschopff der dott [d.h. der Tod] ist. Rost ist der metall dott, Schaben der gewandnts dott, wurmen der Speiß dott.«<sup>93</sup>

Alles ist also dem Tode unterworfen und so zu gebrauchen, dass nichts übrig bleibt, kein Überschuss entsteht; denn dies wäre offensichtlich nicht im Einklang mit der göttlichen Verordnung. Diese Erkenntnis wiederum hat für Paracelsus direkte Konsequenzen das Gemeinwesen betreffend. So fährt er im Anschluss an die zuvor zitierte Passage fort: »Bist du ein baur und hast viel äcker, viel güter, und geneust ihr viel, was ist der genieß [d.h. der Nutzen]? Du issets nit alls! Gib dein helfern die nahrung, den andern teil den dürftigen. Sammeln kein schatz, die die maden und mucken und schaben fressen« (NP 200f).<sup>94</sup>

Es ist also nicht nur die Vergänglichkeit des Menschen, die vor dem angesichts des Todes sinnlosen und hier zweifellos als eigennützig markierten Gewinnstreben mahnt, sondern die dem Verfall unterworfenen Produkte des menschlichen Arbeitens selbst sind es, welche zur unmittelbaren Solidarität mit den »dürftigen« geradezu nötigen. Denn wenn sie nicht zur Quelle des verdammenswerten Reichtums dienen, sind sie, ebenso wie die dafür geleistete Arbeit (immerhin göttliches Gebot!)

93 Paracelsus, *Erster Matthäuskommentar*, Kommentar zu Mt 6,19-20. UB Heidelberg, Cod. Pal. Germ. 26, Bl. 78r; zitiert aus: Gantenbein, »Jenseits«, S. 161, FN 10.

94 Mit diesen Äußerungen rekurriert Paracelsus freilich auf Mt 6,19-21: »Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen und da die Diebe nicht nachgraben noch stehlen. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz«.

schlicht verschwendet. Es handelt sich gewissermaßen um eine, freilich vor theologischem Deutungshintergrund zu verstehende, ›naturalistische‹ Begründung gegenseitiger Hilfsbereitschaft: Die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge – ihr Tod, um mit Paracelsus zu sprechen – ist es selbst, welche bzw. welcher die Versorgung von Hilfsbedürftigen geradezu aufdrängt.

In diesem Sinne folgt aus der fundamentalen Vergänglichkeit aller Dinge also nicht nur die Verwerfung des Gewinnstrebens, sondern zugleich das Gebot des solidarischen Zusammenwirkens. Es ist, wie zusammenfasst wird,

die selig nahrung bei gott, angesehen gegen uns menschen, dass wir nichts sollen zu reichthum brauchen, sonder alles gegen dem nächsten. und ein jeglicher hat ein gab, dodurch er mag seinem nächsten erschießen [d.h. nützlich bzw. förderlich sein], und sein nächster ihm auch dergleichen: andern häuser bauen, nit dir allein; andern korn säen, nit deinem maul allein [...]. Die erden ist der menschen keins mehr dann des andern. (NP 211)

Diese Passage steht offensichtlich mit derjenigen aus *De ordine doni* in Zusammenhang, wo von der gemeinschaftlich-solidarischen Kompensation für Ernteausfälle und Witterungsschäden die Rede ist. Darüber hinaus ergibt sich ein unmittelbarer Zusammenhang auch durch die hier zu findende Rede von den solidarisch aufeinander bezogenen Gaben, die in der von Paracelsus insgesamt entworfenen Gesellschaftsordnung offensichtlich immer auch *Gaben an die Nächsten* bzw. die jeweils anderen Stände und Standesmitglieder sind.

Im Unterschied zu *De ordine doni* aber stehen hier nicht die solidarischen Verhaltensweisen der Berufsgruppen, sondern die wechselseitigen Verpflichtungen Einzelner im Vordergrund. Diese ist im Nächstenliebegebot, auf das *De ordine doni* rekurriert, zwar auch angelegt, in den hier zitierten Texten jedoch detaillierter entwickelt. Und während Solidarität und Gleichheit als fundamentale Prinzipien der paracelsischen Sozialordnung sich in der Schrift *De ordine doni* gewissermaßen implizit aus der funktionalen Differenzierung des Sozialwesens<sup>95</sup> und ihrer grundsätzlichen Bezogenheit auf die übergeordnete christlich-metaphysische Welt- und Schöpfungsordnung ergeben, so gewinnt hier die Bezogenheit auf die Vergänglichkeit von Welt und Mensch zentrale Bedeutung.

Nicht nur resultieren die hier entwickelten ökonomieethischen Gebote aus der Ausrichtung des Menschen auf sein Ziel im Tod. Tod und Vergänglichkeit markieren auch die Grenzen des eigenen Erwerbs und mahnen darüber hinaus direkt zur Solidarität mit den Nächsten. Aus individualethischer Perspektive erweisen sich Tod

95 Diese Bezeichnung ist offensichtlich nicht mit dem systemtheoretischen Konzept der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft im Sinne Luhmanns zu verwechseln (vgl. Niklas Luhmann, *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, S. 34–37).

und Vergänglichkeit damit als wesentliche Bezugspunkte sozialer bzw. sozioökonomischer Beziehungen, wie sie die auf radikale Gleichheit und Solidarität ausgerichteten Sozialordnung von *De ordine doni* vorsieht.

### Hoffart

Aber auch darüber hinaus dient der Tod als Bezugspunkt sozialer Gleichheit und Gleichwertigkeit. So schreibt Paracelsus in dem kleinen, aber ebenfalls in den Gesamtzusammenhang der *vita beata* Schriften gehörenden Text *Von fasten und casteien* (ca. 1532–1534) in geradezu klassischer, an die sozialkritischen Potentiale der Totentänze gemahnenden Weise:

[W]as bistu, edelman? was bistu, burger? was bistu, kaufman? stinkt dein dreck nit so übel als des pauren dreck? [...] was machstu dann aus dir selber, so du doch gleich des geblüets, gebeins und fleisch bist als der paur, und gleich so wol den würmern und zu staub und aschen und wieder zur erden werden mußst? wer will dann dich im beinhaus neben dem pauren oder petlern erkennen oder deine gebein edler schätzen? niemands! darumb gehe in dich selber, tu nit wie der reich purpurmann. der kleidet sich in leinwat und köstlich gewand, [d]er zieret sich mit silber und gold. (NP 426)

Der Tod fungiert hier als Mahner der in der Todesverfallenheit offensichtlichen Gleichheit aller, wobei die Kritik hier insbesondere prunkvoller persönlicher Aufmachung gilt, die deutlich über die oben beschriebene ›notdurft‹ hinausgeht. Paracelsus kritisiert diese auch an anderer Stelle, im *Liber de virtute humana* (ca. 1530): »Ein hut tragen mit zwo spitzen, drei kronen [d.h. eine Triara] tragen, ein kron bedeut das, die ander das etc. Was ist das nutz, dass sie's bedeuten? Es bedeut nichts denn hoffart, die weder hie noch dort vergeben wird« (NP 219).<sup>96</sup>

Dass es sich hierbei nicht bloß um eine naheliegende reformatorische Kritik an der bisherigen kirchlichen Obrigkeit handelt wird deutlich an der Gegenüberstellung mit demjenigen, was Paracelsus zufolge nützliche Tätigkeiten anzeigt: Denn »das seind die zeichen im seligen leben: schwitzen der arbeiter gleich, rußig sein dem kohler gleich, gesund machen dem arzet gleich etc« (NP 219). Paracelsus wendet sich hier vielmehr gegen *jedwede* Repräsentationsfunktion jedwedem Kleidungsstücks, also jegliche persönliche Ausstattung, welche nicht zweckmäßig auf die persönliche und gesellschaftliche Bedarfssicherung ausgerichtet ist oder aus diesen direkt hervorgeht. Dass soziale Repräsentation in diesem Sinne durchaus eine gewisse Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges innehaben könnte, steht für

96 Beutin weist auf die Bedeutung der Kopfbedeckungen hin: »der zweispitzige Hut kennzeichnet die Kardinäle; das [mit einer Tiara bezeichnete] Papstamt ist unnütz« (Beutin, »Sozialpolitische Schriften«, S. 108).

Paracelsus also nicht zur Diskussion. Vielmehr wird jegliche Repräsentation der sozialen bzw. beruflichen Stellung radikal an die ›eigentliche Arbeitsfunktion‹ zurückgebunden und die direkte Entsprechung äußerer Erscheinung und gesellschaftlicher Position und Aufgabe gefordert.

Nebenbei bemerkt zeigt sich in dieser ›Zeichen‹-Kritik der Zusammenhang der paracelsischen Gedankenwelt besonders deutlich. Denn es geht ihm ja auch in seiner naturphilosophischen Suche nach Erkenntnis ebenso wie in seiner ärztlichen Diagnosepraxis um das Auffinden und rechte Lesen ›natürlicher Zeichen‹. Und die diesem Programm entsprechende ärztliche Ethik beinhaltet nicht zufällig die Abkehr von mit diesen ›Zeichen der Natur‹ inkompatiblen Lehrsätzen, der lateinischen Fachsprache sowie einem allzu prunkhaften Auftreten der Ärzteschaft, den ›gloridoctores‹. ›Gesund machen‹ soll das ›Zeichen‹ des Arztes sein, wie oben zitiert, nichts weiter. Jede Abweichung des von Paracelsus als funktional angemessenen Angesehenen und in diesem Sinne *Natürlichen* nimmt hier die Form der Hoffart an.<sup>97</sup>

Der Begriff der Hoffart ist als solcher bemerkenswert, weil er der traditionellen sündentheologischen Kategorie des Hochmuts bzw. des Stolzes (*superbia*) entspricht, der Sünde der Überheblichkeit. Sie wird zeitgenössisch oftmals (zusammen mit der Habgier) als erste der Todsünden oder Ursünde begriffen. Paracelsus ist da keine Ausnahme, denn »aus der hoffart ward diabolus geboren« (NP 216), der sich gegen Gott auflehrende Luzifer.<sup>98</sup>

Es macht jedenfalls durchaus Sinn, Nutzloses auf diese Weise einzuordnen. Denn es fällt bei Paracelsus außerhalb der auf die funktionalen Bedürfnisse ausgerichteten Sozialordnung, weswegen es dem übergeordneten metaphysischen Ordnungsrahmen entgegensteht, ebenso wie es (etwa als Reichtum) außerhalb des auf ›notdurft‹ beschränkten Erwerbstrebens des Individuums fällt. Insbesondere

97 Grundsätzlich ist von theaterwissenschaftlicher Seite in Bezug auf diese genannte Kritik ›unnützer‹ sozialer Repräsentation und die o.g. epistemologische Orientierung auf ›natürliche Zeichen‹ ein antitheatraler Gestus des paracelsischen Denkens identifiziert worden. Paracelsus ginge es, gerade auch in seinen Gesellschaftsvorstellungen, um ein »Theater ohne Masken [Herv. i. O., PL]« (Schramm, *Karneval*, S. 78, vgl. ebd., S. 78f). Dem ist zweifellos zuzustimmen, allerdings ist diese Feststellung dahingehend zu ergänzen, dass der zentrale Bezugspunkt dieses Denkens im Tode zu verorten ist. Denn dieser fungiert, wie im Folgenden erläutert wird, als der ultimative Entlarver aller gesellschaftlichen ›Maskeraden‹, d.h. aller hoffärtigen (unnützen, unnatürlichen, sündhaften, ›falschen‹, nicht auf die ›notdurft‹ bezogener) sozialen Differenzierung und Hierarchisierung.

98 Zuletzt ist jegliche Sünde im christlichen Verständnis als hochmütig zu betrachten, da sie das Wollen des Menschen über die Gebote Gottes stellt. Vgl. »Sünde«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter Kaspar mit Konrad Baumgartner u.a., 11 Bde., Freiburg u.a. 1993–2001.

auch die soziale Ambition fällt somit unter Hoffart. Denn »was ist nun die hoffart, als mehr sein wollen als ein anderer« (NP 217), ein ›Überheben‹ des Selbst?<sup>99</sup>

Das Unwesentliche, Uneigentliche, Nutzlose und Sündhafte fallen so im Begriff der Hoffart in eins – ebenso wie das Vergängliche. Denn freilich ist ›Hoffart‹ zugleich mit Eitelkeit zu übersetzen. ›Eitelkeit‹ betont die auch im Hochmut beinhalteten Aspekte der Selbsttäuschung und Selbstverliebtheit, und zwar nicht nur im heutigen Bedeutungsspektrum, wie Paracelsus Verurteilung prunkvoller Aufmachung deutlich macht. Darüber hinaus ist das Eitle zeitgenössisch aber auch immer das Vergängliche; die Bezeichnung betont die Hinfalligkeit und damit die Uneigentlichkeit jeder Selbsttäuschung und Selbstüberhöhung.

Freilich ist alles Diesseitige in diesem Sinne eitel. Bei Paracelsus jedoch bezeichnet ›Hoffart‹ offensichtlich dasjenige, was dem ›seligen Leben‹ unwesentlich und äußerlich ist, oder, anders gesagt, dem in seiner Ausrichtung auf das ›Ziel zum Tod‹ auf die ›notdurft‹ beschränkten Dasein widerspricht. Der Tod fungiert, wie das obige Zitat zeigt (»was bistu, edelman? was bistu, burger?«, NP 426), als der Moment, an dem dieses Hoffärtig-Überhebliche als solches hervortritt; es ist dasjenige, was der eben am Tode sichtbar werdenden fundamentalen Gleichheit der Menschen widerspricht. Der Tod wird hier – in bemerkenswerter Nähe zu den oben herausgearbeiteten sozialkritischen Potentialen der Totentänze – zum Mahner der Uneigentlichkeit sozialer Differenzierung und zum Proponenten und Begründer sozialer Gleichheit.

Allerdings kennt natürlich auch die paracelsische Sozialordnung Ungleichheiten: die funktional begründeten sozialen Differenzierungen inklusive der in *De ordine doni* benannten Hierarchisierungen. Diese Ungleichheiten erscheinen gerechtfertigt, ja, notwendig, insofern sie den Bedürfnissen der ›notdurft‹ entspringen. Insofern sich die ›notdurft‹ im obigen Sinne selbst aus den Grenzen des Lebens(-bedarfs) ableitet und die Reduktion auf dieselbe einer auf den Übergang in Jenseits ausgerichteten Lebensführung entspringt, sind auch die sozialen Differenzierungen und Hierarchisierungen als auf den Tod bezogen zu denken. Mehr aber noch sind sie daraus begründet, dass auch sie im Tode zuletzt hinfällig werden.

Es ist hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass es sich bei der in *De ordine doni* geschilderten Gesellschaft um eine diesseitige handelt und nicht um eine Art jenseitiges himmlisches Jerusalem, also eine jenseitige Nach-Welt. Sie ist Teil des diesseitigen ›seligen Lebens‹, der Verwirklichung christlicher Ideale unter irdischen Bedingungen. Bei aller Idealität ist sie in ihrer Verfasstheit auf diesseitige Gegebenheiten

---

99 Vgl. auch: »Was ist's, dass wir unter uns soviel ämpter oder orden [d.h. soziale Gruppierungen] etc. haben, einer mehr als der ander sein will? Ist das nicht ein hoffart, dass der [eine] orden besser, höher etc. sein soll als der ander? Sollen wir nit gleich sein, einer als der ander? Also mit dem adel und andern ständen zu verstehn [...]. Setz nit in orden in kleidung, in amt etc.« (NP 219).

und die Befriedigung der entsprechenden Bedürfnisse ausgerichtet: Ein Bedürfnis nach Ernährung, Seelsorge, Handwerk und menschlicher obrigkeitlicher Führung ist weit von jeglichen Vorstellungen des jenseitigen Himmelreiches entfernt, auch von denen des Paracelsus. Ist das Himmelreich ihm zufolge doch eine »ewige welt, do kein tod ist, sonder ein ewigs leben, kein krankheit, sonder ewig gesundheit, alle freud und fried und kein leid noch uneinigkeit« (NP 423).

Im Tode aber, dem der Mensch zustrebt, werden diese Bedürfnisse ebenso wie alles andere Diesseitige offenkundig aufgehoben sein. Gerechtfertigt erscheinen diese Ungleichheiten daher in einer Weise, die ebenfalls mit derjenigen vergleichbar erscheint, die an den Totentänzen festzumachen ist; nämlich hinsichtlich ihres Bezugs auf den Übergang in die jenseitige Wirklichkeit, dem gegenüber sie als vorläufig – wenn im Falle des Paracelsus auch nicht als hoffärtig – erscheinen.

Zusammenfassend erscheint der Tod als Mahner und Maßstab dessen, was ein ›seliges Leben‹ ausmacht, ihm entspricht und in ihm erlaubt ist. Auf individueller Ebene liefert der Tod damit die Begründung für die Gleichheit der von Paracelsus entworfenen Gesellschaft ebenso wie für ihre Ungleichheiten. Er ist der Bezugspunkt, auf den hin sich das gesellschaftliche Gefüge im obigen Sinne begründet und stellt damit einen wesentlichen Strukturfaktor eben jener idealen, auf Solidarität und Egalität basierenden Ordnung dar.

Zuletzt ist hinzuzufügen, dass in der Abkehr von allem Hoffärtigen die teleologische Ausrichtung des menschlichen Lebens auf den Tod, nicht nur als ein Reife-, sondern zugleich als eine Art Reinigungsprozess erscheint. Das ›selige Leben‹ impliziert ein *Absterben* des Unwesentlichen, Uneigentlichen, das im Tod des sterblichen Körpers kulminiert, sich aber während des gesamten menschlichen Lebens vollzieht. Der Tod ist damit zugleich als ein Scheideprozess zu verstehen, in dem nicht nur Seele, Geist und Körper sowie, der christlichen Eschatologie zufolge, die zu Errettenden von den Verdammenswerten getrennt werden, sondern auch der Mensch von allem seiner Seligkeit Hinderlichen, bis er »am jüngsten tag in einem neuen himmlischen und clasifizierten [sic!] fleisch zum andern mal geboren«<sup>100</sup> wird.

Es ist festgestellt worden, dass Paracelsus' thanatologische Vorstellungen von der Vollendung des Menschen in bemerkenswerter Weise seinem Alchemieverständnis entsprechen. Denn Paracelsus begreift Alchemie ganz allgemein als eine bewusste Vervollkommnung der vorfindlichen Natur durch den Menschen: Denn, so schreibt er im oben genannten *Paragranum* »die Natur ist so subtil und so scharf in ihren Dingen, daß sie ohne große Kunst nicht kann gebraucht werden, denn sie gibt nichts an den Tag, das auf seine Art vollendet sei, sondern der Mensch muß es

100 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 11, S. 333f; zitiert aus: Haas, »Sterben und Todesverständnis«, S. 143f.

vollenden. Diese Vollendung heißt alchimia.«<sup>101</sup> Diese Übereinstimmung kann angesichts des Obigen bestätigt werden und belegt noch einmal den grundsätzlichen Zusammenhang des paracelsischen Denkens, insbesondere der in der Rezeption traditionell getrennten Bereiche der Naturphilosophie und Theologie. In Bezug auf den Tod als Vollendungsmoment des menschlichen Lebens übertragen bedeutet das, dass der Mensch gewissermaßen zum Alchemisten seiner selbst berufen ist (wobei die letzte Vervollkommnung freilich in Gottes Hand liegt). Der Tod verkörpert damit geradezu ein Schlüsselmoment im paracelsischen Denken: Denjenigen der vollkommenen Transmutation zur Vollendung und Perfektion des Bestehenden – eine Perfektion, die auf Ebene der sozialen Beziehungen die weitmöglichste und zuletzt vollkommene Gleichheit aller Menschen bedeutet.

Diese vollzieht sich mit dem Tod der Einzelnen. Aber auch die ideale Gesellschaft, die Paracelsus in *De ordine domi* zeichnet, ist in seinem christlichen Bezugsrahmen ja auf letzte Vervollkommnung harrend gedacht, nicht weniger als das im ›seligen Leben‹ stehende Individuum. Die letzte Vollendung der Gesellschaft, das ist die Apokalypse, der Tod der (Menschheits-)Gesellschaft, wenn man so will; das Ereignis, in dem sie ihr Ende findet. Dieser Übergang vom diesseitigen ›seligen‹ ins jenseitige ›ewige‹ Leben aber wäre angesichts ihrer Idealität und ganz in Entsprechung zu Leben und Tod der Einzelnen, ebenfalls ein nahtloser Übergang. Und wie das Individuum im Tode seines Körpers von allem verbleibenden Uneigentlichen und nunmehr vollends Nutzlosen und Hinfalligen gereinigt wird, so werden mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit auch alle verbliebenen, weil diesseitig notwendigen, sozialen Ungleichheiten und Hierarchien hinfällig werden. Dies letztlich ist die vollkommene Gesellschaft, in der die volle Gleichheit – im Tode nämlich – verwirklicht ist.

### 3.2.4 Der monetäre Störfaktor

Es ist nun offensichtlich, dass Paracelsus jede Störung seiner dem *vita beata* entsprechenden Sozialordnung kategorisch auszuschließen bestrebt ist, die als ›hoffärtig‹ ihre solidarische Funktionalität unterlaufen muss. An dieser Stelle ist auf *De ordine domi* zurückzukommen, wo er sich nach der Verfasstheit der oben erläuterten *monarchia* Geld, Handelspraxis und Kaufmannsstand widmet und welchen er allesamt mit bemerkenswertem Misstrauen begegnet.

