



FACETTEN DER *EXPERIENTIA*

Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen
in der frühneuzeitlichen Romania

*Herausgegeben von
Isabelle Fellner und Christina Schaefer*

HARRASSOWITZ VERLAG

Facetten der *experientia*

Harrassowitz Journals
nur zum persönlichen Gebrauch / keine unbefugte Weitergabe

DOI: 10.13173/9783447118101.I

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Episteme in Bewegung

Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte

Herausgegeben von Gyburg Uhlmann
im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 980
„Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten Welt
bis in die Frühe Neuzeit“

Band 28

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

DOI: 10.13173/9783447118101.I

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Facetten der *experientia*

Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen
in der frühneuzeitlichen Romania

Herausgegeben von
Isabelle Fellner und Christina Schaefer

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

DOI: 10.13173/9783447118101.I

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Die Reihe „Episteme in Bewegung“ umfasst wissenschaftliche Forschungen mit einem systematischen oder historischen Schwerpunkt in der europäischen und nicht-europäischen Vormoderne. Sie fördert transdisziplinäre Beiträge, die sich mit Fragen der Genese und Dynamik von Wissensbeständen befassen, und trägt dadurch zur Etablierung vormoderner Wissensforschung als einer eigenständigen Forschungsperspektive bei.

Publiziert werden Beiträge, die im Umkreis des an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereichs 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ entstanden sind.

Herausgeberbeirat:

Anne Eusterschulte (FU Berlin)
Kristiane Hasselmann (FU Berlin)
Andrew James Johnston (FU Berlin)
Jochem Kahl (FU Berlin)
Klaus Krüger (FU Berlin)

Beate La Sala (FU Berlin)
Christoph Marksches (HU Berlin)
Tilo Renz (FU Berlin)
Anita Traninger (FU Berlin)

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 191249397 – SFB 980.

Abbildung auf dem Umschlag:

Philips Galle, *Experientia*, in: ders., *Prosopographia, sive virtutum, animi, corporis, bonorum externorum, vitiorum, et affectuum variorum delineatio*, Antwerpen, ca. 1585 – ca. 1590, Königliche Bibliothek von Belgien (KBR), S.I 1709;

<https://collectionapi.metmuseum.org/api/collection/v1/iiif/368909/1579193/main-image>.



Diese Publikation ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.

Weitere Informationen: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Der Harrassowitz Verlag behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an den Harrassowitz Verlag zu richten.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter

<https://www.harrassowitz-verlag.de/>

© Autor/in.

Verlegt durch Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2022

ISSN 2365-5666
eISSN 2701-2522
DOI: 10.13173/2365-5666

ISBN 978-3-447-11810-1
eISBN 978-3-447-39245-7
DOI: 10.13173/9783447118101

DOI: 10.13173/9783447118101.I

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Zum Geleit

Andrew James Johnston und Gyburg Uhlmann

Der an der Freien Universität Berlin angesiedelte Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“, der im Juli 2012 seine Arbeit aufgenommen hat, untersucht anhand exemplarischer Problemkomplexe aus europäischen und nicht-europäischen Kulturen Prozesse des Wissenswandels vor der Moderne. Dieses Programm zielt auf eine grundsätzliche Neuorientierung wissenschaftsgeschichtlicher Forschung im Bereich der Vormoderne ab. Sowohl in der modernen Forschung als auch in den historischen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Kulturen wurde das Wissen der Vormoderne häufig als statisch und stabil, traditionsgebunden und autoritätsabhängig beschrieben. Dabei waren die Stabilitätspostulate moderner Forscherinnen und Forscher nicht selten von der Dominanz wissenschaftsgeschichtlicher Szenarien wie dem Bruch oder der Revolution geprägt sowie von Periodisierungskonzepten, die explizit oder implizit einem Narrativ des Fortschritts verpflichtet waren. Vormodernen Kulturen wurde daher oft nur eine eingeschränkte Fähigkeit zum Wissenswandel und vor allem zur – nicht zuletzt historischen – Reflexion dieses Wandels zugeschrieben. Demgegenüber will dieser SFB zeigen, dass vormoderne Prozesse der Wissensbildung und -entwicklung von ständiger Bewegung und auch ständiger Reflexion geprägt sind, dass diese Bewegungen und Reflexionen aber eigenen Dynamiken unterworfen sind und in komplexeren Mustern verlaufen, als es eine traditionelle Wissenschaftsgeschichtsschreibung wahrhaben will.

Um diese Prozesse des Wissenswandels fassen zu können, entwickelte der SFB 980 einen Begriff von ‚Episteme‘, der sich sowohl auf ‚Wissen‘ als auch ‚Wissenschaft‘ bezieht und das Wissen als ‚Wissen von etwas‘ bestimmt, d. h. als mit einem Geltungsanspruch versehenes Wissen. Diese Geltungsansprüche werden allerdings nicht notwendigerweise auf dem Wege einer expliziten Reflexion erhoben, sondern sie konstituieren sich und werden auch reflektiert in Formen der Darstellung, durch bestimmte Institutionen, in besonderen Praktiken oder durch spezifische ästhetische oder performative Strategien.

Zudem bedient sich der SFB 980 eines speziell konturierten Transfer-Begriffs, der im Kern eine Neukontextualisierung von Wissen meint. Transfer wird hier nicht als Transport-Kategorie verstanden, sondern vielmehr im Sinne komplex verflochtener Austauschprozesse, die selbst bei scheinbarem Stillstand iterativ in Bewegung bleiben. Gerade Handlungen, die darauf abzielen, einen erreichten

Wissensstand zu tradieren, zu kanonisieren, zu kodifizieren oder zu fixieren, tragen zum ständigen Wissenswandel bei.

Gemeinsam mit dem Harrassowitz Verlag hat der SFB die Reihe „Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte“ ins Leben gerufen, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zu präsentieren und zugänglich zu machen. Die Bände, die hier erscheinen, werden das breite Spektrum der Disziplinen repräsentieren, die im SFB vertreten sind, von der Altorientalistik bis zur Mediävistik, von der Koreanistik bis zur Arabistik. Publiziert werden sowohl aus der interdisziplinären Zusammenarbeit hervorgegangene Bände als auch Monographien und fachspezifische Sammelbände, die die Ergebnisse einzelner Teilprojekte dokumentieren.

Allen ist gemeinsam, dass sie die Wissensgeschichte der Vormoderne als ein Forschungsgebiet betrachten, dessen Erkenntnisgewinne von grundsätzlichem systematischen Interesse auch für die wissensgeschichtliche Erforschung der Moderne sind.

Inhalt

<i>Isabelle Fellner und Christina Schaefer</i>	
Zu diesem Band	IX
<i>Christina Schaefer</i>	
Facetten frühneuzeitlicher <i>experientia</i> -Diskurse. Zur Einleitung	1
<i>Emiliano Ferrari</i>	
Les <i>Essais</i> du jugement. Remarques sur l'expérience intellectuelle chez Montaigne	39
<i>Robert Krause</i>	
Lese- und Lebenserfahrung. Versuch über Montaigne und Nietzsche in komparatistischer und rezeptionsgeschichtlicher Perspektive	53
<i>Dirk Brunke</i>	
Das Problem der Vermittelbarkeit von neuweltlichem Erfahrungswissen. Jean de Léry: <i>Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil</i> (1578)	73
<i>Iris Roebling-Grau</i>	
„Y en todo es gran cosa la experiencia“ – „Bei allem aber ist die Erfahrung sehr wichtig“. Erfahrungswissen bei Teresa de Jesús	93
<i>Christina Schaefer</i>	
Die stille Meisterin. Zum Rekurs auf die <i>experientia</i> bei französischen und italienischen Schriftstellerinnen zwischen 1400 und 1800	115
<i>Isabelle Fellner</i>	
„Quand la raison répugne à l'expérience“. Medizinisches Erfahrungswissen im Paris des 17. Jahrhunderts	139
<i>Daniel Fliege und Marie Guthmüller</i>	
<i>La science de l'âme, une science expérimentale?</i> Seelenwissen und Erfahrung bei Jeanne des Anges und Jean-Joseph Surin	161
<i>Rogier Gerrits</i>	
Wunder erfahren. Erfahrungswissen und Wunder in französischen Mirakelberichten der Frühen Neuzeit	191
Autor*innenverzeichnis	213

DOI: 10.13173/9783447118101.VII

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Zu diesem Band

Isabelle Fellner und Christina Schaefer

Der Begriff der Erfahrung ist so geläufig, dass er in unterschiedlichsten Kontexten meist unhinterfragt verwendet wird. Er gehört, wie Hans-Georg Gadamer 1960 notiert, „zu den unaufgeklärtesten Begriffen [...], die wir besitzen“, und daran hat sich, scheint es, trotz einiger Bemühungen, den Begriff zu erhellen, bis heute wenig geändert.¹ Dies mag damit zu tun zu haben, dass das, worauf sich der Begriff ‚Erfahrung‘ beziehen lässt, recht heterogen ist. Aber ebenso scheint unklar, wie genau man eigentlich Erfahrung erwirbt und wie man sie an andere weitergibt. Ja, fraglich ist bereits, inwiefern sich Erfahrung überhaupt adäquat vermitteln und in Sprache transferieren lässt. Was Erfahrung ist und wie sie begrifflich gefasst wird, ist aber zugleich ein eminent historisches Thema. Die Bedeutung von Erfahrungswissen sowie seine Kommunikation hat die Gelehrten seit jeher beschäftigt, und schon der Begriff der Erfahrung – im Griechischen *empeiriā*, im Lateinischen *experientia* – unterliegt einer erkennbaren synchronen und diachronen Variation.

Das Lob der Erfahrung jedenfalls hat eine bis weit in die Antike zurückreichende Tradition. Ob als praktische Lebenserfahrung, naturphilosophisch-empirisches Wissen oder spirituelle Erfahrung, in Philosophie, Wissenschaften, Religion und Literatur erscheint Erfahrungswissen oft als unersetzliches Komplement anderer, insbesondere theoretisch-spekulativer Wissensformen. Und wie schon in der Antike dient der Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen auch in der Frühen Neuzeit, die im Fokus des vorliegenden Bandes steht, auf vielfache Weise zur Legitimierung von Wissen und Argumenten.

In der rezenten Wissen(schaft)s-geschichte hat vor allem der Aufstieg jenes neuen naturphilosophischen Wissens, das sich im 17. Jahrhundert unter dem Signum des ‚Experiments‘ vom traditionellen Erfahrungsbegriff zu autonomisieren begann, viel Aufmerksamkeit erfahren – und zu Recht. Der Fokus, der dabei auf die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften gelegt wurde, hat allerdings mitunter die Tatsache verdeckt, dass zeitgenössisch neben dem neuen empirisch-experimentellen Wissen auch die Konzepte von *experientia* im Sinne von ‚Lebenserfahrung‘ und ‚spiritueller Erfahrung‘ relevant und wichtig blieben. Diese Feststellung bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes, der sich zum Ziel gesetzt hat, das Spektrum frühneuzeitlicher Erfahrungsdiskurse noch einmal etwas breiter in den Blick zu nehmen. Er tut dies erstmalig aus der Perspektive einer

1 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl., Tübingen 1965, S. 329.

wissenshistorisch orientierten Literaturwissenschaft. Die Beiträge zielen entsprechend nicht so sehr auf die Rekonstruktion *historisch-lebensweltlicher* Erfahrung(en) als auf die Erforschung historischer Erfahrungskonzepte und -diskurse sowie ihrer Funktionalisierungen. Im Zentrum steht dabei die exemplarische Untersuchung von Texten, die im Wesentlichen dem theoretisch-argumentativen Schrifttum der Romania zwischen 1400 und 1800 entstammen: darunter religiöse, medizinische und pädagogische Traktate, Dialoge und Essays, aber auch Konferenz- und Reiseberichte sowie autobiographische Schriften. Anhand der Analyse dieses Korpus lassen sich Schlaglichter auf die Kontinuitäten und Veränderungen, Unterschiede und Berührungspunkte diverser *experientia*-Konzepte werfen. Zutage tritt so die Vielschichtigkeit und Komplexität von Erfahrung als einem Wissenskonzept, das zwar im täglichen Sprachgebrauch fest verankert ist, doch zugleich schillernd und häufig schwer fassbar scheint. Dies hat nicht zuletzt historische Gründe.

Die Tatsache, dass im Französischen noch heute für praktische (Lebens)Erfahrung und wissenschaftliches Experiment derselbe Begriff, *expérience*, verwendet wird (obgleich der Terminus *expériment* durchaus zur Verfügung stünde), erinnert daran, dass beide Konzepte die gleiche Wurzel haben: Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit bedeutete *experientia* (ebenso wie *experimentum*) schlicht beides, Erfahrung und Experiment. Erst im 17. Jahrhundert kommt der Begriff an einen Scheideweg, wenn sich im Kontext der aufstrebenden Naturwissenschaften ein neues Konzept von empirischem Wissen herausbildet, das sich zunehmend von alltäglicher, lebenspraktischer Erfahrung abgrenzt und eine eigene begriffsgeschichtliche Karriere ansteuert. Der Aufstieg dieses neuen Konzepts, das sich in der Folge mehr und mehr mit dem Begriff des Experiments verbindet, heißt nun aber nicht, dass die Konzepte von *experientia* als Lebenserfahrung bzw. spirituelle Erfahrung in der Folge an Bedeutung verloren hätten. Im Gegenteil, beide rückten im 16., 17. und 18. Jahrhundert noch einmal vermehrt und – unter dem Einfluss des neuen empirisch-experimentellen Wissens – partiell gewandelt in den Blick. Zugleich stützte man sich aber auch in den neuen *scientiae* nicht ausschließlich auf das neue empirische Wissen, sondern zusätzlich stets auch auf gesammelte praktische Erfahrung und überlieferte Autoritätenmeinungen. Entsprechend ist generell davon auszugehen, dass wir es bei diesen Entwicklungen eher mit langsamen, allmählichen Verschiebungen als mit (bruchhaften) Ablösungen zu tun haben.

Als rekurrente Themen der in diesem Band versammelten Beiträge zeichnen sich u. a. das Verhältnis von eigener und fremder Erfahrung, die Relation von Erfahrungswissen und Bücherwissen sowie die Probleme der Vermittlung von Erfahrung und der jeweilige Umgang damit ab. Grundsätzlich besteht eine zentrale Erkenntnis darin, dass der Verweis auf Erfahrung frühneuzeitlich nicht zwingend *eigenes* Erleben impliziert, und zwar auch dann nicht, wenn dies im Text explizit behauptet wird. Dem liegt die zeitgenössische Prämisse zugrunde, dass man auch von der Erfahrung anderer lernen kann und diese fremde Erfahrung ggf. auch literarisch (in Form von Berichten, autobiographischen Schriften, Exempla, Anekdoten, Sprichwörtern o.Ä.) vermittelt werden kann. So wird auch das oft pole-

misch geschmähte ‚Bücherwissen‘ und die Lektüre kanonischer Texte zur Quelle von Erfahrung. Vor dem Hintergrund, dass das als ‚Erfahrung‘ markierte Wissen also durchaus selbst Teil jenes Bücherwissens sein kann, von dem es regelmäßig polemisch abgegrenzt wird, muss das verbreitete Lob der Erfahrung als eine rekurrente rhetorisch-literarische Figur und damit Teil des sogenannten Bücherwissens anerkannt werden. Am Verhältnis von Erfahrungs- und Bücherwissen zeichnet sich mithin das Paradox einer Theorie der Praxis (i.e. der praktischen Erfahrung) ab, die in ihrer eigenen Praxis dem Bücherwissen weit mehr verpflichtet ist, als sie nach außen zuzugeben bereit ist. Die Spannung zwischen Erfahrungs- und Bücherwissen erscheint dabei besonders ausgeprägt, wenn es um praktische oder spirituelle Erfahrung geht: Diese Erfahrungsarten zählen nämlich zu den elusiven Wissensformen, sind also nur schwer fass- und diskursivierbar.

Ein weiteres rekurrentes Thema der Beiträge betrifft die Funktionalisierung des jeweiligen Erfahrungswissens. Es zeigt sich, dass *experientia* häufig als das ‚Andere‘ eines etablierten (oft theoretisch-spekulativen) Wissens konzipiert wird und dabei zwischen Zeugnis-, Beweis- und Orientierungsfunktion oszilliert: Erfahrung kann Thesen, Ereignisse und Fakten bezeugen oder belegen, kann aber auch dem Einzelnen praktische Entscheidungshilfen bieten – sei es auf Basis von sinnlicher Wahrnehmung, Expertenratschlägen oder eines in der Praxis erworbenen *knowing how*.

In ihrem einleitenden Beitrag unternimmt Christina SCHAEFER eine Annäherung an die Vielgestaltigkeit frühneuzeitlicher *experientia* in ihrer begrifflich-diskursiven Situierung zwischen Kontinuität und Wandel. Aufgespannt werden die Begriffsfelder der praktischen Lebenserfahrung, des naturphilosophisch-empirischen Erfahrungswissens sowie der spirituellen Erfahrung, zwischen denen sich diverse Kontaktpunkte und Überschneidungen feststellen lassen. Anhand von vorrangig französischen und italienischen Beispielen geht Schaefer dem Verhältnis von Lebenserfahrung und naturphilosophischer *experientia* nach, bespricht, wie sich trotz der allmählichen Lösung des *experimentum* von der *experientia* gewisse Zusammenhänge tradieren, und widmet sich dem Verhältnis von *experientia* und *ratio* unter besonderer Beachtung der Frage nach der Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen in Form von ‚Bücherwissen‘. Auch die Besonderheiten des spirituellen Erfahrungswissens treten gerade im Vergleich mit den anderen Formen der *experientia* hervor.

In seinem Beitrag zur intellektuellen Erfahrung in Montaignes *Essais* demonstriert Emiliano FERRARI, dass *expérience intellectuelle* für Montaigne vor allem die ‚Erprobung der Urteilskraft‘ („*épreuve du jugement*“) bedeutet und dabei auf eine Loslösung von anerkannten Autoritätenmeinungen zusteuert. Die *Essais* selbst erscheinen als schriftliche Spur von Montaignes ureigener Lebenserfahrung („*expérience libre et vécue*“), vom „*exercice*“ seiner Denk- und Urteilskraft. Dennoch ist der neue, von Montaigne entworfene *ethos savant* keineswegs nur mit seiner persönlichen Erfahrung befasst. Die *Essais* sind zugleich immer auch transktiv, als

Diskurse „pour se façonner sur autrui“, zu begreifen und bilden insofern eine Brücke zum Anderen. Vor dem Hintergrund der manifesten Schwierigkeit, die *expérience* in ihrer Vielfalt zu interpretieren, sind die *Essais* nicht zuletzt ein Appell an die Leserschaft, ihr eigenes *jugement* zu gebrauchen.

Auch Robert KRAUSE setzt bei Montaigne und seinem zwischen ‚Versuch‘ und ‚Erfahrung‘ oszillierenden Erfahrungsbegriff an, geht dann aber über zu den Spuren, die Montaignes *expérience* im Werk von Nietzsche hinterlassen hat. Dies ist wortwörtlich zu verstehen, denn es geht u. a. um die Lesespuren, die Nietzsche in seinen Montaigne-Ausgaben hinterlassen hat. Mit seinem komparatistischen Ansatz macht Krause deutlich, „wie zwei kanonische Autoren auf die Kategorie der Erfahrung rekurrieren und diesen Rekurs jeweils für ihre Argumentation funktionalisieren“. Dabei treten Gemeinsamkeiten wie etwa häufige Zitate klassischer Autoren, aber auch Unterschiede wie die verschiedene Bewertung von Vernunft und Lebenszweck zutage.

Dirk BRUNKE untersucht Jean de Lérys Amerika-Reisebericht *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) im Kontext der frühneuzeitlichen Chronikliteratur, an der sich – so die These – eine Aufwertung des (individuellen) Erfahrungsbegriffs ablesen lässt. In der Fremde erwerben die Reisenden ein Erfahrungswissen, das nicht selten mit tradiertem Bücherwissen konfligiert: Das überlieferte geographisch-kosmographische Wissen der *auctoritates* entpuppt sich in der Konfrontation mit dem Erfahrungswissen der Entdecker so manches Mal als fabulös. Brunke widmet sich insbesondere Lérys Strategien, seine Erfahrungen zu vertexten und gegenüber der Leserschaft zu legitimieren. Er kann dabei zeigen, dass gerade das neuweltliche Erfahrungswissen auf besondere Evidenzialisierungsstrategien (wie Narrativierung u. Ä.) angewiesen ist, um seinen Geltungsanspruch zu behaupten.

Dass autobiographische Schriften eine zentrale Rolle für die Vermittlung individueller Erfahrung spielen, zeigt der Beitrag von Iris ROEBLING-GRAU, der den Erfahrungsdiskurs im *Libro de la vida* (1554–65) der Teresa von Ávila untersucht. Roebeling-Grau fragt, inwieweit sich das mystische Erfahrungswissen, das Teresa im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen mit dämonischer Besessenheit und himmlischen Eingebungen thematisiert, von anderen Formen des Erfahrungswissens unterscheidet und wie Teresa es konkret sprachlich zu fassen versucht. Nicht zuletzt diskutiert sie kritisch, inwiefern Teresas Rekurs auf die Erfahrung eine spezifisch weibliche Strategie darstellt, die in vergleichbaren Texten männlicher Gelehrter, beispielsweise Ignacio de Loyolas *Ejercicios espirituales* (1522–24), in dieser Form nicht zu finden ist.

In ihrem Beitrag „Die stille Meisterin“ unternimmt Christina SCHAEFER eine skizzenhafte Annäherung an das breite, bislang aber noch kaum untersuchte Spektrum von *experientia*-Rekursen, die aus der Feder von weiblichen Autoren der Frühen Neuzeit stammen. Sie rückt dabei in den Blick, wie schreibende Frauen – beispielsweise im Kontext der *Querelle des femmes*, aber auch im Bereich des medizinisch-naturphilosophischen Wissens – immer wieder auf die (eigene wie auch fremde) Erfahrung Bezug nehmen, um damit nicht nur ihr jeweiliges Wis-

sen, sondern oft auch ihr Schreiben und nicht zuletzt die ‚Sache der Frauen‘ zu verteidigen. Erkennbar wird dabei ein Konnex zwischen der Aufwertung des Erfahrungswissens einerseits und der Forderung nach Bildung und Gelehrsamkeit für Frauen andererseits, der sich partiell gegenstrebig zu der in frühneuzeitlichen *experientia*-Diskursen offen affizierten Abwertung von Bücherwissen verhält.

Isabelle FELLNER widmet sich in ihrem Beitrag den *Conférences* von Théophraste Renaudot und der Frage, was passiert, wenn sich *expérience* und *raison* in den medizinischen Debatten des 17. Jahrhunderts widersprechen. Wie gehen die *conférenciers* (also die Teilnehmer an den Debatten) damit um, wenn medizinische Doktrin und Erfahrungswissen nicht miteinander in Einklang zu bringen sind? Manche von ihnen sprechen sich in diesem Fall dafür aus, die *expérience* stärker zu gewichten als die *raison* – doch dies stieß zeitgenössisch auf teilweise vehemente Kritik der einschlägigen medizinischen Institutionen, allen voran der Faculté de médecine de Paris. Fellner kann zeigen, dass unterschwellig und jenseits der ‚offiziellen‘ zeitgenössischen Polemiken ein anderer Diskurs zu finden ist, der ein weitaus komplexeres Verhältnis von Erfahrungs- und Bücherwissen offenbart, als dies oberflächlich scheinen mag.

Daniel FLIEGE und Marie GUTHMÜLLER befassen sich in ihrem Beitrag mit religiösem Erfahrungswissen und insbesondere mit dessen Vermittlungsproblem, das sie anhand von Jean-Joseph Surins *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663) und Jeanne des Anges' *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644) untersuchen. Wie Fliege und Guthmüller darlegen, zeigen sich diese „autobiographischen“ Texte, ebenso wie andere spirituelle Autobiographien des 17. Jahrhunderts, von zwei *expérience*-Begriffen geprägt: der „mystische[n] *expérience*, auf die zurückgegriffen wird, um das Göttliche zu bezeugen, sowie d[er] naturphilosophische[n] *expérience*, auf die zurückgegriffen wird, um natürliche Gesetzmäßigkeiten (und ex negativo somit auch das Göttliche) zu beweisen“. Gefragt wird nicht nur nach dem Zusammenspiel dieser konkurrierenden Erfahrungsbegriffe, sondern auch nach dem Zusammenhang von Selbsterfahrung bzw. -beobachtung einerseits und der Generierung von neuem Wissen um die Seele andererseits.

Um das Verhältnis von spiritueller und naturphilosophischer *experientia* geht es auch in Rogier GERRITS Beitrag, der die Beziehung von Erfahrungswissen und Wundern in der Frühen Neuzeit in den Blick nimmt. Vor dem Hintergrund, dass Wunder als Transzendenz-Erfahrungen den Menschen das Unzugängliche zugänglich machen, dies jedoch im Hinblick auf ihre Überlieferung in ein Diskursivierungsproblem mündet, untersucht Gerrits die spezifische Darstellungsweise von Wundern in den Mirakelberichten von Pariser Jansenisten des 17. und 18. Jahrhunderts, u. a. Louis Basile Carré de Montgerons *La Vérité des miracles* (1745). Er diskutiert dabei insbesondere die Frage, welche Art von Erfahrungswissen das Wissen um Wunder genau adressiert, wo es in die Nähe von Experimentalwissen und wo in die von alltagspraktischer Erfahrung rückt.

Ohne die Mithilfe und Unterstützung zahlreicher Kolleg*innen, Freund*innen und Förderer wäre der vorliegende Band nicht zustandegekommen. Er geht im Wesentlichen zurück auf Beiträge zu der Tagung, die am 24.–25.9.2020 unter dem Titel *Expérience(s). Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen im Frankreich der Frühen Neuzeit* am Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ an der Freien Universität Berlin stattgefunden hat.

Unser Dank gilt – neben den Beiträger*innen, die an erster Stelle zu nennen sind – insbesondere dem Sonderforschungsbereich 980 (namentlich Kristiane Hasselmann), der das Projekt von der Tagung bis zur Publikation auf umfassende Weise ideell und finanziell gefördert hat. Gedankt sei auch Anita Traninger und Ulrike Schneider, die uns von Anfang an durch die Bereitstellung personeller Ressourcen unterstützt haben. Dillwyn Thier, Jacob Veidt, Angie Martiens, Marie Lippert, Emilia Moreno Brinkmann und Enrico Bordieri haben uns von der Tagungsorganisation bis hin zum Korrekturlesen unermüdlich und stets gutgelaunt unter die Arme gegriffen. Ihnen gilt unser besonders herzlicher Dank. Nicht zuletzt sind wir Julia Guthmüller und ihren Kolleg*innen vom Harrassowitz Verlag verpflichtet: Ihre Geduld und freundliche Beratung haben entscheidend zur Finalisierung des Bandes beigetragen. Schließlich seien unsere Partner, Familien und Freund*innen genannt, mit denen wir unsere Erfahrungswelten teilen und die, wie immer, ihren ganz eigenen Beitrag dazu geleistet haben, dass wir das Projekt realisieren konnten.

Basel und Florenz im Januar 2022

Isabelle Fellner, Christina Schaefer

Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse

Zur Einleitung

Christina Schaefer

Erfahrung und Erfahrungswissen gehören seit der Antike zu den hochgeschätzten Wissensformen. Redewendungen wie ‚Erfahrungsgemäß wissen wir ...‘ oder ‚Meine Erfahrung zeigt ...‘ erinnern uns daran, dass die Berufung auf das eigene wie auch kollektive Erfahrungswissen einen festen Platz in unserem Sprachgebrauch und Wissensrepertoire hat. Dies gilt nicht minder für die Frühe Neuzeit, in der das Lob der Erfahrung überaus präsent ist. Seit der Antike gilt die Erfahrung, die im Lateinischen *experientia* und im Griechischen *empeiriā* heißt, als Mutter der Weisheit. Zudem wird sie in verschiedensten Disziplinen als ein wichtiges Komplement theoretischen Wissens betrachtet und ist in diesem Kontext mit dem ‚praktischen Wissen‘ verbunden. Aristoteles etwa betont, dass ein Arzt, und sei er noch so studiert, „das rechte Heilverfahren oft verfehlen“ werde, wenn er keine praktische Erfahrung, sondern ausschließlich Bücherwissen besitze.¹ Für Aristoteles gehört die Erfahrung zu den grundlegenden Wissensformen, denn, wie es zu Beginn der *Metaphysik* heißt, sowohl Wissenschaft (*epistēmē*) als auch Kunst (*technē*) „gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor“.² Auch Cicero stellt in *De officiis* fest, dass es vor allem in praktischen Berufen wie dem des Arztes, des Feldherrn oder des Rhetors nicht genüge, nur die ‚Vorschriften des Faches‘ („*artis praecepta*“) zu kennen, sondern es auch der ‚Erfahrung und Übung‘ („*usu et exercitatione*“) bedürfe.³

So zentral die Erfahrung auch gesetzt wird, so unklar ist häufig ihre Definition – dies gilt für die Vormoderne ebenso wie heute.⁴ Generell wird der Begriff

1 „Wenn nun jemand den Begriff besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine weiß, das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne“. Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz [ed. Wellmann], auf der Grundlage der Bearb. von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, neu hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 38 (= Buch I, 1, 981a21–23).

2 Aristoteles, *Metaphysik*, S. 38 (= Buch I, 1, 981a3f.).

3 Marcus Tullius Cicero, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.–dt., übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, durchges. und verbesserte Ausg., Stuttgart 1984 (1976), S. 54f. (= Buch I, 60).

4 Zur Definition von Erfahrung und Erfahrungswissen aus heutiger Sicht vgl. David K. Lewis, „What Experience Teaches“, in: *Mind and Cognition: A Reader*, hg. von William G. Lycan, Cambridge, Mass./Oxford 1990, S. 499–519; Friederike Rese, *Erfahrung als eine Form des Wissens*, Freiburg i. Br./München 2014.

der Erfahrung (auch frühneuzeitlich) auf dreierlei Weise verwendet: als Bezeichnung für (1) ein einzelnes Ereignis oder Erlebnis („eine Erfahrung“), (2) eine Serie oder Iteration von Ereignissen („Erfahrungen“) und (3) eine aus langer Übung oder Lebenspraxis resultierende Fähigkeit oder Kompetenz („Erfahrung“).⁵

Noch wichtiger erscheint speziell in der historischen Perspektive aber die ‚disziplinäre‘ Differenzierung in: a) *praktische Erfahrung* im Sinne von allgemeiner Lebenserfahrung bzw. einer spezifischen (professionellen, handwerklichen, musischen, körperlichen o.ä.) Kompetenz, b) *empirisches Wissen* im Sinne der Naturwissenschaften und c) *spirituell-religiöse Erfahrung*. Je nach Disziplin haben sich dabei recht unterschiedliche Bedeutungstraditionen herausgebildet. Gerade in der Frühen Neuzeit ist diese Differenzierung allerdings nur mit Einschränkungen zutreffend, denn es gibt, wie noch zu sehen sein wird, diverse Schnittstellen, Überlappungen und Übergänglichkeiten zwischen praktischem, empirischem und religiösem Erfahrungsbegriff. Hinzukommt, dass die beiden Differenzierungsmodelle (1–3 und a–c) nicht kongruent sind, sondern quer zueinander liegen: Zwar mögen spirituelle Erfahrungen (etwa von Wundern) typischerweise singulären Charakter haben, doch beruht ein nicht unbeträchtlicher Anteil religiöser Erfahrung auf iterativen Praktiken. Genauso sind praktische und wissenschaftliche Erfahrung zwar grundsätzlich mit Iteration und Wiederholbarkeit assoziiert, doch kann auch die Lebenserfahrung von singulären Ereignissen geprägt sein. Hinzukommt, dass das wissenschaftliche Experiment stets auch von praktischen Kompetenzen der Experimentator*innen abhängig ist.

Die hier angedeuteten Interferenzen machen eine strikte Unterscheidung zwischen den verschiedenen Erfahrungskonzepten für die Frühe Neuzeit schwierig. Dennoch eignet sich insbesondere das zweite Differenzierungsmodell (a–c) als heuristisches Mittel, um einige Linien von Kontinuität und Wandel zu skizzieren. Ich werde daher im Folgenden versuchen, diverse Facetten praktischer, wissenschaftlicher und spiritueller Erfahrungsdiskurse in den Blick zu nehmen und dabei besonderes Augenmerk auf ihre Schnittstellen legen. Vor dem Hintergrund, dass das Thema umfassend ist und die Forschung zur frühneuzeitlichen *experientia* sich bislang vor allem auf einzelne Aspekte und Autor*innen konzentriert hat, verstehen sich die folgenden Ausführungen als Vorüberlegungen ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Abgeschlossenheit. Ihr Ziel besteht zunächst darin, einen Einblick in die Vielfalt und Komplexität des frühneuzeitlichen *experientia*-Begriffs (sowie einige Anregungen zur Vertiefung) zu geben. Angesichts der Tatsache, dass es primär der naturphilosophische *experientia*-Begriff ist, dem in der jüngeren Wissensgeschichte große Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde, scheint es mir wichtig, die frühneuzeitliche Relevanz der beiden anderen *experientia*-Konzepte, also der lebenspraktischen und spirituellen Erfahrung, nicht aus dem Blick

5 Vgl. Walter Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell'*experientia* in greco e in latino“, in: *Experientia: Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 1–61, hier S. 2.

zu verlieren. Daneben gilt es, die Korrelation aller drei Erfahrungskonzepte noch einmal zu reevaluieren.

Im ersten Abschnitt geht es mir um die Relation von praktischer (Lebens)Erfahrung und naturphilosophisch-empirischem Wissen, im zweiten um die Spezifika der spirituellen Erfahrung und ihre Relation zu den beiden anderen Erfahrungskonzepten. Im Fokus stehen wird dabei nicht die Rekonstruktion von tatsächlicher historisch-lebensweltlicher Erfahrung,⁶ sondern die Analyse historischer Erfahrungsdiskurse. Dass diese selbst wiederum von lebensweltlicher Erfahrung geprägt sind (ebenso wie umgekehrt diese lebensweltliche Erfahrung von den Diskursen), sei damit unbestritten. Dennoch ist der grundsätzliche Unterschied zwischen lebensweltlicher Erfahrung einerseits und dem Schreiben bzw. Sprechen über diese andererseits mit zu reflektieren. Mir geht es hier vor allem um Letzteres, das Schreiben und Sprechen über Erfahrung, also darum, wie *experientia* auf der diskursiven Ebene konzipiert wird.

1 Praktische Erfahrung und naturphilosophisch-empirisches Wissen

1.1 Zum Lob der Erfahrung als *magistra vitae* und *magistra scientiae*

Wenn man die seit der Antike bekannten und in Mittelalter und Früher Neuzeit vielfach zitierten Sentenzen betrachtet, die die Erfahrung als ‚beste Lehrmeisterin‘ loben, so ist damit zweifellos jene Erfahrung gemeint, die im Laufe des Lebens durch lange Praxis und Übung erworben wird.⁷ Im Lateinischen wird dieser *experientia*-Typ entsprechend auch als *usus* adressiert: „*Est rerum omnium magister usus*“, „*Usus magister est optimus*“ oder „*Experientia docet*“.⁸ Die Gleichsetzung

6 Für eine geschichtswissenschaftliche Reflexion frühneuzeitlicher Erfahrung vgl. exemplarisch Paul Münch (Hg.), *„Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*, München 2001 (Reprint 2014).

7 Einen begriffsgeschichtlichen Überblick geben: Friedrich Kambartel, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u.a., Basel 1972, Bd. 2, Sp. 609–617; John Henry, „Erfahrung“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger, Stuttgart 2006, Bd. 3, Sp. 431–435; Alfred Kessler/Alfred Schöpf/Christoph Wild, „Erfahrung“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, München 1973, Bd. 2, S. 373–386. Zur Vertiefung empfehlen sich u.a.: Marco Veneziani (Hg.), *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florenz 2002; Costantino Esposito/Pasquale Porro (Hg.), *L'esperienza/L'expérience/Die Erfahrung/experience*, Sondernr. der Zeitschrift *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004). Zum Erfahrungsbegriff im Mittelalter vgl. Hedwig Röckelein/Udo Friedrich (Hg.), *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, Berlin 2012. Zum Erfahrungsbegriff in der mittelalterlichen Naturphilosophie vgl. Thomas Bénatouï/Isabelle Draelants (Hg.), *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011.

