

BETTINA BANNASCH und GÜNTER BUTZER

Das Verschwinden des Anderen im Ich:
Affektregulierung und Gedächtnisprägung
in Meditation und Emblematik

Seit den 70er Jahren hat sich die historische Anthropologie als Alternativprojekt zu den historizistischen Geschichtskonstruktionen bei der Erforschung der Genese moderner Subjektivität etabliert. Beschreibt der Historizismus die Entwicklung des Individuums als Erfolgsgeschichte fortschreitender Emanzipation und Autonomie¹, so lenkt die historische Anthropologie das Augenmerk auf diejenigen Prozesse, die seit Horkheimer und Adorno als 'Dialektik der Aufklärung' firmieren². Die Berechtigung der letztgenannten Perspektive erscheint heute unbestreitbar. Denn seit die große historizistische Metaerzählung in die Krise geraten ist, steht es auch um ihren Helden, das autonome Individuum, nicht zum besten – Bücher zum 'Tod des Subjekts' haben allenthalben Konjunktur³. Die Gelegenheit für eine Archäologie des autonomen, selbstbewußten Ich ist daher günstig. Sie kristallisiert sich um die Frage, ob die Erfolgsgeschichte des Subjekts nicht als Deckerzählung für ein ihr vorausliegendes Trauma fungiert, das irgendwann zwischen der 'Entdeckung' des Individuums in der Renaissance und der Bildungsideologie der Aufklärung sich ereignet hat. Um es weniger

1 Es handelt sich um die in Deutschland mit Herder und dem Idealismus einsetzende Linie, die, um nur einige Namen zu nennen, über Wilhelm von Humboldt, Burckhardt und Dilthey ins 20. Jahrhundert führt. – Zur anhaltenden Aktualität dieser Konstruktion vgl. Ch. Riedel: *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes*, Darmstadt 1989.

2 Im Gegensatz zur geschichtsphilosophischen könnte man diese als die zivilisationsgeschichtliche Linie bezeichnen. Sie reicht von Max Weber und Norbert Elias über Horkheimer/Adorno bis zu Foucault. Zur Konstruktion dieser Linie vgl. A. Hahn: *Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne*, in: *Philosophische Rundschau* 31 (1984), S. 178–202. – Dazu zwei neuere Studien: Ch. Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994, und P. Geyer: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*, Tübingen 1997 (mimesis 29).

3 Vgl. z. B. G. Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, Graz, Wien 1986. – H. Nagl-Docekal, H. Vetter (Hrsg.): *Tod des Subjekts?*, Wien, München 1987. – M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen (Hrsg.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988.

dramatisch zu formulieren: Es wäre die Hypothese zu prüfen, daß die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und vor allem im 17. Jahrhundert verstärkte Integration des Individuums in kirchliche und staatliche Institutionen nicht als backlash in der Geschichte der Individualisierung einzustufen ist, sondern gerade die soziale Disziplinierung individuellen Handelns und Denkens als Voraussetzung für die Ausbildung moderner Subjektivität gelten kann⁴. Sucht man also nach dem 'Anderen des Ich', ist es ratsam, sich der frühen Neuzeit zuzuwenden. Man findet dort ein Ensemble von Diskursen und Praktiken, die seiner Formung dienten, und zwei dieser diskursiv-praktischen Einheiten, nämlich Meditation und Emblematisierung, sollen im folgenden dargestellt werden. Ihre Auswahl, die zunächst den Forschungsinteressen der Verfasser geschuldet ist, wird dadurch gerechtfertigt, daß sich am Beispiel dieser beiden Einheiten ein Prozeß exemplarisch verfolgen läßt, den man das 'Verschwinden des Anderen im Ich' nennen könnte.

I.

Es ist kein Zufall, daß die Techniken der Disziplinierung, die Michel Foucault anhand von Kasernen, Spitälern, Internaten und Fabriken beschreibt, häufig an die Praktiken der monastischen Askese erinnern: Die räumliche Abschließung und Parzellierung folgt dem Modell des Klosters; der strengen Zeitplanung mit ihren drei Elementen – Festsetzung von Rhythmen, Zwang zu bestimmten Tätigkeiten, Regelung der Wiederholungszyklen –, die auf die Herstellung einer vollständig nutzbaren Zeit abzielt, liegt die rigide Zeitordnung klösterlicher Gemeinschaften zugrunde. Doch nicht nur diese 'äußeren' Reglementierungen sind monastischen Ursprungs, sondern auch diejenigen Techniken, die den Menschen von 'innen' heraus umformen, entstammen asketischer Praxis. Diese Techniken gruppieren sich um den Begriff der Übung, der eine Beziehung zwischen der Institution religiöser Askese und den Institutionen der Disziplinarmacht herstellt: "In der Mystik und Asketik richtete die Übung die diesseitige Zeit auf die Erlangung des Heils aus. Diesen ihren Sinn sollte sie im Abendland allmählich verkehren, und zwar unter Beibehaltung einiger ihrer Techniken: dann dient sie dem haushälterischen Einsatz und nutzbringen-

⁴ Vgl. R. van Dülmen: Die Entdeckung des Individuums 1500 – 1800, Frankfurt a. M. 1997, S. 13.

den Zusammenraffen der Lebenszeit sowie der Ausübung von Macht über die Menschen mittels der so organisierten Zeit. Die Übung wird ein Element in einer politischen Technologie des Körpers und der Dauer. Anstatt in einem Jenseits zu gipfeln, richtet sie sich auf eine nie abzuschließende Unterwerfung aus.”⁵

Der zentrale religiöse Bezugspunkt sozialer Übung und damit der Herausbildung moderner Individualität verweist auf die Technik der Meditation und hier vor allem auf deren Neubegründung durch Ignatius von Loyola. Die Konturen, die dieser dem Konzept der Exerzitien gegeben hat, lassen ihn als herausragende Vermittlungsfigur von außerweltlicher und innerweltlicher Askese erscheinen⁶. Während die Meditation der spätantiken und mittelalterlichen Kirche den religiösen Virtuosen in den Klöstern vorbehalten war, wird sie bei Ignatius zur geistlichen Übung gerade auch der Laien. Ihr Ziel besteht darin, “die Seele vorzubereiten und in Bereitstellung zu setzen (*disponer*), dazu hin, alle ungeordneten Hinneigungen von sich zu tun, und nachdem sie abgelegt sind, den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Einrichtung (*disposición*) des eigenen Lebens zum Heile der Seele”⁷. Hierfür zieht sich der Meditierende vorübergehend aus allen weltlichen Geschäften zurück und unterwirft sich einem strengen Zeitreglement (Nr. 72), das ihn unter Anleitung eines Exerzitienmeisters in differenziert gegliederten und aufeinander aufbauenden Schritten der völligen Selbstbeherrschung entgegenführt. Der Zentralbegriff der ignatianischen Meditationstheorie ist derjenige der Ordnung (*dispositio*)⁸. Der Weg zum Heil liegt in der Überwindung verworrener Nei-

5 M. Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1994, S. 209.

6 Das Vorbild des ehemaligen Soldaten Ignatius für die Organisation seines Ordens war bekanntlich das Militär. Vgl. F. Wulf: Grundzüge ignatianischer Frömmigkeit, in: Geist und Leben 25 (1952), S. 167 – 184, hier: S. 171.

7 “[...] praeparare, et disponere animam ad tollendas affectiones omnes male ordinatas, et ijs sublatis ad quaerendam ac inueniendam voluntatem Dei, circa vitae suae institutionem, et salutem animae” (Ignacio de Loyola: *Exercitia spiritvalia*, Rom 1548. Reprint Osnabrück 1971. Hrsg. von B. Schneider [Milliaria 21], Nr. 1, Bl. A viijr f.). Die deutsche Übersetzung nach: Ignatius von Loyola: Die Exerzitien. Übertr. von H. U. von Balthasar, 11. Aufl., Einsiedeln, Freiburg 1993 (Christliche Meister 45), S. 7. Im folgenden im Text zitiert mit Angabe der jeweiligen Paragraphennummer.

8 Der Begriff der *dispositio* verweist auch auf die enge Verbindung von Meditation und Rhetorik. Vgl. P. Rabbow: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, S. 56 – 80, und G. Butzer: Artikel ‘Meditation’, in: Histo-

gungen und in einer Einrichtung des Lebens, die zur Indifferenz allen weltlichen Dingen gegenüber führt und dadurch auf die Aufnahme des göttlichen Willens vorbereitet⁹.