Zunächst wendet sich Paracelsus dem Geld im Abschluss seiner ausgesprochen kurzen Äußerungen zur Rolle der Obrigkeit zu. Er sieht sie offenbar als besonders gefährdet an, was den Umgang mit Geld angeht. So rät er den Angehörigen dieses Standes:

101 Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 544. Vgl. Gantenbein, »Jenseits«, S. 162. Zur wissenschaftlichen Bedeutung dieses Alchemieverständnisses vgl. Lorber, »Alchemie«, v.a. S. 89f.

[S]eid euch selbst vor schaden an der seel, weiset auch nit mit gelt euch abzufer-  
tigen, sonder mit dem, das mit geld bezahlt muss werden, als mit korn, fleisch,  
salz, holz etc. und nit mit geld. Wieviel sänfter und seliger mögen ihr regieren, so  
ihr des gelds entledigt werden. Dann wo geld ist, da ist auch sorg. Das ursacht die  
mörder: brot, fleisch etc. Tuts nit! Vom gelt werden ihr geizig, spielerisch, saufe-  
risch, hurisch, und erscheußt [d.h. nützen, zugutekommen] euer geld niemandt.  
Ihr gebts nit dem land, sonder nur den huren und gleißnern, und gibt in summa  
nur bösen mut, schand, args und übels. reichthum, tanzen, turniren, bankettirn.  
(NP 256)

Es handelt sich ganz offensichtlich um eine fundamentale Geldkritik. Geld ist hier nicht, wie in der auf Aristoteles zurückgehenden geldtheoretischen Tradition, zum Funktionieren des Sozialwesens notwendiges Tauschmedium, das zur Verteilung ungleichmäßig distribuerter ›natürlicher‹ Reichtümer dient. Es ist noch weniger ein Gerechtigkeitsmaß im sozioökonomischen Gefüge erst herstellender Wertmesser, der nur missbräuchlich und entgegen seiner Natur verwendet zu verurteilen ist.<sup>102</sup> Der Ausspruch »dann wo gelt ist, da ist auch sorg« entbehrt jeder Abwägung. Vielmehr scheint Paracelsus Transaktionen mit Geld rundum abzulehnen zugunsten einer Art naturalienwirtschaftlichen Abgabenökonomie.

Erhellend ist hierfür ein Blick in die – der hier benutzten Transkription zugrunde liegende – textkritische Fassung. Dort heißt es: »Dann wo gelt ist, da ist auch sorg. Das vrsacht die Mörder, Brodt, Fleysch etc. thuts nit« (NP 632). Wie ersichtlich scheint die oben eingefügte Interpunktion den Sinn des letzten Satzes zu verstellen. Sinnvoller scheint die Wiedergabe in der früheren, von Goldammer bzw. Sudhoff herausgegebenen Edition zu sein: »dás ursacht die mörder; brot, fleisch etc. tuts nit.«<sup>103</sup> Nicht Brot und Fleisch verführt zum Morden, sondern Geld! Diese Deutung ist weitaus sinnreicher, da die obige Passage ja auf eine Kritik des Geldes zielt und auf nichts sonst. Wenn aber Gütern wie Brot und Fleisch, gleichermaßen als Bezahlung oder Abgabe erhaltenen, das destruktive Potential des Geldes abgesprochen wird, so lässt das darauf schließen, dass es die spezifischen Eigenschaften desselben sind, welche seine Ablehnung begründen. Und tatsächlich lassen sich, auch wenn Paracelsus sich an keiner Stelle über die ›Natur‹ des Geldes äußert oder sich am Entwurf eines entsprechenden Begriffs versucht, seine Vorbehalte bei genauerer Betrachtung den klassischen Geldfunktionen des Tauschmittels, Wertspeichers und Wertmessers zuordnen.

102 Der Missbrauch des Geldes besteht für Aristoteles darin, wenn es nicht i. o. Sinne als Mittel Befriedigung natürlicher Bedürfnisse dient – was seiner ›Natur‹ entspricht –, sondern zur Anhäufung von Reichtum verwendet wird, also als Zweck und nicht als Mittel ökonomischer Transaktionen. Es ist das darauf ausgerichtete Erwerbsstreben, das Aristoteles unter dem Namen *chrêmastikê* kritisiert (vgl. Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a-1258a).

103 Paracelsus, *Sämtliche Werke*, 2. Abt., Bd. 2, S. 49–69; hier: S. 63.

### Geldtheoretische Implikate

Als allgemeines und universal akzeptiertes *Tauschmedium* verspricht Geld eben auch damals schon Zugang zu einer übergroßen Vielzahl von Gütern und Dienstleistungen. Dieser Punkt ist der paracelsischen Kritik zweifellos implizit (und wird auch von der weiter oben aufgezeigten Geldkritik im in etwa zeitgenössischen literarischen Diskurs Englands nahelegt). Mit diesem seinem, modern gesprochen, unmittelbaren Gratifikationsversprechen scheint sich das Geld in alles im Tausch verfügbare gleichsam verwandeln zu können.<sup>104</sup> Gerade darin aber verleitet es für Paracelsus offenbar weitaus mehr als die genannten Naturalien zur Gier, zur gewaltbegleiteten oder gewalttätigen Inbesitznahme bis hin zum Mord. Ferner bezieht sich das Versprechen auf Verfügbarkeit jedweder Ware oder Dienstleistung auch auf das moralisch Verwerfliche, mit dem es hier vornehmlich in Verbindung gebracht wird.

Dieser Punkt kann noch zugespitzt werden. Denn in seiner Austauschbarkeit scheint das Geld über ›natürliche‹ Reichtümer erhaben. Als Versprechen auf die Verfügbarkeit jedweder (anderen) Ware oder Dienstleistung ist es gleichsam mehr als deren bloßes Äquivalent. Damit aber rückt Geld in die Nähe der ›Hoffart‹, dem ›mehr-sein-Wollen‹ als es dem eigenen Stande entspricht. Ja, es erscheint selbst als ›hoffärtig‹, da es nicht auf die vorherbestimmte Funktion ›natürlicher‹ Reichtümer (Holz, Fleisch etc.) beschränkt ist, sondern diese in seiner allgemeinen Tauschfunktion allesamt – zumindest potentiell – zu inkorporieren verspricht: Es scheint mehr zu sein, als es ist. In den bereits weiter oben zitierten Worten Arthur Schopenhauers begegnet Geld »nicht bloß einem Bedürfnis in concreto [...] sondern dem Bedürfnis überhaupt, in abstracto«<sup>105</sup>. Als reines, unbestimmtes Vermögen etwas zu tun bzw. zu erlangen, als etwas, das seinen Wert allein in seiner zukünftigen ›Verwandelbarkeit‹ in ein (tendenziell) beliebiges Anderes hat, droht es aber nicht nur – wie geldtheoretisch seit Aristoteles reflektiert wird – zum Endzweck allen wirtschaftlichen Handelns zu werden. Sondern es drängt auch immer »wie von sich aus fortwährend zum Verwendetwerden«<sup>106</sup>. Auch weil es seinen Zweck zuletzt nicht in sich selbst hat, nicht haben kann, zugleich aber allen Zwecken dienlich ist, vermag es die Wünsche seines Besitzers besonders anzustacheln. Und gerade, wenn die Grundbedürfnisse – in Paracelsus' Worten die Erfordernisse der ›notdurft‹ – erfüllt sind, mag es die Begehrlichkeiten seines Besitzers auf diesem sonst fernliegende, gegebenenfalls moralisch zweifelhafte, im Lichte der obigen Ausführungen aber auf jeden Fall ›hoffärtige‹ Zwecke lenken.

104 Vgl. Haubl, »Money Madness«, S. 206; Paul, »Legitimität des Geldes«, 113f.

105 Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, S. 414f; vgl. auch Haubl, »Money Madness«, S. 206, der sich ebenfalls auf Schopenhauer bezieht.

106 Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 267; vgl. ebd., S. 134; vgl. auch Aristoteles, *Staatstheorie*, I, 9, 1257a-1258av.

Paracelsus Überlegungen weisen hier eine große Nähe zu Vorstellungen auf, wie sie zuvor in der Scholastik prominent formuliert worden sind. Thomas von Aquin etwa schreibt, »dass der Mensch [gerade] durch Reichtum [*divitias*] die Mittel erlangt, jedwede Sünde zu begehen; und sein Verlangen nach jeder Sünde zu befriedigen, da Geld dem Menschen behilflich ist, jedwede Art weltlichen Guts zu erwerben, wie es im Buch Kohelet 10[,19] heißt: All Dinge gehorchen dem Geld [*pecuniae*].«<sup>107</sup> Paracelsus schließt an dieser Stelle offensichtlich an diese Argumentation an. Während solches Handeln bei Thomas in guter aristotelischer Tradition jedoch bloß ein Missbrauch des an sich moralisch neutralen Tauschmediums Geld darstellt,<sup>108</sup> so reicht Paracelsus' Geldskepsis tiefer.

Denn Monetäre erscheint hier als ein Unruhestifter, dessen Versprechen auf die Verfügbarkeit jedweder Art von Gütern oder Dienstleistung gleichsam quer steht zu den in ihrer funktionalen Differenzierung als voneinander abhängig gedachten Ständen und dem Grundzug des ›Sichbescheidens‹ in eine vorbestimmte, feststehende Ordnung. Zumindest lässt sich die Spannung nicht leugnen zwischen der auf die ›notdurft‹ bezogenen Arbeitsvorstellung und dem auf reine Funktionalität ausgelegten Ständesystem einerseits und dem jederzeit gegen alles Verfügbare austauschbare Geld andererseits. Dieses verführt nicht nur zu sündhaftem Fehlverhalten, sondern hat in der ›Ordnung der Gaben‹ keinen Platz, insofern es gar nicht benötigt wird, wenn, wie Paracelsus schreibt, eine naturalwirtschaftliche Abgabenökonomie ebenso zweckmäßig wäre. Als außerhalb der sozioökonomischen Ordnung stehend aber stellt Geld auch in diesem Sinne eine ›hoffärtige‹ Ausschweifung über deren Ordnungsrahmen hinaus dar. Darüber hinaus hat das Tauschversprechen des Geldes freilich nur Gültigkeit, insofern dieses tatsächlich als *Wertspeicher* fungiert. Als solcher ist Geld, wie oben ausführlich besprochen, zeitgenössisch vornehmlich abhängig von seiner materialen Existenz, insbesondere aus ›Edelmetall‹ geprägten Münzen. Diese haben jenen offensichtlichen Vorteil, dass der ihnen zugeschriebene Wert direkt an ihre Materialität gebunden ist und vergleichsweise unabhängig von wertgarantierenden Institutionen erhalten bleibt und übertragen werden kann. Dieser Aspekt ist bedeutsam hinsichtlich der weiter oben besprochenen Begründung wechselseitiger Solidarität aus der Vergänglichkeit der Dinge. Dort wird das Eintauschen von Überschüssen in nicht (oder kaum) materialen Verfallprozessen unterworfenen Geldobjekte oder ähnliche Sicherungsmöglichkeiten gar nicht erst in Erwägung gezogen. Paracelsus unterlässt dies

107 Vgl. Man sehe »quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuari; secundum quod dicitur Eccle. X. [19.] *pecuniae obediunt omnia* [Herv. i. O, PL]« (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q84.1).

108 Vgl. Langholm, *Economics*, S. 207f.

ungeachtet der offensichtlichen Tatsache, dass ein Aufteilen des Erlöses von Überschüssen gewiss vollkommen unproblematisch wäre. Aber offensichtlich verführte Geld in seiner Wertspeicherfunktion, als der Vergänglichkeit idealerweise entthobenes, *todloses* Wertaufbewahrungsmittel zur Akkumulation von Reichtümern. Es stünde damit den gesellschaftsstrukturierenden Prinzipien der Gleichheit und Solidarität entgegen, die sich aus der Vergänglichkeit der Dinge und der Beschränkung des Erwerbslebens auf die Erfordernisse der ›notdurft‹ ergeben.<sup>109</sup>

Auch in seiner Funktion als Wertmesser bzw. Werteinheit steht das Geld in seinen Überlegungen in der Kritik. So ergänzt Paracelsus im Folgenden seinen Ratsschlag an die Obrigkeit, auf Geld zu verzichten, um die Begründung der Teuerung, welche zulasten der Bauern ginge: »Dann müeßst ihr korn, fleisch, salz etc. zahlen, so mügen ihrs einziehen, wie man einziehen muss geld [... Denn] »aufsätz« [d.h. Aufschläge, Steuern] »bringen teuerung uf [Ge]treid und auf brot, dass oft ein gülden oder vier kaum klecken [d.h. genügen] mügen, da ihr saget von eim pfenning« (NP 255).

Dieser nicht ganz leicht zu verstehende Passus kritisiert offenbar die Praxis von Gutsbesitzern, den ihnen verpflichteten Bauern willkürlich anmutende Abgabenerhöhungen zuzumuten. Ein nominell den Wert eines Pfennigs betragender Aufschlag würde, so der Vorwurf, leicht ein Vielfaches dieser Summe erreichen.<sup>110</sup> Beklagt wird also die Differenz zwischen nomineller, vermeintlich angemessener und wohl traditionell so bestimmter, in der Tat aber weit überzogener Abgabenlast. Geld als vermeintlich stabile Werteinheit gerät hier als relative und für willkürliche und ungerechte Manipulation anfällige Einheit zur Berechnung ökonomischer Werte in den Blick. Eine Erfahrung, die in einer von Geldwertschwankungen geprägten Zeit gerade auch im südwestdeutschen Raum, den Paracelsus zur Zeit der Verfassung seiner *vita beata*-Schriften intensiv bereiste, vertraut gewesen sein muss: Das Geld ist nicht das, was es (dem Namen nach) wert zu sein scheint.

Dass für Paracelsus dieses Problem bei den in irgendeiner Weise ja ebenfalls in Maßeinheiten berechneten Naturalabgaben offenbar nicht vorhanden ist, legt eine solche Lesart sogar nahe. Die Stabilität der Werteinheit erweist sich hier als bloß vorgeblich, in jedem Fall unstet, wenn nicht gar uneigentlich, täuschend und ›hof-färtig‹. Im geschilderten Zusammenhang gereicht es gerade den einfacheren Bevölkerungsschichten zum Nachteil, wird zum Auslöser für Unruhen und Unfrieden

109 Die ideale ›Todlosigkeit‹ des Geldes kann in Anbetracht der vorherigen Kapitel dahingehend relativiert werden, dass weltliche (Geld-)Schätze, wie Lydgate betont, als wesentlich unbeständig angesehen werden können und Copernicus, wie gezeigt, die ›körperliche‹ Hinfälligkeit des Münzgeldes in den Fokus nimmt. Das sind freilich Aspekte, die Paracelsus in seinen Überlegungen nicht in Erwägung zieht.

110 Vgl. zu dieser Deutung auch Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Abt. 2, Bd. 2, S. 63, FN i.

und zeigt sich so als schädlich für eine im Sinne des Paracelsus stabile und gerechte Ordnung.

Zuletzt ist Geld der Sozialordnung des Paracelsus äußerlich, ja, sogar schädlich, da in der funktional differenzierten Gesellschaft die wechselseitige Versorgung (etwa den ›Tausch‹ von Schutz gegen Nahrung) grundsätzlich nicht quantifiziert ist. Vielmehr sind die wechselseitigen Verpflichtungen per se als gleichwertig zu begreifen. Dieser Punkt ist dem funktionalen Deutungsschema grundsätzlich implizit,<sup>111</sup> in *De ordine doni* mit der Betonung der ›Gaben für die Nächsten‹ jedoch hervorgehoben: Es handelt sich bei Paracelsus Sozialordnung, wie hier noch einmal deutlich wird, um eine Gaben-Ökonomie auch in ganz buchstäblich wirtschaftstheoretischer Hinsicht. Da Geld aber wertäquivalente Tauschprozesse impliziert, neigt es dazu, im weiter oben erläuterten Sinne (sozio-)ökonomische Beziehungen zwischen Tauschpartner:innen auf den Moment der Transaktion zu reduzieren, was das konstitutive Beziehungsgeflecht wechselseitiger Verpflichtungen und Abhängigkeiten einer Gabenökonomie torpediert.

Zusammenfassend verführt Geld als Tauschmedium in seiner allseitigen Austauschbarkeit nicht nur zu sündhaftem Verhalten; sondern es stellt in dieser Eigenschaft selbst einen Fremdkörper und damit einen Störfaktor der auf Funktionalität ausgerichteten Gesellschaftsordnung des Paracelsus dar, der es zuletzt äußerlich und unwesentlich bleiben muss. Darüber hinaus scheint es den oben erläuterten, fundamentalen Strukturprinzipien von Gleichheit und wechselseitiger Solidarität auf ganz basaler Weise entgegengesetzt, insofern es zur Akkumulation von Reichtümern verführt, ja, dies als ›todloser‹ Wertspeicher erst möglich zu machen verspricht. In der tatsächlichen Relativität seines Wertes erweist sich das Monetäre zuletzt selbst als ›hoffärtiger‹ Unruhestifter eines wohl geordneten sozioökonomischen Gefüges. Aus diesen Gründen ist es vollkommen nachvollziehbar, wenn Paracelsus das Geld aus seiner Sozialordnung ausschließt. Auch wenn er selbst seine Kritik nicht in dieser Form theoretisch entwickelt, so wird in Hinblick auf die klassischen Geldfunktionen doch ersichtlich, wie sehr das Geld den Grundsätzen der von ihm entworfenen Ordnung widerspricht. Es stellte für die seiner Sozialordnung zugrundeliegenden Prinzipien der wechselseitigen Verbundenheit und Solidarität ein zu vermeidendes und letztlich auch sinnloses Gefahrenpotential dar.

### Kritik der Geldberufe

Angesichts dessen ist es auch kaum verwunderlich, dass Paracelsus sämtlichen professionell mit Geld umgehenden Berufsgruppen einen Platz in seiner Ordnung verweigert und er sie auch nicht (wie die vorgenannten Jäger und Fischer) als unter Bedingungen integrierbar versteht. Der Abschluss von *De ordine doni* besteht daher

111 Vgl. Georges Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980, S. 118. Vgl. Graeber, *Schulden*, S. 119.

auch in einer Aburteilung der ›Geldberufe‹ und ihrer verwerfenswerten Berufspraktiken: »Außerhalb dieser monarchien«, so schreibt Paracelsus,

seind etlich rotten mit eingewurzelt, die außeralben der vier ihre besondere nahrung haben, aber im weg der unseligkeit: als [da sind] die kaufleut, tuchleut, zinsmacher, geldleiher, fürkäufer [d.h. Spekulanten], grümpfer, merzler [d.h. Trödler] und dergleichen viel andere mehr, die sich alle, weder [als] herren noch als knecht, aus den andern vieren ernöhren. Und nöhren sich ungöttlich einer frembden nahrung (NP 257).

Diese Schelte kaufmännischer Berufe ist im Kontext christlicher Sozialethik freilich nicht ungewöhnlich. Sie ist schon in den patristischen Schriften verankert, und schon 250 Jahre vor Paracelsus macht etwa Berthold von Regensburg gegen die trügerischen Praktiken der Kaufleute nachdrücklich mobil. Auch Paracelsus' Zeitgenosse Sebastian Brant kritisiert im *Narrenschiff* publikumswirksam die selbstverständlich als unlauter vorausgesetzte kaufmännische Praxis.<sup>112</sup>

So wie die obige Geldkritik zielt aber auch diese Missbilligung der Kaufleute tiefer. Sie gründet nicht bloß in der (von Paracelsus offenbar als Norm angesehenen) Möglichkeit kaufmännischen Betrugs, etwa wenn mit Tuch handelnde »dem armen mann ein tuch aus rosshaaren für lündisch oder scharlach geben« (NP 259).<sup>113</sup> Die pauschale Verurteilung der genannten Berufe erscheint vielmehr grundsätzlicher, nämlich in der Praxis des profitorientierten Handelns selbst begründet. Das

112 Vgl. zur Kaufmannskritik in der Patristik Christoph Strosetzki, »Der Kaufmann von der Patristik zum honnête homme bei Savary«, in: *Zwischen Bescheidenheit und Risiko. Der Ehrbare Kaufmann im Fokus der Kulturen*, hg. von Christoph Lütge und Christoph Strosetzki, Wiesbaden 2017, S. 5–20; zu Berthold von Regensburg vgl. Jörg Oberste, »Geld und Gewissen. Soziale Mobilität von Kaufleuten und normativer Wandel in den Predigten Bertholds von Regensburg«, in: *Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten*, hg. von dems. und Susanne Ehrich, Regensburg 2015, S. 113–149; v.a. S. 133–149; vgl. auch die das *Narrenschiff* Sebastian Brants zitierende Passage in *Reynke de Vos*, wo über den betrügerischen Charakter der Zeit geklagt, in der man »Mudreck [...] vnder pfeffer myst« (Gottsched, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, S. 222).

Auch wenn diese Kritiken an Stand und Praktiken der Kaufleute nicht unkritisch übernommen werden sollten, so scheinen sie doch eine grundlegende Berechtigung gehabt zu haben, wie Studien zu Kölner Handelsakten des 16. Jahrhunderts nahelegen; vgl. Ermentrude von Ranke, »Von kaufmännischer Unmoral im 16. Jahrhundert«, in: *Hansische Geschichtsblätter* 50 (1925), S. 242–250; hier: S. 244f); vgl. Mark Häberlein, »Die Tag und Nacht auff Fürkauff trachten. Augsburgs Großkaufleute des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts in der Beurteilung ihrer Zeitgenossen und Mitbürger«, in: *Augsburger Handelshäuser im Wandel des historischen Urteils*, hg. von Johannes Burkhardt, Berlin u.a. 1996, S. 46–68.