8 Caesar, *De bello civili*, 2, 8, 3; Cicero, *Pro C. Rabirio Postumo oratio* 9; MA H. Walther 8521b. Hier zitiert nach Hubertus Kudla (Hg.), *Lexikon der lateinischen Zitate: 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen*, 3., durchges. Aufl., München 2007 (1999), S. 239. Zum antiken Begriffs-paar *experientia* und *usus*, etwa bei Lucrez (*De rerum natura* V, 1452), vgl. Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell'*experientia*“, S. 34f.

mit dem *Usus* macht deutlich, dass es hier um *praktische*, im und durch *Brauch* und *Gebrauch* erworbene *Erfahrung* geht.⁹ Entsprechend betont auch Aristoteles den Wert der *Erfahrung* speziell für die sogenannten „praktischen Wissenschaften“ (*praktikai tōn epistēmōn*), zu denen etwa *Politik*, *Heerführung*, *Ökonomik* oder *Rhetorik* gehören: Dort komme es auf das gute „*Handeln*“ (*praxis*) an, und für dieses dürfe man nicht „unerfahren in der *Praxis* des *Lebens*“ (*apeiros gar tōn kata ton bion praxeōn*) sein.¹⁰

Die Gleichsetzung von *experientia* und *usus* (ital. *uso*, frz. *usage*, span. *uso*) ist frühneuzeitlich auch in den sich etablierenden Volkssprachen weit verbreitet. Im 16. Jahrhundert etwa findet sie sich in Montaignes *Essais* ebenso wie in Stefano Guazzos *Civil conversazione* (1574/79).¹¹ Besonders anschaulich aber wird sie in einem Emblem aus Achille Bocchis *Symbolicarum quaestionum de universo genere* (1555), das mit „*Usum magistrum unum optimum*“ überschrieben ist und die *Erfahrung* als höchste *Kunst* evoziert: „*Experientia maior arte*“.¹² Im Bildteil setzt es einen „*experiens vir*“, einen erfahrenen Mann, in *Szene* und zeigt *Odysseus* als *Heerführer*, der sich von *Pallas* und *Merkur* als den für sein Vorhaben einschlägigen *Experten* (von lat. *peritus*, ‚erfahren‘) bewaffnen und beraten lässt.¹³

9 Zur Herkunft der *experientia* aus der *Praxis* vgl. auch Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell'experientia“, S. 34–36. Belardi spricht von einer „in der *Praxis* erworbenen Kompetenz bzw. einem praktischen Wissen“: „sapere originatosi della pratica“, „conoscenza emergente da una prassi esplorativa, sperimentale“ bzw. „sapere tecnico, tecnica“ (ebd., S. 34). Diese Bedeutung schließt, wie Belardi ausführt, an die antike Tradition von *experientia* im Sinne von *cognitio reflexa* an (vgl. ebd.).

10 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch*, übers. von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007 (2001), S. 11 und 13 (= Buch I, 1094b3f. und 1095a3–7).

11 Vgl. die Verwendung von „experience“ und „usage“ in: Michel de Montaigne, *Les Essais*, hg. von Jean Balsamo, Paris 2007, S. 1123f. und 1126f. Zur Verbindung von „sperienza“, „uso“ und „prattica“ vgl. Stefano Guazzo, *La civil conversazione*, 2 Bde., hg. von Amedeo Quondam, Modena 1993, hier Bd. 1, S. 26; vgl. dazu auch die Anmerkungen des Herausgebers in: ebd., Bd. 2, S. 71, Anm. 163.

12 Achille Bocchi, *Symbolicarum quaestionum de universo genere, quas serio ludebat, libri quinque*, Bologna 1574 (1555), S. 280 und 283. Das Emblem macht zudem darauf aufmerksam, dass es der *Erinnerung* bedarf, um aus *Erfahrung* *Weisheit* zu generieren: „Indem optimum ipsius Sapientiae/Usum parentem, et Mnemosynen ferunt“. Ebd., S. 283. – Vgl. ähnlich auch Guazzo, der den *uso* als *Vater* und die *memoria* als *Mutter* der *Weisheit* bezeichnet: „l padre della sapienza è l'uso e la madre la memoria“ (Guazzo, *La civil conversazione*, Bd. 1, S. 26). Ein antikes Modell dieser Idee findet sich bei Aulus Gellius: „Usus me genuit, mater peperit Memoria/Sophiam vocant me Grai, vos Sapientiam“. Ebd., Bd. 2, S. 64, Anm. 133. Auf die tragende Rolle der *Erinnerung* macht bereits Aristoteles aufmerksam, wobei bei ihm die *Erfahrung* selbst ein Produkt der *Erinnerung* ist (siehe dazu unten). Die Idee, dass es einer (wie auch immer gearteten) intellektuellen *Verarbeitung* bedarf, die die ‚reine‘ *Erfahrung* bzw. *Wahrnehmung* ergänzt, findet sich noch im 18. Jahrhundert, wenn die aufklärerische *Encyclopédie* im Eintrag zur philosophischen „Expérience“ darauf hinweist, dass, um von *Erfahrung* sprechen zu können, zu dem während eines langen *Lebens* erworbenen Wissen noch die *Reflexion* des *Gesehenen* und *Erlebten* hinzukommen müsse. Vgl. dazu unten Anm. 62.

13 Bocchi, *Symbolicarum quaestionum*, S. 281. Dass sich *Odysseus* hier von *Autoritäten* beraten lässt, deutet bereits darauf hin, dass das Konzept von *experientia* frühneuzeitlich nicht zwin-

Hinter der Gleichsetzung von Erfahrung und Usus steht offensichtlich die Überzeugung, dass das, was sich kontinuierlich entwickelt bzw. über lange Zeit bewährt hat, eine ganz eigene Gültigkeit besitzt und keiner weiteren Beweise bedarf. So formuliert Aristoteles, dass man „die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten [müsse] als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung [*to tēs empeirias omma*] haben, sehen sie richtig“.¹⁴ Über derartige individuelle Lebenserfahrung hinaus steht der Usus aber auch für ein kollektives Erfahrungswissen, das seine Legitimation aus seiner langen, oft generationenübergreifenden Tradition bezieht. Hier rückt die *experientia* deutlich in die Nähe von lat. *consuetudo*, ital. *consuetudine*, *costume*, *abitudine*, frz. *coutume*, *habitude*, dt. ‚Brauch, Sitte, Gewohnheit, Gewöhnung‘. Nicht nur Michel de Montaigne räumt Sitten und Bräuchen eine durchweg bemerkenswerte Stellung ein, auch Stefano Guazzo tut dies im Rahmen seiner als allgemeine Verhaltenslehre konzipierten *Civil conversazione*. Guazzo zitiert zudem zahlreiche Sprichwörter und Redensarten, die ebenso wie die zahllosen Exempla als Vermittler eines kollektiven Erfahrungswissens erscheinen.¹⁵ Das aus der *consuetudo* stammende Erfahrungswissen kann dabei ebenso ein alltagspraktisches und allgemeines ethisches Wissen sein wie ein quasi-wissenschaftliches, für *artes* und *scientiae* relevantes usuelles Wissen (z.B. aus der Heil- und Kräuterkunde oder dem juristischen Kontext).

Dies führt uns zu dem überaus wichtigen Punkt, dass sich alle frühneuzeitlichen Rekurse auf die *experientia* letztlich auf eine doppelte Tradition beziehen. Seit der Antike nämlich bedeutet *experientia* nicht nur praktische (Lebens)Erfahrung und Usus, sondern auch ‚Versuch‘, ‚Probe‘, ‚Erprobung‘ oder ‚versuchsweise Prüfung‘ (*temptatio*)¹⁶ – was sie zur Grundlage der Wissenschaften macht. Diese Doppelbedeutung ist schon bei Aristoteles angelegt.¹⁷ Erfahrung (*empeiriā*) heißt bei ihm zum einen praktische Lebenserfahrung, d.h. eine allgemeine, disziplinunabhängige Kompetenz, die von Übung, Praxis sowie Alter und Reife abhängt und

gend an *eigene* Erfahrung gebunden ist, sondern zumindest bis zu einem gewissen Grad auch aus vermittelter Erfahrung hervorgegangen sein kann. Vgl. dazu auch unten.

14 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 261 (= Buch VI, 12, 1143b12–14).

15 Wie Manfred Hinz betont, haben die Sprichwörter und Sentenzen bei Guazzo weit mehr als folkloristischen Charakter. Sie besitzen eine formale Funktion, fungieren „im Konversationskontext [...] als unangreifbare ‚loci‘, aus denen sich Argumentationsstrukturen entwickeln lassen“ (Manfred Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes. Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992, S. 362).

16 Vgl. Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell’*experientia*“, S. 34. Belardi gibt diese Bedeutung (*temptatio*) im Italienischen mit „sperimentazione“, „indagine/prassi sperimentativa“ wieder (ebd.).

17 Zu den beiden Erfahrungskonzeptionen bei Aristoteles (sowie ihrer mittelalterlichen Rezeption) vgl. Peter King, „Two Conceptions of Experience“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 11/2 (2003), S. 203–226. Zum Erfahrungsbegriff bei Aristoteles vgl. allgemein Friederike Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübingen 2003, insb. S. 130–140.

sich vor allem in einem guten Urteils- und Entscheidungsvermögen manifestiert.¹⁸ Zugleich jedoch macht er die Erfahrung zur methodischen Grundlage der Künste und Wissenschaften und zielt damit auf ein ‚wissenschaftliches Erfahrungswissen‘, das aus der Sinneswahrnehmung erwächst. In der *Analytica posteriora* heißt es dazu: „Aus Wahrnehmung also entsteht Erinnerung, wie wir sagen; und aus Erinnerung desselben Dinges, wenn sie oft zustandekommt, Erfahrung – denn viele Erinnerungen sind eine einzige Erfahrung – und aus Erfahrung, oder aus jedem Allgemeinen [...], ein Prinzip von Kunst und Wissen“.¹⁹ Dass Aristoteles begrifflich nicht zwischen praktischer und wissenschaftlicher Erfahrung differenziert, dürfte daran liegen, dass für ihn Erfahrung stets ein Wissen darüber konstituiert, wie sich Menschen und Dinge *üblicherweise*, im Regelfall, verhalten – egal, ob dies aufgrund von Naturgesetzen oder von Übung, Brauch und Gewohnheit geschieht. Die Erfahrung ‚sammelt‘ stets das Allgemeine an den einzelnen Dingen oder Ereignissen und filtert es als Regelmäßigkeit heraus. Die Kunst wiederum formt daraus „allgemeine Annahme[n] über das Ähnliche“, wie es in der korrespondierenden Stelle in der *Metaphysik* heißt.²⁰ Es ist dieses Erkennen von Regelmäßigkeiten, welches lebenspraktische und wissenschaftliche *experientia* eint und welches die erfahrenen Alten und die Gelehrten der *scientiae* gleichermaßen dazu befähigt, die Dinge richtig zu beurteilen. Das Resultat von *experientia* kann also ebenso wissenschaftliche Erkenntnis wie praktisches Wissen sein. Für Aristoteles ist beides *empeiriā*, eine Abstraktionsleistung im „Übergang von der Kenntnis des Einzelnen zur Kenntnis des Allgemeinen“.²¹

18 Zu Alter und Reife als Voraussetzung für Erfahrung vgl.: „Ein junger Mensch kann aber diese Erfahrung nicht haben (denn sie entsteht nur in langer Zeitdauer).“ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 255 (= Buch IV, 9, 1142a15f.). Dass es um ein gutes Urteilsvermögen geht, lässt sich daraus entnehmen, dass es auf die „Behauptungen und Meinungen“ der erfahrenen Menschen (und nicht etwa ihre körperlichen Kompetenzen) ankommt (vgl. oben Zitat zu Anm. 14). Wie Friedrich Kambartel resümiert, bestimmt Aristoteles Erfahrung damit „in Anknüpfung an ein Vorverständnis, dem es auf *erworbene Fähigkeiten* des Menschen, auf ein *Geübtsein* in ..., ein *Vertrautsein* mit ... ankommt – ein Vorverständnis, das den alltäglichen Gebrauch des deutschen Wortes Erfahrung („Erfahrenheit“, „Erfahrensein“) noch weitgehend leitet“ (Kambartel, „Erfahrung“, Sp. 609).

19 Aristoteles, *Analytica posteriora* (= *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 3, Teil 2, 1. Halbband), übers. und erl. von Wolfgang Detel, Berlin 1993 (Reprint 2018), S. 83 (= Buch II, 19, 100a4–10).

20 Die vollständige Passage lautet: „Aus der Erinnerung nämlich entsteht für die Menschen Erfahrung; denn die Vielheit der Erinnerungen an denselben Gegenstand erlangt die Bedeutung einer einzigen Erfahrung, und es scheint die Erfahrung beinahe der Wissenschaft (*epistēmē*) und der Kunst sich anzunähern. Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor; denn ‚Erfahrung schuf die Kunst‘, sagt Polos mit Recht, ‚Unerfahrenheit den Zufall‘. Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet.“ Aristoteles, *Metaphysik*, S. 38 (= Buch I, 1, 980b29–981a7).

21 So Wolfgang Detel in seinem Kommentar zu *Analytica posteriora* II, 19, 100a 4–10 in: Aristoteles, *Analytica posteriora*, S. 832f. Detel erläutert dazu: Für Aristoteles differenziere sich zum einen in der Erfahrung, was in Wahrnehmung und Erinnerung noch ununterschieden sei, nämlich *individueller* Gegenstand und die an ihm ablesbare *allgemeine* Struktur; zum anderen würden „die endlichen Reihen singulärer Tatsachen [...] auf der Stufe der Erfahrung so be-

Diese Aristotelische Bestimmung von Erfahrung, die lebenspraktisches und wissenschaftliches Erfahrungswissen nicht strikt trennt, hat die *experientia*-Diskurse bis weit in die Frühe Neuzeit geprägt.²²

Zur Geschichte dieser Diskurse gehört auch, dass die Termini *experientia* und *experimentum* lange Zeit – und noch das gesamte 16. Jahrhundert hindurch – synonym verwendet wurden.²³ Erst im 17. Jahrhundert scheint der Erfahrungsbegriff an einen Scheideweg zu gelangen, als sich im Kontext der aufstrebenden Naturwissenschaften das Ideal eines empirischen Wissens Bahn bricht, das eng mit einem neuen Typ von methodischer Beobachtung (*observatio*) verknüpft ist und sich in der Folge zunehmend mit der Idee des ‚Experiments‘ assoziiert.²⁴ Diese Autonomisierung des naturwissenschaftlichen Erfahrungswissens ist von der Wissenschaftsgeschichte vielfach nachgezeichnet worden. Mir wird es im Folgenden aber um etwas anderes gehen: zum einen um die Tatsache, dass der Wert der praktischen (Lebens)Erfahrung trotz der Konjunktur des empirisch-experimentellen Wissens keineswegs in Vergessenheit geriet, sondern weiterhin, von der Ethik bis zur Medizin, eine wichtige Rolle spielte;²⁵ zum anderen um den Umstand, dass

schrieben, daß die Ähnlichkeit, die sie hinsichtlich ihrer allgemeinen Strukturen aufweisen, ausdrücklich registriert“ werde (ebd.).

22 Vgl. Kambartel, „Erfahrung“, Sp. 610f.

23 Zur Austauschbarkeit der Termini *experientia* und *experimentum* noch im 16. Jahrhundert (und über die Grenzen sämtlicher Disziplinen und Lehren hinweg) vgl. Charles B. Schmitt, „Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in *De Motu*“, in: *Studies in the Renaissance* 16 (1969), S. 80–138, insb. S. 90–92. Zum Begriffspaar *experientia/experimentum* in der lateinischen Antike (wo *experimentum* meist für ‚Versuch‘, ‚Probe‘ steht) vgl. Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell’*experientia*“, S. 39–41. Zur mittelalterlichen Verwendung (sowie ersten Ansätzen der Differenzierung) vgl. Jacqueline Hamesse, „*Experiential/experimentum* dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14e siècle“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 77–90; Jürgen Sarnowsky, „*Expertus – experientia – experimentum*. Neue Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis im Spätmittelalter“, in: Röckelein/Friedrich (Hg.), *Experten der Vormoderne*, S. 47–59. Zur Begriffsentwicklung im 17. Jahrhundert vgl. Marta Fattori, „*Experientia – experimentum*: un confronto tra il corpus latino e inglese di Francis Bacon“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 243–258; Jean-Robert Armogathe, „Sémanèse d’*experientia/experimentum/expériences* dans le corpus cartésien“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 259–271.

24 „By the early seventeenth century, ‚observation‘ and ‚experiment‘, seldom coupled in the Middle Ages [...], had become an inseparable pair, and have defined and redefined each other ever since.“ Lorraine Daston, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: dies./Elizabeth Lunbeck (Hg.), *Histories of Scientific Observation*, Chicago 2011, S. 81–113, hier S. 82, unter Rekurs auf Katharine Park. Die *observatio* etabliert sich als eigenständige Praktik neben dem Experiment. So wird ab dem späten 17. Jahrhundert in der Naturphilosophie differenziert zwischen ‚Observationen‘, die vermeintlich ohne Eingriff in die Natur zustande kamen, und ‚Experimenten‘, verstanden als gezielte Eingriffe in die Natur bzw. Arrangements zur Überprüfung von Hypothesen (also je nachdem „whether one intervened in the course of nature to produce an effect or studied effects as they occurred in the course of nature“, ebd., S. 86). Zum Aufstieg der *observatio* als neuer erkenntnistheoretischer Methode vgl. Gianna Pomata, „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago/London 2011, S. 45–80.

25 Wenn also, wie Paolo Ponzio notiert, das Konzept der ‚Erfahrung‘ im gesamten 16. und über-

der *experientia*-Begriff seine traditionelle ‚Doppelbedeutung‘ bis ins 18. Jahrhundert hinein tradierte und trotz der Autonomisierung des Experiment-Begriffs auch weiterhin nicht vollkommen strikt zwischen (lebens)praktischem und wissenschaftlichem Erfahrungswissen getrennt wurde. Ich will diese beiden Kontinuitäten anhand ausgewählter Beispiele aus dem 17. und 18. Jahrhundert skizzieren, vorab jedoch einen kurzen historischen Überblick zum pluridisziplinären Lob der praktischen Erfahrung ab dem Mittelalter geben, um die Kontinuitätslinien besser verdeutlichen zu können.

Im Mittelalter war die *experientia* eine anerkannte epistemologische Kategorie in der Naturphilosophie.²⁶ So galt die sinnliche Erfahrung unter anderem bei Albertus Magnus und Roger Bacon als legitimer Zugang zu Naturphänomenen, blieb allerdings den beiden anderen zentralen Instanzen, Vernunft und Autoritätenwissen, klar untergeordnet.²⁷ Nicht nur in der Naturphilosophie, sondern auch in diversen anderen Bereichen wurde die *experientia* im Mittelalter geschätzt: hier nun aber weniger als Sinneserfahrung denn als lebenspraktische Erfahrung und *knowing how*.²⁸ So schließt sich beispielsweise Wilhelm von Ockham im Rahmen seiner philosophischen Überlegungen der Aristotelischen Auffassung an, dass die praktische Erfahrung hilfreicher sei als rein theoretisches Wissen.²⁹ Auch im politisch-juristischen Bereich ist der Rekurs auf die praktische Erfahrung verbreitet.³⁰ Marsilius von Padua etwa basiert sein reformerisches Staatskonzept im *Defensor pacis* (1324) nicht mehr auf ein präetabliertes Wertesystem, sondern auf Gesetze, die die über Menschenalter hinweg gesammelte und vervollkommnete Erfahrung kondensierten;³¹ der Rechtsgelehrte Bartolo da Sassoferrato (1314–57) nennt die *experientia* im *Tractatus testimoniorum* als Voraussetzung juristischer *prudentia*;³² und Baldo degli Ubaldi

wiegenden 17. Jahrhundert ebenso populär war wie das der ‚Vernunft‘ in der Aufklärung, scheint mir dies nicht nur für die Naturphilosophie zu gelten. Vgl. Paolo Ponzio, „The Articulation of the Idea of Experience in the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, in: *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004), S. 175–195, hier S. 175.

26 Vgl. Bénéatouil/Draelants (Hg.), *Expertus sum*.

27 Vgl. Isabelle Draelants, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d’Albert le Grand“, in: Bénéatouil/Draelants (Hg.), *Expertus sum*, S. 89–121.

28 Einen allgemeinen Überblick (auch zu quantitativen Aspekten der Begriffsverwendung) gibt Hamesse, „*Experientia/experimentum*“.

29 Vgl. dazu King, „Two Conceptions of Experience“. Nach King geht Ockham dabei über Aristoteles hinaus, weil sich die Erfahrung bei Aristoteles nur „beinahe“ der Wissenschaft und Kunst „anzunähern“ scheine (vgl. oben Anm. 19), während Ockham die Erfahrung mit Künsten und Wissenschaften auf einen Rang hebe: Ockham sehe die praktische Erfahrung durchaus an der Kenntnis des Allgemeinen partizipieren und anerkenne sie insofern als Weg zur Weisheit (*sapientia*). Vgl. ebd., S. 222.

30 Zur Verbindung von Recht und Erfahrung vgl. den Ausdruck *iurisperitus* (Jurist, Rechtskundler; Synonym zu *iurisconsultus*), der sich ebenso wie *experientia* von *peritus* (‚erfahren‘) herleitet. Vgl. Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell’*experientia*“, S. 32.

31 Vgl. Marsilius von Padua, *Defensor pacis*/Der Verteidiger des Friedens, lat.-dt., 2 Bde., auf Grund der Übers. von Walter Kunzmann bearb. und eingel. von Horst Kusch, Darmstadt 1958, Bd. 1, S. 102–109 (= Teil I, Kap. XI, § 3).

32 Vgl. Danilo Segoloni, „*Practica*‘, *practicus*‘, *practicare*‘ in Bartolo e in Baldo“, in: *L’educazione*

(1327–1400), für den Theorie und Praxis (*doctrina* und *practica*) komplementär sind, meint, der *practicus* (i.e. der Richter oder Anwalt) führe das Werk des *theoricus* unter Zuhilfenahme der *loci ab experientia* im Gerichtssaal fort.³³ In der Universität schlucke man die Gesetze hinunter, im Justizpalast verdaue man sie.³⁴

Einen eigenen, weiblichen Strang des *experientia*-Diskurses eröffnet um 1400 Christine de Pizan (1364–ca. 1430), wenn sie gegen die verbreiteten misogynen Darstellungen in der Literatur das Wort ergreift und sich dabei ganz wesentlich auf ihre Erfahrung als Frau beruft („moi qui suis née femme“).³⁵ Die Erfahrung, heißt es im *Livre de la cité de dames* (1405), zeige mit absoluter Sicherheit („en toute certitude“), dass dem weiblichen Geschlecht Unrecht getan werde:³⁶ „l'expérience démontre clairement que la vérité est tout le contraire de ce que l'on affirme en cherchant à charger les femmes de tous les maux“.³⁷ Angeleitet von der Vernunft kommt die Erzählerin ‚Christine‘ in diesem Text zu der Erkenntnis, dass es für sie – ebenso wie für alle anderen Frauen – besser sei, sich auf die eigene Erfahrung anstatt auf fremde Urteile zu verlassen („de s'en référer à sa propre expérience“): auf das, was sie „in ihrem Wesen als Frau spüre und wisse“ („ce que je sentais et savais dans mon être de femme“).³⁸ Mittels des Rekurses auf die Erfahrung macht sich Christine de Pizan damit zur Fürsprecherin aller Frauen.

Christines dezidierte Berufung auf ihre *eigene* (und nicht mehr nur abstrakte) Erfahrung lässt sich zudem als Hinweis auf das Lesen, was in der Forschung als „humanistische Wende zur Erfahrung“ bezeichnet worden ist.³⁹ Als deren Protagonist gilt gemeinhin Francesco Petrarca, der im Anschluss an die Antike die Erfahrung zur „sicherste[n] Lehrmeisterin der Dinge“ („certissima magistra re-

giuridica, hg. von Alessandro Giuliani und Nicola Picardi, Bd. 2: *Profili storici*, Perugia 1979, S. 52–103, hier S. 70f. Zum synonymen Gebrauch von *peritus* und *prudens* vgl. Belardi, „Il costituirsi del tempo lessicale dell'*experientia*“, S. 32.

33 Vgl. Segoloni, „Practica‘, practicus‘, praticare“, S. 56.

34 „Leges in scholis deglutiuntur, sed in palatio digeruntur, quia practica est scientia digestiva, et ubi theoricus desinit practicus incipit.“ Baldo degli Ubaldi, *In primam digesti veteris partem commentaria* [...], *Ad lib. IV, De minoribus viginti quinque annis. Repetitio ad legem Aemilius*, nn. 34f., [D. 4,4,38]; hier zitiert nach Segoloni, „Practica‘, practicus‘, praticare“, S. 77, Anm. 10. – Zu weiteren mittelalterlichen Konzeptionen von *experientia* vgl. Martin Kintzinger, „Experientia lucrativa? Erfahrungswissen und Wissenserfahrung im europäischen Mittelalter“, in: Röckelein/Friedrich (Hg.), *Experten der Vormoderne*, S. 95–117 (u.a. zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Konrad von Megenberg); Roberto Busa SJ, „*Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, inexpers* nell’Aquinat e negli altri autori censiti nell’*Index Thomisticus*“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 101–168.

35 Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, übers. und hg. von Thérèse Moreau und Éric Hicks, Paris 2000 (1986), S. 36. Vgl. hierzu auch meinen Beitrag „Die stille Meisterin“ in diesem Band.

36 Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, S. 38.

37 Ebd., S. 39.

38 Ebd., S. 37 und 39.

39 Eckhard Keßler, „*O vitae experientia dux*. Die Rolle der Erfahrung im theoretischen und praktischen Weltbezug des frühen Humanismus und ihre Konsequenzen“, in: Röckelein/Friedrich (Hg.), *Experten der Vormoderne*, S. 60–74, hier S. 62.

rum“) sowie Grundlage der Künste erklärt und vor allem der individuellen ebenso wie der historischen Erfahrung neuen Wert beimisst, weil er davon ausgeht, dass es kein „allgemein verbindliches, von einer Wesensdefinition des Menschen abgeleitetes Lebensziel geben“ könne, sondern dieses von jedem Menschen selbst bestimmt werden müsse.⁴⁰ Petrarca sieht zwei Mittel, um das jeweilige persönliche Lebensziel zu finden und sich selbst und die eigenen Handlungsoptionen zu ergründen: die eigene Erfahrung (als sicherste Methode); als Alternative das Lernen aus der Geschichte (*historia*) und konkret den Beispielen großer Männer („*exempla clarorum hominum*“), denen man ähnlich werden wolle.⁴¹ Dass Erfahrung nicht unbedingt selbst erworben sein muss, sondern auch indirekt, aus der *historia*, aus *Exempla* und anderen (schriftlichen) Quellen erworben und mithin *fremde* Erfahrung sein kann, ist bezeichnend und für mittelalterlich-frühneuzeitliche *experientia*-Diskurse geradezu typisch. Ich komme darauf zurück.

In der Nachfolge Petrarcas beleben Humanismus und Renaissance das antike Lob der praktischen Erfahrung noch einmal neu. Zum einen betonen sie ihren Wert für die sogenannten praktischen Wissenschaften: Albrecht Dürer lässt den Triumphwagen Kaiser Maximilians I. an vorderster Stelle von *Experientia* und *Solertia* (Sorgfalt) ziehen;⁴² Niccolò Machiavelli basiert seine bahnbrechenden Ideen zur Fürstenherrschaft im *Principe* (1513) nicht zuletzt auf seine langjährige praktische Erfahrung als Staatsdiener und Diplomat in der florentinischen Politik;⁴³ das erwähnte Emblem Achille Bocchis demonstriert die zentrale Rolle der Erfahrung in der Heerführung, und Leon Battista Alberti macht die *esperienza* zur tragenden

40 Ebd., S. 65. Zu Petrarcas Quellen, insb. Aristoteles, vgl. ebd., S. 64, Anm. 20.

41 „Me quidem nihil est quod moveat quantum exempla clarorum hominum. Iuvat enim assur-gere, iuvat animum experiri an quicquam solidi habeat, an generosi aliquid atque adversus fortunam indomiti et infracti, an sibi de se ipse mentitus sit. Id sane, preter experientiam que certissima magistra rerum est, nullo melius modo fit, quam si eum his quibus simillimus esse cupit, admoveam.“ „Mich aber beflügelt nichts so sehr wie die Vorbilder herrlicher Menschen. Nützlich ist, sich aufzurichten, nützlich, seine Gesinnung zu erforschen, ob an ihr etwas Festes sei, auch etwas Edles, das dem Schicksal standhält, ohne zu brechen, oder ob sie vielleicht sich selber belogen habe. Das aber kann (ausser dank der Erfahrung, welche die zuverlässigste Lehrerin in allem ist) auf keine Art besser geschehen, als indem man sie an andere heranrückt, denen sie möglichst ähnlich sein möchte.“ Francesco Petrarca, *Lettres familières/ Rerum familiarium*, Bd. 2: *Livres/libri IV–VII*, hg. von Ugo Dotti, Paris 2002, S. 291 (= Buch VI, 4, §3f.). Deutsche Übersetzung von Berthe Widmer, in: Francesco Petrarca, *Familiaria: Bücher der Vertraulichkeiten*, Bd. 1: *Buch 1–12*, hg. von Berthe Widmer, Berlin/New York 2005, hier S. 328.

42 Vgl. Albrecht Dürer, *Le char triomphal de Maximilien I^{er}: Solertia et Experientia* (1523), Holzschnitt, Paris, Musée du Louvre, Département des Arts graphiques, Collection Edmond de Rothschild, Inventar-Nr. L 37 LR/297BIS Recto; <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020580270#>, 15.11.2021.

43 Im Widmungsbrief an Lorenzo de' Medici spricht er von der „Kenntnis der Taten großer Männer, die ich mir durch lange Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen und durch beständiges Studium der Verhältnisse des Altertums angeeignet habe“ („la cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche“). Niccolò Machiavelli, *Il principe/Der Fürst*, Italienisch-Deutsch, übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 4f.

Säule der Haushaltsführung.⁴⁴ Zum anderen gibt es Petrarcas Projekt, die Erfahrung in den Dienst der Welt- und Selbsterkenntnis zu stellen. Dieses Projekt wird nicht zuletzt von Michel de Montaigne aufgegriffen, der der Erfahrung in seinen *Essais* (1580) bekanntlich den langen finalen Essay „De l'expérience“ (III, 13) widmet. Für Montaigne lehrt uns die Erfahrung, die wir selbst (mit uns) gemacht haben, alles, was wir brauchen: „l'expérience [...] que nous avons de nous mesme [...] [est] certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut“.⁴⁵ Sie genüge ihm, schreibt er, um weise zu werden: „De l'expérience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy me faire sage“.⁴⁶ Trotz (oder gerade wegen) seiner zahlreichen Mängel ist sich Montaigne daher selbst Exemplum genug.⁴⁷

44 Zur *experientia* bei Alberti vgl. Christina Schaefer, *Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis Libri della famiglia*, Working Paper No. 15/2019 des SFB 980 Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin, ISSN 2199–2878 (Internet), http://www.sfb-episteme.de/Listen_Read_Watch/Working-Papers/No_15_Schaefer_Esperienza/index.html, 15.11.2021.

45 Montaigne, *Essais*, S. 1119.

46 Ebd., S. 1120.

47 Wie Emiliano Ferrari zeigt, verliert das Exemplum bei Montaigne seinen klassischen Vorbildcharakter, ist nicht mehr Beweis oder Paradigma, sondern nurmehr eine (mögliche) Erfahrung: „Tout exemple cloche“ (Jedes Beispiel hinkt'), notiert Montaigne in „De l'expérience“ (ebd., S. 1116). Vgl. Emiliano Ferrari, „La psychohistoire ou l'anatomie de la philosophie“, in: Montaigne, hg. von Thierry Gontier und Pierre Magnard, Paris 2010, S. 231–251, insb. S. 237–241. – Die Literatur zu Montaignes Erfahrungsbegriff ist umfangreich. Verwiesen sei hier nur auf eine kleine Auswahl. Allgemein zur Erfahrung bei Montaigne vgl. Alexandre Tarrière, „Expérience“, in: *Dictionnaire de Montaigne*, überarb., korr. und erweiterte Aufl., hg. von Philippe Desan, Paris 2007, S. 436–438; Daniel Aris/Françoise Joukovsky, „Une philosophie de l'expérience“, in: *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 7e série, no. 21–22 (juillet–déc. 1990), S. 85–94. Zur inneren Erfahrung vgl. Hugo Friedrich, *Montaigne*, 2., neubearb. Aufl., Bern/München 1967, S. 258–263. Zur Körpererfahrung vgl. Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982, S. 169–222 (insb. S. 172–190; S. 190ff. zu Essay III,13 „De l'expérience“, auch im Kontext mit *coutume*, *exercice* und *usage*); Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne, l'écriture de l'essai*, Paris 1988, insb. S. 160–165. Zu Erfahrung und Urteilskraft vgl. Raymond C. La Charité, „The Relationship of Judgment and Experience in the *Essais* of Montaigne“, in: *Studies in Philology* 67 (1970), S. 31–40; sowie den Beitrag von Emiliano Ferrari im vorliegenden Band. Zur Erfahrung des Denkens („expérience de pensée“) und Skeptizismus vgl. Frédéric Brahami, „Scepticisme“, in: *Dictionnaire de Montaigne*, überarb., korr. und erweiterte Ausgabe, hg. von Philippe Desan, Paris 2007, S. 1042–1044, hier S. 1043; zu Erfahrung und Skeptizismus vgl. ebenfalls Gérard Defaux, „Montaigne et l'expérience: réflexions sur la naissance d'un philosophe sceptique – et ‚impremedité‘“, in: *L'écriture du scepticisme chez Montaigne. Actes des journées d'étude (Tours, C.E.S.R., 15–16 novembre 2001)*, hg. von Marie-Luce Demonet und Alain Legros, Genf 2004, S. 289–302. Zu Erfahrung und Vernunft vgl. den (insgesamt nicht überzeugenden) Beitrag von Will G. Moore, „Montaigne's Notion of Experience“, in: *The French Mind: Studies in Honour of Gustave Rudler*, hg. von Will [G.] Moore, Rhoda Sutherland und Enid Starkie, Oxford 1952, S. 34–52. Zur Erfahrung als Kritik an *scientiae* und Büchergelehrsamkeit vgl. Karin Westerwelle, *Montaigne: die Imagination und die Kunst des Essays*, München 2001, S. 189–199. Zu Erfahrung und Versuch (*essai*) vgl. André Tournon, „J'ordonne à mon âme ...“. Structure d'*essai* dans le chapitre *De l'expérience*“, in: *L'Information littéraire* 38/2 (1986), S. 54–60; Jean Vignes, „L'exercice, l'épreuve et l'expérience. *Essai* et *essayer* dans le livre III des *Essais*“, in: *Le livre III des Essais de Montaigne, actes des journées d'étude Montaigne du 8 novembre 2002*, hg. von Pascal Debailly, Paris 2003, S. 9–26. Zu Erfahrung und Essay-Form vgl. Bruno

Sehr häufig findet sich das Lob der Erfahrung frühneuzeitlich kombiniert mit einer Kritik an der Büchergelehrsamkeit. Diese Kritik nimmt jene Gelehrten ins Visier, denen es, so der Vorwurf, aufgrund übermäßigen Studiums an praktischer Erfahrung und Kenntnis in den ‚Dingen der Welt‘ mangle.⁴⁸ Die schon im Mittelalter geläufige (und letztlich auf Aristoteles zurückführbare) Klage über die Weltfremdheit und Lebensuntauglichkeit solcher Büchernarren ist auch vor dem Hintergrund der sich wandelnden frühneuzeitlichen Gesellschaft zu sehen.⁴⁹ Diese war von einem Aufstieg neuer *praktischer* Experten geprägt, die den traditionellen *studierten* Experten, insbesondere Klerikern und Universitätsgelehrten, zunehmend Konkurrenz machten.⁵⁰ Zu diesen Praktikern, deren Fachkenntnis immer größere gesellschaftliche Anerkennung fand, zählten neben Chirurgen, Rechtskundigen, Apothekern, Astronomen und Handwerkern auch Hofmänner, Diplomaten, Kaufleute und Reisende.⁵¹

Einen überaus wichtigen Beitrag zum (theoretischen) Ansehensgewinn der praktischen Expertise leistete dabei jenes neue Adelsideal, das soziale Distinktion an der praktischen Beherrschung von Umgangsformen bemaß und letztere offensichtlich gegenüber der Büchergelehrsamkeit privilegierte. Vom Erfolg dieses Ideals

Peyron, „‘De l’expérience’ ou la mise en abîme de *Les Essais*“, in: *Études de Langue et Littérature Françaises* 78 (2001), S. 14–28; James Paradis, „Montaigne, Boyle, and the Essay of Experience“, in: *One Culture: Essays in Science and Literature*, hg. von George Levine und Alan Rauch, Madison 1987, S. 59–91. Zu Montaignes Selbstinszenierung als (Negativ)Beispiel vgl. Timothy Hampton, „Putting Experience First“, in: *Republic of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1/2 (2010), S. 61–66.

48 Zur Kritik am weltfremden, praxisuntauglichen Gelehrten, die insbesondere die Juristen, aber auch die Theologen und Mediziner traf, vgl. Frank Rexroth, *Expertenweisheit. Die Kritik an den Studierten und die Utopie einer geheilten Gesellschaft im späten Mittelalter*, Basel 2008.

