

“reitzt die Höll’ auch Prister mich zu kwälen?” Konfessionelle Hetero- und Autostereotype im schlesischen Trauerspiel

Franz Fromholzer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Fromholzer, Franz. 2010. “reitzt die Höll’ auch Prister mich zu kwälen?” Konfessionelle Hetero- und Autostereotype im schlesischen Trauerspiel.” In Frühneuzeitliche Stereotype: zur Produktivität und Restriktivität sozialer Vorstellungsmuster; V. Jahrestagung der Internationalen Andreas-Gryphius-Gesellschaft Wrocław, 8. bis 11. Oktober 2008, edited by Mirosława Czarnecka, Thomas Borgstedt, and Tomasz Jabłecki, 291-315. Bern: Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0080-8/21>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



**„reizt die Höll' auch Prister mich zu kwälen?“
Konfessionelle Hetero- und Autostereotype
im schlesischen Trauerspiel**

Franz Fromholzer

1. Das Breslauer Schultheater im konfessionellen Wettstreit

Als wesentliches Stimulans der Theaterproduktion an den protestantischen Gymnasien Breslaus, für die bekanntlich Andreas Gryphius und Daniel Casper von Lohenstein ihre Trauerspiele verfassten, gilt die gegenreformatorische Aktivität der Jesuiten.¹ 1639 führten sie erstmals ein Theaterstück in der Stadt auf, das ganz im Zeichen katholischer *propaganda fidei* stand. Gegeben wurde *Animae Immortalitatis in Atheo Peccatore declarata*, ein dem Fulvius-Stoff verpflichtetes Schauspiel, in dem der Sünder Fulvius als Mitglied der protestantischen Kirche identifiziert werden konnte.² Im Jesuitendrama wurde nicht davor zurückgeschreckt, den verlorenen Sohn als abtrünnigen Protestanten zu deuten.³ Arianische Herrscher wie Levigildus, Vater des Hl. Hermenegildus, und Theodericus konnten als bössartige Protestanten inszeniert werden.⁴ In den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts liefen protestantische Schüler wie Samuel Heermann, Sohn des namhaften Liederdichters Johann Heermann,⁵ Calisius und Andreas Scultetus zu den Jesuiten über.⁶

- 1 Vgl. Konrad Gajek: Nachwort. In: Das Breslauer Schultheater im 17. und 18. Jahrhundert. Einladungsschriften zu den Schulactus und Szenare zu den Aufführungen *förmlicher Comödien* an den protestantischen Gymnasien. Hrsg. von Konrad Gajek. Tübingen 1994, S. 1*1–78*, hier S. 8*f. (=Rara ex Bibliothecis Silesiis 3)
- 2 Vgl. Robert J. Alexander: Zum Jesuitentheater in Schlesien: Eine Übersicht. In: Funde und Befunde zur Schlesischen Theatergeschichte. Bd. 1. Theaterarbeit im gesellschaftlichen Wandel dreier Jahrhunderte. Hrsg. v. Bärbel Rudin. Dortmund 1983, S. 33–61, hier 41. (=Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa Reihe A – Nr. 39)
- 3 Vgl. ebenda, S. 40.
- 4 Vgl. Elida Maria Szarota: Geschichte, Politik und Gesellschaft im Drama des 17. Jahrhunderts. Bern und München 1976, S. 25.
- 5 Vgl. Heinrich Schubert: Leben und Schriften Johann Heermanns von Köben. In: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens 19 (1885), S. 222–225.

Den protestantischen Schulbehörden war es dabei keineswegs gleichgültig, wenn ihre Zöglinge den jesuitischen Inszenierungen beiwohnten und sie waren folglich gezwungen selbst öffentlichkeitswirksam zu arbeiten.⁷ Bedenkt man, welche eminent wichtige Funktion den protestantischen Gymnasien in der Ausbildung der zukünftigen administrativen und pastoralen Eliten zukam, so drängt sich die Frage nach einer konfessionellen Funktionalisierung des protestantischen Schuldramas im Wettstreit mit den Jesuiten geradezu auf.

The schools were conceived as identity-shaping institutions, using linguistic and behavioural discipline to create pious, useful and morally upright citizens; they provided the students with means of self-articulation and, in the process, tried to control the direction that articulation would take.⁸

Gibt es in den protestantischen Schuldramen konfessionell identitätsbildende Rollenmuster und wie wird die fremde Konfession, der Katholizismus der Gegenreformation, wahrgenommen? Kann hierbei von Stereotypen der Rollenkonstruktion gesprochen werden, zumal ja gerade Stereotype sich in den Sozialwissenschaften als entscheidend hinsichtlich sozialer Orientierung in der Auseinandersetzung mit dem Anderen erweisen: „Mitglieder der Eigengruppe neigen zu der Wahrnehmung, die Mitglieder der Fremdgruppe seien einander ähnlicher (homogener), als dies tatsächlich der Fall ist, und auch homogener, als die Mitglieder der Eigengruppe es sind.“⁹ Zunächst soll der der Untersuchung zugrundegelegte Stereotypen-Begriff geklärt werden.

2. Stereotype vor dem Hintergrund einer konfessionellen sozialen Identität

Blickt man in aktuelle sozialwissenschaftliche Hand- und Lehrbücher, so findet sich meist eine relativ breite Definition des Stereotyp-Begriffs. Etwa: „Ein Stereotyp ist eine verallgemeinernde Annahme über eine Gruppe von Menschen, die praktisch all ihren Mitgliedern, unabhängig von tatsächlichen Un-

6 Vgl. C. Adolph Schimmelpfennig: Die Jesuiten in Breslau während des ersten Jahrhunderts ihrer Niederlassung. In: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens* 23 (1889), S. 182–188.

7 Vgl. Gajek, Nachwort (wie Anm. 1), hier S. 8*f.

8 David G. Halsted: *Poetry and Politics in the Silesian Baroque. Neo-Stoicism in the Work of Christophorus Colerus and his Circle*. Wiesbaden 1996, S. 69. (=Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 26)

9 Elliot Aronson, Timothy D. Wilson und Robin M. Akert: *Sozialpsychologie*. 6., aktualisierte Auflage. München 2008, S. 432.

terschieden zwischen ihnen, bestimmte Eigenschaften zuschreibt.¹⁰ Adam Schaff hat in seiner Untersuchung *Stereotypen und das menschliche Handeln* im Hinblick auf Gegenstand, Genese, Inhalt, soziale Funktion, Funktionsweise und Verbindung mit der Sprache eine acht Kriterien umfassende Definition des Stereotyps erarbeitet, die folgende charakteristische Merkmale enthält und auf die im Lauf der Arbeit immer wieder zurückgegriffen werden soll: Gegenstand des Stereotyps sind bestimmte Gruppen von Menschen, seine Genese ist sozial, in Verbindung mit seiner wertenden Funktion ist es immer emotional (negativ oder positiv), sein Wahrheitsgehalt ist entweder völlig tatsachenwidrig oder partiell in Einklang mit den Tatsachen, es ist gegen Veränderungen resistent, seine soziale Funktion ist die Internalisierung verbindlicher sozialer Normen im Hinblick auf die Integrierung des Individuums in die Gruppe, es ist immer verbunden mit einem Wort-Namen, der als aktivierender Impuls des Stereotypeninhalts wirkt und schließlich: die Benennung, unter der das Stereotyp auftritt, dient meist ebenfalls als Bezeichnung eines entsprechenden Begriffs, was zur Mystifizierung des Stereotyps als Abart des Begriffs führt.¹¹

Nun kann die Literaturwissenschaft, wie Peter J. Brenner dies sehr nachdrücklich formuliert hat, keine Erforschung der ‚Stereotypenbildung‘ leisten.¹² Im Kontext dieser Untersuchung soll deshalb textimmanent die antagonistische Konzeption des Barockdramas, der Tyrann-Märtyrer-Konflikt, hinsichtlich einer „Theorie der sozialen Identität“ befragt werden. Es wird davon ausgegangen, dass auch konfessionelle Gruppen „ein Bedürfnis nach einem positiven Selbstkonzept, einer positiven Einschätzung ihres Selbstwertes haben“¹³, der sich im Drama nachweisen lassen müsste. Während soziale Vorstellungsmuster der Fremdgruppe also innerhalb der Tyrannengruppe ausfindig gemacht werden sollen, wären dementsprechend im Sinne konfessioneller und sozialer Distinktheit positive Selbstbilder der Eigengruppe in der märtyrerhaften Zentralfigur des Trauerspiels zu finden.

Eine relative Aufwertung der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, im Vergleich zu einer anderen Gruppe (*Herstellen positiver Distinktheit*) dient dem

10 Ebenda, S. 425.

11 Vgl. Adam Schaff: *Stereotypen und das menschliche Handeln*. Wien, München und Zürich 1980, S. 86.

12 Sie ist „ein Problem der Mentalitätsgeschichte, der Erkenntnistheorie und der Psychologie; ihre Erforschung ist kein genuines Problem der Literaturwissenschaft, das sie mit ihren traditionellen Mitteln der Textanalyse oder der literaturwissenschaftlichen Reihenbildung lösen kann.“ Peter J. Brenner: *Die Lügen der Dichter und die Illusionen der Literaturwissenschaft. Probleme und Funktionen literaturwissenschaftlicher Stereotypenforschung*. In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 42 (1995), S. 11–16, hier S. 13f.

13 Johanna Hartung: *Sozialpsychologie*. Stuttgart, Berlin und Köln 2000, S. 121.

Selbstwertschutz und der Selbstwerterhöhung. Die Abwertung der Fremdgruppe wird dadurch erleichtert, dass man dazu neigt, ihre Mitglieder einem Stereotyp zuzuweisen und individuelle Unterschiede und Differenzierungen auszublenden.¹⁴

Welche Wahrnehmungsformen konfessioneller Fremdgruppen sind im schlesischen Schuldrama also festzustellen und gibt es demgegenüber korrelierend „das Stereotyp des ‚Rechtgläubigen‘“¹⁵?