113 ›Lündisch tuch‹ bezeichnet das besonders feine Londoner, also englische Tuch (vgl. *Neue Paracelsus-Edition*, Bd. 1, S. 259, FN 114), das nach wie vor herausragende Exportprodukt der englischen Wirtschaft. ›Scharlach‹ meint rot gefärbten Stoff (ebd., FN 115).

verwundert nicht, bedenkt man die paracelsische Kritik am Gewinnstreben und seine radikal anmutende Vorstellung von Tauschgerechtigkeit, die keine über die Deckung des Lebensbedarfs hinausgehenden Gewinne erlaubt. Die genannten Berufsgruppen ernähren sich, wie Paracelsus eben auch hier betont, »ungöttlich einer fremden nahrung« (NP 257), insofern sie, in der Aussicht auf Gewinn, gleichsam parasitär von anderer Hände Arbeit leben und im Sinne des ›Arbeitsgebots‹ Diebstahl an den Nächsten begehen: »Ihr nahrung sollt mit härter arbeit sein und nicht mit solicher bescheißerei [...]. Von wannen kommt ihnen ihr gut her? Anderst nit, dann dass sie mit liegen und triegen und unbilllichem abnehmen gewonnen haben« (NP 258f). Dass Paracelsus vom Stand der Handels- und Kaufleute »nur eine sehr geringe Meinung«<sup>114</sup> habe, wie angemerkt wurde, scheint daher weit untertrieben. Die in *De ordine doni* getroffene Verurteilung jedweder kaufmännischer Tätigkeit ist grundsätzlich: Wie kann »doch auf den nächsten menschen ein größerer betrug sein, denn der von kaufleuten? All ihr Leben ist teufelisch« (NP 258) Betont kehrt Paracelsus zudem die vermeintliche Nutzlosigkeit der Kaufleute heraus: »Seind sie pfefferkrämer und handeln mit gewürz. Zu was ist es gut [...]? Wem ist es nutz? Welcher dreck ist der best, vom gewürz oder von bohnen? Lebt nit der baur im rübenacker so wohl als einer der gewürz isset« (NP 258)? Der Handel, und insbesondere der zeitgenössisch nach wie vor im Aufschwung begriffene Fernhandel, scheint für ihn ausschließlich im Dienste der ›Hoffart‹ zu stehen, wie er in der Kritik am Seidenhandel deutlich macht: »Wazu ist nun die seiden gut? Zu nichts anders, dann dass durch sie alle hoffart aufkommt und alle hurnarbeit, nähen, stricken. Und kommt darzue, daß die frommen frauen und jungfrauen wie die hurn herein gehen, also, dass die hurn und frommen nicht auseinander zu erkennen seind« (NP 259).<sup>115</sup>

Nicht nur begünstigt er die Suspension eindeutiger Markierung einer ›ordentlichen‹, in der Sozialordnung wohl positionierten Tätigkeit, sondern offensichtlich auch eine besonders schändliche Form hoffärtiger Maskierung, in der

114 Paracelsus, *Sozialethische Schriften*, S. 47. Die Kritik spitzt sich dabei im geläufigen Negativbild des Wucherers (und Spekulantentums) zu: »Geld ausleihen, zins nehmen: zerstört den gemeinen nutz. Fürkaufung macht große teuerung, ist vom teufel und seiner obrigkeit« (NP 257). Paracelsus steht hier ganz in der Tradition der mittelalterlichen Kritik der Zinspraxis, welche zu diesem Zeitpunkt allerdings zunehmend als theologisch gerechtfertigt gilt (vgl. Schnaas, *Kleine Kulturgeschichte*, S. 89–118; vgl. Andreas Pawlas, *Luther zu Geld und Zins*, Uppsala 2013). Den Vorurteilen seiner und unglücklicherweise auch späterer Zeit entsprechend, bezeichnet er Wucher bzw. Zinsnahme abwertend auch als »judenbrauch« (NP 257).

115 Wo, so könnte gefragt werden, kommen in einer profitorientiert arbeitende Kaufleute ausschließenden Sozialordnung auswärtige, womöglich dringend benötigte Güter her? Die Antwort lässt an planwirtschaftliche Verhältnisse denken. Bedarf man »eines andern und fremden guts aus fremden landen«, so Paracelsus, »beschickt's aus dem säckel, setzent einen landsdiener, der euch das um sein lohn in andere fremde länder fertige« (NP 257).

Achtbare und Ehrlose ununterscheidbar werden. Kaufmännische Berufe werden daher auf mancherlei Weise als schädlich betrachtet und müssen die von Paracelsus entworfene ›gute‹ Ordnung grundsätzlich stören.

Hintergrund dieser Kritik am Kaufmannsstand könnten durchaus eigene Erlebnisse gewesen sein. Sie könnten sich etwa aus Paracelsus' Erfahrung mit den Apothekern der Stadt Basel speisen, deren Kontrolle ihm als Stadtkarnt oblag und die er allem Anschein nach gewissenhaft wahrnahm. Neben irrigem Fachwissen beklagte er insbesondere die ihm zufolge verbreitete Praxis der Kumpanei von habgierigen Ärzten und Apothekern (bzw. deren Personalunion). Sie würden sich mithilfe unnötig komplex zusammensetzender Rezepte, die aus teuren, importierten Ingredienzen bestünden, an ihren Patienten in unlauterer Weise bereichern.<sup>116</sup> In seiner ersten medizinischen Schrift, *Vom Holtz Guaiaco gründlicher Heylung* aus den Jahren 1529/1530 – also nach seiner Flucht aus Basel, aber vor der Niederschrift der meisten zum *vita beata* gehörenden Texte – verurteilte er in diesem Sinne den therapeutischen Gebrauch des aus Westindien importierten Guajakholzes. Dessen Wirkungen insbesondere zur Behandlung der Syphilis, so Paracelsus, könnten ebenso gut von weitaus billiger zu habenden, einheimischen Hölzern erbracht werden. Seine Verwendung sei Unkenntnis und Gewinnsucht der Kaufleute geschuldet.<sup>117</sup> Es ist nahegelegt worden, dass er damit den Unmut der Handels- und Bankiershäuser der Fugger und Welser auf sich zog, welche von diesem äußerst lukrativen Handel enorm profitierten. In der Tat wurde ein die paracelsischen Ausführungen missbilligendes Gutachten von Heinrich Stromer, Dekan der medizinischen Fakultät der Universität Leipzig, verfasst, der den Fuggern freundschaftlich verbunden war. Ob das Handelshaus tatsächlich dahinter stand, ist letztlich nicht zu belegen. Das Gutachten aber genügte dem Nürnberger Senat, der Schrift die Druckerlaubnis zu verweigern. Diese Maßnahme galt nach einer seit 1524 gültigen Reichsverordnung für das gesamte Gebiet des Heiligen Römischen Reiches und musste ein weiterer schwerer Schlag für Paracelsus' Ambitionen gewesen sein.<sup>118</sup>

Angesichts der obigen Ausführungen zum Geld liegt aber noch eine weitere Quelle der paracelsischen Empörung auf der Hand. Denn insbesondere die genannten Währungs- bzw. Geldwertschwankungen schmälerten das Ansehen von Kaufleuten, welche die Asymmetrien verschiedenwertiger Prägungen in der in Kapitel 2 erläuterten Weise für sich nutzen konnten: ›Findige‹ Kaufleute konnten für den Ankauf von Waren vom Material her unterwertige Münzen verwenden. Im Verkauf allerdings konnten sie, so es ihre Marktposition zuließ, hochwertigere

116 Vgl. zur Kritik Paracelsus' u.a. Meier, *Paracelsus*, S. 234.

117 Vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen im *Paragranum* (vgl. Paracelsus, *Werke*, Bd. 5, S. 499–583).

118 Vgl. Geerk, *Arzt*, S. 92f

Prägungen verlangen, was ihren Gewinn enorm steigern konnte. Diese Praxis war bekannt und zum Teil als Wucher verschrien. Einer der bekanntesten Fälle war bezeichnenderweise der sogenannte Basler Münzprozess von 1474/1475: Geschäftsleute der Stadt hatten 18.000 ›gute‹ (d.h. vom Metallgehalt her hochwertige) Gulden in die ›minderwertigeren‹ Kreuzer getauscht und dafür Waren gekauft. Beim Wiederverkauf hatte sie allerdings die Annahme ›schlechten Geldes‹ verweigert.<sup>119</sup> Da vor allem kleinere Denominationen von solchen Spekulationen betroffen waren, das einzige Geld, das der ›gemeine Mann‹ jemals in die Hände bekam, waren auch hier wiederum besonders die einfacheren Bevölkerungsschichten betroffen. Die oben erwähnten Wertverschlechterungen des Rappenmünzbundes machten solche ›Geschäfte‹ im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts besonders attraktiv. Klagen über diese Praxis lassen sich jedenfalls im Zusammenhang mit »allen oberdeutschen und schweizerischen Bauernaufständen des Spätmittelalters (1458–1526)«<sup>120</sup> finden. Differierende Münzwerte hatten zwar auch für Kaufleute negative Auswirkungen. Diese hatten allerdings auch eher die Möglichkeit, Verluste auf abhängige Handelsparteien abzuwälzen oder auf andere Währungen, Münzsorten oder Geldformen auszuweichen. Es ist offenkundig, dass diese Art der Geschäftspraxis für Paracelsus als zutiefst unehrlich, ja, hoffärtig, weil falsch und heuchlerisch erscheinen musste. Auch wenn er sich in den hier genannten Schriften nicht direkt dazu äußert, so ist doch anzunehmen, dass diese Erfahrungen dem weit gereisten und eben vor allem im südwestdeutschen Raum umtriebigen Landfahrer vertraut waren und sein Urteil über Geld und Kaufleute entschieden beeinflusste.

Zu bemerken ist nun, dass Paracelsus bei der Beschreibung der in ihrem Profitstreben wesenhaft betrügerischen Kaufleute den Boden seiner idealen Sozialordnung verlässt und sich an einer wenn auch sehr vagen und oberflächlichen Kritik der von ihm als verwerflich, ja, ›teuflisch‹ angesehenen tatsächlichen sozialen und ökonomischen Zustände seiner Zeit versucht. Diese erscheinen geradezu als Verkehrung der ›eigentlichen‹, der metaphysischen Ordnung entsprechenden und in Bezug auf den Tod gerechtfertigten Verhältnisse, in denen, wie er in Anlehnung an Mt 23, 6–12 in *Liber de virtute humana* auch schreibt, der »mehr der minder« (NP 217) sein soll. Alleine das Geld-Vermögen im doppelten Sinne, also die Fähigkeit im Umgang mit Geld und sein Besitz, scheinen ausschlaggebend für die gesellschaftliche Position. Denn die nach Profit strebenden Kaufleute verführen, so heißt es in *De*

119 Vgl. Felix Burckhardt, »Der Basler Münzprozeß von 1474/75«, in: *Schweizerische Numismatische Rundschau/Revue Suisse de Numismatique* 38 (1957), S. 21–46; hier: S. 24. Vgl. auch: Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 47ff. Ebenfalls war den Beteiligten Kaufleuten und Geldwechslern vorgeworfen worden, Darlehen in vom Material her minderwertigen Münzen zu vergeben, jedoch in hochwertigen zurückzufordern (vgl. Burckhardt, »Der Basler Münzprozeß«, S. 32).

120 Rössner, *Deflation-Devaluation-Rebellion*, S. 47; vgl. zum Folgenden ebd., S. 42ff; vgl. auch Polivka, *Basel*, S. 124.

*ordine doni* weiter, nicht nur »alle ständ und sollen [angeblich] sein die besten, und seind den fürsten die allerliebsten« (NP 258), sie haben auch »allen gewalt in städten und ländern und haben's darzu gebracht. Wellicher nit gut [d.h. Vermögen] hat, der hat auch kein ehr [...]. Also wird nun der arm mann betrogen [...] und fällt auch auf ihr meinung [d.h. schließt sich ihrer Meinung an] und lernet auch also betriegen, damit er auch ein ansehen hab« (NP 259). Den Kaufleuten kommt damit nicht nur eine herausgehobene Position zu, welche die beschriebene ideale Ordnung verkehrt – sie »besitzen den obristen stuhl und den obristen sitz am tisch und werden vor aller welt ›herr‹ geheiß« (NP 257) –, sondern sie treten gleichsam als Agenten eines sozio-ökonomischen Wandels auf, insofern andere verführt oder genötigt erscheinen, es ihnen in ihrem Streben gleichzutun. Zugleich wird Besitz als entscheidendes Merkmal sozialer Stellung (und auch politischer Macht) identifiziert, der unabhängig von bestehenden ständischen Positionen zugänglich ist. Angesichts der anzunehmenden Vertrautheit des Hohenheimers mit dem gesellschaftspolitischen Einfluss von Kaufleuten und Bankiers – etwa des Handelshauses der Fugger auf internationaler Ebene oder eben den wesentlich von der finanziellen Stellung diktierten politischen Hierarchien der Stadt Basel – ist anzunehmen, dass er auch hier an (mehr oder weniger) persönliche Erfahrungen anschließt.

Dass auch hier Geld im Zentrum der Kritik steht, wird klar nicht nur angesichts der historischen Tatsache, dass es eben das Mittel war, dem einzelne Kaufleute und ihre Zusammenschlüsse Einfluss und Stellung verdankten. Sondern auch aus dem Grunde, dass die Kaufleute nach Paracelsus' Auskunft eben von unbändigem Gewinnstreben motiviert sind – Verhaltensweisen, die er, nach dem Obigen zu schließen, implizit aus den wesentlichen Funktionen des Geldes ableitet.

Geld wird hier auch in seinem Effekt als ›hoffärtig‹ deklariert. Es wird zum Mittel der Selbstüberschätzung, welches die Fähigkeiten eines Menschen, Dinge zu tun, über seine ihm ansonsten gegebenen Möglichkeiten erhebt. Es wird zum hoffärtigen ›Maskierer‹<sup>121</sup> ebenso wie zerstörerischen Verkehler der eigentlich gebotenen gesellschaftlichen Verhältnisse, indem es den Menschen in eine Machtposition versetzt, welche anderweitig begründete Hierarchien unterläuft und ihn, somit – ›wie ein Herr‹ – über seinen gesellschaftlichen Stand erhebt.

Zwar entfaltet die »geradezu ›abartige‹ Indifferenz«<sup>122</sup> des Geldes, jedwedem gleich welcher Stellung gleichermaßen zu Diensten zu sein, zur Zeit des Paracel-

121 Vgl. nochmals die theaterwissenschaftliche Analyse des paracelsischen Denkens in Schramm, *Karneval*, S. 68–79; hier: S. 79.

122 Jochen Hörisch, *Kopffoder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1996, S. 66. Zum Folgenden vgl., dass offenbar noch im 17. Jahrhundert das Eintreiben von Schulden Adliger durch bürgerliche Gläubiger als undenkbar galt: vgl. Volker Press, »Soziale Folgen des Dreißigjährigen Krieges«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 239–332; hier: S. 248.

aus keineswegs den Effekt völliger Nivellierung der tradierten Standesgrenzen. Aber seine ›emanzipatorischen‹ Implikationen mussten die ständische Gesellschaftsordnung doch herausfordern, insofern sich bereits hier die bestehenden sozialen Distinktionen zugunsten eines allgemeinen, unsteten ›Sozialstandards‹ relativierten. Ein Effekt, der sich, wie benannt, für das beginnende 16. Jahrhundert gut belegen lässt und der insbesondere für das zeitgenössische, von einem weitgehend ›offenen‹ Geldpatriziat dominierte Basel als der Tendenz nach gegeben angenommen werden kann. Das Monetäre wird von Paracelsus ganz offensichtlich als dynamisierender Strukturfaktor sozioökonomischer Verhältnisse begriffen, welcher der Standesordnung nicht bloß entgegensteht, sondern vielmehr die Verkehrung *jeglicher* verlässlichen Ordnung darstellt. Diese Un-Ordnung muss aus paracelsischer Sicht allein schon auf konzeptioneller Ebene als ›teuflisch‹, weil der göttlich-metaphysisch begründeten Sozialordnung widersinnig erscheinen. Darüber hinaus können ihr, gewissermaßen als Beweis, auch die widrigen zeitgenössischen Zustände ursächlich zugeschrieben werden, nämlich wirtschaftliche Not und bürgerkriegsähnliche Aufstände der benachteiligten Bevölkerungsschichten.

### 3.3 Die soziale Ordnung zwischen Tod und Geld

Angesichts der von ihm buchstäblich verteufelten sozioökonomischen Zustände, deren Nöte Paracelsus aus eigener Anschauung und ›Erfahrenheit‹ kennt, greift er in seinen Überlegungen zum sozialen Gefüge offenbar auf das Schema der funktionalen Unterteilung als ein Modell zurück, welches er hinsichtlich seiner biblisch-theologischen Vorstellung eines diesseitigen ›seligen Lebens‹ rekonfiguriert. Seine Überlegungen implizieren dabei offenbar zwei sich im Effekt entgegenstehende Strukturfaktoren gesellschaftlicher Ordnung, nämlich den Tod und das Geld.

Der Tod als Bezugspunkt ergibt sich aus der Einbettung seines sozialkritischen Denkens in seinen christlich-theologischen Deutungsrahmen. Paracelsus benutzt den Tod auf individual-ethischer Ebene als Bezugspunkt, um die allgemeine soziale Gleichheit zu begründen, die in Entsprechung steht mit der Gleichheit der Menschen vor Gott; eine Gleichheit, die im Tode ebenso offensichtlich wie zuletzt verwirklicht wird. Zugleich wird der Tod zum Mahner und Maßstab gottgefälliger, das heißt hoffartfreier, auf die Bedürfnisse der ›notdurft‹ ausgerichteter, sozialer und sozioökonomischer Beziehungen. Vor diesen allein sind gesellschaftliche Differenzierungen und Hierarchisierungen gerechtfertigt, bevor sie im Tode als Moment individueller (und auch gesamtgesellschaftlicher) Vollendung aufgehoben werden. Gleichheit wie Ungleichheiten sind somit sämtlich und gleichermaßen auf den Tod bezogen begründet.

Auch beim Geld handelt es sich um einen Gleichmacher, insofern es bei zunehmender sozioökonomischer Bedeutung anderweitige soziale Unterscheidungen

in der Tendenz nivelliert. Die Gleichheit vor dem Gelde impliziert, wie eingangs beschrieben, zugleich jedoch anderweitig Ungleichheit, insofern gesellschaftliche Positionen nun vornehmlich durch die Verfügbarkeit von Geld bzw. das Geschick im Umgang mit ihm bestimmt scheinen. Geld als gesellschaftsstrukturierender Faktor führt in der Konsequenz zu einer Erosion stabiler Standesordnungen und der mit ihnen verbundenen Hierarchien. Aus paracelsischer Perspektive ergibt sich, wie seine Ausführungen zum Kaufmannsstand nahelegen, in eben diesem Sinne die Un-Ordnung eines von unvorhersehbarer Mobilität geprägten, dynamischen Sozialgefüges, das als Kontrastfolie zu seiner oben entworfenen idealen Sozialordnung dient.

Aufeinander bezogen scheinen sowohl Tod als auch Geld die im jeweils anderen begründet liegende Sozialordnung zu negieren. Denn wie offensichtlich geworden ist, erweist sich aus der Perspektive des Paracelsus die Geld-Gesellschaft als ›hoffärtige‹, d.h. uneigentliche, der metaphysischen Wirklichkeit nicht entsprechende Scheingesellschaft. Was diese als solche entlarvt aber ist der Blick auf den Tod. Das Geld selbst erscheint als ›Verkehrter‹ der Verhältnisse bzw. Verursacher jener Verhältnisse, wobei es in seiner ihm eigenen Unstetigkeit als zu immer neuen Transaktionen herausfordernder, unzuverlässiger Wertstandard selbst als von Grund auf ›hoffärtiges‹, sündhaft-täuschendes Strukturelement erscheinen muss.

Geld negiert umgekehrt freilich weder den Tod noch notwendigerweise die Existenz einer metaphysischen Wirklichkeit. Wohl aber wird in einem vom ›Sozialstandard‹ Geld strukturierten Gesellschaftsgefüge die Entsprechung von sozialer und metaphysischer Wirklichkeit zumindest fragwürdig. Zwar sind Geldwirtschaft und Ständegesellschaft, wenn auch spannungsreich, durchaus miteinander vereinbar.<sup>123</sup> Aber in einer in Bezug auf Geld und Geldvermögen strukturierten Gesellschaft erscheinen anderweitig begründete soziale Differenzierungen und Hierarchisierungen in letzter Konsequenz doch als ebenso scheinhaft, wie es die monetär bedingten Strukturen vor dem Hintergrund einer als eigentlich angenommenen Entsprechung von ständischer Gesellschaftsordnung und metaphysischer Wirklichkeit sind.

Stehen sich Geld und Tod hier insofern gegenüber, als dass sie in ihrer jeweiligen ›Funktion‹ als soziale Gleichmacher und Ungleichmacher entgegenstehende sozio-ökonomische Ordnungen begründen, so ist darüber hinaus bemerkenswert, dass

---

123 Das zeigt sich etwa daran, dass Paracelsus' Zeitgenosse Martin Luther in seiner eigenen Neukonzeption des Drei-Stände-Schemas problemlos einen ebenso ständisch wie personal gedachten *ordo oeconomicus* entwerfen kann und darüber hinaus zu einer der ökonomischen Praxis entgegenkommenden, pragmatischeren Einschätzung der Geldwirtschaft kommt, freilich bei scharfer Verurteilung des Missbrauchs; vgl. Pawlas, *Luther*, S. 33–36; zu Luthers Rezeption der Ständelehre vgl. auch Wilhelm Maurer, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, München 1970, S. 18–44.

