

Die Zeitenwende an der Schwelle zur Neuzeit

Vermessungen epistemologischer, anthropologischer und soteriologischer
Unsicherheit im 16. Jahrhundert südlich und nördlich der Alpen

MAXIMILIAN BENZ¹

I. Die Epoche der Frühen Neuzeit als theoretisches Konstrukt: Umgang mit Unsicherheit

Auch wenn Epochenbegriffe in den Geisteswissenschaften keineswegs mehr unkritisch gebraucht werden, führen sie in vielerlei Hinsichten Implikationen mit sich, die einem historischen Erkenntnisinteresse im Wege stehen. Da wäre beispielsweise das Konzept des Mittelalters, das, humanistischer Polemik entstammend, eine negative Wertung nie ganz abstreifen konnte, auf das man aber gleichwohl nicht verzichten will, wie durchaus auch vorgeschlagen wird.² Ein Komplementärkonzept wäre das der Renaissance, das auf diametral entgegengesetzte Weise positiv konnotiert ist, dabei aber eine Vielzahl an historisch inadäquaten Setzungen mit sich führt, so dass auch hier gelegentlich für die Abschaffung plädiert wurde³ – sicher in dem Wissen, dass man gerade auf diesen Verheißungsbegriff erst recht nicht wird verzichten wollen.

Angesichts der anhaltenden, oft polemisch geführten Diskussionen scheint es weiterführend zu sein, zwischen Zeiträumen als chronologischen Einheiten und Epochen als theoretischen Konstrukten zu unterscheiden.⁴ Als ein solches theoretisches Konstrukt, das historiographisch aufschlussreich ist, lässt sich das Konzept der Frühen Neuzeit begreifen, von dem im Sinne eines festen Begriffs erst seit den 1970er Jahren die Rede ist.⁵ Wurde bislang davon ausgegangen, dass man für die Frühe Neuzeit von einer Reihe »durchlaufender Entwicklungen«⁶ sprechen könne, zeigen neuere Arbei-

1 Ich danke den Kolleginnen und Kollegen am Bielefelder *Center for Uncertainty Studies* für den intensiven Austausch.

2 Vgl. Bernhard Jussen: »Wer falsch spricht, denkt falsch: warum Antike, Mittelalter und Neuzeit in die Wissenschaftsgeschichte gehören«, in: *Spekulative Theorien, Kontroversen, Paradigmenwechsel. Streitgespräch in der Wissenschaftlichen Sitzung der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 25. November 2016*, Berlin 2017, S. 38–52.

3 Vgl. Andreas Kablitz: *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die italienische Literatur des 14. Jahrhunderts* (Dante – Boccaccio), Basel 2018.

4 Vgl. Klaus W. Hempfer: *Literaturwissenschaft. Grundlagen einer systematischen Theorie*, Stuttgart 2018, S. 214–255.

5 Vgl. Eric Achermann: »Die Frühe Neuzeit als Epoche«, in: Herbert Jaumann/Gideon Stiening (Hg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2016, S. 3–96, hier S. 8–16.

6 Herbert Jaumann: »Frühe Neuzeit«, in: Klaus Weimar u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Berlin/New York 1997, S. 632–636, hier S. 633.

ten, wie stark diese Periode durch epistemische Konkurrenzen⁷ und teils gegenläufige, teils konkordante Entwicklungen geprägt ist, deren Verhältnisse häufig Jahrzehnt für Jahrzehnt bestimmt werden müssen.⁸

Dies alles mitbedenkend, ist es dennoch nicht aussichtslos, ohne ›durchlaufende Entwicklungen‹ annehmen zu müssen, bestimmte Signaturen dieser Epoche (als eines theoretischen Konstrukts) herauszuarbeiten, die zur Charakterisierung der Frühen Neuzeit nicht hinreichend sind, aber dennoch historischen Aufschluss versprechen, indem sie beispielsweise in der Epoche geteilte Problemhorizonte verdeutlichen, auf die je unterschiedlich und freilich auch widersprüchlich geantwortet wurde. Einen besonders überzeugenden, weithin rezipierten Vorschlag formulierte Barbara Stollberg-Rilinger, die von der Institution des Reichskammergerichts ausgehend nach der Frühen Neuzeit als einer »Epoche der Formalisierung« fragte.⁹ Doch auf welche Problemlage antworten die Tendenzen der Formalisierung? Keineswegs zufällig lässt sich die Frühe Neuzeit als ›Epoche der Formalisierung‹ verbinden mit der von mir geteilten Überlegung, die Frühe Neuzeit als die Periode nach dem Zeitalter einer selbstverständlichen Symbiose von paganer und christlicher Kultur (und damit die Renaissance im Wesentlichen als systematische Desintegration von paganer und christlicher Kultur) zu begreifen:¹⁰ So wird die (west-)europäische Frühe Neuzeit (wiederum vor dem Triumph der säkularen Option in der Sattelzeit) als Raumzeitsegment epistemischer Konfliktlagen profiliert, in der die Geltungsansprüche der Offenbarungsreligion, angefacht noch durch die Konfessionalisierung, stets ein relevanter Faktor bleiben – mit der alten Münchner Formel, die titelgebend war für einen überaus erfolgreichen Sonderforschungsbereich: Pluralisierung und Autorität, und die, wie zu Recht bemerkt wurde,¹¹ von Heinz Dieter Kittsteiner bei seinem Vorschlag einer ›Stabilisierungsmoderne‹ nicht hinreichend bedacht worden war.¹²

7 Vgl. Klaus W. Hempfer: »Multiple Epochisierungen und die (Un-)Möglichkeit der Konstruktion einer Makroepoche ›Frühe Neuzeit‹«, in: ders./Valeska von Rosen (Hg.): *Multiple Epochisierungen. Literatur und Bildende Kunst 1500–1800*, Berlin 2021, S. 1–43, hier S. 29–32.

8 Vgl. Jan-Dirk Müller: *Erneuerungspathos und Pluralisierung. Renaissance, Humanismus und Reformation in ihren wechselseitigen Ansprüchen*, Hannover 2019.

9 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger: »Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?«, in: Andreas Höfele/Jan-Dirk Müller/Wulf Oesterreicher (Hg.): *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*, Berlin/Boston 2013, S. 5–25.

10 Vgl. Maximilian Benz/Andreas Kablitz: »Der fremde Text. Zur kulturgenerierenden Leistung der Rezeption biblischer Texte als Grundlegung mittelalterlicher Kultur«, in: Hugo Bizzari u. a. (Hg.): *Paradigmes et perspectives de la littérature médiévale comparée / Paradigmen und Perspektiven einer Mediävistischen Komparatistik / Paradigms and Perspectives of a Comparative Medieval Literature*, Wiesbaden 2024, S. 145–174.

11 Vgl. Winfried Schulze: [Rez.] »Kittsteiner, Heinz Dieter: Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715, München 2010«, in: *H-Soz-Kult*, 17.05.2011, www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-15272 (aufgerufen am 10.07.2024).

12 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715*, München 2010.

Es ist die meiner späteren Versuchsanordnung zugrunde liegende These, dass sich mit Blick auf die Frühe Neuzeit vielfältige Umgangsweisen mit multiplen Unsicherheitsmomenten ausmachen lassen, die beispielsweise auf die erwähnten epistemischen Konkurrenzlagen antworten und auf der Ebene des Einzelmenschen wie des Kollektivs Sicherheit gewährleisten wollen. Im Sinne eines geteilten Problembezugs ist in diesem Beitrag von einer ›Zeitenwende‹ die Rede, die auf fundamentale Veränderungen abzielt, ohne einer Logik des Bruchs zu folgen: Aus der Konkursmasse der Scholastik – aus der freilich auch die die Frühe Neuzeit prägende Spätscholastik hervorging –, multiplen Krisenerfahrungen – worunter die Pestepidemien sicher die bekanntesten sind – und theologischen und philosophischen Umakzentuierungen des Menschenbilds resultieren epistemologische, anthropologische und soteriologische Unsicherheiten. Auf diese wird in der Zeit vom 14. Jahrhundert bis zur Sattelzeit je nach konkreten Kontexten unterschiedlich reagiert. Dabei lässt sich kein bestimmter Richtungssinn ausmachen, die Reaktionen bilden aber einen für das theoretische Konstrukt der Epoche einheitlichen Problemhorizont.

