

VOM STEHEN AUF EINEM BEIN

Zu Norbert Elias' Erasmus-Rezeption

Anna Kathrin Bleuler

Apud Italos quidam honoris gratia pedem alterum altero premunt vni que propemodum insistunt tibiæ ciconiarum ritu, quod an pueros deceat nescio.¹

In Italien stellen manche Leute einen Fuß auf den anderen und stehen fast wie Störche auf einem Bein. Ob das gerade für Kinder das Richtige ist, weiß ich nicht.²

Diese Stelle aus Erasmus' von Rotterdam Erziehungsschrift *De civilitate morvm pverilivm* lässt Norbert Elias in seinem Buch *Über den Prozeß der Zivilisation* darauf schließen, dass das Verhalten der Menschen im 16. Jahrhundert – obgleich es „schon ganz unserem eigenen Empfinden“³ entspreche – Körperhaltungen und Gesten umfasst habe, die uns heute völlig fremd geworden sind.⁴

Elias ist kein Literaturwissenschaftler, aber das Frühe-Neuzeit-Bild, das er entwirft, war, ungeachtet der vielfältigen Kritik an seiner Zivilisationstheorie, prägend für die Geisteswissenschaften des 20. Jahrhunderts und ist es bis heute. Im Folgenden werde ich Elias' Großerzählung vom Zivilisationsprozess in den wichtigsten Punkten skizzieren und die Konsequenzen aufzeigen, die sie auf unsere Vorstellung vom Mittelalter und der frühen Neuzeit hat. Anschließend werde ich seine Verfahrensweise anhand einer Frage untersuchen, die in dieser Konkretheit in der Forschung bislang noch nicht gestellt wurde: Am Beispiel der oben zitierten Stelle möchte ich prüfen, inwiefern Elias' Umgang mit dem historischen Textmaterial den heutigen philologischen bzw. literarhistorischen Ansprüchen standhält.⁵ Für den hier interessierenden Zeitraum bedeutet die Sichtung des Quellenmaterials keinen großen Aufwand, denn Elias stützt sich in seinem Frühe-

- 1 Erasmus von Rotterdam: *De civilitate morvm pverilivm*, zitiert nach Franz Bierlaire: *La civilité puérile d'Érasme*. Traduction, édition et introduction, Brüssel 1999 (Notulæ Erasmi-anæ 3), hier: S. 42.
- 2 Die Übersetzung wird zitiert nach Anton J. Gail: *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften*, Paderborn 1963, hier: S. 94.
- 3 Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Erster Band. *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Amsterdam 1997, S. 199.
- 4 Vgl. ebd., S. 161–162.
- 5 Die Frage wurde angeregt durch Rüdiger Schnell: *Mittelalterliche Tischzuchten als Zeugnisse für Elias' Zivilisationstheorie?*, in: ders. (Hrsg.): *Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne*, Köln [u.a.] 2004, S. 85–152, hier: S. 85.

Neuzeit-Entwurf hauptsächlich auf Erasmus' Schrift *De civilitate morvm pverilivm*.

Intendiert ist also keine Generalabrechnung mit Elias, sondern eine Deutung der oben zitierten Textstelle, im Zuge derer Elias' Zugriff auf das Textmaterial überprüft und deren Konsequenzen für den Entwurf von solchen Masternarrativen reflektiert werden sollen.

VOM AFFEKTIVEN KRIEGERADLIGEN ZUM SELBSTDISZIPLINIERTEN HÖFLING: ZU NORBERT ELIAS' PROZESS DER ZIVILISATION

In der Zivilisationstheorie von Norbert Elias spielt die frühe Neuzeit insofern eine entscheidende Rolle, als sie als Zeit des Übergangs zwischen der fürs Mittelalter kennzeichnenden Frühform einer gesellschaftlich geregelten Affektbeherrschung und der neuzeitlich ‚zivilisierten‘ Gesellschaft beschrieben wird. Die Theorie baut auf einem Denk- und Erfahrungsmuster auf, dem die Engführung von Phylo- und Ontogenese zugrunde liegt. D.h. sie geht von der Vorstellung aus, dass der Gesamtverlauf der europäischen Menschengeschichte nach demselben Prinzip abläuft wie die Entwicklung des Individuums von der Eizelle zum geschlechtsreifen Zustand.⁶ Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung setzt Elias in Anlehnung an Johan Huizinga⁷ im Mittelalter an.⁸ Demzufolge haben sich die Erwachsenen im Mittelalter etwa so verhalten wie die Kinder in der Neuzeit.⁹ Anders herum betrachtet, bedeutet das, dass jedes moderne Individuum in seinem Leben biographisch die kulturellen Entwicklungsstufen der Menschheit nachvollzieht. „Die Entwicklungsstufe eines heutigen (westeuropäischen) Kindes entspräche dann dem Verhaltensstandard der Erwachsenen im Mittelalter.“¹⁰ Aus dieser Sicht erscheint das Mittelalter als eine Zeit, in der alles einfacher gewesen ist, in der die Menschen unmittelbarer von ihren Trieben und Neigungen geleitet waren und in der die Fähigkeit zu psychologischer Nuancierung im Wesentlichen auf die Unterscheidung von Freund – Feind, Lust – Unlust und Gut – Böse beschränkt gewesen ist.¹¹ Zum Beleg dieses Mittelalter-Bildes zieht Elias Zitate aus der volkssprachigen Tischzuchtenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts heran.

Der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter – die Pubertät – als eine Zeit der Reifung, aber auch des Umbruchs und des ‚Dazwischens‘ fällt in Elias' Erzählung mit der uns interessierenden Epoche der frühen Neuzeit zusammen. Für die Umgestaltung des Affekthaushalts und daraus resultierend des Verhaltenscodex macht er einen sozialen Dynamismus verantwortlich, nämlich die Auflösung der mittelalterlichen Ständehierarchie.¹² Dabei wird die Soziogenese in