Geld eben auch – gleichsam wesensgemäß – den im Tode begründeten Prinzipien der obigen Ordnung widerspricht. Denn, wie erläutert, muss es als universal austauschbares Transaktionsmedium, als unsteter und unzuverlässiger Wertstandard im Sinne des Paracelsus selbst als ›hoffärtig‹, als uneigentlich und sündhaft erscheinen. Damit aber ist es seiner Vorstellung eines auf den Tod ausgerichteten ›seligen Lebens‹ in jedem Sinne äußerlich. In gewissem Sinne gründet Paracelsus' Ablehnung damit bereits in der zuerst von Aristoteles konstatierten ›Künstlichkeit‹ des Geldes: Als zuletzt jedem ihm eigentlichen Gebrauchswert entthobenes, künstliches (Wert-)Zeichen (!) läuft es zum auf Entdeckung und Wertschätzung ›natürlicher Zeichen‹ ausgerichteten Denken des Paracelsus vollkommen konträr. Die Künstlichkeit des Geldes äußert sich aber auch in dessen ›Todlosigkeit‹. Als prinzipiell unvergänglicher Wertspeicher verführt Geld zur bzw. ermöglicht erst eine dauerhafte, potentiell unlimitierte Wertakkumulation. Diese wiederum droht nicht nur, die im Tod aller weltlichen Dinge mitbegründete allgemeine Solidarität zu suspendieren. Sie provoziert zudem eine Abkehr von der von Paracelsus als fundamental erachteten Ausrichtung aller sozioökonomischen Aktivitäten auf die Bedürfnisse der ›notdurft‹, die allein einem auf die Vollendung im Tode angelegten Leben angemessen ist. Geld erscheint dem Tod also in mannigfacher und zugleich buchstäblich wesentlicher Weise entgegengestellt, nämlich in seinem die Sozialordnung strukturierenden Effekt – indem das Geld in seinen hier vorgestellten Funktionen den Prinzipien der auf den Tod bezogenen Sozialordnung entgegensteht; und insofern es selbst in seiner wesentlichen Funktion als Wertspeicher der fundamentalen Todesverfallenheit der Schöpfung zuwiderläuft. Es handelt sich dabei offensichtlich um eine weit aus implizitere Korrelation von Geld und Tod als im Falle Lydgates und Copernicus', die erst in der interpretierenden Analyse sichtbar wird; gleichwohl liegt sie Paracelsus' Überlegungen zugrunde. Geld und Tod bilden von Anfang, als Gleichmacher und Ungleichmacher, die wesentlichen Bezugspunkte und Strukturfaktoren der von ihm verglichenen Gesellschaftsordnungen.

Wie gezeigt, spiegeln diese die Sozialordnung betreffenden Überlegungen des Paracelsus das zeitgenössische kulturelle Umfeld wider: Die Verhandlung sozialhierarchischer Fragen in der Todesmeditation und eine in soziopolitischer Hinsicht zunehmend durchschlagende Macht des Geldes. Beidem konnte er, wie argumentiert worden ist, in der und um die Stadt Basel im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts beobachten.

Welche Rolle spielte die (sozio-)kulturelle Prägung der Stadt für die nach seiner Flucht von eben dort verfassten sozialkritischen Texte? Angesichts des Obigen scheint es nur plausibel, von einer gewichtigen Rolle auszugehen, bedenkt man, dass Paracelsus gerade in und um Basel den mit großem sozialkritischen Potential versehenen dortigen Totentanztraditionen – allen voran dem Totentanz von Basel – ansichtig werden konnte. In der Tat befand sich der Laienfriedhof des Dominikaner-

klosters nur einen dreiviertel Kilometer von seinem Wohnhaus entfernt, vermutlich in der heutigen Leonhardtstraße.<sup>124</sup> Darüber hinaus befand sich das Kloster selbst unweit der Universität, an der Paracelsus seinen Lehrtätigkeiten nachkam. Diese Hinweise mögen angesichts der Größe des damaligen Basels – um die 10.000 Einwohner:innen – kleinteilig erscheinen. Die verdeutlichen aber noch einmal, gerade angesichts der zentralen Lage des Wandgemäldes, wie selbstverständlich von einer Vertrautheit des Stadtarztes Paracelsus mit dem Wandgemälde ausgegangen werden kann. Zur selben Zeit und am selben Ort dürfte er auch mit der ›monetaristisch‹ orientierten Sozialhierarchie der Stadt vertraut geworden sein. Auch wenn von ihm keine die Führungseliten Basels direkt schmähenden Äußerungen von ihm überliefert sind, so ist doch naheliegend, dass ihm unter anderem die Stadt, deren betrügerisch-kaufmännisch agierende Ärzte- und Apothekerschaft er kritisierte, bekämpfte und beschimpfte, Anschauungsmaterial für seine vernichtende Kritik in seinen nach seiner Flucht aus der Stadt verfassten Schriften bot. Die dortigen Kaufleute hatten eben jene »gewalt in städten und ländern« (NP 259), für die er ihren Stand in *De ordine doni* schmäht.

›Basel‹ – als Ort und Erfahrungsraum – markierte so nicht nur einen Wendepunkt in seinem Leben, sondern auch einen Fokuspunkt in seinem sozialkritischen Denken, das Geld und Tod zu zentralen Bezugspunkte bei der Verhandlung der Frage nach einer gerechten, wahrhaft christlichen Gesellschaftsordnung macht.

---

124 Vgl. Geerk, *Arzt*, S. 81.



## Signifikanzen

---

John Lydgate, Copernicus, Paracelsus – so unterschiedlich diese historischen Persönlichkeiten waren und in der kulturellen Imagination weiterhin sind, es zeigen sich Gemeinsamkeiten. Es eint sie nicht nur eine in unterschiedlichem Maße prominente Stellung in den Erzählungen europäischen Kultur- und Geistesgeschichte, sondern, wie deutlich geworden ist, auch ihr weiter Blick auf die bedeutenden gesamtgesellschaftlichen Problemstellungen ihrer Zeit, in welcher diskursive, sozioökonomische und die materielle Kultur betreffende Entwicklungen zusammenwirken. In der Vielfalt ihrer Werke und ihres Denkens verarbeiten sie die sich in ihrem Umfeld zeigenden, räumlich und zeitlich jedoch weit darüber hinausweisenden kulturhistorischen Dynamiken auf je eigene Weise. In den hier diskutierten Texten geschieht dies in der eigentümlichen und gerade deswegen zum Vergleich herausfordernden Verhältnissetzung von Geld und Tod. In diesem Sinne sind die obigen Analysen zu rekapitulieren.

Im ersten Kapitel wurde die Korrelation von Geld und Tod in Lydgates *Dance of Death* nachgezeichnet. In einer textnahen Analyse wurde die in der Forschung bislang unbeachtete, extensive Thematisierung von Reichtümern, Schätzen, Gold und Silber in der Übertragung des *poet laureate* aufgezeigt und in Rekurs auf die zunehmende Bedeutung der Geldwirtschaft und ihre Reflexion – insbesondere in der zeitgenössischen englischen Dichtung – als im Wesentlichen auf Geld bezogen herausgearbeitet. Dabei wurde die Wahrnehmung des Geldes als Inbegriff menschlichen ›Vermögens‹ sichtbar, dessen Grenzen im Verweis auf den Tod nachdrücklich aufgezeigt werden.

Im weiteren Verlauf des Kapitels wurden diese Beobachtungen hinsichtlich der Verhandlung von Kontingenz im *Dance of Death* ausgebaut: Die latente Identifizierung des *Todes mit der Fortuna* kann als Betonung der Unbeherrschbarkeit und Unvermeidlichkeit menschlicher Schicksale gelesen werden. Umgekehrt ist damit die gleichsam paradoxe Eigenschaft des Todes besonders hervorgehoben, in seinem Eintreten ebenso gewiss wie ungewiss, vorhersehbar wie unvorhersehbar zu sein. Die in den Schriften Lydgates ebenfalls – und eben auch im *Dance of Death* – ersichtliche Identifizierung von *Geld bzw. Geldbesitz mit der Fortuna* legt ersterem eine wesenhafte, ›innerweltliche‹ Fragilität und Unbeständigkeit bei. Geldvermögen und

Tod treffen sich bei Lydgate folglich im Bild der *double-faced fortune*, wobei sie sich als strukturell invers erscheinen: Geld verheißt in seiner Wirkmächtigkeit für jedwede Unternehmung größtmögliche Sicherheit und Beständigkeit, die sich aber zuletzt als vorläufig, bloß vermeintlich und unsicher erweisen. Der Tod verkörpert umgekehrt die größtmögliche Unsicherheit und Unbeständigkeit jeder weltlichen Unternehmung, ist in seinem Eintreten zuletzt aber gewiss. Angesichts der durchgängigen Behandlung der Frage nach der Beherrschbarkeit des menschlichen Schicksals in Lydgates Dichtung ist zu schließen, dass die extensive Thematisierung von Geld in der Form von Reichtümern, Schätzen, Gold und Silber im *Dance of Death* über konventionelle christlich geprägte Reichtumskritik (›der Tod begrenzt die Macht des Geldes‹) hinausgeht. Vielmehr kommt in dieser Korrelation mit dem im obigen Sinne gezeichneten Tod die Unzulänglichkeit des menschlichen ›Vermögens‹, das eigene Schicksal zu bestimmen, besonders zugespitzt zum Ausdruck. Geld und Tod fungieren im *Dance of Death* daher als sich gegenüberstehende Bezugspunkte, zwischen denen die Frage nach der Beherrschbarkeit menschlicher Geschicke zugespitzt aufgegriffen und – hier im Sinne der zeitgenössischen moralphilosophischen Orthodoxie – verhandelt werden kann.

Zeitgenössische Brisanz kann dieser Mahnung zugesprochen werden, insofern sie vor dem Hintergrund nicht nur der sozioökonomischen, sondern auch der soziopolitischen Bedeutung des Geldes zu lesen ist. Die politische Stabilität im zeitgenössischen England wird nicht zuletzt von der Aushebelung traditioneller Lebensstrukturen durch Geld (unter anderem im Zuge des sogenannten *bastard feudalism*) bedroht. Vor diesem Hintergrund liest sich die Verhältnissetzung von Tod und Geld bei Lydgate als Dokument einer zeitgenössischen Wahrnehmung, die das Monetäre als Moment der Verunsicherung, als unbeständiges, dynamisches, aber auch dynamisierendes Element begreift, welchem es mit Verweis auf den Tod, als Verkörperung der Unverfügbarkeit menschlicher Geschicke, zu begegnen gilt.

Kapitel zwei widmete sich der Verhältnissetzung von Geld und Tod in Copernicus' geldtheoretischer Schrift *Monete cudende ratio*, in welcher die hoheitlichen Münzmanipulationen in Preußen zu Anfang des 16. Jahrhunderts mit dem apokalyptischen Tod gleichgesetzt werden. Es wurde argumentiert, dass dieser Vergleich vor dem Hintergrund struktureller Parallelen zwischen zeitgenössischer Geldtheorie und metaphysischen Vorstellungen zu sehen ist und sich darüber hinaus der wahrnehmbaren Nähe verdankt, welche jene zerstörerischen ›Münzdynamiken‹ zur Motivik der Totentänze aufweisen.

Ausgehend von der Darstellung der körperlich verfallenden Totengestalten im Totentanz von Reval (Tallinn), wurde die der zeitgenössischen Metaphysik eigene, ambivalente Materievorstellung erläutert, der zufolge Materie als passiv-empfindlich zu denken, und ihrem Gegenstück, der Form, ontologisch nachgeordnet ist. Zugleich aber wird sie in ihrer wesenhaften Wandelbarkeit als unkontrollierbar eigensinniges, latent bedrohliches Agens begriffen, das die Vorrangstellung der sie prä-

genden Form stets zu unterlaufen droht. Exkursartig wurde aufgezeigt, dass Totentänze wie der von Reval diese Vorstellung des Materiellen gleichsam inkorporieren und selbst als Verkörperung des ›materiellen Prinzips‹ verstanden werden können, sich jedweder ›Vorprägung‹ zu widersetzen – in ihrem Falle durch ihnen inhärente Deutungsangebote, die auch für Lesarten anschlussfähig sind, die der heilsdidaktischen Ausrichtung christlicher Todesmeditation widersprechen.

Erhellend sind diese Beobachtungen, wenn sie mit geldtheoretischen Reflexionen zusammengebracht werden: So hat das problematische Verhältnis von Materie und Form seine Entsprechung im Widerstreit verschiedener geldwerttheoretischer Standpunkte (›metallistische‹ bzw. ›nominalistische‹ Position). Wie gezeigt, wurden strukturelle Homologien zwischen Münzgeldreflexion und Metaphysik historisch wechselseitig zur Erläuterung und Rechtfertigung theologischer Positionen bzw. obrigkeitlicher Verfügungsgewalt über die Münze verwendet, wobei die Materialität der Münze oftmals in vergleichbarer Weise marginalisiert wurde wie die Materie in der zeitgenössischen Metaphysik. Auf die Schriften des Copernicus zum preußischen Münzverfall Anfang des 16. Jahrhunderts bezogen wird überdeutlich, dass in den von ihm beschriebenen, heute als ›greshamsches Gesetz‹ bekannten Prozessen die Materialität der Münze(n) in vergleichbarer Weise als Störfaktor hoheitlicher (und im Gestus nominalistischer) Geldwertbestimmung auftritt, wie die Materie in den eingangs erläuterten metaphysischen Vorstellungen gegenüber ihrer Form-Prägung. Die resultierenden Münzdynamiken – der sukzessive materiale ›Verfall‹ der Münzen, ihr Wertverlust und gesteigerter Umlauf – zeigen, zusammen mit ihren zerstörerischen ökonomischen Begleiterscheinungen, deutlich wahrnehmbare Resonanzen zur Totentanzmotivik. Es konnte plausibel gemacht werden, dass Copernicus' Text in seinem wohl spärlichen, die Münzschrift aber gleichwohl durchziehenden Metapherngebrauch auf diese Nähe anspielt. Insbesondere die Beschreibungen der manipulierten, material minderwertigen Münzen als aggressiv agierend und die mit ihnen gemeinsam zirkulierenden, material vollwertigen zu Tode bringend, erwies sich hier als ausschlaggebend. Gestützt werden konnte diese Analyse durch Copernicus' mutmaßliche Vertrautheit mit der Totentanzmotivik sowie durch einen Vergleich seiner Schrift mit den ähnlich gelagerten, 150 Jahre älteren Überlegungen des Nicolaus Oresmius. Die Untersuchung dieser Verhältnissetzung von Geld und Tod lenkt den Blick darauf, dass zur Zeit des Verfassens von Copernicus' Münzschrift das Materielle auf verschiedenen Gebieten – metaphysisch-moralisch ebenso wie geldtheoretisch-ökonomisch – als eigenständiges Agens in den Vordergrund tritt, das zur Stellungnahme herausfordert.

Im dritten Kapitel wurde zunächst die soziale Hierarchien gleichermaßen kritisierende wie affirmierende ›Funktion‹ des Todes in der Todesreflexion des 16. Jahrhunderts aufgezeigt und der Sozialhierarchien rekonfigurierenden Wirkung des Geldes gegenübergestellt. Beispielhaft wurde dabei auf die Stadt Basel mit ihrem schon damals bekannten Totentanzgemälde und ihren monetär geprägten urbanen

Strukturen rekurriert. Paracelsus entwirft in seinen sozialkritischen Schriften, die er nach seinem fluchtartigen Verlassen Basels 1528 verfasste, eine Ordnung des Gemeinwesens, die seinen Vorstellungen von einem *vita beata*, einem wahrhaft christlichen, ›seligen Leben‹ entspricht. In dieser, sich durch die Betonung sozialer Gleichheit und allgemeine solidarische Verbundenheit auszeichnende, funktional differenzierten Ständeordnung, stellt der Tod einen zentralen Bezugspunkt dar. Er begründet die fundamentale Gleichheit aller Menschen auf individuellethischer Ebene, weist auf sie hin und vollzieht sie zuletzt. Zugleich tritt er als Mahner und Maßstab gottgefälliger sozioökonomischer Beziehungen auf, insofern nur das, was in Hinblick auf den zuletzt bevorstehenden Übergang in die Ewigkeit – das Ziel des Menschen ›zum Tod‹ – von Relevanz ist. Allein dies ist im Sinne Paracelsus' Teil des ›seligen Lebens‹ und von daher moralisch gerechtfertigt. Der Hohenheimer folgert daraus eine radikale Reduktion aller sozioökonomischen Aktivitäten auf die Bedürfnisse des Lebensbedarfs (›notdurft‹). Soziale Ungleichheiten und Hierarchien sind für ihn nur insofern gerechtfertigt, als sie dieser Prämisse entsprechen; zuletzt werden sie mit dem Eingang in die Ewigkeit – im Tod – aufgehoben sein. Soziale Gleichheit und Ungleichheit erscheinen bei Paracelsus daher in ebender Weise gerechtfertigt, die am Totentanz von Basel aufgezeigt worden ist, wenn bei ihm auch weit radikaler gesellschaftliche Egalität eingefordert wird.

Geld allerdings kann als Störfaktor dieser Ordnung identifiziert werden: Paracelsus schließt es explizit aus seinem idealen Gemeinwesen aus und fordert eine Art naturalwirtschaftlicher (Ab-)Gabenökonomie. Geld verführt ihm zufolge zur Gier, zur heilsgefährdenden Akkumulation von Reichtümern und, wie in Bezug auf die sozioökonomischen Konflikte im zeitgenössischen Umfeld plausibel gemacht werden konnte, zum Betrug aufgrund der Möglichkeit von Währungsspekulationen und willkürlicher Erhöhung von Abgabenzahlungen. Darüber hinaus erscheint es in Paracelsus' Schilderungen der seiner Ansicht nach realen Verhältnisse als alleiniger Bestimmungsfaktor sozialer Hierarchisierung, der jede stabile, ständisch differenzierte Sozialordnung torpediert. Dies entspricht ganz der eingangs des Kapitels festgestellten sozialstrukturierenden Macht des Geldes. Nach Ansicht des Paracelsus ist die Folge eine buchstäblich teuflisch zu nennende Un-Ordnung wechselhafter und ungewisser sozialer Verhältnisse, in denen das Streben nach persönlichem Reichtum, nicht Solidarität, als oberstes Gebot erscheint.

Tod und Geld fungieren bei Paracelsus damit als Bezugspunkte einander diametral gegenüberstehender Sozialwesen und sind auch sonst als gegensätzlich konzipiert: Es ist nicht zuletzt die ›Todlosigkeit‹ des Geldes als dem Ideal nach unvergänglicher Wertspeicher, welche ein Streben nach Reichtum erst ermöglicht – und damit der im Tode begründeten Ordnung mit ihrer Reduktion auf die Bedürfnisse des Lebensbedarfes zuwiderläuft. Die Erfahrungen des Paracelsus in und im Umfeld der ›Totentanz‹- und ›Geldstadt‹ Basel können als bedeutende Impulse für seine hier untersuchten Überlegungen benannt werden.

Im Zuge dieser Analysen sind Verflechtungen unterschiedlicher Diskurse bzw. Diskursfelder und ihre Beziehung zu sozioökonomischen Phänomenen und Entwicklungen in den Blick gerückt. Die Untersuchungen zu John Lydgates *Dance of Death* weisen nicht nur auf die Virulenz der Frage nach der Beherrschbarkeit des Schicksals in der englischen Dichtung im 15. Jahrhundert hin. Es zeigt sich daran vor allem auch die Bedeutung, welche Geld und Geldwirtschaft für die Wahrnehmung dieser Problematik zugesprochen werden kann. Denn zum einen fungiert Geld in den hier analysierten Schriften als Verkörperung äußerst instabil gedachten, weltlichen Glücks. Zum anderen tritt es als sozioökonomisches und nicht zuletzt – angesichts etwa des Phänomens des *bastard feudalism* – eben auch soziopolitisch dynamisierendes, verunsicherndes Moment auf. Geld und Geldwirtschaft rücken so als Hintergrund, Anlass und Thema zeitgenössischer literarisch-philosophischer Überlegungen in den Blick.

Die Analysen von Copernicus' Gleichsetzung von Münzentwertung und Tod lenken den Blick zunächst auf die kulturgeschichtlich weitgehend unreflektierte Kreuzung metaphysischer und geldtheoretischer Vorstellungen – Vorstellungen, die sich in der Problematisierung des Materiellen als eigensinnig schneiden und gleichsam die Matrix für die potentielle Wahrnehmung des preußischen Münzverfalls als Totentanz und die Rhetorik des Frauenburger Gelehrten bilden. In diesem Zusammenhang kann auch die Anschlussfähigkeit der Totentänze für von der Orthodoxie abweichende philosophische Positionen postuliert werden. Ferner zeigt sich an Copernicus' ›Wertschätzung‹ und differenzierter Betrachtung der Materialität des Geldes die nicht nur problematische, sondern zugleich produktive Rolle, die dem Materiellen Anfang des 16. Jahrhunderts kulturgeschichtlich zugesprochen werden muss. Zuletzt kann mit Blick auf die Rhetorik des Copernicus das Verhältnis seiner Münzschrift zu der des Nicolaus Oresmius in neuem Lichte betrachtet und differenzierter bestimmt werden.