49 Die Tradition der Gelehrtenkritik reicht vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Zu einem mittelalterlichen Beispiel vgl. Klaus Ridder, „Der Gelehrte als Narr. Das Lachen über die *artes* und Wissen im Fastnachtspiel“, in: *Artes im Mittelalter*, hg. von Ursula Schaefer, Berlin 1999, S. 391–409. Zur frühneuzeitlichen Gelehrtsensatire bzw. -kritik vgl. Marian Füssel, „Die Experten, die Verkehrten? Gelehrtsensatire als Expertenkritik in der Frühen Neuzeit“, in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München 2012, S. 269–288; Matthias Roick, „Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen. Petrarca und die Anfänge der humanistischen Kritik am Experten“, in: ebd., S. 45–82. Zur Zurückführbarkeit der Gelehrtenkritik auf Aristoteles vgl. nochmals Aristoteles’ *Metaphysik* I, 1, 981a, wonach ein Arzt ohne Praxiserfahrung kein guter Heiler sein könne. Vgl. oben Anm. 1.

50 Der Begriff des ‚Experten‘ (*expertus, peritus*) konnte zeitgenössisch sowohl für Studierende wie Nichtstudierende verwendet werden. Vgl. Frank Rexroth, „Systemvertrauen und Expertenskepsis. Die Utopie vom maßgeschneiderten Wissen in den Kulturen des 12. bis 16. Jahrhunderts“, in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München 2012, S. 12–44, hier S. 40.

51 Zum Aufstieg der ‚Praktiker‘ vgl. Hedwig Röckelein, „Einleitung: Experten zwischen *scientia* und *experientia*“, in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 3–7, hier S. 4; Roick, „Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen“, S. 81f. Zum Diplomaten als Träger von Erfahrungswissen vgl. Daniela Frigo, „Prudence and Experience: Ambassadors and Political Culture in Early Modern Italy“, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38/1 (2008), S. 15–34, insb. S. 24.

zeugt nicht zuletzt die europaweit verbreitete Verhaltenstraktatistik, allen voran Baldassare Castigliones *Il libro del Cortegiano* (1528), aber auch Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1574/79) und Nicolas Faret's *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630).⁵²

Wenn sich nun im 17. Jahrhundert die Begriffe *experientia* und *experimentum* im naturphilosophischen Bereich vermehrt mit einem neuen Beobachtungswissen, methodischer *observatio* und der Bedeutung von ‚Experiment‘ assoziieren, so geht dadurch weder die Wertschätzung der praktischen Lebenserfahrung verloren, noch büßt der *experientia*-Begriff seine erwähnte Doppelbedeutung ein. Allerdings wandelt sich der alte *experientia*-Begriff unter dem Einfluss der neuen, sich autonomisierenden Bedeutung von ‚Experiment‘ und wird rekursiv von ihr geprägt. Diese Entwicklung sei an zwei Beispielen illustriert, Cesare Ripas *Iconologia* sowie Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie*.

1.2 Zu Kontinuität und Wandel des *experientia*-Begriffs im 17. und 18. Jahrhundert

In einigen späteren Ausgaben von Cesare Ripa *Iconologia* (Paris 1643, Venedig 1645) erscheint die Allegorie der *Experientia* als alte Frau in goldenem Kleid (vgl. Abb. 1).⁵³ Als Attribute führt sie „ein[en] Prüfstab mit dem Schriftband ‚Rerum Magistra‘, sowie eine Tafel mit geometrischen Zeichen und ein Gefäß mit Feuerbrand, also Prüfmittel“, mit sich, die mathematische Berechnung und (al-)chemisches Experimentieren, also die Wissenschaften, evozieren.⁵⁴ Zu den Füßen der Frau liegt ein Prüfstein („una pietra di paragone“),⁵⁵ der zusammen mit ihrem fortgeschrittenen Alter auf Lebenserfahrung und ein gutes Entscheidungs- und Urteilsvermögen verweist.⁵⁶ Das Gewand, heißt es, sei aus Gold, dem wertvollsten

52 Zur europäischen Castiglione-Rezeption vgl. Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge/Oxford 1995. Zur Guazzo-Rezeption vgl. allgemein Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes*, S. 327–330; in England: John L. Lievsay, *Stefano Guazzo and the English Renaissance, 1575–1675*, Chapel Hill 1961, in Deutschland: Emilio Bonfatti, *La „civil conversazione“ in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge 1574–1788*, Udine 1979; in Frankreich: Helga Hübner, *Stefano Guazzo, La Civil Conversazione in der französischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M./Berlin 2012.

53 Vgl. Cesare Ripa/Giovanni Zaratino Castellini, *Iconologia di Cesare Ripa [...] divisa in tre libri ne i quali si esprimono varie imagini di virtù, vitii, affetti, passioni humane, arti [...] ampliata dal Sig. Cav. Gio. Zaratino Castellini in questa ultima editione di imagini, & discorsi [...] & ricorretta*, Venedig 1645, S. 181f. Auch die französische Ausgabe von 1643 enthält eine entsprechende Abbildung, lässt das fortgeschrittene Alter der Frau allerdings weniger gut erkennen als die Abbildung in der italienischen Ausgabe von 1645. Vgl. Cesare Ripa/Jacques de Bie, *Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices sont représentées [...] übers. von Jean Baudoin, illustr. von Jacques de Bie*, Paris 1643, S. 66–68, Abb. S. 66; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8505c/f100.item>, 19.11.2021.

54 Justus Müller-Hofstede, Art. „Erfahrung“, in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte [RDK]* 5, 1965, Sp. 1229–1235, hier zit. nach RDK Labor, <https://www.rdklabor.de/w/?oldid=88907>, 19.11.2021.

55 Ripa/Castellini, *Iconologia*, S. 181.

56 Vgl. Müller-Hofstede, „Erfahrung“.

aller Metalle, weil die Erfahrung die wertvollste aller Wissenschaften („science“) sei.⁵⁷ *Experientia* tritt hier also eindeutig als *magistra* im doppelten Sinne auf, als Lehrerin aller Dinge (*magistra rerum* bzw. *vitam*), aber zugleich auch als Meisterin der Naturwissenschaften (*magistra scientiae*). Insofern kontiniert der *experientia*-Begriff hier seine traditionelle Doppelbedeutung. Dass er aber auch schon auf den sich autonomisierenden Experiment-Begriff hindeutet, wird daran ersichtlich, dass sowohl die Abbildung als auch der Text mit dem Feuer die Chemie (bzw. Alchemie)⁵⁸ als wissenschaftliche Disziplin in den Vordergrund rücken. Damit reagiert die *experientia*-Bestimmung hier auf eine der zentralen Entwicklungen in den frühneuzeitlichen Wissenschaften, zeigt sich sozusagen ‚am Puls der Zeit‘. Die Alchemie nämlich war die zeitgenössische „Leitwissenschaft“, in deren Zeichen sich die frühneuzeitliche Entdeckung und Erforschung der Natur voll[og]“ und die sich zur damaligen Zeit besonders dynamisch entwickelte: „[A]us der traditionellen mittelalterlichen Alchemie [entstand] im Verlauf des 17. Jahrhunderts eine Chemie als moderne ‚Naturwissenschaft‘ im Sinne des 18. Jahrhunderts“.⁵⁹ Passend dazu kommentiert der Text der *Iconologia*-Ausgabe von 1645 unter dem Rubrum *Experientia*, dass sich mit Feuer ‚diverse Versuche und unendliche Experimente‘ machen ließen („con esso si fanno diverse prove, & infinite esperienze“): Es diene der Herstellung und Verarbeitung von Metallen und Pharmazeutika, verwandele Holz zu Asche, mache Schwarzes weiß, Fauliges wohlriechend, Hartes weich usf.⁶⁰ Die vergleichsweise lange, ausdrücklich als nicht abschließend bezeichnete Liste verweist auf das breite Spektrum zeitgenössischer (al)chemischer Praktiken und, zusammen mit dem Plural („prove“/Versuche, „esperienze“/Experimente), auf die neue naturphilosophische Methode des Experiments.⁶¹

Ein ähnliches Zusammenspiel von Kontinuität und Wandel lässt sich noch Mitte des 18. Jahrhunderts in der *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* der Lumières feststellen, deren sechster Band von 1756 insgesamt drei Einträge zum Begriff „expérience“ enthält: den der Philosophie, der Naturphilosophie und der Medizin. Anders als in den bisher zitierten Beispielen begeg-

57 „Si veste d’oro percioche si come l’oro è di maggior pregio, & stima di tutti i metalli, così l’Esperienza è di tutte le scienze.“ Ripa/Castellini, *Iconologia*, S. 181.

58 Zwischen ‚Chemie‘ und ‚Alchemie‘ wurde bis weit ins 17. Jahrhundert begrifflich nicht unterschieden. Vgl. Volkhard Wels, „Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte“, in: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Peter-André Alt u.a., Wiesbaden 2015, S. 233–265, hier S. 234.

59 Ebd., S. 233 (unter Rekurs auf Wilhelm Kühlmann und Joachim Telle).

60 Ripa/Castellini, *Iconologia*, S. 181. Die französische Ausgabe ist an dieser Stelle deutlich kürzer: „Car c’est luy [sc. le feu] qui agit à la perfection de l’or, de l’argent, & de tous les autres metaux; Luy qui dompte le fer & le bronze, qui separe le pur d’avecque l’impur; & qui par d’estranges metamorphoses, change le noir en blanc, les herbes en verre, & le bois en cendre.“ Ripa, *Iconologie*, S. 67f.

61 Eine ähnliche Pluralverwendung („esperienze“) findet sich mit pharmazeutisch-heilkundlicher Assoziation zeitgenössisch auch bei Christine de Lorraine. Vgl. dazu meinen Beitrag „Die stille Meisterin“ in diesem Band.



Abb. 1: Cesare Ripa / Giovanni Zaratino Castellini, *Iconologia di Cesare Ripa*, Venedig 1645, S. 182. (Universitätsbibliothek Heidelberg, Sign. 83 A 5832 RES, digitale Reproduktion: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ripa1645/0252>, 25.10.2021)

nen wir hier nun erstmals dem Versuch, klar zwischen den *experientia*-Begriffen verschiedener Disziplinen zu trennen. Allerdings erweist sich die Trennung bei genauerem Hinsehen als weniger strikt, als es durch die oberflächliche Auffächerung in drei Lemmata scheinen mag. Betrachten wir dies im Detail.

Das erste, von César Chesneau Du Marsais verfasste und bei weitem umfangreichste Lemma [1] würdigt die *expérience* als Abstraktum für jenes Wissen, das man durch lange Lebenspraxis, wörtlich: „un long usage de la vie“, sowie die Reflexion des Erlebten und Gesehenen erwirbt: „EXPÉRIENCE, s. f. *terme abstrait, (Philosophie.)* signifie communément la connoissance acquise par un long usage de la vie, jointe aux réflexions que l'on a faites sur ce qu'on a vû, & sur ce qui nous est arrivé de bien & de mal. [...]“.⁶² Das zweite – sehr kurze – Lemma [2] zielt auf den naturphilosophischen Begriff von *expérience* und hebt dabei eindeutig auf die Bedeutung ‚Experiment‘ ab: „EXPÉRIENCE, (Philosophie nat.) est l'épreuve de l'effet

⁶² César Chesneau Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, in: Denis Diderot/Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, Bd. VI, S. 297a–b, hier zit. nach der elektronischen Edition der Académie des Sciences ENCCRE (*Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751–1772*), <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-0/>, 19.4.2021.

qui résulte de l'application mutuelle ou du mouvement des corps naturels, afin de découvrir certains phénomènes, & leurs causes."⁶³

Noch Mitte des 18. Jahrhunderts wird also die allgemeine (hier: ‚philosophische‘) Bedeutung von *experientia* an erster Stelle genannt und erhält zudem schon quantitativ mehr Gewicht, denn das Lemma [1] ist deutlich umfangreicher als die übrigen. Dies ist nicht alles: Sie führt vor allem weiterhin die naturphilosophische Konnotation von *experientia* mit, obwohl für diese ja bereits ein eigener Eintrag zur Verfügung steht: Innerhalb des philosophischen Lemmas [1] wird als Beispiel nämlich nicht nur der Heerführer (als typischer „homme [...] expérimenté“), sondern bezeichnenderweise auch das physikalische Experiment zitiert: „En Physique le mot expérience se dit des épreuves que l'on fait pour découvrir les différentes opérations & le mécanisme de la Nature. On fait des expériences sur la pesanteur de l'air, sur les phosphores, sur la pierre d'aimant, sur l'électricité, &c.“⁶⁴ Innerhalb des philosophischen Lemmas wird also weiterhin die alte Doppelbedeutung tradiert und die Erfahrung als *magistra vitae* und *magistra scientiae* evoziert. Zugleich aber trägt es – deutlicher noch als Ripas *Iconologia* – dem begrifflichen Wandel Rechnung und reagiert auf die Entwicklungen der zeitgenössischen *sciences*: denn die erwähnten „expériences“ bzw. „épreuves“ mit Luft, Phosphor, Magnetstein, Elektrizität u.Ä. zielen ja ganz eindeutig auf die damals neuen experimentellen Versuchs- und Beweisverfahren, also die *experientia* qua Experiment.

Du Marsais scheint das Lemma sogar gezielt unter das Vorzeichen der Spannung von begrifflicher Kontinuität und Wandel stellen zu wollen: Dezidiert schreibt er die Doppelbedeutung – unter Revalorisierung des Usus – fort und betont die Verknüpfung von praktischer und naturwissenschaftlicher *experientia* noch einmal dadurch, dass er das Experiment selbst als einen ‚Usus‘ („usage“), als eine ‚Praxis des Experimentierens‘ ausweist, die sich seit einigen Jahren in Europa verbreitet habe: „La pratique de faire des expériences est fort en usage en Europe depuis quelques années“.⁶⁵ Gewitzt, ja geradezu hintersinnig bindet Du Marsais auf diese Weise die *experientia* qua Experiment nochmals an die ‚alte‘ *experientia* qua Usus zurück – und macht damit indirekt deutlich, dass das wissenschaftliche Experiment immer auch eine Praxis (*pratique*) und von der praktischen Erfahrung des Experimentators abhängig ist.⁶⁶ Die traditionel-

63 [Anon.], Art. „Expérience, (Philosophie nat.)“, in: Diderot/d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie*, Bd. VI, S. 297b–298a, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-1/>, 19.4.2021.

64 Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, S. 297b; Herv. aufgehoben.

65 Ebd.; Herv. aufgehoben.

66 Ähnlich verbindungsstiftend zwischen ‚alter‘ und ‚neuer‘ *experientia* wirken sowohl die Suche nach Kausalitäten als auch der Aspekt der „observation“. Beide werden lemma-übergreifend erwähnt. Die Suche nach Kausalitäten erscheint im naturphilosophischen Lemma [2] als Versuch, „de découvrir certains phénomènes, & leurs causes“, im medizinischen Lemma [3] als Erprobung von Heilmitteln und -verfahren zur Untersuchung ihres jeweiligen „effet“. Am häufigsten wird sie im philosophischen Lemma [1] erwähnt: „toutes les fois que nous voyons les mêmes causes, nous devons nous attendre aux mêmes effets, pourvu que les circonstances soient les mêmes“, „Nous ne venons point au monde avec la connoissance des

le Doppelbedeutung findet sich auch in dem von Arnulphe d'Aumont verfassten medizinischen Lemma [3], in dem *expérience* sowohl als ein heilkundliches Wissen, das durch kontinuierliche Beobachtung und in langer Praxis erworben wurde („la connaissance acquise par des observations assidues & par un long usage“), als auch als experimenteller Versuch („épreuve“) zur Erprobung neuer Behandlungsmethoden oder Heilmittel figuriert.⁶⁷

Festhalten lässt sich damit: Obwohl der *experientia*-Begriff in der *Encyclopédie* nach Disziplinen differenziert und vor dem Hintergrund naturwissenschaftlichen Experimentierens partiell redefiniert wird, verweist er insgesamt immer noch auf ein Wissen, das nicht strikt in ‚(natur)wissenschaftlich‘ und ‚nichtwissen-

causes & des effets; c'est uniquement l'expérience qui nous fait voir ce qui est cause & ce qui est effet, ensuite notre propre réflexion nous fait observer la liaison & l'enchaînement qu'il y a entre la cause & l'effet.“ [Anon.], Art. „Expérience, (Philosophie nat.)“, S. 297b–298a; Arnulphe d'Aumont, Art. „Expérience, (Medecine.)“, in: Diderot/d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie*, Bd. VI, S. 298a, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-2/>, 19.4.2021; Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, S. 297b. – Die „observation“ wird vor allem im ersten Lemma [1] als Grundbedingung jeglicher, insbesondere aber der praktischen Erfahrung zitiert. Auch im medizinischen Lemma [3] werden die „observations assidues“ als Bedingung der *praktischen* medizinischen Erfahrung genannt (nicht als die der medizinischen Experimente) (D'Aumont, Art. „Expérience, (Medecine.)“, S. 298a). Im philosophischen Lemma [1] wird dem wissenschaftlichen Experimentieren die Notwendigkeit der „observation“ implizite zuerkannt, wenn es heißt, die Experimente müssten mit ‚großer Präzision und Exaktheit‘ („avec beaucoup de précision & d'exactitude“) ausgeführt werden, wobei diese Exaktheit zuvor als wesentliches Kriterium desjenigen ‚Beobachters‘ bestimmt worden war, der Recht habe: „c'est l'observateur le plus exact, le plus désintéressé & le moins passionné qui seul a raison.“ Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, S. 297b. Die Rede ist auch davon, dass alle Thesen richtig seien, die nicht auf ‚exakten Experimenten‘ („expériences exactes“) beruhten (ebd.). Erneut rekurriert Du Marsais hier auf eine Doppelbedeutung, denn er verknüpft *observatio* im Sinne der ‚Beachtung von Regeln‘ (hier: ständischer Art) mit *observatio* im Sinne von ‚aufmerksamem Beobachten‘ (u.a. beim Reisen oder bei Feldzügen): „Les voyages sont aussi fort utiles pour donner de l'expérience; mais pour en retirer cet avantage, on doit voyager avec l'esprit d'observation. [...] Ainsi quand on dit d'un homme qu'il a de l'expérience, qu'il est expérimenté, qu'il est expert, on veut dire qu'outre les connoissances que chacun acquiert par l'usage de la vie, il a observé particulièrement ce qui regarde son état. Il ne faut pas séparer le fait de l'observation: pour être un officier expérimenté, il ne suffit pas d'avoir fait plusieurs campagnes, il faut les avoir faites avec l'esprit d'observation, & avoir sù mettre à profit ses propres fautes & celles des autres.“ Ebd.; Herv. C.S. All dies erinnert nun freilich daran, dass, ähnlich wie *experientia*, auch der Begriff *observatio* historisch und kontextuell variiert. Vgl. dazu Katharine Park, „Observation in the Margins, 500–1500“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 15–44; Pomata, „Observation Rising“; Daston, „The Empire of Observation“.

67 „EXPÉRIENCE, ἐμπείρια, (Medecine.) c'est la connoissance acquise par des observations assidues & par un long usage, de tout ce qui peut contribuer à la conservation de la santé & à la guérison des maladies. [...] Expérience se dit aussi de l'épreuve que font les Medecins sur le corps humain ou sur celui de quelqu'animal, d'un moyen, d'une opération, d'une drogue dont ils ont lieu de croire, par le raisonnement, que l'usage peut être utilement appliqué contre quelque maladie, ou dont ils cherchent à connoître le bon ou le mauvais effet.“ D'Aumont, Art. „Expérience, (Medecine.)“, S. 298a; Herv. aufgehoben.

schaftlich' unterschieden wird.⁶⁸ In der französischen Sprache spiegelt sich dieser Umstand freilich bis heute: Der Begriff *expérience* wird nach wie vor für beides, für ‚praktische (Lebens)Erfahrung‘ und ‚Experiment‘ gleichermaßen, verwendet, während viele andere Sprachen an dieser Stelle differenzieren.⁶⁹

Aufgreifen möchte ich nachfolgend noch einmal das Verhältnis von Erfahrung und Vernunft, das im medizinischen *Encyclopédie*-Lemma dadurch evoziert wird, dass es heißt, ein Experiment zur Erprobung neuer Heilmittel und -methoden werde erst unternommen, wenn die Vernunft es für erfolgversprechend halte: „l'épreuve [...] d'un moyen, d'une opération, d'une drogue dont ils [sc. die Ärzte] ont lieu de croire, par le raisonnement, que l'usage peut être utilement appliqué“.⁷⁰ Die Tatsache, dass Erfahrung und vernünftige Überlegung („raisonnement“) hier miteinander einhergehen, soll Anlass sein, die historische Relation von *ratio* und *experientia* nun etwas genauer zu betrachten.

1.3 Zur Relation von *ratio* und *experientia* sowie Erfahrungs- und Bücherwissen

Auch das Verhältnis von Erfahrung und Vernunft bewegt sich in Mittelalter und Früher Neuzeit zwischen Kontinuität und Wandel. Traditionell traten *ratio* und *experientia* gemeinsam auf. Im Mittelalter war dabei die Vernunft der Erfahrung klar übergeordnet, galt als alleinige Garantin ‚unerschütterlicher Wahrheit‘, wohingegen die (sinnliche) Erfahrung als trügerisch betrachtet wurde.⁷¹ So formuliert etwa Hugo von Sankt Viktor (ca. 1096–1141) mit Bezug auf die Wissenschaften, dass man der physischen Welt, in der alle Erfahrung Täuschung sei, nicht vertrauen könne. Vertrauenswürdig sei allein die Vernunft („non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa ueritas manet“); doch habe die Vernunft (im Gewand von Logik und Mathematik) die Aufgabe, in die physische Welt (d.h. zur Physik) hinabzusteigen und der (Sinnes)Erfahrung den Weg zu weisen.⁷² Die Vernunft als Wegweiserin der Erfahrung – diese Idee wird

68 Dies wiederum erinnert daran, dass der heute gängige Wissenschaftsbegriff ein Produkt der weiteren Entwicklung und disziplinären Ausdifferenzierung ab dem 19. Jahrhundert und insofern nicht ohne Weiteres auf die vormoderne Konfiguration übertragbar ist.

69 Vgl. dazu schon Fritz Mauthner, „Erfahrung“, in: ders., *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 Bde., Zürich 1980 (1910), Bd. 1, S. 288–295, hier S. 289.

70 D'Aumont, Art. „Expérience, (Medecine.)“, S. 298a.

71 Zum Verhältnis von *ratio* und *experientia* im Mittelalter vgl. Thomas Bénatouï/Isabelle Drae-lants, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Expertus sum*, S. 3–15, hier S. 5, Anm. 5.

72 Vgl.: „quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica, et ad eam quodammodo instrumenti uice funguntur quibus unumquemque primum informari oportet antequam physice speculationi operam det, necesse fuit ut non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa ueritas manet, suam considerationem ponerent, deinde ipsa ratione preuia ad experientiam rerum descenderent.“ / „Because logic and mathematics are prior to physics in the order of learning and serve physics, so to say, as tools – so that every person ought to be acquainted with them before he turns his attention to physics – it was necessary that these two sciences base their considerations not upon the physical actualities of things, of which we have deceptive experience, but upon reason alone, in which unshakeable truth stands fast, and that then, with reason itself to lead them,

sehr anschaulich in Christine de Pizans *Livre de la cité des dames*, wo die Vernunft als *Dame Raison* allegorisiert wird, die die Ich-Erzählerin (namens Christine) dazu ermahnt, mehr der eigenen, nicht zuletzt körperlichen Erfahrung zu vertrauen als so manchem Bücherwissen.⁷³ Zwar fungiert die Vernunft hier noch immer als übergeordnete Lehrmeisterin, doch wird hier nun auch die Erfahrung zum Medium der Wahrheit – vgl. dazu nochmals: „l’expérience démontre clairement que la vérité est tout le contraire de ce que l’on affirme en cherchant à charger les femmes de tous les maux“.⁷⁴ Die Vernunft gibt gleichwohl ihre Rolle als Begleiterin und Wegweiserin der Erfahrung nicht ohne Weiteres auf: Bei Christine ist es immer noch *Dame Raison*, die die Ich-Erzählerin über den Wert der Erfahrung belehrt; und in Dürers schon erwähntem Triumphwagen des Kaisers Maximilian I. führt zwar *Experientia* die Pferde, doch hält *Ratio*, auf dem Kutschbock sitzend, noch immer die Zügel, lenkt den Wagen – und damit auch *Experientia*.⁷⁵ Erst später, im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts, verliert die Vernunft zusehends diesen höheren Rang und wird zunehmend auf gleicher Ebene mit der Erfahrung gehandelt oder ihr sogar untergeordnet. Diese Neuhierarchisierung von *experientia* und *ratio* spiegelt sich beispielsweise in der Empfehlung des spanischen Arztes Gomez Pereira, der dazu rät, „plus fidere experimento, quam rationi“, also mehr der Erfahrung als den ‚Vernunftgründen‘ (*rationes* im Sinne kanonischer Meinungen) zu trauen.⁷⁶ Dieser Rehierarchisierung ist nun allerdings mit Vorsicht zu begegnen, denn

they descend into the physical order.“ Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi* II, 17, in: *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi: A Critical Text*, hg. von Charles Henry Buttimer, Washington, DC 1939, hier zitiert nach: Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi* (Library of Latin Texts, A), Turnhout 2010, S. 36, Z. 19. Englische Übersetzung: Hugh of Saint Victor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, übers. und hg. von Jerome Taylor, New York 1991, S. 73. Zu dieser Textstelle vgl. Bénatouil/Draelants, „Introduction“, insb. S. 5, Anm. 5. – Auch Albertus Magnus, der durchaus als Verfechter der *experientia* gelten kann, siedelt die Vernunft höher an und unterscheidet z.B. die ‚vernunftbasierte‘ Medizin von der ‚dämonischen‘ Nigromantie darüber, dass sich letztere auf *experiment[a]* anstelle *ratio* stütze: „quia Medicina est ars salutaris, et ratione utens per operationes creaturae, cui Deus dedit virtutem faciendi curas. [...] Sed necromantia est ars pestifera quoad suas operationes, et magis utitur experimentis, quam ratione, et vi demonis utitur pro antidoto“ (Die Medizin ist eine Heilkunst, die die Behandlungen der Körper auf die Vernunft stützt und der Gott die Kraft zu Heilen gab ...]. Die Nigromantie hingegen ist eine unheilbringende Kunst, die mehr auf Experimenten [*experimenta*] als Vernunft beruht und die Kraft der Dämonen anstelle von Heilmitteln nutzt). Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum* (dist. 23–50) (= *B. Alberti Magni Opera omnia*, Bd. 30), hg. von Auguste Borgnet, Paris 1894, S. 337 (= distinctio 34, C, articulus 9). Vgl. dazu schon Draelants, „Expérience et autorités“, S. 93.

⁷³ Vgl. Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, S. 38f.

⁷⁴ Ebd., S. 39.

⁷⁵ Vgl. Albrecht Dürer, *Le char triomphal de Maximilien I^{er}: L’Empereur couronné par la Victoire*, Paris, Musée du Louvre, Département des Arts graphiques, Collection Edmond de Rothschild, Inventar-Nr. L 37 LR/300 Recto, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020580197#>, 15.11.2021. Vgl. auch oben Anm. 42.

⁷⁶ Vgl. Gomez Pereira, *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*, Medina del Campo 1558, Sp. 11: „[...] adeò ingentem vim ad dignotionem veritatis experimen-

grundsätzlich muss in Mittelalter und Früher Neuzeit der explizite Ausweis als ‚eigene‘ Erfahrung keineswegs bedeuten, dass dem Gesagten auch tatsächlich eigene Erfahrung zugrunde liegt. Dies hat mit dem Verhältnis von Erfahrungswissen und Bücherwissen und der entsprechenden zeitgenössischen Polemik zu tun. Hierzu scheint daher ein Exkurs angebracht.

Erfahrungswissen und Bücherwissen. – Grundsätzlich ist festzustellen, dass sich der Ausweis als ‚Erfahrung‘ in Mittelalter und Früher Neuzeit ebenso auf eigene wie auf fremde Erfahrung beziehen kann, wobei letztere freilich in irgendeiner Weise mediatisiert, also mündlich, schriftlich, visuell o.ä. vermittelt vorliegen muss. Trotz der verbreiteten Polemik gegen das sogenannte Bücherwissen und der regelmäßigen Höherbewertung der Erfahrung, kann sich sogar der explizite Ausweis als ‚eigene‘ Erfahrung auf vermittelte Erfahrung und insofern auch auf Bücherwissen beziehen: Er kann so als Mittel dienen, um kanonischem Wissen neue Geltung zu verleihen. Für das Mittelalter hat Isabelle Draelants dies am Beispiel von Albertus Magnus’ Traktat *De mineralibus* veranschaulicht, in dem die Mehrzahl der Formeln *expertus sum* (‚ich bin erfahren‘) nicht auf Albertus’ eigene Erfahrung verweisen, sondern nachweislich aus seiner Hauptquelle, Arnoldus Saxos *De virtutibus lapidum*, übernommen und damit letztlich tradiertes Bücher- und Autoritätenwissen sind.⁷⁷ ‚Erfahrung‘, so Draelants, bedeutet bei Albertus Magnus zwar ‚Sinneserfahrung‘, diese könne aber ebenso aus Albertus’ eigenem Erleben wie aus dem seiner Mitstreiter oder einer schriftlichen ‚Autorität‘ stammen.⁷⁸ Unter ähnlichen Prämissen steht der Rekurs auf die durch die Exempla der *historia*, die Petrarca als Alternative zur eigenen Erfahrung nennt: Auch hier wird präsupponiert, dass Erfahrung auch in vermittelter, bereits diskursivierter Form nützlich sei. Diese Auffassung vertreten zahlreiche Schriftsteller der Frühen Neuzeit. Ganz explizit findet sie sich noch in Du Marsais’ *Encyclopédie*-Lemma, wo zwar als wichtigste Quelle zum Erwerb von Lebenserfahrung das eigene Erleben („sa propre expérience“), daneben aber auch das Studium der Geschichte genannt wird: „En ce sens, la lecture de l’Histoire est fort utile pour nous donner de l’expérience; elle nous apprend des faits, & nous montre les événements bons ou mauvais qui en ont été la suite & les conséquences“.⁷⁹

Aus der Aufwertung der praktischen Erfahrung einerseits und ihrer (offenbar stets möglichen) Substitution durch Bücherwissen andererseits resultiert freilich eine Spannung, die umso prägnanter ausfällt, je offensiver das (oberflächliche)

ta habere, ut teneamur cum ratio apparens experimento adversatur, plus fidere experimento, quam rationi: cogamurque; potius rationem, quam fuerit prior inquirere“. Dieses und weitere Beispiele nennt Ian Maclean, „Evidence, Logic, the Rule and the Exception in Renaissance Law and Medicine“, in: *Early Science and Medicine* 5/3 (2000), S. 227–257, hier S. 234. Den Hinweis verdanke ich Isabelle Fellners Beitrag zum vorliegenden Band.

77 Vgl. Draelants, „Expérience et autorités“, S. 100. Ähnliches gilt für Albertus’ Verwendung von *experimentum*. Vgl. ebd.

78 Vgl. ebd., S. 110.

79 Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, S. 297b; Herv. aufgehoben.

Lob der Erfahrung bzw. die Kritik am Bücherwissen sind. Dies sei am Beispiel von Leon Battista Albertis *I libri della famiglia* illustriert. In Buch III tritt dort die Figur des Giannozzo als Inbegriff des erfahrenen Haushälters auf, der als praktischer Experte („sperto e pratico“) in den ‚Dingen der Welt‘ um ein Vielfaches nützlicher sei als ein ‚ungehobelter Gelehrter‘ („rozzo litterato“).⁸⁰ Giannozzo selbst betont, sein Wissen allein ‚aus eigener Erfahrung‘ („colla pruova mia“), nicht von anderen oder gar aus Büchern erlernt zu haben.⁸¹ Behauptungen glaube er außerdem erst, wenn man ihm Beweise liefere, nicht wenn ihm ein Bücherwurm gelehrte Autoritäten zitiere.⁸² Diese Polemik gegen die Bücher ist nun aber freilich selbst Teil jenes Bücherwissens, das sie ostentativ schmäht: Nicht nur liegt sie (als Teil von Albertis Dialog) selbst im Medium der Schrift vor, sondern sie ist zudem Teil jener langen literarischen Tradition, die die Praxis auf- und die gelehrte schriftsprachliche Kultur *innerhalb dieser selbst* abwertet.⁸³ Der hieraus resultierende Selbstwiderspruch wirkt gerade im humanistischen Kontext besonders stark, wo die Abwertung des Bücherwissens ausgerechnet vor dem Hintergrund einer programmatischen Hinwendung zum antiken Schrifttum erfolgt. So ist auch das als *Economicus* bezeichnete Buch III, wie Alberti selbst angibt, die *imitatio* eines literarischen Modells: Xenophons *Oikonomikos*.⁸⁴ Und auch wenn dieses Modell von Al-

80 Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin 1999, S. 203.

81 „Tu sai, Lionardo, che io non so lettere. Io mi sono in vita ingegnato conoscere le cose più colla pruova mia che col dire d'altrui, e quello che io intendo più tosto lo compresi dalla verità che dall'argomentare d'altrui.“ Ebd., S. 201f. Als Beispiel nennt Giannozzo andernorts das Haushalten mit Geld und Besitz. Nur derjenige, der – wie er selbst – schon einmal die Erfahrung des Mangels gemacht habe, wisse Geld zu schätzen: „Chi non ha provato quanto sia duolo e fallace a' bisogni andare pelle mercé altrui, non sa quanto sia utile il danaio. E chi non pruova con quanta fatica s'acquisti, facilmente spende.“ Ebd., S. 197; Herv. C.S. Aus eigener Erfahrung wisse er, dass das Bauernsprichwort recht habe, welches besage, dass der, der kein Geld in der Tasche habe, noch weniger in den Taschen anderer finde: „Sicché, Lionardo mio, quello proverbio de' nostri contadini, credi a me come a chi in questo possa per pruova e conoscimento non più esserne certo, così comprendo che gli è verissimo: „Chi non truova il danaio nella sua scarsella molto manco il troverà in quella d'altrui.““ Ebd.

82 „E perché uno di questi i quali leggono tutto il dì, a me dicesse ‚così sta‘, io non gli credo però se io già non veggio aperta ragione, la quale più tosto mi dimonstri così essere, che convinca a confessarlo. E se uno altro non litterato mi adduce quella medesima ragione, così crederrò io a lui senza allegarvi autorità, come a chi mi dia testimonianza del libro, ché stimo chi scrise pur fu come io uomo.“ Ebd., S. 202. Dazu, dass sich ein echter Experte auf sein eigenes Urteil verlässt, vgl. Füssel, „Die Experten, die Verkehrten“, S. 285.

83 Diese Tradition reicht zumindest bis Aristoteles und Xenophon zurück. Zu Aristoteles' Lob der Praxis vgl. oben Anm. 1. Zu Xenophons Lob der Praxis vgl. den Dialog *Oikonomikos*, wo der praktisch erfahrene Haushälter Ischomachos als Experte fungiert, von dem selbst der weise, aber in der Haushaltskunst unerfahrene Sokrates noch lernen kann: Ausdrücklich erklärt Sokrates, für die *Oeconomia* kein guter Lehrmeister zu sein, da ihm die praktische Erfahrung fehle; daher referiere er das, was ihn ‚tüchtigere Männer‘, namentlich Ischomachos, gelehrt hätten. Vgl. Xenophon, *Die sokratischen Schriften: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie*, übertr. und hg. von Ernst Bux, Stuttgart 1956, S. 244f. und 258.

84 Vgl. dazu Albertis Aussage im Widmungsschreiben zu Buch III, er wolle „imitare quel greco dolcissimo e suavissimo scrittore Senofonte“ (Alberti, *I libri della famiglia*, S. 191).

berti erkennbar modifiziert und den Vorstellungen des Quattrocento angepasst wird, basiert das, was im Dialog als ‚reines‘ Erfahrungswissen angepriesen wird, zumindest teilweise auf Bücherwissen. Der Widerspruch, der sich in Albertis Dialog besonders plakativ zeigt, manifestiert sich durchaus auch in nichtfiktionalen Gattungen, etwa dem Traktat. Wie Isabelle Fellner zeigt, ist beispielsweise auch das als erfahrungsbasiert ausgewiesene Wissen in Théophraste Renaudots medizinischen *Conférences* (1633ff.) partiell aus kanonischen Texten gespeist.⁸⁵ Dass diese Praktik zeitgenössisch als legitim galt, hat nicht nur damit zu tun, dass das Zitieren anderer Quellen in dem *imitatio*-geprägten literarischen System generell üblich war, sondern auch damit, dass Erfahrungswissen als grundsätzlich diskursivierbar konzipiert wurde.⁸⁶ In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass gewisse literarische Gattungen offenbar bevorzugt für den Transfer von Erfahrungswissen verwendet wurden, darunter die schon erwähnten Exempla (aus der Historie, aber auch Religion und Mythologie) sowie Anekdoten, Sentenzen, Sprichwörter u. v. m., die – von Alberti bis Guazzo, von Christine de Pizan bis Madame d’Épinay – regelmäßig zur Vermittlung von fremdem bzw. kollektivem Erfahrungswissen zitiert werden.⁸⁷

Wenn man dieses spezifische Verhältnis von Erfahrungs- und Bücherwissen in Rechnung stellt, lässt sich auf die Relation von *experientia* und *ratio* zurückkommen. Deren Neudefinition ab dem 16. und insbesondere 17. Jahrhundert ist auch dann signifikant, wenn sich die Rehierarchisierung von Vernunft und Erfahrung nur auf der Diskursebene abzeichnet, also das Erfahrungswissen noch mit Bücherwissen unterfüttert ist. Hierin manifestiert sich nämlich eine normative Reorientierung, die zentral ist im Hinblick auf die expliziten und impliziten Wahrheits- und Geltungsansprüche, welche sich, direkt oder indirekt, auf die Praxis der Wissenschaften, ihre Methoden und Resultate auswirken.