Dieser Gedanke ist keineswegs originell, sondern Teil einer Vielzahl von Konzepten, die etwa im Sinne des bereits erwähnten Münchner Sonderforschungsbereichs das charakteristische Ineinander widerstreitender Tendenzen in den konkreten Prozessen der Staatsbildung, Verrechtlichung usw. fassten. Diese Ambivalenzen lassen sich auch im Komplex der Umgangsweisen mit Unsicherheit feststellen, auch wenn Formen der Versicherung in der Neuzeit immer wichtiger werden.¹³ Der geteilte Problemhorizont schließt Entwicklungen nicht aus, fordert sie aber keineswegs, und weitet den Blick für Sackgassen, Abbrüche und Gegenbewegungen. Für die Frage nach historischem Wandel erscheint so das theoretische Konstrukt der Frühen Neuzeit anderen Ansätzen überlegen, die beispielsweise ein umfassenderes Konzept von »Alteuropa«¹⁴ ins Zentrum rücken und weiterreichende Kontinuitätslinien ausziehen.

Neben den vielfältigen sozial-, wirtschafts-, politik- und religionsgeschichtlichen Faktoren, die Unsicherheit als Problemhorizont aktualisieren und je nach lokalem Zusammenhang unterschiedlich zu modellieren sind, häufig aber mit dem Wandel einer ständisch organisierten Welt hin zu den urbanisierten Gesellschaften einhergehen,¹⁵ scheint mir ein wesentlicher, häufig übersehener Ausgangspunkt eine grundlegend negative Anthropologie zu sein, die auf der generellen Schwachheit und Sündhaftigkeit aller Menschen fußt, an der Schwelle zur Neuzeit aber eine besondere Emphase erfährt, in diametralem Gegensatz zu den klischeehaften Vorstellungen vom Menschenbild an der Schwelle zur Neuzeit steht und sich mit Blick auf den Einzelmenschen vor allem in Formen gesteigerter Selbstsorge zeigt. Natürlich wird der

13 Vgl. Cornel Zwierlein: *Der gezähmte Prometheus. Feuer und Sicherheit zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Göttingen 2011.

14 Vgl. Dietrich Gerhard: *Old Europe. A Study of Continuity. 1000-1800*, New York 1981; Christian Jaser/Ute Lotz-Heumann/Matthias Pohl (Hg.): *Alteuropa – Vormoderne – Neuzeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200-1800)*, Berlin 2012.

15 Vgl. Bernhard Jussen: *Das Geschenk des Orest. Eine Geschichte des nachrömischen Europa 526-1535*, München 2023, etwa S. 365.

Mensch als ein ›Ebenbild‹ Gottes begriffen, allerdings ist er ›gefallen‹. Im christlichen Zusammenhang gibt es zwar die Möglichkeit der Christusverähnlichung, die ein Signum von Heiligkeit, somit also eine Differenzkategorie ist, die nicht auf alle zutrifft. Dies gilt indes für die Erbsünde, die mit Gottes Hilfe – und über die genaueren Zusammenhänge gibt es ernste Diskussionen – überwunden werden kann, aber die christliche Anthropologie mit einem negativen Vorzeichen versieht. Eben dieses negative Vorzeichen gibt Anlass zur Selbstsorge, ganz besonders auch im frühneuzeitlichen Zusammenhang, in dem Pestepidemien, Kriege und andere Verheerungen eine apokalyptische Grundneigung motivierten.

Das Konzept der Selbstsorge hat Michel Foucault aus der antiken Philosophie entlehnt, daraus allerdings ein umfassenderes Modell entwickelt, das in die Zusammenhänge einer Ästhetik der Existenz führt,¹⁶ in analytischer Hinsicht aber auch allgemein fruchtbar gemacht wurde.¹⁷ In dieser Hinsicht lässt sich mit Blick auf das Spätmittelalter auch die Konjunktur der *ars moriendi* anführen, die ja de facto eine Lebenskunst ist. Die negative Anthropologie ist aber auch Ausgangspunkt der Konjunktur der *eruditio* (›Entrohung‹) und des Aufschwungs der *artes* in dieser Zeit.¹⁸ Im weiteren frühneuzeitlichen Zusammenhang wird auf diese Weise Unsicherheit zu einem Faktor der Subjektivierung, indem der Umgang mit Unsicherheit, die nach der Zeitenwende aus den epistemischen Konkurrenzsituationen und einer negativen Anthropologie folgt, das Selbstverständnis prägt. Ehe ich zu dieser Beobachtung ganz am Ende zurückkehre, müssen sich diese zugegeben großflächigen Thesen an der historischen Empirie bewähren. Mit der hier vorgelegten Versuchsanordnung konzentriere ich mich auf *ein* Jahrhundert, wähle aber unterschiedliche regionale Zusammenhänge, um einerseits den geteilten Problemhorizont, andererseits aber die spezifischen Anschlüsse herauszuarbeiten. Um der Pointierung willen werde ich zwei markante Gestalten des 16. Jahrhunderts einander kontrastiv gegenüberstellen, in denen Aspekte der frühneuzeitlichen Umgangsweisen mit den durch die Zeitenwende hervorgerufenen Unsicherheiten besonders gut zu erkennen sind. Mit dem Fokus auf historische Personen resp. Figuren scheint zugleich, wie angekündigt, am Horizont die Frage nach historisch variablen Subjektkulturen auf, die zwischen Mittelalter und Neuzeit auch nicht einfach nur Übergangsphänomene sind.

Da sich das 16. Jahrhundert regional sehr unterschiedlich darstellt – während in Rom die Künste auf ein bis heute erstaunliches Niveau gehoben werden, wobei man es der Vollendung der Kunst sogar zutraute, die religiöse Wahrheitsfrage zu entscheiden, wird auf einem Flugblatt Luthers der Papstesel als androgynes Monster dar-

16 Vgl. Michel Foucault: *Le souci de soi*, Paris 1984 (dt.: *Die Sorge um sich*, Frankfurt a. M. 1986); Martin Saar: »Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault«, in: Michel Foucault: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert/François Lagrange, ausgew. von Martin Saar, Frankfurt a. M. 2007, S. 321–343.

17 Vgl. bspw. Tobias Bulang/Regina Toepfer (Hg.): *Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 2022.

18 Vgl. pointiert Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3), S. 157 f. (eine Passage wird unten zitiert).

gestellt, in dessen After der Teufel sitzt¹⁹ –, fokussiere ich auf Gerolamo Cardano und Doktor Johann Faustus. Südlich und nördlich der Alpen funktioniert das (Un-)Sicherheitsmanagement in unterschiedlichen epistemischen Konkurrenzsituationen auf je eigene Weise, doch in beiden Fällen auf dem Boden einer Unsicherheit auslösenden negativen Anthropologie. Wir beginnen in Italien. Dort trifft man nicht auf die titanische Vorstellung eines neuen Menschen, sondern auch bei besonders exzeptionellen Figuren wie Cardano auf kaum einzuhegende Unsicherheiten.

II. Ein prominenter Fall südlich der Alpen: Gerolamo Cardano

Tentatis, vt audiui, abortiuis medicamentis frustra, ortus sum an. M.D.[I.] VIII. Calend. Octobris, hora noctis prima non exacta, sed paulo magis dimidia, et tamen besse minore. [...] Consideraui ergo quod luminaria ambo cadebant sub angulis, et etiam nullum eorum aspiciebat ascendens, quia erant in vi. et xii. [...], et licet maleficæ non essent in angulis, Mars tamen vtrunque luminare damnabat ob locorum odium, et cum Luna quadratum: ideo poteram esse monstrosus [...], imo facile erat vt discerptus ex ventre matris prodirem, a quo parum abfui.²⁰

Nachdem, wie man mir erzählt, vergebens Abtreibungsmittel angewandt worden waren, kam ich zur Welt im Jahre 1501, am 24. September, als die erste Stunde der Nacht noch nicht vollendet, nur wenig mehr als zur Hälfte, aber noch nicht zu zwei Dritteln verflossen war. [...] Ich habe festgestellt, daß damals die beiden großen Sterne [Sonne und Mond] unter bestimmten Winkeln niederstiegen und daß keiner von ihnen den Ort des Horoskopes beschaute, da sie sich an der 6. und der 12. Stelle befanden. [...] Und standen auch sonst keine unglückverheißenden Sterne innerhalb dieser Winkel, so schadete doch der Mars den beiden großen Sternen wegen der Ungunst ihrer Stellung, und da er vollends mit dem Mond im Geviertschein stand, so konnte ich sehr wohl mißgestaltet zur Welt kommen. [...] Tatsächlich hätte es auch leicht geschehen können, daß ich zerstückt aus dem Leibe meiner Mutter kam; nur wenig hat gefehlt.²¹

Dieser – wie immer wieder hervorgehoben wird – schonungslose Bericht des Gerolamo Cardano über die Umstände seiner Geburt, die er in seiner Abhandlung *De vita propria* beschreibt, zeugt von einer produktiven Umgangsweise mit Unsicherheit, die für den historischen Wandel vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit charakteristisch ist. Wer schreibt hier über sich selbst? Ein mittelalterlicher Gläubiger, der sich in den christlichen *ordo*, die göttliche Weltordnung, eingebunden weiß? Oder das neuzeit-

¹⁹ Vgl. in dieser Zuspitzung Müller: *Erneuerungspathos* (Anm. 8), S. 7 f.