Der Fokus auf die Behandlung von Geld und Tod bei Paracelsus wiederum rückt dessen enormes Bewusstsein nicht nur für die effektive Dynamisierung, sondern nahezu zwangsläufige Zerrüttung ständischer Sozialbeziehungen durch die geldwirtschaftliche Ökonomie in den Blick. Ferner kann auch hier die direkte Bezugnahme auf zeitgenössische geldwirtschaftliche Verwerfungen wie Geldwertschwankungen und Währungsspekulationen plausibilisiert werden. Zuletzt zeigt sich in diesem Zusammenhang aber auch noch einmal der grundlegende Zusammenhalt des paracelsischen Denkens, in dem der Tod einen Schlüsselmoment markiert. Es ist der Moment alchemischer Vervollkommnung, der sein theologisches Denken ebenso wie seine sozialetischen und naturphilosophischen Überlegungen prägt und auf grundlegende Weise verbindet.

Diese Ergebnisse geben bereits Hinweis auf die kulturgeschichtliche Signifikanz jener Kombinationen von Geld- und Todesreflexion. Bezeichnend ist, dass bei allen drei Autoren Geld und Tod im Zuge der Verhandlung im historischen Kontext drängender Fragen in Beziehung gesetzt sind: Auch wenn Lydges *Dance of Death* nicht allein auf die Frage nach der Beherrschbarkeit des Schicksals zu reduzieren ist, so ist das doch ein Aspekt, der durch die aufgezeigte Gegenüberstellung von Geld und Tod große Zuspitzung erfährt. Bei Copernicus dienen Tod und Totentanzmotivik als rhetorische Bezugspunkte, um den sukzessiven Verfall der umlaufenden Münzen zu veranschaulichen und ihren zerstörerischen Effekt hervorzuheben – womit nicht zuletzt die Dringlichkeit der Behebung dieser Missstände zum Ausdruck gebracht wird. Bei Paracelsus sind es eben Fragen der Sozialordnung, die sich aus den von ihm in seinem Umfeld beobachteten sozialen Ungerechtigkeiten einer im Wesentlichen von Geld bestimmten sozioökonomischen Ordnung speisen.

Tod und Geld stehen dabei jeweils über vergleichbare Eigenschaften in Beziehung, die zur Verhältnissetzung im jeweiligen Kontext geradezu einladen. So sind Geld und Tod im *Dance of Death* analoge Charakteristika eigen, die sich zur Verhandlung der Frage nach der Beherrschbarkeit des Schicksals eignen – wobei in Relation zu den am Tod wahrgenommenen Eigenschaften die zuletzt propagierte Unverfügbarkeit des Schicksals besonders deutlich hervorgehoben erscheint. Wenn Copernicus Münzentwertung und Münzen mit Tod und Totengestalten vergleicht, beruht dies nicht zuletzt darauf, dass in Anspielung auf Thema und Motivik der Totentänze die unkontrollierbare, zerstörerische und bedrohliche Dynamik des sukzessiven Münzverfalls nachdrücklich zum Ausdruck gebracht werden kann. Und bei Paracelsus ist es eben der (un-)gleichmacherische ›Effekt‹ von Tod und Geld, der sie zu zentralen Bezugspunkten seiner sozialkritischen Überlegungen werden lässt.

Auffällig ist, dass Geld und Tod in diesen Eigenschaften bzw. ihrer Darstellungsweise als strukturell spiegelbildlich, oder, in literaturwissenschaftlicher Anlehnung, in einem *chiastischen* Verhältnis zueinander auftreten. Bei Lydgate wurde auf das strukturell inverse Verhältnis bereits hingewiesen, das insbesondere in der beidseitigen Identifizierung mit der Fortuna sichtbar wird. Bei Copernicus scheinen Geld und Tod zwar miteinander identifiziert; genauer gesagt aber sind es eben Münzentwertung und -verfall, die hier mit Tod und Toten gleichgesetzt werden. Geld muss, wie Copernicus ja auch feststellt, um seine Funktionen als Tauschmedium, Wertspeicher und Wertmesser hinreichend zu erfüllen, seinem Ideal nach unvergänglich (oder, wie Paracelsus in ganz anderem Zusammenhang feststellt, ›todlos‹) gedacht werden. Eben deswegen sinnt er ja auf Mechanismen, dem unumgehbaren materialen Verfall der Münzen zu begegnen. Wenn Copernicus Tod und Geld im obigen Sinne miteinander vergleicht, verdeutlicht er gerade, wie letzteres *nicht* zu sein hat – die beiden sind von daher parallelisiert, zugleich aber als gegensätzlich konzipiert. Und bei Paracelsus lässt der (un-)gleichmacherische ›Effekt‹ von Tod und Geld diese eben zu Strukturfaktoren entgegensehender Sozialordnungen werden. Darüber

hinaus läuft Geld bei ihm nicht nur der im Tode begründeten Ordnung und ihren Prinzipien zuwider, sondern ist in seinem ›künstlichen‹ (und eben ›todlosen‹) Wesen dem Tode selbst als entgegenstehend zu begreifen.

Bemerkenswert ist diese chiasmatische Verhältnissetzung auch deswegen, weil der ihr zugrunde liegende Kontrast generalisiert werden kann. Denn Geld hat, wie weiter oben argumentiert wurde, zumindest als Tauschmittel seinen Wert zuletzt in seiner wie auch immer begründeten Akzeptanzerwartung, dem hinreichenden Vertrauen darauf, es für immer weitere, zukünftige Transaktionen verwenden zu können. Es drängt immer zum weiteren Verwendetwerden, hat seinen Zweck nie in sich selbst, sondern immer nur in Bezug auf seine Eintauschbarkeit in Anderes – aristotelisch gesprochen, in ›natürliche‹ Güter. In diesem stetigen Vorwärtsdrang ist es ebenso ›todlos‹ wie dynamisch. In eben diesem Zusammenhang wurde auch schon von der »Thematik des Geldes« als »Protometapher für die des Lebens«<sup>1</sup> (!) gesprochen. Der Tod ist im Gegensatz dazu schlicht das Ende jeglicher Dynamik, oder, in Bezug auf das für das 15. und 16. Jahrhundert maßgebliche christlich geprägte Weltbild, die finale Trans-Aktion, der Übergang in die jenseitige Sphäre des Ewigen und Unveränderlichen, ein Übergang, mit der jegliche irdische Dynamik zum Ende kommt.<sup>2</sup>

Keiner der drei Autoren entwickelt diesen Gedanken in dieser Form. Gleichwohl hat er ein Echo in allen drei Gegenüberstellungen. So ist der Tod bei Lydgate eben die Grenze der Macht des Geldes, das über ihn hinaus nicht verwendet werden kann, sondern ›zur Welt zurückkehrt‹. Bei Copernicus sind die ›sterbenden‹, mit den unkontrolliert agierenden Totengestalten identifizierten Münzen jene, die zuletzt nicht weiter eingetauscht werden können und so als Geld nutzlos werden. Und bei Paracelsus ist das Geld eben wesentlich ›todlos‹ – unsterblich – und steht gerade darin der auf den Tod bezogenen Sozialordnung entgegen. Von daher könnte man von einer grundsätzlichen Latenz zu einer kontrastierenden Gegenüberstellung von

---

1 Dieses und das vorige Zitat: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp, Auswahl und Nachwort von dems., Frankfurt a.M. 2001, S. 177–196; hier: S. 185f. Blumenberg bezieht sich hier auf Simmels *Philosophie des Geldes* und die darin entwickelte Charakterisierung des Monetären, die den Soziologen zu tieferliegenden philosophischen Fragen führt – was, Blumenbergs Ansicht nach den Titel von Simmels Hauptwerk erst rechtfertigt. In der Tat wäre es lohnenswert, sich der Verhältnissetzung von Geld und Tod aus systematisch-metaphorologischen Perspektive zu nähern; ein Ansatz, der über die hier vorgenommenen historischen Analysen freilich hinausgeht.

2 Der in der Einleitung dieser Arbeit erwähnte ›Tauschhandel‹ zwischen Lebenden und Toten ändert freilich nichts an der zeitgenössischen Wahrnehmung des Todes als letztgültigem ›Tag der Abrechnung‹, in dem über den ewigen Verbleib in Hölle oder (gegebenenfalls über das Fegefeuer) oder Himmel entschieden wird.

Geld und Tod sprechen, die sich in den Schriften der drei Autoren auf verschiedene Weise.<sup>3</sup>

Eindeutig funktionieren diese Korrelationen über Charakteristika des Todes (bzw. dessen Darstellungsweisen), wie sie in Totentänzen besonders herausgestellt werden. Anders ausgedrückt, greifen Lydgate, Copernicus und Paracelsus auf vorhandene Deutungsmuster zurück, die sich, was den Tod betrifft, insbesondere in den zeitgenössischen Totentänzen finden lassen – ebendies wurde in den obigen Analysen ja ausführlich herausgearbeitet. Zwar haben die Totentänze gewiss kein ›Monopok‹ in dieser Sache. Die Unvorhersehbarkeit des Todes, die Darstellung als verfallende, todbringende Totengestalten und sein ›gleichmacherischer‹ Effekt finden sich auch in anderen Spielarten der Todesmeditation.<sup>4</sup> Sie sind dort aber offensichtlich nachdrücklich betont. Weil nun in allen drei Fällen eine Vertrautheit des jeweiligen Autors mit den Totentänzen plausibel gemacht werden konnte, liegt es nahe, die in dieser Arbeit untersuchten Korrelationen von Geld und Tod noch einmal als Hinweis nicht nur auf die ungeheure Verbreitung, sondern auch auf den ungeheuren kulturellen *impact* des ›Genres‹ der Totentänze zu verstehen, der sich, wie angesichts des Obigen zu konstatieren ist, noch in sozialetischen und geldtheoretischen Diskussionen zeigt.

Der vergleichende Blick auf die Schilderungen des Geldes ist nicht weniger erhellend. Denn wenn in den Texten der drei Autoren Geld (wie bei Lydgate) in seiner ungeheuren Wirkmächtigkeit und gleichzeitigen Unverlässlichkeit als die gesellschaftlichen, nicht zuletzt die soziopolitischen Verhältnisse, verunsichernd markiert wird; oder (bei wie Copernicus) als reales Geldobjekt materialen Verfallsprozessen unterworfen erscheint, welche unkontrollierbare wirtschaftliche Dynamiken zeitigen; oder es (bei Paracelsus, in nicht unähnlicher Weise wie bei Lydgate) auf die sozialen Verhältnisse und die erstrebenswerte gerechte Ordnung des Sozialwesens in ›unseliger‹ Weise dynamisierend wirkt – dann tritt es in allen drei Fällen nicht nur als dynamisch und dynamisierend auf, sondern in diesen Eigenschaften zugleich als grundsätzlich bedrohlich. Es erscheint als eine Macht, welche das gesamte gesellschaftliche Gefüge in seiner soziopolitischen, ökonomischen und moralischen Stabilität zu zerstören imstande ist.

Wenn es dabei nun in der oben beschriebenen Weise dem Tod gegenübergestellt wird, so eben auch deswegen, um die dem Geld innewohnende Macht und Zerstörungskraft sowohl anzuzeigen als auch ihr argumentativ und rhetorisch zu

---

3 Zum Begriff der Latenz bei vergleichenden Analysen vgl. Helga Lutz und Jan-Friedrich Mißfelder (Hg.), *Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2006, S. 16f.

4 Vgl. zu den ›Vorläufern‹ der Totentänze und zu den ihnen verwandten Genres noch einmal Gertsman, *Dance of Death*, S. 23 27; Warda, *Memento mori*, S. 47–56.

begegnen: So muss Lydgate eben den Tod mobilisieren gegen den nicht zuletzt soziopolitisch destabilisierenden Eindruck der Machbarkeit menschlicher Geschicke, die sich insbesondere mit dem Geld verbinden. Copernicus scheint es opportun, den Tod des Gemeinwesens zu beschwören, um die Münzparteien von ihrem eigennütigen Tun abzubringen (und schildert die Münzen als verwesend und todbringend, um die Drastik der Situation zu verdeutlichen). Paracelsus schließlich gemahnt an den Tod und richtet das individuelle Verhalten in seinem Gesellschaftsentwurf radikal auf diesen hin aus, um der gesellschaftsstrukturierenden Über-Macht des Geldes zu begegnen.

In diesem Lichte sind die Gegenüberstellungen von Geld und Tod klar als eine Reaktion auf den zeitgenössisch in Umfang und Bedeutung zunehmenden Geldgebrauch (und -missbrauch) zu werten, der – bzw. die damit verbundenen Konsequenzen – als in umfassendem Sinne zerstörerisch wahrgenommen wird. Kulturgeschichtlich erscheinen sie damit geradezu als symptomatisch für eine Zeit, in der Geld ganz offenbar als in vielerlei Hinsicht übermächtiges, destruktives Agens in Erscheinung tritt. Kritisch könnte zwar eingewandt werden, dass Korrelationen von Geld und Tod keinen kulturgeschichtlichen ›Trend‹ darstellten, sondern nur von einzelnen, unabhängig voneinander wirkenden Gelehrten vollzogen würden. Doch abgesehen davon, dass ähnliche Konfigurationen der Forschung bislang schlicht entgangen sein könnten, spricht gerade die Tatsache, dass alle drei unabhängig voneinander und in so unterschiedlichen Zusammenhängen Geld und Tod auf diese Weise in Verbindung bringen, für eine weiterreichende kulturgeschichtliche Symptomatik.

Dass Geld im genannten Zeitraum als zerstörerisch gedeutet wird, ist freilich keine grundlegend neue Erkenntnis. Aber die wahrgenommene Wucht dieser Zerstörungskraft, die sich in den Gegenüberstellungen des Geldes mit dem Tod ausdrückt, ist durchaus bemerkenswert – zumal sie sich in ganz unterschiedlichen Kontexten äußert. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher auch als Beitrag zu einer differenzierteren Betrachtung der Wahrnehmung historischer Wandlungsprozesse. Darüber hinaus finden sich in den obigen Analysen wichtige Anhaltspunkte zur historiographischen Interpretation dieser Wahrnehmungen. Denn die Feststellung kulturgeschichtlicher Symptomatik legt nahe, das Inbeziehungsetzen von Tod und Geld als Reaktion auf eine Art Modernisierungsschub zu begreifen – wobei diese Redeweise mit Vorsicht zu betrachten ist. Sie ist zwar insofern gerechtfertigt, als dass die drei Autoren ›realgeschichtlich‹ destruktive, mit Geld verbundene Dynamiken reflektieren, die ohne die zweifelsfrei vorliegende, zunehmende Monetarisierung sozioökonomischer Beziehungen undenkbar wären; eine Monetarisierung, die als weiter zunehmend, als ein zentrales Wesensmerkmal späterer, dezidiert als modern betrachteter Gesellschaften gelten kann.

Allerdings hat die Rede vom Modernisierungsschub einen teleologischen Anknüpfungspunkt im Sinne einer Entwicklung ›hin zu einer vollendeten (oder sich vollendenden)

Moderne«, die der Komplexität dieses historischen Prozesses unangemessen ist.<sup>5</sup> Darüber hinaus wäre die Rede von einem ›Schub‹ misszuverstehen als plötzlicher Bruch oder Umschlagsmoment von vormodernen bzw. mittelalterlichen zu neuzeitlichen Wirtschafts- und Wahrnehmungsweisen. Wie die obigen Analysen gezeigt haben, haben die wirtschaftlichen Entwicklungen inklusive des offenbar zunehmenden Geldgebrauchs im hier veranschlagten Untersuchungszeitraum großen Vorlauf.

Aber auch darüber hinaus sind diese Analysen ein nachdrückliches Argument dagegen, einen wie auch immer gearteten, scharfen Umbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit zu postulieren. Nicht nur verbindet die drei Autoren die Gemeinsamkeit des Bezuges auf Geld und Tod über Epochengrenzen hinweg, sofern man von solchen ausgeht und, wie in der Vergangenheit veranschlagt worden ist, etwa Lydgate dem Mittelalter zurechnet und Copernicus im Gegenzug zur Verkörperung der beginnenden Neuzeit verklärt. Im Rahmen der obigen Untersuchungen wurde nachdrücklich die historische Langzeitdimension ihrer jeweiligen Ausführungen aufgezeigt und wie sehr sich ihre jeweiligen Ansätze tradierten Wissensbeständen und Deutungsmustern verdanken. Gerade Copernicus und Paracelsus dienen hier als Beispiel, greift ersterer in seiner Münzschrift doch auf vorherige, scholastische Überlegungen zurück – ganz davon abgesehen, dass seine Gleichsetzung von Tod und Münzentwertung sich eben jenen Konzeptualisierungen des Materiellen verdankt, die die Antike ebenso wie das Mittelalter und noch die beginnende Neuzeit prägen. Bei letzterem sind, wie noch einmal an seinem Todesverständnis gezeigt wurde, seine vermeintlich typisch neuzeitlichen, naturphilosophisch-wissenspraktischen Ansätze mit seinen (im Gegensatz dazu oftmals als mittelalterlich deklarierten) theologischen Vorstellungen organisch verbunden.

All das heißt freilich nicht, dass die Verhältnissetzungen von Geld und Tod nicht historische Wandlungsprozesse markierten – im Gegenteil, weisen sie in ihrer Drastik doch auf ein gesteigertes (destruktives) Potential des Geldes hin, das in verschiedener Hinsicht zur bewältigenden Reflexion auffordert. Aber ihre Analyse warnt zugleich vor dem Postulat historisch unzulässig scharfer, ›epochaler‹ Grenzziehungen. Die in dieser Arbeit untersuchten Korrelationen von Tod und Geld sind von daher kulturhistorisch signifikant in mehrfachem Sinne: Sie markieren einen Modernisierungsschub und seine zeitgenössische Reflexion und können insofern als Symptom historischen Wandels begriffen werden. Zugleich aber weisen sie darauf hin, dass dieser Wandel mitnichten in ein geschichtliches Bruchnarrativ zu fassen ist, sondern dass seine Perspektivierung historische Langzeitprozesse einbeziehen muss. Zudem macht ihre Untersuchung deutlich, dass dieser Wandel

5 Vgl. allgemein zu diesem Vorbehalt Dipesh Chakrabarty u.a., »Introduction: Teleology and History. Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: *Historical Teleologies in the Modern World*, hg. von dens., London u.a. 2015, S. 3–24.

in der Zusammenschau heute gern getrennter Diskurse und Diskursformationen – der ›Bereiche‹ des Religiösen, des Ökonomischen, des Sozialpolitischen und anderen – ungleich angemessener fassbar wird. Die Gegenüberstellungen von Geld und Tod fordern eine hochdifferenzierte Betrachtung jener kulturgeschichtlichen Phänomene und Entwicklungen ein, in denen wir historischen Wandel verorten; einen Wandel, der aus ungewöhnlichen Perspektiven dann wieder neu und detaillierter beschrieben werden kann.



## Sigilverzeichnis

---

Die für diese Arbeit maßgeblichen Primärtexte werden abgekürzt aus folgenden Editionen zitiert:

- CG** Copernicus, Nicolaus, *Gesamtausgabe*, hg. von Heribert M. Nobis, Bd. 5, Berlin 1999.
- L** Lydgate, John, *John Lydgate, The Dance of Death, and Its Model, the French Danse Macabre*, hg. von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk, Leiden/Boston 2021, S. 79–99 [= Oxford Bodleian Library, MS. Selden Supra 53].
- NP** Paracelsus [Theophrastus Bombast von Hohenheim], *Neue Paracelsus-Edition*, hg. von Urs Leo Gantenbein unter Mitarbeit von Michael Baumann und Detlef Roth, Bd. 1, Berlin/New York 2008.



# Literaturverzeichnis

---

## Nachschlagewerke

- Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage*, hg. von Karl Ernst Georges, 2 Bde., Darmstadt 1998.
- Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*, hg. von Wolfgang Achnitz, 8 Bde., Berlin 2013.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, 13 Bde., Darmstadt 1971–2007.
- Lexikon des Mittelalters*, hg. von Robert-Henri Bautier, 10 Bde., Stuttgart u.a. 1977–1999.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter Kaspar mit Konrad Baumgartner u.a., 11 Bde., Freiburg u.a., 1993–2001.
- Middle English Dictionary*, hg. von Frances McSparran und Paul Schaffner, Ann Arbor MI 2001–2014: [https://quod.lib.umich.edu/m/med/\(06.06.2023\)](https://quod.lib.umich.edu/m/med/(06.06.2023)).
- The New Palgrave Dictionary of Money & Finance*, hg. von John Eatwell, Murray Milgate und Peter K. Newman, 3 Bde., London/New York 1994.
- Wörterbuch der Münzkunde*, hg. von N. Bauer, K. Regling, Friedrich von Schrötter, Arthur Suhle, R. Vasmer und J. Wilcke, Berlin/Boston 2012.

## Primärliteratur

- Alberti, Leon Battista, *Über das Hauswesen (Della famiglia)*, übers. von Walther Kraus, eingeleitet von Fritz Schalk, Zürich/Stuttgart 1962.
- Anonymous, »Money, Money!«, in: *Historical Poems of the XIV and XV Centuries*, hg. von Rossell H. Robbins, New York 1959, S. 134–137.