6 Vgl. ebd., S. 93.

7 Vgl. ebd., S. 129, Anm. 138.

8 Vgl. Elias (Anm. 3), S. 167.

9 Vgl. Schnell (Anm. 5), S. 93.

10 Ebd., S. 94.

11 Vgl. Elias (Anm. 3), S. 171.

12 Vgl. ebd., S. 186.

zweifacher Hinsicht als Antrieb für die Psychogenese gesehen: Erstens geht Elias davon aus, dass die Vermischung der Stände durch den Niedergang der ritterlich-feudalen Adelsgesellschaft und den Aufstieg von Bürgern und Bauern die Menschen dazu veranlasst hat, Rangunterschiede verstärkt an äußeren Merkmalen wie am Auftreten, an der Kleidung oder am Verhalten bei Tisch abzulesen. Dadurch haben sich die wechselseitige Wahrnehmung und Kontrolle am Hof intensiviert. Der Druck, den die Menschen aufeinander ausgeübt haben, hat laut Elias allmählich zur Verinnerlichung von Selbstkontrollmechanismen geführt, nach dem Motto: Nicht durch körperliche Gewalt, Prahlerei und dergleichen verschafft man sich Geltung am Hof, sondern durch höfisches Auftreten, eine äußerlich sanfte und rücksichtsvolle Art. Solche Eigenkontrolle in einem Feld wechselseitiger Wahrnehmung ist nach Elias die Voraussetzung für die Ausbildung eines Affekthaushalts, wie er dem neuzeitlichen Menschen eigen ist – einem Affekthaushalt, der von Scham und Peinlichkeit reguliert wird, jener unsichtbaren Mauer, die uns heute beim bloßen Anblick vieler körperlicher Verrichtungen der Mitmenschen spürbar wird.¹³ Ein zweiter Aspekt, der nach Elias zur Ausdifferenzierung des Verhaltenscodex in der Oberschicht beigetragen hat, ist, dass sich die Gebräuche, Verhaltensweisen und Moden des Hofes durch die Lockerung der Gesellschaftshierarchie nach unten in die obere Mittelschicht ausgebreitet haben, indem sie dort nachgeahmt wurden. Dadurch haben sie ihren Charakter als Unterscheidungsmerkmal eingebüßt, was den Ausdifferenzierungsprozess an der Spitze wiederum vorangetrieben hat.¹⁴ Zeitlich verortet Elias diese Entwicklungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Im Laufe der zweiten Hälfte des Jahrhunderts habe sich dann langsam wieder eine festere Gesellschaftshierarchie aus Angehörigen verschiedener sozialer Herkunft formiert, womit wiederum die Frage des einheitlichen, guten Benehmens in verstärktem Maß zum Problem geworden sei.¹⁵

Insgesamt zeichnet sich Elias' Frühe-Neuzeit-Bild als Zeit des Übergangs zwischen mittelalterlicher und neuzeitlich ‚zivilisierter‘ Gesellschaft aus. Zwar seien die Menschen noch ganz in den mittelalterlichen Traditionen verwurzelt gewesen, zugleich sei das, was wir heute als einfältig und naiv empfinden, zu dieser Zeit verloren gegangen.¹⁶ So werde der Rückblickende dauernd zwischen den Eindrücken ‚„[d]as ist ja noch ganz mittelalterlich‘ und ‚[d]as entspricht ja schon ganz unserem eigenen Empfinden‘ hin und her [geworfen]‘.¹⁷ Gegenüber dem Mittelalter sei der Zwang, den die Menschen aufeinander ausüben, stärker geworden, die Forderung nach gutem Benehmen sowie die Konkurrenz an den Höfen gestiegen.¹⁸ Im Gegenzug dazu habe die Empfindsamkeit für eigene innere Regungen und das Verständnis für das, was in dem anderen vorging – insgesamt die Neigung, sich und die anderen zu beobachten – zugenommen.¹⁹ Auf's Ganze gese-

13 Vgl. ebd., S. 181.

14 Vgl. ebd., S. 226.

15 Vgl. ebd., S. 195.

16 Vgl. ebd., S. 183.

17 Ebd., S. 199.

18 Vgl. ebd., S. 194.

19 Vgl. ebd., S. 196.

hen bilde sich eine im Inneren pazifizierte Gesellschaft heraus,²⁰ die uns in ihrem Verhalten in mancher Hinsicht verwandt, in vieler Hinsicht jedoch noch gänzlich fremd ist.²¹

An Kritik an der These vom Zivilisationsprozess hat es in den letzten Jahrzehnten nicht gemangelt.²² Die unterschiedlichen Kritikpunkte sind in jüngster Zeit von Rüdiger Schnell in einem Aufsatz zu Elias' Zivilisationstheorie zusammengetragen worden.²³ Ich werde nicht ausführlich auf sie eingehen, sondern lediglich ein paar wichtige Punkte stichwortartig hervorheben: Aus literaturwissenschaftlicher Sicht gelten in der Forschung die Wahl des Quellenmaterials sowie der Umgang damit als Hauptschwächen von Elias' Thesenbildung. Denn zum einen basiert die Untersuchung auf der viel zu schmalen Basis vormoderner Mäner- und Erziehungsschriften, und zum anderen werden diese, ohne Berücksichtigung ihrer Situiertheit im Randgebiet des Literarischen und Didaktischen, als direkte Spiegelung der Realität gelesen.²⁴ Aus der Sicht der Emotionsforschung und der Kognitionspsychologie ist die Basisannahme, wonach der Zivilisationsprozess als ein Prozess der Regulierung und Dämpfung von Gefühlen, Affekten und Trieben zu beschreiben ist, in mehrfacher Hinsicht nicht haltbar: Das fängt schon damit an, dass Elias die Begriffe Gefühl, Affekt und Trieb austauschbar verwendet und daher oftmals nicht klar wird, wovon er im einzelnen spricht. Sodann dürfen nach neuerer Erkenntnis affektgesteuertes und rationales Handeln nicht als Gegensätze aufgefasst werden, sondern müssen als einander stützende und ergänzende Faktoren angesehen werden.²⁵ D.h.: Man darf nicht – wie es Elias tut – von einer einlinigen Zurückdrängung der Affekte bei gleichzeitiger Etablierung der Ratio ausgehen. Der Affekt- und Gefühlshaushalt ist insgesamt wesentlich komplizierter angelegt, als es sich Elias vorgestellt hat. Anstatt von einem einheitlichen Prozess der Unterdrückung und Negation von Affekten auszugehen, müsste berücksichtigt werden, dass gesellschaftliche Affektregulierung stets mit der För-

20 Vgl. ebd., S. 198.

21 Vgl. ebd., S. 162.

22 Die Forschungsliteratur zu Elias' Prozeß der Zivilisation wird in einem aktuellen Beitrag von Rüdiger Schnell referiert; ders.: Kritische Überlegungen zur Zivilisationstheorie von Norbert Elias, in: ders. (Hrsg.): *Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne*, Köln [u.a.] 2004, S. 21–83; und braucht hier nicht eigens aufgeführt zu werden. Von den zahlreichen kritischen Abhandlungen seien exemplarisch genannt die des Ethnologen Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 5. Bde., Frankfurt/M. 1988–2002; sowie die der Germanisten Alfred Ebenbauer: *Das ‚christliche Mittelalter‘ und der ‚Prozeß der Zivilisation‘*. Eine Skizze, in: Bernd Thum (Hrsg.): *Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder*, München 1985 [Publikationen der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik 2], S. 5–26; und Walter Haug: *Literaturgeschichte und Triebkontrolle. Bemerkungen eines Mediävisten zum sogenannten Prozeß der Zivilisation*, in: ders. (Hrsg.): *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003, S. 603–615.