3. Wahrnehmungsformen von Geistlichen als konfessionelle Heterostereotype?

Die breite Rezeption, die das Jesuitendrama bei Gryphius, sei es etwa durch Übersetzung (*Felicitas*) oder durch Anregung zu eigener Produktion (*Leo Arminius*) erfahren hat, ist der Forschung hinlänglich bekannt.¹⁶ Es wäre vermessen, bei Gryphius nicht von einem differenzierten Blick auf die katholische Konfession auszugehen. Auf eine Priester-Figur aus Gryphius' Dramen soll dennoch kurz die Aufmerksamkeit gelenkt werden, es ist Hugo Peter aus *Carolus Stuardus*. Im Personenregister wird er folgendermaßen vorgestellt: „Ein Geistlicher. Der Urheber der ungebundenen oder freyen Geister Independenten genant/ und zugleich Krigs-Obrister“.¹⁷ Die Forschung hat sich intensiv an der angemessenen Deutung des Ketzeranführers abgearbeitet.¹⁸

14 Ebenda, S. 121.

15 Schaff, Stereotypen und das menschliche Handeln (wie Anm. 11), S. 34.

16 Vgl. Willi Harring: *Andreas Gryphius und das Drama der Jesuiten*. Halle 1907. Max Wehrli: *Andreas Gryphius und die Dichtung der Jesuiten*. In: Ders.: *Humanismus und Barock*. Hildesheim 1993, S. 97–111. (=Spolia Berolinensia 3). James A. Parente: *Andreas Gryphius and Jesuit Theater*. In: *Daphnis* 13 (1984), S. 525–551.

17 Im folgenden zitiert nach der Ausgabe: *Andreas Gryphius: Trauerspiele I*. Hrsg. von Hugh Powell. Tübingen 1964, hier S. 60. (=Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke Bd. 4)

18 In Auswahl: Albrecht Schöne: ‚Ermordete Majestät Oder Carolus Stuardus König von Groß Britannien.‘ In: *Die Dramen des Andreas Gryphius. Eine Sammlung von Einzelinterpretationen*. Hrsg. von Gerhard Kaiser. Stuttgart 1968, S. 117–169. Alan Menhennet: *The Three Functions of Hugo Peter in Gryphius' Carolus Stuardus*. In: *Modern Language Review* 68 (1973), S. 839–842. Karl-Heinz Habersetzer: *Politische Typologie und dramatisches Exemplum. Studien zum historisch-ästhetischen Horizont des barocken Trauerspiels am Beispiel von Andreas Gryphius' Carolus Stuardus und Papinianus*. Stuttgart 1985, S. 15–42. Reinhold Grimm: *Hugo Peter, der Ketzerchor und die Religion. Zur Deutung des Carolus Stuardus von Gryphius*. In: *The Germanic Review* 61 (1986), S. 3–10.

Diesen intensiven Bemühungen soll hier keine weitere Interpretation hinzugefügt werden, lediglich die gesellschaftliche Wahrnehmung Hugo Peters als Geistlicher soll Erwähnung finden. Sind doch Geistliche durch ihre auffällige äußerliche Kleidung zur Stereotypisierung besonders geeignet.¹⁹ Im Trauerspiel äußert sich Fairfax über Hugo Peters Erscheinungsbild wie folgt:

Scheinheilger Bub'. Ich beb'/ ich starr'/ ich schau mit schrecken!
 Wie sich die Boßheit könn' ins Kirchen-kleid verstecken/
 Was vor ein Feuer sie im heiligen Schein auffblaß/
 Wie übergrimmig sie in solchem Schmucke raaß. (III. 385–388)

Demgegenüber beklagt der Geist des toten Erzbischofs von Canterbury, dass im Klerus gesellschaftliche Grenzen und Distinktionen an Bedeutung verloren hätten:

Wer Frembd/ wer Bürger war frolockt ob meiner Pein/
 Damit er konnte selbst Haut/ Hirt und Bischoff seyn. (II. 91f.)

Der Landfremde, der konfessionelle Rivale (nicht aber der Anhänger der eigenen Religion) wird bezichtigt, äußerlich die eigene Rolle einnehmen zu wollen. Gryphius merkt zu dieser Stelle an: „Man sihet hir auff die so genannten Independentes, welche wir Freysinnige oder Vngebundene nennen/ eigentlich heissen es solche Leute/ welche in Gewissens Sachen auff niman-des ihr Absehen haben.“²⁰ Zwischen äußerlich in Anspruch genommener gesellschaftlicher Priester-Rolle und durch das Gewissen legitimierter göttlicher Berufung wird strikt unterschieden. Typologisch ist dabei völlig klar, wie die Sekte der Independenten zu deuten sei.²¹ Die Diskrepanz von vorbildlichem äußerem Erscheinungsbild und gleichzeitiger religiöser Irrlehre wird im Geistlichen als Anführer der Königsmörder zusammengeführt. Im Pluralismus der Konfessionen muss zwischen äußerem gesellschaftlichem Status des Priesters und innerlicher Gewissensnorm gelernt werden zu differenzieren. In dieser fundamentalen Opposition spricht auch die Religion aus den Wolcken:

- 19 „Da Stereotype (zum Teil) durch Auffälligkeit entstehen, sind [...] wahrnehmungsmäßig auffällige Gruppen (Auffälligkeit durch Hautfarbe, Alter, Behinderungen, Gewicht, Kleidung, Verhalten, Sprache usw.) bevorzugte Objekte von Vorurteilen und Stereotypen.“ Werner Herkner: Lehrbuch Sozialpsychologie. 5., korrigierte und stark erweiterte Auflage der ‚Einführung in die Sozialpsychologie‘. Bern, Stuttgart und Toronto 1991, S. 494f.
- 20 Gryphius, Trauerspiele I. (wie Anm. 17), S. 142.
- 21 Zum Begriff der „Rotte“ siehe vor allem 4. Mos. 16, 4 und Ps. 22, 17, ferner Ps. 119, 61 sowie Sir. 21, 10 und Gal. 5, 20.

Geht! Geht! Und schmückt euch aus mit meines Mantels stücke!
Ein reines Hertz läst sich durch diese nicht erquicken! (IV. 265f.)

Im Gegensatz zum viel gereisten und später in Glogau ansässigen Gryphius hat Daniel Casper von Lohenstein die konfessionellen Rivalitäten der Breslauer protestantischen Gymnasien gegenüber den Jesuiten bereits als Schüler erfahren. In Lohensteins erstem Bühnenwerk, *Ibrahim (Bassa)*, als 14-jähriger Schüler 1649 begonnen und 1650 am Magdalensäum aufgeführt,²² finden wir in der Figur des türkischen Mufti einen zweifellos vom Kasuistik-Lehrbetrieb der Jesuiten geprägten islamischen Kleriker. Der als „Heiligkeit“ (IV. 216f.) bezeichnete Mufti soll einen Casus für den Herrscher Soliman lösen. Soliman fühlt sich Ibrahim, einem christlichen Fürsten gegenüber durch Eid verpflichtet:

Ich schwör es teur und hoch bei unserm Gotte dir
Daß Ibrahim den Geist weil Soliman wird leben
Nicht sol gewaltsam auf dem bitterm Tode gäben.²³ (IV. 276–278)

Aufgrund dieses Schwurs kann, so vermeint Soliman, Ibrahim von ihm nicht mit dem Tode bestraft werden. Der Mufti weist auf die Einschränkung des Schwurs hin: „Ists wahr/ daß die Verheissung Die er dem Ibrahim thät/ nicht weiter sich ersträkt Als weil der Sulthan lebt?“ (IV. 282–284). Die zunächst rätselhafte Frage enthüllt ihren Sinn, wenn der Mufti die Möglichkeit der Tötung Ibrahims gemäß dem Schwur für denkbar erklärt, vorausgesetzt dass Soliman während der Hinrichtung schläft:

Wo an denn/ weil der Schlaf ein kurtzer Tod zu achten
Der Tod ein langer Schlaff/ weil weißlich zu betrachten
Ein Schlaffender noch eh tod/ als lebendig heist
So schließ ich kurtz so viel: So bald den matten Geist
Des grossen Solimanns und die entsinnten Sinnen
Die Schlaff-Sucht wird umbhüllen; Wird Er am Ibrahim können
Gar wol den Muth abkühl'n (IV. 305–311)

22 Vgl. Klaus Günther Just: Daniel Casper von Lohenstein. Leben und Werk. In: Daniel Casper von Lohenstein. Türkische Trauerspiele. Hrsg. von Klaus Günther Just. Stuttgart 1953, S. XIVf. (=Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart CCXCII)

23 Alle folgenden Zitate nach folgender Ausgabe: Daniel Casper von Lohenstein: Sämtliche Werke. Abt. II. Bd. 1: Ibrahim (Bassa). Cleopatra (Erst- und Zweitfassung). Teilbd. 1. Hrsg. von Lothar Mundt. Berlin und New York 2008. (=Historisch-kritische Ausgabe)

Die hier negativ vorgeführte kasuistische Methode war integraler Bestandteil des jesuitischen Lehrbetriebs. Jesuitische Theologiestudenten waren zur Teilnahme an wöchentlichen Kasuskonferenzen verpflichtet, während zweier Sommermonate fand eine Kasusakademie statt, zur privaten Lektüre von Kasussummen wurden die Schüler ebenso angehalten wie zu praktischen, selbsttätigen Übung in Gewissensfällen.²⁴ Die fremde Religion des Islam wird nach jesuitisch-katholischem Muster gelesen und zeigt die negative Prägung gegenüber der konfessionellen schulischen Konkurrenz. Im Sinne einer Übergeneralisation können die Geistlichen der anderen Konfessionen und Religionen unter gleichen sozialen, simplifizierten Handlungsmustern erkannt werden. „Stereo-type sind meistens Übergeneralisationen, d. h. allen Angehörigen der Außengruppe werden aufgrund der Kategoriezugehörigkeit mehr oder weniger dieselben Merkmale zugeschrieben. Außerdem werden Unterschiede zwischen der eigenen Gruppe und Außengruppen überbetont.“²⁵