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2017.
- Aristoteles, *Politik*. Schriften zur Staatstheorie, hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.
- Aristoteles, *Politik*, hg. von Eugen Rolfes, übers. von dems., eingeleitet von Günther Bien, Hamburg 1981.
- Augustinus, Aurelius [Augustus Episcopus Hipponensis], *De civitate dei*, hg. von Bernhardt Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 2014.
- [Bartholomäus von Lucca] Thomas von Aquin, *De regimine principum. Ad regem cypri et de regiine judaeorum ad ducissam brabantiae*, hg. von Joseph Mathis, Turin/Rom 1948.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae. Lateinisch und deutsch*, hg. von Ernst Gegenschatz unter Mitarbeit von Olof Gigon, Darmstadt 2002.
- Brant, Sebastian, *Das Narrenschiff, mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494*, hg. von Joachim Knape, Stuttgart 2005.
- Brant, Sebastian, *Das narren schyp, Lübeck 1497. Fotomechanischer Neudruck der mittelniederdeutschen Bearbeitung von Sebastian Brants Narrenschiff*, hg. von Timothy Sodmann, Bremen 1980.
- Brant, Sebastian, *Das Narrenschiff. Nach der Erstaussgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausgaben von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgabe*, hg. von Manfred Lemmer, Tübingen 1968.
- Brant, Sebastian, *Das Narrenschiff*, hg. von Barbara Könniker, München 1966.
- Brant, Sebastian, *Das Narrenschyp von Hans van Ghetelen*, hg. von Hermann Brandes, Halle a. S. 1914.
- Chaucer, Geoffrey, *The Riverside Chaucer*, hg. von Larry D. Benson, Oxford 1988.
- Copernicus, Nicolaus, *Gesamtausgabe*, hg. von Heribert M. Nobis, 9 Bde., Berlin 1974–2020.
- Copernicus, Nicolaus, *Die Geldlehre des Nicolaus Copernicus. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, hg. von Erich Sommerfeld, Vaduz 1978.
- Copernicus, Nicolaus, *Complete Works*, hg. von Pawel Czartoryski, übers. und kommentiert von Edward Rosen und Erna Hilfstein, 4 Bde., Warschau/Krakau 1972–1992.
- Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum*, hg. von Berthold Bretholz, Berlin 1923.
- Cusanus, Nicolaus, *Vom Globusspiel. De Ludo Globi*, hg. von Gerda von Bredow, Hamburg 1952.
- Dürer, Albrecht, *Die heimlich offenbarung iohannis/Apocalipsis cum figuris* Nürnberg 1498.
- [English Guilds u.a.], *English Gilds [sic!]. The Original Ordinances of More Than One Hundred Early English Guilds, Together with De Olde Usages of De Cite of Wynchestre, the Ordinances of Worcester, the Office of the Mayor of Bristol, and the Costomary of the Manor*

- of *Tettenhall-Regis*, from *Manuscripts of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, hg. von Joshua Toulmin Smith und Lucy Toulmin Smith, London 1870.
- Frölich, Huldreich, *Lobspruch an die Hochlöblich vnnnd Weitberümpfte Statt Basel: Inhal- tende mancherley narnhafft vnnnd fürneme Sachen/so darinn zu sehen: Auch die Ur- sachen/Warumb gemelter Statt Schlagglocken bey einer Stund andern vorlauffen. Hieneben werden auch die Reumen/so am Todtentantz bey jedem Stande verzeichnet/der Ordnung nach/weil sie maenglichem zu lesen anmuetic/eingeleibet*, Basel 1581.
- Gnapheus, Gulielmus, *Morosophus. Ein törichter Weiser. Von der wahren und der schein- baren Weisheit. Lateinisch und Deutsch*, hg. von Hans-Dieter Hoffmann, Frankfurt a.M./New York 2010.
- Gottsched, Johann Christoph, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, hg. von Joachim Birke, Berlin 1968.
- Gower, John, *The Major Latin Works of John Gower*, hg. von Eric W. Stockton, Seattle 1962.
- Isidor von Sevilla, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, hg. von Lenelotte Möller, übers. und Anmerkungen von ders., Wiesbaden 2008.
- Lotario de Segni, *Vom Elend des menschlichen Daseins*, hg. von Carl-Friedrich Geyer, übers. und eingeleitet von dems., Hildesheim u.a. 1990.
- Lydgate, John, *John Lydgate, The Dance of Death, and Its Model, the French Danse Macabre*, hg. von Clifford Davidson und Sophie Oosterwijk, Leiden/Boston 2021.
- Lydgate, John, *The Pilgrimage of the Life of Man*, hg. von F. Furnivall, Millwood NY 1973.
- Lydgate, John, *The Fall of Princes*, hg. von Henry Bergen, 4 Bde., London/New York 1967.
- Lydgate, John, *The Minor Poems of John Lydgate*, hg. von Henry N. MacCracken und Merriam Sherwood, 2 Bde., Oxford u.a. 1961–1963.
- Lydgate, John, *The Dance of Death. Ed. from MSS. Ellesmere 26/A.13 and B.M. Lansdowne 699, collated with other extant MSS*, hg. von Florence Warren, übers. und kommentiert von Beatrice White [ETTS], London 1931.
- Lydgate, John, *The Serpent of Division*, hg. von Henry N. MacCracken, London 1911.
- Lydgate, John, *A Selection from the Minor Poems*, hg. von James O. Halliwell-Phillipps, London 1840.
- Merian, Matthäus d. Ä., *Todten-Tanz/Wie derselbe in der löblichen und weitberühm- ten Statt Basel/Als ein Spiegel Menschlicher Beschaffenheit/gantz künstlich gemahlet zu sehen ist. Mit beygefügtten/auß H. Schrift vnd denen Alten Kirchenlehrern gezogenen/Erinnerungen vom Todt/Aufferstehung/Jüngsten Gericht/Verdamnuß der Gottlo- sen/vnd dem Ewigen Leben. Nach dem Original in Kupffer gebracht/vnd heraus gegeben/ Durch Matthaem Merian den Eltern*, Frankfurt a.M. 1649.
- Merian, Matthäus d. Ä., *Todten-Tanz. Wie derselbe in der Weitberühmten Statt Basel als ein Spiegel Menschlicher beschaffenheit gantz Künstlich mit Lebendigen Farben Gemahlet, nicht ohne nutzliche Verwunderung zu sehen ist*, Basel 1621.

- Nicolaus Oresmius, [Nicolas von Oresme] *De mutatione monetarum, tractatus. Traktat über Geldabwertungen*, hg. von Wolfram Burckhardt, übers. von dems., mit einem Nachwort von Martin Burckhardt, Berlin 1999.
- Nicolaus Oresmius, [Nicolaus Oresme] *The Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, hg. von Marshall Clagett, Madison WI 1968.
- Nicolaus Oresmius, [Nicolaus Oresme] *The Questiones de spera. Latin Text with English Translation, Commentary and Variants*, hg. von Garrett Droppers, Madison WI 1966.
- Nicolaus Oresmius u.a., *The »De Moneta« of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, hg. von Charles Johnson, übers. und eingeleitet von dems., London u.a. 1956.
- Paracelsus, »Ueber die Natur der Dinge«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid G. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 63–71.
- Paracelsus [Theophrastus Bombast von Hohenheim], *Neue Paracelsus-Edition*, hg. von Urs Leo Gantenbein unter Mitarbeit von Michael Baumann und Detlef Roth, 1 Bd., Berlin/New York 2008.
- Paracelsus [Paracelsus Theophrastus], *Licht der Natur. Philosophische Schriften*, hg. von Rolf Löther u.a., Leipzig 1973.
- Paracelsus [Theophrastus Paracelsus], *Werke*, hg. von Will-Erich Peuckert, 5 Bde., Basel/Stuttgart 1965–1968.
- Paracelsus, *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, hg. von Kurt Goldammer, aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen von dems., Tübingen 1952.
- Paracelsus [Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus], *Sämtliche Werke in zwei Abteilungen*, hg. von Karl Sudhoff und Kurt Goldammer, 14 Bde. (1. Abt.), 7 Bde. (2. Abt.), München/Berlin/Wiesbaden 1922–1973.
- Son of Nigel, Richard, *Dialogus de Scaccario, the Course of the Exchequer, and Constitutio Domus Regis, the King's Household*, hg. von Charles Johnson, London 1950.
- Stow, John, *A Survey of London. Contayning the originall, antiquity, increase, moderne estate, and description of that citie, written in the yeare 1598*, London 1598.
- Thomas von Aquin, *Über das Glück/De beatitudine. Lateinisch-Deutsch*, übersetzt, mit einer Einleitung und einem Kommentar, hg. von Johannes Brachtendorf, Hamburg 2012.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*: [https://aquinas.cc/\(06.06.2023\)](https://aquinas.cc/(06.06.2023)).  
Universität Oxford, *Statuta antiqua universitatis Oxoniensis*, hg. von Strickland Gibson, Oxford 1931.
- Vesalius, Andreas, *De humani corporis fabrica libri VII*, Basel 1543.

Die biblischen Schriften werden zitiert nach der der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, hg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Stuttgart 2016.

## Sekundärliteratur

Achtziger, Roland und Nigmann, Ursula, »Zikaden in Mythologie, Kunst und Folklore«, in: *Denisia* 4 (2002), S. 1–16.

Alewyn, Richard, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, München 1959.

Alt, Peter André, *Ästhetik des Bösen*, München 2010.

Alt, Karin, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, Stuttgart 1993.

Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

Appleford, Amy, »The Dance of Death in London. John Carpenter, John Lydgate, and the »Daunce of Poulyses«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38/2 (2008), S. 285–314.

Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

Armitage, Angus, *Sun, stand thou still. The Life and Works of Copernicus, the Astronomer*, New York 1947.

Arzyński, Marian, »Die Stellung der preußischen Städte innerhalb des Kulturkreises der Hanse«, in: *Die preußischen Hansestädte und ihre Stellung im Nord- und Ostseeraum des Mittelalters*, hg. von Zenon H. Nowak und Janusz Tandeki, Torun 1998, S. 171–178.

Assmann, Jan und Macho, Thomas H., *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt a.M. 2015.

Aston, Margaret, »Death«, in: *Fifteenth-Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England*, hg. von Rosemary Horrox, Cambridge 1996, S. 202–228.

Auerbach, Erich, »Figura«, in: *Erich Auerbach. Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, hg. von Gustav Konrad, Tübingen 2017, S. 55–92.

Bammé, Arno, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Weilerswist 2011.

Baudrillard, Jean, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.

Benson, David C., »Civic Lydgate. The Poet and London«, in: *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, hg. von Larry Scanlon und James Simpson, Notre Dame IN 2006, S. 147–168.

Bergdolt, Klaus, »Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell«, in: *Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie*, hg. von Otto Depenheuer, Wiesbaden 2005, S. 131–144.

- Beutin, Wolfgang, »Zu den sozialpolitischen Schriften des Paracelsus«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u.a. 2010, S. 91–128.
- Bieda, K., »Copernicus as an Economist«, in: *The Economic Record* 49/125 (1973), S. 89–103.
- Blaser, Robert-Henri, »Amplio Stipendio«, in: *Paracelsus in Basel. Festschrift für Professor Dr. Robert-Henri Blaser zum 60. Geburtstag*, hg. von der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft, Basel 1979, S. 103–114.
- Blaser, Robert-Henri, *Neue Erkenntnisse zur Basler Zeit des Paracelsus*, Einsiedeln 1953.
- Bloch, Marc, »Économie-Nature ou Économie-Argent: Un Pseudo-Dilemme«, in: *Annales d'histoire sociale* 1/1 (1939), S. 7–16.
- Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp, Auswahl und Nachwort von dems., Frankfurt a.M. 2001.
- Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1981.
- Blumenberg, Hans, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Mainz/Wiesbaden 1965.
- Boase, T. S. R., *Death in the Middle Ages. Mortality, Judgment and Remembrance*, New York 1972.
- Böhme, Hartmut, »Contingentia. Transformationen des Zufalls. Einleitung«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von dems. u.a., Berlin u.a. 2015, S. 1–36.
- Böhme, Hartmut, »Kulturwissenschaft«, in: *Raumwissenschaften*, hg. von Stephan Günzel, Frankfurt a.M. 2008, S. 191–207.
- Bogucka, Maria, »The Hanseatic Mentality of Danzig's Merchants (16th-18th Centuries)«, in: *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, hg. von Roman Czaja, Torun 2004, S. 163–172.
- Borst, Arno (Hg.), *Tod im Mittelalter*, Konstanz 1993.
- Bräutigam, Lars, *Geld, Macht und Herrschaft. Zur Kritik des Geldbegriffs und des interdisziplinären Gelddiskurses*, Hamburg 2015.
- Braun, Christina von, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2012.
- Britnell, Richard H., »Town Life«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 134–178.
- Britnell, Richard H., *The Commercialisation of English Society 1000–1500*, Manchester 1993.
- Brüggemann, Karsten und Tuchtenhagen, Ralph, *Tallinn. Kleine Geschichte der Stadt*, Köln u.a. 2011.
- Bruggisser-Lanker, *Therese, Musik und Tod im Mittelalter*, Göttingen 2010.
- Brunner, Karl, *Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters*, München 2012.
- Büttner, Andreas, *Geld-Gnade-Gefolgschaft: die Monetarisierung der politischen Ordnung im 12. und 13. Jahrhundert*, Wien, 2022.

- Buettner, Brigitte, »From Bones to Stones. Reflections on Jeweled Reliquaries«, in: *Reliquiare im Mittelalter*, hg. von Bruno Reudenbach und Gia Toussaint, Berlin 2005, S. 43–59.
- Bulhof, Ilse Nina, *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Den Haag 1980.
- Burckhardt, Felix, »Der Basler Münzprozeß von 1474/75«, in: *Schweizerische Numismatische Rundschau/Revue Suisse de Numismatique* 38 (1957), S. 21–46.
- Burckhardt, Martin, *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M. 1994.
- Burnett, Amy N., »The Reformation in Basel«, in: *A Companion to the Swiss Reformation*, hg. von ders. und Emidio Campi, Leiden u.a. 2016, S. 171–215.
- Busch, Nathanael und Fajen, Robert (Hg.), *Allmächtig und unfassbar: Geld in der Literatur des Mittelalters*, Stuttgart 2021.
- Butler, Judith, »Körper von Gewicht«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid G. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 509–528.
- Bynum, Caroline Walker, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York/Cambridge MA 2011.
- Cahn, Julius, *Der Rappenmünzbund. Eine Studie zur Münz- und Geldgeschichte des oberen Rheintales*, Heidelberg 1901.
- Chakrabarty, Dipesh u.a., »Introduction: Teleology and History. Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: *Historical Teleologies in the Modern World*, hg. von dens., London u.a. 2015, S. 3–24.
- Chown, John, *A History of Money. From AD 800*, London/New York 1994.
- Cipolla, Carlo M., *Money, Prices, and Civilization in the Mediterranean World. Fifth to Seventeenth Century*, Princeton NJ 1956.
- Clagett, Marshall, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison WI/London 1959.
- Classen, Albrecht (Hg.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin/Boston 2015.
- Classen, Albrecht (Hg.), *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, Berlin 2012.
- Classen, Albrecht (Hg.), *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, Berlin/New York 2010.
- Claußnitzer, Maike u.a., »Das Redentiner – ein Lübecker Osterspiel. Über das Redentiner Osterspiel von 1464 und den Totentanz der Marienkirche in Lübeck von 1463«, in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 132/2 (2003), S. 189–238.
- Conrad, Sebastian und Randeria, Shalini, »Einleitung. Geteilte Geschichten-Europa in einer postkolonialen Welt«, in: *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. von dens., Frankfurt a.M. 2002, S. 9–49.

- Cooper, Lisa H. und Denny-Brown, Andrea (Hg.), *Lydgate Matters. Poetry and Material Culture in the Fifteenth Century*, New York 2008.
- Coss, Peter, »An Age of Deference«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 31–73.
- Culler, Jonathan, »The Return to Philology«, in: *Journal of Aesthetic Education* 36/3 (2002), S. 12–16.
- Culler, Jonathan, »Anti-foundational Philology«, in: *On Philology*, hg. von J. M. Ziolkowski, University Park PA 1990, S. 49–61.
- Curzon, L. B., *English Legal History*, Estover 1979.
- Czaja, Roman (Hg.), *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, Torun 2004.
- Czartoryski, Pawel, »The Library of Copernicus«, in: *Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen*, hg. von Erna Hilfstein u. a., Warschau 1978, S. 354–396.
- Därmann, Iris, »Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaften«, in: *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, hg. von Iris Därmann, Paderborn u. a. 2007, S. 7–34.
- Dalferth, Ingolf U., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- Dalferth, Ingolf U., *Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006.
- Damme, Robert, »Zur Sprache des Lübeck-Revaler Totentanzes«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u. a. 1993, S. 59–72.
- Dauids, Karel und Munck, Bert D., »Innovation and Creativity in Late Medieval and Early Modern European Cities. An Introduction«, in: *Innovation and Creativity in Late Medieval and Early Modern European Cities*, hg. von dens., Surrey u. a. 2014, S. 1–34.
- Davidson, Clifford, *The Guild Chapel Wall Paintings at Stratford-upon-Avon*, New York 1988.
- Davies, Glyn, *A History of Money*, Cardiff 2016.
- Day, John, »The Great Bullion Famine of the Fifteenth Century«, in: *Past & Present* 79 (1978), S. 3–54.
- Denny-Brown, Andrea, »Lydgate's Golden Cows. Appetite and Avarice in ›Bycorne and Cychevache‹«, in: *Lydgate Matters. Poetry and Material Culture in the Fifteenth Century*, hg. von Lisa H. Cooper und Andrea Denny-Brown, New York 2008, S. 35–56.
- Deutschmann, Christoph (Hg.), *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, Wiesbaden 2002.
- Deutschmann, Christoph, »Einführung«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von dems., Wiesbaden 2002, S. 7–20.
- Dinzelbacher, Peter, *Unglaube im ›Zeitalter des Glaubens‹. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*, Badenweiler 2009.

- Dinzelbacher, Peter, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg 1999.
- Dinzelbacher, Peter, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn u.a. 1996.
- Dodd, Nigel, *The Social Life of Money*, Princeton NJ 2014.
- Doren, Alfred Jakob, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, Leipzig 1924.
- Dost, Karl, *Münzen im Preußenland. Herzogtum Preußen und Provinz Ostpreußen im Königreich 1525–1821*, Essen 1990.
- Drumbl, Johann, »Studien zum Codex Buranus«, in: *Aevum* 77/2 (2003), S. 323–356.
- Duby, Georges, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980.
- Duft, Johannes, »Kostbar ist der Tod«. *Tröstliche Geschichten vom Sterben im mittelalterlichen Galluskloster*, St. Gallen 2002.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968.
- Dumschat, Sabine, »Die Wirtschaftsbeziehungen im Mittelalter: Livland, Preußen, Litauen und die Hanse«, in: *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen*, hg. von Wilfried Schlau, München 1995, S. 199–211.
- Dunn, Alastair, *The Great Rising of 1381. The Peasants' Revolt and England's Failed Revolution*, Stroud/Charleston SC 2002.
- Dunning, R., »Patronage and Promotion in the Late Medieval Church«, in: *Patronage, the Crown and the Provinces in Later Medieval England*, hg. von Ralph A. Griffiths, Gloucester 1981, S. 167–180.
- Dutton, Paul E., »The Desert War of a Carolingian Monk«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 47/1 (2017), S. 75–119.
- Dyer, Christopher, *Making a Living in the Middle Ages. The People of Britain 850–1520*, New Haven CT/London 2002.
- Dyer, Christopher, »A Summing Up«, in: *Trade, Urban Hinterlands and Market Integration C. 1300–1600*, hg. von James A. Galloway, London 2000, S. 103–109.
- Dyer, Christopher, »The Rising of 1381 in Suffolk: Its Origins and Participants«, in: *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and History* 36/4 (1988), S. 274–287.
- Egger, Franz, *Basler Totentanz*, Basel 1990.
- Ehrensperger, Franz, *Basels Stellung im internationalen Handelsverkehr des Spätmittelalters*, Basel 1972.
- Eichhorn, Anton, »Geschichte der ermländischen Bischofswahlen, mit möglicher Berücksichtigung der ihnen zum Grunde gelegenen Rechtsverhältnisse, zugleich eine chronologische Grundlage für die Geschichte der Bischöfe Ermlands«, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands* 1 (1860), S. 269–308.
- Elendner, Hermann, *On the Emergence of Money. The Formation of Media of Exchange in Artificial Societies*, Saarbrücken 2009.

- Elsener, Ferdinand, »Vom Seelgerät zum Geldgeschäft«, in: *Recht und Wirtschaft in Geschichte und Gegenwart. Festschriftf. Johannes Bärmann z. 70. Geburtstag*, hg. von Marcus Lutter, München 1975, S. 85–97.
- Erkens, Franz-Reiner, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006.
- Fayazmanesh, Sasan, *Money and Exchange. Folktales and Reality*, New York 2006.
- Fein, David A., »Guyot Marchant's Danse Macabre. The Relationship Between Image and Text«, in: *Mirator Elokuu* (2000), S. 1–11.
- Fetter, Frank W., »Some Neglected Aspects of Gresham's Law«, in: *The Quarterly Journal of Economics* 46/3 (1932), S. 480–495.
- Fischer-Lichte, Erika, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M. 2004.
- Fiske, John, *Television Culture*, London 1987.
- Fiske, John, »Television: Polysemy and Popularity«, in: *Critical Studies in Mass Communication* 3/4 (1986), S. 391–408.
- Flannery, Mary C., *John Lydgate and the Poetics of Fame*, Cambridge 2012.
- Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974.
- Frakes, Jerold C., *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition*, Leiden/New York 1987.
- Freely, John, *Celestial Revolutionary. Copernicus, the Man and His Universe*, New York 2014.
- Frettlöh, Magdalene L. u.a. (Hg.), *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022.
- Freytag, Hartmut, »Der Lübeck-Revaler Totentanz. Text und Kommentar«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von dems., Köln u.a. 1993, S. 127–344.
- Freytag, Hartmut (Hg.), *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, Köln u.a. 1993.
- Freytag, Hartmut, »Literatur- und kulturhistorische Anmerkungen und Untersuchungen zum Lübecker und Revaler Totentanz«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von dems., Köln u.a. 1993, S. 13–58.
- Füglister, Hans, *Handwerksregiment. Untersuchungen und Materialien zur sozialen und politischen Struktur der Stadt Basel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Basel/Frankfurt a.M. 1981.
- Fumasoli, Beat, *Wirtschaftserfolg zwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städte und ihre Exportwirtschaft im Vergleich (1350–1550)*, Stuttgart 2017.
- Gantenbein, Urs Leo, »Leben, Tod und Jenseits bei Paracelsus«, in: *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, hg. von Albrecht Classen, Berlin 2012, S. 157–194.