Auch in der Aufklärung trifft man auf das Paar *ratio* und *experientia*.⁸⁸ Allerdings wird hier nicht nur – wie bereits gesehen – der Begriff der Erfahrung redefiniert, sondern auch jener der Vernunft. Die Vernunft tritt nun als Vermögen in Erscheinung, das zwar von der Natur angelegt ist, aber vom Menschen selbst

85 Vgl. Isabelle Fellers Beitrag in diesem Band.

86 Dass es gleichzeitig ein Bewusstsein um die Grenzen der Diskursivierbarkeit gab, habe ich an anderer Stelle zu erläutern versucht. Vgl. Schaefer, *Esperienza*.

87 Zum Rekurs auf religiöse und mythologische Exempla vgl. beispielsweise Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames* (passim); zum Rekurs auf Sentenzen und Sprichwörter bei Guazzo vgl. oben Anm. 15; zum Rekurs auf die Anekdote bei Alberti vgl. Schaefer, *Esperienza*.

88 Bezeichnenderweise wird die *ratio* nicht erwähnt im philosophischen und naturphilosophischen *Encyclopédie*-Eintrag zur *expérience*. Dies lässt sich als Indiz für eine gewisse Autonomisierung der *experientia* von einer über alles herrschenden Vernunft interpretieren. Erwähnung findet zwar die „réflexion“ (Nachdenken), nicht jedoch das Abstraktum „raison“ (Vernunft): In Lemma [1] wird der Begriff „raison“ nur im Sinne von ‚Grund‘ und in der Formel *avoir raison* (‚Recht haben‘) benutzt; im naturphilosophischen Lemma [2] kommt er gar nicht vor, im medizinischen [3] nur in dem Derivat „raisonnement“ (‚Überlegung‘, ‚Gedankengang‘). Du Marsais, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, S. 297b; D’Aumont, Art. „Expérience, (Medicine.)“, S. 298a.

kultiviert und durch permanente Übung verfeinert werden muss. Nicht nur die Erfahrung, auch die Vernunft muss also aus dieser Sicht zuallererst ausgebildet, geübt und *im Usus* perfektioniert werden. Die Vernunft selbst erweist sich damit als abhängig von der Erfahrung. Dies zeigt sich deutlich in der aufklärerischen Erziehungstraktatistik, allen voran in Jean-Jacques Rousseaus *Émile ou De l'éducation* (1762), aber auch in Madame d'Épinays *Les conversations d'Émilie* (1774/82), einem Dialog über die Mädchenerziehung, dessen pädagogisches Konzept wesentlich auf dem Lernen aus Erfahrung basiert. Gleich zu Beginn dieses Dialogs werden „raison“ und „expérience“ als die beiden zentralen Vermögen ausgewiesen, die Kindern noch weitgehend mangeln und die es entsprechend im Erziehungsprozess zu formen und zu bilden gilt.⁸⁹ Als das entscheidende (und zugleich verbindende) Moment fungiert dabei das Nachdenken, die Reflexion. „Raisonnable“, vernünftig zu sein, bedeutet demnach, überlegt zu handeln und zu entscheiden: „Réfléchir sur les avis qu'on reçoit, et les suivre quand on les trouve bons“.⁹⁰ Auch werde Erfahrung erst dann brauchbar, wenn sie auf einen ‚scharfen, reflektierten Geist‘ trifft, also noch einmal reflektiert wird: „lorsque cette expérience est rémunie à un esprit pénétrant et réfléchi, on est bien heureux de la rencontrer et d'en profiter“.⁹¹ Und wenn es am Ende resümierend heißt, eine Dame benötige im Leben „la raison, la réflexion, l'expérience, l'usage du monde et l'instruction“, so steht die Vernunft zwar an vorderster Stelle, doch ist nach allem, was zuvor im Dialog verhandelt wurde, klar, dass sie nicht unabhängig von den anderen Qualitäten gegeben ist, sondern sich diese erst in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander ausbilden.⁹² Für das Verhältnis von Vernunft und Erfahrung aber heißt dies, dass beide – bei allen Unterschieden in der konkreten Bewertung ihres Ranges und ihrer Relevanz – nunmehr auf einer Ebene angesiedelt werden: als genuin menschliche Vermögen, die insofern beide säkularisiert, gewissermaßen ‚im Diesseits angekommen‘ sind. Dies wiederum mag uns daran erinnern, dass es auch eine nicht ganz unbedeutende religiöse *experientia*-Tradition gibt.

2 Spirituelle Erfahrung und ihre Relation zu praktischer und naturphilosophischer *experientia*

Was bei Madame d'Épinay, aber auch in den *Encyclopédie*-Einträgen auffällig unberücksichtigt bleibt, ist die religiös-spirituelle Erfahrung. Diese hat gleichwohl eine lange Tradition und ist gerade auch für die Frühe Neuzeit von Bedeutung. Allenfalls Du Marsais' Erwähnung von *observatio* im Sinne einer ‚Befolgung von Regeln‘ erinnert noch schwach an die Observanz religiöser Normen, die das christliche Leben insbesondere in den Klöstern prägte: Auch diese Idee der Observanz ist jedoch im aufklärerischen Kontext des *Encyclopédie*-Lemmas säkularisiert, wird

89 Madame d'Épinay, *Les conversations d'Émilie*, hg. von Rosena Davison, Oxford 1996, S. 72.

90 Ebd., S. 162.

91 Ebd., S. 172.

92 Ebd., S. 239.

nurmehr im Sinne von ‚Beachtung von Standesregeln‘ erwähnt. Vor dem Hintergrund gewisser anti-religiöser Tendenzen innerhalb der Aufklärung scheint diese Säkularisierung der *observatio* und, damit einhergehend, der *experientia* kein Zufall. Sie verdeckt jedoch die Tatsache, dass es, wie Daniel Fliege und Marie Guthmüller notieren, in der christlichen Tradition durchaus einen „religiösen, affektiv bestimmten Erfahrungsbegriff“ gibt, der „Gotteserkenntnis als *cognitio Dei experimentalis*, ‚erfahrungsmäßige Kenntnis Gottes‘“ versteht und „in Opposition zur Vernunft geleiteten spekulativen Theologie“ steht.⁹³ Dieser vor allem für die Mystik wichtige Erfahrungsbegriff hebt darauf ab, dass „[d]ie Gegenwart Gottes, seine ‚Güte‘ und sein ‚Willen‘ [...] mit Hilfe der ‚inneren Sinneswahrnehmungen‘ erfahren werden“ könnten.⁹⁴

In den Bereich spiritueller Erfahrung fällt beispielsweise auch die Erfahrung von Wundern, die für gewöhnlich „den Konflikt mit menschlicher *ratio* provozieren“ und zugleich ihre „eigene Evidenz“ haben.⁹⁵ Für spirituelle Erfahrungen ist typisch, dass sie „unverfügbar“, „weder planbar noch (experimentell) wiederholbar“ sind, sondern „Geschenkcharakter“ haben.⁹⁶ Darin unterscheiden sie sich von praktischer und wissenschaftlicher *experientia*, die wesentlich auf Iteration oder Wiederholbarkeit beruhen. Im Bereich spiritueller Erfahrung genügt ein singuläres Erlebnis, um Geltung beanspruchen zu können. Ja, das Göttliche findet in gewisser Weise gerade im Singulären und Irregulären seinen Ausdruck.⁹⁷ In Überschreitung diesseitiger Naturgesetze vermittelt die spirituelle Erfahrung zwischen irdischem und göttlichem *ordo*, spiegelt das göttliche Wirken auf Erden, ist dort Manifestation eines höheren Regelwerks. Auch die Plötzlichkeit, mit der sich spirituelle Erlebnisse oft ereignen, unterscheidet religiöse von säkularer Erfahrung. Während die Lebenserfahrung im Regelfall aus langer Praxis, Repetition und Übung erwächst und auch das wissenschaftlich-empirische Wissen auf der Beobachtung von Regelmäßigkeiten basiert, wird das Subjekt von der spirituellen Erfahrung häufig instantan, schlagartig und unwillentlich getroffen.⁹⁸ Gerade an jenen Arten mystischer Gotteserfahrung, in denen das Subjekt unvermittelt seiner irdischen Existenz entrückt und *raptus*-artig ‚geraubt‘ wird, zeigt sich die Unverfügbarkeit spiritueller Erfahrungen besonders deutlich. Mag der Einzelne die mystische Erfahrung auch anstreben und durch spezifische Verhaltensweisen

93 Daniel Fliege/Marie Guthmüller, „*La science de l'âme, une science expérimentale?* Erfahrung und Seelenwissen bei Jeanne des Anges und Jean-Joseph Surin“ (in diesem Band), S. 162. Fliege/Guthmüller verweisen hier auf die Verankerung des mystischen Erfahrungsbegriffs bei Thomas von Aquin, Bernard de Clairvaux, Bonaventura, Jean Gerson, Meister Eckhart u.a.

94 Ebd.

95 Kurt Erlemann, *Wunder: Theorie – Auslegung – Didaktik*, Stuttgart 2021, S. 20.

96 Ebd., S. 151.

97 Sie entspricht damit Belardis erster Kategorie als einzelnes, möglicherweise auch unwiederholbares Ereignis oder Erlebnis. Vgl. oben Anm. 5.

98 Nicht alle religiösen Erfahrungen sind instantaner Natur. Davon zeugt das Beispiel jener allmählichen Wunderheilung, die Rogier Gerrits in seinem Beitrag zu diesem Band erwähnt.

zu befördern suchen, liegt es doch in Gotteshand, ob ihm diese Gnade zuteilwird oder nicht.⁹⁹

Wenngleich die grundsätzliche Unverfügbarkeit der spirituellen Erfahrung einen zentralen Unterschied zur praktischen und wissenschaftlichen Erfahrung markiert, zeigen sich doch auch hier Überschneidungen. Eine findet sich im just erwähnten Bemühen um gottgefälliges Verhalten und der damit einhergehenden Unterwerfung unter teilweise streng reglementierte und ritualisierte Praktiken, welche das christliche Leben, insbesondere in den Klöstern mit ihren festen Wach-, Schlaf-, Essens- und Gebetsrhythmen, strukturierten. Diese usuellen religiösen Praktiken sollten eine Brücke zur spirituellen Erfahrung bilden und sie befördern. Jedoch kann es im Einzelfall schwer sein, hierbei zwischen Usus und spirituellem Erlebnis klar zu trennen. Wenn sich die mystische Erfahrung beispielsweise während des täglichen Gebets ereignet, ist das Gebet dann nur praktische Vorbereitung oder schon Teil der spirituellen Erfahrung? Zumindest der Jesuit Maximilianus Sandaeus (1578–1656) sieht spirituelle und praktische Erfahrung untrennbar miteinander verwoben. Für ihn, der ‚Erfahrung‘ generell zum Schlüsselbegriff der Mystik macht,¹⁰⁰ geht das mystische Wissen ganz unmittelbar aus praktischer Erfahrung hervor, wird durch lange Übung in Gebet und Kontemplation erworben.¹⁰¹ Entsprechend ist die mystische Theologie (*theologia mystica*) für ihn explizit keine ‚spekulative‘, sondern eine ‚praktische Wissenschaft‘, eine „Doctrina [...] *Practice-practica, & Affectuosa*“: Mystische Erfahrung werde durch praktisches Handeln und Liebe erworben.¹⁰² Auch bei Teresa von Ávila zeigt sich, wie Iris Roebeling-Grau demonstriert, eine solche Übergänglichkeit von praktischer und spiritueller Erfahrung: Die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister erscheint bei ihr als erfahrungsbasiertes *knowing how*, das beispielsweise durch die Einübung von Betpraktiken gefördert werden kann.¹⁰³

-
- 99 Zur Instantaneität, Unverfügbarkeit und weiteren Kennzeichen des *raptus* in der mittelalterlichen Theologie vgl. Anne Eusterschulte, „Pulchritudinem esse gratiam quamdam vivacem et spiritalem. Theologisch-philosophische Voraussetzungen der *gratia*-Konzeption bei Marsilio Ficino“, in: dies./Ulrike Schneider (Hg.), *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden 2018, S. 107–132, hier S. 118.
- 100 Erfahrung, so Agnès Guiderdoni, kann generell als Schlüsselbegriff der frühneuzeitlichen Mystik („a key notion for early modern mysticism“) gelten: Erfahrung sei „the core, the matter itself of mystical theology and mystical knowledge“. Agnès Guiderdoni, „Mystical Theory and Emblematic Practice in Sandaeus’s Works“, in: *GEMCA: papers in progress* 2/1 (2013), S. 57–61, hier S. 60. https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-gemca/papers-in-progress/GEMCA_PP_2_2013.pdf, 2.4.2021.
- 101 Für Sandaeus, „[t]he path of Mystical experience involves a long and gradual progression in prayer and contemplation“, wie Aline Smeesters resümiert. Aline Smeesters, „Maximilianus Sandaeus, S.J. (1578–1656), Explorer of the Mystical Language“, in: *GEMCA: papers in progress* 2/1 (2013), S. 63–71, hier S. 66. http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_62_2013_2011_2007.pdf, 2.4.2021.
- 102 Maximilianus Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Köln 1640, S. 4; Herv. im Original. Vgl. dazu auch Smeesters, „Maximilianus Sandaeus“, S. 65.
- 103 Vgl. dazu den Beitrag von Iris Roebeling-Grau in diesem Band.

Ähnlich wie die Grenze von spiritueller und praktischer Erfahrung erweist sich auch jene von spiritueller und wissenschaftlicher *experientia* im vormodernen klösterlichen Kontext als fließend. Wie Katharine Park dargelegt hat, orientierte sich die monastische Observanz (*observatio*) von moralisch-spirituellen Regeln streng an den Tages- und Uhrzeiten, die ihrerseits durch die Beobachtung (*observatio*) der Gestirne festgelegt wurden: Astronomische und spirituelle *observatio* – und damit auch *experientia* – gingen hier Hand in Hand, ja verschmolzen miteinander.¹⁰⁴ Eine weitere Schnittstelle zeigt sich, wo spirituelle Erfahrung als an körperlich-materielle Formen gebunden – und dergestalt für empirisches Wissen zugänglich – konzipiert wird. Zwar wurde die mystische Erfahrung seit dem Mittelalter grundsätzlich als *innere* Erfahrung – als Vereinigung der Seele mit Gott und insofern ‚Erfahrung ohne (äußere) Erfahrung‘ („un’esperienza senza esperienza“) – verstanden.¹⁰⁵ Dennoch wurde sie häufig zugleich mit einem körperlichen Erleben assoziiert, als etwas, das sich in einem Spüren und Am-eigenen-Leibe-Erfahren niederschlägt. Diejenigen, die Gott oder ein Wunder erfahren, erscheinen in vielen Darstellungen geblendet, fühlen sich getroffen, erleichen, erbeben oder erzittern.¹⁰⁶ Dante beispielsweise schildert seine Gotteserfahrung im *Paradiso* als einen Glanz, der – wörtlich – seinen Geist ‚durchschlug‘: „la mia mente fu percossa/da un fulgore in che sua voglia venne“ („meinen Geist durchfuhr ein Glanz, in dem Sein Wille erschien“).¹⁰⁷ Er evoziert also einen physischen Akt auf geistiger Ebene. Wichtig ist, dass das erfahrende Subjekt sich hier und in ähnlichen Fällen auf sein eigenes, umfassendes körperlich-geistiges Erleben berufen kann, um die

104 Vgl. Park, „Observation in the Margins“, S. 22.

105 Claudio Leonardi, „L’esperienza del divino in Francesco d’Assisi“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 91–100, hier S. 93. Hintergrund ist, dass sich im Mittelalter in der Nachfolge Augustins, u. a. bei Guillaume de Saint-Thierry, die Idee ausprägte, dass die Seele (*anima*) der Ort mystischer Gotteserfahrung und mystische Erfahrung entsprechend eine Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen ohne Beteiligung der Sinneserfahrung sei (vgl. ebd.). Zum Begriff der ‚inneren Erfahrung‘ vgl. auch Gerhard Knauss, Art. „Erfahrung, innere“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., völlig neubearb. Ausg., hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1972–2007, Bd. 2: D–F, Sp. 619f.

106 Ich kann hier nicht auf die komplexen theologischen Konzepte eingehen, in denen das Verhältnis von Spiritualität und Körperlichkeit im Mittelalter im Kontext von *raptus*-Erfahrungen, jenem „plötzlichen Ergriffenwerden vom göttlichen Licht“, gedacht wird. Vorstellungen von ‚Geistlichkeit‘ machen die Sache sehr viel komplizierter, als ich hier im Kontext meiner skizzenhaften Überlegungen andeuten kann. Zur Ausprägung von Konzepten der ‚Geistlichkeit‘ vgl. Anne Eusterschulte, „Glorienleib und *anima phantastica*. Neuplatonische Voraussetzungen christlicher Konzepte pneumatischer Leiblichkeit im Blick auf die lateinische Frühscholastik“, in: *Vom Seelengeführt zum Glorienleib. Formen aetherischer Leiblichkeit*, hg. von Verena Lobsien u. a., Berlin 2018, S. 59–103, Zitat S. 75 unter Rekurs auf die Formulierung in *ictu trepidantis aspectus* (Augustinus, *Confessiones* VII, 17, 23; *Röm* 1, 20).

107 Dante, *Paradiso* XXXIII, V. 140f. Bei Dante manifestiert sich das quasi-körperliche Erleben des Spirituellen in einer ‚Bewegung‘, die sein Begehren und seinen Willen ergreift, als sich die Liebe Gottes ihrer bemächtigt: „A l’alta fantasia qui mancò possa;/ma già volgeva il mio disio e ’l velle,/sì come rota ch’igualmente è mossa,/l’amor che move il sole e l’altre stelle.“ Ebd., V. 142–145.

spirituelle Erfahrung zu bezeugen.¹⁰⁸ Das persönliche Erleben wird so zum Zeugnis dessen, was sich per definitionem dem menschlichen Fassungsvermögen entzieht. Verstärkt findet sich diese Zeugnisfunktion, wenn die spirituelle Erfahrung auch äußerlich Spuren hinterlässt: Zeichen am Körper, die für andere Menschen perceptibel sind, wie beim Auftreten von Stigmata oder wundersamen Krankenheilungen.

Generell scheinen Figuralisierungsprozesse wichtig für die Konzeptualisierung spiritueller Erfahrung zu sein, lassen sie doch das Ungreifbare greifbarer wirken. Je konkreter die Form, die die spirituelle Erfahrung annimmt, desto anschlussfähiger scheint sie zudem für die empirisch-naturphilosophische *experientia*. Tendenzen zu einer solchen ‚Verwissenschaftlichung‘ spiritueller Erfahrung lassen sich, wie Fliege und Guthmüller zeigen, im französischen 17. Jahrhundert beispielsweise bei dem Jesuiten Jean-Joseph Surin feststellen, der in seiner *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (zwischen 1660 und 1663) diverse Fälle von dämonischer Besessenheit sowie die von ihm durchgeführten Exorzismen beschreibt. Gleichwohl ist zu beachten: Auch wenn sich Surins Text rhetorisch-diskursiv der zeitgenössischen Naturphilosophie annähern mag, bleibt doch sein Gegenstand grundsätzlich verschieden von dem der naturphilosophischen *experientia*, da spirituelle Erfahrung prinzipiell außerhalb empirischer Beweisbarkeit liegt.¹⁰⁹

Auch für die als rein innerlich konzipierten mystischen Erfahrungen sind Figuralisierungsprozesse relevant. Gerade in der Erfahrung des *deus ineffabilis*, wo Sprache und Sprechen an ihre unüberwindbaren Grenzen stoßen, scheint das Bedürfnis nach Formgebung besonders ausgeprägt, gerade hier sucht man nach ‚Formen‘ und ‚Spuren‘, um die Erfahrung sag- bzw. fassbar zu machen. Fast mehr noch als eine Zeugnisfunktion nach außen, scheint das Figurative hierbei eine Orientierungsfunktion nach innen, für das erfahrende Subjekt selbst, zu erfüllen. Dies zeigt sich bei Sandaeus, der im Rahmen seiner Verknüpfung von Mystik und Emblematik auch auf die Figuralisierung von mystischer Erfahrung eingeht. So notiert er in seinem Wörterbuch der mystischen Theologie, *Pro theologia mystica clavis* (1640), unter dem Lemma „Experientia“, dass die mystische Erfahrung in Geist oder Seele ‚gewisse dunkle innere Formen‘ („certas interiores obscuras species“) bzw. ‚Spuren, Eindrücke, Rätsel oder Ideen‘ („vestigia, impressiones, aenigmata vel ideas“) hinterlasse.¹¹⁰ Obwohl dabei ‚durchaus nichts‘ („nihil quicquam“) zurückbleibe, was der Intellekt reflektieren könne, könnten diese Formen und Spuren helfen, den inneren Blick zu Gott zu erheben („visum suum interiolem elevet ad Deum“).¹¹¹ Hier wird nicht nur das Bemühen deutlich, die Erfahrung des

108 Zur Unterscheidung von ‚beweisen‘ und ‚bezeugen‘ in diesem Zusammenhang vgl. Fliege/Guthmüller, „La science de l'âme, une science expérimentale?“, S. 164.

109 Vgl. zu dieser Interpretation den Beitrag von Fliege und Guthmüller in diesem Band.

110 Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, S. 205. Sandaeus recurriert hier auf Constantin de Barbanson.

111 Ebd. Zu dieser Textstelle vgl. Guiderdoni, „Mystical Theory“, S. 60f.; Smeesters, „Maximilianus Sandaeus“, S. 68f.

Unsaßbaren als Form zu konkretisieren, sondern auch, dass diese Formen keine Abbilder, sondern höchstens Wegweiser sind, da sie dunkel und für den Intellekt unverständlich bleiben. Hierin ähneln sie jenen ‚unpassenden‘ Metaphern, die die geistlichen Schriftsteller aus Sandaeus’ Sicht bewusst wählen, weil sie wissen, dass unpassende Worte in der Mystik wirksamer seien als die (nur vermeintlich) passenden.¹¹² Beides sind Versuche der Annäherung an ein Wissen, das sich der propositionalen Sprache entzieht: ein Versuch, sich ihm auf Umwegen, eben mit *anderen* Worten oder Bildern zu nähern. Dieses tentative Nähern und Umkreisen ist kein Spezifikum des mystischen Wissens, sondern ein Phänomen, das sich generell im Umgang mit elusivem Wissen beobachten lässt.¹¹³ Hiermit sind wir im Kern jenes Kommunikationsproblems angelangt, das die spirituelle ebenso wie die praktische Erfahrung betrifft (wenngleich auf unterschiedliche Weise): Beide sind Formen elusiven Wissens, d.h. sie lassen sich nicht verlustfrei in Sprache übersetzen. Bei der praktischen Erfahrung ist dies durch ihre Herkunft aus der Praxis bedingt: Die Erfahrung konstituiert hier ein praktisches Wissen, ein *knowing how*, das sich unter anderem wegen seiner Partizipation am somatischen Wissen (und anderen Formen von *tacit knowing*) nicht ohne Weiteres diskursivieren lässt.¹¹⁴ Bei der spirituellen Erfahrung hingegen ist es der Gegenstand – das Göttliche – selbst, der unsaßbar ist – und zwar *per definitionem*, was jeden Versuch der Versprachlichung von vornherein als inadäquat ausweist.

Abschließend ist noch auf jene religiöse Tradition einzugehen, die die Erfahrung nicht positiv (wie Sandaeus u. a.), sondern negativ konnotiert, und zwar weil sie sie den irdisch-zeitlichen Dingen und dem Bösen verbunden sieht. So beschreibt etwa Augustinus in *De civitate Dei* (IX 22) das Wissen der Dämonen als *experientia*, d.h. ein auf Irdisch-Materielles bezogenes Erfahrungswissen, während er den Engeln *scientia* (d.h. ein aus der Kontemplation der göttlichen Weisheit bezogenes

112 Vgl. Christian Belin, „La métaphore iconoclaste chez Sandaeus“, in: *Emblemata sacra: The Rhetoric and Hermeneutics of Illustrated Sacred Discourse*, hg. von Ralph Dekoninck und Agnès Guiderdoni-Bruslé, Turnhout 2007, S. 267–275, hier S. 272.

113 Vgl. dazu die Definition von ‚elusivem Wissen‘ von Ulrike Schneider: „Das Attribut ‚elusiv‘ ist dabei in der Bedeutung von ‚schwer zu fassen bzw. auszudrücken‘ zu verstehen; ‚elusives Wissen‘ ist demgemäß als ein nur näherungsweise diskursivierbares bzw. medial vermittelbares, ein ungefähres, vages Wissen zu konzeptualisieren, das gleichwohl *als solches* zur Darstellung gelangt. Dabei handelt es sich um ein Wissen *von* bzw. *um* etwas, das sich begrifflich nicht klar fassen lässt und sich dem Versuch regelhafter Festschreibung gerade zu entziehen scheint und das dennoch mit einem klaren Geltungsanspruch versehen ist.“ Ulrike Schneider, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit“, in: *Dynamiken der Negation – (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von Şirin Dadaş und Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 43–72, hier S. 51f. Zum tentativen Nähern und Umkreisen elusiven Wissens vgl. ebd., S. 53.

114 Zur (praktischen) Erfahrung als elusivem Wissen vgl. Schaefer, *Esperienza*. Zum *knowing how* als einer praktischen Kompetenz, die sich der Propositionalisierung in Form eines *knowing that* zwar nicht grundsätzlich verweigert, aber doch nie vollkommen in ihr aufgeht, vgl. Gilbert Ryle, „Knowing How and Knowing That. The Presidential Address“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 46 (1945/46), S. 1–16. Zum Konzept des *tacit knowing* vgl. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Gloucester, Mass. 1983 (1966).

Wissen um die zeitlichen Dinge) bescheinigt.¹¹⁵ In seinem Genesis-Kommentar wiederum stellt Augustinus einen direkten Zusammenhang zwischen Erfahrung und Sündenfall her, wenn es heißt, Adams Erkenntnis resultiere aus Erfahrung: Als er von Gott bestraft wurde, habe Adam ‚aus Erfahrung gelernt‘ („*experiendo discet*“), worin der Unterschied zwischen dem Guten, das er verlassen habe, und dem Bösen, in das er gestürzt sei, bestehe.¹¹⁶ Aus der Erfahrung des Übergangs erwuchs demnach Adams Unterscheidungsvermögen (*dignoscentia*) hinsichtlich Gut und Böse. Diese *dignoscentia* ist insofern bemerkenswert, als, wie erwähnt, auch die praktische Erfahrung frühneuzeitlich mit einem guten Unterscheidungs- und Urteilsvermögen assoziiert wurde. Letzteres ist nun freilich ein genuin praktisches Vermögen, ein *knowing how*, wie es sich beispielsweise bei Francesco Guicciardini (1483–1540) zeigt, der in seinen *Ricordi* (1513–39) notiert, dass man die Differenzierungsfähigkeit („*discrezione*“), die man benötige, um der Vielfalt der Dinge gerecht zu werden, in der Praxis des Differenzierens selbst lerne:¹¹⁷ *indem man unterscheide („distinguendo“), mithin aus Erfahrung („con la esperienza“), niemals jedoch aus Büchern („co’ libri non mai“).*¹¹⁸ Anders als dieses säkulare Unterscheidungsvermögen ist die Adamische *dignoscentia* aber nun gerade nicht das Resultat von Übung und Reife, sondern eine von Gott auferlegte Strafe – und entsprechend nicht, wie Augustinus betont, die ‚Weisheit (*sapientia*) des glücklichen Menschen‘, sondern die ‚Erfahrung (*experientia*) des elenden Menschen‘.¹¹⁹

115 Während sich die Engel auf ihre *scientia* nichts einbildeten, seien die Dämonen von ihrem Wissen ‚aufgebläht‘ („*corporalium temporaliumque rerum scientia, qua inflantur daemones*“). Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* (= Corpus Christianorum Series Latina 47,1), hg. von Bernard Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 1955, hier zit. nach *Bibliothek der Kirchenväter* (online) der Universität Fribourg, <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/21/divisions/94517>, 21.4.2021.

116 „Et cum hoc eius peccatum poena fuerit consecuta, experiendo discet, quid intersit inter bonum quod deseruit et malum quo cecidit. Et hoc ei erit gustasse de fructu arboris dinoscentiae boni et mali“ / „Et, ce péché d’Adam ayant eu pour résultat le châtement, il apprendra par l’expérience quelle différence il y a entre le bien qu’il a abandonné et le mal où il est tombé. Et voilà ce qu’il en sera pour lui d’avoir goûté du fruit de l’arbre du discernement du bien et du mal“. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 9, 12, IL 35–38; hier zit. nach Jean Pépin, „*Experimentum mali*. Saint Augustin sur la connaissance du mal“, in: Veneziani (Hg.), *Experientia*, S. 63–75, hier S. 63, Anm. 2.

117 „È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si trovano scritte in su’ libri, ma bisogna le insegnare la discrezione.“ (*Ricordi* 6). Francesco Guicciardini, *Ricordi*, 3. aktual. Aufl., hg. von Emilio Pasquini, Mailand 1984, S. 12.

118 „Però e in questo e in molte altre cose bisogna procedere distinguendo la qualità delle persone, de’ casi e de’ tempi, ed a questo è necessaria la discrezione, la quale se la natura non t’ha data, rade volte si impara tanto che basti con la esperienza; co’ libri non mai.“ (*Ricordi* 186). Ebd., S. 217.

119 „Haec enim dignoscentia non est beati hominis sapientia, sed miseri experientia“ („il n’est pas sagesse de l’homme bienheureux, mais expérience de l’homme misérable“). Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* I 14, 19, Z. 457f., hier zit. nach Pépin, „*Experimentum mali*“, S. 73.

Augustinus assoziiert also *experientia* nicht nur mit dem Bösen, sondern stellt sie auch klar in Opposition zur *sapientia*.¹²⁰ Er entwirft damit ein völlig anderes Verhältnis von Erfahrung und Weisheit als etwa Aristoteles und die auf die pagane Antike rekurrierenden Literaten der Frühen Neuzeit, die, wie wir eingangs sahen, Erfahrung nicht als Antithese, sondern Grundlage der Weisheit begreifen.

3 Schluss und Ausblick

Es sollte deutlich geworden sein, wie facettenreich der frühneuzeitliche *experientia*-Begriff ist und dass der Versuch, strikt zwischen verschiedenen Arten von Erfahrungswissen zu unterscheiden, an Grenzen stößt. Sowohl den hier ange-deuteten Grundzügen der diversen frühneuzeitlichen *experientia*-Konzepte als auch ihrer Schnittstellen wäre weiter nachzugehen. Bei aller Diversität scheint eine Gemeinsamkeit der verschiedenen Konzepte darin zu bestehen, dass Erfahrungswissen – egal ob als schwer greifbares elusives Wissen oder als überprüfbares empirisches Wissen – frühneuzeitlich oft als ‚das Andere‘ eines etablierten abstrakten, theoretischen oder spekulativen Wissens konzipiert wird. Egal ob in Philosophie oder Theologie, den praktischen oder den naturphilosophischen Wissenschaften: Erfahrungswissen fungiert oft als Komplement zu einem normativen Wissen, das dieses herausfordert, ihm aber zugleich den nötigen Referenzpunkt bietet. Als dieses ‚Andere‘ von Theorie und Abstraktion, spekulativem Wissen und Bücherwissen füllen die frühneuzeitlichen *experientia*-Konzepte eine wichtige Stelle im Wissenssystem, nicht zuletzt um all das, was nicht oder nur mühsam fassbar erscheint, benennen und – und sei es auch nur *ex negativo* – fassbar machen zu können. Auf diese Weise erhält selbst prinzipiell unsagbares Wissen wie das mystische Wissen eine verhandel- und kommunizierbare Form. Die Einzelheiten des Diskursivierungsproblems sowie der jeweilige Umgang, den frühneuzeitliche Schriftsteller*innen damit gefunden haben, würden vertiefte Aufmerksamkeit verdienen.¹²¹

Das Gleiche gilt für zahlreiche weitere Aspekte der *experientia*-Diskurse, etwa die Tatsache, dass sie, wie alle Diskurse, von historischen, sozialen, politischen, ideologischen und institutionellen Faktoren konditioniert sind. Wer wie und warum über *experientia* schreiben konnte, hing nicht zuletzt von Gender-, Klassen- und Standeszugehörigkeit, von Alter und Beruf, Bildung und Vermögen ab. Oft greifen hierbei mehrere Faktoren ineinander. Die Frage, was den *experientia*-Diskurs einer schreibenden Frau von dem eines männlichen Zeitgenossen unterscheidet, ist beispielsweise kaum von der Frage zu trennen, welchem Stand diese Frau angehörte und welche Bildung sie besaß. Generell dürften pauschale Ant-

120 Vgl. dazu Pépin, „*Experimentum mali*“, S. 70–73. Pépin weist auch auf die Assoziation von Erfahrung und Erkenntnis des Bösen in Augustinus’ *De genesi ad litteram* (VIII 14, 31) hin, wo es heißt, man könne nicht wissen, was das Böse sei, ohne es ‚erfahren‘ (d.h. getan) zu haben. Vgl. ebd., S. 64, Anm. 6.

121 Exemplarisch habe ich den Umgang mit dem Diskursivierungsproblem an Albertis *Libri di famiglia* erläutert. Vgl. Schaefer, *Esperienza*.

worten umso schwieriger sein, als soziale, politische, institutionelle u.ä. Dispositive doppelt strukturierend wirken: auf Ebene der Diskurssysteme, aber auch auf jener der Lebenserfahrung der schreibenden Subjekte (und diese sich wiederum wechselseitig prägen). So bestimmt das Soziale, Politische etc. doppelt darüber mit, wer welches Erfahrungswissen auf welche Art und Weise artikulieren konnte und inwiefern dem derart exponierten Wissen Geltung zukam.

Hinzu kommen kommunikativ-pragmatische, mediale und gattungsspezifische Faktoren. Insbesondere die Gattungswahl und die Orientierung an literarischen Autoritäten spielen bekanntlich frühneuzeitlich eine kaum zu unterschätzende Rolle. Gerade im Kontext des Ausweises als ‚eigene‘ Erfahrung und ähnlicher Authentifizierungsstrategien ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass literarisch-rhetorische Konventionen stärker wirken können als Wahrheitsgebote. Grundsätzlich ist der eminent rhetorische Charakter vieler Texte des theoretisch-argumentativen Diskurses nicht zu vernachlässigen: Nicht selten erweisen sich diese Texte hier ebenso stark von literarischen Traditionen wie von lebensweltlichen Fakten geprägt, sodass nicht alle Aussagen für bare Münze genommen werden können. Selbst im Traktat (d.h. einer Gattung, die im Unterschied etwa zum Dialog, keine fiktionale Grundstruktur hat) müssen die Aussagen keineswegs die lebensweltliche Meinung oder Lebenserfahrung der Autor*innen wiedergeben – und zwar, wie wir sahen, selbst dann nicht, wenn sie ausdrücklich als solche ausgewiesen werden. Gerade im Kontext polemischer Debatten wie der *Querelle des femmes*, die unter frühneuzeitlichen Gelehrten ‚wie eine Art Sport‘ betrieben wurde, ging es den Verfasser*innen der Texte vorrangig darum, einen rhetorischen Sieg zu erringen (und sich darüber einen sozialen Rang unter ihresgleichen, aber auch bei Mäzenen zu sichern).¹²² Die ausgeprägte Rhetorizität theoretisch-argumentativer Texte der Frühen Neuzeit lässt es überaus angeraten scheinen, die jeweiligen Texte und Textmechanismen im Detail zu betrachten und in ihre lebensweltlichen Kontexte einzuordnen. Gerade hierfür hält nicht zuletzt die Literaturwissenschaft erprobte Werkzeuge bereit. Sie können durchaus dazu beitragen, auch so komplexen Diskursen wie dem der frühneuzeitlichen *experientia* weiter auf die Spur zu kommen.

122 Dies zeigt Virginia Cox u.a. anhand von Giuseppe Passi, der innerhalb von wenigen Jahren mehrere Schriften veröffentlichte, in denen partiell entgegengesetzte Positionen vertreten werden: einen misogynen Katalog weiblicher Laster (*I donneschi diffetti*, 1599), einen Katalog männlicher Laster (*La monstrosa fucina delle sordidezze de gl'huomini*, 1603) und einen Ehe traktat (*Dello stato maritale*, 1602). Vgl. Virginia Cox, *Women's Writing in Italy, 1400–1650*, Baltimore 2008, S. 170–176. Am Ende sagt die im jeweiligen Text vertretene Position mehr darüber aus, in welcher literarischen Tradition der Text steht, als über die tatsächliche Meinung des Autors.