Zwar ist richtig, dass die hier zitierten Passagen dem Ibrahim-Roman der Madeleine de Scudéry in der Übersetzung Zesens nachgestaltet wurden,²⁶ nicht jedoch in seiner konzisen Zuspitzung hin auf die Kasuistik. Schließlich fragt bei Lohenstein der Mufti konkret nach den Umständen der Eidesbindung. Im Roman werden Mufti und „Bapst“²⁷ unspezifisch gleichgesetzt. Gerade mit der hohen Bedeutung, die in der Kasuistik den Umständen zukommt, scheint Lohenstein vertraut gewesen zu sein. „Circumstantiae in jure variant omnia ut inde aequitas colligatur“²⁸ formulierte pointiert der spanische Kasuist Juan Azor und veranschaulicht damit auch die hohe Flexibilität

24 Vgl. Johann Theiner: Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970, S. 218. (=Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 17)

25 Herkner, Lehrbuch Sozialpsychologie (wie Anm. 19), S. 493.

26 Vgl. Daniel Casper von Lohenstein: Sämtliche Werke. Abt. II. 1: Ibrahim (Bassa). Cleopatra (Erst- und Zweitfassung). Teilband 2: Kommentar von Lothar Mundt. Berlin und New York 2008, S. 954. (=Historisch-kritische Ausgabe)

27 Philipp von Zesen: Sämtliche Werke. V. 2: Ibrahim. Hrsg. von Ferdinand von Ingen. Berlin und New York 1977, S. 1265. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts). Die Gleichsetzung von Mufti und Papst findet sich noch bei Zedler: „Er empfähet auch von allen andern grosse Ehre, und wird insgemein von allen Türcken so hoch und werth gehalten, als bey den Römisch-Catholischen der Pabst zu Rom.“ Johann Heinrich Zedler: Art. „„Mufti, Muffti, Muphti, Mofiti““. In: Ders.: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...]. Bd. 22. Leipzig und Halle 1739, Sp. 21.

28 Juan Azor: Institutionum Moralium in Quibus Universae Quaestiones ad Conscientiam Recte aut Prave Factorum Breviter Tractantur. Köln 1602. Bd. I. xviii. S. 43f.

jesuitischer Moralthologie im von sozialen und ökonomischen Wandel geprägten 17. Jahrhundert.²⁹ Lohensteins kasuistischer Mufti spricht, um Machtinteressen „zu willfahrr“ (IV. 234), das systematische Lösungsverfahren der Jesuiten wird im Trauerspiel jedoch nicht reflektiert:

Der Professor legt nämlich zuerst einen Kasus in der Kurzform einer ‚Schwierigkeit‘ vor. Dann führt er dazu die klassischen Lösungen an. Darunter werden solche verstanden, die jeder guten Gewissens befolgen kann. Doch damit allein begnügt sich der Professor noch nicht. Er wählt vielmehr aus den vielen Lösungsversuchen die zutreffendste Meinung aus. Für diese wird nun ganz kurz der Beweis in seinen Grundlagen angedeutet. Damit gilt ein Kasus als gelöst.³⁰

Mit dem vom Mufti theologisch sanktionierten Eidesbruch und Freundesverrat wird hier jedoch eine ausschließlich moralisch disqualifizierte Kasuistik vorgeführt. Wenn der Mufti argumentativ zuletzt schließlich auf seine religiöse Autorität verweist, so zeigt sich eine der Autorität gegenüber positiv opponierende Instanz im Gewissen, die es für den Mufti zu eliminieren gilt:

Des Muffti Heiligkeit entdäcket disen Rath.
Des Keisers Hertze macht ihm allzu viel Gewissen.
Weis ihre Hoheit nicht wen sie hie folgen müssen?
Es redet Mahometh mit uns durchs Muffti Mund
Und thut uns sein Gesätz und seinen Willen kund. (IV. 332–336)

Zwischen islamischem Klerus und Herrschergewissen wird ein unversöhnlicher Gegensatz, ein Entweder-Oder postuliert, in dem der kasuistische Mufti sich selbst zum Christenmörder macht. Angriffsziel der Polemik ist die probabilistische Kasuistik, die zwischen intrinsischen und extrinsischen Argumenten unterscheidet.³¹

Indem religiöse Lehrautorität und Gewissen, Mufti und Eidesbindung von Lohenstein in fundamentaler Opposition inszeniert werden, zeigt sich in dieser Opposition das disqualifizierte Fremde und das positive Eigene (vom Gewissen Solimans ist in Zesens Übersetzung gar nicht die Rede). „Gewis-

29 Vgl. Albert R. Jonsen und Stephen Toulmin: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley, Los Angeles und London 1988, S. 151.

30 Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie* (wie Anm. 24), S. 195.

31 „The first Jesuit to espouse probabilism, Gabriel Vasquez (1551–1604), immediately separated the two components of this view: an opinion could be *intrinsically* probable – that is, founded on ‚excellent arguments‘ – or *extrinsically* probable – founded on the authority of ‚wise men‘. This logical distinction, inspired perhaps by the theologians’ need to have a proper word for every notion, subsequently led to a conceptual split that badly damaged the thesis.” Jonsen/Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (wie Anm. 29), S. 167.

sensfälle werden nach den Methoden eines neuen Probabilismus untersucht, um begriffliche Wege zu finden, die es erlauben, dem absoluten, dem rigorosen Gesetz auszuweichen.⁴³² Im Fremden der anderen Konfession wird eine moralische Ordnung begründet, die die moralischen Bindungen der eigenen Konfession bedroht. Stereotype sind immer „Träger gesellschaftlicher Phobien oder gesellschaftlicher Sympathien oder Affirmationen. Sie sind also Träger von Werturteilen und damit verbundenen emotionalen Zuständen und Haltungen.“⁴³³

Signifikant in Lohensteins Erstlingswerk ist dabei, dass den Priestern „der anderen“ ein Gewissen abgesprochen wird. Sicher war sich auch schon der Schüler Lohenstein darüber bewusst, dass auch im protestantischen Bereich Kasuistiken verfasst wurden (der Höhepunkt der protestantischen kasuistischen Literaturproduktion liegt zwischen 1640 und 1700, also zeitgleich mit Lohensteins Theaterproduktion)³⁴ – Harsdörffer etwa übersetzte 1654 *De Conscientia* von William Ames ins Deutsche – dennoch muss betont werden: „Kasuistik gilt als etwas spezifisch Katholisches, als eine scholastische Zergliederung des Gewissens mit dem einzigen Ziel, in diesem Meer von moralischer Ungewißheit die Autorität der Kirche als den einzigen sicheren Halt aufleuchten zu lassen.“⁴³⁵ Gegen diese flexible Moral, die das Naturrecht aufzulösen droht, richtet sich Lohensteins Trauerspiel. Es soll zugleich die unhintergehbare Norm des Naturrechts im Gewissen veranschaulicht werden.

Wehmuth/ Angst/ Schökken/ Betrübñus und Räu/ böses Gewissen/ Furcht/ Zittern und zagen Müßen den Mörder/ den teuffels-Tirannen/ peinigen/ züchtigen/ martern und nagen (V. 206f.)

fordern die dem Tyrannen erscheinenden Gespenster. Kann hier bei Lohenstein in der schablonenhaften Wiedergabe jesuitischer Kasuistik deswegen schon von Stereotypen gesprochen werden? Reflektieren Lohensteins Dramen protestantische Ängste hinsichtlich der jesuitischen *propaganda fidei*? Weitere Textbefunde über soziale Vorstellungsmuster katholischer Praktiken sind nötig, um in Lohensteins Drama von konfessionellen Stereotypen sprechen zu können.

32 Gustav René Hocke: *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*. Reinbek bei Hamburg 1959, S. 247. (=wohlts deutsche enzyklopädie)

33 Schaff, *Stereotypen und das menschliche Handeln* (wie Anm. 11), S. 36f.

34 Vgl. Jonsen/Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (wie Anm. 29), S. 177.

35 Heinz D. Kittsteiner: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Darmstadt 1992, S. 175.

Mit dem Auftreten Zoroasters in der fünften Abhandlung von Lohensteins *Agrippina* und der Geisterbeschwörung beginnt, was Bernhard Asmuth als das „magisch-psychische Nachspiel“³⁶ bezeichnet hat. Der dargestellte Opferritus endet gescheitert mit der Ohnmacht Zoroasters und Neros. Um „der Mutter Geist mit Opffern zu versöhnen“³⁷ (V. 484) wird in der Zauberszene der Versuch unternommen, die Rache der toten Mutter vom Sohn abzuwenden. Die Szene fußt zwar auf Sueton 34, 4 („quin et facto per Magos sacro euocare Manes et exorare temptauit“), löst sich jedoch durch die überaus aufwändig gestaltete, mit zahlreichen Anmerkungen versehene Beschwörung völlig aus dem historischen Kontext.

Am Grab- und Verbrennungsplatz Agrippinas, an dem noch ihre Leichenteile glühen (V. 586f.) wird von Zoroaster der „Opfer-tisch“ (V. 593) bereitet. Neros Wunsch „Ach moecht auch doch durch dich der Mutter Geist erwachen!“ (V. 619) lässt den Kaiser zum Handlanger, ja Messdiener des Zauberers werden („Gib...“ V. 623; „Komm lege...“ V. 625; „Komm wasch...“ V. 626; „Gib’s Rauchfaß...“ V. 629). Eine bewusst gegen den katholischen Ritus gerichtete Invektive liegt hier nahe. Marcel Mauss weist auf den engen Bezug zwischen entmachteter Religion und Magie hin: „Wenn eine Religion entmachtet wird, werden die ihrer Würde beraubten Priester für die Mitglieder der neuen Kirche zu Magiern.“³⁸ Den Kaiser selbst als Zauber- und Kultusdiener auf die Bühne zu bringen, führt die Auflösung der politischen Ordnung schlechthin vor Augen,³⁹ ist sinnfälliger Ausdruck des „*mundus perversus* in höchster Form“⁴⁰. Sowohl nach den Büchern Moses (2. Mos. 22, 18) als auch nach der Carolina (Art. 109) stand auf Zauberei die Todesstrafe.