- Gantenbein, Urs Leo, »Paracelsus als Theologe«, in: *Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen*, hg. von dems., Berlin u.a. 2010, S. 65–90.
- Geary, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca NY 1994.
- Geerk, Frank, *Paracelsus. Arzt unserer Zeit. Leben, Werk und Wirkungsgeschichte des Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1992.
- Geffcken, Peter, »Jakob Fugger der Reiche (1459–1525): »Königsmacher«, Stratege und Organisator«, in: *Damals* 36/7 (2004), S. 14–24.
- Geisst, Charles R., *Beggar Thy Neighbor. A History of Usury and Debt*, Philadelphia 2013.
- Gertsman, Elina, *The Dance of Death in the Middle Ages. Image, Text, Performance*, Turnhout 2010.
- Giles, Kate u.a., »Visualising the Guild Chapel, Stratford-upon-Avon«: [http://intarch.h.ac.uk/journal/issue32/giles\\_index.html](http://intarch.h.ac.uk/journal/issue32/giles_index.html) (06.06.2023).
- Gilomen, Hans-Jörg, *Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters*, München 2014.
- Gilomen, Hans-Jörg, »Grundbesitz und Renten in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie«, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter; eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums*, hg. von Peter Jezler, Zürich 1994, S. 135–148.
- Gilomen, Hans-Jörg, »Wucher und Wirtschaft im Mittelalter«, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 265–301.
- Goddu, André, *Copernicus and the Aristotelian Tradition. Education, Reading, and Philosophy in Copernicus's Path to Heliocentrism*, Leiden/Boston 2010.
- Göpfert, Dieter, *Bauernkrieg am Bodensee und Oberrhein 1524/1525, mit einer Wiedergabe der Bodmaner Chronik, 24 Abbildungen und 2 Kartenskizzen*, Freiburg 1980.
- Goertz, Hans-Jürgen, *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978.
- Gossmann, Lionel, »Basel«, in: *Geneva, Zurich, Basel. History, Culture & National Identity*, hg. von Nicolas Bouvier, Gordon A. Craig und Lionel Gossmann, Princeton NJ 1994, S. 63–98.
- Graeber, David, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2010.
- Grässe, Johann G. T. (Hg.), *Sagenbuch des Preussischen Staats*, Glogau 1871.
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, 10 Bde., Berlin/Hamburg 1991.
- Graßmann, Antjekathrin (Hg.), *Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche in Mittelalter und früher Neuzeit*, Trier 2009.
- Greitens, Jan, *Geld-Theorie-Geschichte*, Marburg 2019.
- Griffiths, Ralph Alan, *The Reign of King Henry VI. The Exercise of Royal Authority, 1422–1461*, London 1981.
- Grubmüller, Klaus, »Geld im Mittelalter. Kulturhistorische Perspektiven«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von dems. und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 9–17.

- Grubmüller, Klaus, Klaus und Stock, Markus (Hg.), *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, Darmstadt 2005.
- Gruenter, Rainer, »Die ›Narrheit‹ in Sebastian Brants Narrenschiff«, in: *Neophilologus* 43/1 (1959), S. 207–221.
- Guerry, Liliane, *Le thème du ›triomphe de la mort‹ dans la peinture italienne*, Paris 1951.
- Gundlach, Helga B., »Tanz als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung in Deutschland«, in: *Tanz, Theorie, Text*, hg. von Gabriele Klein u. a., Münster 2002, S. 173–192.
- Haas, Alois M., »Sterben und Todesverständnis bei Paracelsus«, in: *Paracelsus heute – im Lichte der Natur*, hg. von Robert Jütte, Heidelberg 1994, S. 132–148.
- Haas, Alois M., *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989.
- Häberlein, Mark, »Jakob Fugger und die Kaiserwahl Karls V. 1519«, in: *Die Fugger und das Reich. Eine neue Forschungsperspektive zum 500jährigen Jubiläum der ersten Fuggerherrschaft Kirchberg-Weißenhorn*, hg. von Johannes Burkhardt, Augsburg 2008, S. 65–81.
- Häberlein, Mark, *Die Fugger. Geschichte einer Augsburger Familie (1367–1650)*, Stuttgart 2006.
- Häberlein, Mark, »›Die Tag und Nacht auff Fürkauff trachten‹. Augsburger Großkaufleute des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts in der Beurteilung ihrer Zeitgenossen und Mitbürger«, in: *Augsburger Handelshäuser im Wandel des historischen Urteils*, hg. von Johannes Burkhardt, Berlin u. a. 1996, S. 46–68.
- Hagemann, Hans-Rudolf, »Basler Handelsgesellschaften im Spätmittelalter«, in: *Festschrift für Frank Vischer zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter Böckli, Zürich 1983, S. 557–566.
- Hager, Fritz-Peter, »Die Materie und das Böse im antiken Platonismus«, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hg. von Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, S. 427–474.
- Halfwassen, Jens, »Geleitwort«, in: *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and matter in neoplatonism*, hg. von Tobias Dangel u. a., Heidelberg 2016, S. 7f.
- Hall, Stuart, »Encoding/Decoding«, in: *Culture, Media, Language*, hg. von Stuart Hall, London 1980, S. 123–138.
- Hamel, Jürgen, *Nicolaus Copernicus. Leben, Werk und Wirkung*, Heidelberg u. a. 1994.
- Hamm, Berndt, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Wolfgang Simon und Reinhold Friedrich, Tübingen 2011.
- Hammel-Kiesow, Rolf, *Die Hanse*, München 2014.
- Hammerstein, Reinhold, *Tanz und Musik des Todes. Die mittelalterlichen Totentänze und ihr Nachleben*, Bern/München 1980.
- Hammond, Eleanor, *English Verse between Chaucer and Surrey*, New York 1965.
- Harvey, Sally, *Domesday. Book of Judgement*, Oxford/New York 2014.

- Haubl, Rolf, »Money Madness. Eine psychodynamische Skizze«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 203–225.
- Hecker, Christian, *Lohn- und Preisgerechtigkeit*, Marburg 2008.
- Heinemann, Wolfgang, *Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13. bis 15. Jahrhunderts*, Halle a. S. 1967.
- Heselhaus, Dorothea, »Der Rostocker ›Reyneke Voss‹ von 1510 und seine Bedeutung innerhalb der niederdeutschen Reynke-Tradition des 16. Jahrhunderts. Ein Rekonstruktionsversuch«, in: *Niederdeutsches Wort* 26 (1986), S. 31–53.
- Hesse, Peter und Schulte, Petra (Hg.), *Reichtum im späten Mittelalter. Politische Theorie-Ethnische Norm-Soziale Akzeptanz*, Stuttgart 2015.
- Hicks, Michael A., *Bastard Feudalism*, London 1995.
- Higl, Andrew, *Playing the Canterbury Tales. The Continuations and Additions*, London 2016.
- Hörisch, Jochen, *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, Paderborn 2013.
- Hörisch, Jochen, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1996.
- Hollister, C. W., »The Origins of the English Treasury«, in: *The English Historical Review* 93/367 (1978), S. 262–275.
- Horrox, Rosemary, »Introduction«, in: *Fifteenth-Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England*, hg. von ders., Cambridge 1996, S. 1–12.
- Hüppauf, Bernd, *Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie*, Bielefeld 2011.
- Huizinga, Johan, *Herfsttij der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen d. 14. en 15. eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem 1921.
- Ingham, Geoffrey, »The Nature of Money. A Response to Stefano Sgambati«, in: *European Journal of Sociology* 57/1 (2016), S. 199–206.
- Ingham, Geoffrey, *The Nature of Money*, Cambridge 2004.
- Irsigler, Franz, »Der Nervus Rerum. Geld und Alltagsleben im Späten Mittelalter«, in: *Leben im Mittelalter*, hg. von Günter Gehl und Mathilde Reichertz, Weimar 1999, S. 103–117.
- Irsigler, Franz, »Zu den wirtschaftlichen Ursachen des Bauernkriegs von 1525/26«, in: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im German. Nationalmuseum Nürnberg* 1983, hg. von Kurt Löcher, München 1988, S. 95–120.
- Irsigler, Franz, »Kaufmannsmentalität im Mittelalter«, in: *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, hg. von Cord Meckseper und Elisabeth Schraut, Göttingen 1985, S. 53–75.
- Jaacks, Gisela, »Die Kleidung im Lübecker und Revaler Totentanz«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 109–126.
- Jansen, Hans H. (Hg.), *Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst*, Darmstadt 1987.

- Johnston, Andrew James, *Clerks and Courtiers. Chaucer, Late Middle English Literature and the State Formation Process*, Heidelberg 1998.
- Jones, Sarah R., »City and Country, Wealth and Labour«, in: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*, hg. von Peter Brown, Oxford 2007, S. 56–73.
- Jungmann, Irmgard, *Tanz, Tod und Teufel. Tanzkultur in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung des 15. und 16. Jahrhunderts*, Kassel u.a. 2002.
- Kaiser, Gert, »Totentanz und verkehrte Welt«, in: *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, hg. von Franz Link, Berlin 1993, S. 93–118.
- Kaiser, Gert, (Hg.), *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze, eingeleitet und übers. von dems.*, Frankfurt a.M. 1983.
- Kamp, Hermann, »Gutes Geld und böses Geld. Die Anfänge der Geldwirtschaft und der Gabentausch im hohen Mittelalter«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 91–112.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ 1957.
- Kartschoke, Dieter, »Regina pecunia, dominus nummus, imperat.« Caesarius von Heisterbach über zisterziensische »avaritia«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 182–203.
- Kaye, Joel, »The Impact of Money on the Development of Fourteenth-Century Scientific Thought«, in: *Journal of Medieval History* 14 (1988), S. 251–270.
- Kearsley, Roy, »The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Cyril of Alexandria«, in: *Tyndale Bulletin* 43/2 (1992), S. 307–329.
- Kennedy, William J., »Petrarchian Audiences and Print Technology«, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14/1 (1984), S. 1–20.
- Kern, Manfred, *Weltflucht. Poesie und Poetik der Vergänglichkeit in der weltlichen Dichtung des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Berlin 2006.
- Kiening, Christian, *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*, München 2003.
- Kiening, Christian, »Totentänze – Ambivalenzen des Typus«, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 27/1 (1995), S. 38–56.
- Kinch, Ashby, *Imago Mortis. Mediating Images of Death in Late Medieval Culture*, Leiden/Boston 2013.
- Kintzelé, Jeff und Schneider, Peter (Hg.), *Georg Simmels »Philosophie des Geldes«*, Frankfurt a.M. 1993.
- Kiss, Andrea und Pribyl, Kathleen (Hg.), *The Dance of Death in Late Medieval and Renaissance Europe. Environmental Stress, Mortality and Social Response*, London 2019.
- Kizik, Edmund, *Die reglementierte Feier. Hochzeiten, Taufen und Begräbnisse in der frühneuzeitlichen Hansestadt*, Osnabrück 2008.

- Klemm, Friedrich, *Technik. Eine Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg/München 1954.
- Kluge, Bernd, *Münze und Geld im Mittelalter. Eine numismatische Skizze*, Frankfurt a.M. 2004.
- Knäble, Philip, *Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich*, Köln/Wien 2016.
- Knapp, Georg Friedrich, *Staatliche Theorie des Geldes*, Leipzig 1905.
- Knoll, Paul W., »The World of the Young Copernicus. Society, Science, and the University«, in: *Science and Society. Past, Presence and Future*, hg. von Nicholas H. Steyneck, Ann Arbor MI 1975, S. 19–51.
- Knox, Dilwyn, »Ficino and Copernicus«, in: *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, hg. von Michael J. B. Allen, Leiden u.a. 2001, S. 399–418.
- Köhler, Sigrid G., »Einführung«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von ders. u.a., Berlin 2013, S. 31–46.
- Kolb, Gerhard, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Dogmenhistorische Positionen des ökonomischen Denkens*, München 2004.
- Kosuch, Andreas, *Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters*, Köln u.a. 2011.
- Kowaleski, Maryanne, »Warfare, Shipping, and Crown Patronage. The Economic Impact of the Hundred Years War on the English Port Towns«, in: *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe*, hg. von Lawrin D. Armstrong u.a., Leiden u.a. 2007, S. 233–256.
- Kren, Claudia, »The Rolling Device of Naşir al-Dīn al-Ṭūsī in the De spera of Nicole Oresme?«, in: *ISIS* 62/4 (1971), S. 490–498.
- Krings, Hermann, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982.
- Kümper, Hiram (Hg.), *Tod und Sterben. Lateinische und deutsche Sterbeliteratur des Spätmittelalters*, Duisburg 2007.
- Kuhlmann, Helga, »Wir haben euch aufgespielt und ihr habt nicht getanzt.« Mt 11,17. Tanzfeindschaft und Tanzfreundschaft in der christlichen Religion«, in: *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, hg. von Marion Keuchen, Frankfurt a.M. 2008, S. 215–234.
- Kullmann, Wolfgang, »Aristoteles' wissenschaftliche Methode in seinen zoologischen Schriften«, in: *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike. Bd. 1: Biologie*, hg. von Georg Wöhrle, Stuttgart 1999, S. 103–123.
- Lamping, Dieter, »Vergleichende Textanalysen«, in: *Handbuch der Literaturwissenschaft. Gegenstände-Konzepte-Institutionen*, hg. von Thomas Anz, Darmstadt 2007, Bd. 2, S. 216–224.
- Landwehr, Achim, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt 2018.
- Langholm, Odd, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition 1200–1350*, Leiden u.a. 1992.

- Langholm, Odd, *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources*, Bergen 1983.
- Le Goff, Jacques, *Geld im Mittelalter*, 2011 Stuttgart.
- Le Goff, Jacques, *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter*, Frankfurt a.M./New York 1993.
- Le Goff, Jacques, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.
- Le Goff, Jacques, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.
- Lefèvre, Wolfgang, *Naturtheorie und Produktionsweise*, Darmstadt 1978.
- Letter, Paul, *Paracelsus. Leben und Werk*, Bad Königförde 2000.
- Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca NY 1978.
- Little, Lester K., »Pride Goes before Avarice. Social Change and the Vices in Latin Christendom«, in: *The American Historical Review* 76/1 (1971), S. 16–49.
- Lopez, Robert S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages: 950–1350*, Englewood Cliffs NJ 1971.
- Lorber, Michael, »Alchemie, »Elias artista« und die Machbarkeit von Wissen in der Frühen Neuzeit«, in: *Natur-Religion-Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens*, hg. von Thorsten Burkard, Berlin 2013, S. 87–116.
- Luhmann, Niklas, *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005.
- Lutz, Helga und Mißfelder, Jan-Friedrich (Hg.), *Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2006.
- Maddern, Philippa C., »Social Mobility«, in: *A Social History of England, 1200–1500*, hg. von Rosemary Horrox und W. M. Ormrod, Cambridge 2006, S. 113–133.
- Mäkeler, Hendrik, »Geldwertveränderungen als Auslöser innerstädtischer Konflikte im Spätmittelalter«, in: *Bremer Beiträge zur Münz- und Geldgeschichte* 4 (2005), S. 81–105.
- Mäkeler, Hendrik, »Nicolas Oresme und Gabriel Biel. Zur Geldtheorie im späten Mittelalter«, in: *Scripta Mercaturae. Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 37 (2003), S. 56–94.
- Mahr, Bernd, »Ein Modell des Modellseins. Ein Beitrag zur Aufklärung des Modellbegriffs«, in: *Modelle*, hg. von Ulrich Dirks und Eberhard Knobloch, Frankfurt a.M. 2008, S. 187–218.
- Mallet, Charles Edward, *A History of the University of Oxford*, London/New York 1968.
- Manning, Gideon, »Three Biased Reminders about Hylomorphism in Early Modern Science and Philosophy«, in: *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, hg. von dems., Leiden u.a. 2012, S. 1–32.
- Markschies, Christoph, »»Providence leaves no real room to fortuna: Vom Zufall bei Augustinus«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 39–50.

- Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Werke*, hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin, 44 Bde., 1956–2021.
- Maurer, Wilhelm, *Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund*, München 1970.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1968.
- Meier, Pirmin, *Paracelsus, Arzt und Prophet. Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim*, Zürich 1993.
- Menger, Carl, »On the Origins of Money«, in: *The Economic Journal* 2/6 (1892), S. 239–255.
- Meyer-Lee, Robert J., *Poets and Power from Chaucer to Wyatt*, New York 2007.
- Mitterer, Nicola und Wintersteiner, Werner (Hg.), *Wir sind die Seinen lachenden Munds. Der Tod-ein unsterblicher literarischer Topos*, Innsbruck u.a. 2010.
- Mohrland, Juliane, *Die Frau zwischen Narr und Tod. Untersuchungen zu einem Motiv der frühneuzeitlichen Bildpublizistik*, Berlin 2013.
- Monroe, Arthur Eli, *Monetary Theory before Adam Smith*, Gloucester MA 1965.
- Moran, Bruce T., *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge MA/Ann Arbor MI 2005.
- Mortimer, Nigel, *John Lydgate's ›Fall of Princes‹. Narrative Tragedy in Its Literary and Political Contexts*, Oxford/New York 2005.
- Mühlen, Heinz von zur, »Livland von der Christianisierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561)«, in: *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder*, hg. von Gert v. Pistohlkors, Berlin 1994, S. 25–172.
- Müller, Achatz von, »Die Kontingenz des Geldes im Kontext der Genesis seiner modernen Entwicklung (13.-16. Jahrhundert)«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 297–304.
- Müller, Alfred, »Die Ratsverfassung der Stadt Basel von 1521 bis 1798«, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 53 (1954), S. 5–98.
- Munro, John H., »Billon-Billoen-Billio. From Bullion to Base Coinage (An Essay in Numismatic Philology)«, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 52/2 (1974), S. 293–305.
- Nash-Marshall, Siobhan, »Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to c.1500«, in: *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, hg. von Noel H. Kaylor und Philip E. Phillips, Leiden 2012, S. 163–191.
- Neddermeyer, Uwe, »Klassiker und humanistische Schriften auf dem norddeutsch-protestantischen Buchmarkt (1465–1650)«, in: *Humanismus im Norden. Frühneuzeitliche Rezeption antiker Kultur und Literatur an Nord- und Ostsee*, hg. von Thomas Haye, Amsterdam u.a. 2000, S. 175–220.
- Niewöhner, Friedrich und Pluta, Olaf (Hg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 2 Bde., Wiesbaden 1999.

- Nightingale, Pamela, *Trade, Money and Power in Medieval England*, Aldershot/Burlington VT 2007.
- Nolan, Maura B., *John Lydgate and the Making of Public Culture*, Cambridge 2005.
- Nolan, Maura B., »The Art of History Writing. Lydgate's Serpent of Division«, in: *Speculum* 78/1 (2003), S. 99–127.
- Noonan, John T., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge MA 1957.
- North, Douglass Cecil u.a., *Gewalt und Gesellschaftsordnungen. Eine Neudeutung der Staats- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 2011.
- Oberste, Jörg, »Geld und Gewissen. Soziale Mobilität von Kaufleuten und normativer Wandel in den Predigten Bertholds von Regensburg«, in: *Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten*, hg. von dems. und Susanne Ehrich, Regensburg 2015, S. 113–149.
- Oberste, Jörg und Ehrich, Susanne, »Einführung«, in: *Die bewegte Stadt. Migration, soziale Mobilität und Innovation in vormodernen Großstädten*, hg. von dens., Regensburg 2015, S. 7–17.
- Oexle, Otto G., »Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 19–52.
- Oexle, Otto G., »Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens«, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. von František Graus, Sigmaringen 1987, S. 65–117.
- Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München 1990.
- Olds, Clifton Cooper, *Ars moriendi. A Study of the Form and Content of Fifteenth-Century Illustrations of the Art of Dying*, Ann Arbor MI 1980.
- Omodeo, Pietro D. und Renn, Jürgen, »Das Prinzip Kontingenz in der Naturwissenschaft der Renaissance«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 115–148.
- Omodeo, Pietro D., *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance. Reception, Legacy, Transformation*, Leiden 2014.
- Oosterwijk, Sophie, »Death, Memory and Commemoration. John Lydgate and ›Macabrees Daunce‹ at Old St Paul's Cathedral, London«, in: *Memory and Commemoration in Medieval England*, hg. von Caroline M. Barron und Clive Burgess, London 2010, S. 185–201.
- Oosterwijk, Sophie, »Fro Paris to Inglond? The Danse Macabre in Text and Image in Late-Medieval England«, Leiden 2009.
- Owst, Gerald Robert, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford 1961.
- Paatz, Walter, *Bernt Notke und sein Kreis*, Berlin 1939.
- Päsler, Ralf G., »Deutschsprachige geistliche Texte des Mittelalters im Preußenland. Ein Bestandsverzeichnis«, in: *Berichte und Forschungen. Jahrbuch des Bundesinstituts für Geschichte und Kultur der Deutschen im östlichen Europa* 13 (2005), S. 7–63.