Bibliographie

Quellen

- [Anon.], Art. „Expérience, (Philosophie nat.)“, in: Denis Diderot/Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, Bd. VI, S. 297b–298a, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-1/>, 19.4.2021.
- Alberti, Leon Battista, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin 1999.
- Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum* (dist. 23–50) (= B. Alberti Magni Opera omnia, Bd. 30), hg. von Auguste Borgnet, Paris 1894.
- Aristoteles, *Analytica posteriora* (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 3, Teil 2, 1. Halbband), übers. und erl. von Wolfgang Detel, Berlin 1993 (Reprint 2018).
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch*, übers. von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007 (12001).
- Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz [ed. Wellmann], auf der Grundlage der Bearb. von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi, neu hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Augustinus, Aurelius, *De civitate Dei* (= Corpus Christianorum Series Latina 471), hg. von Bernard Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 1955, hier zit. nach *Bibliothek der Kirchenväter* (online) der Universität Fribourg, <https://bkv.unifr.ch/works/9/versions/21/divisions/94517>, 21.4.2021.
- Aumont, Arnulphe d', Art. „Expérience, (Medecine.)“, in: Denis Diderot/Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, Bd. VI, S. 298a, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-2/>, 19.4.2021.
- Bocchi, Achille, *Symbolicarum quaestionum de universo genere, quas serio ludebat, libri quinque*, Bologna 1574 (1555).
- Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, übers. und hg. von Thérèse Moreau und Éric Hicks, Paris 2000 (1986).
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.–dt., übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, durchges. und verbesserte Ausg., Stuttgart 1984 (1976).
- Du Marsais, César Chesneau, Art. „Expérience, (Philosophie.)“, in: Denis Diderot/Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1756, Bd. VI, S. 297a–b, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v6-372-0/>, 19.4.2021.
- Dürer, Albrecht, *Le char triomphal de Maximilien I^{er}: L'Empereur couronné par la Victoire*, Paris, Musée du Louvre, Département des Arts graphiques, Collection Edmond de Rothschild, Inventar-Nr. L 37 LR/300 Recto, <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020580197#>, 15.11.2021.
- Dürer, Albrecht, *Le char triomphal de Maximilien I^{er}: Solertia et Experientia* (1523), Holzschnitt, Paris, Musée du Louvre, Département des Arts graphiques, Collection Edmond de Rothschild, Inventar-Nr. L 37 LR/297BIS Recto; <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020580270#>, 15.11.2021.
- Guazzo, Stefano, *La civil conversazione*, 2 Bde., hg. von Amedeo Quondam, Modena 1993.
- Guicciardini, Francesco, *Ricordi*, 3. aktual. Aufl., hg. von Emilio Pasquini, Mailand 1984.

- Hugh of Saint Victor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, übers. und hg. von Jerome Taylor, New York 1991.
- Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi* II, 17, in: *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi: A Critical Text*, hg. von Charles Henry Buttimer, Washington, DC 1939, hier zitiert nach: Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi* (Library of Latin Texts, A), Turnhout 2010.
- Machiavelli, Niccolò, *Il principe/Der Fürst*, Italienisch-Deutsch, übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986.
- Madame d'Épinay, *Les conversations d'Émilie*, hg. von Rosena Davison, Oxford 1996.
- Marsilius von Padua, *Defensor pacis/Der Verteidiger des Friedens*, lat.-dt., 2 Bde., auf Grund der Übers. von Walter Kunzmann bearb. und eingel. von Horst Kusch, Darmstadt 1958.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, hg. von Jean Balsamo, Paris 2007.
- Pereira, Gomez, *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*, Medina del Campo 1558.
- Petrarca, Francesco, *Familiaria: Bücher der Vertraulichkeiten*, Bd. 1: Buch 1–12, hg. von Berthe Widmer, Berlin/New York 2005.
- Petrarca, Francesco, *Lettres familières/Rerum familiarium*, Bd. 2: Livres/libri IV–VII, hg. von Ugo Dotti, Paris 2002.
- Ripa, Cesare/Bie, Jacques de, *Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices sont représentées [...]*, übers. von Jean Baudoin, illustr. von Jacques de Bie, Paris 1643; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8505c/f100.item>, 19.11.2021.
- Ripa, Cesare/Castellini, Giovanni Zaratino, *Iconologia di Cesare Ripa [...]: divisa in tre libri ne i quali si esprimono varie immagini di virtù, vitii, affetti, passioni humane, arti [...]*, ampliata dal Sig. Cav. Gio. Zaratino Castellini in questa ultima editione di immagini, & discorsi ... & ricorretta, Venedig 1645.
- Sandaeus, Maximilianus, *Pro theologia mystica clavis*, Köln 1640.
- Xenophon, *Die sokratischen Schriften: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie*, übertr. und hg. von Ernst Bux, Stuttgart 1956.

Sekundärliteratur

- Aris, Daniel/Joukovsky, Françoise, „Une philosophie de l'expérience“, in: *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 7e série, no. 21–22 (juillet–déc. 1990), S. 85–94.
- Armogathe, Jean-Robert, „Sémantèse d'*experientia/experimentum/expériences* dans le corpus cartésien“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 259–271.
- Belardi, Walter, „Il costituirsi del tempo lessicale dell'*experientia* in greco e in latino“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 1–61.
- Belin, Christian, „La métaphore iconoclaste chez Sandaeus“, in: *Emblemata sacra: The Rhetoric and Hermeneutics of Illustrated Sacred Discourse*, hg. von Ralph Dekoninck und Agnès Guiderdoni-Bruslé, Turnhout 2007, S. 267–275.
- Bénatouïl, Thomas/Draelants, Isabelle (Hg.), *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011.

- Bonfatti, Emilio, *La „civil conversazione“ in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge 1574–1788*, Udine 1979.
- Brahmi, Frédéric, „Scepticisme“, in: *Dictionnaire de Montaigne*, überarb., korr. und erweiterte Ausg., hg. von Philippe Desan, Paris 2007, S. 1042–1044.
- Burke, Peter, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge/Oxford 1995.
- Busa SJ, Roberto, „*Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, in-expers* nell'Aquinate e negli altri autori censiti nell'*Index Thomisticus*“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 101–168.
- Cox, Virginia, *Women's Writing in Italy, 1400–1650*, Baltimore 2008.
- Daston, Lorraine, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: dies./Elizabeth Lunbeck (Hg.), *Histories of Scientific Observation*, Chicago 2011, S. 81–113.
- Defaux, Gérard, „Montaigne et l'expérience: réflexions sur la naissance d'un philosophe sceptique – et, impremedité“, in: *L'écriture du scepticisme chez Montaigne. Actes des journées d'étude* (Tours, C.E.S.R., 15–16 novembre 2001), hg. von Marie-Luce Demonet und Alain Legros, Genf 2004, S. 289–302.
- Draelants, Isabelle, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand“, in: *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouïl und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 89–121.
- Erlemann, Kurt, *Wunder: Theorie – Auslegung – Didaktik*, Stuttgart 2021.
- Espósito, Costantino/Porro, Pasquale (Hg.), *L'esperienza/L'expérience/Die Erfahrung/experience*, Sondernr. der Zeitschrift *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004).
- Eusterschulte, Anne, „*Pulchritudinem esse gratiam quamdam vivacem et spiritalem.* Theologisch-philosophische Voraussetzungen der *gratia*-Konzeption bei Marsilio Ficino“, in: dies./Ulrike Schneider (Hg.), *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden 2018, S. 107–132.
- Eusterschulte, Anne, „Glorienleib und *anima phantastica*. Neuplatonische Voraussetzungen christlicher Konzepte pneumatischer Leiblichkeit im Blick auf die lateinische Frühscholastik“, in: *Vom Seelengefährte zum Glorienleib. Formen aitherischer Leiblichkeit*, hg. von Verena Lobsien u. a., Berlin 2018, S. 59–103.
- Fattori, Marta, „*Experientia – experimentum*: un confronto tra il corpus latino e inglese di Francis Bacon“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 243–258.
- Ferrari, Emiliano, „La psychohistoire ou l'anatomie de la philosophie“, in: *Montaigne*, hg. von Thierry Gontier und Pierre Magnard, Paris 2010, S. 231–251.
- Fliege, Daniel/Guthmüller, Marie, „*La science de l'âme, une science expérimentale?* Erfahrung und Seelenwissen bei Jeanne des Anges und Jean-Joseph Surin“ (in diesem Band).
- Friedrich, Hugo, *Montaigne*, 2., neubearb. Aufl., Bern/München 1967, S. 258–263.
- Frigo, Daniela, „Prudence and Experience: Ambassadors and Political Culture in Early Modern Italy“, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 38/1 (2008), S. 15–34.
- Fritz Mauthner, „Erfahrung“, in: ders., *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 Bde., Zürich 1980 (1910), Bd. 1, S. 288–295.
- Füssell, Marian, „Die Experten, die Verkehrten? Gelehrten satire als Expertenkritik in der Frühen Neuzeit“, in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Experten kulturen im*

- Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München 2012, S. 269–288.
- Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne, l'écriture de l'essai*, Paris 1988.
- Guiderdoni, Agnès, „Mystical Theory and Emblematic Practice in Sandaeus's Works“, in: *GEMCA: papers in progress* 2/1 (2013), S. 57–61, https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-gemca/papers-in-progress/GEMCA_PP_2_2013.pdf, 2.4.2021.
- Hamesse, Jacqueline, „*Experientia/experimentum* dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14e siècle“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 77–90.
- Hampton, Timothy, „Putting Experience First“, in: *Republic of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1/2 (2010), S. 61–66.
- Henry, John, „Erfahrung“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger, Stuttgart 2006, Bd. 3, Sp. 431–435.
- Hinz, Manfred, *Rhetorische Strategien des Hofmannes. Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992.
- Hübner, Helga, *Stefano Guazzo, La Civil Conversazione in der französischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M./Berlin 2012.
- Kambartel, Friedrich, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u. a., Basel 1972, Bd. 2, Sp. 609–617.
- Katharine Park, „Observation in the Margins, 500–1500“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 15–44.
- Kessler, Alfred/Schöpf, Alfred/Wild, Christoph, „Erfahrung“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, München 1973, Bd. 2, S. 373–386.
- Keßler, Eckhard, „*O vitae experientia dux*. Die Rolle der Erfahrung im theoretischen und praktischen Weltbezug des frühen Humanismus und ihre Konsequenzen“, in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 60–74.
- King, Peter, „Two Conceptions of Experience“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 11/2 (2003), S. 203–226.
- Kintzinger, Martin, „*Experientia lucrativa?* Erfahrungswissen und Wissenserfahrung im europäischen Mittelalter“, in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 95–117.
- Knauss, Gerhard, Art. „Erfahrung, innere“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., völlig Neubearb. Ausg., hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1972–2007, Bd. 2: D–F, Sp. 619f.
- Kudla, Hubertus (Hg.), *Lexikon der lateinischen Zitate: 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen*, 3., durchges. Aufl., München 2007 (1999).
- La Charité, Raymond C., „The Relationship of Judgment and Experience in the *Essais* of Montaigne“, in: *Studies in Philology* 67 (1970), S. 31–40.
- Leonardi, Claudio, „*L'esperienza del divino* in Francesco d'Assisi“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 91–100.
- Lewis, David K., „What Experience Teaches“, in: *Mind and Cognition: A Reader*, hg. von William G. Lycan, Cambridge, Mass./Oxford 1990, S. 499–519.
- Lievsay, John L., *Stefano Guazzo and the English Renaissance, 1575–1675*, Chapel Hill 1961.

- Macleán, Ian, „Evidence, Logic, the Rule and the Exception in Renaissance Law and Medicine“, in: *Early Science and Medicine* 5/3 (2000), S. 227–257.
- Moore, Will G., „Montaigne's Notion of Experience“, in: *The French Mind: Studies in Honour of Gustave Rudler*, hg. von Will [G.] Moore, Rhoda Sutherland und Enid Starkie, Oxford 1952, S. 34–52.
- Müller-Hofstede, Justus, Art. „Erfahrung“, in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte [RDK]* 5, 1965, Sp. 1229–1235; <https://www.rdklabor.de/w/?oldid=88907>, 19.11.2021.
- Münch, Paul (Hg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001 (Reprint 2014).
- Paradis, James, „Montaigne, Boyle, and the Essay of Experience“, in: *One Culture: Essays in Science and Literature*, hg. von George Levine und Alan Rauch, Madison 1987, S. 59–91.
- Pépin, Jean, „Experimentum mali. Saint Augustin sur la connaissance du mal“, in: *Experientia. Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, hg. von Marco Veneziani, Florenz 2002, S. 63–75.
- Peyron, Bruno, „De l'expérience' ou la mise en abîme de *Les Essais*“, in: *Études de Langue et Littérature Françaises* 78 (2001), S. 14–28.
- Polanyi, Michael, *The Tacit Dimension*, Gloucester, Mass. 1983 (1966).
- Pomata, Gianna, „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago/London 2011, S. 45–80.
- Ponzio, Paolo, „The Articulation of the Idea of Experience in the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, in: *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004), S. 175–195.
- Rese, Friederike, *Erfahrung als eine Form des Wissens*, Freiburg i. Br./München 2014.
- Rese, Friederike, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübingen 2003.
- Rexroth, Frank, „Systemvertrauen und Expertenskepsis. Die Utopie vom maßgeschneiderten Wissen in den Kulturen des 12. bis 16. Jahrhunderts“, in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München 2012, S. 12–44.
- Rexroth, Frank, *Expertenweisheit. Die Kritik an den Studierten und die Utopie einer geheilten Gesellschaft im späten Mittelalter*, Basel 2008.
- Ridder, Klaus, „Der Gelehrte als Narr. Das Lachen über die artes und Wissen im Fastnachtspiel“, in: *Artes im Mittelalter*, hg. von Ursula Schaefer, Berlin 1999, S. 391–409.
- Röckelein, Hedwig, „Einleitung: Experten zwischen scientia und experientia“, in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 3–7.
- Röckelein, Hedwig/Friedrich, Udo (Hg.), *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, Berlin 2012.
- Roick, Matthias, „Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen. Petrarca und die Anfänge der humanistischen Kritik am Experten“, in: *Wissen, maßgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*, hg. von Björn Reich, Frank Rexroth und Matthias Roick, München 2012, S. 45–82.
- Ryle, Gilbert, „Knowing How and Knowing That. The Presidential Address“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 46 (1945/46), S. 1–16.
- Sarnowsky, Jürgen, „Expertus – experientia – experimentum. Neue Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis im Spätmittelalter“, in: *Experten der Vormoderne zwischen*

- Wissen und Erfahrung, hg. von Hedwig Röckelein und Udo Friedrich, Berlin 2012, S. 47–59.
- Schaefer, Christina, *Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis Libri della famiglia*, Working Paper Nr. 15 des SFB 980 Episteme in Bewegung, Freie Universität Berlin, ISSN 2199–2878 (Internet), 2019, http://www.sfb-episteme.de/Listen_Read_Watch/Working-Papers/No_15_Schaefer_Esperienza/index.html, 15.11.2021.
- Schmitt, Charles B., „Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in *De Motu*“, in: *Studies in the Renaissance* 16 (1969), S. 80–138.
- Schneider, Ulrike, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit“, in: *Dynamiken der Negation – (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von Şirin Dadaş und Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 43–72.
- Segoloni, Danilo, „‘Practica’, ‘practicus’, ‘practicare’ in Bartolo e in Baldo“, in: *L’educazione giuridica*, hg. von Alessandro Giuliani und Nicola Picardi, Bd. 2: *Profili storici*, Perugia 1979, S. 52–103.
- Smeesters, Aline, „Maximilianus Sandaeus, S.J. (1578–1656), Explorer of the Mystical Language“, in: *GEMCA: papers in progress* 2/1 (2013), S. 63–71, http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/pp/GEMCA_PP_62_2013_2011_2007.pdf, 2.4.2021.
- Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982.
- Tarrête, Alexandre, „Expérience“, in: *Dictionnaire de Montaigne*, überarb., korr. und erweiterte Aufl., hg. von Philippe Desan, Paris 2007, S. 436–438.
- Thomas Bénatouil/Isabelle Draelants, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Expertus sum: l’expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011, S. 3–15.
- Tournon, André, „J’ordonne à mon âme...‘. Structure d’essai dans le chapitre *De l’expérience*“, in: *L’Information littéraire* 38/2 (1986), S. 54–60.
- Veneziani, Marco (Hg.), *Experientia. Atti del X colloquio internazionale*, Roma, 4–6 gennaio 2001, Florenz 2002.
- Vignes, Jean, „L’exercice, l’épreuve et l’expérience. Essai et essayer dans le livre III des *Essais*“, in: *Le livre III des Essais de Montaigne*, actes des journées d’étude Montaigne du 8 novembre 2002, hg. von Pascal Debailly, Paris 2003, S. 9–26.
- Wels, Volkhard, „Die Alchemie der Frühen Neuzeit als Gegenstand der Wissensgeschichte“, in: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zauber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Peter-André Alt u. a., Wiesbaden 2015, S. 233–265.
- Westerwelle, Karin, *Montaigne: die Imagination und die Kunst des Essays*, München 2001.

DOI: 10.13173/9783447118101.001

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Les *Essais* du jugement

Remarques sur l'expérience intellectuelle chez Montaigne

Emiliano Ferrari

*Judicare difficile est sane nisi expertum*¹

Cicéron, *De Amicitia*

« La vie est un mouvement matériel et corporel [...] », écrit Montaigne au chapitre III, 9, « De la Vanité ». Comme de nombreux critiques l'ont montré, l'expérience corporelle avec ses humeurs et mouvements, ses passions et réactions caractérise en profondeur l'écriture et la réflexion des *Essais*.² Dans notre étude, nous nous focaliserons sur l'autre versant de l'expérience montaignienne, c'est-à-dire l'exercice ou l'épreuve du « jugement » en tant qu'examen et pesée intellectuelle des données et des phénomènes de l'expérience, c'est-à-dire de ce qui apparaît aux sens et à l'entendement.

Dans un premier moment, nous verrons en quoi l'*essai* montaignien hérite et transforme à la fois les valeurs sémantiques propres au lexique de l'expérience intellectuelle du Moyen-Âge tardif et de la Renaissance. Cela nous permettra d'apprécier l'effort par lequel Montaigne libère le champ de l'expérience intellectuelle du poids des autorités et des normes visant à s'imposer au jugement individuel. Au seuil de la naissance de la science expérimentale moderne, Montaigne incite à repenser l'*ethos savant* à l'aune de critères et méthodes fondés sur une expérience libre et vécue, la seule instance capable d'étayer nos connaissances. Nous montrerons ensuite le caractère *transitif* de l'essai du jugement et de l'expérience intellectuelle qu'il véhicule. En tant que forme de pensée et d'écriture subjective, les *Essais* ne sont toutefois pas les méditations d'un moi coupé du monde, mais

1 « Il est difficile de bien juger sans être passé par l'épreuve de l'expérience » (nous traduisons).

2 Parmi les nombreux travaux consacrés à ce sujet on pourra voir : Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982 ; Michael Screech, *Montaigne and Melancholy : The Wisdom of the Essays*, Londres 1983 ; Marcel Conche, « Tendances matérialistes chez Montaigne », dans : *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 19–20 (2000), pp. 11–21 ; Jean Céard, « Montaigne anatomo-miste », dans : *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 55 (2003), pp. 299–315 ; Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris 1998 ; Suzel Mayer, « Le rôle du corps dans le choix de sa vie », dans : *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne* 52 (2010), pp. 65–79 ; Carlo Montaleone, *Montaigne o la profondità della carne*, Milan 2015 ; Emiliano Ferrari/Carlo Montaleone (dir.), *Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia*, Rome 2018 ; *Montaigne Studies*, numéro spécial « Montaigne, affect, emotion » 30 (2018).

se rapportent toujours aux situations historiques et culturelles de l'expérience. L'homme de Montaigne est toujours en situation et il ne peut être observé qu'à travers la diversité des exemples et des cas singuliers qui le révèlent. Il apparaîtra enfin que l'expérience intellectuelle de l'essai commence par le « registre » des singularités pour aboutir aux interprétations, interprétations qui seront vérifiées par le jugement du « suffisant lecteur » (I, 24, 127).³ L'expérience intellectuelle de l'essai ne peut se penser en dehors de ce *cercle expérimental* reliant l'auteur à son lecteur.

1 Préambule étymologique : de « exigere » à « essai »

L'analyse de l'étymologie latine permet de dégager certaines invariants sémantiques que l'on retrouve dans la conception montaignienne de l'essai. Au plan étymologique, le terme « essai » vient du latin *exigere* et *exagium*.⁴ Le premier est composé du verbe *agere* et du préfixe *ex*. Dans son sens primitif, *agere* signifie « pousser devant soi » et par suite « faire avancer », « conduire, mener » (*agere agmen, exercitum*). Comme le soulignent Bréal et Bailly, dans le sillage de Varron, *agere* indique l'activité dans son exercice continu et se distingue de *facere* qui met l'accent sur l'effectuation, la chose qui se fait. « *Quid agis ?* signifie : à quoi vous occupez-vous ? *Quid facis ?* Quel acte exécutez-vous ? ».⁵ *Agere* renvoie à une activité saisie dans son devenir (le processus), alors que *facere* l'envisage dans son résultat (le produit). Le verbe *agere* exprime aussi des activités plus subjectives, marquées par une temporalité existentielle, comme dans les expressions *agere otia* et *agere aevum*. Or si *agere* est associé aux idées d'activités, de processus et de durée subjective, l'introduction du préfixe *ex*, dans *exigere*, enrichit ce champ sémantique de nouveaux aspects. *Exigere* apporte l'idée d'un exercice actif impliquant la possibilité d'une sortie ou d'une issue (faire sortir, pousser dehors, tirer), d'où les valeurs sémantiques de la mesure et de la pesée, voire de l'examen (« *exagmen* : balance, examen, contrôle »)⁶ afin d'éprouver, d'établir et vérifier. Dans l'Ancien français, l'« essai » (*assai, essayum, essaïum, essief* : du latin *exagium*)⁷ indique le patron et la

3 Toutes nos citations des *Essais* de Montaigne sont tirées de l'édition Villey-Saulnier (Paris, 2004). Nous citons le livre, le chapitre et la page (ex. I, 24, 127 = Livre I, Chap. 24, p. 127).

4 Sur l'origine et l'histoire du mot « essai » et de ses dérivés modernes « essayer, s'essayer », on peut voir : Andreas Blinkenberg, « Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot *Essais* dans le titre de son œuvre ? », dans : *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 29 (1964), pp. 22–32 ; Françoise Belan, « Essai(s) : fortunes d'un mot et d'un titre », dans : Pierre Glaudes (dir.), *L'essai : métamorphoses d'un genre*, Toulouse 2002, pp. 1–16 ; Charles Forsdick/Andy Stalford (dir.), *The Modern Essay in French. Movement, Instability, Performance*, Berne 2005 ; Pierre Glaudes et Jean-François Louette (dir.), *L'Essai*, Paris 2011. Nos remarques sur l'étymologie latine du mot « essai » s'appuient sur Michel Bréal/Anatole Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris 1885, ainsi que sur Varron, *De Lingua Latina*, V–VI.

5 Bréal/Bailly, *Dictionnaire*, p. 6.

6 Ibid., p. 7.

7 Jean-Baptiste de La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou Glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, Niort/Paris 1876, tome 2, p. 224, « Assai ». Dans l'ancien français le mot « essai » relève du champ sémantique de la mesure et de la règle. Dans les coutumes d'Anjou et du Maine, les termes

mesure, mais aussi la pèse et la balance. Ensuite, par métonymie, l'action de peser, mesurer, évaluer à l'aune d'un critère, d'une règle. *Assai*, très proche de l'*assaggio* italien, met en valeur l'idée de dégustation, d'épreuve (l'essai du vin, des viandes), d'où le sens d'une connaissance qui naît avec l'expérience. « De là, *Essai* ou *Assai*, par extension de l'idée d'épreuve, de connaissance faite et acquise par le goût, aura signifié toute espèce d'épreuve, de connaissance physique et morale, faite et acquise par les sens en général », et « par la réflexion sur ces mêmes sensations ».⁸

Chez les lexicographes du XVI^e siècle, ces significations matricielles se précisent. Dans ses dictionnaires latins, Robert Estienne traduit le lemme polysémique *exigere* par des expressions renvoyant à des usages intellectuels de nature analytique et dialectique : « débattre quelque matière », « senquester ou senquerir de quelque chose », voire « rapporter, reigler, examiner, mesurer selon ».⁹ *Examen*, quant à lui, se définit comme étant une « *iudicij investigatio* », une « inquisition », une enquête du jugement.¹⁰ Les entrées des verbes *experiri*, *tentare*, *periclitari* partagent trois significations communes – « expérimenter », « esprouver », « essayer » – auxquelles se rajoutent des valeurs plus spécifiques comme « taster, tenter, sonder » – pour *tentare* – et « estre en danger » – pour *periclitari*. *Experientia*, *experimentum* et *tentamentum* sont rendus en français par « expérience, essay, esprouve » et « expérimenter ».¹¹

Ces remarques étymologiques et lexicales mettent au jour une série de valeurs qui caractérisent l'essai montanien : l'activité en devenir, la dimension temporelle et subjective, le caractère critique, expérimental et inachevé. L'essayisme de Montaigne paraît ainsi résulter de sa capacité à joindre de manière originelle deux vecteurs sémantiques qui caractérisent « l'essai » et « l'essayer » : d'une part, le sens d'*exagium* – via l'Ancien français – avec ses idées d'examen, de pesage et d'enquête ; de l'autre, l'inflexion renaissante – sensible chez les lexicographes – qui accentue la dimension expérimentale de tentative et d'épreuve.

« *essayum* », « *essief* » (de *exagium*) indiquent « la mesure publique servant à essayer, à éprouver, à connaître si les mesures particulières sont telles que le prescrit la Coutume ou la Loi » (mesures à bled, à vin, à sel, etc.).

8 Ibid., pp. 224sq., nous soulignons en italique.

9 Respectivement : Robert Estienne, *Dictionarium, seu Latinae linguae thesaurus*, Paris 1531, f. 277v ; Id., *Dictionarium latino-gallicum*, Paris 1546, p. 473.

10 Cf. Estienne, *Dictionarium, seu Latinae linguae thesaurus*, f. 267v.

11 Cf. Estienne, *Dictionarium latino-gallicum*, p. 481 (*experior*, *experientia*, *experimentum*), p. 1254 (*tento*, *tentamentum*), p. 941 (*periclitator*). On trouve les mêmes équivalences sémantiques dans les dictionnaires français-latins : cf. Robert Estienne, *Dictionnaire François-latin*, Genève 1972 [réimpression de l'édition de Paris, 1549] ; Jean Nicot, *Thresor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris 1606, qui suit de près le travail d'Estienne.

2 L'« essay » ou l'expérience du jugement

Dans les *Essais* de Montaigne, le mot « essay » et le verbe « (s')essayer » indiquent à la fois une manière de penser et d'écrire,¹² un exercice réflexive et discursive fondé sur l'expérience. Nous pouvons considérer l'essai montaignien comme une forme d'écriture qui exprime et traduit une expérience du penser. Comme l'écrit Hugo Friedrich dans son ouvrage classique, « le style de l'essai, chez Montaigne, est pour ainsi dire antérieur à la rédaction elle-même, il a son point de départ dans le processus de pensée ».¹³ Quelle est donc ce processus de pensée tel qu'il est décrit par Montaigne ? Dans l'essai I, 26, on peut lire une première présentation de cette expérience cognitive :

Quant aux *facultez naturelles* qui sont en moy, *dequoy c'est icy l'essay*, je les sens flechir sous la charge. Mes *conceptions* et mon *jugement* ne marche qu'à *tastons*, chancelant, bronchant et chopant ; et, quand je suis allé *le plus avant* que je puis, *si ne me suis-je aucunement satisfait* : je voy encore du *païs au delà*, mais d'une veue trouble et en nuage, que je ne puis desmeler (I, 26, 146, nous soulignons).

D'après cet extrait, l'ouvrage de Montaigne – les *Essais* – peut être décrit comme l'exercice, l'expérience ou l'épreuve de ses « facultés naturelles », c'est-à-dire de sa capacité de penser (le jugement) et de ses produits, les « conceptions » ou idées. L'expérience de l'essai se caractérise comme l'épreuve ou le test des « facultez naturelles » de l'auteur, Montaigne voulant dire ici qu'il s'agit de facultés et capacités innées (*innatae*, nées avec lui) et nullement de celles qu'il a pu acquérir au moyen de l'éducation et des savoirs d'école. L'auteur ne professe aucune « science », n'étant aucunement un « maistre du mestier » ni un intellectuel de profession (*magister*).¹⁴ Il oppose ainsi l'expérience et l'essai subjectifs du jugement à toute « doctrine » (d'Aristote, d'Épicure, des Stoïciens, etc.) qui, exerçant passivement la mémoire, s'impose à la conscience individuelle par le biais d'*autoritates* extérieures au sujet : « Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude ; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne » (II, 6, 378).¹⁵ L'expérience individuelle et libre est considérée par Montaigne comme la seule et légitime source de connaissance, étant à la fois une « estude » qui produit ses propres fruits : les « leçons » de l'expérience. À l'aube des changements sociaux et culturels qui marqueront la naissance de la science expérimentale moderne, Montaigne contribue, avec ses *Essais*, à repenser l'*ethos savant* à l'aune de critères et méthodes fondés sur l'expérience, dans la mesure où le rapport aux

12 Voir Terence Cave, *How to Read Montaigne*, Londres 2007, pp. 20sq.: « [Montaigne] uses the word essay [...] to describe the nature of his thinking and his writing (the two simultaneously) ».

13 Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. française de Robert Rovini, Paris 1968, p. 359.

14 Voir II, 10, 407.

15 Sur la critique de l'autoritarisme scolastique qui suffoque l'esprit sous le poids de dogmes et principes reçus « par simple autorité et crédit », voir I, 26, 151sq. Pour approfondir la question du jugement et de sa formation dans les *Essais*, voir Marc Foglia, *Montaigne : pédagogue du jugement*, Paris 2011.

livres, aux savoirs, aux pratiques et aux valeurs se voit reconduit à l'épreuve du jugement individuel, seule instance capable d'étayer nos connaissances sensibles et intellectuelles.¹⁶

Ainsi, l'essayiste ne prétend accéder à aucune connaissance objective fondée sur « les choses », mais tâche plutôt à exprimer librement ce qu'il pense des objets de l'expérience humaine, tels qu'ils se présentent à l'épreuve de son jugement. Montaigne refuse ainsi la conception métaphysique du langage et de la pensée comme étant des représentations de la nature des choses, en assumant la posture sceptique et anti-dogmatique décrite par Sextus Empiricus.¹⁷

Ce sont ici [dans les *Essais*] mes humeurs et opinions ; je les donne pour *ce qui est en ma creance, non pour ce qui est à croire* (I, 26, 148, nous soulignons) ;
Ce sont icy mes fantasies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy (II, 10, 407) ;
Je dy librement mon advis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l'adventure ma suffisance [...]. Ce que j'en opine, c'est aussi pour déclarer la mesure de ma veue, non la mesure des choses (ibid., 410).

Les *Essais* de Montaigne ne prétendent aucunement représenter les choses telles qu'elles sont, ni les choses qu'il faut croire, mais seulement ce qui *apparaît* au sujet qui essaie ses facultés naturelles, ce qu'il croit et ressent. Ce ne sont pas des connaissances à assimiler, c'est le registre des expériences singulières par et dans lesquelles une connaissance individuelle du monde et de l'homme est en train de se faire, ou de se défaire – « un registre des essais de ma vie », ainsi Montaigne appelle son livre au chapitre III, 13 (1079). L'essai se caractérise ainsi comme une attitude intellectuelle dynamique, tâtonnante et expérimentale, qui assume lucidement sa contingence, son incertitude et son inachèvement. Cette recherche peut néanmoins aboutir à des avancés dans l'ordre des idées, mais ces avancés ne sont jamais définitives et ouvrent sur des nouvelles régions de la pensée à explorer, sur des « pays au-delà » qui ne peuvent être saisis clairement. L'analyse des extraits cités plus haut confirme que l'essai montaignien se déploie à travers les vecteurs sémantiques mis en lumière par l'étymologie latine et par la lexicographie renaissante : le mouvement en avant, le caractère critique et inachevé, l'exercice subjectif et expérimental. L'originalité de Montaigne a été non seulement d'agencer ces valeurs afin d'en dégager une conception de la pensée comme expérience intellectuelle, mais aussi de forger le style littéraire ouvert et mouvant apte à l'exprimer.¹⁸

16 Sur la constitution du lexique conceptuel de l'expérience entre Antiquité et Modernité, voir Marco Veneziani (dir.), *Experientia. Atti del X Colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florence 2002 (on remarquera l'absence d'études sur Montaigne).

17 Voir Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, éd. Pierre Pellegrin, Paris 1997, I, 14sq.

18 Sur le lien essentiel entre cette conception cognitivo-expérimentale de l'essai et son expression littéraire, je me permets de renvoyer à mon article « *A knowledge broken. Essay Writing and Human Science in Montaigne and Bacon* », *Montaigne Studies* 28 (2016), pp. 213–223. Chez Montaigne et Bacon, la communication de la connaissance exige un style littéraire non dog-

3 « Essais ou expériences, c'est-à-dire discours pour se façonner sur autrui »

L'essai du jugement chez Montaigne n'est pas l'exercice d'un moi isolé, d'un sujet séparé du monde, coupé de l'expérience et de l'histoire. L'essai n'est pas une *meditatio* solitaire, telle qu'elle a pu être présentée dans la tradition humaniste depuis Pétrarque, mais *experientia*, *experimentum* et *tentamentum*. On pourrait décrire cet aspect de l'essayisme montaignien avec l'idée de *transitivité*. L'essai montaignien est une forme de pensée et d'écriture transitive dans la mesure où elle se rapporte toujours aux objets et aux situations de l'expérience humaine, culturellement et historiquement situés. Contre la tradition métaphysique de type platonicien qui, discréditant l'expérience sensible, cherche à la transcender dans la saisie de formes intelligibles, universelles et intemporelles, l'essai montaignien reste rivé aux médiations contingentes de l'expérience individuelle et collective. Contemporain de Montaigne, l'érudit La Croix du Maine souligne dans sa *Bibliothèque Française* (1584) la nature transitive des *Essais* de Montaigne en les définissant comme des « expériences, c'est-à-dire des discours pour se façonner sur autrui ».¹⁹ Montaigne se construit et se bâtit comme sujet connaissant en essayant son jugement sur autre chose que soi, c'est-à-dire sur les productions et les matériaux divers de l'expérience humaine (savoirs, croyances, mœurs, valeurs, etc.). Comme il l'écrit dans le chapitre I, 50 : « Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. A cette cause, aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion » (I, 50, 301, nous soulignons).

Le travail du jugement n'a pas pour but de créer quelque chose de nouveau *ex nihilo* : l'essai œuvre à partir de ce qu'offrent l'occasion et la circonstance, c'est-à-dire « la coutume et l'usage de la vie » (III, 5, 852). Montaigne refuse la posture dogmatique et rationaliste qui dégrade l'expérience à un reflet trompeur d'un ordre idéal, vrai et anhistorique. Comme le remarquait Theodor Adorno dans son étude « Der Essay als Form » (« L'essai comme forme ») :

Darum läßt sich der Essay von dem depravierten Tiefsinn nicht einschüchtern, Wahrheit und Geschichte stünden unvereinbar gegenüber. Hat Wahrheit in der Tat einen Zeitkern, so wird der volle geschichtliche Gehalt zu ihrem integralen Moment ; das *Aposteriori* wird konkret zum *Apriori*, wie Fichte und seine Nachfolger nur generell es forderten. Die Beziehung auf Erfahrung – und ihr verleiht der Essay soviel Substanz wie die herkömmliche Theorie den bloßen Kategorien – ist die auf die ganze Geschichte [...].²⁰

matique, fragmentaire et ouvert, qui laisse tout sa place à l'expérimentation ultérieure de l'auteur et du lecteur.

19 François Grudé, sieur de La Croix du Maine, *Bibliothèque Française*, éd. 1772, tome 2, p. 130, cité dans Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, p. 1315.