²⁰ *Hieronymi Cardani de propria vita liber*, in: *Hieronymi Cardani Opera omnia*, hg. von Carolus Sponius, Bd. 1, Lyon 1663, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Kap. 2, S. 2.

²¹ *Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung*, aus dem Lat. übers. von Hermann Hefele, München 1969, S. 12.

liche Subjekt, das sich selbst denkt und vorstellt, das sich der Welt gegenübergestellt sieht?

Dass diese Alternative eine falsche ist, möchte ich nun herausarbeiten. Denn entscheidend ist, dass all die Veränderungen an der Schwelle zur Neuzeit, die ex post das ›Neue‹ darstellen, auf einer entschieden negativen Anthropologie gründen. Man hat mit Blick auf Cardano vielleicht doch voreilig und allzu großsprecherisch mit Michellet und Burckhardt von der ›Entdeckung des Menschen‹ (August Buck) gesprochen.²²

Cardano, 1501 als uneheliches Kind in Pavia zur Welt gekommen, hatte Zeit seines Lebens mit den Unsicherheiten im Italien des 16. Jahrhunderts zu kämpfen. Neben politischen Wirren – die »dauernde Unsicherheit der rechtlichen und politischen Verhältnisse«²³ – waren dies Seuchen wie die Pest, vor der Cardanos Familie vor seiner Geburt aus Mailand geflohen war. Nach seinem Studium an den Universitäten Pavia und Padua wurde er zum Doktor der Medizin promoviert und ließ sich als Arzt nieder. Aus einer Ehe gingen eine Tochter und zwei Söhne hervor, die viel Anlass zu Sorge boten. Trauriger Tiefpunkt war die Hinrichtung seines Sohnes, der seine Frau vergiftet hatte, als sie im Wochenbett lag. Neben seiner Tätigkeit als Arzt lehrte Cardano in Mailand Mathematik sowie Griechisch, Astronomie und Dialektik, von 1543 bis 1560 hatte er, mit einer Unterbrechung, an der Universität Pavia einen Lehrstuhl für Medizin inne, später dann acht Jahre lang an der Universität Bologna. 1570 wurde Cardano eingekerkert, nachdem man ihn der Häresie angeklagt hatte. Vermutlich war ihm dabei zum Verhängnis geworden, dass er Jesus Christus ein Horoskop gestellt und ein Enkomion auf den Christenverfolger Nero verfasst hatte. Ab 1571 lebte Cardano in Rom, wo er auch 1576 starb – wie ein Gerücht meint, an genau dem Tag, für den er seinen Tod vorausgesagt hatte, wobei er allerdings Selbstmord begangen habe, um diese Prophezeiung zu erfüllen.

Die Astrologie stellt einen wesentlichen Aspekt von Cardanos Unsicherheitsmanagement durchaus im umfassenden Sinne – bis hinein in den Bereich der Selbstsorge – an der Schwelle zur Neuzeit dar. Wie Anthony Grafton pointiert hat, übernimmt die Astrologie dabei gesellschaftlich eine Funktion, die im 20. Jahrhundert der Ökonomie zukommt. Die quantitative Modellierung und ihre Ermöglichungsbedingungen sind hier von weiterführender Bedeutung:

Like the economist, the astrologer tried to bring chaotic phenomena of everyday life into order by fitting them to sharply defined quantitative models. Like the

22 Vgl. August Buck: »Cardanos Wissenschaftsverständnis in seiner Autobiographie ›De vita propria‹«, in: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), S. 1-12. Anders akzentuiert Karl A. E. Enenkel: *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus*, Berlin/New York 2008, zum Verständnis des Titels vgl. S. 31 f.

23 Hermann Hefele: »Nachwort«, in: Cardano: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 245-269, hier S. 248 f. Der in diesem Absatz stehende biographische Abriss ist übernommen aus Maximilian Benz: »Nichts als die nackte Wahrheit. Wildwuchs und Schonungslosigkeit in Girolamo Cardanos *De Propria Vita*«, in: *parapluie* 24 (2007/08), <https://parapluie.de/archiv/autobiographien/cardano/> (aufgerufen am 10.07.2024).

economist, the astrologer insisted, when teaching or writing for professional peers, that astrology had only a limited ability to predict the future. [...] Like the economist, the astrologer proved willing in practice, when powerful clients demanded it, to predict individual outcomes anyhow. Like the economist, the astrologer generally found that the events did not match the prediction; and like the economist, the astrologer normally received as a reward for this confirmation of the powers of his art a better job and a higher salary.²⁴

Dies ist aber nur die eine Seite. Cardano sieht sich in doppelter Weise negativ geprägt: Einerseits spielt seine wenig vorteilhafte Nativität, also der Stand der Gestirne bei seiner Geburt, eine wesentliche Rolle. Andererseits gilt auch für ihn der allgemeine Satz: »Natura nostra prona est ad malum« (»Unsere Natur ist geneigt zum Bösen«).²⁵ Diese beiden Voraussetzungen geben indes durchaus die Möglichkeit zur Besserung, wozu auch die Arbeit des Arztes gehört. Die *bonae artes* darf man nicht verachten, sie sind für das Unsicherheitsmanagement des schwachen Menschen maßgeblich: denn sonst werden *certa pro incertis*, Sicheres mit Unsicherem vertauscht.²⁶ Sowohl im Bereich der Moral als auch in den Künsten sieht Cardano die Möglichkeit, von negativen Voraussetzungen – einer beschädigten *natura hominis* ausgehend – zu Besserungen zu kommen. Diese von einem nun schärfer formulierten Negativbefund ausgehenden Freiräume des Handelns scheinen mir eine wesentliche Epochensignatur darzustellen, da sie keinen emphatischen Begriff des Menschen voraussetzen, sondern eher die Einsicht in ein Mängelwesen, das der Korrektur bedarf. An der Schwelle zur Neuzeit wird nun nicht nur die Defizienz betont, es stehen – mit Blick auf Entwicklung in den *artes* – mehr und andere Besserungsmittel bereit.

Zunächst zum Problemhorizont, der einen Aspekt der Zeitenwende verdeutlicht: Grundsätzlich gesprochen sind hier die Konsequenzen des Nominalismus weniger entscheidend als die in der thomistischen Psychologie entwickelten Umakzentuierungen der *natura humana*, die auf komplexe Weise aus der Verbindung von aristotelischer Anthropologie und christlicher Offenbarungserzählung resultieren. Eine negative Anthropologie, die defizitäre Natur des Menschen, stellt die Voraussetzung dar für einen innerweltlichen Gestaltungsspielraum, wie Andreas Kahlitz in seiner grundlegenden Kritik an Hans Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* gezeigt hat. Diese immanenten Gestaltungsmöglichkeiten des Subjekts resultieren aus der Preisgabe der Vorstellung von der Vollkommenheit der Natur – auch hier zeigt sich, dass anders als in den Renaissance-Emphasen seit dem 19. Jahrhundert historisch zunächst einmal die Defizite akzentuiert wurden:

24 Anthony Grafton: *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge/London 1999, S. 10.

25 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 13, S. 10; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 50.

26 Vgl. ebd., Kap. 41, S. 35.

Wenn seit dem 14. Jahrhundert das Bewußtsein der eigenen Zeit in beträchtlichem Maße diese Gegenwart als eine Epoche allgemeiner Korruption wahrnehmen läßt, wenn die historische Selbstdeutung im Zeichen des Verfalls steht, dann ist auch diese Zeitdiagnose eine Folgeerscheinung der theologisch gegründeten Überzeugung, daß die Welt von Haus aus, von Natur aus unzulänglich ist. Dies ist es, was alle Lebensverhältnisse anfällig für den nun allseits beobachteten Niedergang macht und jene Korruption erzeugt, der es zu wehren gilt. Geschichte wird hinfort wesentlich zu einer Geschichte der Kultur, zur Geschichte der Mittel, die eine Aufbesserung einer substantiell mangelhaften Natur erlauben. [...] Der Aufschwung der Kunst – der Technik wie der schönen Künste – an der Schwelle zur Neuzeit bedient nicht zuletzt ein Begehren von Vollkommenheit, dessen Befriedigung die Natur selbst nun wesentlich verweigert. Auch die gewaltige Bedeutungssteigerung des Ästhetischen in dieser Epoche hat hier ihre Wurzeln.²⁷

Die Akzentuierung der Kunst – Cardano rühmt sich auch seiner vielen Erfindungen, die Kardanwelle kennen wir noch heute – ist ein Versuch, mit den geerbten Mängeln umzugehen und so in einer fundamentalen Unsicherheit, die Immanentes und Transzendentes umfasst, festeren Boden zu gewinnen.