Schon immer war die Meditation eine Methode der ganzheitlichen Erfassung des göttlichen Wortes, die über das rationale Verstehen hinaus dessen 'leibliche' Aneignung bezweckte (Näheres dazu unten). Dementsprechend fordert Ignatius die Aktivierung aller Seelenkräfte: Das Gedächtnis vergegenwärtigt ein Geschehnis aus der Vita Christi, der Verstand betrachtet und erwägt den Nutzen, den das Ereignis für die Person des Meditierenden hat, der Wille schließlich vertieft die Applikation durch die Erzeugung der entsprechenden Empfindungen (Nr. 50). Die berühmte 'Anwendung der fünf Sinne' (Nr. 121) zielt demnach nicht auf die größtmögliche Anschaulichkeit der zu betrachtenden Dinge – das leistet bereits die memoria. Vielmehr führt sie in einer durch den Willen gesteuerten Affektinnervation die sinnliche 'Einverleibung' der gefundenen göttlichen Wahrheit herbei. Als Übungstechnik, die den ganzen Menschen umfaßt und die Übertragung auf das weltliche Alltagsleben explizit einschließt (Nr. 170 – 189), zielen die ignatianischen Exerzitien auf die Bearbeitung und 'Ordnung' der Affekte und darüber hinaus auch auf die souveräne Beherrschung des gesamten menschlichen Verhaltens – von der bewußten Steuerung sozialer Kommunikation (Nr. 40) bis hin zur vernünftigen Regulierung der körperlichen Bedürfnisse (Nr. 210 – 217). Es ist daher nicht übertrieben, von der Ausbildung eines sozialen Habitus zu sprechen, der das gesamte Leben den von asketischen Prinzipien geleiteten Kräften des Verstandes und des Willens unterwirft.

Im 16. Jahrhundert konkurrieren zwei unterschiedliche Traditionen der Affektenlehre. Die eine, dem Stoizismus verbundene, definiert die Affekte rein negativ als falsche Urteile der ratio, während die andere, dem Neoplatonismus zuzurechnende, ihre positive Eigenständigkeit anerkennt – nicht mehr die Abtötung der Leidenschaften ist hier die Aufgabe, sondern ihre Regulierung und Indienstnahme für die Interessen der Vernunft¹⁰. Als Beispiel für diese dynamische Konzeption der

risches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von G. Ueding. Bd. 5, Tübingen 2001, Sp. 1016 – 1023.

9 Vgl. Ignatius: *Exercitia spiritalia* (s. Anm. 7), Nr. 23, 155, 157, 166, 169, 172 und 179.

10 Vgl. R. Campe: *Affekt und Ausdruck*, Tübingen 1990. – Tatsächlich lassen sich Neoplatonismus und Neostoizismus in der frühen Neuzeit nicht strikt trennen. Auch Neostoiker wie Montaigne und Lipsius argumentieren nicht ausschließlich

Affekte soll im folgenden das *Enchiridion militis christiani* des Erasmus dienen. Mit dem Titel seines Werkes und in den ersten Abschnitten verschränkt Erasmus – ähnlich wie Ignatius – die Exerzitien mit dem militärischen Bereich, er knüpft aber auch an die von Platon etablierte Staatsmetaphorik an, wobei beide auf eine hierarchisch geordnete Herrschaft der ratio über die Leidenschaften abzielen. Dieses eher statisch angelegte Modell wird aber im Verlauf des Textes durch zwei weitere diskursive Anschlüsse dynamisiert. Erasmus stellt eine Verbindung zwischen Ethik und Medizin her, indem er die Verwirrung der Seelenkräfte mit der unausgewogenen Mischung der Körpersäfte in Zusammenhang bringt. Die Koppelung von Affektenlehre und Humoralpathologie führt zur Differenzierung und Dynamisierung der Affektvorstellung. Die Dominanz der Leidenschaften über die Vernunft betrachtet er als ‘Krankheit der Seele’ (*morbus animi*), der mit der richtigen Regulierung der psychischen Energie – d. h. letztlich mit einer meditativen Diätetik (siehe unten) – zu begegnen sei. Seiner Affektenlehre liegt also ein physiologisches Äquilibrationsmodell zugrunde, wie es auch für die aristotelische Ethik nachweisbar ist¹¹. Demgemäß lehnt Erasmus das Streben der Stoiker nach Ausrottung der Affekte ab und orientiert sich an den Peripatetikern, die die Bändigung und Indienstnahme der Leidenschaften bezwecken. Dabei sind “manche Leidenschaften den Tugenden so nahe, daß wir Gefahr laufen, durch den geringen Unterschied getäuscht zu werden. Wir müssen diese ins rechte Gleis bringen und entsprechend zur nächsten Tugend umbiegen”¹². Auf diese Weise kann Schmeichelei in Freundlichkeit, Härte in Beständigkeit, Traurigkeit in Ernsthaftigkeit und Torheit in Anpassungsfähigkeit überführt werden. Die Unterscheidung von ‘guten’ und ‘schlechten’ Affekten wird kombiniert mit einer von Platon übernommenen Lokalisationstheorie, die die ‘hohen’ und ‘niederen’ Affekte auf die oberen und unteren Körperregionen verteilt. So ent-

logisch, wie es der stoischen Auffassung der Affekte als falsche Urteile des Verstandes gemäß wäre, sondern durchaus psychologisch, d. h. in der platonischen Tradition. Vgl. dazu A. Levi: *French Moralists. The Theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford 1964, S. 51 f.

- 11 Vgl. Th. J. Tracy: *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, The Hague, Paris 1969 (*Studies in Philosophy* 17).
- 12 “Ediverse sunt nonnulli affectus ita vicini virtutibus, ut periculum sit, ne ambiguo discrimine fallamur. Erunt hi corrigendi et ad proximam virtutem commode deflectendi” (Erasmus von Rotterdam: *Enchiridion militis christiani*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*. Lat./dt. Hrsg. von W. Welzig, 8 Bde., Bd. 1, Darmstadt 1968, S. 55 – 375, hier: S. 120 – 122).

stammen die edlen Neigungen, wie etwa die Eltern- und Geschwisterliebe, das Wohlwollen gegenüber Freunden oder das Mitleid mit Bedrängten, zwar dem Körper, ohne jedoch niedrig zu sein, und auch dem Zorn, lokalisiert zwischen Nacken und Zwerchfell, wird wegen seiner Nähe zum Mut eine gewisse Berechtigung zuerkannt. Gefährlich wird es erst, wenn man in die Regionen unterhalb des Zwerchfells, zu Leber und Unterleib vordringt, wo die eigentlichen sinnlichen Leidenschaften, insbesondere das sexuelle Begehren, verortet werden. Dieser Bereich wird mit dem tierischen Anteil des Menschen, mit Schmutz und ansteckender Seuche assoziiert und stellt die Verbindung zum zweiten hier anzusprechenden Diskurs her, dem erotischen.

Dem dynamischen Charakter der Affektenlehre des Erasmus entspricht die Vorstellung der Leib-Seele-Relation als Liebesbeziehung, die explizit in den Kontext der römischen Liebeslegie, namentlich derjenigen Ovids, gestellt wird. Seit dem Sündenfall sind Seele und Körper in "unselige Zwietracht" verfallen, "so daß sie sich weder ohne größte Qual voneinander trennen noch ohne fortwährenden Kampf gemeinsam leben können, [...] und für beide gilt jener geistreiche Vers: Ich kann nicht zusammen mit dir, nicht ohne dich leben"¹³. In diese zwar unharmonische, aber nichtsdestotrotz untrennbare Liebesbeziehung – ein regelrechter 'bios erotikos' im Sinne der Liebeslegie! – spielt jedoch ein durchaus gefährliches Moment hinein, das die Kontrolle der Seele über den Körper grundlegend in Frage stellt: das Moment der Verführung, das ebenfalls auf den Sündenfall zurückgeführt wird: "Die fleischliche Begierde ist die Eva in uns, deren Augen die schlaue Schlange täglich reizt. Da sie selbst verdorben ist, schickt sie sich an, auch den Mann zur Gemeinschaft mit dem Bösen zu verführen."¹⁴ Im Anschluß an Paulus spricht Erasmus vom "verführerischen Teil des Körpers" ("lubrica hominis pars") und nennt ihn eine Hure, eine "verlockende und schmeichlerische Frau" ("illex et blanda mu-

13 "Has duas naturas tam inter se diversas summus ille opifex felici concordia colligat, at serpens pacis inimicus infelici rursus discordia dissecuit, ut iam neque dirimi queant sine maximo cruciatu neque coniunctim vivere sine assiduo bello, [...] possetque mutuo competere versiculus ille lepidissimus nec tecum possum vivere nec sine te" (Erasmus: Enchiridion [s. Anm. 12], S. 108). – Der Ovid-Vers entstammt *Amores*, III, 11, 39: "sic ego nec sine te nec tecum vivere possum". Auch die Verknüpfung von Liebes- und Kriegsdiskurs findet sich bei Ovid, vgl. z. B. *Amores*, I, 9 ("Militat onnis amans").