23 Vgl. Schnell (Anm. 22).

24 Vgl. ebd., S. 26.

25 Vgl. ebd., S. 29.

derung bestimmter Affekte und Gefühle einhergeht.²⁶ Insofern können Gefühle und Affekte im Mittelalter nicht grundsätzlich als etwas Negatives angesehen worden sein, wie es Elias postuliert.²⁷

Aus geschichts- und sozialwissenschaftlicher Sicht wird kritisiert, dass der Zivilisationsprozess als ein historischer Vorgang mit ständig anwachsender psychischer Belastung erscheint, somit als ein linearer und unumkehrbarer Prozess, bei dem es keine Kreuz- und Querbewegungen, keine Gegentendenzen gibt.²⁸

Trotz der vielfältigen Kritik an Elias' These hat das von ihm entworfene Kulturmodell aufgrund der breiten Lektüre des Werks über die Fachgrenzen hinaus Verbreitung gefunden. Die Vorstellung vom Zivilisationsprozess ist in den letzten Jahrzehnten fast so etwas wie ein Selbstläufer geworden. Schnell vermerkt, Elias habe damit mehr erreicht, als er sich je erhofft hätte: „seine Perspektive auf die europäische Geschichte der letzten 800 Jahre hat bei vielen Kulturwissenschaftlern den Rang einer im Detail zwar kritikwürdigen, aber als Gesamtkonzept durchaus zutreffenden Doktrin erlangt.“²⁹ So ist z.B. Elias' Entwurf vom Mittelalter als einer Zeit, in der sich die Menschen unreflektiert, spontan, ohne planende Voraussicht ihren Affekten überließe, selbst innerhalb der Mediävistik weit verbreitet.³⁰ Ein Beispiel dafür ist Werner Röckes Studie der Figurendarstellung im Schwankroman: Herausragendes Merkmal des Schwankhelden (wie des Pfaffen Amis oder des Bauern Markloff) sei seine Fähigkeit zu Langsicht, Vorausplanung und Kalkulation, d.h. „zur Überwindung einer Unmittelbarkeit des Denkens, Fühlens und Handelns, wie sie für das mittelalterlich-feudale Menschenbild charakteristisch“ sei.³¹ Ein anderes Beispiel liefert Ralf Schlechtweg-Jahn, der postuliert, dass sich der Prosaroman des 15. Jahrhunderts gegenüber dem durch Unmittelbarkeit und Spontaneität gekennzeichneten Handeln des mittelalterlichen Menschen durch eine „ausgesprochene Lust“ an der planenden, vorausschauenden Handlung profilieren.³² Zusätzlichen Auftrieb hat Elias' Kulturmodell durch Mi-

26 Vgl. ebd.

27 Tatsächlich finden sich im Mittelalter (ebenso wie in Antike und Neuzeit) immer wieder Anlässe und Situationen, in denen das Hervorrufen bestimmter Affekte als wünschenswert und notwendig geschätzt wurde. So wird z.B. in Predigttexten zum Erbarmen mit der Passion Christi aufgerufen oder an die Freude über dessen Auferstehung appelliert (ebd., S. 30).

28 Vgl. ebd., S. 45.

29 Rüdiger Schnell: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne, Köln [u.a.] 2004, S. 3–20, hier: S. 6.

30 Die folgenden Beispiele sind Schnell (Anm. 22), S. 34, Anm. 47, entnommen.

31 Werner Röcke: Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter, München 1987, S. 25.

32 Ralf Schlechtweg-Jan: Kultur und Natur im Hüge Scheppel der Elisabeth von Nassau-Saarbrücken, in: Alan Robertshaw, Gerhard Wolf (Hrsg.): Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997, Tübingen 1999, S. 231–241, hier: S. 236–238. In diesem Sinn auch Volker Rittner: Handlung. Lebenswelt und Subjektivierung, in: Luc Boltanski [u.a.] (Hrsg.): Zur Geschichte des Körpers, München 1976, S. 13–66, besonders S. 18 ff. und S. 26, oder: Aaron J. Gurjewitsch: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980, S. 332 ff. Unter den Neuzeithistorikern ist Elias' Auffassung ebenfalls ver-

chail Bachtins Romantheorie erhalten.³³ Gerade die Forschung zur neuzeitlichen Benimmliteratur hält unentwegt daran fest; Michael Curtin etwa beschreibt die Menschen im Mittelalter in seinem historischen Abriss ganz selbstverständlich als brutale Kerle mit derben Umgangsformen.³⁴

VOM STEHEN AUF EINEM BEIN: ZU ERASMUS' ERZIEHUNGSSCHRIFT
DE CIVILITATE MORVM PVERILIVM

Ich komme zu Elias' Erasmus-Rezeption und wende mich wieder dem eingangs zitierten Beispiel vom Stehen auf einem Bein zu und Elias' Ratlosigkeit bei der Auslegung dieser Stelle. Denn sie offenbart eine grundlegende Schwäche Elias' im Umgang mit dem Textmaterial: Für Elias muss die von Erasmus beschriebene Körperhaltung fremd und unerklärbar bleiben, weil er die darin enthaltenen Verhaltensregeln ausschließlich im Hinblick auf ihre lineare Entwicklung vom mittelalterlich-höfischen hin zum neuzeitlichen Standard untersucht und dabei den kulturellen Kontext, in den der Text eingebunden ist, außer Acht lässt. Um die beschriebenen Körperhaltungen und Verhaltensweisen angemessen interpretieren zu können, müssen aber die diskurs- und gattungsgeschichtliche Einbindung des Textes berücksichtigt werden. Dies zeigt sich an der deutschsprachigen Tischzuchtenliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts. Für diesen Bereich sind in jüngerer Zeit nämlich diskursanalytische Untersuchungen vorgenommen worden, die auf die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Umformulierung des Elias'schen Konzepts hinweisen. Denn sie zeigen, dass zivilisiertes Verhalten nicht zuerst am Hof, sondern zugleich im Kloster sowie im Lateinunterricht anerzogen bzw. diskursiviert wurde, was grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis von monastischer und höfischer Welt im Mittelalter aufwirft und nach den Faktoren überhaupt, die abseits von Staatenbildungen für ‚Zivilisationsschübe‘ verantwortlich sind.³⁵

Im Folgenden werde ich die diskurs- und gattungsgeschichtliche Einbindung der Erziehungsschrift *De civilitate morvm pverilivm*³⁶ beleuchten mit dem Ziel, die von Erasmus erwähnte Körperhaltung des Stehens auf einem Bein zu deuten. Die Frage, die als erstes geklärt werden muss, wenn man sich mit Elias' Erasmus-Rezeption beschäftigt, ist, warum Elias ausgerechnet diesem Text einen so hohen Stellenwert einräumt. Der Text gehört zu einer Gruppe von drei späten, zwischen

breitet; vgl. z.B. Detlef Gaus: *Geselligkeit und Gesellige. Bildung, Bürgertum und bildungsbürgerliche Kultur um 1800*, Stuttgart 1998, S. 57.

33 Vgl. Michail Bachtin: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt/M. 1985, S. 15–23; dazu Schnell (Anm. 5), S. 129, Anm. 138.

34 Vgl. Michael Curtin: *A question of manners. Status and gender in etiquette and courtesy*, in: *Journal of Modern History* 57 (1985), 395–423, hier: S. 397–401.

35 Vgl. Stephen C. Jaeger: *Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Sabine Hellwig-Wagnitz, Berlin 2001 (1985); dazu Schnell (Anm. 29), S. 3.

36 Erstdruck: Basel 1530 (vgl. Bierlaire (Anm. 1), S. 13).

1528 und 1530 erschienenen Erziehungsschriften,³⁷ die auf sprachliche Unterweisung ausgerichtet sind.³⁸ Erasmus erklärt die Zusammengehörigkeit der pädagogischen Schriften im *civilitas*-Traktat damit, dass sie Teile eines Vorgangs beschreiben, den er als Jugendbildung bezeichnet.³⁹ Auf den ersten Blick unterscheidet sich der Text von seinen anderen pädagogischen Schriften dadurch, dass er keine anthropologische Konstanten, moralische Wertsysteme oder pädagogische Methoden thematisiert, sondern soziale Gepflogenheiten diskutiert und ganz konkrete Anstandsregeln propagiert – ein *externum corporis decorum* entwirft.⁴⁰

Der Text lässt sich in zwei große Themenbereiche unterteilen: Die ersten beiden Abschnitte behandeln den Umgang des Ichs mit seinem Körper, seinem äußeren Erscheinungsbild und seiner Kleidung. Weitere fünf Abschnitte handeln vom kultivierten Verhalten in sozialen Räumen und Konstellationen, wie der Kirche, auf der Strasse, im Schlafgemach, beim Essen und beim Spiel.