Die Möglichkeiten menschlicher Gestaltung rühren dabei immer schon an die göttlichen Voraussetzungen und stehen nicht diesseits moralischer Fragen:

Nam quid mirabilius Pyrotechnia, et fulgure mortalium, quod perniciosius multo est quam Caelestium. Nec te silebo magne Magnes, qui nos ducis per vastissima maria, et noctes tenebrosas, et tempestates horribiles in peregrinas, et incognitas regiones. Addatur quantum Typographica inuentio: manibus hominum facta, ingenio illorum inuenta, aemula diuinis miraculis, iam deest amplius ni Coelum occupemus.

Gibt es Wunderbareres als die Erfindung des Pulvers, dieses Blitzes in Menschenhand, der viel verderbenbringender ist als der des Himmels? Und auch dich will ich nicht vergessen, du großer Magnet, der du uns durch die weitesten Meere, durch finstere Nacht und fürchterliche Stürme sicher in fremde, ungekannte Länder geleitest. Und als viertes sei noch genannt die Erfindung der Buchdruckerkunst. Menschenhände haben all dies gemacht, Menscheng Geist erfunden, was mit des Himmels Wundern wetteifern kann! Was fehlt uns noch, daß wir den Himmel stürmen?²⁸

Was sich isoliert wie die Aufkündigung transzendenter Rückbindung verstehen läßt, ist hier aber eine Frage, die ernst genommen sein will. Die notorische ›Schonungslosigkeit‹ von Cardans Vita, den Lessing nicht ganz zu Unrecht ›wunderlich‹ nannte,

27 Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3), S. 157 f.

28 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 41, S. 35; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 160.

scheint mir deshalb nicht angemessen mit Konzepten wie »Verletzung von Schamgrenzen« oder »Exhibitionismus« gefasst werden zu können.²⁹ Es ist die auch im 16. Jahrhundert kulturell plausible Annahme einer schlechten Natur des Menschen, die Cardano beim Worte nimmt. Dieser an der Schwelle zur Neuzeit zu findenden Sicht auf den Menschen können auch die seit dem 19. Jahrhundert besonders herangezogenen Schriften wenig entgegensetzen, die anders zu akzentuieren scheinen, wie Giovanni Picos später so genannte Rede *De hominis dignitate*.³⁰

Der Mensch ist schwach, von Krankheit gezeichnet, er hat nichts Titanisches – auch wenn seine Natur des Göttlichen teilhaftig ist.³¹ Cardano kann deshalb fragen: »quod requiras in me, omni hominum generi denegatum? («Was suchst du also gerade bei mir, was noch nie ein Mensch besessen hat?»)³² Und er fährt an späterer Stelle fort: »Was wunderst du dich, bei mir Fehler anzutreffen, da doch auch alle anderen Menschen fehlen?«³³ An der Bedeutung dieses anthropologischen Faktums ändert auch nichts, dass ein Teil der Krankheitssymptome über Sueton eine Vergleichung mit Augustus ermöglicht.³⁴ Denn Natur und Kunst treten in ein Spannungsverhältnis.

Die *exercitatio*, etwa in den Kampfeskünsten, dient der Besserung der Natur: »Eram enim natura timidus, artis peritia fortis.« (»Von Natur war ich feig, nur künstliche Übung hat mich mutig gemacht.«)³⁵ Die *natura hominis* hat Defekte, die durch die *peritia artis* – die Kenntnis der Kunst – behoben werden. Der ungeheure Aufschwung von Konzepten der Bildung in dieser Zeit lässt sich auf diese Weise erklären.³⁶ Was Cardano und die Ermöglichungsbedingungen seiner Autobiographie betrifft: Es ist nicht der »naturwissenschaftliche« Blick des Mediziners, sondern das Menschenbild, das hinter dem ungewöhnlichen Text und der ungeschminkten Wahrheit steht:

Quid est hoc, nisi ignorantia conditionis, nolle scire quae scimus, et rem vi velle comprimere? ita de peccatis, et reliquis omnia foeda, vana confusa, inconstantia: et vt in arbore mala putrida, caduca: non ergo quidquam noui attuli, sed nudavi veritatem.

29 Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 648 f.

30 Vgl. hierzu die Bemerkungen im Vorwort der Ausgabe von August Buck (Hamburg 1990, S. VII), wo er Jacob Burckhardt zitiert und darauf hinweist, dass die Oratio »nicht im Spiegel der späteren Schriften gelesen werden« sollte.

31 Vgl. Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 73.

32 Ebd., Kap. 51, S. 52; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 232.

33 Cardano: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 232.

34 Vgl. Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 653–656.

35 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 7, S. 6; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 30 f. Vgl. Anne C. E. van Galen: »Body and Self-Image in the Autobiography of Gerolamo Cardano«, in: Karl A. E. Enenkel u. a. (Hg.): *Modelling the Individual. Biography and Portrait in the Renaissance*, Amsterdam/Atlanta 1998, S. 133–152, hier S. 150. Vgl. zu ihrem Zugriff Nancy G. Siraisi: *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton 1997.

36 So die zentrale These von Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3).

Und was ist der Grund? Nichts anderes als eine Unkenntnis unseres allgemeinen Zustandes. So ist es auch mit unseren Sünden und allem andern; es sind eben häßliche, lächerliche, unordentliche und unzuverlässige Dinge: faules Fallobst am Baume. Ich habe also hier nichts Neues vorgebracht, nur die nackte Wahrheit gesprochen.³⁷

Die Astrologie erscheint als Möglichkeit, die menschliche Begrenztheit zu übersteigen und auf wissenschaftlichem Wege Gewissheiten zu erlangen, die angesichts der Unverfügbarkeit des göttlichen Ratschlusses sonst unerreichbar sind.³⁸ Dies führt bei Cardano auch zur Formulierung einer Lebenskunst mit Regeln, die auf die Schwäche des Menschen antwortet³⁹ und ganz selbstverständlich zunächst die besondere Rolle Gottes betont; man macht es sich zu leicht, hier nur ein Zugeständnis an die Inquisition zu sehen. Eine der Regeln von Cardans Lebenskunst besagt, dass das Sichere stets dem Unsicheren (*certa semper incerta*) vorzuziehen sei.⁴⁰ Diese Regel ist lakonisch formuliert und reflektiert die Omnipräsenz der historisch wahrgenommenen Gefahr durch eine epistemische und anthropologische Unsicherheit, die einen Umgang mit ihr erfordert. Cardano führt an dieser Stelle nicht aus, wie des Näheren zu verfahren sei. Die Unbestimmtheit ist Programm: Sein gesamter, auf den Potentialen der *artes* fußender Lebensweg zeigt an, wie vielfältig und wenig systematisiert das Unsicherheitsmanagement in Zeiten stark konkurrierender epistemischer Ordnungen ist.

III. Epochen-signatur: Unsicherheitsmanagement diesseits teleologischer Prozesse

Umgangsweisen mit einer umakzentuierten *conditio humana* führen zu differenzierten Formen eines Unsicherheitsmanagements, das Ausdruck einer Selbstsorge ist, die nach wie vor das Seelenheil einschließt. Sicherheit ist in der Moderne besonders wichtig: Franz-Xaver Kaufmann hat in seinem Grundlagenwerk *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem* aber auch bereits konzediert, dass »die hier notwendige Abstraktionsleistung bereits durch das Rechtsdenken der Römer und die mittelalterliche Scholastik in hohem Maße erbracht wurde.«⁴¹

37 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 13, S. 11; ders.: *Lebensbeschreibung* [Anm. 21], S. 54.

38 Insofern ist auch die Bedeutung der Astrologie (vgl. Grafton: *Cardano's Cosmos* [Anm. 24], S. 181; Enenkel: *Erfindung des Menschen* [Anm. 22], S. 664) eine Folge der negativen Konzeption des Menschen als eines leibseelischen Wesens.