Eine zentrale Quelle der Geisterbeschwörung stellen die Schriften des Jesuiten Athanasius Kircher dar. Zu Zoroasters scheiternder Totenbeschwörung „Wie? Woll’n die Geister nichts auff mein Beschwerden geben?“ (V. 767) führt Lohenstein in den Anmerkungen kontradiktisch aus Athanasius Kirchers

36 Bernhard Asmuth: Lohenstein und Tacitus. Eine quellenkritische Interpretation der Nero-Tragödien und des Arminius-Romans. Stuttgart 1971, S. 45.

37 Im folgenden zitiert nach Daniel Casper von Lohenstein: Sämtliche Werke. Abt. II. Dramen Bd. 2: Agrippina. Epicharis. Teilbd. 1. Hrsg. von Lothar Mundt. Berlin und New York 2005. (=Historisch-kritische Ausgabe)

38 Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie. Bd. 1. Theorie der Magie. München 1974, S. 64.

39 „Witchcraft is strongly associated with political disorder“ Sarah Colvin: ‚Die Wollust ist die Cirz‘. Daniel Casper von Lohenstein and the Notion of Witchcraft. In: Daphnis 28 (1999), S. 265–286, hier S. 265.

40 Eberhard Mannack: Schwarze Magie in Gryphs *Cardenio* und *Celinde*. In: Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts. Gedenkschrift für Gerhard Spellerberg. Hrsg. von Hans Feger. Amsterdam und Atlanta 1997, S. 35–44, hier S. 44.

Oedipus Aegypticus an: „Sacerdotes consuevisse violentis quibusdam minis adversum Dæmones uti.“⁴¹

Auch der Magier Zoroaster propagiert – wie der Mufti – die Aufhebbarkeit der Naturgesetze und des Naturrechts, wenn auch nicht kasuistisch:

Der Kaeyser sorge nicht. Die Sternen folgen mir/
Ich schreibe Satzungen den Goettern selber fuer. (V. 597f.)

Worauf beruft sich, wer die göttlichen Gesetze außer Kraft zu setzen glauben kann? Nicht zufällig dient als Schauplatz eine „wüste Einöde“, die Grabstelle Agrippinas fern vom Kaiserhof. Wüste und Gräber sind neutestamentlich die Wohnorte der Dämonen.⁴² Auch der „Abgrund“ (V. 781), in dem die bösen Geister gefangen gehalten werden, fehlt bei Lohenstein nicht. Mit der sprechenden Siebenzahl der insgesamt erscheinenden Geister (Britannicus, Agrippina, Orest, Alkmäon sowie die drei Furien), die für die Dämonologie zentral ist, wird ferner auf ein theologisches Muster zurückgegriffen.⁴³ Mit den katholisch gefärbten Zauberpraktiken schlägt der Ritus im Trauerspiel unmittelbar um in den Auftritt der Dämonen, die Pforten der Hölle werden geöffnet. Die Grenze zwischen Hölle und Ich ist durchbrochen. Nero („Der Abgrund schling’ t mich ein!“ V. 781) sinkt in Ohnmacht, im Reyen gelangt dem Zuschauer die innere Gewissensfolter des Kaisers zu Bewusstsein.

Fragt man nach dem unmittelbaren oder mittelbaren Bezug zwischen Gewissen, Zauberei und Ritus, so ist man auf die zeitgenössische protestantische Kasuistik verwiesen. Gerade die Kasuistik fungierte als Ratgeberin im Umgang mit dem Geister- und Gespensterglauben:

41 Lohenstein, *Sämtliche Werke* (wie Anm. 37), S. 260.

42 „Als Wohnorte der Dämonen gelten zunächst einmal, wie noch im heutigen Aberglauben, diejenigen Stätten, die man als unheimlich oder gefährlich empfindet und die der antike Mensch als unrein qualifiziert: Wüste (Lk 8, 29; Mt 12, 43; par. Lk 11, 24; vgl. Mk 1, 12 par.), Ruinen (Apk 18, 2) und Gräber (Mt 8, 28 par. Mk 5, 2; Mk 5, 3 par. Lk 8, 27b; Mk 5, 5). Das Gefängnis der widergöttlichen Mächte ist der Abgrund (ἀβυσσος), wo die Dämonen unter Verschluss gehalten (Lk 8, 31; Apk 9, 1; 20, 1–3; vgl. Röm 10, 7) und von Abaddon-Apollyon regiert werden (Apk 9, 11); aus ihm steigen dämonische Tiere herauf (Apk 9, 2f; 11, 7; 17, 8; vgl. Apk 13, 1.11).“ Otto Böcher: Art. „Dämonen IV“. *Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin und New York 1981, S. 280.

43 „Wenn bestimmte Zahlen der Dämonen genannt werden, ist am bedeutsamsten die Siebenzahl. Sieben in Gottes Auftrag handelnde Straffeister (vgl. Ez 9, 1f.) sind die sieben Posaunen- und die sieben Schalenengel der Johannesapokalypse (Apk 8, 2–11, 19; 15, 1–16, 21). Vollends sieben Dämonen sind die Krankheitsgeister von Mt 12, 45 par. Lk 11, 26 (...).“ Siehe: Böcher, Art. „Dämonen IV“ (wie Anm. 42), S. 281.

Just as clerical writers on witchcraft and popular magic saw these subjects in essentially spiritual terms as problems for the conscience, so experts on the conscience frequently gave advice about the sins of witchcraft and magic. Protestant audiences all over Europe may well have been taught their demonology via this parallel textual and evangelical route – for example in works like Fridrich Balduin's *Tractatus de casibus conscientiae*, which took all the standard topoi of witchcraft theory and turned them into cases of conscience, or Ludvig Dunte's *Decisiones mille et sex casuum conscientiae*.⁴⁴

So fragt etwa Balduin in seinem *Tractatus* im 3. Buch, *Caput IV*: „De Casibus Conscientiae in actionibus cum magis & veneficiis als Casus I: Licetnè Christianis bonâ cum conscientîâ vel operam dare Magiæ, vel magicis artibus uti?“ Balduin nennt Agrippa von Nettesheim und Paracelsus als Kronzeugen einer Magie mit gutem Gewissen: „Talia multa sunt in naturâ, quæ ad magiam illicitam referenda non sunt, propterea iis bonâ conscientîâ uti licet. (..) Talem magiam hodiè multi deprædicant, & absque peccato usurpari posse putant. Inter quos est Cornelius Agrippa, & Theophrastus Paracelsus.“⁴⁵ Zweifellos bezieht Balduin in seiner Kasuistik eine entgegengesetzte Position:

Ista omnia magiæ illicitæ accensemus, & certò persuasi sumus, neminem bonâ cum conscientîâ ea vel exercere, vel usurpare posse, sive in commodum sive in incommodum aliorum fiat, adeoque omnem, qui Christiani nomen reipsâ tueri, qui Deum propitium, qui fidem & conscientiam illibatam retinere voluerit, ab his artibus prorsus abstinere debere.⁴⁶

Bei Balduin findet sich auch (die sicher typologische) Herkunft magischer Praktiken aus Persien (Zoroaster),⁴⁷ die aus protestantischer Sicht enge Verbindung von katholischem Ritus und abergläubischer Magie: „Vsitatum est in *Papatu* consecrare olea, aquas, altaria, cereos, panes, caseum, carnes, vestes & arma.“⁴⁸

Wenn Zauberei im letzten Auftritt völlig *ad absurdum* geführt und die Aufmerksamkeit unmittelbar auf das Gewissen als zu heilender Instanz ge-

44 Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997, S. 473.

45 Friedrich Balduin: *Tractatus luculentus posthumus toti Reipublicae christianae utilissimus de materiâ rarissime antehac enucleatâ, casibus nimirum conscientiae summo studio elaboratus*. Wittenberg 1627, S. 715.

46 Ebenda, S. 717.

47 „Est enim magia vox *Persica*, significans rerum divinarum & humanarum scientiam; magus idem est ac sapiens, sophus ac sacerdos *Persarum*.“ Balduin, *Tractatus luculentus* (wie Anm. 45), S. 709.

48 Ebenda, (wie Anm. 45), S. 729.

richtet wird, zeigt sich ein zentrales Anliegen traditioneller protestantischer Theologie. Gewissensforschung an Stelle von externalen Schuldzuweisungen, Introspektion und Reue statt priesterlichem Hokuspokus stehen zur Abwehr der dämonischen Heimsuchung zur Verfügung:

The remedy was to transfer attention not merely from the devil to God, but from witch to victim, throwing the burden of responsibility on the latter's individual conscience. [...] The real significance of the events attributed to witchcraft was that, like all cases of affliction, they offered an opportunity for introspection and spiritual betterment; sin, not sorcery, was the cause of misfortune.⁴⁹

Erst in der Erforschung der Innerlichkeit, in der Rückbindung des Herrscher-selbsts an die Naturgesetze im Gewissen gewinnt der Fürst politische Orientierung und *prudentia* – und gerade nicht durch Hilfe beim Klerus. Wieder findet sich eine Opposition von Magie und Naturgesetz, persischer Zauberei und Gewissen, die mit konfessionellen Deutungsmustern aufgeladen ist. Der den Opfertisch bereitende, Weihrauchfaß schwenkende und geheimnisvoll beschwörende Zoroaster kann als katholischer Priester identifiziert werden. Sein Tun ist dem guten Gewissen ein Gräuel, Verlust des Bewusstseins (lat. *conscientia*) und höllische Qualen sind dem, der sich ihm anvertraut, sicher. Indem nahegelegt wird, dass zwischen Magie und katholischem Ritus nicht trennscharf unterschieden werden könne, wird der anderen Konfession unterstellt, die gesellschaftliche Ordnung aufzulösen. Der *horror* des Furien-Reyens spiegelt auch eine konfessionell geprägte Xenophobie wider, der katholische Herrscher möge sich nicht an Naturrecht und Gewissen binden lassen.