Der Grund, warum Elias diesen Text ins Zentrum seiner Betrachtung stellt, liegt indes nicht in seiner inhaltlichen Sonderposition, sondern im titelgebenden Begriff der *civilitas*, dem er einen hohen Stellenwert beimisst. Nach Elias ist der Begriff der *civilitas* Symptom einer Veränderung im Leben der Menschen, und zwar insofern, als er den für den mittelalterlichen Standard guten Benehmens gängigen Begriff der *courtoisie* / *hövescheit* ablöse. Im Begriff der *civilitas* finde die neue weltliche Oberschicht, die der ritterlich-feudalen Adelsgesellschaft nachkomme, ihr Selbstverständnis. Dabei sei es Erasmus gewesen, der ihm mit der Erziehungsschrift *De civilitate morum puerilium* seine spezifische, identitätsstiftende Zuspitzung verliehen habe. Im Anschluss daran habe sich der Begriff in diesem spezifischen Sinn verfestigt und zum entsprechenden Modewort in den verschiedenen populären Sprachen entwickelt. *Civilité* / *civilità* / *civility* sei so zum zentralen Ausdruck der Selbstinterpretation in der europäischen Gesellschaft geworden.⁴¹

Für den deutschen Sprachraum muss der Stellenwert, den Elias dem Begriff einräumt, jedoch insofern relativiert werden, als sich der entsprechende deutsche Begriff der Zivilität nicht in derselben Weise eingebürgert hat wie in den anderen Ländern. Davon zeugen die zahlreichen Übersetzungen des *civilitas*-Traktats ins Deutsche, die den Begriff *civilitas*, anders als etwa die französischen oder engli-

37 Neben dem *civilitas*-Traktat sind dies der Ciceronianus (Erstdruck: 1528) und *De pueris stim ac liberaliter instituendis* (Erstdruck: 1529); vgl. Jan-Dirk Müller: Formung der Sprache und Formung durch Sprache. Zur anthropologischen Interpretation des *imitatio*-Konzepts, in: ders., Jörg Robert (Hrsg.): Maske und Mosaik – Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert. Münster 2007, S. 168.

38 Vgl. ebd., S. 168, sowie Wilhelm Kühlmann: Literarisierung und Zivilisierung. Anmerkungen zur Kulturanthropologie und zu *De Civilitate morum puerilium*, in: Rüdiger Schnell (Hrsg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne, Köln [u.a.] 2004, S. 277–294, hier: S. 284.

39 Vgl. Bierlaire (Anm. 1), S. 28; dazu Kühlmann (Anm. 38), S. 285.

40 Vgl. Bierlaire (Anm. 1), S. 30; dazu Kühlmann (Anm. 38), S. 289.

41 Elias (Anm. 3), S. 157 ff.

schen Übersetzungen, nicht verwenden, sondern je nach Kontext mit *zierliche sitten* oder *höflichkeit* umschreiben.⁴²

Das Anstandsbuch ist dem elfjährigen Heinrich von Burgund, dem Sohn des Fürsten Adolf von Veere (Zeeland), gewidmet (Bierlaire, S. 28). Es richtet sich jedoch an die Knaben niedrigerer Gesellschaftsschichten, vornehmlich des Mittelstands, die zu führenden Aufgaben berufen (Bierlaire, S. 28/30) und die nicht, wie Heinrich, schon früh in den Genuss einer höfischen Erziehung gekommen sind. Für sie soll es ein Ansporn sein zu sehen, dass Kinder wie Heinrich bereits in jungen Jahren lernen müssen und so mit ihnen im Wettkampf stünden (Bierlaire, S. 28). Erasmus geht es also ausdrücklich darum, die beim Adel üblichen Anstandsformen über die Standesgrenzen hinauszutragen, was nach Elias symptomatisch für die soziopsychische Befindlichkeit der frühneuzeitlichen Gesellschaft ist.⁴³ Dabei werden Funktion und Nutzen einer Beherrschung der *civilitates morum* genau festgelegt:

[...] quarta est, vt a primis statim æui rudimentis ciuilitati morum assuescat. [...] Quanquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria præceptorum nonnunquam fieri videmus, vt hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus. Nec inficior hanc esse crassissimam philosophiæ partem, sed ea, vt sunt hodie mortalium iudicia, plurimum conducit et ad conciliandam beneuolentiam et ad præclaras illas animi dotes oculis hominum commendandas. (Bierlaire, S. 28–30)

[...] die vierte [Aufgabe bei der Kindererziehung], daß er schon in den kindlichen Anfängen sich daran gewöhnt, umgänglich zu sein. [...] Obwohl nämlich dieser äußere Vorzug des Menschen seinen Grund in einer ausgeglichenen Seele hat, beobachten wir doch gelegentlich, daß die Lehrer sich nicht darum kümmern und man diese Gabe dann bei rechtschaffenen und gebildeten Menschen vermisst. Ich behaupte nicht, daß sie der bedeutendste Teil der Lebensweisheit sei, aber wie nun einmal heute die Menschen urteilen, trägt sie doch am meisten dazu bei, das Wohlwollen zu gewinnen und auffallende Geistesgaben in den Augen der Umwelt empfehlenswert zu machen. (Gail, S. 89–90)

Demzufolge ist Anstand nicht der bedeutendste Teil der Lebensweisheit, er ist jedoch erforderlich, um Beliebtheit zu erlangen und dadurch die intellektuellen Fähigkeiten in den Augen der Umwelt empfehlenswert zu machen. D.h. die Umgangserziehung wird insofern als Bestandteil der umfassenden Gelehrsamkeit angesehen, als sie ihrer Vermittlung dient. Bildung wiederum erscheint als Mittel des sozialen Aufstiegs:

Pingant alii in clypeis suis leones, aquilas, tauros et leopardos, plus habent veræ nobilitatis, qui pro insignibus suis tot possunt imagines depingere, quot perdidicerunt artes liberales. (Bierlaire, S. 30)

Mögen andere in ihren Wappen einen Löwen, einen Adler, einen Stier oder einen Leopard führen, in Wirklichkeit sind diejenigen vornehmer, die als Wappentier so viele Bilder haben, wie sie an Bildungsgütern in sich aufgenommen haben. (Gail, S. 90)

42 Vgl. Otto Brunken: Desiderius Erasmus (1469?–1536). De civilitate morum puerilium, Basel 1530, in: Theodore Brüggemann, ders. (Hrsg.): Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur. Vom Beginn des Buchdrucks bis 1570, Stuttgart 1987, Sp. 653.

43 Dies ist ein Unterschied zu den deutschsprachigen höfischen Tischzuchten des 13. und 14. Jahrhunderts, die an den Adel gerichtet sind.