39 Vgl. Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 667: »Anders als zuweilen angenommen wurde – unter anderen von August Buck –, ist der Diskurs von Marc Aurels Meditationsbuch für Cardanos Autobiographie von großer Bedeutung: Es ist neben dem Suetonischen und dem astrologischen Diskurs der dritte mächtige Strom, der durch die gesamte Schrift fließt.«

40 Vgl. Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 23, S. 15.

41 Franz-Xaver Kaufmann: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*, Stuttgart 1973, ND Berlin 2012, S. 34.

In historischer Sicht lassen sich zahlreiche Phänomene benennen, die den hohen Wert von Sicherheit auf der Ebene der lokalen Interaktion zeigen. Mit Blick auf die Frühe Neuzeit wird die Moderne-Vormoderne-Unterscheidung fragwürdig, und ein simpler Säkularisierungszugriff trifft die komplexe Gemengelage nicht. Beispiele wären die Ordnung des öffentlichen Raums durch Policeyen im 16. Jahrhundert,⁴² die Einrichtung von Kornspeichern in zahlreichen Gemeinden, das Entstehen von Feuerversicherungen⁴³ oder der Prozess der allmählichen Verlegung der Begräbnisstätten aus der Stadt hinaus.⁴⁴ Hierbei spielt nördlich der Alpen auch die Reformation eine wesentliche Rolle, die emergente Prozesse teils durch neue Begründungsmöglichkeiten absichert. Man erkennt jedenfalls ein abstraktes Konzept von Sicherheit, das transzendent rückbindbar bleibt. Die Entwicklungen lassen sich nicht zu einer Tendenz zusammenfassen, die etwa die durchaus als ›Modernisierungstendenz‹ fassbaren Entwicklungen an Prozesse der Säkularisierung koppelte. Fort- und Rückschritt haben nicht nur viele Gesichter, sondern erscheinen oft auch als Januskopf.

Die Verhältnisse sind also kompliziert: Wir beobachten an vielen Stellen immanente Maßnahmen eines Unsicherheitsmanagements, die mit »Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit«⁴⁵ zu korrelieren sind und den transzenten Rahmen, mit dem sie durchaus in der Sache zusammenhängen, nicht infrage stellen: Die These, dass »Sicherheit [...] zum Wertbegriff nur unter den Bedingungen eines Weltverständnisses werden [konnte], in dem der Mensch und nicht mehr Gott als der eigentlich Handelnde, als der ›Geschichte Machende‹«⁴⁶ verstanden wird, ist in dieser Zuspitzung nicht zutreffend.

Vgl. hierzu Stephan Goertz: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999 (insb. Kap. 5: »Kaufmanns Vermittlungsversuche zwischen Soziologie und Theologie – Methodologische Annäherung und interdisziplinäre Ortsbestimmung«, S. 265-298).

42 Vgl. Peter Blickle u. a. (Hg.): *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raums in Oberdeutschland*, Frankfurt a. M. 2003, zu Kritik an Prozessbegriffen darin Hans Maier: »Polizei als politische Theorie zu Beginn der Neuzeit«, S. 569-579, hier S. 572: »Fuhr nun die ›Policey‹ mit ähnlichem Impetus umgestaltend und auflösend in die alten Verhältnisse im Innern der Staaten hinein, wie es die neue Außen- und Bündnispolitik gegenüber dem älteren Europa und seinen übernationalen Rücksichten und Traditionen tat? Spürt man auch hier, mit Ranke zu reden, den ›schneidenden Luftzug‹ der neueren Geschichte? Ist ›Policey‹ also ein Stück Modernität, Modernisierung? Oder war sie doch eher ein Konservierungsmittel für alte Ordnungen – ständische, landschaftliche, kleinräumig-gewohnheitliche? Ist sie am Ende vielleicht sogar ein verwittertes Monument an den Rändern des ›deutschen Sonderwegs‹? Die Arbeit an den Quellen überzeugte mich rasch, daß man mit diesem Entweder-Oder kaum an die Welt der alten ›Policey‹ herankam.«

43 Vgl. Zwierlein: *Der gezähmte Prometheus* (Anm. 13).

44 Vgl. Fritz Schnelbögl: »Friedhofverlegungen im 16. Jahrhundert«, in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 34/35 (1975), S. 109-120; Barbara Happe: *Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870*, Tübingen 1991.

45 Vgl. Benjamin Scheller (Hg.): *Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2019.

46 Kaufmann: *Sicherheit* (Anm. 41), S. 54.

Eine heterogene Situation, zu der äußerer Druck etwa durch Epidemien – ich erinnere daran, dass die Quarantäne für die endemischen Zwischenphasen der Pest entwickelt wurde, in denen striktere Maßnahmen wie Hafensperren nicht erforderlich waren⁴⁷ –, ökonomische und soziale Verschiebungen, aber eben nicht zuletzt auch eine negativ akzentuierte Anthropologie beitragen, führt zu einer Vielzahl an Maßnahmen der Versicherung, die einerseits kollektiv wirksam werden, die andererseits aber auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst betreffen: Die intensiviert Bedeutung des Ablasshandels als einer Universalversicherung spielt hier eine maßgebliche Rolle (dabei möchte ich mir den Hinweis nicht versagen, dass Zeitgenossen, die meinen, dass ihr Wochenendflug nach Nizza durch eine Geldabgabe in seinen ökologischen Konsequenzen kompensiert werden kann, sich über den spätmittelalterlichen Menschen, der einen Ablass erwirbt, nicht erheben sollten). In diesen Zusammenhängen ist auch die Literatur – unter anderem auch die autobiographische – wichtig. Dazu kommen noch Predigten oder Traktate, die die Selbstsorge der Individuen adressieren.⁴⁸

IV. Semantiken der Sicherheit

Die in sich komplexe Zeitenwende führt zu epistemologischen, anthropologischen und soteriologischen Verunsicherungen. Um die historische Wahrnehmung dieser Unsicherheiten besser zu verstehen, lohnt es sich, im weiteren Rahmen Semantiken der Sicherheit zu betrachten. »Sicherheit« umfasst zwei lateinische Termini. Zum einen lässt sich das Wort als *securitas* übersetzen,⁴⁹ was in der paganen lateinischen Literatur »zwei Bedeutungsfelder umfaßt, das der Sorglosigkeit (sowohl im positiven als auch im negativen Sinne) und das der Sicherheit«.⁵⁰ Durch Augustinus erfährt das Wort eine deutlich negative Akzentuierung, indem die *securitas* der Gottesfurcht kontrastiv gegenübergestellt wird, auch wenn sich im christlichen Bereich durchaus auch eine positive Bedeutung, nämlich die der über den Zweifel triumphierenden Glaubensgewissheit hält. Auch als rechtlicher Terminus im Sinne des Schutzes bestimmter Personen oder als Garantie- oder Eidesleistung erscheint *securitas* im lateinischen Mittelalter als positiver Begriff. Der zweite Terminus, *certitudo*, ist hingegen eine christliche Wortschöpfung und wird konzeptionell durch Gregor geprägt. »Die *certitudo*, die

47 Vgl. Klaus Bergdolt: »Quarantäne«, in: Robert-Henri Bautier u. a. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, München 1995, Sp. 335 f.

48 Vgl. Maximilian Benz: »Die Schönheit der Praxis. Christliche Lebenskunst an der Schwelle zur Neuzeit (Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*)«, in: *Pietas litterata* 1 (2023), S. 46–75; ders.: »Konturen des Selbst in der Mystik nach Eckhart. Eine Komplementärgeschichte«, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 143 (2024), S. 349–367.

49 Vgl. Andrea Schrimm-Heins: »Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe *certitudo* und *securitas*«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991), S. 123–213 [= Teil 1]; 35 (1992), S. 115–213 [= Teil 2].

50 Ebd., Teil 1, S. 133.

dem Glauben zukommt, bezeichnet nicht allgemein eine umfassende Heilsgewißheit, sondern die Gewißheit hinsichtlich der christlichen Lehre.⁵¹ Der Begriff findet »im Sinne von Zuverlässigkeit und Festigkeit« auch Anwendung »in der Rechts- und Vertragssprache«.⁵² Die epistemische Valenz der *certitudo* ist uns bei Cardano vor Augen gestellt worden.

Mit Blick auf einzelne Autoren und Konstellationen lassen sich noch spezifischere Verwendungsweisen und Akzentuierungen ausmachen. Entscheidend für mein Argument ist, dass die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin, eine »Synthese von Glauben, Wissen und Handeln, Glaubens-, Erkenntnis- und Handlungsgewißheit« herstellt.⁵³ Ebendiese Synthese wird an der Schwelle zur Neuzeit aufgebrochen, in unterschiedlichen Etappen – etwa bei Ockham und dann besonders wirkungsreich bei Luther. Dies ist durchaus weiterführend für Fragen der Periodisierung und der Bildung von Epochen als theoretischen Konstrukten. Begreift man, wie eingangs kurz skizziert, die Zeit nach der Durchsetzung des Christentums in der Spätantike bis zur Hochscholastik als die Zeit einer umfassenden Synthese von Christentum und paganem Wissen, ja überhaupt als eine zur Synthese- und Kompromissbildung geneigte Phase, dann lässt sich die Renaissance als Desintegration dieser ehemals vereinigten Bereiche beschreiben. Die Tendenz zur Desintegration und damit einhergehend die Konkurrenz unterschiedlicher Wissensbestände sowie permanente Hierarchisierungsfragen ziehen sich durch die Frühe Neuzeit, wobei hier aber – anders als es nach der Sattelzeit der Fall ist – die Religion und insbesondere Offenbarungsinhalte in der Konkurrenzsituation wesentlich sind: Dies betrifft insbesondere die bereits mehrfach erwähnte, aus dem Sündenfall resultierende negative Anthropologie, die sich nicht nur durch Krisenerfahrungen, sondern auch durch Umakzentuierungen in der Theologie nochmals verschärft. Erst nach der Sattelzeit wird die säkulare Option dominant gesetzt, Geltungsansprüche und Funktionen der Religion diffundieren in andere Bereiche.⁵⁴ Durch Ausdifferenzierung wird Konkurrenz zwar nicht stillgestellt, aber das epistemische Feld neu formatiert.