- Pagel, W., *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel u. a. 1982.
- Palmer, Nigel F., »Ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter. Mit einer Bibliographie zur ›Ars moriendi‹«, in: *Tod im Mittelalter*, hg. von Arno Borst, Konstanz 1993, S. 313–334.
- Patch, Howard Rollin, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Cambridge MA 1927.
- Patterson, Lee, *Acts of Recognition. Essays on Medieval Culture*, Notre Dame IN 2010.
- Paul, Axel T., »Die Legitimität des Geldes«, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, hg. von Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 109–129.
- Paulus, Nikolaus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Darmstadt 1922–1923.
- Pawlas, Andreas, *Luther zu Geld und Zins*, Uppsala 2013.
- Peacock, Mark, *Introducing Money*, London 2013.
- Pearsall, Derek Albert, »Signs of Life in Lydgate's ›Danse Macabre‹«, in: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur*, hg. von James Hogg, Salzburg 1987, S. 58–71.
- Pearsall, Derek Albert, *John Lydgate (1371–1449). A Bio-Bibliography*, Victoria BC 1997.
- Pearsall, Derek Albert, *John Lydgate*, London 1970.
- Petermann, Kerstin, *Bernt Notke. Arbeitsweise und Werkstattorganisation im späten Mittelalter*, Berlin 2000.
- Pfrunder, Peter, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser. Fastnachtskultur der Reformationszeit – Die Berner Spiele von Niklaus Manuel*, Zürich 1989.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, New York 1944.
- Polivka, Heinz, *Basel und seine Wirtschaft. Eine Zeitreise durch 2000 Jahre*, Lenzburg 2016.
- Pollard, Anthony J., *The War of the Roses*, Basingstoke/London 1988.
- Press, Volker, »Soziale Folgen des Dreißigjährigen Krieges«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von Winfried Schulze, München 1988, S. 239–332.
- Puddephat, Wilfrid, »The Mural Paintings of the Dance of Death in the Guild Chapel of Stratford-upon-Avon«, in: *Transactions of the Birmingham Archaeological Society* 76 (1958), S. 29–35.
- Rädle, Fidel, »Zum dramatischen Schaffen des Gulielmus Gnaphaeus im preussischen Exil«, in: *Humanismus im Norden. Frühneuzeitliche Rezeption antiker Kultur und Literatur an Nord- und Ostsee*, hg. von Thomas Haye, Amsterdam u. a. 2000, S. 221–249.
- Rahner, Hugo, *Der spielende Mensch*, Freiburg 2008.
- Ranke, Ermentrude v., »Von kaufmännischer Unmoral im 16. Jahrhundert«, in: *Hansische Geschichtsblätter* 50 (1925), S. 242–250.
- Reimo, Tiiu, »Inkunabeln und Postinkunabeln in Revaler/Tallinner Bibliotheken und Archiven«, in: *Buch und Bildung im Baltikum. Festschrift für Paul Kaegbein zum 80. Geburtstag*, hg. von Heinrich Bosse u. a., Münster 2005, S. 89–106.

- Reuther, Gerhard, »Kosmos der kleinen Dinge. Zur Rolle des Experimentierens zwischen Alchemie und Naturphilosophie«, in: *Spuren der Avantgarde: Theatrum alchemicum. Frühe Neuzeit und Moderne im Kulturvergleich*, hg. von Helmar Schramm u. a., Berlin 2017, S. 252–279.
- Riecken, Björn, »Dei Gratia«, in: *Die christliche Legitimation von Herrschaft im Mittelalter*, hg. von Arnd Reitemeier, Münster 2006.
- Rief, Josef, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962.
- Rigby, S. H., »England. Literature and Society«, in: *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, hg. von dems., New York 2008, S. 497–520.
- Rigby, S. H., »English Society in the Later Middle Ages. Deference, Ambition and Conflict«, in: *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*, hg. von Peter Brown, Oxford 2007, S. 25–39.
- Robertson, Kellie, »Medieval Materialism. A Manifesto«, in: *Exemplaria* 22/2 (2010), S. 99–118.
- Robisheaux, Thomas, »Microhistory and the Historical Imagination: New Frontiers«, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 47/1 (2017), S. 1–6.
- Rösch, Gerhard, »Wirtschaftsexpansion und Münze im 12. Jahrhundert. Ein Problem der Geldgeschichte«, in: *Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Mitteilungen* 101/1 (1993), S. 17–36.
- Rössner, Philipp R., »Money, Banking, Economy«, in: *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, hg. von Albrecht Classen, Berlin u. a. 2015, S. 1137–1166.
- Rössner, Philipp R., *Deflation-Devaluation-Rebellion. Geld im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 2012.
- Röthlin, Niklaus, »Geldgeschäfte und Bankwesen vom späten Mittelalter bis ans Ende des 18. Jahrhunderts«, in: *Basel, Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, hg. von Georg Kreis und Beat v. Wartburg, Basel 2000, S. 334–338.
- Rohmann, Gregor, *Tanzwut. Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts*, Göttingen 2013.
- Rollo-Koster, Joëlle (Hg.), *Death in Medieval Europe. Death Scripted and Death Choreographed*, London 2017.
- Rolnick, Arthur J. u. a., »The Debasement Puzzle. An Essay on Medieval Monetary History«, in: *The Journal of Economic History* 56/4 (1996), S. 789–808.
- Rooney, Kenneth, *Mortality and Imagination. The Life of the Dead in Medieval English Literature*, Turnhout 2011.
- Rooney, Kenneth, »Tradition and Innovation in the Middle English Debates of Mortality«, in: *Transmission and Transformation in the Middle Ages. Texts and Contexts*, hg. von Kathy Cawsey und Jason Harris, Dublin 2007, S. 157–176.
- Rosen, Edward, »Copernicus the Humanist«, in: *Dialectics and Humanism* 10/4 (1983), S. 57–61.

- Rosen, Edward, »The Impact of Copernicus on Man's Conception of His Place in the World«, in: *Science and Society. Past, Presence and Future*, hg. von Nicholas H. Ste-neck, Ann Arbor MI 1975, S. 52–72.
- Rousseau, Katherine, »Mapping Our Last Places. Apocalyptic Space and Imagery at Chartres Cathedral. A Social and Visual Analysis of Imagined Space«, in: *Religious Representation in Place. Exploring Meaningful Spaces at the Intersection of the Humanities and Sciences*, hg. von Mark K. George und Daria Olgati, New York 2014, S. 89–103.
- Rowley, Eric E., *Hyperinflation in Germany. Perceptions of a Process*, Aldershot 1994.
- Rueb, Franz, *Mythos Paracelsus. Werk und Leben von Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim*, Berlin/München 1995.
- Rus, Andrej, »Gift vs. Comodity« Debate Revisited«, in: *Anthropological Notebooks* 14/1 (2008), S. 81–102.
- Ruud, Jay, »The Gifts of Fortune, Nature and Grace and the Structure of Piers Plowman«, in: *Enarratio* 7 (2000), S. 37–62.
- Salmen, Walter, »Zur Praxis von Totentänzen im Mittelalter«, in: *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, hg. von Franz Link, Berlin 1993, S. 119–126.
- Samsonowicz, Henryk, »Die Wahrnehmung der Hanse von außen«, in: *Das Bild und die Wahrnehmung der Stadt und der städtischen Gesellschaft im Hanseraum im Mittelalter und der frühen Neuzeit*, hg. von Roman Czaja, Torun 2004, S. 75–90.
- Samsonowicz, Henryk, »Die Hanse im Ostseeraum«, in: *Die preußischen Hansestädte und ihre Stellung im Nord- und Ostseeraum des Mittelalters*, hg. von Zenon H. Nowak und Janusz Tandecki, Torun 1998, S. 7–14.
- Scanlon, Larry und Simpson, James (Hg.), *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, Notre Dame IN 2006.
- Scaramella, Pierroberto, »The Italy of Triumphs and of Contrasts«, in: *Humana Fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the 18th Century*, hg. von Pierroberto Scaramella und Alberto Tenenti, Clusone 2002, S. 25–98.
- Scaramella, Pierroberto und Tenenti, Alberto (Hg.), *Humana Fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th Century to the 18th Century*, Clusone 2002.
- Schäfer, Christian, *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002.
- Schildhauer, Johannes, *Die Hanse. Geschichte und Kultur*, Leipzig 1984.
- Schlau, Wilfried (Hg.), *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen*, München 1995.
- Schmidt, Peter, »Mittelalterliche Münzen und Herrscherporträt. Probleme der Bild-nisforschung«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 52–90.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, »Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen«, in: *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, hg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann, Frankfurt a.M. 1993, S. 7–12.

- Schmitz-Esser, Romedio, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Ostfildern 2016.
- Schnaas, Dieter, *Kleine Kulturgeschichte des Geldes*, München 2012.
- Schönberger, Rolf, »Von der ›meditatio mortis‹ zur ›ars moriendi‹. Das Problem des Todes im Denken des Jean Gerson«, in: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. mit einem Beitrag zur Geschichte des Thomas-Instituts der Universität zu Köln anlässlich des 50. Jahrestages der Institutsgründung*, hg. von Jan A. Aertsen, Berlin u.a. 2002, 721–734.
- Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysse, 5 Bde., Darmstadt 1968.
- Schoppmann, Wolfgang und Wipplinger, Hans-Peter (Hg.), *Zum Sterben schön: Alter, Totentanz und Sterbekunst von 1500 bis heute. Eine Ausstellung des Museum Schnütgen in Zusammenarbeit mit der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf in der Cäcilienkirche, Museum Schnütgen, Köln, 6. September bis 26. November 2006*, Bd. 1, Regensburg 2006.
- Schramm, Helmar, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1996.
- Schulte, Brigitte, »Des Dodes dantz, Lübeck 1489«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 345–347.
- Schulze, Winfried, »Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik«, in: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, hg. von dems., München 1988, S. 1–17.
- Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, London 1963.
- Schuster, Peter, »Soziale und kulturelle Aspekte des Schuldenmachens im ausgehenden Mittelalter«, in: *Prekäre Ökonomien. Schulden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Gabriela Signori, Konstanz u.a. 2014, S. 17–34.
- Seaford, Richard, *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge 2004.
- Siebenpfeiffer, Hania, »Einführung«, in: *Materie. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, hg. von Sigrid G. Köhler u.a., Berlin 2013, S. 203–217.
- Signori, Gabriela, *Schuldenwirtschaft. Konsumenten- und Hypothekarkredite im spätmittelalterlichen Basel*, Konstanz/München 2015.
- Signori, Gabriela, »Einleitung«, in: *Prekäre Ökonomien. Schulden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von ders., Konstanz u.a. 2014, S. 7–16.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, hg. von David Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M. 1989.
- Simonyi, Károly, *Kulturgeschichte der Physik*, Berlin 1990.
- Simpson, James, *Reform and Cultural Revolution*, Oxford 2002.

- Sodmann, Timothy, »Dodendantz, Lübeck 1520«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u. a. 1993, S. 348–356.
- Sodmann, Timothy, »Buchdruck, Buchhandel und Sprachkontakt im Hansischen Raum«, in: *Sprachkontakt in der Hanse. Aspekte des Sprachausgleichs im Ostsee- und Nordseeraum. Akten des 7. Internationalen Symposiums über Sprachkontakt in Europa, Lübeck 1986*, hg. von Per S. Ureland, Berlin 1987, S. 89–105.
- Spoerri, Bettina, *Der Tod als Text und Signum. Der literarische Todesdiskurs in geistlich-didaktischen Texten des Mittelalters*, Bern 1999.
- Sponsler, Claire, *The Queen's Dumbshows. John Lydgate and the Making of Early Theater*, Philadelphia 2014.
- Sponsler, Claire, »Lydgate and London's Public Culture«, in: *Lydgate Matters. Poetry and Material Culture in the Fifteenth Century*, hg. von Lisa H. Cooper und Andrea Denny-Brown, New York 2008, S. 13–34.
- Spree, Axel, »Das alte Europa. Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter«, in: *Monatshefte* 95/4 (2003), S. 541–545.
- Spufford, Peter, *Power and Profit. The Merchant in Medieval Europe*, London 2002.
- Spufford, Peter, »Monetary Practice and Monetary Theory in Europe (12th-15th Centuries)«, in: *Moneda y monedas en la Europa medieval, siglos XII-XV. Actas de la XXVI Semana de Estudios Medievales de Estella, 19 al 23 de julio de 1999*, hg. von der Regierung von Navarra, Pamplona 2000, S. 53–86.
- Spufford, Peter, »Münzverschlechterung und Inflation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa«, in: *Geldumlauf, Währungssysteme und Zahlungsverkehr in Nordwesteuropa 1300–1800. Beiträge zur Geldgeschichte der späten Hansezeit*, hg. von Michael North, Köln u. a. 1989, S. 109–126.
- Spufford, Peter, *Money and Its Use in Medieval Europe*, New York 1988.
- Spufford, Peter, *Handbook of Medieval Exchange*, London 1986.
- Statham, Margaret, *The Book of Bury St. Edmunds*, Buckingham 1988.
- Stephan, Rudolf, »Lied, Tropus und tanz [sic!] im Mittelalter«, in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 87 (1956), S. 147–162.
- Stevens, John E., *Words and Music in the Middle Ages. Song, Narrative, Dance and Drama, 1050–1350*, Cambridge/New York 1986.
- Stock, Markus, »Von der Vergeltung zur Münze: zur mittelalterlichen Vorgeschichte des Wortes Geld«, in: *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung-Bewertung-Symbolik*, hg. von Klaus Grubmüller und Markus Stock, Darmstadt 2005, S. 34–51.
- Strohm, Paul, *Politique. Languages of Statecraft between Chaucer and Shakespeare*, Notre Dame IN 2005.
- Strosetzki, Christoph, »Der Kaufmann von der Patristik zum honnête homme bei Savary«, in: *Zwischen Bescheidenheit und Risiko. Der Ehrbare Kaufmann im Fokus der Kulturen*, hg. von Christoph Lütge und Christoph Strosetzki, Wiesbaden 2017, S. 5–20.

- Stürner, Wolfgang, »Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua«, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 1. Halbband*, hg. von Albert Zimmermann, Berlin u.a. 1979, S. 162–178.
- Sturm, Patrick, *Leben mit dem Tod in den Reichsstädten Esslingen, Nördlingen und Schwäbisch Hall. Epidemien und deren Auswirkungen vom frühen 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert*, Ostfildern 2014.
- Sullivan, Noel, »Gresham's Law, Fact or Falsehood?«, in: *Student Economic Review* 19 (2005), S. 17–25.
- Summit, Jennifer, »Stable in Study: Lydgate's ›Fall of Princes‹ and Duke Humphrey's Library«, in: *John Lydgate. Poetry, Culture, and Lancastrian England*, hg. von Larry Scanlon und James Simpson, Notre Dame IN 2006, 207–231.
- Sutton, Anne F., *The Mercery of London. Trade, Goods and People, 1130–1578*, Florenz 2005.
- Taylor, David, »The Early West Front of Lincoln Cathedral«, in: *Archaeological Journal* 167/1 (2010), S. 134–164.
- Taylor, Jane, »Translation as Reception. ›La Danse macabré‹«, in: *Shifts and Transpositions in Medieval Narrative. A Festschrift for Dr Elspeth Kennedy*, hg. von Karen Pratt, Cambridge 1994, S. 181–193.
- Tobies, Harry Herbert, *Das Baltikum. Siebenhundert Jahre Geschehen an der Ostsee*, Berg 1994.
- Toussaint, Gia, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011.
- Trevor, Geo A., »Passage in the Burial Service«, in: *Notes and Queries. A Medium of Inter-Communication for Library Men, Artists, Antiquaries, Genealogists etc.*, Bd. 8, hg. von William White, Oxford 1853, 177f.
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 1977 [1922].
- Turner, Victor, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 1989.
- Universität Uppsala, *Copernicana Collection*: [www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=-843&searchType=EXTENDED&query=copernicana&aq=%5B%5B%7B%22A\\_FQ%22%3A%22copernicana%22%7D%5D%5D&aq=%5B%5D&af=%5B%22FREE\\_ONLINE%3Atrue%22%5D&pid=alvin-record%3A112222&c=1#alvin-record%3A112222](http://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=-843&searchType=EXTENDED&query=copernicana&aq=%5B%5B%7B%22A_FQ%22%3A%22copernicana%22%7D%5D%5D&aq=%5B%5D&af=%5B%22FREE_ONLINE%3Atrue%22%5D&pid=alvin-record%3A112222&c=1#alvin-record%3A112222) (20.8.2023).
- Valleriani, Matteo, »The Epistemology of Practical Knowledge«, in: *The Structures of Practical Knowledge*, hg. von Matteo Valleriani, Berlin 2017, S. 1–21.
- Van Lear, William und Malsbary, Gerald, »Copernicus and the Quantity Theory of Money«, in: *History of Economic Thought and Policy* 4.2 (2015), S. 5–20.
- Velde, François R., »On the Evolution of Specie. Circulation and Weight Loss in 18th and 19th Century Coinage«, in: *Banque de France document de travail* 422 (2013): [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2213193](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2213193) (06.06.2023).
- Vitulo, Juliann M. und Wolfthal, Diane (Hg.), *Money, Morality, and Culture in Late Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2010.

- Völser, Ingrid, *The Theme of Death in Italian Art. The Triumph of Death*, Montreal 2001.
- Vogeler, Hildegard, »Zum Gemälde des Lübecker und des Revaler Totentanzes«, in: *Der Totentanz der Marienkirche in Lübeck und der Nikolaikirche in Reval (Tallinn). Edition, Kommentar, Interpretation, Rezeption*, hg. von Hartmut Freytag, Köln u.a. 1993, S. 73–108.
- Vogl, Joseph, »1973: Financialization and the Conditions of Postmodernity«, in: *Eutopia* 1/13 (2014), S. 107–118.
- Vogt, Peter, »Virtù vince fortuna. Aufstieg, Wandel und späte Blüte eines frühneuezeitlichen Topos«, in: *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, hg. von Hartmut Böhme u.a., Berlin u.a. 2015, S. 75–114.
- Vogt, Peter, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin 2011.
- Volckart, Oliver, *Die Münzpolitik im Ordensland und Herzogtum Preussen von 1370 bis 1550*, Wiesbaden 1996.
- Volckart, Oliver, »Early Beginnings of the Quantity Theory of Money and Their Context in Polish and Prussian Monetary Policies, c. 1520–1550«, in: *The Economic History Review* 1997/3, S. 430–449.
- Vollmer, Matthias, »Das Bild vor Augen-den Text im Kopf. Das Rad der Fortuna als textsubstituierendes Zeichen«, in: *Boethius Christianus? Transformationen der ›Consolatio Philosophiae‹ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Reinhold Gleis u.a., Berlin u.a. 2010, S. 355–386.
- Volz, Peter, »Königliche Münzhoheit und Münzprivilegium im Karolingischen Reich und die Entwicklung in der sächsischen und fränkischen Zeit«, in: *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 21 (1971), S. 157–186.
- Wackernagel, Rudolf, *Geschichte der Stadt Basel*, 3 Bde., Basel 1907–1924.
- Walker, Francis Amasa, *Money*, New York 1878.
- Wallwitz, Georg, *Die große Inflation: als Deutschland wirklich pleite war*. Berlin 2021.
- Warda, Susanne, *Memento mori. Bild und Text in Totentänzen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Köln 2011.
- Weber, Christian, »›Theatrum Mundi‹. Zur Konjunktur der Theatrum-Metapher im 16. und 17. Jahrhundert als Ort der Wissenskompilation und zu ihrer literarischen Umsetzung im ›Großen Welttheater‹«, in: *metaphorik.de* 14 (2008), S. 333–360.
- Weber, Wilhelm, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962.
- Webster, Charles, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven CT/London 2008.
- Weeks, Andrew, »Das gute Leben in einstürzenden Welten: Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme«, in: *Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, hg. von Albrecht Classen, Berlin 2012, S. 137–156.
- Wehrens, Hans Georg, *Der Totentanz im alemannischen Sprachraum. ›Muos ich doch dran-und weis nit wan‹*, Regensburg 2012.

- Weltecke, Dorothea, »*Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a. M./New York 2010.
- Weninger, Markus J. (Hg.), *Du guoter tôt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität*, Klagenfurt 1998.
- Wilhelm-Schaffer, Irmgard, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1999.
- Wingfield, Emily, »Ex libris domini duncani/Campbell de glenwrquhay/miles«. The Buik of King Alexander the Conquerour in the Household of Sir Duncan Campbell, Seventh Laird of Glenorchy«, in: *Medieval Romance, Medieval Contexts*, hg. von Michael Cichon und Rhiannon Purdie, Cambridge 2011, S. 161–174.
- Wittreck, Fabian, *Geld als Instrument der Gerechtigkeit. Die Geldrechtslehre des Hl. Thomas von Aquin in ihrem interkulturellen Kontext*, Paderborn 2002.
- Wollgast, Siegfried, *Zum Tod im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit*, Berlin 1992.
- Wollgast, Siegfried, »Nicolaus Copernicus – zu seiner Leistung und Philosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 21/4 (1973), S. 439–452.
- Wood, Andy, *Riot, Rebellion and Popular Politics in Early Modern England*, New York 2002.
- Wood, Diana, *Medieval Economic Thought*, Cambridge/New York 2002.
- Wolf, Rosemary, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford 1968.
- Wunderlich, Uli, *Der Tanz in den Tod. Totentänze vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Freiburg 2001.
- Yunck, John A., *The Lineage of Lady Meed. The Development of Mediaeval Venality Satire*, Notre Dame IN 1963.
- Zimmermann, Julia, *Teufelsreigen-Engelstänze. Kontinuität und Wandel in mittelalterlichen Tanzdarstellungen*, Frankfurt a. M./New York 2007.
- Zintzen, Clemens, »Plotin und Ficino«, in: *Psyche-Seele-anima. Festschrift für Karin Alt*, hg. von Jens Holzhausen, Leipzig 1998, S. 417–435.