14 "Eva nostra carnalis est affectus, cuius oculos callidus ille coluber cotidie sollicitat. Ea corrupta pergat et virum ad communionem mali sollicitare" (Erasmus: Enchiridion [s. Anm. 12], S. 130 – 132).

lier")¹⁵. Diese wird mit Bezug auf das Buch der Sprüche Salomonis¹⁶ beschrieben als 'fremdes Weib' und als "Ausländerin, die ihre Worte glättet und den Führer ihrer Jugendzeit verläßt und den Bund ihres Gottes vergißt; denn ihr Haus ist geneigt zum Tode und ihre Pfade zur Hölle. Alle, die zu ihr eingehen, kehren nicht wieder und ergreifen den Weg des Lebens nicht"¹⁷. Verbindet man dieses Bildfeld der Prostitution mit den bereits erwähnten und ihm nahestehenden Merkmalen von Schmutz, Krankheit und Ansteckung, erhält man eine umfassende Vorstellung von der 'Imagination des Anderen', d. h. der niederen Affekte, im *Enchiridion*. Die Gesundheit der Seele beruht auf einem durchaus fragilen Gleichgewichtszustand; die Grenze zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen ist schwierig zu ziehen. Nur allzu leicht wird die Seele vom Begehren infiziert, wird aus Liebe Verführung, geht die Liebeskrankheit über in die Lustseuche. Damit ist zugleich ein zwingender Hinweis auf das Modell der Affektbearbeitung gegeben: die Therapie.

Wie die neuere Forschung zeigt, handelt es sich bei der frühneuzeitlichen Meditation um ein interkonfessionelles Phänomen. So knüpft auch der Protestantismus durch Übersetzung und Applikation an die altkirchliche Tradition an und propagiert vor allem im 17. Jahrhundert die Meditation als wichtigstes Instrument zur systematischen Produktion individueller Frömmigkeit¹⁸. Und auch hier fungiert die Medizin als zentraler Referenzdiskurs. So schreibt Johann Gerhard, der maßgebliche lutherische Dogmatiker der ersten Hälfte des 17. Jahrhun-

15 Ebd., S. 140.

16 Luther nennt dieses Buch "ein teglich Handbuch oder Betbuch", also ein Werk der meditativen Übung, in dem man "offt [...] lesen / vnd sein Leben drinnen ansehen" soll. Vgl. M. Luther: Vorrede auff die Bücher Salomonis, in: ders.: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift. Deudsch auff's new zugericht (Ausg. Wittenberg 1545). Hrsg. von H. Volz. 3 Bde., Bd. 2, München 1974, Sp. 1093 – 1095, hier: Sp. 1093.

17 "Ut eruaris a muliere aliena et ab extranea, quae mollit sermones suos et relinquit ducem pubertatis suae et pacta dei sui oblita est. Inclinata est enim ad mortem domus eius et ad inferos semitae ipsius. Omnes qui ingredientur ad eam, non revertentur nec apprehendent semitas vitae." (Erasmus: *Enchiridion* [s. Anm. 12], S. 140 – 142 – mit Bezug auf *Sprüche* 2,16 – 19, vgl. 6,24 – 35 und 9,13 – 18. NB: Die biblischen Stellen behandeln Verhaltensmaßregeln für junge Männer! Doch Erasmus ist ja der Ansicht: "Ex interpretibus divinae scripturae eos potissimum delige, qui a littera quammaxime recedunt" [ebd., S. 88].)

18 Vgl. U. Sträter: *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 91), S. 34 – 72.

derts: "Diejenigen/ welche die H. Schrift mit der Artzneykunst vergleichen/ so viel jrer seynd/ haben recht gute/ vnnnd weise Gedancken. Denn gleich wie der Artzneykunst zwey Ding sonderlich zu verrichten obgelegen seynd: Nemlich den Leib des Menschen gesund erhalten/ vnd da er mit Kranckheit befallen/ wieder von der Kranckheit loß vnd gesund machen: eben also stehet auch der H. Schrift Intent vnd Fleiß/ so viel die Krancken Seelen der Menschen antrifft/ alles darauff/ daß sie vns lehre/ nicht allein wie wir mögen von Sünden loß vnd ledig werden: Sondern wie wir auch können in der Gnade vnnnd Hulde Gottes erhalten werden."¹⁹ Beide, Medizin wie Theologie, verfolgen die regeneratio des Menschen, einmal des Leibes, das andere Mal der Seele.

Die Krankheit der Seele äußert sich, wie bei Erasmus zu sehen war, als Kontrollverlust über die Affekte. Zur Therapie wird eine 'Seelen-Diätetik' empfohlen, die eng mit der meditativen Bibellektüre zusammenhängt. Auf die Kirchenväter zurückgehend, fordert diese die psycho-physische Verarbeitung des gelesenen Textes und verbindet diesen Vorgang mit der Metaphorik der *ruminatio*²⁰: Der in der *lectio* gegesene Text wird in der *meditatio* durch wiederholtes Wiederkäuen verdaut und geht dadurch in Fleisch und Blut über²¹. Durch die diätetische Anweisung für die 'mundgerechte' Portionierung und richtige Einnahme der Heiligen Schrift wirkt die meditative Lektüre als *Remedium* gegen den *morbus animi*. Wie die medizinische Diätetik die ausgewogene Mischung der Körpersäfte herbeiführt, so reguliert die Meditation das Verhältnis der Seelenkräfte untereinander, insbesondere führt sie die Dominanz von *ratio* und *voluntas* über die Affekte herbei.

Die Meditation dient in diesem therapeutischen Modell der Überführung christlicher Normen in das individuelle Ethos des Gläubigen

19 J. Gerhard: *LI Christlicher Gottseliger Gedancken*, da durch man sich zur Gottesforcht erwecken, vnd am innerlichen Menschen kan selig zunehmen, Straßburg 1607, Bl. A iijv. – Vgl. dazu E. Koch: *Therapeutische Theologie. Die Meditationes sacrae* von Johann Gerhard, in: *Pietismus und Neuzeit* 13 (1987), S. 25 – 46, bes. S. 30 – 33 und 45 f.

20 Vgl. Ph. J. West: *Rumination in Bede's Account of Caedmon*, in: *Monastic Studies* 12 (1976), S. 217 – 226, sowie F. Ruppert: *Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977), S. 83 – 93.

21 Vgl. J. Leclercq: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, S. 84 – 86. – I. Illich: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos "Didascalicon"*, Frankfurt a. M. 1991. – Zur Metaphorik des Schriftessens vgl. G. Butzer: *Pac-man und seine Freunde. Szenen aus der Geschichte der Grammatophagie*, in: *Medien des Gedächtnisses*, Stuttgart, Weimar 1998 (DVjs Sonderheft), S. 228 – 244.

durch Lektüre. In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen $\pi\acute{o}\theta\eta$ und $\eta\theta\eta$, heftigen und milden Affekten, wichtig²², die in die Dynamik der Meditation eingebaut wird. Um einen bestimmten affektiven Zustand beim Rezipienten zu erzeugen, ist es möglich und sogar nötig, ihn vorher durch andere, vielleicht sogar entgegengesetzte Gefühle zu führen: Die 'pathischen' Affekte wie Zorn, Haß und Furcht bereiten die 'ethischen' Affekte wie Demut, Liebe, Hoffnung und Mitleid vor. Diesem Programm folgen die Meditationstraktate, die sich als sprachlich ausformulierte exemplarische, zum Nachvollzug auffordernde Meditationen begreifen. Entsprechend heißt es in Johann Gerhards *Meditationes sacrae*: "Elias mußte zuvor ein starckes grawsames Gewitter/ dardurch die Berge vmbkehret/ vnd die Felsen zerschmissen wurden/ hören/ hernach kam ein bewegender Wind/ vnd nach demselben das Feuer/ vnd endlich ein sanffttes stilles brausen der Luftt: Eben also gehet dem Schmacke der göttlichen Liebe zuvor/ ein Schrecken/ vnnd Trawrigkeit gehet vor dem Trost vnd Frewde her."²³ Die Therapie erfolgt durch die Erzeugung pathischer Affekte wie Schrecken und Trauer, die dann allmählich durch mildere ethische Affekte abgelöst werden. Derart wird der Meditierende durch ein heilsames Wechselbad der Gefühle geschleust – eine Technik kathartischer Affektbearbeitung, die nicht von ungefähr an die Psychotherapien unseres Jahrhunderts erinnert.

Die Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten wird als ein Prozeß der Seelenheilung erfahrbar gemacht. Im Anschluß an den Stil der bernhardinischen Liebesmystik beschreibt Martin Moller das von Christus am Kreuz vergossene Blut als reinigendes Bad der Seele: "O mein Gott/ reinige mich von allen meinen Sünden/ vnd wasche mich von aller Missethat mit deinem heyligen Blute/ das aus deinen Wunden vnd Striemen geflossen ist"²⁴. Die Wunden Christi sind Arznei gegen die Lüste und Begierden des Menschen – "Ja in aller Noth vnd Widerwertigkeit/ kan ich keine bessere Artzney haben/ als die Wunden meines Erlösers/ darinnen wil ich ruhen vnd schlaffen vnerschrocken" (Bl. 205v) –, und sogar das Wasser, das aus ihnen austritt, hat heilsame Wirkung: "Mercke aber auch auff das Wasser/ liebe Seele/ Denn daß

22 Vgl. Ph. Melancthon: *Elementorum rhetorices libri duo* (1531), in: *Corpus Reformatorum*. Bd. 13, Sp. 417 – 506, hier: Sp. 454.