Wie bereits in Ansätzen bei Cardano gesehen, führt die epistemische Konkurrenzsituation in der Frühen Neuzeit zu einem erheblichen Druck auf das Unsicherheitsmanagement und lässt insbesondere Fragen der Selbstsorge hervortreten. Im Folgenden wende ich den Blick auf die Zustände nördlich der Alpen.

⁵¹ Ebd., S. 146.

⁵² Ebd., S. 152.

⁵³ Ebd., S. 182.

⁵⁴ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulum*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2021.

V. Umgangsweisen mit Unsicherheit nördlich der Alpen

Die Exempla für ein aus der epistemischen Konkurrenz erwachsendes Orientierungsbedürfnis durchaus auch in heilsbezogener Hinsicht sind vielfältig. Es zeigt sich auch in ›populären‹⁵⁵ Formen, so etwa im *Münchner Eigengerichtsspiel*, das in der Woche nach Fronleichnam im Jahr 1510 aufgeführt wurde. Neben dem Eigengerichtsspiel, dessen Text am 19. Juli 1510 beim Münchner Drucker Hans Schobser erschien, wurde auch ein Weltgerichtsspiel auf dem Marktplatz aufgeführt, das, handschriftlich überliefert, heute in der Bayerischen Staatsbibliothek als Cgm 3344 aufbewahrt wird. Das im Rahmen der *ars moriendi* zu begreifende *Eigengerichtsspiel* fokussiert den Tod, indem ein Kaufmann und ein Doktor der Theologie über vor Augen gestellte Sterbeszenen reflektieren. Das ungünstige postmortale Geschick eines jäh vom Tod überraschten jungen Mannes führt zur besorgten Nachfrage des Kaufmanns, wie er denn den vielfältigen, einander widersprechenden Anforderungen, die an ihn gestellt werden, gerecht werden könne. Der Doktor der Theologie relativiert und zeigt, wie die *ars moriendi* im Sinne eines Unsicherheitsmanagements sich zum Behufe der Selbstsorge zur Lebenskunst wandelt:

Ach lieber freünd, zû got hab gûten gedingen! / Der wirt dir hilflich sein in deiner arbeit. / du darfft nit also an den tod gedencken zû aller zeyt; / Sonder wenn dich dein aygen fleisch raiczet zûn sünden / oder die welt bewegt mit jren bösen fünden, / Oder der teüfel mit seinem falschen list, / dann so gedennck eben, das du sterblich bist!⁵⁶

Diese pragmatische Lösung des *Eigengerichtsspiels* vermag indes nur für den Moment zu befriedigen, und die in der Frage des Kaufmanns sich ausdrückende Sorge wird angesichts der Lutherischen Rechtfertigungslehre nochmals drängender. Hier nun, nördlich der Alpen, lässt sich in der Sicherheitssemantik selbst die Manifestation eines zunächst latenten Konflikts unterschiedlicher Ordnungen entdecken. Latent ist das Problem bereits dem Melancholiediskurs⁵⁷ eingeschrieben – auch Cardano bezeichnet sich als Melancholiker –, manifest wird es in der protestantischen Transformation des Melancholiediskurses, den man in Simon Musäus' 1569 zuerst erschienenem *Melancholischen Teuffel* besonders gut greifen kann. Das Werk ist ein Beitrag zur nicht ohne

⁵⁵ Im Sinne des Siegener SFB 1472 »Transformationen des Populären«.

⁵⁶ *Das Münchner Spiel von 1510*, in: *Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen*, hg. von Johannes Bolte, Leipzig 1927, S. 1–62, hier S. 11, V. 294–300; *Got zû lob dem menschen zu besserung sind dise figur vnd Exempel vom aygen gericht vnd Sterbenden menschen zu munichen gehalten worden*, München 1510 (VD16: G 2679), Bl. B ij^r. Vgl. hierzu Maximilian Benz: »München 1510: Ein Schauspiel vom Tode«, in: Christian Kiening/Martina Stercken (Hg.): *Medialität. Historische Konstellationen*, Zürich 2019, S. 247–256.

⁵⁷ Vgl. Antje Wittstock: *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011.

Grund in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ins Kraut schießenden Teuffelliteratur, von der sich Musäus aber auch abgrenzt: Er wendet ein,

das gleichwol nicht jederman / mit dem nassen gesindtlich vnter des sauff vnd Fraßteuffels Fehnlein werden sitzen / sondern etliche werde sich vber der betrübten zeit bekümmern / vnnd vonn dem Melancholischen Teuffel gewlich zuplaget / vnnd eines theils auch verschlungen werden / die sich nicht wissen zu trösten.⁵⁸

Musäus verbindet diese Abgrenzung mit einer Hierarchisierung, die den Zusammenhang mit der Gnadentheologie offenlegt: Die Melancholie rührt an das Erste Gebot, das über den anderen Geboten steht, weswegen dem ›melancholischen Teuffel‹ auch eine größere Bedeutung zukommt als dem »Sauffteuffel / Geitzteuffel / Ploderhosen-Teuffel / vnd dergleichen Gesellen«.⁵⁹ Die Sicherheit im Glauben – *certitudo* – wird konterkariert durch die (falsche) Sicherheit des hochmütigen Menschen, seine fehlende Selbstsorge, seine *securitas*. Die *certitudo* ist dabei nicht Gegenbegriff zur *securitas*, sondern steht in der Mitte zwischen *securitas* und *desperatio*:

Die Mittel strasse warhafftiger bekerung zu Got / ist gebawet auff Gottes Furch / vnd vertrauen / laut des 2. Psalms / Dienet dem HERren mit furcht / Vnd frewet euch mit zittern. Der Holtzweg zur Rechten ist vermessene sicherheit / Der Holtzweg zur Lincken ist trostlose Furcht / trawrigkeit vnd verzweiflung.⁶⁰

Die Selbstsorge transformiert das Unsicherheitsmanagement in ein spannungsreiches Vigilanzregime.⁶¹ Besonders komplex wird es dadurch, dass der Mensch mit einer referentiellen Verwirrung zwischen Gott, Teufel und Seele umgehen muss. Es ist der melancholische Teufel, der sich an der Stelle Christi zwischen Gott und den Menschen drängt und Letzteren in eine temporäre Hölle stößt oder mindestens zu stoßen droht, in der sich die Seele »von dem Melancholischen teuffel mit hefftigen sorgen vnd schmerzen gemartert / gebraten vnd gesoten« fühlt⁶² sowie »auß seinem Hellischen

58 Simon Musäus: »Nützlicher Bericht [...] wider den Melancholischen Teuffel (1569)«, in: Johann Anselm Steiger (Hg.): *Medizinische Theologie. Christus medicus und Theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden/Boston 2005, S. 212–256, hier S. 214; ders.: *Nützlicher Bericht / vnnd Heilsammer Rath aus Gottes Wort / wider den Melancholischen Teuffel / Allen schwermütigen vnnd trawrigen hertzen / zum sonderlichen beschwerten trost / Labsall vnnd Ertzney gestellet*, Nürnberg 1569 (VD16: M 5041), Bl. A 3^v.

59 Ebd., S. 215; Bl. A 4^r.

60 Ebd., S. 218; Bl. A 7^r.

61 Vgl. Maximilian Benz: »Luther, der Teufel. Die Selbstbeobachtung im Prozess der Herausbildung moralischer Subjektivität«, in: Jörn Bockmann u. a. (Hg.): *Diabolische Vigilanz. Studien zur Inszenierung von Wachsamkeit in Teufelserzählungen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2022, S. 65–80, woraus dieser und der folgende Absatz übernommen sind (S. 73f.).