20 Theodor W. Adorno, « Der Essay als Form », dans : *Noten zur Literatur I*, éd. Rolf Tiedemann, Berlin 1961 ('1958), pp. 9–49, ici pp. 23sq. – nous soulignons. En anglais, la citation se lit comme suit : « [T]he essay is not intimidated by the depraved profundity which claims that truth and history are incompatible. If truth has in fact a temporal core, then the full historical content becomes an integral moment in truth ; the *a posteriori* becomes concretely the *apriori*. The relation to experience – and from it the essay takes as much substance as does traditional theory from

Le seul *a priori* des *Essais*, ce sont les expériences de leur auteur et tout d'abord l'épreuve de son jugement sur les objets de l'histoire humaine, présente et passée. On pourrait suivre encore Adorno, pour qui l'essai exprimerait une « philosophie de la culture » (*Kulturphilosophie*),²¹ une pensée critique qui se déploie à partir des artefacts et des constructions humaines, sans prétendre découvrir les principes de la nature humaine. L'essai montanien tire ainsi toutes les conséquences de l'impossible remontée vers « des loix de la nature » – « car en nous elles sont perdues » (II, 12, 580) – pour explorer le règne de l'artifice et des phénomènes culturels, voire cette seconde nature qu'on appelle « culture ».²²

Cette attitude change profondément la relation entre l'essai et les contenus de vérité qu'il peut exprimer. Il ne s'agit plus de dévoiler ce qui est caché, de saisir ce qui est tel qu'il est, dans sa vérité : « Aussi ne fay-je pas profession de sçavoir la verité, et d'y atteindre. *J'ouvre les choses plus que je ne les descouvre* » (II, 12, 501, *nous soulignons*). Si découvrir les choses c'est ôter les voiles de l'expérience et de l'histoire qui les cachent (la vérité comme dévoilement), ouvrir les choses, au contraire, c'est les rendre accessibles à l'expérience, en ôtant tout ce qui en barre la route (dogmes, préjugés, habitudes, etc.). Lorsque Montaigne avoue de ne « sçavoir la verité » ni de l'« atteindre », il confirme sa posture sceptique : se tenir à ce qui est donné et apparaît dans et par l'expérience – le *phainomenon*. Les choses sont là devant nous, mais fermées : la tâche de l'essayiste est de les ouvrir. Le « jugement » peut être envisagé comme l'agent de ce processus d'ouverture, l'outil versatile capable de se « mêler » aux objets pour les ouvrir à la relation, c'est-à-dire pour les faire communiquer avec l'espace de l'expérience intellectuelle. Le résultat de ce processus n'est pas la saisie d'une essence des choses, mais leur examen et exploration, par la mise au jour – la description – des relations qui les caractérisent.

Or, d'où Montaigne tire-t-il les matériaux et les occasions pour essayer son jugement, pour examiner les productions humaines ? Deux sources nourrissent cette expérience intellectuelle : l'observation directe et quotidienne – ces réflexions sont introduites par des expressions comme « j'ai vu », « j'ai ouï », « j'ai connu » – et, surtout, les artefacts culturels considérés comme des témoignages de ce dont l'homme est capable. Parmi ces productions, Montaigne privilégie dans les *Essais* les œuvres ayant un statut narratif ou diégétique, soient elles historiques ou poétiques.²³

its categories – is a relation to all of history [...] ». (id., « The Essay as Form », dans : *New German Critique* 32 (1984), pp. 151–171, ici p. 158 – *nous soulignons*).

21 Adorno, « Der Essay als Form », p. 24 ; id., « The Essay as Form », p. 158.

22 « Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit és autres creatures ; mais *en nous elles sont perdues*, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. *Nihil itaque amplius nostrum est : quod nostrum dico, artis est* » (II, 12, 580 ; la citation latine est tirée de Cicéron, *De Finibus*, V, 21 : « Il n'y a rien qui est simplement notre : ce que j'appelle notre, n'est qu'une production de l'art ») ; « Les choses à part elles ont peut estre leurs poids et mesures et conditions ; mais au dedans, en nous, elle [l'âme humaine] les leur taille comme elle l'entend » (I, 50, 302).

23 Nous ne pouvons pas ici approfondir l'usage montanien des doctrines philosophiques, dont

Aussi en l'estude que je traite de noz mœurs et mouvemens, les tesmoignages *fabuleux*, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les *vrais*. *Advenu* ou *non advenu*, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un *tour de l'humaine capacité*, duquel je suis utilement advisé par ce recit (I, 21, 105, *nous soulignons*).

Et :

Les Historiens sont ma droite bale : ils sont plaisans et aysez ; et quant et quant *l'homme en general*, de qui je cherche la *cognoissance*, y paroist plus vif et plus entier qu'en nul autre lieu, la *diversité* et *verité* de ses conditions internes en gros et en destail, la *variété* des moyens de son *assemblage* et des accidens qui le menacent (II, 10, 416, *nous soulignons*).

L'essai ou l'épreuve du jugement, chez Montaigne, opère notamment sur les matériaux offerts par la tradition historique et poétique, matériaux par lesquelles Montaigne examine les comportements et les sentiments humains (« mœurs et mouvemens ») afin de connaître « l'homme en general » (II, 10, 416). C'est ce qu'on a appelé plus haut la transitivité des *Essais* en tant qu'expériences ou discours pour « se façonner sur autrui ». Le récit fictif (*fabula*) et la narration historique (*historia*) acquièrent un même statut cognitif en tant que manifestations des capacités humaines. Un mythe, un poème, un exemple historique ou un récit de voyage nous informent sur ce que les hommes pensent et imaginent, sur ce qu'ils désirent, sur ce qu'ils ont fait ou font, sur leurs valeurs, leurs passions, leurs actions. L'expérience intellectuelle de l'essai peut ainsi examiner et peser tous les « témoignages », indépendamment de leur valeur de vérité logique ou factuelle, en tant qu'exemples de ce dont l'homme est capable.

L'homme n'est connu que par ce qui se laisse observer dans les témoignages vrais ou fictifs, directs ou indirects, qui montrent la diversité de ses conditions internes – croyances et passions – et la variété des événements qui marquent son existence (coutumes et actions). L'essai du jugement procède ainsi selon une démarche expérimentale et critique : il faut éviter de simuler des principes ou des causes qui ne soient pas justifiés par l'expérience. L'expérience montre que l'homme est un « assemblage » et ne peut être connu qu'en essayant sa diversité. Tout récit, soit-il historique ou fictif, fonctionne donc comme un *exemplum*, une expérience anthropologique qui n'a aucune valeur exemplaire mais permet, comme dans un « tableau clinique », d'observer et interpréter un « tour de l'humaine capacité » parmi d'autres.²⁴

l'essai pèse et examine la validité et la profondeur. Sur la critique montaignienne de la physiologie, de la psychologie et de l'éthique gréco-latines, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, cf. Ferrari, *Montaigne : une anthropologie des passions*, Paris 2014.

- 24 Sur la critique montaignienne de l'exemplarité je me permets de renvoyer à mon article : « La psychohistoire ou 'l'anatomie de la philosophie' », dans : Thierry Gontier/Pierre Magnard (dir.), *Montaigne*, Paris 2010, pp. 231–251.

4 « La relation qui se tire de l'expérience ». Le cas de la « coutume »

L'être humain ne pouvant être connu que par et dans la diversité infinie des exemples, Montaigne s'attache à chercher des relations d'ordre général capables de recueillir les singularités de l'expérience sous la forme d'une unité ou d'une « idée ».²⁵ *Interpréter l'expérience* est l'une des tâches majeures du jugement. Or, les concepts montaniens ne sont jamais envisagés comme des formes universelles *a priori*, exhibées dans des définitions claires et évidentes. Montaigne refuse le fétichisme des concepts pour se limiter à concevoir ou à « réciter »²⁶ – à décrire – certaines relations de ressemblances qui apparaissent lors de l'observation de l'expérience et des exemples. L'existence de telles relations est exprimée au chapitre III, 13, « De l'expérience », chapitre qui contient une véritable « philosophie de l'expérience ». Ainsi lit-on dans ce chapitre :

La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. [...] La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. [...] Comme nul evenement et nulle forme ressemble entierement à une autre, aussi ne differe nulle de l'autre entierement ; Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles. Les plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales ; *Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'experience est tousjours defaillante et imparfaite ; on joinct toutesfois les comparaisons par quelque coin* (III, 13, 1065, 1066, 1070, nous soulignons).

Si Montaigne affirme de vouloir éviter les « jugemens en gros » qui sont toujours « laches et imparfaits » (III, 8, 943), car incapables de comprendre dans leur universalité abstraite la variété et diversité des cas concrets, cela ne l'empêche pas de discerner, dans ses comparaisons, c'est-à-dire dans ses gloses et interprétations, des « coins » de l'expérience, des points de contacts entre les singularités diverses qui lui permettent de tisser des relations simples et générales entre les événements.

Or, il existe une relation simple et puissante que Montaigne décrit avec attention dans les *Essais*, et tout particulièrement dans le chapitre I, 23 : la « coutume » ou habitude. Les actions et les comportements humaines sont infiniment diverses et variés, mais, sous un certain aspect, leur observation fait apparaître des « res-

25 L'expérience intellectuelle de l'essai montanien peut être également décrite comme une écriture d'idées. Mais la signification de ces idées ou concepts se révèle instable, car liée aux contextes et aux situations particulières où ils sont introduits et employés par l'essayiste. Les concepts montaniens sont toujours exposés à l'incertitude et au changement, les prix à payer pour demeurer près des singularités de l'expérience. Montaigne en est bien conscient : « J'ay toujours une idée en l'ame et certaine image trouble, qui me presente comme en songe une meilleure forme que celle que j'ay mis en besongne, mais je ne la puis saisir et exploiter » (II, 17, 637).

26 « Les autres forment l'homme ; je le récite » (III, 2, 804).

semblances ». Ces ressemblances n'indiquent pas l'existence d'une forme substantielle qui leur serait commune, ni celle d'une loi universelle qui les gouverne. Montaigne se limite à décrire les phénomènes de la coutume, en s'y référant comme à une « force » dont il ne connaît rien d'autre que les effets dont il fait l'expérience directe ou indirecte.

Le cas de la « coustume » est un moment particulièrement éclairant de l'expérience intellectuelle des *Essais*. Comment l'essayiste procède-t-il ?²⁷ Au chapitre I, 23, la « force de la coutume » est introduite par une série d'exemples et de récits qui montrent ce dont le corps humain est capable, par la simple répétition d'une même perception ou d'un même geste (se nourrir de poisson, d'insectes et reptiles, de chair humaine ; supporter les températures extrêmes, les bruits violents, l'effort physique, etc.). Après avoir examiné les effets de la coutume sur notre corps, il passe à considérer les effets de la « coustume » sur nos jugements et nos croyances. La « coustume » cache son emprise sur nous, au point de nous faire prendre ce qui est acquis pour naturel, ce qui est particulier pour universel, ce qui est contingent pour nécessaire. L'examen de la coutume abouti ainsi à une conclusion sur la nature et la signification des jugements et des comportements moraux.

Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement [...]. Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison : Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent (I, 23, pp. 115sq.).

Montaigne s'oppose ici à une tradition théologique et morale qui identifie dans le tribunal de la conscience les principes naturels de la morale (le bien et le mal). Selon cette tradition, les règles des mœurs seraient inscrites dans la nature humaine comme des *lois de la conscience*, des principes universels que l'homme reconnaît de manière infaillible et évidente car « écrits » dans son essence. Selon la tradition thomiste à laquelle Montaigne se réfère ici, ces lois sont inscrites dans la

27 L'examen des phénomènes liés à la « coustume » dans le chapitre I, 23 comporte des longues listes d'exemples tirés de l'expérience personnelle de Montaigne ainsi que de ses lectures, notamment des historiens de l'Antiquité et de ceux du Nouveau Monde. La diversité des coutumes et de leurs contenus laisse émerger des ressemblances formelles qui permettent de relier les phénomènes sous l'unité d'une « idée » : la « coustume » (en latin : *usus, consuetudo*).

conscience. Dans la *Somme Théologique*, Thomas écrit : « En appelant la syndérèse (la conscience) la loi de notre intelligence on la conçoit comme un habitus dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle, qui sont les principes premiers de l'action humaine. »²⁸ Les préceptes de loi naturelle, poursuit Thomas, commandent de poursuivre le bien et fuir le mal et sont appréhendés par la conscience individuelle sous formes de lois universelles.

Or pour Montaigne, les formes du bien et du mal, du juste et de l'injuste, les lois de la conscience dictant ce qu'il faut faire et ne pas faire, n'ont aucun fondement naturel – c'est-à-dire universel et nécessaire – mais résultent de la diversité des usages et des pratiques humaines, ainsi que des finalités vitales qu'ils poursuivent. Les principes moraux sont des produits sociaux et culturels propre à chaque communauté, qui s'imposent aux individus dès leur naissance par un mécanisme de conditionnement affectif. D'où tirent donc ces principes leur force contraignante, leur caractère nécessaire de « loi » ? Ces principes moraux sont intériorisés (« vénération interne ») par chaque individu dès sa naissance, selon une incorporation de type infra-conscient et affectif suggérée par les images du lait et de la semence du père. Cette incorporation est d'autant plus efficace que la « vénération » et le respect de ces principes s'accompagnent de l'approbation et de la satisfaction qui viennent de l'entente avec la communauté (son « applaudissement »), alors que la violation et la transgression produisent le mépris de la communauté et un sentiment de « remors ». Loin d'être dictés par « les lois de la conscience », les valeurs moraux expriment les préférences et les aversions dominantes d'une particulière communauté. L'analyse et l'interprétation de l'expérience montrent que les phénomènes moraux (valeurs, jugements et actions) ont une origine sociale. De fait, privilégier les coutumes comme un sujet de première importance dans la compréhension de la condition humaine, c'est dire que l'homme est un être social produit par les échanges et les pratiques culturelles de la communauté dans laquelle il vit.²⁹

5 Conclusion

Lorsqu'on envisage les *Essais* de Montaigne du point de vue de l'expérience intellectuelle du jugement, on peut aisément en apprécier le caractère subversif et novateur. Tout d'abord, Montaigne revendique une expérience intellectuelle libre, affranchie des dogmes et des autorités qui contraignent le jugement individuel (morale, politique, religion, philosophie). « Le jugement est un *util à tous subjects, et se mesle par tout*. A cette cause, *aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion* » (I, 50, 301sq.). L'essai est un « outil » universel apte à examiner et interpréter tout aspect ou événement de l'expérience humaine. Et lorsque Montaigne déclare,

28 Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 94, art. 1 : « De la loi naturelle » (« *De lege naturali* ») : « *Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum* » (nous traduisons en français).

29 Sur les affinités et les distances entre Montaigne et la sociologie moderne voir Philippe Desan, *Montaigne. Penser le social*, Paris 2018.

dans l'essai « Des prières » (I, 56, 318), de se soumettre aux « saintes prescriptions de l'Église catholique, apostolique et Romaine », cela ne l'empêche « pourtant [...] [de se] mesle[r] temerairement à toutes sorte de propos ».³⁰ Cette déclaration de « soumission » apparaît comme un acte de prudence nécessaire, car Montaigne vit à une époque de guerres de religion violentes, dont les effets de crispation doctrinaire et identitaire se manifesteront bientôt dans toute leur radicalité avec le bûcher de Giordano Bruno (1600) et la condamnation de Galileo Galilei (1633), champions de la liberté de pensée et d'expérience.

Or, cette liberté de l'expérience intellectuelle n'aurait aucune valeur sans la possibilité de la communiquer. La liberté de penser exige cette liberté de parole et d'expression que la publication des *Essais* incarne : « Je dy librement mon avis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l'aventure ma suffisance » (II, 10, 410). Mais la parole des *Essais* se veut antidogmatique et antiautoritaire : sa valeur de vérité et d'utilité repose sur l'expérience libre du lecteur, le seul juge de l'épreuve intellectuelle qui lui est communiquée.³¹ Le régime cognitif et discursif des *Essais* aboutit donc à une forme de *cercle expérimental* : l'essai du jugement de Montaigne étant soumis à l'essai du jugement du lecteur, qui « en produira des infinis Essais » (I, 40, 251).

« Registre », « glose », « rôle », « contrerolle » : la terminologie juridique et comptable par lesquelles Montaigne décrit son livre, illustre en dernière instance la forme de l'expérience intellectuelle que l'essai réalise, transcrit et exprime. Cela montre comme la conception de l'expérience, entre Renaissance et Âge classique, se nourrit aussi de savoirs et modèles extérieurs au champ littéraire ainsi qu'au champ philosophique mais capables d'offrir des concepts descriptifs et opérationnels. Le « registre des essais de ma vie » apparente l'écriture des *Essais* à celle d'un livre comptable des expériences et des événements de la vie de son auteur (un régeste, de *res gestae*). Mais l'expérience de vie n'est pas seulement enregistrée et transcrite : elle est examinée, interprétée et contrôlée par l'épreuve du jugement sur les données (le « contrerolle » étant le second registre qui contrôle le premier).³² À l'aube de la naissance de la science moderne, les *Essais* de Montaigne offrent une contribution intellectuelle majeure à la naissance d'un nouvel *ethos* expérimentale pour les savants.³³ S'il faut partir de l'observation et des faits,³⁴ les données de l'expérience n'ont à elles seules aucune signification. L'observation et le recueil des singulari-

30 Sur les rapports entre Montaigne et l'« Inquisizione Romana », voir Nicola Panichi, *Montaigne*, Rome 2010.

31 « Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude ; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne. Et ne me doit on sçavoir mauvais gré pour tant, si je la communique. Ce qui me sert, peut aussi par accident servir à un autre » (II, 10, 377).

32 Frédéric Godefroy, *Complément du dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, 1895–1902, vol. 9 : « Contrerolle : registre qu'on tenait double dans certaines administrations, à fin que l'un servit à vérifier l'autre » (p. 186). Sur l'arrière-plan juridique de l'essai du jugement, voir André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon 1983.

33 Montaigne se situe du côté des sciences humaines (*humanae litterae*) ou morales (l'étude des mœurs). Sur l'*ethos* expérimental qui prend forme dans les sciences naturelles renaissantes,

tés – le « registre » – doivent s'accompagner d'un examen intellectuel qui produit des interprétations des phénomènes – les « essais » du jugement, les « relations » de l'expérience –, interprétations qui doivent ensuite être contrôlées et vérifiées par l'expérience du « suffisant lecteur » (I, 24, 127). L'expérience intellectuelle de l'essai, en tant qu'écriture subjective et critique d'idées et de mœurs, ne connaît aucune autre vérification en dehors de ce cercle expérimental reliant l'auteur à son lecteur.

Bibliographie

Sources primaires

- Bréal, Michel/Bailly, Anatole, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris 1885.
 Estienne, Robert, *Dictionarium, seu Latinae linguae thesaurus*, Paris 1531.
 Estienne, Robert, *Dictionarium latino-gallicum*, Paris 1546.
 Estienne, Robert, *Dictionnaire François-latin*, Genève 1972 [réimpression de l'édition de Paris 1549].
 De La Curne de Sainte-Palaye, Jean-Baptiste, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou Glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, tome 2, Niort/Paris 1876.
 Godefroy, Frédéric, *Complément du dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris 1895–1902, vol. 9.
 Grudé, François, sieur de La Croix du Maine, *Les Bibliothèques Françaises*, tome 2, Paris 1772.
 Montaigne, Michel de, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, réédition, avec une préface de Marcel Conche, Paris 2004.
 Nicot, Jean, *Thresor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris 1606.
 Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, éd. Pierre Pellegrin, Paris 1997.
 Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*, tome 2, Paris 1984.
 Varron, *La Langue latine [De Lingua Latina]*, éd. Pierre Flobert, Paris 2002.

Études critiques et articles

- Adorno, Theodor W., « Der Essay als Form », dans : *Noten zur Literatur I*, éd. Rolf Tiedemann, Berlin 1961 ('1958), pp. 9–49.
 Adorno, Theodor W., « The Essay as Form », dans : *New German Critique* 32 (1984), pp. 151–171.
 Belan, Françoise, « Essai(s) : fortunes d'un mot et d'un titre », dans : *L'essai : métamorphoses d'un genre*, éd. Pierre Glaudes, Toulouse 2002, pp. 1–16.
 Blinkenberg, Andreas, « Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot *Essais* dans le titre de son œuvre ? », dans : *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 29 (1964), pp. 22–32.

voir Violaine Giacomotto-Charra, « La construction de l'expérience dans le texte scientifique : l'exemple du *De subtilitate* de Jérôme Cardan », dans : *Seizième Siècle* 8 (2012), pp. 155–170.

- 34 La priorité de l'observation est essentielle pour Montaigne : « Mieux suivre les effets (les faits) que la raison » (II, 12, 571) ; « Ils (les savants) passent par dessus les effets (faits), mais ils en examinent curieusement les conséquences. Ils commencent ordinairement ainsi : Comment est-ce que cela se fait ? – Mais se fait-il ? Faudrait-il dire » (III, 11, 1026sq.).

- Cave, Terence, *How to Read Montaigne*, Londres 2007.
- Céard, Jean, « Montaigne anatomiste », dans : *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 55 (2003), pp. 299–315.
- Conche, Marcel, « Tendances matérialistes chez Montaigne », dans : *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 19–20 (2000), pp. 11–21.
- Desan, Philippe, *Montaigne. Penser le social*, Paris 2018.
- Ferrari, Emiliano, « La psychohistoire ou 'l'anatomie de la philosophie' », dans : Thierry Gontier/Pierre Magnard (dir.), *Montaigne*, Paris 2010, pp. 231–251.
- Ferrari, Emiliano, *Montaigne : une anthropologie des passions*, Paris 2014.
- Ferrari, Emiliano, « A knowledge broken. Essay Writing and Human Science in Montaigne and Bacon », dans : *Montaigne Studies* 28 (2016), pp. 213–223.
- Ferrari, Emiliano/Montaleone, Carlo (dir.), *Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia*, Rome 2018.
- Foglia, Marc, *Montaigne : pédagogue du jugement*, Paris 2011.
- Forsdick, Charles/Stafford, Andy (dir.), *The Modern Essay in French. Movement, Instability, Performance*, Berne 2005.
- Friedrich, Hugo, *Montaigne*, trad. française de Robert Rovini, Paris 1968.
- Giacomotto-Charra, Violaine, « La construction de l'expérience dans le texte scientifique : l'exemple du *De subtilitate* de Jérôme Cardan », dans : *Seizième Siècle* 8 (2012), pp. 155–170.
- Glaudes, Pierre/Louette, Jean-François (dir.), *L'Essai*, Paris 2011.
- Gontier, Thierry, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris 1998.
- Mayer, Suzel, « Le rôle du corps dans le choix de sa vie », dans : *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne* 52 (2010), pp. 65–79.
- Montaigne Studies*, numéro spécial « Montaigne, affect, emotion » 30 (2018).
- Montaleone, Carlo, *Montaigne o la profondità della carne*, Milan 2015.
- Panichi, Nicola, *Montaigne*, Rome 2010.
- Screech, Michael, *Montaigne and Melancholy : The Wisdom of the Essays*, Londres 1983.
- Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982.
- Tournon, André, *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon 1983.
- Veneziani, Marco (dir.), *Experientia. X. Colloquio Internazionale. Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florence 2002.

Lese- und Lebenserfahrung

Versuch über Montaigne und Nietzsche in komparatistischer und rezeptionsgeschichtlicher Perspektive

Robert Krause

Erfahrung resultiert vielfach daraus, etwas zu versuchen. Dieser Zusammenhang ist nicht nur empirisch, durch individuelle und kollektive Lebenserfahrungen, belegt, sondern auch wort- und begriffsgeschichtlich einzuholen. Bereits Fritz Mauthner hat in seinem *Wörterbuch der Philosophie*, erstmals 1910 erschienen, darauf hingewiesen, „daß die lateinischen Worte ‚experimentum‘ und ‚experientia‘ noch nicht zwei deutlich unterschiedene Begriffe bezeichnen, [da] beide sowohl für die Erfahrung als für einen Versuch oder eine Probe gebraucht werden“.¹ Die französische Sprache, so hebt Mauthner hervor, kommt sodann mit einem Wort, „expérience“, aus, obwohl auch „expériment“ zur Verfügung stehe.²

Das lateinische Erbe und die lexikalische Nähe von ‚Erfahrung‘ und ‚Versuch‘ finden sich besonders prominent bei Michel de Montaigne. Zu erinnern ist nicht nur an seine, laut eigener Aussage, ‚muttersprachliche‘ Vertrautheit mit dem Lateinischen, angefangen mit dem Privatunterricht als Kind und dem Besuch des Collège de Guyenne in Bordeaux über seine Lektüren griechisch-römischer Autoren bis hin zu den antiken Zitaten und Sentenzen, die Montaigne in die Deckenbalken seiner Turmbibliothek einkerben ließ und die er häufig in seine Schriften einfügt.³ Auch darüber hinaus ist hier nachdrücklich an Montaignes *Essais* zu erinnern, deren zum Erscheinungszeitpunkt (1580, 1588, 1595) neuartiger Titel bereits ein Abwägen (*exagium*), Debütieren und Lernen durch Ausprobieren sowie Erfahrung anklingen lässt.⁴ Montaigne hat mit diesen zugleich eine neue Methode und ein neues literarisches Genre erfunden, seine *Essais* sind als erfahrungsge-

1 Fritz Mauthner, „Erfahrung“, in: ders., *Wörterbuch der Philosophie* [1910], 2 Bde., Bd. 1, Zürich 1980, S. 288–295, hier S. 288f.

2 Ebd., S. 289.

3 Vgl. Montaignes Selbsteinschätzung im Essay *De la présomption* (II, 17), „Quant au Latin, qui m’a esté donné pour maternel [...]“ (ders., *Les Essais*, hg. von Jean Balsamo, Michel Magnien und Catherine Magnien-Simonin, Paris 2007, S. 677). Außerdem Mary B. MacKinley, *Words in a Corner. Studies in Montaigne’s Latin Quotations*, Lexington 1981; Alain Legros, *Essais sur poutres*, Paris 2000.

4 Vgl. Hugo Friedrich, *Montaigne*, Bern 1949, S. 95, 315 und 324; Andreas Blinkenberg, „Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot ‚Essais‘ dans le titre de son œuvre?“, in: *Mélanges de linguistique et de littérature romanes offerts à Mario Roques*, Bd. I, hg. von Jacques Salverda de Grave, Paris 1950, S. 3–14; Karin Westerwelle, „Michel de Montaigne: *Les Essais* (1580, 1588,

sättigte Versuche über verschiedenste Themen, vor allem über die Selbstdarstellung, über das Urteilsvermögen und über das in seinem Leben Unternommene, zu lesen. Erschienen 1580 die ersten beiden Bände noch unter vollem Namen samt Ehrentiteln, firmiert der Verfasser auf der Titelseite der 1588 in Paris gedruckten Ausgabe lediglich als „Michel seigneur de Montaigne“. Schon paratextuell sind somit Autonomie und Konzentration auf die eigene Person und das eigene Werk zu erkennen.

Obwohl seine *Essais* Klassiker der „Selbsterfahrung“ und „geprägt von lebendiger Erfahrung“ sind,⁵ wird Montaigne erstaunlicherweise in vielen gängigen Überblicksdarstellungen, in historischen Wörter- und Handbüchern zu Begriff und Phänomen der Erfahrung nicht gewürdigt.⁶ Indes widmen sich zahlreiche Publikationen der Montaigne-Forschung seinem Erfahrungsbegriff.⁷ Diese Lücke illustriert ein weiteres Mal, dass er ein „Klassiker jenseits des Kanons“ bleibt, so die Formulierung Karlheinz Stierles.⁸ Grund genug, die Bedeutung der Erfahrung und des Erfahrungswissens für und in Montaignes *Essais* hier zu rekapitulieren.

1 Schreiben aus Erfahrung? Zur Genese von Montaignes *Essais*

Der Rekurs auf *expérience(s)* ist, wohl aufgrund des erwähnten engen Zusammenhangs von ‚Erfahrung‘ und ‚Versuch‘, ein Grundzug der *Essais*. Erfahrung, innere Erfahrung und Selbsterfahrung sind von Beginn an implizite, schließlich auch explizite Themen Montaignes.⁹ Hervorgegangen sind sie aus Lektüreerfahrungen und Randkommentaren zu gelesenen Büchern; dies dokumentieren die ersten Essays noch deutlich, während spätere ihre Ursprünge und Referenzen eher kaschieren.¹⁰ Begonnen als *peinture de soi* für sich und die Nachwelt, wie der Verfasser

1595) [*The Essays*]“, in: *Handbook of Autobiography/Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin/Boston 2019, S. 1439–1455, hier S. 1439f.

5 Ralph-Rainer Wuthenow, „Nachwort. Selbsterfahrung und Skepsis. Die ‚Essais‘ von Michel de Montaigne“, in: Michel de Montaigne, *Essais*, hg. von Ralph-Rainer Wuthenow, revidierte Fassung der von Johann Joachim Bode übertragenen Auswahl, Frankfurt/Main 1976, S. 292–307, hier S. 292f.

6 Vgl. Friedrich Kambartel, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 609–617; Gerhard Knauss, „innere Erfahrung“, in: ebd., Sp. 619f.; Georg Maag, „Erfahrung“, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. von Karlheinz Barck u. a., Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2001, S. 260–275; John Henry, „Erfahrung“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger, Bd. 3, Stuttgart 2006, Sp. 431–435; Alfred Kessler/Alfred Schöpf/Christoph Wild, „Erfahrung“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Bd. 2, München 1973, S. 373–386.

7 Exemplarische bibliographische Hinweise folgen (hier in Fußnote 24). Jüngst zu erwähnen ist der etymologisch fundierte und auf den Zusammenhang zwischen Versuch und Urteil abzielende Beitrag von Emiliano Ferrari im vorliegenden Sammelband.

8 Karlheinz Stierle, *Montaigne und die Moralisten. Klassische Moralistik – moralistische Klassik*, Paderborn 2016, S. 13–26 (Kap. I.1.: „Montaigne: Klassiker jenseits des Kanons“).

9 Instruktive Hinweise gibt bereits Friedrich, *Montaigne* [1949], S. 69, 176, 179, 288, 318, 321, 336, 342, 345, 348–350, 392, 422 und 430–432.

10 Vgl. Pierre Villey, *Les sources & et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 Bde., Paris 1908; André Tournon, *Montaigne – La glose et l'essai*, Lyon 1983; Jean Balsamo/Michel Magnien/Catherine

seinen Leser*innen eingangs mitteilt,¹¹ bilden die *Essais* zunehmend Montaignes Denkbewegungen selbst ab – *Montaigne en mouvement*, Jean Starobinskis Studie, analysiert diese Bewegung samt der Bedeutung der Melancholie und körperlicher Erfahrungen ingenüos.¹²

Das thematisch-phänomenale Spektrum in Montaignes Buch reicht von konkreten lebensweltlichen bis zu existenziellen Erfahrungen. So behandelt beispielsweise der Essay „De l'exercitation“ (II, 6) Montaignes wohl dramatischste Erfahrung, seine Todesnähe nach dem Sturz vom Pferd. Praktische Erfahrungen mit Fortbewegungsmitteln, Tanzkunst und Speise werden im Essay „Des livres“ (II, 10) durch Lektürebeispiele ergänzt. Doch Montaigne schreibt anders ‚über Bücher‘ und über seine eigenen Lektüreweisen, als man es erwarten könnte. Wissen und Gelehrsamkeit („science“) lägen ihm denkbar fern, bekundet er zu Beginn mit einer für ihn charakteristischen Mischung aus demonstrativer Bescheidenheit und unverhohlenem Stolz. Zitate dienten ihm nicht als Ausweis von Bildung, sondern hätten in seinen *Essais* lediglich die Funktion, das auszudrücken, was er in eigenen Worten weniger gut artikulieren könne.¹³ Um voreilige Kritiker zu narren, verschweige er oft seine Quellen. Sein Vorgehen gleiche einer Promenade, die Lektüre erfolge in Muße und ziele auf Selbsterkenntnis;¹⁴ insofern erscheint Montaignes Lesepraxis ebenso wenig systematisch wie seine Schreibweise. Ist vormodernes Lesen in der Regel zielorientiert, auf Aneignung und Weiterverwertung von Zitaten und Informationen angelegt, erscheint der mehr blätternde als lesende Montaigne atypisch. Zwar kompiliert auch er, das dokumentieren die erwähnten Klassikerzitate in den Deckenbalken seiner Bibliothek und in seinen *Essais*, aber primär, um seinen *discours* anzuregen und seine Urteilsfähigkeit verschiedentlich auszutesten.¹⁵

Genannt, paraphrasiert und zitiert werden im Verlauf des Essays ‚über Bücher‘ (II, 10) vor allem antike Dichter und Philosophen, namentlich Plutarch, Seneca, Cicero, Properz, Horaz, Catull, Ovid und Vergil, außerdem Platon, Aristoteles, Äsop, Cäsar, Atticus und einige Historiker; aus der frühen Neuzeit lässt Montaigne nur Boccaccio, Rabelais, Johannes Secundus und den Theoretiker Bodin gelten, nicht Ariost, dessen Lektüre ihm kein Vergnügen bereite.¹⁶ Montaigne präsentiert sich also als „lecteur occasionnel“, doch das ist Inszenierung; denn seine eigenen, gele-

Magnien-Simonin, „Introductions. Un homme, un livre“, in: Montaigne, *Les Essais* [2007], hg. von dens., S. IX–XXXI, insbes. S. XIV („Son œuvre résulte pour partie au moins de ses lectures“), S. XV („Ces citations innombrables [...] sans parler des nombreuses sources implicites“), S. XVI („Au commencement donc, étaient les livres. Mais quels livres?“).

11 Vgl. Montaigne, „Au Lecteur“, in: ders., *Les Essais* [2007], S. 27.

12 Vgl. Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982.

13 Vgl. Montaigne, „Des livres“, in: ders.: *Les Essais* [2007], S. 427–441, hier S. 428.

14 Vgl. ebd., S. 428–430.

15 Dazu und in kritischer Auseinandersetzung mit tradierten Forschungspositionen vgl. Anita Traninger, „*Essai* und *discours*. Montaigne, die Praxis der Lektüre und die Académie du Palais“, in: *Der Essay als ‚neue‘ Form*, hg. von Andreas Mahler, Wiesbaden 2020, S. 99–118, hier S. 109.

16 Vgl. Montaigne, „Des livres“, S. 430. – Eine detaillierte Aufschlüsselung der Titel u. a. m. bietet der Kommentarteil, ebd., S. 1538–1547.

gentlich selbst annotierten Bibliotheksbestände lassen vielmehr die philologische Kompetenz einer „*lecture véritablement savante*“ erkennen, bemerkt sein Kommentator Jean Balsamo.¹⁷ Dazu gehört innerhalb des Essays (II, 10) u. a. die Bildung eines Kanons von Geschichtsschreibern, dem implizit Kriterien aus Jean Bodins Schrift *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566/72) zugrunde liegen; außerdem die Figur des kritischen Ideallesers, der es verstehe, Montaignes eigene Versuche auf angeeignete Wissensbestände zu prüfen und durch luzide Stilanalysen zu ‚rupfen‘ („desplumer“).¹⁸

Im Essay *Des coches* (III, 6) fungiert die körperliche Erfahrung des eigenen Brechreizes als Ausgangspunkt einer kulturgeschichtlichen Betrachtung des Reisens. Schließlich reflektiert Montaigne in *De l'expérience* (III, 13), am Ende seines Buches, sogar dezidiert über die Erfahrung. Der gleichnamige Groß-Essay beginnt mit einer Hierarchisierung von Vernunft und Erfahrung: „Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience. [...] Qui est un moyen de beaucoup plus foible et plus vil“.¹⁹ Erfahrung scheint demnach nur ein Behelf, lediglich die zweite Wahl der Erkenntnis zu sein, wobei es auch Bereiche gebe, beispielsweise die Medizin, in denen die Vernunft der Erfahrung besser die Herrschaft überlasse, „où la raison luy quitte toute la place“.²⁰ Anstatt derartige Zuständigkeitsfragen weiterzuverfolgen, bietet Montaigne sodann ein „registre des essais de [s]a vie“.²¹ Entstanden zwischen März 1587 und März 1588, kann dieser Essay als Montaignes „testament intellectuel“ gelten.²² An sein Lebensende gekommen, nimmt der Verfasser nochmals einige seiner Leitvorstellungen auf, etwa seinen Zweifel an der Vernunft und an tradiertem Wissen. Ausgelöst wurde die wohl auf 1576 zu datierende „crise sceptique“ durch seine Lektüre von Sextus Empiricus' *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* (*Hypotyposes pyrrhoniennes*).²³ Montaigne vertraut insbesondere in seinem letzten Essay demonstrativ auf die eigene Erfahrung sowie Selbstentfaltung und zeigt darin geradezu vorbildlich, wie man altern, mit Krankheiten und Schmerzen umgehen und dem eigenen Tod entgegensetzen und entgegengehen kann. Antworten auf diese Existenzfragen sucht und findet Montaigne offenbar weniger in Lektüren als in eigenen Beobachtungen und Überlegungen, so lässt er zumindest seine Leser wissen: „de l'expérience que j'ay de moy, je trouve assez dequoy

17 Ebd., S. 1539.

18 Montaigne, „Des livres“, S. 428. – Diesem Ideal beeindruckend nahe kommt Starobinski, *Montaigne en mouvement* [1982], S. 132–148 (Kap. 3: „Le refus de livres, les emprunts, l'appropriation“), insbes. S. 132f., 138 und 146.

19 Montaigne, „De l'expérience“, in: ders., *Les Essais* [2007], S. 1111–1167, hier S. 1111. – „[F]aut“ meint hier „fait défaut“.

20 Ebd., S. 1126. – Zum institutionellen Ort und zur diskursiven Funktion medizinischen Erfahrungswissens im Frankreich des 17. Jahrhunderts vgl. Isabelle Fellers Beitrag im vorliegenden Band.

21 Montaigne, „De l'expérience“, S. 1126.

22 Michel Magnien/Catherine Magnien-Simonin, „Notes et variantes“, in: Montaigne, *Les Essais* [2007], S. 1831.

23 Balsamo/Magnien/Magnien-Simonin, „Introductions. Un homme, un livre“ [2007], S. XVI.

me faire sage, si j'estoy bon escolier".²⁴ Montaigne akzentuiert also seine eigenen Erfahrungen, kontrastiert Bücher- und Lebenswissen und zieht somit „die Summe seiner Selbst- und Menschenbetrachtung“.²⁵

Das ist soweit alles hinlänglich bekannt. Einen Neuzugang zu Montaigne, zumindest für die Frühneuzeitforschung, verspricht nun der Weg über einen der prominentesten modernen Leser der *Essais*: Friedrich Nietzsche.