Die Idee der Nobilitierung durch Bildung ist nun aber weder dem Mittelalter noch der Neuzeit zuzuordnen, sondern dem Geist des Humanismus. Zwar ist Elias darin zuzustimmen, dass der Text einerseits an die Tradition der mittelalterlichen Tisch- und Hofzuchten anknüpft und andererseits „Ansätze zu etwas Neuem“ enthält, das sich im Ton artikuliert – einem Ton, der gemessen an der Tradition persönlicher geworden ist, mehr auf eigener Erfahrung beruht; möglich auch, dass dieser veränderte Ton als Anzeichen einer grundlegenden Verhaltensänderung der Menschen aufzufassen ist, wie es Elias postuliert.⁴⁴ Was Elias jedoch völlig außer Acht lässt, ist, dass es sich bei dem Text in erster Linie um eine den Postulaten des Humanismus geschuldete Erziehungsschrift handelt.⁴⁵ Nicht umsonst gilt Erasmus als der Vertreter des mitteleuropäischen Humanismus schlechthin, der bereits zu Lebzeiten als Meister der *bonae litterae*, der eleganten Latinitas, der wissenschaftlichen und satirischen Kritik anerkannt war.⁴⁶ Schon kurz nach seinem Erscheinen wurde *De civilitate morvm pverilivm* in den Lesekanon vieler deutscher Gelehrtenschulen aufgenommen und trat dort an die Seite der Erziehungslehren anderer Humanisten.⁴⁷ Elias weiß zwar um die humanistische Prägung der Schrift,⁴⁸ er zieht jedoch nicht die nötigen Konsequenzen daraus für ihre Auslegung. Für ihn ist der Begriff Humanismus nichts weiter als ein Etikett, das dem Text aufgrund äußerlicher Merkmale, wie den gelegentlich eingebrachten antiken Bildungszitaten, anhaftet. Den Paradigmenwechsel, der sich unter diesem Schlagwort vollzieht und der sich im Ideal einer Nachahmung der antiken Sprache und Literatur manifestiert,⁴⁹ berücksichtigt er nicht. Dabei ist der Einbezug dieser Dimension für das Verständnis des Textes unentbehrlich, zumal Jan-Dirk Müller jüngst gezeigt hat, dass das Konzept der *imitatio* gerade in Erasmus' späten Erziehungsschriften – zu denen *De civilitate morvm pverilivm* gehört – in Hinblick auf seine grundlegend anthropologische Komponente profiliert wird.⁵⁰

Im zeitgenössischen humanistischen Gelehrtendiskurs wird *imitatio veterum* grundsätzlich als anthropologisches Konzept verstanden, in dessen Zentrum das Bestreben steht, den Menschen auf Grund der Formung an normativen klassischen

44 Vgl. Elias (Anm. 3), S. 181–183.

45 Nach Aloys Bömer ist der *civilitas*-Traktat die einzig erhaltene humanistische Erziehungsschrift, die ausschließlich dem Anstand gewidmet ist; vgl. Aloys Bömer: Anstand und Etikette nach den Theorien der Humanisten, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 14 (1904), S. 361–390; dazu Brunken (Anm. 42), Sp. 640.

46 Vgl. [Art.] Humanismus, in: Irmgard Schweikle, Günther Schweikle (Hrsg.): Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart 1990, S. 210.

47 Vgl. Dilwyn Knox: Erasmus. De Civilitate and the Religious Origins of Civility in Protestant Europe, in: Archiv für Reformationsgeschichte 86 (1995), S. 7–55.

48 Vgl. Elias (Anm. 3), u.a. S. 181.

49 Vgl. Irmgard Schweikle, Günther Schweikle (Anm. 46), S. 208; ausführlich dazu u.a. Jan-Dirk Müller: Wickram ein Humanist?, in: Maria E. Müller, Michael Mecklenburg (Hrsg.): Vergessene Texte, verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung, Frankfurt/M. [u.a.] 2007, S. 21–39.

50 Vgl. Müller (Anm. 37), S. 167–182.

Sprachmustern zu einem guten Leben anzuleiten.⁵¹ Das Ziel der Vervollkommnung des Menschen als Ganzen verfolgt Erasmus in seinen späten Erziehungsschriften mit aller Entschiedenheit.⁵² So wird im *Ciceronianus* scharfe Kritik an einem neuheidnischen, auf bloß oberflächliche Nachahmung bedachten Stilhumanismus geübt, indem eingangs das Bild eines heruntergekommenen Gelehrten entworfen wird, der zwar die Ausrichtung an antiken Stilidealen und rhetorischen Mustern zur Perfektion getrieben hat, der darüber aber zum erbärmlich aussehenden, durch Krankheit gezeichneten Sonderling geworden ist.⁵³ Stattdessen wird eine Form von *imitatio* propagiert, die sich in Hinblick auf die grundlegende Dimension der Formung des Menschen durch Nachahmung öffnet:

Amplector imitationem, sed quae adiuuet naturam, non violet, quae corrigat illius dotes, non obruat [...]. Est aliquis cultus qui nec virum dedecet et nativam formam commendat, veluti lotio, vultus moderatio, sed in primis cura bonae valetudinis. Iam si tuam faciem velis ad eius speciem componere, qui tibi dissimillimus est, nihil agas. Ceterum si videris in quopiam tui non admodum dissimili effusiore risu immodicaque rictus diductione dehonestari formam, aut adductione superciliorum, corrugatione frontis, subductione nasi, reductione labiorum aut improba oculorum sublacione aliisque similibus minus decentem reddi faciem, potes his vitatis tuam formam reddere meliorem, nec tamen vultum sumes alienum, sed tuum compones. (Welzig, S. 333–335)

(Ich bin durchaus für Nachahmung, sofern sie die eigene Natur fördert und nicht verdirbt, ihre Gaben zur Entfaltung bringt und nicht unterdrückt; [...] Es gibt eine Art von Körperpflege, die auch einem Mann wohl ansteht und die angeborene Form der äußeren Erscheinung anziehender macht, wie etwa Reinlichkeit, beherrschtes Mienenspiel und vor allen Dingen die Sorge für die Gesundheit. Freilich, wenn man sich bemühen wollte, sein Gesicht dem Aussehen eines Menschen anzugleichen, mit dem man nicht die geringste Ähnlichkeit hat, würde man nichts ausrichten. Wenn man jedoch an jemandem, der nicht so sehr viel anders aussieht, beobachtet hat, dass ein breites Lachen mit weit aufgerissenem Mund die Züge entstellt und daß eine gerunzelte Stirn, zusammengezogene Brauen, Nasenrümpfen, entblößte Zähne oder freche Blicke und ähnliche Dinge nicht eben dezent wirken, kann man selber versuchen, durch Vermeiden dieser Fehler einen erfreulicheren Anblick zu bieten, was aber noch nicht heißt, dass man dadurch den Gesichtsausdruck eines anderen annimmt, sondern lediglich, daß man seinen eigenen beherrscht.) (Welzig, S. 333–335)

Erstens bleibt hier *imitatio* nicht auf die Schulung an sprachlichen Mustern beschränkt, sondern umfasst auch das Lernen durch anschauliche Beispiele mittels Sehen und Hören;⁵⁴ zweitens kommen als Vorbilder nicht nur antike Texte und Menschen in Frage, sondern auch passende Vorbilder aus der den Lernenden umgebenden Lebenswirklichkeit (in anderen Zusammenhängen wird die Notwendigkeit einer christlichen Erziehung betont).⁵⁵ Drittens wird nicht blinde Nachah-

51 Wie Müller an den Schriften Angelo Polizianos, Paolo Corteses, Gianfrancesco Picos oder Pietro Bembo zeigt; vgl. ebd., S. 159–167.