Auf einen dritten Priesterauftritt, diesmal im ägyptischen Gewand, sei ferner kurz eingegangen. In Lohensteins zweiter Fassung der *Cleopatra* von 1680 greift der Sohn des Antonius, Antyllus, die bereits sich auf den Tod vorbereitende, jedoch von Antyllus überraschte Cleopatra „in einem Priester-Rocke“⁵⁰ wütend an:

Verfluchte Zauberin! Mordstiftende Medee!
 Es ist ja hohe Zeit: daß dir zu Herten gehe/
 Was du auf den Anton für Meuchel-Mord erdacht;
 Den du umb Ehre/ Reich und Leben hast gebracht.
 Es ist der Götter Werck: daß dein verletzt Gewissen

49 Stuart Clark: *Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society* (c. 1520–c. 1630). In: *Early Modern European Witchcraft*. Hrsg. von Bengt Ankarloo und Gustav Henningsen. Oxford 1990, S. 45–82, hier S. 59f.

50 Die *Cleopatra*-Zitate im folgenden nach Daniel Casper von Lohenstein: *Sämtliche Werke*. Abt. II. Bd. 1. 1. Hrsg. von Lothar Mundt. Berlin und New York 2008, hier S. 612.

Wird von der Angst zerfleischt von Schlang- und Wurm zerbissen;
 Daß die Verzweiflung den Selbst-Mord dir lobt ein;
 Sonst würde diese Faust dein Tod und Hencker seyn. (V. 179–186)

Antyllus deutet nicht nur Cleopatras Selbstmord als Schuldeingeständnis gegenüber dem von Cleopatra in den Tod getriebenen Vater, er setzt Cleopatra angstverbreitend weiter zu: „Die Kwal wird dir nicht hier/ nicht in der Helle fehlen.“ (V. 188). Dabei hatte sich Cleopatra noch vor diesem Auftritt in stoischer Haltung von ihrem Umfeld verabschiedet: „Gold wird durch Glutt/ ein Geist durch Glück’ und Todt bewehr’t“ (V. 178). Im völligen Kontrast hierzu Cleopatras Reaktion auf Antyllus Erscheinen: „Hilf Himmel! reizt die Höll’ auch Prister mich zu kwälen?“ (V. 187). Die in der zweiten Fassung inszenierte Engführung von Todesvorbereitung und Priesterauftritt (in der ersten Fassung stirbt der fliehende Antyllus von der Hand seines Lehrers Theodor im Tempel)⁵¹ lässt sich als polemische Auseinandersetzung mit klerikaler Sterbebegleitung und Aufforderung zu Buße und Beichte verstehen. Damit nicht genug. Indem Antyllus Cleopatra als „Zauberin“ (V. 179) beschuldigt, bezichtigt er sie eines der Todesstrafe würdigen Verbrechens, das er selbst mit dem Tod bestrafen möchte („Sonst würde diese Faust dein Tod und Hencker seyn.“ V. 186). Die Szene gewinnt vor dem Hintergrund konfessioneller Stereotype erst an Klarheit, wenn Antyllus sich des Priestergewands entledigt („Sieh mich entlarvt nur an“ V. 200) und Cleopatra ihm gegenüber ihre Schuld eingesteht, um Verzeihung bittet: „Vergieb/ Antyllus/ mir/ [...] Gesteh’ ich doch die Schuld. Sie kan nicht sein vertheidigt.“ (V. 202–204). Diese ägyptische Beichtszene ohne Quellengrundlage, die gerade nicht gegenüber einem Priester stattfindet, sondern in die Intimität der Familie verlegt wird, zeichnet wiederum das furchteinflössende Bild eines Priesters, der aus persönlicher Motivation handelt. Es wird durch den verzeihenden und fürsorglichen „Sohn“ (V. 205) Antyllus konterkariert, der – ohne Priestergewand – keinen Hass mehr gegenüber Cleopatra hegen kann. Cleopatras besorgte Frage „Was aber steckt mein Sohn/ dich in das Prister-Kleid?“ (V. 205) ist auch als Konversionsangst deutbar. Was auch immer Lohenstein dazu bewogen haben mag, diesen miniaturhaften, konterkarierten Umschlag von katholisch-terrorisierender Sterbestunde in eine protestantisch-familiäre Verabschiedungs- und Verzeihungsgeste in die zweite Fassung einzubauen, stereotype soziale Vorstellungsmuster liegen der Neuerung zweifelsohne zugrunde. Wichert spricht hier von Cleopatra als protestantischer Heiliger:

51 Vgl. ebenda, S. 314f.

Ihre Schuld arbeitet sie in einer neuen Szene der späten Fassung bei einer regelrechten Beichte auf. Es beginnt damit geradezu eine protestantische Fassung des bei den Jesuiten so geläufigen Läuterungsdramas [...] Von nun an tritt Cleopatra – ihr Selbstmord steht dazu nicht in Widerspruch – bei ihren Todesvorbereitungen als gleichsam protestantische Heilige auf, als durch die Buße ihrer Schwäche bewusstes Vorbild ehelicher Treue bis in den Tod.⁵²

Wiedermum ist zu konstatieren, dass der ägyptisch-katholische Priester in fundamentaler Opposition zum gesellschaftlich und moralisch adäquaten Verhalten steht, Priesteramt und Gewissen als Entweder-Oder inszeniert werden, die Priesterfigur zunächst geradezu xenophob bedrohlich auf die Bühne gebracht wird, um sie als reine Verkleidung vorzuführen. Cleopatras Angst vor dem Priester wandelt sich in heiter zurückblickende Gelassenheit: „So scheid’ ich fröhlich ab.“ (V. 218)

Führt man sich die hier vorgestellten sozialen Verhaltensmuster der Geistlichen nochmals vor Augen, so muss konstatiert werden, dass ohne Zweifel von einer Fremdgruppenhomogenität der Gewissenlosigkeit von Hugo Peter, Mufti, Zoroaster und ägyptischem Priester gesprochen werden kann: „Soziale Kategorisierung führt neben der Eigengruppenbevorzugung auch zur Wahrnehmung der Fremdgruppenhomogenität, dem Glauben, dass ‚sie‘ alle gleich sind“.⁵³ Als distinktes Gruppenmerkmal kann dabei das Gewissen festgehalten werden.

4. *Gewissensnorm und Protestantisches Autostereotyp*

Bekanntlich basiert die Märtyrertragödie auf einer antagonistischen Figurenkonstellation, bei der im Barockdrama der einen überragenden Märtyrergestalt meist mehrere verschieden ausgeprägte Gegenspieler gegenüberstehen.⁵⁴ Dieser antagonistischen Figurenkonstellation sind auch Lohensteins weitgehend weltimmanente Trauerspiele verpflichtet. Die oben erwähnten Priesterrollen, Hugo Peter, der Mufti, Zoroaster und der verkleidete Antyllus, sind von Gryphius und Lohenstein den Antagonisten der märtyrerhaften Zentralfiguren beigelegt: den Tyrannen Cromwell, Soliman und Nero sowie als Rächer des verführten Römers Antonius. Dabei besteht kein Zweifel, dass

52 Adalbert Wichert: *Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz im 17. Jahrhundert*. Daniel Casper von Lohenstein und sein Werk. Eine exemplarische Studie. Tübingen 1991, S. 99f. (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 32)

53 Aronson/Wilson/Akert, *Sozialpsychologie* (wie Anm. 9), S. 432.

54 Vgl. Dirk Niefanger: *Geschichtsdrama der Frühen Neuzeit 1495–1773*. Tübingen 2005, S. 122–126. (=Studien zur deutschen Literatur 174)

die Tyrannen-Gruppe gegenüber der Zentralfigur lediglich sekundären Charakter besitzt. Manfred Pfister betont im Verhältnis von Fremdbild und Selbstbild, Hetero- und Autostereotyp den Vorrang des Autostereotyps:

Each heterostereotype has as its reverse an autostereotype, and it is the autostereotype that has functional priority. A culture defines itself by defining other cultures; the self defines itself by defining the other. The need for cultural or national identity always expresses and realizes itself in ascriptions of difference and otherness to the neighbouring cultures and nations.⁵⁵

Anhand von Gryphius Papinian und den Lohensteinschen Protagonistinnen Agrippina und Epicharis soll nun der Frage nach Autostereotypen im schlesischen Trauerspiel nachgegangen werden, denen ja funktionale Priorität zukommen müsste. Hofstätter führt aus: „Gruppen der verschiedensten Größe (Familien, Verbände, Nationen) bilden Selbstbilder, in denen sie die Erwartungen ausdrücken, die sie bezüglich ihrer Angehörigen haben.“⁵⁶ Wenn den Priestern schablonenhaft Gewissenlosigkeit zugesprochen wird, sind dann ihre Antagonisten ebenso stereotyp mit einem guten Gewissen gesegnet? Sigg weist zurecht auf die Affinität von Gewissen und ‚reinem Autostereotyp‘ hin: „Das ‚reine‘ Autostereotyp ist die introjizierte, dem Träger mit der Rollenübernahme aufs Gewissen gebundene Gesamtnorm.“⁵⁷ Sind die Protagonisten in den Breslauer Schuldramen Träger dieser Gesamtnorm?