23 J. Gerhard: *Gottselige Gedancken* (s. Anm. 19), S. 25 f.

24 M. Moller: *Soliloquia de Passione Iesu Christi* [...], Görlitz 1597, Bl. 183v. – Die folgenden Zitate aus diesem Traktat.

ist das Wasser des Lebens/ damit du nicht allein in deiner heyligen Tauffe abgewaschen vnd gereyniget bist/ Sondern dadurch dein durstiges Hertze/ auch noch heute im Glauben erfrischet vnd getröstet wird" (Bl. 247v). Aus Wasser und Blut werden die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl abgeleitet, und damit geht die Reinigung über in die Theophagie: "DEin Fleisch/ HERR Jesu/ ist die rechte Speyse/ vnd dein Blut der rechte Tranck für vnseren Seelen. Wer dein Fleisch isset/ vnd dein Blut trincket/ der bleibet in dir/ vnd du in jm/ vnd hat das ewige Leben" (Bl. 30r).

Transformation von pathos in ethos, der äußeren in die inneren Sinne, Reinigung der Seele und Speisung durch den Leib Jesu, die die Kommunion mit Gott herbeiführt – das sind die Elemente, die schließlich in die imitatio Christi münden: "Hilff auch/ O HErr mein Gott/ das ich in deine Fußstapffen trette/ vnd dir nachfolge/ Gib das ich der alten Schlangen Seuche ablege/ vnd ein newer Mensch werde. Hilff dz ich deine Süßigkeit schmecke/ vnd die Lüste dieser Welt gantz verachte. [...] Laß mir alle Freude vnd Wollust dieser Welt ein Vnlust sein/ vnd gib das meine Lust sey/ vmb deinet willen zu leyden. Dein Name sey meine Erquickung/ vnd dein Gedechtniß mein Trost. Laß meine Thränen meine Speyse sein Tag vnd Nacht/ das ich forsche nach deinen Rechten" (Bl. 207rf.).

Göttliches Wort und Christus, das *verbum visibile*²⁵, werden in der Meditation gleichermaßen gegessen und wiederkäuend verinnerlicht – wer die Bibel ruminert, praktiziert zugleich Theophagie: "Derhalben gehe ich spatzieren auff der grünen Awen der heiligen Schrift/ breche da abe/ vnd schreibe die schöne Kreutlin vnd heilige Sprüche/ genieße sie mit lesen/ widerkewe vnd wiederhole sie wol in meinem gedechtniß/ Auff das ich also/ wenn ich deine Süßigkeit schmecke/ der Trübsal dieses elenden Lebens/ desto weniger gewar werde"²⁶. Der Meditierende liest die Schrift bzw. ruft sie im Gedächtnis auf und verleiht sie sich ein. Er nährt seine Seele mit den heiligen Buchstaben und stärkt dadurch seine Gesundheit. Dieser Vorgang hat eine rhetorische Komponente, denn die Meditation heilt durch die Wirkung der Worte. Demgemäß ist die Rede durch Tropen und Figuren eine "Pathologia verbalis"²⁷. Um

25 Zu dieser auf das Johannesevangelium zurückgehenden Parallelisierung vgl. J. Gerhard: *Schola pietatis* [...]. 6. Aufl., Nürnberg 1663, S. 242.

26 M. Moller: *Meditationes sanctorum Patrum* [...], Görlitz 1584, Bl. 85v.

27 J. Hülsemann: *Methodus Concionandi* [...]. Editio sexta, Wittenberg 1671, S. 202, zit. nach H.-H. Krummacher: Überlegungen zur literarischen Eigenart und Be-

ihr Ziel zu erreichen, läßt sie jedem das ihm Gemäße an Worten und Nahrung zukommen: Der einfache Stil wirkt dabei wie eine gesunde und mäßige Speise, der mittlere Stil wie eine süße und heilsame Speise, der erhabene Stil aber wie eine bittere Medizin²⁸. Der ideale Gang der Meditation wäre demnach zu beschreiben als sprachlich-stilistischer Weg vom *genus grave* über das *genus medium* zum *genus subtile* oder, in der diätetischen Terminologie, von der *medicina morborum* über den *cibus suavis* zum *cibus sanus*. Es ist ein Weg von der pathischen Erschütterung und dem heftigen Leiden zur ethischen Gesundheit.

II.

Eine thematische Sichtung des Bilderfundus der verschiedensten Emblemsammlungen weist die Emblemik des 17. Jahrhunderts als eine religiös-moralisierende Gattung aus. Es lassen sich aus den allgemein gehaltenen moralischen Sinnbildern jedoch einige Themenblöcke herausgreifen und genauer umreißen. Im Kontext der Affektkontrolle interessieren hier zunächst jene Embleme, die – in welcher Form auch immer – ein ‘wahres’ Ich von einer ihm äußerlichen Erscheinung (in der Regel: der Maske höfischen Verhaltens) unterscheiden. Die Auswertung dieser Embleme birgt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum Überraschendes: Selbstbezogenheit wird verurteilt, ebenso jede Art der Verstellung. Das göttliche Auge, in zahlreichten Emblemen bildlich als ein aus den Wolken herabblickendes dargestellt, wird gezeigt als eines, dessen Strahlen nicht in erster Linie die Welt beleben, sondern diese – bis in den körperlichen²⁹ und häuslichen Innenraum³⁰

deutung der protestantischen Erbauungsliteratur im frühen 17. Jahrhundert, in: *Rhetorik* 5 (1986), S. 97 – 113, hier: S. 110, Anm. 41.

- 28 “Subtile dicendi genus habet sanitatem, & cibum quasi sanum et salubrem: Medium habet cibum suavem, ita tamen ut illa suavis etiam sit salubris. Grave autem illud dicendi genus habet quasi medicinam morborum, stuporem tollit, tanquam phlegma, ignaviam excitat medicina quasi acriore” (J. H. Alsted: *Orator. Sex libris informatus*, Herborn 1612, S. 161).
- 29 Häufig gewählt wird die Darstellung des Menschen, der sein Herz Gott darbietet, dessen Seele offen liegt, wie die durch ein Fenster einsehbare Seele des Momus. Das ‘wahre’ Selbst hinter dem höfisch sich verstellenden Menschen wird durch den göttlichen Blick enthüllt.
- 30 So zeigt etwa eine *pictura* in Johann Georg Schiebels *Neu erbauter Schausaal* einen häuslichen Innenraum, in dem alle Gegenstände mit göttlichen Augen und Ohren versehen sind. (J. G. Schiebel: *Neu erbauter Schausaal*, Nürnberg 1684, Emblem No. LXXXIIX, S. 175 f.).

hinein – kontrollieren. Die in zahlreichen Emblemen immer wieder geforderte Gewissensprüfung und Selbstkontrolle wird damit durch einen Gott begründet, der als strafender den Erwachsenen zum Erziehungsobjekt macht. Die emblematischen Bildbücher regen so zu einer stellvertretenden Selbsterziehung an, die der göttlichen 'Fremderziehung' lediglich zuvorkommt. Dem Verhältnis des erwachsenen Menschen zu Gott entsprechend nehmen Embleme zur Frage nach dem pädagogischen Zugriff auf Kinder in fast allen Emblemsammlungen einen großen Raum ein. Dabei wird stets einer äußerst rigiden Pädagogik das Wort geredet; der junge, noch formbare Mensch wird als einer begriffen, der mit den möglichst unfehlbaren Mitteln der körperlichen Züchtigung zugerichtet werden soll³¹.

Neben diesen Anhaltungen zur Selbst- und Fremdkontrolle findet sich in den Emblemsammlungen eine zweite thematisch zu bestimmende Gruppe von Beispielen: die der mißlingenden Affektregulierung. Insbesondere handelt es sich hier um Liebesembleme. Oft sind sie in eigenen Emblemsammlungen zusammengestellt, doch auch in den thematisch nicht näher bestimmten Emblemsammlungen findet sich meist eine Fülle von Liebesemblemen. Ist das Herz jenes Organ, das auf den Selbstkontrolle fordernden *picturae* dem Körper entnommen wird, um der prüfenden Betrachtung³² oder der korrigierenden

31 Die *picturae* und Texte, in denen über Erziehungsmethoden gehandelt wird, sind häufig dem Bereich der Naturkultivierung entnommen. Ein Blick in die Emblemsammlung von Henkel/Schöne (A. Henkel, A. Schöne: *Emblemata. Handbuch für die Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts. Sonderausg., Stuttgart 1978*) zeigt, daß in der thematischen Abteilung 'Bäume' fast ausschließlich Embleme zur Kindererziehung versammelt sind. Fast ausnahmslos plädieren sie für die körperliche Züchtigung der zu Erziehenden. Das einzige Gegenbeispiel zu dieser Form erzieherischer Zurichtung, das in verschiedenen Emblemsammlungen angeführt wird, ist das der Affenmutter und ihrer Kinder. Es zeigt die Liebe zu den Nachkommen als lächerliches und schädliches Verhalten.