52 Vgl. ebd., S. 170.

53 Vgl. Erasmus von Rotterdam: *Ciceronianus*; Text und Übersetzung nach: Werner Welzig (Hrsg.): Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften [lat./dt.]. Übersetzt von Theresia Payr. Bd. 7, Darmstadt 1972, S. 1–355, hier: S. 2–5; dazu Müller (Anm. 37), S. 176.

54 Vgl. ebd., S. 179.

55 Vgl. ebd., S. 170.

mung des Vorbildlichen empfohlen, sondern ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dessen Übernahme und der Anpassung an das eigene Naturell.⁵⁶ Dabei gilt für Erasmus zwar weiterhin, dass die Ausbildung des Geistes die Formung des Körpers beeinflusst; diese soll jedoch nie nur eine intellektuelle sein, sondern ebenso dem Körper, dem Verhalten und dem Handeln gelten.⁵⁷ Diese Forderung ist im *civilitas*-Traktat programmatisch an den Anfang gestellt (Bierlaire, S. 28–30).

Will man die in der Schrift zur Sprache gebrachten Verhaltensformen und Körperhaltungen angemessen deuten, müssen daher folgende Aspekte, die im Zusammenhang mit dem für Erasmus maßgeblichen anthropologischen Konzept stehen, berücksichtigt werden: Erstens ist das Konzept der *imitatio* in Erasmus' späten Erziehungsschriften in Hinblick auf die grundlegende anthropologische Dimension der Formung des Menschen durch Nachahmung geöffnet. Zweitens gelten als autoritative Bezugspunkte neben der heidnischen Antike das christliche Mittelalter sowie die Erasmus umgebende Lebenswirklichkeit. Drittens dienen als Quellen neben schriftlichen Zeugnissen anschauliche Beispiele, d.h. bildkünstlerische Darstellungen und das eigene Erleben.

Zur antiken und mittelalterlichen Tradition, auf die sich Erasmus im *civilitas*-Traktat bezieht, können keine konkreten Angaben gemacht werden, da Quellenangaben weitgehend fehlen. Textvergleiche zeigen lediglich, dass die Schrift z.T. Übereinstimmungen mit der mittelalterlichen Tisch- und Hofzuchtenliteratur aufweist und zum anderen Anspielungen auf klassische Schriften der griechischen und römischen Antike enthält, wobei hier vereinzelt Autornamen genannt werden: z.B. Terenz oder Horaz.⁵⁸ Was die Bilder betrifft, sind ebenfalls keine konkreten Quellenangaben möglich, da weder die Namen der Künstler noch die der Portraitierten genannt werden; die Rede ist lediglich von alter Malerei (*picturae quidem veteres*, Bierlaire, S. 32). Bezeugen lässt sich jedoch Erasmus' grundsätzliches Interesse an der bildenden Kunst. So hat er als junger Mönch im Kloster selbst gemalt und stand später in engem Kontakt mit Albrecht Dürer, Quinten Massys und Hans Holbein dem Jüngeren.⁵⁹ Als seine Portraitisten waren diese von Erasmus' Lebensphilosophie beeinflusst.⁶⁰ Was das auf persönlicher Erfahrung basierende Weltwissen betrifft, so ist dieses durch Erasmus' Reiseerfahrungen, speziell durch seine Aufenthalte in Frankreich, England und Italien geprägt.⁶¹

Die Untersuchung des Textes zeigt, dass diese unterschiedlichen Bereiche nicht in gleicher Weise eingebracht sind: Während die Anknüpfung an die mittel-

56 Vgl. Kühlmann (Anm. 38), S. 289–290.

57 Vgl. ebd., S. 181.

58 Literarische Zeugnisse der griechischen und römischen Antike sind als illustrierende Beispiele von bestimmten Verhaltensweisen eingebracht. So wird z.B. gekünsteltes Hüfteln und Räuspfern beim Sprechen mit einem Hinweis auf Terenz' *Clitipho* getadelt (Bierlaire (Anm. 1), S. 38).

59 Vgl. Erwin Panofsky: Erasmus and the Visual Arts, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), S. 200–227, hier: S. 202 und S. 214.

60 Vgl. ebd., S. 214.

61 Biografische Daten bei Gail (Anm. 2), S. 190–196.

alterliche Tradition in recht schablonenhafter Weise erfolgt, dienen die bildkünstlerischen Darstellungen sowie die Erasmus umgebende Lebenswirklichkeit als Anschauungsmaterial zur argumentativen Erschließung von richtigem bzw. falschem Verhalten. Beispiele für die Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition finden sich vor allem im Abschnitt zum Verhalten beim Essen. Vorschriften wie die, man solle beim Trinken nicht schlürfen wie ein Pferd (Bierlaire, S. 56), nicht über das Essen herfallen wie ein Vielfraß, nicht schmatzen wie ein Schwein, nicht mit vollem Mund trinken (Bierlaire, S. 62), stimmen z.T. wörtlich mit den volkssprachigen Merkversen überein.⁶² Abweichungen von den mittelalterlichen Tischzuchten, wie die Erwähnung von Gabel oder Serviette, die für Elias' Argumentation von so zentraler Bedeutung sind, fließen unkommentiert in den *civilitas*-Traktat ein.

Erfolgt die Darlegung von richtigem und falschem Verhalten in Auseinandersetzung mit persönlichen Beobachtungen, so steigert sich der Detailliertheitsgrad der Aussagen. Für und Wider bestimmter Verhaltensweisen werden anhand von illustrierenden Beispielen aus dem alltäglichen Leben erörtert. Dies ist z.B. der Fall, wenn Verhaltensweisen bestimmten Berufsgruppen zugeordnet werden wie das Einander-Mustern mit einem zugekniffenen Auge den Handwerkern (Bierlaire, S. 33) oder das Sich-Schneuzen mit Arm oder Ellenbogen als Angewohnheit den Fischhändlern (Bierlaire, S. 35); oder wenn Reiseerfahrungen eingebracht werden wie die, dass die Italiener – um ihre Hemmungen zu unterdrücken – bei Begegnungen auf der Strasse dazu neigen würden, sich mit der Hand über den Hinterkopf zu fahren und die Schultern hochzuziehen (Bierlaire, S. 70). Auf ähnliche Weise erfolgt die Diskussion von Verhaltensnormen in Auseinandersetzung mit bildkünstlerischen Darstellungen:

[...] sed animum sedatum ac reuerenter amicū præ se ferentes. Nec enim temere dictum est a priscis sapientibus animi sedem esse in oculis. Picturæ quidem veteres nobis loquuntur olim singularis cuiusdam modestiæ fuisse semiclusis oculis obtueri, quemadmodum apud Hispanos quosdam semipetos intueri blandum haberi videtur et amicū. Item ex picturis discimus olim contractis strictisque labiis esse probitatis fuisse argumentum. (Bierlaire, S. 32)