Zweifellos stellt ein zentrales Anliegen der Forschung zu Andreas Gryphius', Großmütiger Rechtsgelehrter oder Sterbender Aemilius Paulus Papinianus' das Bemühen um ein adäquates Verständnis des Gewissensbegriffs dar. Überblickt man die Vielfalt der Forschungsansätze, so ergibt sich ein Panoptikum, das für sich schon wieder erklärungsbedürftig erschiene. In den Paradoxien um Obrigkeits- und Gewissenstreue, Sorge um sich oder Sorge um das Gemeinwohl, antik-diesseitiger Racheethik und christlicher Jenseitszentrierung hat Elida Maria Szarota gar einen „inneren Riß“ im Trauerspiel erkannt, „der nicht mehr ganz heilbar“⁵⁸ wäre. Papinians berühmte, auf das Jenseits gerichtete Gewissensberufung aus der ersten Abhandlung sei nochmals kurz in Erinnerung gerufen.

- 55 Manfred Pfister: Introduction. In: Ders. (Hg.): *The Fatal Gift of Beauty. The Italies of British Travellers. An Annotated Anthology.* Amsterdam und Atlanta 1996, S. 4. (=Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 15)
- 56 Peter R. Hofstätter: *Das Denken in Stereotypen.* Göttingen 1960, S. 16.
- 57 Rolf Sigg: *Das Autostereotyp des Schweizers.* Bern 1970, S. 61. (=Europäische Hochschulschriften Reihe XX: Philosophie Bd. 2)
- 58 Elida Maria Szarota: *Künstler, Grübler und Rebellen. Studien zum europäischen Märtyrerdrama des 17. Jahrhunderts.* Bern 1967, S. 293.

Deß strengen Himmels Gabe
 Ist diß was in uns wacht/ das jhr Gewissen heist;
 Das uns von innen warnt/ und nagt/ und reizt/ und beist.
 Wenn dieses schon zu schwach die Menschen zu gewinnen;
 Wird man mit Reden nicht die Geister brechen können. (I. 224–228)⁵⁹

Ist Papinian hier im Kontext konfessioneller Spannungen als nach protestantischem Autostereotyp geformter Märtyrer zu deuten? Andreas Solbach versucht „die Kontroverse zwischen immanenter und transzendenter Auslegung zugunsten einer konfessionellen Lesart“⁶⁰ aufzulösen. Solbachs ‚protestantische These‘: „Die Themis agiert im Sinne Luthers extra nos als vox dei, und sie stiftet jetzt erst ein Trauerspiel, indem sie Papinian mit der bona conscientia im Sinne des Evangeliums begabt, während die mala conscientia Bassians, von Laetus’ Verstocktheit gar nicht zu reden, auf dem Begriffsniveau politisch-stoizistischer ratio status verbleibt.“⁶¹

Weitere Forschungspositionen teilen Solbachs Ansicht keineswegs, vor einer Simplifizierung und pauschalen Inanspruchnahme des Gewissens für eine protestantische Amtsethik muss gewarnt werden. Wilhelm Kühlmann begreift anhand akademischen Schrifttums des 16. und 17. Jahrhunderts Papinian als Konfliktmodell absolutistischer Politik: „die Vision des Ausgleichs von Macht und Moral auf der Basis einer auf das einzelne Individuum zugeschnittenen Gewissensethik musste sich bereits im 17. Jahrhundert auf ihren Realitätsgehalt hin befragen lassen.“⁶² Kühlmann nimmt das Gewissen entsprechend dem römisch-heidnischen Handlungsrahmen ganz aus dem religiösen Kontext, setzt Gewissen und Naturrecht gleich: es gehe „gar nicht um einen spezifisch christlichen Lehrgehalt“, sondern um Beglaubigung der „transhistorischen, nicht an den christlichen Aeon gebundenen Verbindlichkeit des Naturrechts.“⁶³ Eine überkonfessionelle Beglaubigung des Naturrechts also stelle Papinians Gewissensnorm dar, an dem sich alles geschriebene Recht zu orientieren habe und das die einzige Möglichkeit darstelle, staatliche Ordnung zu schaffen und zu bewahren. Stefanie Arends auf Stoizismusrezeption im Sinne Senecaischer Kulturkritik konzentrierte Arbeit kann in Gryphius’ *Papinian* sogar eine Abwertung der Gewissensent-

59 Zitiert nach folgender Ausgabe Gryphius, Trauerspiele I (wie Anm. 17).

60 Andreas Solbach: Amtsethik und lutherischer Gewissensbegriff in Andreas Gryphius’ *Papinianus*. In: *Daphnis* 28 (1999), S. 631–673, hier S. 636.

61 Ebenda, S. 657f.

62 Wilhelm Kühlmann: Der Fall Papinian. Ein Konfliktmodell absolutistischer Politik im akademischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *Daphnis* 11 (1982), S. 223–252, hier S. 251f.

63 Zitiert nach Peter Michelsen: Vom Recht auf Widerstand in Andreas Gryphius’ *Aemilius Paulus Papinianus*. In: *Simpliciana* XVII (1995), S. 45–70, hier S. 49.

scheidung erkennen. Die Tyrann-Märtyrer-Konstellation ist nicht mehr als Schwarz-Weiß-Schema lesbar: die „Partei der Staatsräson kann sich auf eine Welt intersubjektiven Verständnisses berufen“;⁶⁴ durch die praktische Übermacht der Themis des neu konstruierten Rechts dagegen verblasse „Papinians Rechtsvorstellung zu radikalem Eigensinn“.⁶⁵ Die Gewissensentscheidung ist für Arend als gesellschaftliche Orientierungsmöglichkeit im *Papinian* diskreditiert, gerät unter den Verdacht der Eigensinnigkeit und der unendlichen Selbstreflexion. Papinian erscheint als „*occupatus* mit sich selbst.“⁶⁶ Ein sehr sprechendes Beispiel für Arends Argumentation aus der III. Abhandlung:

Papinian. Mir ist diß Haupt vors Reich; mehr vor die Wahrheit feil!
 Cleander. Soll ich dem Bassian die unsanfft' Antwort bringen?
 Papinian. Daß mein Gewissen nicht sich von Mir lasse zwingen.
 Cleander. Will Er dem Käyser denn nicht rathen; rett' er sich.
 Papinian. Der Fürst hat Raths genung. Ich sorg' anjtz für mich.
 Cleander. Ist denn Papinian durch gar nichts zu bewegen?
 Papinian. Pflug man je solchen Dinst auff unser Amt zu legen? (III. 487–510)

Kühlmanns und Arends gegen eine konfessionell vereinnahmende Lesart gerichtete Einwände lassen das Gewissen als jenseitsorientierten Garanten des christlichen *ordo* fragwürdig erscheinen. Den Deutungsversuchen liegt das von Martinsen als „*Paradoxon des Gewissens*“ bezeichnete Phänomen zugrunde: das Paradoxon ergibt sich daraus, dass der Vorrang des Gewissens als letztentscheidende Instanz sozialen Verhaltens keine Ordnung garantiert, die gesellschaftserhaltend ist, und dass der Vorrang der objektiven Problematik, also die Normsetzung durch Träger öffentlicher Gewalt, keine Ordnung garantiert, die dem einzelnen eine moralische Existenz ermöglicht.⁶⁷

Dass gegenüber Papinians reinem Gewissen der Tyrann einer Gewissensfolter unterzogen werden muss, bleibt dabei jedoch unbenommen:

Wie wir durch Beil und Stahl zu wütten sind geflissen
 So wütet in uns selbst ein rasend toll Gewissen. (V. 363f.)

Wenn also bei Gryphius von einer rein positiven, simplifizierend konfessionellen Prägung der Gewissensberufung nicht gesprochen werden kann, so

64 Stefanie Arend: *Rastlose Weltgestaltung. Senecaische Kulturkritik in den Tragödien Gryphius' und Lohensteins*. Tübingen 2003, S. 145. (=Frühe Neuzeit 81)

65 Ebenda, S. 145.

66 Ebenda, S. 146

67 Vgl. Renate Martinsen: *Staat und Gewissen im technischen Zeitalter. Prolegomena einer politologischen Aufklärung*. Weilerswist 2004, S. 27.

wird dennoch innerhalb der antagonistischen Figurenkonstellation an der kontrastiven Gegenüberstellung von gutem und schlechtem Gewissen festgehalten. Taylor weist auf die Komplexität des Autostereotyps hin:

People would be expected to have rather complex stereotypes about groups they encounter often in a variety of circumstances as compared to those with whom they have little or no contact. The most complex and sophisticated stereotype then would be retained for one's own group.⁶⁸

Ist auch bei Lohensteins Dramen von einer ans Gewissen gebundenen Gesamtnorm die Rede? Nun kann bei der Titelheldin Agrippina keinesfalls mehr von einer Märtyrerin gesprochen werden, zu sehr ist sie durch „Unkeuschheit und Ehren-Sucht“⁶⁹ kompromittiert, die skandalträchtige Verführung ihres Sohnes in der dritten Abhandlung sei nur in Erinnerung gerufen. Und dennoch erscheint Agrippina als Antagonistin des Tyrannen Nero, als durch Machtintrigen Ermordete, als verleumdetes Opfer und schließlich als rächender Geist. In fast stoischer Haltung erwartet sie ihre Mörder:

Jedoch was zittern wir
Für banger Todesfurcht? Laß/ Agrippine/ dir
Für der Enteisung der Sterblichkeit nicht grauen.“ (V. 99–101)

Vorangegangen war der Einspruch ihres Gewissens gegenüber ihrem Leben und ein ausführliches Schuldeingeständnis:

Nein! mein Gewissen selbst versag't mir allen Trost/
Die Götter sind erzürn't/ der Himmel ist erbost/
Die Wolcken hecken Blitz/ der Abgrund kaltes Eisen
Auf mein verdammtes Haupt. Die eignen Thaten weisen
Mir diesen Rechnungs-schluß: des Meeres Sanftmuth sey/
Daß es mich nicht ersäufft/ nur milde Tiranney;
Die Rache habe mich zu mehrer Kwal erhalten.
Sih'stu die Schatten nicht erschrecklicher Gestalten? [...]
Dort web't die Spinne mir die Mordthat übers Haupt/
Wie ich dem Claudius durch Schwämm' und Gift geraub't
Das Leben/ und das Reich; Wie ich des Erbtheils Krone/
Durch des Britannicus Verkürzung/ meinem Sohne

- 68 Donald M. Taylor: Stereotypes and Intergroup Relations. In: A Canadian Social Psychology of Ethnic Relations. Hrsg. von Robert C. Gardner und Rudolf Kalin Toronto, New York und London [u. a.] 1982, S. 151–171, hier S. 162.
- 69 Zitiert nach folgender Ausgabe: Daniel Casper von Lohenstein: Sämtliche Werke. Abt. II. Bd. 2: Agrippina. Epicharis. Teilband 1. Hrsg. von Lothar Mundt. Berlin und New York 2005, hier S. 166. (=Historisch-kritische Ausgabe)

Durch Arglist zugeschantz't. Jtzt leider! krigen wir
Schmach/ Unhold/ Untergang/ den rechten Danck dafür. (V. 35–64)

Agrippinas Gewissen eröffnet ihr nach dem gescheiterten Mordanschlag Neros die weiter bestehende Todesnähe, im Konflikt mit dem göttlich eingesetzten Verhängnis muss jeder aktive Widerstand aufgegeben werden, Agrippina verabschiedet sich endgültig aus der höfischen Intrigensphäre der *simulatio* und *dissimulatio*. Darf Agrippinas Monolog als Beichte gezeichnet werden? „Ob das Ich über Formen des Gedächtnisses verfügt, die symbolisch seine gesamte Vita thematisieren, das hängt vom Vorhandensein von sozialen Institutionen ab, die eine solche Rückbesinnung auf das eigene Dasein gestatten.“⁷⁰ Wenn hier die biographische Selbstreflexion nicht in einem institutionellen Kontext dargestellt werden kann, so changiert sie bewusst unscharf zwischen protestantischer Beichte und gerichtlichem Geständnis. In Gewitter und Sturm auf dem Meer erfolgte zugleich eine Gewissenserweckung Agrippinas. Wie Heinz D. Kittsteiner signifikant gezeigt hat, sind in der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts Gewitter und Gewissenserwahnung aufs engste verbunden. „Im Gewitter predigt Gott in das Gewissen; seine Zornesstimme dringt in das Ohr und mahnt zur Buße.“⁷¹ Mit Agrippinas Worten:

Die Götter sind erzürn't/ der Himmel ist erbost/
Die Wolcken hecken Blitz [...] (V. 36–37)

Weitere Elemente einer christlichen Theologie des Sündenbekenkens sind in Agrippinas Gewissensregungen als Reue freilich kaum feststellbar. Die *contritio cordis* fällt mit der Erkenntnis des nahen, gerechtfertigten Todes zusammen. Der seelische Schiffbruch wird im Sinne eines Überbietungstospos als weit erschreckender als der reale Schiffbruch affirmiert (V. 41). Es wird ganz rational bilanziert, der „Rechnungs-schluß“ (V. 39) gezogen. „Sa mort [...] est acceptéé comme une expiation de crimes enfin reconnus.“⁷²

Auf der Folterbank des Gewissens wird Agrippina zur Zeugin einer höheren moralischen Ordnung. Zugleich beglaubigt jedoch auch theatralisch

- 70 Alois Hahn: Biographie und Lebenslauf. In: Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Hrsg. von Hanns-Georg Brose und Bruno Hildenbrand. Opladen 1988, S. 91–105, hier S. 93. (=Biographie und Gesellschaft 4)
- 71 Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens (wie Anm. 35), S. 48.
- 72 Pierre Béhar: Silesia Tragica. Epanouissement et fin de l'école dramatique silésienne dans l'œuvre tragique de Daniel Casper von Lohenstein (1635–1683). Tome I. Wiesbaden 1988, S. 184.

der Schmerz die Wahrheit des Bekenntnisses.⁷³ Lohenstein inszeniert eine Gewissensnorm, die ganz ohne Transzendenz seines Amtes waltet. Im Zentrum steht der Konflikt zwischen dem Einzelnen und dem Verhängnis. Lohenstein hat diese Szene ganz ohne Quellengrundlage verfasst – weder Tacitus noch Sueton oder Cassius Dio erwähnen ein derartiges Schuldgeständnis – sie macht nicht nur die bestehende unhinterfragbare Normativität der Gewissensinstanz evident (nach ihrem Geständnis kann Agrippina in das Schema einer Märtyrerin überführt werden und als Geist selbst als moralische Instanz auftreten), im Gewissen wird eine sinnhafte, moralische Ordnung einer „religiösen Obdachlosigkeit“⁷⁴ implementiert, wie sie das Geschichtswerk des Tacitus verkörpert. Römische Geschichte dient hier dazu, soziale Verhaltensmuster der Gegenwart aufzugreifen. Erst indem Agrippina ihre Schuld eingesteht, vor dem Theaterpublikum beichtet, ist sie innerhalb der antagonistischen Figurenkonstellation nicht mehr der Tyrannengruppe (wie etwa Poppea) zuzuordnen und kann als Nero drohender Geist erscheinen: „Ist Agrippine todt? und sie lebt uns zur Rache?“ (V. 397). Colvin hebt hervor: „she is by virtue of her confession to some extent rehabilitated at the moment of her death, despite the immensity of her crimes.“⁷⁵ Wichert spricht deshalb vom Bekehrungs-drama: „Während das Märtyrer-drama Tugend und Untugend, Gut und Böse, Richtig und Falsch auf die polaren Figuren Märtyrer und Tyrann überträgt, überträgt das Bekehrungs-drama diese Größen auf eine Figur vor und nach der Läuterung, die durch die Konfrontation mit der Ewigkeitsperspektive ausgelöst wird.“⁷⁶

Wie ist diese völlig ahistorische Gewissensberufung der Agrippina zu verstehen? Kann die Gewissenlosigkeit Neros nur ins rechte Licht gerückt werden, wenn seine Gegenspielerin sich dem Gewissen verpflichtet? Muss hier nicht von einem übertriebenen Glauben an die Gewissens-kategorie als gesellschaftlicher Handlungsleitlinie gesprochen werden? Der Historiker

73 Bei Raimundus Lullus, *Philosophiae principia XII, De Memoria* findet sich folgende Argumentation: „Rursus ait memoria, effective mea natura est melancholia, quoniam per frigiditatem restringo species et conservo metaphoricè loquendo, quoniam aqua habet naturam restringendi et quia terra habet naturam vacuativam, habeo loca in quibus possum ponere ipsas species (...)“ Vgl. hierzu Ludwig Volkmann: *Ars memorativa*. In: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien N. F. 3* (1929), S. 111–200, hier S. 117f.

74 Vgl. Wilhelm Kühlmann: *Geschichte als Gegenwart. Formen der politischen Reflexion im deutschen Tacitismus des 17. Jahrhunderts*. In: *Res Publica Litteraria. Institutionen der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*. Bd. 1–2. Hrsg. von Sebastian Neumeister und Conrad Wiedemann. Bd. 1. Wiesbaden 1987, S. 325–348, hier S. 331. (=Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14)

75 Colvin, „Die Wollust ist die Cirz“ (wie Anm. 39), S. 278.

76 Wichert, *Literatur, Rhetorik* (wie Anm. 52), S. 131.

Hahn weist auf die ahistorisch legitimierende Funktion von Stereotypen hin: „Das Paradox besteht darin, dass die Geschichte dazu dienen muß, Stereotypen zu legitimieren, gleichzeitig aber der Inhalt der Stereotypen aus der Geschichte herausspringt, indem er für ewig gültig erklärt wird.“⁷⁷ In diesem Sinne muss Agrippina beichten, nicht um den Postulaten des Naturrechts zu entsprechen, sondern um im Drama die Rolle der gewissenhaften Antagonistin des Tyrannen zu erfüllen.

Zuletzt noch zu einer dritten Gewissensberufung, die in ihrem schmerzüberwindenden Gestus schwer verständlich scheint. In Lohensteins *Epicharis* finden wir eine aktive Heldin, die reinen Gewissens gegen den Tyrannen kämpft.

So viel der Schaum der Perl/ die Stürme Palmen schaden/
 Das Saltz Korallen nimm't / die stets in Wellen baden;
 Der Hammer Diamant' ein Amboß Gold' abnütz't:
 So viel kan Marter dem/ den sein Gewißen schütz't/
 Den Tugend wafnet aus/ den große Thaten krönen
 Ohnmächtgen Abbruch thun.⁷⁸ (V. 531–536)

Epicharis vertritt die Tugend aber „in bezeichnend anderer Weise als die sonst bekannten Märtyrergestalten des Barock: nicht passiv, Leiden und Tod erwartend, sondern mit äußerster Aktivität.“⁷⁹ In besonders pointierter Weise wird dabei vom Schutz des Gewissens auf der Folterbank gesprochen. „Wen sein Gewißen schütz't/ höhnt der Verläumbder Blitzen“ (III. 524) ist sich Epicharis sicher. Und Lucanus: „Wen sein Gewißen schütz't/ der schöpffet Hertz und Muth“ (III. 637). Lohensteins Titelgestalt erteilt damit auch der Vanitas-Resignation, wie sie das schlesische Publikum bei Gryphius idealisiert sah, eine Absage. Epicharis predigt Maximen aus den philosophischen Schriften Senecas, erklärt es aber für ein schlimmes Missverständnis, als ein Mitverschwörer daraus das Recht zur Tatenlosigkeit ableiten will.⁸⁰ Da Lo-

77 Hans Henning Hahn: Stereotypen in der Geschichte und Geschichte im Stereotyp. In: Ders.: Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg 1995, S. 190–204, hier S. 200.