32 So zeigt etwa Ripas ins Deutsche übertragene, weit verbreitete *Iconologia oder Bilder-Sprach* eine *pictura*, auf der sich eine weibliche Figur das eigene Herz zur Betrachtung vorlegt. Kommentiert wird diese Abbildung mit den Worten: "So ist das Gewissen eine selbst Erkantnuß/ so ein jeder von seinen Wercken/ und Gedanken hat/ ohn angesehen selbiger vor andern Leuten verborgen sind. Deßwegen wird diese Frau also fürgebildet/ daß sie ihr eigen Herz beschauet/ als wesinnen eines jeden aller verborgensten Geheimnüssen enthalten sind/ und keiner mit lebhaftern Farben abmahlen kan/ als ihm sein eigenes Gewissen solche insgesamt verstelltet/ und zuerkennen giebet" (C. Ripa: *Iconologia oder Bilder-Sprach. Übers. von L. Strauß. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1669, S. 62 f.*).

Gestaltung³³ übergeben werden zu können, so ist in den Liebesemblemen häufig die vollständige Trennung von Herz und Körper erfolgt. In der Regel führen in den *picturae* der Liebesemblemik geflügelte Herzen ein bewegtes 'Eigenleben'³⁴. Allein durch die *pictura* also – nicht selten zudem unterstützt von Motto und Kommentar – weist sich das Liebesemblem im Kontext der übrigen Emblemik als ein Beispiel mißlingender Affektkontrolle aus. Diesem Bereich zuzuschlagen sind auch die vielfältigen Warnungen vor unmäßigem Weingenuß; der berauschte Mensch ist immer zugleich ein selbstentfremdeter³⁵. Anerkennung erfährt der Weinkonsum nur in seiner bekannten therapeutischen Wirkung, dann nämlich, wenn er als Heilmittel gegen die Melancholie aufgeführt wird. Diese wird in den Emblemsammlungen des 17. Jahrhunderts durchweg negativ dargestellt. Nichts 'genialisches' haftet ihr an, und auch als Form eremitischer Gelehrsamkeit³⁶ wird sie verworfen. In der emblematischen Darstellung erscheint die Melancholie als Inbegriff der umfassenden, mißlingenden Affektkontrolle. Sie wird gleichgesetzt mit der sündhaften *acedie* – und oft auch profaner: mit der Faulheit³⁷. Über ihre thematische Einordnung – eine

33 So etwa in Cramers *Emblemata Moralia nova*: Die *pictura* zeigt eine Frau, deren Lippen mit einem Schloß versehen sind und die ihr Herz auf einem Amboß schmiedet. Das beigefügte Epigramm fordert dazu auf, Gefühle im Zaum zu halten und Worte abzuwägen (D. Cramer: *Emblemata Moralia nova*, Das ist: Achtzig Sinnreiche Nachdenckliche Figuren [...], Frankfurt a. M. 1630, Emblem No. 45, S. 176 f.).

34 Vgl. D. Heinsius: *Emblema Amatoria*, o. O. 1608. Ndr. hrsg. von J. Horden, 1973 (Continental Emblem Books No. 10).

35 Besonders anschaulich führt dies eine Darstellung in Cramers *Emblemata Moralia nova* vor: Hier zeigt die *pictura* einen Bacchus, der seinem mit einem eigenen Gesicht versehenen Bauch Wein einflößt (s. Anm. 33, Emblem No. 23, S. 96 f.). – Dieses Verhältnis kehrt sich um, wenn das Emblem vom 'maskentragenden' höfischen Menschen ausgeht, dann nämlich erscheint der Wein als der 'wahre' Spiegel.

36 So wird gelegentlich melancholische Gelehrsamkeit recht drastisch gegen göttliches Wirken ausgespielt. Die *Fünffzig Impresen oder Sinn-Bilder* etwa zeigen einen auf einen Felsbrocken gestützten, über seinen Büchern sitzenden Melancholiker, der meint, mit Hilfe der eigenen Klugheit dem göttlichen Todesurteil entkommen zu können, indem er sich auf das freie Feld hinaus begibt. Über ihm jedoch schwebt ein Vogel, der im Begriff ist, einen Stein auf den Gelehrten hinabfallen zu lassen (Fünffzig Impresen oder Sinn-Bilder, München 1678, Emblem No. 2).

37 Schon in Ripas *Iconologia* findet sich eine entsprechende emblematische Darstellung der Faulheit. Zeigt die *pictura* eine Figur in der typischen Körperhaltung des Melancholikers, so entspricht auch die im Kommentar vorgenommene Definition der Faulheit als einer "Traurigkeit und Bekümmernis, die das Gemüt beschwert", dem melancholischen Leiden (s. Anm. 32, Bd. 1, S. 10). So auch in J. Ebermeier:

Reihe weiterer Einzelbeispiele ließe sich anführen – kann die Emblematik damit als eine Gattung ausgewiesen werden, die bestimmt ist durch die Frage nach gelingender und mißlingender Affektkontrolle.

Selten versäumen es die Autoren von Emblembüchern, auf die besondere Qualität des Bildes im Verhältnis zum Text einzugehen. Legen sie keinen Wert auf die Differenz von Bild und Text, so erhoffen sie sich von den Bildern lediglich, daß diese die Wirkung des Textes vertiefen, "weil sie gar anmuthig und neben der Schrifft dem Leser gute Gedancken zur Andacht machen/ und zum Lesen Anlaß geben können."³⁸ In der Regel verhält es sich jedoch so, daß der Wunsch, die Bilder mögen ein angenehmer Gegenstand der Betrachtung sein, nicht ohne begleitende Argumente gegen die Verurteilung der "Augen=Lust" formuliert wird³⁹. Die Verurteilung der Lust an äußeren Bildern ist deshalb ein so wesentlicher Einwand, auf den in der überwiegenden Zahl der Vorreden von Emblemsammlungen reagiert wird, weil die Betrachtung des äußeren Bildes ausgespielt wird gegen die 'wertvollere' innere Bildbetrachtung. So setzt sich etwa Desslers *Seelen=Lust* von 1698 dezidiert von jeder Augen=Lust ab. In einem Kapitel über die *Pflicht der Augen* wird der Gegenstand gleich zu Beginn auf das innere Auge eingeschränkt, das allein fähig ist, das geistliche Wesen Gottes zu erkennen. "Die Augen empfangen in sich das Bild dessen/ auff den sie gerichtet; die Seele/ welche beständig auf GOTT siehet/ trägt in sich das Ebenbild GOTTES und wird verkläret in dasselbige Bilde/ von einer Klarheit zu der andern/ als vom Geiste des HErrn."⁴⁰ Die Auseinandersetzung zwischen äußerer und innerer Bildbetrachtung ist eine, die in den Emblembüchern selbst ausgetragen wird. Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als es sich bei Emblembüchern stets um mit

Neu Poetisch Hoffnungs-Gärtlein [...]. Bd. 3, Tübingen 1653, Emblem No. 2, S. 394.

38 A. Olearius: *Geistliche Sinnen=Bilder*, Schleswig 1662, Vorrede o. S.

39 So widmet etwa Johann Ulrich Kraus in seinem überaus prächtigen Emblembuch mit dem bezeichnenden Doppeltitel *Heilige Augen- und Gemüths=Lust* den gesamten abschließenden Absatz seiner Vorrede der ungerechtfertigten Bilderfeindlichkeit, nachdem er zuvor selbstbewußt formuliert hatte: "Es dienet aber dasselbe theils zu Unterhaltung gottseliger gedancken/ theils zu ehrlicher Ergötzung der Augen und deß Gemüths/ theils zu nützlicher Kunst=Übung. Männiglich kan sich dadurch in Christum erbauen/ die Kunst=Liebende können sich damit delectieren/ die Künstler ein und anders zu ihrem Dienst daraus nehmen" (J. U. Kraus: *Heilige Augen=und Gemüths=Lust*, Augsburg 1706, erster Abs., o. S.).