Sie [die jungen Menschen] sollen vielmehr so blicken, daß sie einen maßvollen und unaufdringlich zutraulichen Sinn verheißen. Die alten Weisen haben es genau gewußt, daß der Sinn eines Menschen seinen Platz in den Augen habe. Alte Malereien erzählen uns nämlich, es sei einst ein Zeichen einer gewissen Zurückhaltung gewesen, mit halb geschlossenen Augen dreinzublicken, wie es zum Beispiel bei manchen Spaniern als einnehmend und vertraulich gilt, wenn man behutsam dreinblickt. Aus der Malerei wissen wir auch, daß man es einst als rechtschaffen ansah, wenn man die Lippen eng geschlossen hielt. (Gail, S. 90)

Die Erörterung des angemessenen Gesichtsausdrucks erfolgt auf der Basis von „alter Malerei“, da diese das Wissen der „alten Weisen“ übermittle. Dabei spielt weder der/die Portraitierte als solches eine Rolle noch der ausführende Künstler; von Interesse ist einzig die abgebildete Mimik, die als Anschauungsmaterial für den Entwurf eines *externum corporis decorum* (Bierlaire, S. 30) dient: Im vorlie-

62 Vgl. z.B. Tannhäusers Tischzucht, V. 33–64, in: Thomas Perry Thornton (Hrsg.): Höfische Tischzuchten, Berlin 1957, S. 39.

genden Fall das Dreinblicken mit halbgeschlossenen Augen und eng geschlossenen Lippen als Zeichen von Bescheidenheit und Zurückhaltung.⁶³ Von diesem Ideal ließen sich wohl auch Erasmus' Portraitisten leiten; jedenfalls finden sich mehrere Abbildungen von Erasmus mit eben diesem Gesichtsausdruck, unter anderem eine von Albrecht Dürer.



Albrecht Dürer, Porträt des Erasmus, 1520.

Unabhängig davon, welches der autoritative Bezugspunkt für die propagierten Verhaltensformen und Körperhaltungen ist, stets sind die Empfehlungen auf ein ausgeglichenes, wohlgeordnetes Äußeres ausgerichtet, das in seiner Verhaltenslogik auf ästhetischer, nach außen gewandter, sinnlich erfahrbarer Weise das Innere, den wohlgeordneten Geist repräsentiert.⁶⁴ Dabei wird entsprechend der oben skizzierten Programmatik nicht blinde Nachahmung des Abgebildeten empfohlen, sondern ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Übernahme des Vorbildlichen und der Anpassung an das eigene Naturell, Alter und soziale Umfeld.⁶⁵

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten kehre ich nun zurück zur eingangs zitierten Stelle vom Stehen auf einem Bein. Die Stelle befindet sich in einem Ab-

63 Vgl. Panofsky (Anm. 59), S. 206.

64 Vgl. Kühlmann (Anm. 38), S. 285.

65 Vgl. ebd., S. 289–290.

schnitt, in dem Körperhaltungen beschrieben werden, bei denen sich der Körper nicht im Gleichgewicht befindet: Sitzen mit übergeschlagenen Beinen, Sitzen mit einem Fuß auf dem Oberschenkel, Stehen mit gekreuzten Schienbeinen und Verneigen durch Vorbeugen des Oberkörpers und leichtes Anwinkeln des rechten Knies (Bierlaire, S. 42). Gemeinsam ist diesen Haltungen, dass durch den Wechsel von Stand- und Spielbein das Becken aus der senkrechten Körperachse tritt und sich die Schultern dadurch nicht mehr auf einer Höhe befinden. In diesem Zusammenhang lässt sich die fragliche Stelle nun deuten: Der textinterne Bezug legt nahe, dass Erasmus mit dem Stehen auf einem Bein kein ‚storchenbeiniges‘ Auftreten beschreibt, sondern schlicht die Verlagerung des Körpergewichts auf das Standbein. Hierbei handelt es sich um eine Haltung, die kennzeichnend für klassisch-antike Körperdarstellungen ist: den Kontrapost. Entsprechend bringt sie Erasmus mit den Königen der Vorzeit in Verbindung (Bierlaire, S. 42). Das Motiv des Kontraposts, mit dem es in der bildenden Kunst gelingt, zugleich Last und Unbeschwertheit, Ruhe und Bewegung sowie Gebundenheit und Freiheit des menschlichen Körpers auszudrücken, wurde erstmals von klassisch-griechischen Bildhauern, darunter vor allem von Polyklet, eingeführt. In der Renaissance wurde es von den Künstlern wieder aufgegriffen (z.B. von Donatello und Michelangelo).⁶⁶

Die kontraposte Körperhaltung wird von Erasmus nun weder als vorbildlich propagiert, noch dienen ihm zu ihrer Veranschaulichung bildkünstlerische Darstellungen als Bezugspunkt. Stattdessen wird sie als Modetorheit aus Frankreich und Italien abgetan (Bierlaire, S. 42). Damit entpuppt sich die Stelle gemäß der oben skizzierten Programmatik von Erasmus' späten Erziehungsschriften als implizite Kritik an einem Antikekult und dessen Übernahme im Alltagsgestus, den Erasmus in Verbindung mit den romanischen Nachbarländern bringt und der in einer bloß äußerlichen Adaptation von Stil- und Formelementen besteht, in diesem Fall von einer Pose, die nichts Anderes als Ausdruck eines läppischen Wesens sei (Bierlaire, S. 42: *ineptorum*). Die Aussage zielt damit in dieselbe Richtung wie die oben zitierte Stelle aus dem *Ciceronianus*.

FAZIT

Gemeinsam mit den meisten Literaturgeschichten des 19. und 20. Jahrhunderts ist Elias' Hauptwerk *Über den Prozeß der Zivilisation*, dass es noch ganz unberührt von der späteren Kritik an den Masternarrativen der Historiographie eine Geschichte erzählt.⁶⁷ Diese Geschichte baut letztlich auf der Vorstellung einer linea-

66 Vgl. Ernst Berger: Polykleitos (I), in: Künstlerlexikon der Antike, Bd. 2, München/Leipzig 2004, S. 276–287.

67 Mit solchen Großerzählungen der Literaturgeschichte befassen sich die Beiträge von Caroline Emmelius und Dirk Werle in diesem Band; nach Alternativen zur narrativen Literaturgeschichtsschreibung suchen die Darstellungen von Werner Röcke und Marina Munkler: Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. München/Wien 2004; sowie von Ingrid

ren Entwicklung des affektiven Kriegeradligen über den selbstdisziplinierten Höfling bis hin zum neuzeitlich zivilisierten, westeuropäischen Menschen auf.⁶⁸ Den vormodernen Verhaltensrepertoires kommt dabei der Status einer Vorstufe des neuzeitlichen Standards zu.