62 Musäus: »Nützlicher Bericht« (Anm. 58), S. 221; ders.: *Nützlicher Bericht* (Anm. 58), Bl. B 1^v.

Rachen« angehaucht wird.⁶³ Musäus legt hierbei allerdings offen, dass es sich beim Teufel um eine Reflexionsfigur handelt, die schließlich zu Gott zu führen vermag – ist es doch einerseits Gott, der »vns in dise Helle füret«. Andererseits aber ist es die Seele selbst, die sich als »Teuffels Märterer auß diesem leben [...] gar eine Helle« mache und deshalb von einer Hölle in die andere fahre.⁶⁴ Vor dieser (Selbst-)Verstoßung muss sich der Gläubige schützen, indem er das Treiben des Teufels beobachtet, was angesichts der Internalisierung von Hölle und auch Teufel bedeutet, dass er sich selbst beobachtet und spezifische Selbsttechniken ausbildet, die zu Gott führen. Diese bestehen – konventionell – darin, dass der Gläubige durch die Meditation entsprechender, im Traktat ausführlich zitierter Passagen der Heiligen Schrift »gelassen« wird und alles eigene Wollen zugunsten von Gottes Willen aufgibt.

Darüber hinaus – und hier fügt sich Musäus durchaus in zeitgenössische Erbauungskontexte ein, wie sie etwa im Zusammenhang der *Devotio moderna* entstanden sind – operationalisiert er Umgangsweisen mit der fundamentalen Heilsverunsicherung durch einen Rekurs unter anderem auf die *vita Christi* oder auch auf weitere *exempla fidei*, als welche die Heiligen auch im reformatorischen Rahmen noch gelten können. Neben »Selbstvergleichungspraktiken« – man vergleicht sich selbst mit Leitbildern –, die in konkreten Situationen der Reflexion über Umgangsweisen mit der Anfechtung weiterführen,⁶⁵ weist Musäus auf ein von Gott geoffenbartes »zweyerley Ostern« hin, das auf die »Melancholische Marterwoche« folge.⁶⁶ Er unterscheidet vorderhand äußerliche und geistliche Mittel gegen die Melancholie; tatsächlich installiert er aber ein richtige Sicherheit ermöglichendes Vigilanzregime, das auf einer Unterscheidungskunst gründet. Diese Unterscheidungskunst versucht den durch die Ubiquität teuflischer Anfechtung ausgelösten Druck zu vermindern, indem Alltagspragmatiken ein eigenes Recht diesseits der Unterscheidung von Heil und Verdammnis eingeräumt wird. Durch diese Entschärfung werden Vigilanz und Resilienz miteinander verbunden. Während Cardano also auf die Astrologie setzt und damit eine externe Option wählt, den Unsicherheiten zu begegnen, lenkt Musäus den Blick in seelsorgerischer Absicht nach innen: So wird die Selbstbeobachtung und nicht die Beobachtung der Sterne zu einem wirkmächtigen *remedium*, das die Konflikte des frühneuzeitlichen Menschen zu lösen hilft.

VI. Ein prominenter Fall nördlich der Alpen: Doktor Johann Faustus

Ebendiesen Ausweg findet eine Figur nicht, die ich Cardano kontrastiv gegenüberstellen möchte: Doktor Johann Faustus. Wie Cardano ist auch er eine (missverstandene) Symbolfigur einer im Zeichen der Wissenschaften geleisteten Selbstbehaup-

63 Ebd., S. 223; Bl. B 4^r.

64 Ebd., S. 225; Bl. B 5^v.

65 Vgl. ebd., S. 229; Bl. C 1^v: »Jn diesen vnd dergleichen Exempeln vnnd zeugknissen der heyligen Schrift / solten wir vns billich spiegeln.«

66 Ebd., S. 233; Bl. C 5^v.

tung des Menschen. Er wird schon in der Vorrede des 1587 in der Offizin von Johann Spies, einem Lutheraner strengster Observanz, gedruckten Prosaromans als Negativ-exempel dafür vorgestellt, »wohin die Sicherheit / Vermessenheit vnnd fürwitz letztlich einen Menschen treibe«. ⁶⁷ Den Text zeichnet eine entschieden negative Anthropologie aus, die zwar darum weiß, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen, aber auch darum, dass er durch den Sündenfall »ins zeitlich vnd ewig Verderben« ⁶⁸ gestürzt wurde – die negative Anthropologie ist deutlich hervorgehoben. Resilienz und Vigilanz werden hier vor diesem Hintergrund zu zentralen Pfeilern des Unsicherheitsmanagements:

Ja wenn er [der Teufel] gleich einmal bey einem Menschen fehlgeschlagen vnd abgewiesen / oder wider außgetrieben worden / so lasset er doch nicht nach / sondern suchet wider an / vnd wo er einen sicheren Menschen antrifft / nimpt er sieben ärgere Geister zu sich. ⁶⁹

Der »sichere« Mensch – es ist hier nicht der *securus*, sondern der *certus* gemeint – kann sich also auch nicht »sicher« sein. Ausgangspunkt ist indes keine ethische, sondern eine epistemische Problemlage: Faustus wird zum »Speculierer«, also zu jemandem, der die göttlichen Dinge auf anderem Weg als mittels der Bibel erforschen will. Es treten epistemische Ordnungen – die Offenbarungsreligion auf der einen, die Naturforschung, die sich im Falle der denunziatorischen *Historia* der schwarzen Magie bedienen muss, auf der anderen Seite – miteinander in Konflikt, was – anders als die ehemals für die Frühe Neuzeit als Makroepoche charakteristischen »durchlaufenden Entwicklungen« (Herbert Jaumann) – bezeichnend für die Epoche ist:

»Mathematisierung« und »Empirisierung« ließen sich demnach in pointierter Zuspitzung als zentrale Grundlagen der allmählichen Herausbildung einer epistemologischen Konfiguration fassen, die zunächst sektorial auf das, was wir heute als »Naturwissenschaften« bezeichnen, beschränkt war und deren Ausgangspunkt, die kopernikanische Wende, nicht nur von der gegenreformatorischen Inquisition, sondern in gleichem Maße von den Reformatoren, allen voran Melanchthon, bekämpft wurde. ⁷⁰

Ebenso wie Cardano versucht Faustus Defizite der *natura hominis* auszugleichen: Er wählt dabei aber nicht (beziehungsweise nur partiell) den Weg über die *artes*, der im späteren Wagner-Buch empfohlen werden wird, sondern beschwört den Teufel, dem es weniger um Wissen als vielmehr um Macht geht. Diese Bewegung vollzieht Faustus selbst im schließlich geschlossenen Pakt nach:

67 *Historia von D. Johann Fausten. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe*, mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke hg. von Stephan Füssel/Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart 1988, S. 5.

68 Ebd., S. 9.

69 Ebd., S. 9 f.

70 Hempfer: »Multiple Epochisierungen« (Anm. 7), S. 31.

Nach dem ich mir fürgenommen die Elementa zu speculieren / vnd aber auß den Gaaben / so mir von oben herab bescheret / vnd gnedig mitgetheilt worden / solche Geschicklichkeit in meinem Kopff nicht befinde / vnnd solches von den Menschen nicht erlernen mag / So hab ich gegenwertigen gesandten Geist / der sich Mephostophiles nennet / ein Diener deß Hellischen Printzen in Orient / mich vntergeben / auch denselbigen / mich solches zuberichten vnd zu lehren / mir erwehlet / der sich auch gegen mir versprochen / in allem vnderthenig vnnd gehorsam zuseyn.⁷¹

Zu diesem Zeitpunkt hat sich freilich die anfängliche ›Sicherheit‹ bereits verkehrt, Faustus zweifelt. Vom Teufel mit der ewigen Verdammnis konfrontiert, verzweifelt er und ist als *desperatus* des Teufels. Das nach protestantischer Auffassung zwischen *fides* und *gratia* vermittelnde *verbum* steht Faustus nicht mehr zur Verfügung, seit er – sich als Anti-Luther gerierend – die Bibel unter die Bank gelegt hat. Der entscheidende Punkt ist nun allerdings nicht, dass der Moment der Verschreibung – vom gnesiolutherischen Redaktor kommentiert mit der Marginalie: »O HERR Gott behüt.« – für Fausts Heilsstatus fatal ist oder dass Faustus dafür, dass er die Seele dem Teufel verkauft hat, eher schlechtes Wissen erhält: Die Forschung hat sich mit einigem Recht darüber mokiert, dass die entsprechenden Teile des Prosaromans aus Werken kompiliert wurden, die zum Zeitpunkt seines Erscheinens bereits veraltet waren.⁷² Dies aber übersieht die Tatsache, dass es sich allenthalben um Werke handelt, die Ende der 1580er Jahre noch aufgelegt und rezipiert wurden.⁷³ Man kann die widerstreitenden Positionen zusammenführen: Der Text der *Historia* ist – auch wenn man ihn nicht am wissenschaftlichen Diskurs der Zeit, sondern an den Usancen der Kompilationsliteratur misst – denunziatorisch, zugleich aber scheint hinter der Denunziation eine von der Zeitenwende ausgehende Unsicherheit durch, die mit den fundamentalen epistemischen Verunsicherungen zu tun hat, mit denen der von Hause aus schwache Mensch konfrontiert ist und die nicht zuletzt durch den tiefgreifenden Medienwandel verschärft werden.