78 Zitiert nach folgender Ausgabe Daniel Casper von Lohenstein: Sämtliche Werke. Abt. II. Dramen. Bd. 2. Agrippina. Epicharis. Hrsg. von Lothar Mundt. Berlin und New York 2005. (= Historisch-kritische Ausgabe)

79 Gerhard Spellerberg: Lohensteins Trauerspiele: Geschichtsdenken und Politikverständnis. In: Die Welt des Daniel Casper von Lohenstein. Epicharis. Ein römisches Trauerspiel. Hrsg. von Peter Kleinschmidt, Gerhard Spellerberg und Hanns-Dietrich Schmidt. Köln 1978, S. 78–91, hier S. 84.

80 Vgl. Bernhard Asmuth: Lohensteins Quelle und Vorlagen für die Epicharis. In: Kleinschmidt/Spellerberg/Schmidt (Hg.), Die Welt des Daniel Casper von Lohenstein (wie Am. 79), S. 92–103, hier S. 102.

henstein den Tod Senecas und der Epicharis am Ende der fünften Abhandlung direkt gegenüberstellt, erweist sich als auffällig, dass nur Epicharis sich von beiden auf das Gewissen berufen kann. Dies ist besonders bemerkenswert, da die Immunisierung von Folterschmerzen durch das gute Gewissen auf stoisches Gedankengut eben jenes Seneca zurückgehen könnte.

In De ben[eficiis F. F.] IV, 12, 4 beantwortet Seneca die fiktive Frage, was man selber von einer Wohltat habe, mit: das gute Gewissen (*bona conscientia*). Sofern jemand wirklich aus sittlichen Motiven Wohltaten vollbringt, d. h. sie um ihrer selbst willen erstrebt [...] – ist ihm dieses gute Gewissen nach De ben II, 33, 3 durchaus ein Genuß. Es ist die erste Frucht der Wohltat (*conscientia beneficii fructus primus*), die dem Wohltäter auf jeden Fall zuteil wird – unabhängig von der zweiten, der des öffentlichen Ansehens (*famae*) [...].⁸¹

Vermögen die physischen Qualen der Folter den Genuß, den Epicharis das gute Gewissen bereitet, wirklich nicht aufzuwiegen? Dies scheint wenig glaubhaft. Die bei Cicero in den *Tusculanae Disputationes* im 2. Buch erörterten Grundlagen der Schmerzüberwindung können für den zugrunde liegenden Zusammenhang von gutem Gewissen und Schutz vor Schmerzen ebenfalls nicht in Anspruch genommen werden. Nur aus stoizistischem Gedankengut sind die provokanten Folterszenen also nicht zu verstehen. Es scheint hier angebracht, an die Tatsachenwidrigkeit, die Schaff für das Stereotyp aufgrund seiner emotionalen Komponente reklamiert, zu erinnern.⁸² Mit einem stoizistischen, naturrechtlichen oder protestantischen Gewissensbegriff allein kann Epicharis schmerzüberwindendes Gewissen jedenfalls nicht in Einklang gebracht werden. Vom Autostereotyp könnte hier als adäquater Begriff gesprochen werden, „indem wir mit ihm die vom Träger einer Rolle introjizierte, ihm mit der Rollenschilderung als zwingend erscheinende Gesamtnorm der Rolle bezeichnen.“⁸³ Es ist „Wunschbild: ‚So wollen wir sein!‘“⁸⁴

Selbstverständlich weiß sich auch Epicharis im Einklang mit dem Verhängnis und dem Fortgang der Geschichte, blickt mit gutem Gewissen in die Zukunft:

So/ wenn Epicharis schon längst wird seyn gestorben/
Wird sich die Nachwelt ihr zu einem Tempel weihn
Und ihr Gedächtnis-Bild ein ewig Nahme seyn/
Und wenn man mich und dich wird auf den Schauplatz heben/
Wird Nero nur durch Schmach/ ich durch die Tugend leben. (V. 728–732)

81 Hans-Joachim Eckstein: Der Begriff *Syneidesis* bei Paulus. Tübingen 1983, S. 90f.

82 Vgl. Schaff, Stereotypen (wie Anm. 11), S. 86.

83 Rolf Sigg: Das Autostereotyp des Schweizers (wie Anm. 57), S. 55.

84 Ebenda, S. 58.

Wenn die Heldin im Moment ihres Todes [...] für sich beansprucht, sie werde in der Geschichte als ein positives Beispiel weiterwirken – indem ihr Kampf gegen Nero beispielsweise auf die Bühne gebracht wird, wie es eben durch Lohensteins Stück geschieht –, dann scheint hier wirklich eine „Säkularisierung christlicher Kerngehalte des barocken Trauerspiels vorzuliegen“⁸⁵, so Spellerberg. Eine emotional so hohe Wertschätzung des Schutzes eines reinen Gewissens ist letztlich aber nur vor dem Hintergrund der protestantischen Gewissensberufung denkbar, die im Gewissen sich mit der Heilsgeschichte konform weiß und in ihm eine Instanz erkennt, das gegen den Machtanspruch des Habsburgischen Kaiserhofs Einspruch zu erheben vermag. Autostereotypen erfüllen „eine Funktion der Verteidigung von Gruppeninteressen, was [...] in übertriebenen positiven Werturteilen Ausdruck findet“⁸⁶.

Die hier bewusst provokante Zusammenstellung grundsätzlich verschiedener Schuldrama-Protagonisten – der passiv duldende Rechtsgelehrte Papinian, die ehrsüchtige, erst in der Todesstunde schuldbewusste Agrippina und die aktive Verschwörerin Epicharis – bedarf des Klärungsbedürfnisses hinsichtlich der ihnen gemeinsamen Gewissensberufung. Ist hier nicht Sprachskeptizismus angebracht, suggeriert nicht der Gebrauch eines Wortes fälschlicherweise, dass es über die Zeiten hinweg identische soziale Verhaltensmuster beschreibt, obwohl es sich tatsächlich um hoch komplexe, verschiedenartige Vorstellungen handelt? Gerade darin würde jedoch eine spezifische Leistung des Stereotyp-Begriffs liegen: in der Komplexitätsreduktion und der Generalisierung. Kein Trauerspiel von Gryphius oder Lohenstein, in dem nicht an das Gewissen appelliert oder unter seiner Autorität gelitten wird, in dem das Gewissen nicht befreit oder bindet. Mit dem Bewusstsein „daß ich so vil Recht von meinem Recht nachließ Als mich in disem Werk mein rein Gewissen hiß“ (IV. 171f.) geht Carolus Stuardus in den Tod, „Diß ist der höchste Sig/ daß mein Gewissen rein“ (V. 266) postuliert Papinian, „Ein rein Gewissen ist mein unverrücktes Ziel“ (IV. 526) erklärt auch Hallmanns *Mariamne* entschlossen. Die Reihe ließe sich noch bedeutend erweitern. Die Multimedialität des Jesuitengymnasiums dagegen kennt das Gewissen in erster Linie als *personificatio*, schwarz und weiß, mit aufgemaltem Herz, in das eine Schlange beißt, wie uns etwa Franz Lang in seiner *Dissertatio de actione scenica* berichtet. Die *applicatio sensuum* der Ignatianischen Exerzitien empfiehlt, mit der Vorstellungskraft den jenseitigen Gewissenswurm zu fühlen.⁸⁷ Doch als von allen kirchlichen Autoritäten und göttlichen Heils-

85 Spellerberg, Lohensteins Trauerspiele (wie Anm. 79), S. 85.

86 Schaff, Stereotypen (wie Anm. 11), S. 85.

87 Vgl. Sandra Krump: Sinnenhafte Seelenführung. Das Theater der Jesuiten im Spannungsfeld von Rhetorik, Pädagogik und ignatianischer Spiritualität. In:

bringern (wie etwa den Schutzengeln) losgelöste innerliche Entscheidungsinstanz, die den dramatischen Konflikt maßgeblich trägt, wird das katholische Gewissen nicht inszeniert.

Während den Priestern der fremden Religionen in stereotyper Wahrnehmung das Gewissen abgesprochen werden kann, zeigt sich die protestantische Gewissensinstanz als Autostereotyp zwar als verpflichtende Gruppennorm, ihre pragmatische Handlungsfunktion kann jedoch nur mehr in ausdifferenzierten, komplexen Haltungen und Verhaltensmustern erfasst werden.

In diesem Sinn sprechen wir von ‚stereotypen Haltungen‘ (*stereotypized attitudes*), wobei wir darunter nicht die Identität von Haltung und Stereotyp verstehen, sondern die Einwirkung der stereotypen Überzeugung auf die Haltung, deren Komponente sie ist. So entsteht eine spezifische Einheit von Stereotyp und Haltung, in deren Rahmen jedoch beide Kategorien ihren separaten Charakter beibehalten, vor allem in genetischer, aber auch in funktionaler Hinsicht.⁸⁸

Die autostereotype Prägung der protestantischen Konfession als „Gewissensreligion“ hatte (und hat?) – prominent in der Theologie Karl Holls – bis ins 20. Jahrhundert hinein weiter Bestand.⁸⁹

Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit II. Hrsg. von Hartmut Laufhütte, Wiesbaden 2000, S. 937–950, hier S. 939.

88 Schaff, Stereotypen (wie Anm. 11), S. 63.

89 Vgl. etwa: Dietrich Korsch: Lutherisch-nationale Gewissensreligion: Karl Holl (1866–1926). In: Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 2. Kaiserreich. Teil 2. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf. Gütersloh 1993, S. 336–353. Jörg Dierken: Gewissensreligion. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke. In: Theologische Rundschau 69 (2004), S. 345–358.