Die vorliegende Untersuchung wollte – wie einleitend gesagt – keinen Großangriff auf Elias' These starten, sondern sie ging der aus philologischer Sicht interessierenden Frage nach seinem Umgang mit dem Quellenmaterial nach. Hierbei zeigte sich, dass Elias Belege zuweilen ohne ausreichende Berücksichtigung kontextueller und argumentativer Zusammenhänge in den Dienst des Zivilisationsnarrativs stellt und sie damit einer verengten Perspektive unterwirft: Als Analysekatégorien fungieren die Skalierungen zwischen den Polen ‚mittelalterlich-befremdlich‘ und ‚neuzeitlich-vertraut‘. Untersucht man das Material näher, finden sich etliche Stellen, die sich damit nicht erklären lassen. Ein Beispiel für eine solche blinde Stelle ist die vom Stehen auf einem Bein in Erasmus' *civilitas*-Traktat. Der Eindruck des Befremdlichen (so Elias) lässt sich hier nur so lange aufrechterhalten, wie man die textinternen Bezüge sowie die gattungs- und diskursgeschichtliche Einbindung außer Acht lässt. Insofern können sich solche Belege im Zuge zunehmenden Erkenntnisgewinns geradezu zu kleinen ‚Sprengsätzen‘ entwickeln, die letztlich die Glaubwürdigkeit des Narrativs insgesamt gefährden.

Zweifellos ist Elias' Buch vom Zivilisationsprozess wissenschaftsgeschichtlich von hohem Wert und seine Lektüre bis heute stimulierend. Jedoch genügt die philologische Analyse einer Belegstelle, um zu zeigen, dass Elias mit seiner Vorgehensweise nicht nur dem eigens erhobenen Anspruch, Aussagen über die soziopsychische Wirklichkeit der weltlichen Oberschichten des Abendlandes zu treffen, nicht gerecht wird. Ebenso wenig vermag sein Ansatz, die Entwürfe höfischer Gesellschaft, deren Prämissen und leitende Prinzipien, die in dem herangezogenen Textmaterial gespeichert sind, zu erfassen. Es stellt sich somit die Frage nach Alternativen. Erforderlich für die Untersuchung höfischer Verhaltenskonzepte in Mittelalter und früher Neuzeit wäre auf jeden Fall eine andere Perspektivierung des Textmaterials, die die gängige Annahme eines Modernisierungsvorsprungs verabschiedete. Stattdessen wären kleinräumige, auf mikrologischer Ebene ansetzende Untersuchungen notwendig, die die historischen Kontexte

Bennewitz und Ulrich Müller: Von der Handschrift zum Buchdruck: Spätmittelalter, Reformation, Humanismus. 1320–1572, Reinbek 1991.

68 Elias selbst hat sich gegen die vielfach erhobene Kritik, seine Studie würde „einen quasi ontologischen Prozeß stetig ansteigender Zivilisationsgrade“ behaupten, gewehrt; vgl. Ralf Baumgart, Volker Eichener: Norbert Elias zur Einführung, Hamburg 1991, S. 23. Der Kern seines Konzepts liege vielmehr in der Aussage, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Grad der Vernetzung, in der Menschen miteinander leben, und der Intensität ihrer Affekt- und Verhaltensregulierung gibt. Elias räumt jedoch ein, dass seine Studie der besagten Lesart Vorschub leistet, wozu auch der wertende Charakter des Begriffs Zivilisation beiträgt; ausführlich dazu Christian Schneider: Hovezuht. Literarische Hofkultur und höfisches Lebensideal um Herzog Albrecht III. von Österreich und Erzbischof Pilgrim II. von Salzburg [1365–1396], Heidelberg 2008, S. 22.

und zeitgenössischen Selbstthematizierungen als Interpretamente einbezogen. Denkbar hierfür wären autor-, gattungs- oder regionalbezogene Untersuchungsansätze. Zu letzterem hat Klaus Grubmüller bereits 1979 in einem Aufsatz über die Literaturgesellschaft in der fürstlichen Residenzstadt München im 15. Jahrhundert vermerkt, dass das Beispiel der Sozialgeschichte lehre, dass erst die Beschränkung auf regionale Beispielfälle die notwendige Dichte an Bezugspunkten für übergreifende Aussagen liefere.⁶⁹

Seither sind einige solche spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Beispielfälle erarbeitet worden: So hat Jan-Dirk Müller anhand der Hofliteratur um Maximilian I. diejenigen Aspekte herausgearbeitet, die für die höfische Kultur um 1500 sowie für das Selbstverständnis, den kulturellen Anspruch und die Leitbilder der an dieser Kultur teilhabenden Gruppen charakteristisch sind.⁷⁰ Desweiteren sind einige Arbeiten zur literarischen Szene am Heidelberger Hof im 14. und 15. Jahrhundert sowie zum Münchener Hof erschienen, die diese Richtung weiterverfolgen,⁷¹ und in jüngster Zeit hat Christian Schneider die Entwicklung höfischer Verhaltenskonzepte im Spätmittelalter anhand der literarischen Szenen des weltlichen Hofes Herzog Albrechts III. von Österreich (1365–1395) und des geistlichen Hofes Erzbischof Pilgrims II. von Salzburg (1365–1396) untersucht.⁷² Eine Bestandsaufnahme, die insbesondere den Stand der damaligen Forschung zum Spätmittelalter resümiert, hat Werner Paravicini 1994 mit seinem Buch über *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters* vorgelegt.⁷³

Neben dem regional pointierten Untersuchungsansatz ist diesen Studien gemeinsam, dass sie Aussagen über die courtoisen Verhaltenswerte und Lebensformen nicht primär anhand der von Elias untersuchten Erziehungsschriften treffen, sondern ganz unterschiedliche Diskurstypen (historiographische, literarische) einbeziehen. Dabei zeigt sich, dass gerade literarische Reflexionen ein Niveau erreichen können, auf dem die in den Tisch- und Hofzuchten propagierten Regeln wie einfache Fingerübungen anmuten, denen das zeitgenössische Publikum hinsichtlich des Diskussionsstandes längst ‚entwachsen‘ gewesen sein muss.⁷⁴ Es deutet

69 Klaus Grubmüller: Der Hof als städtisches Literaturzentrum. Hinweise zur Rolle des Bürgertums am Beispiel der Literaturgesellschaft Münchens im 15. Jahrhundert, in: ders. [u.a.] (Hrsg.): Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft. Festschrift für Hans Fromm, Tübingen 1979, S. 405–427, hier: S. 409.

70 Jan-Dirk Müller: Gedechnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I., München 1982.

71 Vgl. Martina Backes: Das literarische Leben am kurpfälzischen Hof zu Heidelberg im 15. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Gönnerforschung des Spätmittelalters, Tübingen 1992; Jan-Dirk Müller: Wissen für den Hof. Der spätmittelalterliche Verschriftungsprozeß am Beispiel Heidelberg im 15. Jahrhundert, München 1994; Birgit Studt: Fürstenhof und Geschichte. Legitimation durch Überlieferung, Köln [u.a.] 1992; Bernd Bastert: Der Münchner Hof und Fuerters „Buch der Abenteuer“. Literarische Kontinuität im Spätmittelalter, Frankfurt/M. [u.a.] 1993.

72 Vgl. Schneider (Anm. 68).

73 Werner Paravicini: Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters, München 1994.

74 Vgl. dazu insbesondere Schnell (Anm. 5).

sich an, dass aus dieser Perspektive die Geschichte von den Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten eine andere sein würde.

Abbildungsnachweis:

Albrecht Dürer: Porträt des Erasmus, 1520, Paris (Louvre), in: Erwin Parnofsky: Erasmus and the Visual Arts, Tafel 24, Abbildung d. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), S. 200–227.