40 W. C. Dessler: *Gott=geheilgter Christen nutzlich=ergetzende Seelen=Lust*, Nürnberg 1698, S. 564.

Bildern ausgestattete Texte handelt. Offenkundig also versammeln sich unter der Form des Emblems, das die *pictura* einschließt, sehr unterschiedliche Auffassungen vom 'Genußwert' des Bildes. Die Gefährlichkeit der äußeren Bilder beschränkt sich jedoch nicht allein auf den Zugewinn an weltlicher Sinneslust, den sie vermitteln. Denn Bilder erheben den Anspruch, die sinnlich wahrnehmbare Welt neu zu ordnen. So heißt es in der *Hertzen Schuel* des Benedictus van Haeften, die Malerei reiche sogar so weit, "daß es sich ansehen läßt/ als habe sie solches nicht von den Persohnen/ oder der Natur erlernt/ sonder geben vielmehr derselben Ordnung/ und schreiben ihnen Gesatz für."⁴¹ Dieser Anspruch wird entweder als vermessen zurückgewiesen, oder aber, wie bei van Haeften, für die 'richtigen' Zwecke, die Herstellung einer göttlichen Ordnung, genutzt.

Für die Formung des Menschen durch die *pictura* des Emblems wird auf einen Vergleich zurückgegriffen, der aus Gedächtnisauffassungen seit der Antike geläufig ist und sich von der 'oberflächlichen' Malerei wesentlich unterscheidet: den des Einprägens und Siegelgrabens. Lassenius etwa, der die Augenlust immer wieder nachdrücklich verdammt, befürwortet zwar in einem Kapitel über das Bild dessen Einsatz zu didaktischen Zwecken als das effektivere Mittel der Gemütsbewegung. Als er jedoch wenig später auf die Arbeit an der Seele zu sprechen kommt, verwendet er nicht das Bild des Malers, sondern das des Steinmetzes: "Dem Steinmetz/ gibt man Hammer und andere Instrument, dem unförmlichen Stein eine Gestalt zu machen; gebrauchen die auch GOTTES Diener/ aus Höllen=Kindern die des Lichts zu bilden?"⁴² Dementsprechend stehen die Gesetzestafeln des Alten Testaments in einem Emblembuch von 1673 den Gesetzestafeln des Herzens gegenüber. In diese sind, in komplementärer Entsprechung zu den zehn Geboten, die menschlichen Laster eingegraben⁴³. An genau dieser Stelle soll nun die menschliche Meißelarbeit an der Seele einsetzen. Diese Steinmetzarbeit aber setzt ein gänzlich anderes Verhältnis des Menschen zu Gott voraus. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wird nicht mehr in der meditierenden Anschauung – wie sie etwa als ein lebendiges Wechselspiel bei Meister Eckart beschrieben ist – gewonnen und immer wieder neu bekräftigt. Gott selbst wird zum Münzpräger

41 B. v. Haeften: *Hertzen Schuel*, Augsburg 1664, Zweite Lektion, S. 10.

42 J. Lassenius: *Heiligen Perlen=Schatzes erste Vertheilung*, Copenhagen 1693.

43 T. Canstetter: *Trüber Brunn und verderbte Quelle Menschlichen Herzens*, Frankfurt a. M. 1673.

der menschlichen Seele. Dilherr beschreibt diesen Akt der göttlichen Prägung in seinem Emblembuch *Christliche Gedächtnis=Münze* von 1655 als einen zweifachen. Ursprünglich wurde der Mensch durch Gott zu dessen Ebenbild geprägt. Dieser Abdruck verkehrte sich jedoch im Laufe der Zeit in sein Gegenteil, das Abbild Satans. Daraufhin wurde die Münze von Gott wieder neu geprägt: "Aber derjenige/ der sie gemünzet hatte/ der hat sie/ da sie verderbet war/ wiederum gut gemacht."⁴⁴ Damit aber wird das Wechselverhältnis der meditativen Gottesbetrachtung aufgegeben und geht in einen Vorgang passiven Geprägtwerdens über. Aufgabe des Menschen ist es nun, den Akt der Prägung immer wieder nachzuvollziehen. In diesem Bemühen wird er von den *picturae* der Emblembücher unterstützt. So stellt Dilherr jeder seiner moraldidaktischen Betrachtungen in der *Christlichen Gedächtnis=Münze* eine emblematische *pictura* in Form einer Münze voran: "Weil denn solche Betrachtungen/ in Form einer Münze dargestellt/ sich tieffer in dz Gedächtnis/ un in das Herz eindrücken lassen"⁴⁵. Die Selbsttätigkeit, zu welcher der Mensch aufgefordert wird, ist nicht mehr die meditativ-anschauende Versenkung in das Bild Gottes, sondern (selbst)formende Erziehungsarbeit. Aufgabe des Menschen ist es – und die Betrachtung der *picturae*, wie er sie in den Emblembüchern findet, unterstützt ihn darin – den göttlichen Abdruck nachzuzeichnen⁴⁶.

Eine interessante Variante – die zwischen Ebenbildlichkeit und Meißelarbeit zu vermitteln sucht – findet sich in einem Emblembuch von 1698. Auch hier ist die Rede davon, daß das Abbild Gottes in der menschlichen Seele bereits "sehr abgewetzt worden" sei, allein, so fährt der Autor fort, "führet unser Marianische Münz in sich das recht klare/ und deutliche Eben=Bild Gottes."⁴⁷ Über die Marienverehrung

44 J. M. Dilherr: *Christliche Gedächtnis=Münze*, Nürnberg 1655, Zuschrift o. S.

45 Ebd.

46 Vgl. auch J. Kißling: *Geistlicher Herzen Geheimes Bet=Kämmerlein*, Nürnberg 1655. Auf dem Titelpuffer um den Titel herum finden sich zehn Embleme den Kapiteln des Buches entsprechend, aufgereiht wie auf einer Münzkette für Kinder. Die Vorrede propagiert den Rückzug in die Herzenskammer, nicht in eine 'äußerliche' Betkammer. Siehe auch die vorangestellte Bilderklärung im *Emblematischen Catechismus* von 1683. Dort ist in der Mitte des Titelpuffers ein Herz abgebildet, "Um dasselbe gehen her 6. Schaupfennig/ als an einem schönen Kindergehenge/ wodurch angedeutet wird/ daß die 6. Hauptstücke deß Christlichen Catechismi unzertrennlich als ein köstlicher Schmuck/ darinnen sie für Gott prangen können/ umgehenget werden sollen" (*Emblematischer Catechismus*, Nürnberg 1683, S. 1).

47 *Abgetrocknete Thränen*, Nürnberg, Frankfurt a. M. 1698, Drittes Sinnbild, § 7, S. 30.

also soll die Vermittlung zwischen den beiden Konzepten von spiegelnder Ebenbildlichkeit und der Formung der menschlichen Seele mit Hilfe von Bildern gelingen. Ein weiteres Beispiel führt der Autor an, das nur auf den ersten Blick das Motiv der beiden komplementären Steintafeln von göttlichem und weltlichem Gesetz aufzugreifen scheint. Denn hier entscheidet sich der Autor nicht für eine *pictura* mit zwei Steintafeln, sondern für die Darstellung zweier Spiegel. Damit aber erhält das Motiv eine zusätzliche, zwischen Prägung und Ebenbildlichkeit vermittelnde Bedeutungsebene, die der Autor im Hinblick auf die in seiner Schrift propagierte Marienverehrung erläutert. "Ein gelehrter Emblematist entwarfte zwey gegen=einander gestellte Spiegel/ deren jeglicher den andern raepresentirte und vorstellte [...]. O glücklich/ so auch wir solche Spiegel wurden/ die nach dem Marianischen Spiegel uns einrichten thäten"⁴⁸, kommentiert der Autor⁴⁹.

In theoretischen Abhandlungen über das Emblem wird das Verhältnis von Bild und Text unter Bezugnahme auf die ersten italienischen Impresentraktate mit dem Verhältnis von Leib und Seele verglichen⁵⁰. Dieser Vergleich zeigt an, daß die Prägung durch das Bild als ein körperlicher Vorgang gedacht wird, nicht als ein 'seelischer' Akt der Aneignung. Das Aktivieren des Bildes in der *memoria* ist erst der zweite Akt der Bildbetrachtung. Hier erst ereignet sich der 'seelische' Vorgang der Bildbetrachtung, die meditative Innenschau der *pictura*. Das Ich wird dabei nicht vorgestellt als 'Fremdes'. Es erscheint vielmehr als 'eigenige' Masse – also weder als Fremdkörper noch als vertrautes 'Eigenes' –, die zunächst geprägt werden muß, um dann als Fremdes der Affektkontrolle übergeben werden zu können. Mit der Prägung durch die emblematischen Bilder erst entsteht das Ich als affekthaltiges Anderes. Dieser als Prägung vorgestellten Bildrezeption entspricht die graphische Gestaltung der Embleme. Wie das *disegno*, die Zeichnung, der farbigen Malerei als die pädagogisch wertvollere Technik in den Malereitraktaten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorgezogen wird⁵¹, so sind die bildlichen Motive der Emblematik nicht colo-

48 Ebd., Fünfzehntes Sinnbild, § 8, S. 184.

49 Vor diesem Hintergrund können die zahlreichen Spiegel motive in der emblematischen Literatur – die 'eigentlich' dem 'emblematischen Menschenbild' zuwiderlaufen – als Indizien eines Übergangs gedeutet werden.