2 Nietzsche als Leser der französischen Moralisten

Im Katalog von *Nietzsches persönlicher Bibliothek* ist eine Vielzahl seiner Lektüren samt Hinweisen auf Lesespuren aufgeführt.²⁶ Seit einigen Jahren werden diese Buchbestände selbst digital erfasst und sukzessive kommentiert. Dieses *work in progress* gehört zweifelsohne zu den großen Forschungsdesideraten und dürfte in hohem Maße dazu beitragen, die Genese von Nietzsches Denken und Schreiben möglichst exakt zu rekonstruieren. Dass diese Grundlagenarbeit seit 2016 im Rahmen eines deutsch-französischen Gemeinschaftsprojekts realisiert wird,²⁷ ist besonders vielversprechend; denn über Nietzsches Quellen sind, „gerade in Bezug auf Frankreich, viele andere kulturelle Zusammenhänge [zu] erschließen [...] [bis] hin zu dem entscheidenden [...] Einfluss der klassischen Moralisten“, wie schon Guiliano Campioni, Mitherausgeber des genannten Bibliothekskatalogs, in seiner wegweisenden Studie *Der französische Nietzsche* bemerkt.²⁸

Französisch war die einzige moderne Fremdsprache, die Nietzsche bereits in der Schule, in Pforta, lernte. Das Abiturzeugnis aus dem Jahr 1864 bescheinigt ihm diesbezüglich „im Ganzen befriedigend[e]“ Kenntnisse.²⁹ Als „eher lässig betriebene Nebenbeschäftigung“ zur Altphilologie und Philosophie gewinnt das Französische in der Basler Zeit, 1869 bis 1879, zunehmend an Bedeutung.³⁰ Nietzsche äußert sich nun verschiedentlich über die französische Literatur seit dem 16. Jahrhundert, angefangen mit Montaigne, liest jedoch noch vorwiegend in deutschen Übertragungen oder muss, auf einen Irrtum hingewiesen, einräumen: „es steht

24 Montaigne, „De l'expérience“, S. 1120. – Vgl. auch den Überblickskommentar zum Essay (III, 13) samt weiterführenden Literaturhinweisen: Montaigne, *Les Essais* [2007], S. 1831f.; insbes. Starobinski, *Montaigne en mouvement* [1982], S. 169–222; Antoine Compagnon, „De l'expérience: un exercice de patience“, in: *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, Bd. VII, N° 13–16, 1988–1989, S. 213–220.

25 Stierle, *Montaigne und die Moralisten*, S. 23.

26 Vgl. Giuliano Campioni u. a. (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York 2003.

27 Es handelt sich um ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Agence Nationale de la Recherche bis 2019 gefördertes Kooperationsprojekt unter der Leitung von Andreas Urs Sommer (Freiburg) und Paolo D'Iorio (Paris). Für nähere Auskünfte s. „Nietzsches Bibliothek. Digitale Edition und philosophischer Kommentar“ auf <http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/281581212> (1.03.2021).

28 Guiliano Campioni, *Der französische Nietzsche*, aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin/New York 2009, S. 8.

29 Beatrix Bludau, *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese*, Bonn 1979, S. 113.

30 Ebd., S. 114.

eben schlecht mit meinem Französisch, und bevor ich Montaigne idealisiere, sollte ich ihn wenigstens richtig verstehen“.³¹ Elisabeth Nietzsches Erinnerung nach soll der Bruder seit seinem ersten Winter in Nizza, also seit November 1880, im Original gelesen haben, und zwar insbesondere „die neueren und neuesten Franzosen“.³²

In Übereinstimmung mit Nietzsches autobiographischer Bemerkung, „nur an französische Bildung“ zu glauben und „immer wieder“ zu „denselben Büchern“, darunter eine „kleine Anzahl älterer Franzosen“ zurückzukehren,³³ finden sich in seiner privaten Bibliothek u.a. bekannte moralistische Schriften mit zahlreichen Lesespuren – darunter die *Essais* von Montaigne, dessen „Ehrlichkeit“ und „erheiternde Heiterkeit“ Nietzsche rühmt,³⁴ die *Pensées* von Pascal, den er laut eigener Aussage „nicht lese, sondern liebe“,³⁵ und die Maximen von Chamfort, diesem „Kenner der Menschen und der Menge“ und „witzigste[n] aller Moralisten“.³⁶ Sogar der deutsche Ausdruck ‚Moralistik‘ geht höchstwahrscheinlich auf Nietzsche zurück, der diese neuartige Wortbildung 1883 erstmals verwendet.³⁷ Nietzsches intensive Beschäftigung mit dem französischen Moralismus ist in seinem Gesamtwerk, einschließlich der Briefwechsel und Aufzeichnungen, vielfach nachweisbar und durch romanistische Studien und Arbeiten der Nietzsche-Forschung, insbesondere der amerikanischen und italienischen, bereits gut dokumentiert.³⁸ Dies gilt auch für seine Montaigne-Lektüren.³⁹

31 Nietzsche an Marie Baumgartner, Brief vom 07.04.1875, in: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 8, München/Berlin/New York 2003, S. 39f. – Nietzsches Briefe werden fortan nach dieser Ausgabe unter Verwendung der Sigle KSB und Angabe der Bandnummer sowie Seitenzahl zitiert.

32 Bludau, *Frankreich im Werk Nietzsches* [1979], S. 118.

33 Friedrich Nietzsche, „Ecce homo. Warum ich so klug bin §3“, in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München/Berlin/New York 1999, S. 284f. – Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe mit der Sigle KSA und der Bandnummer sowie Seitenzahl zitiert.

34 Friedrich Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen III, Schopenhauer als Erzieher §2“, in: KSA 1, S. 348.

35 Nietzsche, „Warum ich so klug bin §3“, KSA 6, S. 285.

36 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* § 95, KSA 3, S. 449f.

37 Vgl. Nietzsches nachgelassene Fragmente (= NF) bzw. Aufzeichnungen aus den Jahren 1883 und 1885: NF-1883,7[20], in: KSA 10, S. 243; NF-1885,2[124], in: KSA 12, S. 123. – Wie sich der Moralistik-Begriff ausgehend von Nietzsche über Wilhelm Dilthey dank der in den 1930er und -40er Jahren entstandenen Grundlagenarbeiten von Gerhard Hess, Hugo Friedrich und Fritz Schalk als literaturwissenschaftliche Kategorie etabliert hat, rekonstruiert Stierle, *Montaigne und die europäischen Moralisten* [2016], S. 277–297.

38 Vgl. Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn 1982; Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg 1998.

39 Die Weimarer Nietzsche Bibliographie verzeichnet derzeit 35 Studien zu Nietzsche und Montaigne, vgl. <https://ores.klassik-stiftung.de/ords/f?p=501:210:7335959544795::NO::> (22.02.2021). Diese Auflistung wäre indes durch neuere französischsprachige Artikel und durch romanistische Arbeiten zu ergänzen, etwa Christophe Bouriau, „La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne“, in: *Noesis*, 10 (2006): *Nietzsche et l'humanisme, Humanisme et Renaissance*, S. 73–92; Nicola Panichi, „Nietzsche et le ‚gai scepticisme‘ de Montaigne“, in: ebd., S. 93–112.

Nietzsches Montaigne-Rezeption durchzieht alle drei Werkphasen, angefangen mit der frühen über die mittlere bis in die späte Schaffensperiode.⁴⁰ Die erste der insgesamt 57 expliziten Namensnennungen findet sich in einem Brief von Dezember 1870,⁴¹ die letzte an der hier bereits zitierten Stelle aus Nietzsches 1889 druckfertiger Schrift *Ecce Homo*. Er benutzt den Erfahrungsbegriff ebenfalls vom Früh- bis ins Spätwerk, zuerst 1864 brieflich und zuletzt wiederum in seiner genannten Autobiographie *Ecce Homo*; die insgesamt 352 Begriffsverwendungen stehen zumeist in Zusammenhang mit Begriff und Phänomen des Experiments.⁴² Beide genannten Aspekte, der Begriff der Erfahrung und der Modus des Experiments, sind für die mit Montaigne beginnende und von Nietzsche wesentlich mitgeprägte Geschichte des Essayismus zentral.⁴³

Diese Montaigne-Rezeption soll im Folgenden neuerlich, allerdings mit einem in der Nietzsche-Forschung keineswegs üblichen komparatistischen Ansatz und mittels detaillierter Betrachtungen der Lesespuren untersucht werden. Dabei geht es mir nur um einen spezifischen Aspekt, nämlich um die Genese und Darstellung von Lebens- und Leseerfahrungen bei Montaigne und Nietzsche. Beide Denker verbindet u.a. ihr prononciertes Interesse an ästhetischen Lebensformen und an der Erfahrung bei gleichzeitiger Skepsis gegenüber bloßem Bücherwissen. So polemisierte Nietzsche, der die moderne Lebensphilosophie begründete,⁴⁴ vielfach gegen bloße Gelehrsamkeit, obwohl er selbst wesentliche Einsichten und Formulierungen aus Lektüren zog. Aufgrund ihrer ähnlichen Interessen, Herangehensweisen und Lektüre- sowie Schreibverfahren bietet sich neben Montaigne auch sein Leser Nietzsche an, um die Überkreuzung von Bücher- und Erfahrungswissen zu rekonstruieren, an der sich das „Paradox einer Theorie der Praxis (i.e. der praktischen Erfahrung) ab[zeichnet], die in ihrer eigenen Praxis dem Bücherwissen weit mehr verpflichtet ist, als sie nach außen zuzugeben bereit ist“.⁴⁵ Nietz-

40 Diese Phaseneinteilung geht zurück auf Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* [1894], mit 3 Bildern Nietzsches u. faks. Briefen, unveränderter Neudruck, Dresden 1924, S. 10.

41 Vgl. Friedrich Nietzsche an Franziska und Elisabeth Nietzsche, Brief vom 30.12.1870, KSB 3, S. 172.

42 So das Ergebnis mit dem Suchbegriff ‚Erfahrung‘ im Volltext der digitalen Kritischen Gesamtausgabe *Werke und Briefe* (eKGWB) auf Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (26.02.2021).

43 Vgl. Wolfgang Müller-Funk, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin/Boston 1995, insbes. S. 21–39 (zur Diskussion des Erfahrungsbegriffs) und S. 62–84 (zu Montaigne).

44 Vgl. exemplarisch Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984, insbes. S. 113–128; Theo Meyer, *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen 1991; Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, etwa S. 380; Alexander Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*, Stuttgart/Weimar 2000; Josef Maria Werle, *Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“*, Würzburg 2003.

45 Zit. nach Isabelle Fellners und Christina Schaefers Vorwort („Zu diesem Band“), S. XI.

sches Quellen und deren oftmals klandestine Aneignung sind dank seines eigenen Buchbesitzes samt Annotationen detailliert nachzuvollziehen.

Nietzsches im Folgenden zu untersuchende Lesespuren in Montaignes *Essais* lenken erstens den Blick auf spezifische, produktive Aspekte des frühneuzeitlichen *expérience*-Begriffs und erscheinen insofern für das Verständnis der französischen Moralistik selbst instruktiv. Zweitens korrespondieren die Lektüren mit Nietzsches eigenen, frappierend wenig untersuchten Erfahrungsbegriffen und erweitern somit den gängigen Fokus auf seinen essayistisch-aphoristischen Denk- und Schreibstil.⁴⁶ Kombiniert werden im hier vorliegenden Beitrag also zwei Zugänge zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen im Frankreich der Frühen Neuzeit, nämlich einerseits von Montaigne her bzw. mit Blick auf seine *Essais* und andererseits *ex post* von Nietzsche her bzw. mit Blick auf seine Aneignungen von Bücherwissen.

3 ‚Über Bücher‘ und ‚von der Erfahrung‘ aus Büchern

Montaignes von Nietzsche annotierte *Essais*

In Nietzsches persönlicher Bibliothek befanden sich sowohl eine deutsche Übertragung (1753/54) von Montaignes *Essais* als auch eine französische Ausgabe (1864).⁴⁷ Erstere, seit 1870 in seinem Besitz, weist im Unterschied zur originalsprachlichen zahlreiche Lesespuren auf.⁴⁸ Der Griff zur Übersetzung erklärt sich aus Nietzsches bereits skizzierter Bildungsbiographie; womöglich zog Nietzsche in den 1880er Jahren auch den französischen Originaltext der *Essais* hinzu. Was bringen nun seine Annotationen in den Blick und was lassen sie aus dem Blick geraten? Welche Stellen sind markiert und welche, gegebenenfalls prominentere oder thematisch einschlägigere, nicht? Diesen Fragen soll hier am Beispiel zweier Essays, die das intrikate Verhältnis von Bücher- und Erfahrungswissen besonders anschaulich zeigen, nachgegangen werden – nämlich anhand von *Des livres* (II, 10) und *De l'expérience* (III, 13).

Nietzsche, der in seinem Spätwerk anschaulich beschrieb, was es heiße, „gut [zu] lesen“, nämlich „langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen“,⁴⁹ dürfte Sinn für Montaignes erwähnte Inszenierung und die Doppelbödigkeit des Essays ‚über Bücher‘,

46 Einen Überblick bieten die Artikel im *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Henning Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000; aus naturalistischer Perspektive und mit Blick auf Nietzsches Werke *Götzendämmerung* und *Fröhliche Wissenschaft* vgl. Rebecca Bamford, „The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism“, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 47:1 (2016), S. 9–29.

47 [Michel de Montaigne,] Michaels Herrn von Montaigne *Versuche*, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz, 3 Bde., Leipzig 1753/54; Michel de Montaigne, *Essais*, avec des notes de tous les commentateurs, édition revue sur les textes originaux, Paris 1864. – Im folgenden Unterkapitel wird aus diesen beiden Ausgaben zitiert.

48 Vgl. *Nietzsches persönliche Bibliothek* [2003], S. 393f.

49 Nietzsche, „Morgenröthe: Vorrede, § 5“, in: *KSA* 3, S. 17.

den er nachweislich rezipierte, gehabt haben. Sein Bibliotheksexemplar, die bereits erwähnte deutsche Übertragung, enthält im genannten Kapitel immerhin eine Lesespur, nämlich ein Eselsohr auf derjenigen Seite, wo Montaigne bekundet, „selbst Platos Gespräche für matt [zu] achte[n]“ und zu „glaube[n], daß er seine Materie damit erstickt“. ⁵⁰ Die berühmten platonischen Dialoge seien lediglich Formen der „vergeblichen und vorläufigen Unterredungen“; Montaigne hingegen „verlange überhaupt Bücher, welche die Wissenschaft gebrauchen, nicht aber solche, die sie erst in Ordnung bringen“. Er sei „besonders begierig, die Seele und die ungeheuchelten Urtheile meiner Schriftsteller kennen zu lernen“, ⁵¹ bevorzugt also ein unverstelltes und ungeschöntes Auto(r)porträt – so wie es sein eigenes Buch laut Vorwort an den Leser („car c’est moy que je peins“) und laut folgender Beteuerungen, etwa im Essay *De l’exercitation* (II, 6: „c’est moy, c’est mon essence“), ⁵² darbietet. ⁵³ Als moralisches Autoporträt sind die *Essais* in toto anzusehen, nicht als Autobiographie, denn sie handeln auf die eine oder andere Weise allesamt von Montaigne, seinem Ich („moi“) und seinen Einfällen sowie Urteilen, nicht primär von seinem Leben. ⁵⁴

Ebenso handeln Montaignes *Essais* von der Erfahrung, und dies am explizitesten der gleichnamige Schluss-Essay (III, 13). Nietzsche hat diesen aufmerksam gelesen, das belegen zahlreiche Seiten- und Randmarkierungen im entsprechenden Kapitel seines deutschsprachigen Bibliotheksexemplars. ⁵⁵ Diese Eselsohren und Anstreichungen verteilen sich über zwölf Textseiten; ⁵⁶ sie nun in hier gebotener Kürze zu rekapitulieren und zu kommentieren, zeigt nicht nur einige Aspekte von Montaignes *expérience*-Konzept, sondern auch konkrete Anschlussstellen für seinen Leser Nietzsche auf und bietet insofern Einblick in die Materialität von dessen Lektürepraxis.

Laut Montaigne hat die „Natur [...] sich verbunden, alle Dinge einander unähnlich zu machen“. ⁵⁷ Diese thetische Bemerkung streicht sich Nietzsche an. Ihn, der bereits in einer Jugendschrift „Naturwissenschaft mit Philosophie zu eini-

50 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Erster Theil [1753], S. 806–834, hier S. 822.

51 Ebd.

52 Montaigne, *Essais* [1864], S. 1 und 189.

53 Vgl. Karin Westerwelle, „Michel de Montaignes Vorwort der *Essais*. Zur Erfindung der Selbstdarstellung“, in: *Der Autor und sein Publikum. Zur kleinen Gattung des Vorworts*, hg. von Pia Claudia Doering, Bettina Full und Karin Westerwelle, Würzburg 2018, S. 163–216; dies., „Essay“, in: *Handbook of autobiography/autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin/Boston 2019, S. 584–595; außerdem mit Blick auf den epochalen Kontext: Marie-Clarté Lagrée, „C’est moy que je peins“. *Figures de soi à l’automne de la Renaissance*, Paris 2011.

54 Vgl. Stierle, *Montaigne und die Moralisten*, S. 73–83; Westerwelle, „Michel de Montaigne: *Les Essais* (1580, 1588, 1595)“ [2019], S. 1439–1455. – Dass Montaignes *Essais* dennoch traditionelle Charakteristika des autobiographischen Genres enthalten, konstatiert Lawrence D. Kritzman, „Montaigne and the Crisis of Autobiography“, in: *The Cambridge Companion to Autobiography*, hg. von Maria Dibattista und Emily O. Wittman, New York 2014, S. 49–57, hier S. 49.

55 Vgl. Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 335–448.

56 Vgl. die Hinweise in Nietzsches *persönlicher Bibliothek* [2003], S. 394.

57 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 337.

gen“ und „endlich aus Naturwissenschaft und Geschichte ein System des Reellen aufzustellen“ trachtete,⁵⁸ mag an der zitierten Stelle besonders der Gedanke angesprochen haben, dass die schöpfende Natur (*natura naturans*) Differenz hervorbringt. Die Annahme einer prinzipiellen Verschiedenheit aller geschaffenen Dinge (*natura naturata*) hat, übertragen auf die Menschen und das gesellschaftliche Miteinander, auch rechts- und lebenspraktische Konsequenzen: Jede/r ist ein Individuum und als solches autonom. Angelehnt an Alkibiades, über dessen Leben er dank Plutarchs Darstellung unterrichtet war,⁵⁹ versichert Montaigne, der in Toulouse bzw. Paris Rechtswissenschaften studiert hatte, sich niemals selbst einem Richter unterwerfen zu wollen, was Nietzsche wiederum mit einem Eselsohr markiert.⁶⁰ Ein solches zierte auch die übernächste Seite des Essays, wo Nietzsche am Rand das *Aperçu* anstreicht: „Die Gesetze erhalten sich, nicht weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind, in Ansehen“,⁶¹ bemerkte Montaigne, wohl auch vor dem Hintergrund hier nicht explizit erwähnter Lektüren, etwa von Bodins *Six Livres de la République*, aber auch eigener politischer und parlamentarischer Erfahrungen in diplomatischen Diensten und als Magistrat, in den Jahren 1581 bis 1585 sogar als Bürgermeister von Bordeaux.⁶² Vor letzterer Amtstätigkeit hatte sich Montaigne eigentlich schon aus der Öffentlichkeit zurückgezogen auf sein Château Eyquem, wo er mit Muße ab 1571 in der Turmbibliothek an seinen *Essais* arbeitete.⁶³ Vom Anspruch auf Autonomie zeugt insbesondere der dritte Band, wo Montaigne im Essay *De l'expérience* sein Programm folgendermaßen zusammenfasst: „Ich suche mich mehr, als irgend eine andere Sache kennen zu lernen. Dies ist meine Metaphysik: dies ist meine Physik.“⁶⁴ Die seit Aristoteles begrifflich-kategorial unterschiedenen Bereiche der Physik und Metaphysik werden hier von Montaigne neuerlich zusammen- und auf sein Ich zurückgeführt,⁶⁵ was Nietzsche mit Seiten- und Randmarkierung quittiert. Mit seinem Selbstbezug und Versuch

58 Nietzsche, „Fatum und Geschichte“ [1862], in: ders., *Jugendschriften 1861–1864* (= BAW 2), hg. von Hans Joachim Mette, Fotomechanischer Nachdruck, München 1994, S. 54–59, hier S. 54.

59 Vgl. „Notes et variantes“, in: Montaigne, *Essais* [2007], S. 1835.

60 Michaels Herrn von Montaigne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754]. S. 350.

61 Ebd., S. 352.

62 Zu diesem Themenkomplex vgl. André Tournon, „Justice and the Law: On the Reverse Side of the Essays“, in: *The Cambridge Companion to Montaigne*, hg. von Ullrich Langer, Cambridge 2005, S. 96–117.

63 Vgl. Angelika Corbineau-Hoffmann, „Die Frucht der Muße oder Montaigne im Turm. Zur Genese der *Essais* als Auto(r)entwurf“, in: *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, hg. von Günter Figal, Hans W. Hubert und Thomas Klinkert, Tübingen 2016, S. 177–206. – Zu Muße als Voraussetzung von Montaignes Schreiben s. Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún*, Tübingen 2016, S. 69–81 (Kap. 5). – Eine Interpretation des Essays „De l'oisiveté“ (I, 8) mit Blick auf den Zusammenhang zwischen „Ich – Imagination – Sprache“ bietet Karin Westerwelle, *Montaigne: die Imagination und die Kunst des Essays*, München 2002, S. 365–407 (Kap. VI).

64 Michaels Herrn von Montaigne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754]. S. 353.

65 Zur Vorstellung eines ‚Ich‘ und zu Selbstbewusstsein sowie Individualität bei Montaigne vgl. Marie-Clarté Lagrée, „Montaigne on Self“, in: *The Oxford Handbook of Montaigne*, hg. von Philippe Desan, Oxford/New York 2016, S. 453–470.

der Selbsterfahrung vollzieht Montaigne nichts weniger als eine „phänomenologische Wende“, die nach Auffassung Stierles die phänomenologische Reduktion Edmund Husserls antizipiert.⁶⁶

Zurück zur Natur und von dieser zur Selbsterfahrung führt eine längere Passage des *Expérience*-Essays, die sich Nietzsche wiederum am Rand angestrichen hat:

Gleich wie sie [die Natur] uns Füße zum Gehen gegeben hat, so besitzt sie auch Klugheit, uns in dem Leben zu leiten, keine so sinnreiche, scharfe, und prahlerische Klugheit, wie die von jener ihrer Erfindung ist; aber eine desto leichtere, ruhigere, und heilsamere, die dasjenige sehr wohl ins Werk setzt, was jene sagt, wenn einer so glücklich ist, die selbe lauter und ordentlich, das heißt natürlich, zu brauchen. [...] Die Erfahrung, welche ich von mir selbst habe, könnte mich genügsam weise machen, wenn ich gelehrt wäre.⁶⁷

Die Natur wird hier anthropomorphisiert und als intelligibel aufgefasst, sie besitzt eine eigene „Klugheit“ und bietet den Menschen damit Lebenshilfe an. Auf diese zu hören, ist „natürlich“ und in pragmatischer Hinsicht ratsam. Die erwähnte Klugheit oszilliert offenbar zwischen Alltagsvernunft und Weisheit. Letztere steht auch dem Sprecher-Ich offen, wenn es ihm gelingt, Selbsterfahrung mit Gelehrsamkeit zu verbinden. Beide, *expérience* und Studium (*être „bon escholier“*), werden mithin als unterschiedliche Weltzugänge bzw. Quellen des Wissens gefasst. Erfahrung erscheint hier als Form der Selbstverständigung und als Kompass des eigenen Lebens.

In der nächsten von Nietzsche angestrichenen Passage bekundet Montaigne, „[s]ich keiner andern Wissenschaft“ als der Selbsterkenntnis zu „befleißig[e]n“ und „darinnen eine solche Tiefe und unendliche Verschiedenheit“ zu finden, dass er in Abwandlung des bekannten sokratischen Mottos mit demonstrativer „Bescheidenheit“ einräumt: „alles, was ich lerne, [hilft] weiter nichts [...], als daß es mir zeigt, wie viel ich noch zu lernen übrig habe“.⁶⁸ Indem Montaigne das geflügelte antike Wort (‘ich weiß, dass ich nichts weiß’), das ihm wohl aus Ciceros Überlieferung bekannt war, aufgreift, rekuriert er zwar auf Bücherwissen, relativiert jedoch zugleich dessen Bedeutung. Dieser schon im sokratischen Motto angelegte performative Widerspruch wäre etwa durch die Unterscheidung zwischen ‚sicherem Wissen‘ und ‚unsicherem Wissen‘ aufzulösen. Doch Nietzsche scheint eine andere Logik mehr interessiert zu haben – nämlich die Psychologie des Skeptikers, wie Paragraph 208 der im Sommer 1886 veröffentlichten Schrift *Jenseits von Gut und Böse* belegt. Dort ist die Rede davon, dass der Skeptiker es „lieb[e] [...], seiner Tugend mit der edlen Enthaltung ein Fest zu machen, etwa indem er mit Montaigne spricht: ‚was weiss ich?‘ Oder mit Sokrates: ‚ich weiss, dass ich Nichts

66 Stierle, *Montaigne und die Moralisten* [2016], S. 80.

67 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 354f.

68 Ebd., S. 358f.

weiss“.⁶⁹ Der Skeptiker tröste sich damit zu sagen, „auch die Sphinx ist eine Circe, auch die Circe war eine Philosophin“, und habe tatsächlich „einigen Trost nöthig“, denn physiologisch betrachtet sei Skepsis ein Dekadenz-Phänomen.⁷⁰

Von der angesprochenen Circe und ihren magischen Verwandlungskünsten konnte Nietzsche nicht nur in Homers *Odyssee* (10. Gesang) lesen, sondern auch in Montaignes Essay „Über die Erfahrung“. Die „Gewohnheit“ könne „unserm Leben eine ihr beliebige Gestalt geben“, sie sei „der Circe Trank und verändert unsere Natur, wie es ihr gefällt“, heißt es dort an einer Stelle, die sich Nietzsche angestrichen hat.⁷¹ Er wusste daher, dass laut Montaigne in Erfahrungszusammenhängen „alles“ auf die Gewohnheit ankommt,⁷² die in einer Nachlass-Notiz Nietzsches zur „Zukunft unserer Bildungsanstalten“ als „Lehrerin“ bezeichnet wird.⁷³

Besonders hervorzuheben ist schließlich ein Passus gegen Ende des Essays „Über die Erfahrung“, wo Montaigne resümiert:

Die Größe der Seele besteht nicht sowohl darin, daß man aufwärts und vorwärts geht, als daß man sich zu mäßigen und zu fassen weiß. Sie hält alles für groß, was genug ist, und zeigt ihre Hoheit dadurch, daß sie mehr mittelmäßige als erhabene Dinge liebt. Nichts ist so schön und so billig, als recht und gehörig einen Menschen vor zu stellen. Keine Wissenschaft ist schwerer, als hier recht zu leben wissen. Und unsere ärgste Krankheit ist die Verachtung unsers Wesens.⁷⁴

Die zitierten Ausführungen sind in Nietzsches Bibliotheksexemplar mit einem Doppelstrich am Rand markiert, der letzte Satz ist zusätzlich unterstrichen. Offenbar erschienen ihm die dortigen Bemerkungen zur Ataraxie und zur Anthropologie, die epikureisch-pyrrhonischen Vorstellungen verpflichtet sind, bemerkenswert. Montaigne war von früh an, schon vermittelt durch seinen Freund Étienne de La Boétie, mit diesen Traditionen bekannt. In gedanklicher Nähe zu Senecas Anleitung zum glücklichen Leben (*De vita beata*) und der Einsicht des Sextus Empiricus, dass Seelenruhe zwar das Telos, aber nicht direkt anzustreben sei, weil das Moment des Strebens selbst wiederum Unruhe stifte,⁷⁵ votiert Montaigne hier für Selbstbeschränkung. Anstatt einer Steigerungs- und Fortschrittslogik zu folgen, solle man die eigenen Affekte kontrollieren lernen. Er skizziert eine Ethik

69 Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse. Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten § 208“, in: KSA 5, S. 137.

70 Ebd., S. 138.

71 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 369.

72 Ebd.

73 Nietzsche, 1870,8[76], in: KSA 7, S. 251. – Zur Gewohnheit (*usus*) als Lehrerin vgl. schon: „Est rerum omnium magister usus“ (Caesar, *De bello civili*, 2, 8, 3), „Usus magister est optimus“ (Cicero, *Pro C. Rabirio Postumo oratio* 9). Montaigne macht daraus die „expérience“, die uns alles Nötige „lehrt“. Vgl. dazu Christina Schaefer's Bemerkungen in ihrem Beitrag zum vorliegenden Sammelband: „Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse“, S. 3–5 und 11.

74 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 436.

75 Vgl. Malte Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1995, insbes. S. 23f. und 150f.

des ‚Mittleren‘, das als rechtes Maß erscheint und dem menschlichen Wesen entspreche. Dessen Verfehlung wird in medizinischer Terminologie artikuliert, die verwendeten Superlative akzentuieren sowohl das Verheerende bzw. das *malum* („ärgste Krankheit“) als auch das Vorbildliche bzw. das *bonum*, das darin bestehe, der Rolle des Menschen gerecht zu werden. Gerade der Begriff der Krankheit dürfte den zeitlebens kränklichen Nietzsche in lebenspraktischer, leibphilosophischer und physiologischer Hinsicht besonders interessiert haben. Wie er sich Montaignes erfahrungsgesättigte Überlegungen und Formulierungen für seine eigenen Schriften produktiv aneignete, ist nun exemplarisch aufzuzeigen.

4 Nietzsches produktive Aneignungen

Die deutsche Übertragung der *Essais* Montaignes, in der sich Nietzsches Lese Spuren finden, hatte er 1870 von Cosima und Richard Wagner als Weihnachtsgeschenk erhalten.⁷⁶ Wenige Jahre später, nach den Bayreuther Festspielen von Sommer 1876, kam es jedoch zum Bruch mit Wagner. Nicht nur von dessen Ästhetik und Deuschtümelei distanziert sich Nietzsche fortan, sondern auch von der Metaphysik. Neben Arthur Schopenhauer tritt für ihn zusehends Montaigne: „Ich weiss nur noch einen Schriftsteller, den ich in Betreff der Ehrlichkeit Schopenhauer gleich, ja noch höher stelle: das ist Montaigne. Dass ein solcher Mensch geschrieben hat, dadurch ist wahrlich die Lust auf dieser Erde zu leben vermehrt worden“.⁷⁷ Die französischen Moralisten sind Nietzsches neue „Vorbilder in der Zeit der Krise“;⁷⁸ über sie tauscht er sich vor allem brieflich mit seinen frankophilen Freunden Malwida von Meysenbug und Paul Rée aus. Ausgerechnet die als Geschenk empfangenen *Essais* von Montaigne mit ihrer „ironischen und ein klein wenig selbstgefälligen Bescheidenheit“ dienen Nietzsche in den folgenden Jahren als Pharmazeutikum gegen Wagners pompösen Stil,⁷⁹ wie noch ein Briefentwurf von März 1885 an Heinrich von Stein dokumentiert.⁸⁰

Doch schon früher, bereits in Nietzsches Schriften von 1873/74, in den nachgelassenen Aufzeichnungen von Sommer/Herbst 1873 und in der Historienschrift, finden sich Notate, die unausgewiesen auf Montaignes *Expérience*-Essai rekurrieren, also eine Form des Bücherwissens darstellen und Nietzsches Prozess der produktiven Aneignung illustrieren: „Durch Wissen tödten: eig<entlich> ist es nicht einmal das Wissen, sondern nur das neugierige unruhige Belauern, also ein nothwendiges Mittel und conditio der Wissenschaft. Mitreden-Wollen, wo man nur stört, wenn man redet. Defienda me Dios de my ‚Gott behüte mich vor mir‘“.⁸¹ Behauptet Nietzsche hier, dass Wissen lebensbedrohlich sei, weil die Observation als ein Grundzug der Wissenschaft zu Unruhe und Störung des Lebens führe,

76 Vgl. Nietzsches bereits zitierten Brief an Mutter und Schwester, in: KSB 3, S. 172.

77 Nietzsche, „Schopenhauer als Erzieher“ § 2, in: KSA 1, S. 348.

78 Vivarelli, *Die Masken des freien Geistes* [1998], S. 94.

79 Erich Auerbach, *Mimesis*, Bern 1946, S. 273f.

80 Vgl. Nietzsches Briefentwurf an Heinrich von Stein von Mitte März 1885, in: KSB 7, S. 26–28.

81 Nietzsche, NF-1873,29[28], in: KSA 7, S. 636.

weist eines seiner folgenden Notate die Selbsterkenntnis in ihre Schranken. Dort heißt es enigmatisch-raunend: „Was birgt nicht alles der Mensch in sich, was er nie kennen lernen darf: weshalb der alte Spanier sagte ‚Defienda me Dios de my‘ ‚Gott behüte mich vor mir‘.“⁸² Der erste Satz erinnert wiederum an Montaignes ‚sokratische‘ Aussage über sein Nicht-Wissen und kann durchaus unterschiedlich gedeutet werden. Entweder wird hier eine tunlichst einzuhaltende Grenze gezogen, was jedoch dem von Nietzsche annotierten Plädoyer für Selbsterfahrung und -erkenntnis widersprechen würde.⁸³ Oder aber der Satz besagt, dass Montaigne, je weiter er (sich) erforscht, desto mehr zu erforschen bzw. „lernen“ findet, also unendlich vieles (in sich) birgt, was er (leider) nie erfahren bzw. kennenlernen wird. Somit wäre der vermeintliche Widerspruch aufgehoben. Die zitierten Worte des namentlich nicht genannten „alte Spanier[s]“ finden sich schon bei Montaigne selbst. So ist in der von Nietzsche konsultierten Übersetzung des Essays „Über die Erfahrung“ zu lesen: „Diejenigen Uebel, mit welchen uns die Einbildungskraft belästigt, sind die ärgsten und gewöhnlichsten. Der spanische Wunsch *Defienda me Dios de my* gefällt mir von vielen Seiten“.⁸⁴ Diese Passage dient auch für Nietzsches „zweite Unzeitgemäße Betrachtung“ als ungenannter intertextueller Referenzpunkt, und zwar in Paragraph 10, wo der ganzen eigenen Generation geraten wird, sich mit Gottes Hilfe vor sich selbst, das heißt hier, vor der „mir bereits anerzogenen Natur“, zu behüten.⁸⁵ Der von Montaigne und, in seiner Gefolgschaft, auch von Nietzsche zitierte selbstkritisch-skeptische Vers findet sich übrigens häufig in der spanischen Dichtung des 16. und 17. Jahrhunderts, u.a. bei Lope de Vega (*El gran duque de Moscovia y emperador perseguido*, I, 9) und Calderón de la Barca (*Lances de amor y fortuna*, III, 2).

Auch auf den Schluss von Montaignes Essay bezieht sich Nietzsche mehrfach, so im Brief an Heinrich Köselitz, Genua, 17. Februar 1882: „Nothdurft ist billig, Glueck ist ohne Preis, / Drum sitz ich statt auf Gold auf meinem Steiss.“⁸⁶ Und ebenfalls in einem nachgelassenen Fragment vom Frühjahr 1882: „Aus der Tonne des Diogenes. / Nothdurft ist wohlfeil, Glück ist ohne Preis: / Drum sitz' ich statt auf Gold auf meinem Steiß.“⁸⁷ Die Referenzstelle lautet: „Wir mögen immer Stelzen anlegen; deswegen müssen wir doch auf unsern Füßen gehen: und wir sitzen auch auf dem erhabensten Throne von der Welt doch, mit Ehren zu vermelden,

82 Nietzsche, NF-1873,29[182], in: KSA 7, S. 706.

83 Vgl. die bereits zitierte Stelle im Essay über die Erfahrung: Des Herren von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 358: „Da ich mich keiner andern Wissenschaft befleißige: so finde ich darinnen eine solche Tiefe und unendliche Verschiedenheit, daß mir alles, was ich lerne, weitere nichts hilft, als daß es mir zeigt, wie viel ich noch zu lernen übrig habe.“

84 Michaels Herrn von Montagne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 384. – Bemerkt hat das bereits Tobias Dahlquist, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 383.

85 Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in: KSA 1, S. 328.