Deutlicher noch als in der *Historia von D. Johann Fausten* sieht man dies im erstmals 1593 gedruckten sogenannten Wagner-Buch, einem an den Erfolg der *Historia* anschließenden Prosaroman. Mit Blick auf die Unsicherheit erzeugenden epistemischen Konkurrenzsituationen wird hier auf ›aktuellere‹ Bestände, etwa die Potentiale der *Magia naturalis*, eingegangen, oder auch auf das neu entdeckte Amerika.⁷⁴ Der Text thematisiert – in sich explizit an die Rezipienten richtenden Passagen – die epis-

71 *Historia von D. Johann Fausten* (Anm. 67), S. 22 f.

72 Vgl. Jan-Dirk Müller: »Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts«, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): *Literatur, Artes und Philosophie*, Tübingen 1992, S. 163-194.

73 Vgl. Uwe Ruberg: »Zur narrativen Integration enzyklopädischer Texte am Beispiel des Faustbuchs von 1587«, in: Franz M. Eybl u. a. (Hg.): *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, Tübingen 1995, S. 64-80.

74 Vgl. Barbara Mahlmann-Bauer: »Magie und neue Wissenschaften im Wagnerbuch (1593)«, in: Kaspar von Greyerz/Thomas Kaufmann/Kim Siebenhüner/Roberto Zaugg (Hg.): *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*, Gütersloh 2010, S. 141-185.

temischen Ordnungsprobleme, die sich zwischen Welterfahrung, Paracelsismus, Theologie und Weiterem auftun:

Diese vnd dergleichen Künste alle sein natürlich / vnd haben jre gewissen Vrsachen / vnnd kan sie ein jeder Mensch gar wol alle lernen vnnd treiben / wenn er nur seinen fleiß in Studiren nicht spahrt / vnd nachforschung hat / die Natur inn acht nimpt / vnd sich keiner Mühe vnd Arbeyt verdriessen läst / Jn summa / er kan es alles mit guttem Gewissen thun / kann reich dardurch werden / jn grossem ansehen bey Königen / Fürsten vnd Herrn kommen / Wenn er erkennt Gottes Allmächtigkeit / vnd die wunder die er in die natur geläget hat / Preiset in / vnd kan auch hernach die ewige Seeligkeit vnd Freud im Himmel geniessen. GOtt der HERR hat vns Künste genug gegeben / Er hat vns verständige vnd vernünfftige Seelen verlyhen / das wir selber künste können erdencken / vnd auff die Bahn bringen [...].⁷⁵

Gewarnt wird schließlich nur vor dem Teufel, der alles zunichthemachen könne. In der Auseinandersetzung mit dem Teufelsbund werden Aspekte einer Positivierung sichtbar, die dem Menschen zutrauen, sich und die von ihm bewohnte Welt durch die *artes* zu bessern. Dabei bleibt auch im Wagner-Buch – allem historisch signifikanten Lavieren zum Trotz – schließlich der religiöse Primat unumstritten.

Am Schluss der *Historia* dagegen weist die Thematisierung der Selbstsorge eine über die anthropologische Grundlage hinausweisende Umakzentuierung auf – erstaunlich ähnlich wie bei Cardano. Die Konsequenzen kann ich hier mit Blick auf Fausts Abschiedsrede an seine Studenten, für die der Redaktor nur die bittere Marginalie »Judas Rew« übrighat, nur andeuten, die Worte Fausts liefern aber jedenfalls Ansätze zu einem reflexiven Selbstverhältnis auf ethischer Grundlage:

Endlich nu vnd zum Beschluß / ist meine freundliche Bitt / jr wöllt euch zu Bett begeben / mit ruhe schlaffen / vnd euch nichts anfechten lassen / auch so jr ein Gepölder vnd Vngestümb im Hauß höret / wöllt jr drob mit nichten erschrecken / es sol euch kein Leyd widerfahren / wöllt auch vom Bett nicht auffstehen / vnd so jr meinen Leib tod findet / jhn zur Erden bestatten lassen. Dann ich sterbe als ein böser vnnd guter Christ / ein guter Christ / darumb daß ich eine hertzliche Rewe habe / vnd im Hertzen jmmmer vmb Gnade bitte / damit meine Seele errettet möchte werden / Ein böser Christ / daß ich weiß / daß der Teuffel den Leib wil haben / vnnd ich will jhme den gerne lassen / er laß mir aber nur die Seele zu frieden. Hierauff bitt ich euch / jr wöllt euch zu Bette verfügen / vnnd wünsche euch eine gute Nacht / Mir aber eine ärgerliche / Böse vnnd Erschreckliche.⁷⁶

75 *Ander theil D. Johan Fausti Historien* [Wagner-Buch], in: Evelyn Sarna: *Literarische Inszenierungen des Bösen in der Frühen Neuzeit. Wagnerbuch (1593-1601), Faustbuch (1587-1598), Widmanns »Warhafftige Historien« (1599)*; mit einer Edition des Wagnerbuchs von 1593, Bamberg 2022, S. 95-306, hier S. 144 f.; Bl. 45v-46r.

76 *Historia von D. Johann Fausten* (Anm. 67), S. 121.

Nicht nur durch ›äußere‹ Entwicklungen (wie die Epidemien), sondern auch durch die fundamentale epistemische Konkurrenzsituation, die das theoretische Konstrukt der Frühen Neuzeit diesseits der kulturell übergreifenden Favorisierung einer säkularen Option auszeichnet, werden die Anforderungen an das Unsicherheitsmanagement im Sinne der Selbstsorge erhöht, das angesichts der Diffusionen und unklaren Geltungsbereiche Formen reflexiver Subjekthaftigkeit emergieren lässt. Der Mensch der Frühen Neuzeit ist weder mittelalterlich – er teilt die Neigung zu einer Integration unterschiedlicher Wissensansprüche nicht – noch modern – er hat kein positives Selbstbild (was Besserung aber nicht ausschließt), betrachtet sich als von Natur aus schwach und versucht die Defizite auf je unterschiedliche Weise auszugleichen. In komplexe innerweltliche Entscheidungssituationen gestellt, entwickelt er Ansätze einer Selbstverantwortlichkeit, die am historischen Ort in verschiedenen Hinsichten mehr als riskant sind.⁷⁷

Versucht man im historischen Zugriff die Geschichte zu ordnen, mag man Gründe finden, eine Epoche zwischen einer nur unzureichend als ›Mittelalter‹ charakterisierten selbstverständlichen Symbiose von Heidnischem und Christlichem und der Moderne, in der sich die freilich immer bestehende säkulare Option durchsetzen wird, theoretisch zu konstruieren und diese als Frühe Neuzeit zu bezeichnen – trotz der impliziten Teleologie des ›Frühen‹. Auch wenn Konzepte wie das von ›Alteuropa‹ die Kontinuitäten ansichtig werden lassen, lässt sich die Rede von der Frühen Neuzeit als einer als theoretisches Konstrukt verstandenen Epoche begründen. Sie zeichnet sich vor dem Hintergrund widersprüchlicher epistemischer Ordnungen auf dem Boden einer eher negativen Anthropologie dadurch aus, dass – stets eingebunden in einen transzendenten Zusammenhang – der innerweltlich handelnde Mensch unter Nutzung der Künste die negative Ausgangssituation zu bessern versucht. Umgangsweisen mit epistemologischer, anthropologischer und soteriologischer Unsicherheit – einschließlich diese Dynamiken dementierender, auf Eindeutigkeit dringender Texte wie der *Historia* – werden hier zu Auslösern einer Transformation von Selbstentwürfen, die jedoch riskant bleiben. Cardano hat sein Leben selbst gedeutet und war wenig positiv gestimmt. Weiter noch geht der Redaktor, der die *Historia von D. Johann Fausten* kompilierte und Faustus – mag die Gnade Gottes nun unverfügbar sein – mit Aplomb in die Hölle fahren ließ. Im Wagner-Buch werden die Künste differenzierter betrachtet, was aber *sub specie salutis* nicht unbedingt positive Wirkungen haben muss. Das Unsicherheitsmanagement erfordert Abwägungen unter Einschluss transzendenter Letztthorizonte. Schrittweise vorankommend – beispielsweise auch durch Versuche der Formalisierung – lassen sich dabei auch Aspekte der Positivierung erkennen, die von einer Selbstsetzung allerdings denkbar weit entfernt sind. Wie gesagt: Fort- und Rückschritt haben nicht nur viele Gesichter, sondern erscheinen oft auch als Januskopf.

77 Vgl. die zentrale These in Benz: »Die Schönheit der Praxis« (Anm. 48); ders.: »Konturen des Selbst« (Anm. 48).