50 Vgl. D. Sulzer: Traktate zur Emblematik. Studie zu einer Geschichte der Emblemtheorien. Hrsg. von G. Sauder, St. Ingbert 1992.

51 Vgl. T. Putzfarcken: The Dispute about *Disegno* and *Colorito* in Venice: Paolo Pino, Lodovico Dolce and Titian, in: P. Ganz, M. Gosebruch, N. Meier, M. Warncke

riert und ganz überwiegend ausgesprochen schlicht gehalten. Der pädagogischen Intention emblematischer Bildwirkung zuzurechnen ist zudem das – wenn auch viel diskutierte und in der Praxis oft nicht eingehaltene – Verbot der Menschendarstellung auf der *pictura*. Gilt in Malereitraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts die Darstellung des affektbewegten Menschen als ihrerseits affekterregend, so verfolgen die Bilder der Emblematik offenkundig ein anderes Ziel. Sie haben, so läßt sich vermuten, eine grundlegendere Funktion: die eines ‘Rasters’, das es erlaubt, die bildlichen Eindrücke ‘richtig’ in sich aufzunehmen.

Die ‘eigentliche’ Bildbetrachtung aber bleibt die der Innenschau, die meditative Versenkung in das der Seele eingeprägte Bild. Die religiöse Emblematik des 17. Jahrhunderts ist daher in Zusammenhang gebracht worden mit den 1630 verfaßten *Occasional Meditations* Joseph Halls, die ab Mitte des 17. Jahrhunderts in Deutschland breit rezipiert wurden⁵². Die *Occasional Meditations* wählen natürliche wie künstliche Gegenstände zum Anlaß religiöser Betrachtungen; jeder Gegenstand wird als Sinnbild der göttlichen Welt gedeutet. Von der Struktur des Emblems her trifft die Parallelisierung von Emblem und *Occasional Meditation* zu. Eine Differenzierung zwischen Emblem und *Zufälliger Andacht* aber ergibt sich im Hinblick auf das Medium, welches den Gegenstand der Meditation bereithält. Denn im Gegensatz zum Buch der göttlichen Natur, dessen sich die *Occasional Meditations* bedienen, erheben die Emblemsammlungen als Bildbücher Anspruch auf eine für den sündhaften Menschen notwendige Vorauswahl der zu betrachtenden Bilder. Zwar gelten Gesicht und Gehör als Werkzeuge, die dem Verstand zuarbeiten, indem sie “die Einbildung zugleich (deren Kräfte alle Sinne weit übertrifft) bemühsigen/ und dadurch dem Verstande

(Hrsg.): Kunst und Kunsttheorie 1400 – 1800, Wiesbaden 1991 (Wolfenbütteler Forschungen 48).

52 Zur Rezeption der Hallschen Schriften in Deutschland vgl. U. Sträter: Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert, Tübingen 1987 (Beiträge zur historischen Theologie 71). Hier bes. zu Halls Unterscheidung zwischen ‘Meditation Deliberate’ (S. 84 – 95) und ‘Meditation Extemporal’ oder ‘Occasional Meditation’ (S. 95 – 99). Sträter verweist bereits in diesem Zusammenhang auf die “Verwandtschaft zwischen der Struktur der Meditationsübung und der emblematischen Technik” (S. 97 f.). – Harsdörffer beruft sich ausdrücklich auf die *Occasional Meditations* Halls, ebenso – über die Vermittlung durch Harsdörffer – Scriver. Vgl. hierzu D. Peil: Zur ‘angewandten Emblematik’ in protestantischen Erbauungsbüchern: Dilherr–Arndt–Francisci–Scriver, Heidelberg 1978.

und Urtheil untergeben.“⁵³ Doch in den Emblemsammlungen ist eine erste Auswahl schon geleistet. Diese Vor-Urteilsarbeit verlangt dem ‘einfachen’ – oder auch nur dem sündigen – Verstand kein moralisches Urteilsvermögen mehr ab. Daß diese bewußte Einflußnahme auf memoria und imaginatio von außen – und nicht durch ordnenden Eingriff der eigenen ratio – spätestens seit Freud als der Versuch einer ‘unmenschlichen’ Formung des ‘Unbewußten’ beschrieben werden könnten – darin dürfte für die Rezipienten der Emblematis im 20. Jahrhundert im Hinblick auf Bild- und Gedächtnistheorien der Unterschied dieser Form der Empfindsamkeit im 17. Jahrhundert zur ‘modernen’ Empfindsamkeit des 18. Jahrhunderts gesehen werden⁵⁴.

Allein die weltliche Liebesemblematis weiß sich von all diesen quälenden Fragen der Selbsterforschung und -erziehung unberührt. So schlägt der Engländer Ayres in seinen den Damen gewidmeten *Emblemata Amatoria* (1683) eine Art der Seelenformung vor, die der in deutschsprachigen Emblembüchern im 17. Jahrhundert zunehmend propagierten martialischen Präge- und Meißelarbeit an der eigenen Seele eine sanftere und recht ‘weltliche’ Form entgegensetzt. So wie die

53 G. Ph. Harsdörffer: Frauenzimmer Gesprächspiele, Nürnberg 1643 – 49. Ndr. Hrsg. von I. Böttcher. 8 Bde., Tübingen 1968 – 69, Bd. 4, S. 211.

54 Uns scheint, es sei möglicherweise eben dies, worauf Klibansky, Panofsky und Saxl schon vor langer Zeit im Hinblick auf das Melancholieverständnis des 17. Jahrhunderts hingewiesen haben, wenn sie von einer “dynamische[n] Befreiung” der Melancholie im Barock sprechen (R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Übers. von C. Buschendorf, Frankfurt a. M. 1990, S. 341). Sie unterscheiden für das Mittelalter die als sündhaft definierte Trägheit der acedie von einer Melancholieauffassung, die die melancholische Verfaßtheit als einen Schutz vor irdischen Versuchungen begreift. Die Renaissance, so beobachten sie, löst dieses Melancholieverständnis ab und führt die “Sehnsucht nach religiöser Befriedigung” mit dem “Bewußtsein menschlicher Schöpferkraft” in der Melancholie zusammen. “Demgegenüber greift man zur Zeit des italienischen Barock erneut auf die Auffassung des Mittelalters zurück, nur daß man sie vom Metaphysischen ins Affektmäßige umbiegt” (ebd., S. 543). Und wenn es auch durch die geschlechtsspezifische Zuordnung in der Formulierung recht befremdlich in Worte gefaßt sein mag, so treffen allem Anschein nach Klibansky, Panofsky und Saxl im Hinblick auf die Empfindsamkeit des 17. im Vergleich mit der des 18. Jahrhunderts eine ähnliche Unterscheidung wie die hier vorgeschlagene, wenn es heißt: “Diese harte und wache Melancholie, die sich gerade durch ihre Unendlichkeitssehnsucht in einem neuen Sinn der Wirklichkeit nähert, könnte man die männliche Form des romantischen Weltschmerzes nennen, im Gegensatz zu jener viel verbreiteteren weiblichen, die bloß noch eine ziellos gewordene Empfindsamkeit war” (ebd., S. 347).

Bärenmutter in zahlreichen emblematischen Darstellungen ungestalte Junge zur Welt bringt, die sie erst einmal 'in Bärenform' lecken muß, so sollte nach Ayres auch der kluge Liebhaber mit einer störrischen Dame verfahren. Mit schmelzenden Lippen und sanfter Zunge soll er sich der Umworbenen nähern: "By little & little./ See how the Bear industriously does frame,/ And bring in time to forme, her unshapt young:/ So may you mould the rough unpliant Dame,/ With melting lips, and with a soothing Tongue."⁵⁵

III.

Zukunftsweisend für die Formung moderner Individualität wird die Psychologie des frühauflärerischen Bürgertums, die neben der höfischen Literatur vor allem auf religiöse Quellen zurückgreift⁵⁶. Am Beginn dieser Linie steht Daniel Dykes Schrift *The Mystery Of Selfe-Deceiving* (1614), die 1636 auf deutsch unter dem Titel *Nosce te ipsum* erschienen und noch ganz dem religiösen Argumentationsrahmen verhaftet ist. Christliche Selbsterkenntnis ist hier im wesentlichen Erkenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit, die nur durch Buße und die Hilfe Gottes überwunden werden kann. Das Vorgehen, das die Selbsterforschung befolgen soll, hat jedoch bereits wissenschaftlichen Charakter – die religiöse Übung arbeitet hier "mit modernsten zeitgenössischen Methoden der naturwissenschaftlichen Erkenntnis"⁵⁷. Gemeint ist die analytische Verfahrensweise, deren Leitdisziplin im 17. Jahrhundert die Anatomie bildet: "TAKing then the anatomizing knife of the word [d. i. das Wort Gottes], and ripping vp the belly of this monster, I finde such an infinite number of the veines of deceitfulness, and those so knotty and intricately infolded together, that hard it is distinctly, and clearely to shew them all."⁵⁸ Das Wort Gottes ist in

55 Ph. Ayres: *Emblemata Amatoria*, London 1683, No. 5.

56 Im Prozeß der Formung moderner Subjektivität greifen säkulare und religiöse Entwicklungen ineinander. Hier liegt die Legitimation für die Engführung der Eliasschen und Weberschen Theorien. Vgl. dazu A. Bogner: *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*, Opladen 1989, sowie A. Hahn, H. Willems: *Wurzeln moderner Subjektivität und Individualität*, in: *Aufklärung 9/2* (1996), S. 7 – 37, bes. S. 7 – 10.

57 U. Sträter: *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall* (s. Anm. 52), S. 108.

58 D. Dyke: *The Mystery Of Selfe-Deceiving. Or A Discovrse and discouery of the deceitfullnesse of Mans Heart*, London 1614, S. 12.

diesem Modell nicht mehr die Speise, die gegessen und wiedergekaut wird. Es ist zum Skalpell geworden, mit dem der Gläubige seinen sündhaften Leib sezirt.

Damit ist ein Programm formuliert, das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Erforschung des Menschen zunehmend aus dem Rahmen religiöser Dogmen befreit und den Bedürfnissen sozialer Kontrolle unterstellt. Dykes Anleitung zur Selbstbeobachtung, Selbstprüfung und Selbstentlarvung steht noch im Dienste der Unterscheidung zwischen wahren und scheinbarem Christentum, die im Zuge der Devotionsbewegung akut wird und, worauf Niklas Luhmann hingewiesen hat, als Katalysator des Individualisierungsprozesses im 17. Jahrhundert wirkt⁵⁹. Die *Nosce te ipsum*-Literatur des späten 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts bringt demgegenüber ein 'säkularisiertes' Interesse zum Ausdruck:

"Das naturwissenschaftliche und revolutionäre Interesse an der menschlichen Natur, das sich in der zeitgenössischen Psychologie ebenfalls ausdrückte, wandelte sich unter dem Eindruck der Beherrschungs- und Bemächtigungsgelüste der bürgerlichen Individuen zu einem aggressiven Spitzelsystem und die internalisierten Ideale und Vorschriften offenbarten ihre ambivalente Struktur."⁶⁰

Auf der Grundlage der neuesten Psychologie, insbesondere der mechanistischen Affektenlehre Descartes', werden die eigenen und fremden Leidenschaften analysiert, um sie für den persönlichen Nutzen fruchtbar zu machen. Die Technik, derer man sich dabei bedient, leugnet nicht ihren Ursprung in der meditativen Introspektion:

"Erwege des Abends, ehe du zu Bette gehest, alle deine Reden und Handlungen, die du den Tag über vorgenommen, überdenke, ob du alles gethan, was deine zeitliche und ewige Glückseligkeit befördert, und unterlassen, was ihr hinderlich ist. Hast du Fauten begangen, so untersuche, bey was vor Gelegenheit, aus was vor Raison, unter welchen Umständen du gefehlet, ob es aus Vorsatz, oder der Übereilung, oder Unwissenheit geschehen, daß du dich ein andermahl davor hüten kanst."⁶¹

59 Vgl. N. Luhmann: Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 149 – 258, hier: S. 186 – 189.

60 Th. Müller: Rhetorik und bürgerliche Identität. Studien zur Rolle der Psychologie in der Frühaufklärung, Tübingen 1990 (Rhetorik-Forschungen 3), S. 68.

61 J. B. v. Rohr: Unterricht von der Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen [...]. 3. Aufl., Leipzig 1721, zit. nach Th. Müller: Rhetorik und bürgerliche Identität (s. Anm. 60), S. 50.

Während der meditativen Therapeutik ein physiologisches Regulationsmodell werthaltiger Affekte zugrunde liegt und die emblematische Prägung ein neutrales Medium voraussetzt, basiert die anatomische Seelen-Sektion auf dem cartesianischen Modell der Körpermaschine, deren Antriebskräfte es zu durchschauen und zu kontrollieren gilt⁶². Die Seele, die die vom Körper evozierten Affekte passiv erleidet, bildet als *res cogitans* das rationale Ich, das keine direkte Beziehung mehr zu den leiblichen Vorgängen unterhält. Als Vermittlungsglied zwischen beiden fungiert bei Descartes die *imaginatio*, die als Instanz zwischen körperlichem Gedächtnis und vernünftiger Seele eingesetzt wird. Durch die willentliche Erzeugung von Vorstellungsbildern gelingt es dem Ich, Einfluß auf die Affekte zu nehmen und diese im Sinne der *ratio* zu steuern. So entsteht eine neue Art von Exerzitium, das die erworbenen Gewohnheiten durch Übung neu ordnet – Descartes bezeichnet es als Dressur, die am besten bereits im Kindesalter einsetzt:

“Car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvemens du cerveau dans les animaux depourvus de raison, il est evident qu'on le peut encore mieux dans les hommes; & que ceux mesme qui ont les plus foibles ames, pourroient acquerir un empire tres-absolu sur toutes leurs passions, si on employoit assez d'industrie à les dresser, & à les conduire.”⁶³

Die aus der Humoralpathologie erwachsene Meditation als heilsame *ruminatio* ist damit zum Anachronismus geworden⁶⁴. Bereits die Emblemik geht aus von einer manipulativen Beziehung der ‘Bilderlehre’ zum menschlichen Substrat. Ihr Erbe tritt eine ‘Mechanik der Macht’ an, die die Herrschaft des einzelnen über seinen Körper der Vermehrung seines ökonomischen Nutzens, die Dominanz der *ratio* über die Leidenschaften der gesellschaftlichen Rationalisierung unterordnet.

62 Vgl. zu diesem Wechsel, der insbesondere die ethische Neutralität der Affekte mit sich bringt, C. Talon-Hugon: Vom Thomismus zur neuen Auffassung der Affekte im 17. Jahrhundert, in: J.-D. Krebs (Hrsg.): Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit, Bern u. a. 1996 (Jahrbuch für internationale Germanistik A, 42), S. 65 – 71.

63 R. Descartes: Die Leidenschaften der Seele. Frz.-dt. Hrsg. und übers. von K. Hammacher, Hamburg 1984 (PhB 345), S. 88.

64 Als solcher existiert sie jedoch fort, nun allerdings in einem neuen diskursiven Rahmen: Nicht mehr die Therapeutik, sondern die Disziplinierung ist das Ziel diätetischer Regulation, etwa in der Lesesucht-Debatte der Spätaufklärung. Vgl. D. v. König: Lesesucht und Lesewut, in: H. G. Göpfert (Hrsg.): Buch und Leser, Hamburg 1977 (Schriften des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Geschichte des Buchwesens, 1), S. 89 – 124, hier: S. 96 – 103.

Das 'Andere des Ich', bei Erasmus noch imaginiert als Krankheit der Seele oder gar als verführerische Gestalt des Weiblichen, ist in der Emblematik nurmehr als amorphes Objekt der Prägung vorstellbar und verschwindet schließlich vollends in der seelenlosen Körpermaschine Descartes'⁶⁵. Damit zeichnet sich im Laufe des 17. Jahrhunderts eine Entwicklung ab: Das meditative Exerzitium geht allmählich über in die soziale Disziplinierung, für die gilt:

"Für den disziplinierten Menschen ist wie für den wahren Gläubigen kein Detail gleichgültig – nicht so sehr, weil darin ein Sinn verborgen ist, sondern weil es der Macht, die es erfassen will, dazu Gelegenheit bietet."⁶⁶

65 Ganz so einfach und geradlinig ist dieser Prozeß freilich nicht. Der körperlich-seelische Doppelcharakter der Imagination, der den Einfluß der ratio auf die Affekte gewährleisten soll, lokalisiert – entgegen Descartes' Absicht – das Andere im ambivalenten Vermögen der Einbildungskraft und verschiebt dadurch das Problem, statt es zu lösen (vgl. D. Kamper: Zur Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek 1990, S. 103). Die im 18. Jahrhundert geführte Diskussion über die Gefahren der Einbildungskraft und den daraus abzuleitenden Modus ihrer Regulierung zeigt die anhaltende Virulenz der Problematik. Vgl. dazu G. Dürbeck: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750, Tübingen 1998 (Studien zur deutschen Literatur 148).

66 M. Foucault: Überwachen und Strafen (s. Anm. 5), S. 179.