86 Nietzsche an Heinrich Köselitz, Brief vom 17.02.1882, in: KSB 6, S. 171.

87 Nietzsche, NF-1882,19[5], in: KSA 9, S. 675.

auf unserm Steise.“⁸⁸ Hier leitet die lebenspraktische Erfahrung des erhöhten Standes, dem Stehen bzw. Laufen auf Stelzen, über zur Moral- und Herrschaftskritik. Montaigne erinnert seine Leser*innen daran, mit Ämtern und Würden bloß nicht die Bodenhaftung zu verlieren. Die zitierte Stelle ist ein Parastück seines Spotts über menschlichen Hochmut und illustriert seine wegweisende Abwendung von Rollenidentität hin zu personaler Identität, wie Reto Luzius Fetz argumentiert.⁸⁹

Ein anderer Perspektiven- bzw. Paradigmenwechsel, nämlich Nietzsches Abwendung von der Metaphysik hin zur philosophischen Anthropologie, die als Grundfrage nach dem bzw. den Menschen auch schon im Zentrum von Montaignes Interesse steht, stiftet eine weitere Verbindung zwischen beiden Autoren.⁹⁰ Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch Nietzsches Lob der Moralisten: Montaigne, Charron, Chamfort, La Rochefoucauld, Voltaire und Stendhal seien „Menschenkenner“, die „alle auch noch einen Willen und Charakter im Leibe haben“.⁹¹ Nietzsche urteilt, mitbedingt durch seine Abkehr von Wagner und Schopenhauer zugunsten einer Orientierung an den französischen Moralisten, seit Mitte der 1870er Jahre nicht mehr *a priori*, sondern *a posteriori* – also „[a]us der Erfahrung“, so der Titel eines Aphorismus aus dem ersten, 1878 erschienenen Band von *Menschliches Allzumenschliches*, einem für Nietzsches Rezeption der französischen Moralisten zentralen Werk, wo es heißt: „– Die Unvernunft einer Sache ist kein Grund gegen ihr Dasein, vielmehr eine Bedingung desselben“.⁹² Die zitierte Sentenz, gestützt auf Erfahrungswissen, grenzt sich auch von rationalistischen Strömungen der Philosophie ab und illustriert Nietzsches Affinität zur kleinen Form, zu Maximen, Aphorismen, aber eben auch dem Essay. Seine anti-systematische Denk- und aphoristische Schreibweise führen Montaignes undogmatische Betrachtungen und essayistischen Stil fort.⁹³

5 Postskriptum

Die bisherigen Ausführungen sollten gezeigt haben, inwiefern komparatistische Zugänge zu frühneuzeitlichen Autoren auch in transhistorischer Perspektive fruchtbar und durch rezeptionsgeschichtliche Studien materialnah zu vertiefen sind. Nietzsches Lektüren der französischen Moralisten quellengestützt nachzu-

88 Michaels Herrn von Montaigne *Versuche*, Dritter und letzter Theil [1754], S. 448. – Vgl. dazu Giuliano Campioni, „Nachweis aus Michel de Montaigne, *Essais* (1580–1753/54) [Beiträge zur Quellenforschung]“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 259.

89 Vgl. Reto Luzius Fetz, „Michel de Montaigne. Philosophie als Suche nach Selbstidentität“, in: *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, hg. von Paul Richard Blum, Darmstadt 1999, S. 161–172.

90 Auf die fundamentale Bedeutung dieser anthropologischen Grundfrage weist schon Friedrich, *Montaigne* [1946], S. 12, hin; zu Nietzsches Paradigmenwechsel von der Metaphysik hin zur Anthropologie vgl. Vivarelli, *Die Masken des freien Geistes* [1998], S. 94.

91 Nietzsche, NF-1884,26[404], in: KSA 11, S. 257.

92 Nietzsche, „Menschliches Allzumenschliches § 515“, in: KSA 2, S. 323.

93 Vgl. Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists* [1982], S. 134–136; Claus Zittel, „Französische Moralistik“, in: *Nietzsche-Handbuch* [2000], S. 399–401, hier S. 400.

vollziehen, bietet nicht nur neue Einblicke in seine Rezeption Montaignes, sondern auch in dessen Erfahrungskonzept, wie es sich insbesondere im letzten Essay (III, 13) zeigt. Über die behandelten Annotationen und produktiven Aneignungen hinausgehend zeichnet sich in verstreuten Bemerkungen Nietzsches ein Montaigne-Porträt ab, das erkennbar an Nietzsches Bild des ‚Freigeists‘ orientiert ist.⁹⁴ In produktionsästhetischer Hinsicht korrespondieren Nietzsches zum Teil unmarkierte Übernahmen aus Montaignes *Essais* mit dessen eigener Praxis der Intertextualität. So wird deutlich, wie zwei kanonische Autoren auf die Kategorie der Erfahrung rekurren und diesen Rekurs jeweils für ihre Argumentation funktionalisieren – nämlich essayistisch, experimentell, physiologisch bzw. leiborientiert, in Auseinandersetzung mit der Medizin und in den Diensten einer Philosophie, die sich als Selbstsorge und als ästhetische Lebensform, also als Lebenskunst versteht.

Die enge Verbindung von ‚Erfahrung und Experiment‘ und der skeptische Zweifel an tradierten Wissensbeständen erscheinen für den Essay als Gattung insgesamt charakteristisch.⁹⁵ Was allerdings zu welcher Zeit und in welchem diskursiven Umfeld als Experiment verstanden und wie im Medium des Essays experimentiert wird, bleibt genauer zu bestimmen: Denn anders als das naturwissenschaftliche Experiment, das „zur Objektivität durch Ausschluss der Subjektivität gelangt, gelangt der Essay zur Objektivität unter Einschluss der Subjektivität“, „[e]r zeigt Optionen auf, sich gegenüber neuem und unsicherem Wissen zu behaupten“.⁹⁶ Dieser epistemologische Befund gilt indes mehr für Nietzsches als für Montaignes *Essais*. Spätestens in seinen letzten Lebensjahren ist Montaignes Ziel weniger die Produktion neuen als vielmehr die Bestätigung bisherigen Wissens, das belegen seine Perspektivenverschiebung auf das eigene Selbst und der Umstand, dass er zwischen 1588 und 1592 nur seine vorliegenden *Essais* überarbeitet, aber durch keine weiteren mehr ergänzt.⁹⁷

Als produktiver Leser und Lebensphilosoph verfährt Nietzsche ähnlich, aber nicht identisch wie Montaigne: Beide eint u.a. die Spannung zwischen häufigen Referenzen auf antike Autoren einerseits, v.a. Seneca, Plutarch und Sextus Empiricus, und expliziter Relativierung von Bücherwissen andererseits.

94 Vgl. Vivarelli, *Die Masken des freien Geistes* [1998]; Zittel, „Französische Moralistik“ [2000], S. 400.

95 Vgl. Müller-Funk, *Erfahrung und Experiment* [1995], insbes. S. 21.

96 Markus Wild, „Essays“, in: *Literatur und Wissen: ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. von Roland Borgards u. a., Stuttgart/Weimar 2013, S. 277–281, hier S. 278.

97 Vgl. Balsamo/Magnien/Magnien-Simonin, „Introductions. Un homme, un livre“ [2007], S. XXVII; außerdem Traningers Vergleich mit den zeitgenössischen Académie-Vorträgen samt Hinweis auf die beiden Kontexten, den Unterrichtsvorträgen der *académiciens* und Montaignes *Essais*, bei allen Niveauunterschieden gemeinsame Absicht, nicht „unsicheres Wissen“, sondern „gesichertes Wissen in unsicherer Form“ zu bieten: Traninger, „*Essai und discours*“, S. 117f.

Unterschiede bestehen indes bei der Beurteilung der Vernunft und schließlich auch des Lebenszwecks.⁹⁸ Während Montaigne die *raison* als Erkenntnismittel sehr wohl akzeptiert und über ihr keineswegs eindeutiges Verhältnis zur Erfahrung sinniert, profaniert und dekonstruiert Nietzsche in seinen Schriften die Vernunft. Zarathustra rehabilitiert den „Leib“ gegenüber seinen „Verächtern“ als „eine grosse Vernunft“,⁹⁹ Grund der Vernunft sei der Instinkt, der Wille zur Macht, welcher in Nietzsches Spätwerk mitunter als Telos erscheint.¹⁰⁰ Montaigne affirmiert hingegen das Leben um seiner selbst willen.¹⁰¹ Damit bestätigt sich letztlich seine Erfahrung von der Verschiedenheit der menschlichen Dinge, einer Verschiedenheit, die sich auch als Veränderung *in der Zeit*, in der Abfolge verschiedener Ist-Zustände manifestiert und die er deswegen mit Lebendigkeit, ja dem Leben selbst assoziiert: „Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose. Et est impossible de voir deux opinions semblables exactement: non seulement en divers hommes, mais en mesme hommes, à diverses heures“.¹⁰²

Bibliographie

Quellen

- Montaigne, Michel de, *Essais*, avec des notes de tous les commentateurs, édition revue sur les textes originaux, Paris 1864.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, hg. von Jean Balsamo, Michel Magnien und Catherine Magnien-Simonin, Paris 2007.
- [Montaigne, Michel de,] Michaels Herrn von Montaigne *Versuche*, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz, 3 Bde., Leipzig 1753/54.
- Nietzsche, Friedrich, *Jugendschriften 1861–1864* (= BAW 2), hg. von Hans Joachim Mette, Fotomechanischer Nachdruck, München 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (= KSA), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München/Berlin/New York 31999.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (= KSB), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 22003.

-
- 98 Zur Urteilsbildung und Urteilen Montaignes vgl. Marc Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris 2011; zur Abhängigkeit des *jugement* von der *expérience* vgl. den Beitrag Ferraris in diesem Band.
- 99 Nietzsche, „Also sprach Zarathustra I. Von den Verächtern des Leibes“, in: KSA 4, S. 39.
- 100 Vgl. Volker Caysa, „Instinkt“, in: *Nietzsche-Handbuch* [2000], S. 256f.; Volker Gerhardt, „Wille zur Macht“, ebd., S. 351–355, hier S. 351f.
- 101 So heißt es etwa im Essay „Des livres“ (II, 10): „Mon dessein est de passer doucement, et non laborieusement ce qui me reste de vie“ (Montaigne, *Essais* [2007], S. 429); und im Essay „De l'expérience“: „j'aime la vie telle qu'il a plu à Dieu de nous l'octroyer“ (Montaigne, *Essais* [2007], S. 1163).
- 102 Montaigne, „De l'expérience“, in: ders., *Essais* [2007], S. 1114.

Sekundärliteratur

- Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984.
- Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* [1894], mit 3 Bildern Nietzsches u. faks. Briefen, unveränderter Neudruck, Dresden 1924.
- Auerbach, Erich, *Mimesis*, Bern 1946.
- Balsamo, Jean/Michel Magnien/Catherine Magnien-Simonin, „Introductions. Un homme, un livre“, in: Montaigne, *Les Essais*, hg. von dens., Paris 2007, S. IX–XXXI.
- Bamford, Rebecca, „The ethos of inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism“, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 47:1 (2016), S. 9–29.
- Blinkenberg, Andreas, „Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot ‚Essais‘ dans le titre de son œuvre?“, in: *Mélanges de linguistique et de littérature romanes offerts à Mario Roques*, Bd. I, hg. von Jacques Salverda de Grave, Paris 1950, S. 3–14.
- Bludau, Beatrix, *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese*, Bonn 1979.
- Bouriau, Christophe, „La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne“, in: *Noesis* 10 (2006): *Nietzsche et l’humanisme, Humanisme et Renaissance*, S. 73–92.
- Campioni, Giuliano, „Nachweis aus Michel de Montaigne, *Essais* (1580–1753/54) [Beiträge zur Quellenforschung]“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 259.
- Campioni, Giuliano, *Der französische Nietzsche*, aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin/New York 2009.
- Campioni, Giuliano u. a. (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York 2003.
- Caysa, Volker, „Instinkt“, in: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Hennig Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000, S. 256f.
- Compagnon, Antoine, „De l’expérience: un exercice de patience“, in: *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, Bd. VII, N° 13–16, 1988–1989, S. 213–220.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika, „Die Frucht der Muße oder Montaigne im Turm. Zur Genese der *Essais* als Auto(r)entwurf“, in: *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, hg. von Günter Figal, Hans W. Hubert und Thomas Klinkert, Tübingen 2016, S. 177–206.
- Dahlquist, Tobias, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 383.
- Donnellan, Brendan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn 1982.
- Ferrari, Emiliano, „Les *Essais* du jugement. Remarques sur l’expérience intellectuelle chez Montaigne“, in: *Facetten der experientia. Zum Rekurs auf Erfahrung und Erfahrungswissen in der frühneuzeitlichen Romania*, hg. von Isabelle Fellner und Christina Schaefer, Wiesbaden 2022, S. 39–52.
- Fetz, Reto Luzius, „Michel de Montaigne. Philosophie als Suche nach Selbstidentität“, in: *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, hg. von Paul Richard Blum, Darmstadt 1999, S. 161–172.
- Foglia, Marc, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris 2011.
- Friedrich, Hugo, *Montaigne*, Bern 1949.
- Gerhardt, Volker, „Wille zur Macht“, *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Hennig Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000, S. 351–355.
- Henry, John, „Erfahrung“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. von Friedrich Jaeger, Bd. 3, Stuttgart 2006, S. 431–435.
- Hogh, Alexander, *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*, Stuttgart/Weimar 2000.

- Hossenfelder, Malte, *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1995.
- Kambartel, Friedrich, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 609–617.
- Kessler, Alfred/Alfred Schöpf/Christoph Wild, „Erfahrung“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Bd. 2, München 1973, S. 373–386.
- Klinkert, Thomas, *Muße und Erzählen: Ein poetologischer Zusammenhang: Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún*, Tübingen 2016.
- Knauss, Gerhard, „innere Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 619f.
- Kritzman, Lawrence D., „Montaigne and the Crisis of Autobiography“, in: *The Cambridge Companion to Autobiography*, hg. von Maria Dibattista und Emily O. Wittman, New York 2014, S. 49–57.
- Lagrée, Marie-Clarté, „Montaigne on Self“, in: *The Oxford Handbook of Montaigne*, hg. von Philippe Desan, Oxford/New York 2016, S. 453–470.
- Lagrée, Marie-Clarté, *„C'est moy que je peins“. Figures de soi à l'automne de la Renaissance*, Paris 2011.
- Legros, Alain, *Essais sur poutres*, Paris 2000.
- Maag, Georg, „Erfahrung“, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. von Karlheinz Barck u.a., Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2001, S. 260–275.
- MacKinley, Mary B., *Words in a Corner. Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington 1981.
- Mauthner, Fritz, „Erfahrung“, in: Ders., *Wörterbuch der Philosophie* [1910], 2 Bde., Bd. 1, Zürich 1980, S. 288–295.
- Meyer, Theo, *Nietzsche. Kunstaufassung und Lebensbegriff*, Tübingen 1991.
- Müller-Funk, Wolfgang, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin/Boston 1995.
- Ottmann, Henning (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000.
- Panichi, Nicola, „Nietzsche et le ‚gai scepticisme‘ de Montaigne“, in: *Noesis* 10 (2006), *Nietzsche et l'humanisme, Humanisme et Renaissance*, S. 93–112.
- Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris 1982.
- Stegmaier, Werner, *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.
- Stierle, Karlheinz, *Montaigne und die Moralisten. Klassische Moralistik – moralistische Klassik*, Paderborn 2016.
- Tournon, André, *Montaigne – La glose et l'essai*, Lyon 1983.
- Tournon, André, „Justice and the Law: On the Reverse Side of the Essays“, in: *The Cambridge Companion to Montaigne*, hg. von Ullrich Langer, Cambridge 2005, S. 96–117.
- Traninger, Anita, „Essai und discours. Montaigne, die Praxis der Lektüre und die Académie du Palais“, in: *Der Essay als ‚neue‘ Form*, hg. von Andreas Mahler, Wiesbaden 2020, S. 99–118.
- Vivarelli, Vivetta, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg 1998.
- Villey, Pierre, *Les sources & et l'évolution des essais de Montaigne*, 2 Bde., Paris 1908.
- Westerwelle, Karin, *Montaigne: die Imagination und die Kunst des Essays*, München 2002.
- Westerwelle, Karin, „Michel de Montaignes Vorwort der *Essais*. Zur Erfindung der Selbstdarstellung“, in: *Der Autor und sein Publikum. Zur kleinen Gattung des Vorworts*,

- hg. von Pia Claudia Doering, Bettina Full und Karin Westerwelle, Würzburg 2018, S. 163–216.
- Westerwelle, Karin, „Essay“, in: *Handbook of autobiography/autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin/Boston 2019, S. 584–595.
- Westerwelle, Karin, „Michel de Montaigne: Les Essais (1580, 1588, 1595) [The Essays]“, in: *Handbook of Autobiography/Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin/Boston 2019, S. 1439–1455.
- Werle, Josef Maria, *Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“*, Würzburg 2003.
- Wild, Markus, „Essays“, in: *Literatur und Wissen: ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. von Roland Borgards u.a., Stuttgart/Weimar 2013, S. 277–281.
- Wuthenow, Ralph-Rainer, „Nachwort. Selbsterfahrung und Skepsis. Die ‚Essais‘ von Michel de Montaigne“, in: Michel de Montaigne, *Essais*, hg. von Ralph-Rainer Wuthenow, revidierte Fassung der von Johann Joachim Bode übertragenen Auswahl, Frankfurt/Main 1976, S. 292–307.
- Zittel, Claus, „Französische Moralistik“, in: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Henning Ottmann, Stuttgart/Weimar 2000, S. 399–401.

Das Problem der Vermittelbarkeit von neuweltlichem Erfahrungswissen

Jean de Léry: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578)

Dirk Brunke

1 Frühneuzeitliche Chronikliteratur und *experientia*

Das Schrifttum der frühneuzeitlichen Expansionszeit – also jene Texte, die im Umfeld der europäischen Entdeckung und Eroberung Amerikas sowie des Fernen Ostens entstanden sind – umfasst ein breites Spektrum an Textsorten: Bordbücher, Reiseberichte, Schilderungen von Eroberungen, Briefe, Schiffbrucherzählungen, offizielle und inoffizielle Geschichtsschreibung, apokryphe Reiseberichte, Kosmographien. Dieses äußerst heterogene Korpus eint, dass an ihm die frühneuzeitliche Aufwertung des Erfahrungsbegriffs ablesbar wird. Für diese Chronikliteratur gilt, dass das individuelle Erleben der Fremde eine zentrale Position einnimmt, denn angesichts der Realitäten der neu erschlossenen Räume tritt tradiertes Wissen in ein Spannungsverhältnis mit dem aus der Welterfahrung gewonnenen neuen Wissen. Es sind modifizierte Wege der Erkenntnis und Darstellung neugewonnenen Wissens gefordert, und der Erfahrung kommt in diesem Prozess eine Zentralstellung zu. Die Veränderungen des europäischen Weltbildes, der erstarkende Anthropozentrismus sowie die Neukonzeption von Wissen und Wissensgewinnung unter dem Vorzeichen individueller Erfahrung sind in der Chronikliteratur in besonderem Maße zu beobachten.¹

Etwa bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts, also in der frühen Phase der europäischen Expansion, treten die aus der individuellen Erfahrung der Reisenden gewonnenen Kenntnisse über die erschlossenen Regionen in ein dynamisches Verhältnis zu tradierten Wissensbeständen vor allem über den Kosmos und die Geographie. So nutzte Kolumbus – um das wohl prominenteste Beispiel zu nennen – die antike Geographie und ihre Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde,

1 Hierbei übernehmen die Dokumente der überseeischen Expansion Portugals und Spaniens eine Vorreiterrolle. Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, „Wenig Neues in der Neuen Welt. Über Typen der Erfahrungsbildung in spanischen Kolonialchroniken des XVI. Jahrhunderts“, in: *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, hg. von Wolf-Dieter Stempel und Karlheinz Stierle, München 1987, S. 227–252. Onésimo Almeida, „Experiência a madre das cousas – on the ‚Revolution of Experience‘ in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and its Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview“, in: *Portuguese Humanism and Republic of Letters*, hg. von Maria Berbara und Karl Enenkel, Leiden 2011, S. 381–400.

um seine Reise nach Asien in westlicher Richtung auf ein theoretisches Fundament zu stellen. Zunächst glaubte man, das Buchwissen bestätigt zu finden, als an den westlichen Ufern des Atlantiks Inseln erschienen. Kolumbus zweifelte nicht daran, in Fernost angekommen zu sein und somit einen Beweis erbracht zu haben, dass die Erde rund sei.² Doch erst durch die vollständige Umsegelung der Welt in westlicher Richtung unter dem Kommando des Portugiesen Fernão de Magalhães (1519–22) konnte der praktische bzw. empirische Beweis für die Rundform der Erde erbracht werden. Was die antiken Autoritäten zu wissen glaubten, jedoch ‚nur‘ theoretisch fassen konnten, wurde nun zur praktisch erfahrbaren – und von manchen Zeitgenossen tatsächlich erfahrenen – Gewissheit.

Diesem geschichtemachenden Beispiel für die Bestätigung antiken Buchwissens stehen allerdings ungleich mehr Beispiele gegenüber, die eine Herausforderung für die *auctoritas* des geographisch-kosmographischen Wissens bereithalten, sodass das „tradierte topische Wissen von der Welt an das laufend sich erweiternde empirische Beobachtungswissen“³ angepasst werden musste. So berichtet beispielsweise ein italienischer Begleiter Magalhães', Antonio Pigafetta (1524), von seinem Erstaunen, dass in den Äquatorialzonen – „contro l'opinione degli Antichi“ – keine lebensbedrohlichen Temperaturen vorherrschen.⁴ Und auch antike Mythen, die die Ränder der bekannten Welt thematisieren, verloren durch die globale Exploration ihre Deutungsmacht, wie zum Beispiel der Atlantis-Mythos, der Mythos der *Insulae Fortunatae* oder auch die zuletzt noch bei Marco Polo und Jean de Mandeville im Mittelalter als real existent ausgewiesenen fernöstlichen Inseln, auf denen hundsköpfige Ungeheuer ihr Unwesen treiben. Wenngleich in nicht wenigen Berichten die Wahrnehmung der Fremde mythologisch geprägt oder gar Impulsgeber für Reisen ist,⁵ verschwinden die mythologischen Orte und Wesen mit den fortschreitenden Entdeckungen im Laufe des 16. Jahrhunderts von den Landkarten und aus der Chronikliteratur.⁶ Das tradierte Buchwissen über die Ränder der bekannten Welt und den Kosmos wird folglich durch den sich global

2 Über Kolumbus' Fehlurteil vgl. Folker Reichert, *Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens*, Göttingen 2014, insb. S. 405–425.

3 Hanno Ehrlicher, „Die ‚Neue Welt‘: Reisen und Alterität“, in: *Handbuch Raum und Literatur*, hg. von Jörg Dünne und Andreas Mahler, Berlin/New York 2015, S. 355–363, hier S. 356.

4 Das Gegenteil ist der Fall: „Ebbimo or venti contrari, or calme, e piogge senza vento fino alla linea equinoziale; e le piogge durarono sessanta continui giorni, contro l'opinione degli Antichi“ (Antonio Pigafetta, *Primo Viaggio Intorno Al Globo Terracqueo*, hg. von Carlo Amoretti, Mailand 1800, S. 12).

5 So begab sich etwa die Florida-Expedition des Juan Ponce de León (1513) auf die Suche nach dem von Jean de Mandeville zuvor in Indien lokalisierten Jungbrunnen (vgl. Jean-Pierre Sánchez, „Myths and Legends in the Old World and European Expansionism on the American Continent“, in: *The Classical Tradition and the Americas*, hg. von Wolfgang Haase und Reinhold Meyer, Berlin/New York 1994, S. 189–240, hier S. 209–222).

6 Reminiszenzen an diese mythologisch durchdrungene Weltwahrnehmung finden sich beispielsweise in topografischen Namensgebungen, deren bekanntestes Beispiel der Fluss der Amazonen, also der Amazonas, darstellt.

ausweitenden Erfahrungshorizont der Europäer revidiert, falsifiziert oder aber empirisch bestätigt.

In jedem Falle positioniert sich das den Raum durchschreitende, ihn wahrnehmende und erlebende Ich als Ausgangspunkt und Legitimationsinstanz der Wissensveränderungen. Wenn also die *experientia* für diesen historischen Moment von zentraler Bedeutung ist, dann lohnt ein Blick auf die Strategien, mit denen die Reisenden ihr Erfahrungswissen in den Text übertragen, um die Veränderungsprozesse sichtbar zu machen.⁷

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden die *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) von Jean de Léry im Hinblick auf die Thematisierung von Erfahrungswissen beschrieben werden. Schließlich ist der autobiographische Bericht von Léry eines der sehr frühen Zeugnisse dafür, dass die „individuelle Erfahrung [...] zum Prinzip der Wissenschaften schlechthin“⁸ avanciert, denn der „Augenzeuge [tritt] als Gewährsmann [...] an die Stelle des Gelehrten“.⁹ Léry selbst betont, dass es sich bei der Neuen Welt um eine „quarte partie du monde, & inconnue des anciens“¹⁰ handle, über die Reisende am besten zu berichten wussten. Auf diesem Forschungsbefund aufbauend, wird im Folgenden die These diskutiert, dass die Vertextungsstrategien, die Léry einsetzt, um sein Erfahrungswissen sprachlich zu vermitteln, weit über die Zentralstellung des Erfahrungssubjektes hinaus, das Problem der Vermittelbarkeit von neuweltlichem Erfahrungswissen sichtbar werden lassen.¹¹ Er greift zwar – wie alle Autoren der Chronikliteratur – darauf zurück, unzählige Male auf seine Augenzeugenschaft zu verweisen, um seinem Text und dem darin präsentierten neuen Wissen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Jedoch belässt es Léry nicht dabei, sondern er spricht das Problem in autoreflexiven Passagen selbst an. Wenn er beispielsweise in Bezug auf die immense Größe einer Seeschlange anmerkt: „il n'est pas facile de le faire croire à ceux qui

7 Zur Konfiguration der Redeinstanzen und ihrem funktionalen Hintergrund in der vorbildgebenden iberoromanischen Chronikliteratur siehe die zentralen Forschungsarbeiten: Gerhard Penzkofer, „Lazarillo bei den Thunfischen oder die amerikanische Erfindung der Perspektive“, in: *Artificios. Technik und Erfindungsgeist in der spanischen Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit*, hg. von Wolfram Nitsch und Christian Wehr, Paderborn 2016, S. 63–97. Robert Folger, *Writing as Poaching: Interpellation and Self-Fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios*, Leiden/Boston 2011. Sowie Gumbrecht, „Wenig Neues in der Neuen Welt“.

8 Peter Brenner, „Vom Augenschein zur Wissenschaft: Formen neuzeitlicher Welterfahrung in den Reiseberichten von Hans Staden und Jean de Léry“, in: *Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit* 21/2-3 (1992), S. 179–217, hier S. 200.

9 Brenner, „Vom Augenschein zur Wissenschaft“, S. 201.

10 Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, hg. von Jean-Claude Morisot, Genf 1975, S. 39.

11 Zur Diskussion des Problems der Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen, das in zeitlicher Nähe zu Léry vor allem von Montaigne zur Sprache gebracht wurde, vgl. den konzisen historischen Überblick in Christina Schaefer, „*Esperienza*. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, in: *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019), S. 1–37, hier S. 1–14 sowie die theoretischen Ausführungen bei Andreas Kablitz, „Erzählung und Erfahrung, oder: Von der Unmöglichkeit, Erfahrung zu erzählen“, in: *Erfahrung und Referenz*, hg. von Axel Rüdth und Michael Schwarze, Paderborn 2016, S. 27–41.

n'ont point vue“¹², dann scheint Léry sich darüber im Klaren zu sein, dass er bei der Vertextung seiner neuweltlichen Erfahrung auf besondere Evidenzstrategien angewiesen ist, mit denen er die Herausforderung der Diskursivierung von Erfahrungswissen zu lösen beabsichtigt. So lassen sich im Verlaufe der *Histoire* unterschiedliche Darstellungsmodi für unterschiedliche Typen des Erfahrungswissens feststellen, die den Disziplinen der Geographie, Mathematik, Ethnographie, Zoologie und Theologie zuzuordnen sind. Er nimmt dabei zum einen eine Hierarchisierung der Sinne vor, wobei der Sehsinn eine herausragende Stellung zugewiesen bekommt (Abschnitt 3),¹³ und er setzt zum anderen auf die Narrativierung von Erfahrung, um den Erlebnisscharakter des Erfahrungswissens zu betonen (Abschnitt 4). Die im Folgenden geführte Diskussion der vorgenannten These konzentriert sich damit auf eine der zahlreichen Textschichten, aus denen sich Lérys vielstimmiger Text zusammensetzt, nämlich jene Ebene, die vom neugieriger Blick des Autors geprägt ist (Abschnitt 2).

2 *Curieux de voir ce monde nouveau*. Der neugierige Blick des Jean de Léry

Jean de Léry (1534–1616), der als Sohn calvinistischer Eltern in der Bourgogne aufwuchs, studierte seit 1555 Theologie in Genf und schiffte sich am 8. September 1556 in Honfleur ein, um an der Konsolidierung der jungen französischen Kolonie im Gebiet des heutigen Rio de Janeiro mitzuwirken, der sogenannten *France antarctique*. Die väterliche Aufnahme der Calvinisten durch den Vizeadmiral Villegagnon verwandelte sich – nachdem dieser aus bisher nicht geklärten Gründen von den Positionen der reformierten Kirche abrückt –, rasch in abgrundtiefes Misstrauen und offene Feindschaft. Der religiöse Streit zwischen Katholiken und Hugenotten, der das Frankreich Heinrichs II. spaltet, griff damit auf Amerika über und ließ letztlich sogar die französischen Kolonisationspläne in Südamerika scheitern. Léry lebt nach dem Zerwürfnis mit einigen seiner Begleiter etwas mehr als ein Jahr bei den Indigenen der Tupinambá, bevor er am 26. Mai 1558 die Rückreise nach Frankreich antritt.

Wenngleich Léry schon 1558 nach Frankreich zurückkehrt, so publiziert er seine *Histoire* erst 1578 und damit nicht weniger als 20 Jahre später, und zwar als Reaktion auf die Schriften des Amerikareisenden André Thevet. Der Franziskanermönch und königliche Kosmograph, der die *France antarctique* vor Lérys Ankunft bereits verlassen hatte (1555–56), publiziert nach seiner Rückkehr die *Singularités de la France antarctique, autrement nommée Amérique* (1557) sowie seine *Cosmographie universelle* (1572). Das Scheitern der französischen Kolonie wird darin der Gruppe um Léry zugeschrieben. Daraufhin publiziert Léry seine *Histoire* als Gegenreaktion und nimmt darin eine „regelrechte Demontage“¹⁴ der Schriften Thevets vor.

12 Léry, *Histoire*, S. 29f.

13 Zur Suprematie des Sehsinns und des ‚neuen‘ Sehens in der Renaissance vgl. Corinna Albert, *Sehen im Dialog. Bedeutungsdimensionen intermedialer Phänomene in den spanischen Renaissance-dialogen zu Kunst und Malerei*, Stuttgart 2017, insb. S. 245–250.

14 Yasmin Temelli, „Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* – eine Reise Rich-

Léry greift beim Abfassen auf Notizen zurück, die er seit seiner Rückkehr angefertigt, mehrmals überarbeitet und letztlich als Streitschrift gegen Thevet in Form gebracht hatte.

Wie der über zwanzig Jahre andauernde Entstehungsprozess des Textes vermuten lässt, haben wir es mit keinem ‚reinen‘ Reisebericht zu tun, sondern mit einem heterogenen Text, der verschiedenste Intentionen verfolgt und in dem sich diverse Diskurse überlagern. Als Streitschrift zur Verteidigung der Calvinisten liefert Léry einen pikanten Beitrag zur Debatte um die Religionskriege, denn er nutzt seinen Text, um den Katholizismus und nicht etwa die indigenen Kulturen als wahre Barbarei zu entlarven.¹⁵ Als Reisebericht liefert die *Histoire* unzählige, teils detaillierte Schilderungen des Erlebten, die auf den ersten Blick allein Lérys stark ausgeprägter Neugierde verpflichtet sind und in keine übergeordnete Ordnung gebracht werden, da sie der Ereignischronologie der Reise folgen. Das Interesse an der Neuen Welt zeitigt jedoch auch einen ethnographisch-naturkundlichen Blick auf die brasilianische Realität, sodass im Mittelteil des Textes die Ereignischronologie zugunsten einer systematisierenden Darstellung aufgebrochen wird. Dieser systematische Teil setzt sich aus einem Nebeneinander von Deskription und Narration zusammen: Abschnitte, die sich der Beschreibung allgemeiner Merkmale der Indigenen – Physiognomie, Kleidung, Nahrungsmittel – widmen, also die Beobachtungen Lérys resümieren und in eine Ordnung bringen, wechseln sich ab mit Erzählungen einzelner Ereignisse, die die Singularität der Erfahrung und ihrer sinnlichen Wahrnehmung in den Vordergrund stellen und damit stärker subjektgebunden vermittelt werden. Der Gesamttext wiederum wird von der Erzählung der Schiffsreise gerahmt.

Ein mehrschichtiger Text also, dessen diskursive Heterogenität die von der Neugierde getriebenen Interessen des Reisenden und die Absichten des Publizierenden im Hinblick auf sein Zielpublikum widerspiegelt: Implizite religionspolitische Stellungnahme, chronologischer Reisebericht, ethnographische Darstellung und Beschreibungen von Flora und Fauna sowie kosmologische Fragestellungen überlagern sich. Für die hier zu diskutierende These ist insbesondere jene Textschicht relevant, die Lérys in der *Préface* angekündigte Reiseprogrammatik realisiert. Dort gibt er an, dass er die Reise nach Übersee auch deshalb angetreten habe, da er „curieux de voir ce monde nouveau“¹⁶ sei.

tung Freiheit?“, in: *Liberté e(s)t choix: Verhandlungen von Freiheit in der französischen Literatur*, hg. von Sieglinde Borvitz und Yasmin Temelli, Berlin 2019, S. 87–103, hier S. 92.

- 15 Die Polemik zwischen Léry und André Thevet, ihre Konfessionsstreitigkeiten und der damit einhergehende europäische Blick auf die Neue Welt, insbesondere die Präfigurationen des *bon sauvage*, sind die wichtigsten Forschungslinien zu Lérys *Histoire*. Dazu weiterhin maßgeblich die Studie von Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Paris 2005. Zur Verbindung zwischen Lérys und Montaignes Blick auf Anthropophagie vgl. Deborah Losse, *Montaigne and Brief Narrative Form*, New York 2013, insb. S. 61–83.
- 16 Léry, *Histoire*, ohne Pagination. Der Verweis auf die Neugierde als Stimulus der Beobachtung durchzieht den gesamten Text. So etwa im Kapitel über den militärischen Aspekt der indige-

Die *curiositas*, als „nicht oder kaum an konkreten Zwecken orientierte Gier nach neuen Erfahrungen“,¹⁷ begründet, dass Lérys von der Neugierde getriebener Blick, wie erwähnt, ungeordnet ist, sich schweifend auf alles richtet, das seinen Weg kreuzt und sein Interesse stimuliert. Die Subjektposition des *curieux* generiert einen Blick, der verschiedenste Wissensbereiche durchstreift – unter anderem Geographie, Mathematik, Ethnographie, Theologie – und damit die frühneuzeitliche Durchlässigkeit von Disziplinengrenzen sichtbar macht. Die Vertextungsverfahren, auf die Léry zurückgreift, entsprechen diesem Blick des Neugierigen. Bei genauer Betrachtung der Erfahrungssituationen wird erkennbar, dass Léry darauf zurückgeworfen wird, allein seine Sinneswahrnehmung in den Text zu übersetzen.

3 Der Primat des Sehens

Mit der Zentralstellung des Erfahrungssubjekts und seiner Sinneswahrnehmung geht, so gibt Léry zu bedenken, eine Begrenzung der Perspektive einher, denn er betont, dass er sich auf das beschränken will, was seinem eigenen Erlebnishorizont entspringt: „mon intention & mon sujet sera en cette histoire, de seulement declarer ce que j'ai pratiqué, vu, ouy & observé tant sur mer, allant & retournant, que parmi les sauvages Ameriquains, entre lesquels j'ai frequenté & demeuré environ un an“.¹⁸ Nicht ohne programmatische Absicht scheint daher auch der wiederholte Gebrauch der Formel „ce que j'ai observé, tant sur mer en allant & retournant en la terre du Bresil dite Amerique“¹⁹ im letzten Abschnitt der *Histoire*. Léry strebt nicht nach einer Allgemeinbeschreibung der Neuen Welt, wie dies in der hispanischen Welt beispielsweise Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia general y natural de las Indias* (1535) oder Francisco López de Gómara: *Historia general de las Indias* (1552) in historischer Nähe zu Léry versuchen – Léry nutzt Gómara als Nachschlagewerk, auf das er verweist und aus dem er zitiert²⁰ –, sondern er gibt dem Leser zu verstehen, dass er sich auf seine Wahrnehmung beschränken wird.

Dabei geht er teils sehr gewissenhaft vor. Als er beispielsweise bei den Indigenen „grandes plumes d'Austruches“²¹ vorfindet, nicht aber die Tiere zu Gesicht bekommt, von denen diese stammen, kommentiert er: „pour n'en rien dissimuler, je n'en ai point vu“.²² Und selbst die von ihm bereisten Gebiete lassen sich nicht

nen Kultur, dessen zentrale Beschreibung eines Schlachtgeschehens allein dadurch ermöglicht wird, dass Léry die in den Krieg Ziehenden „par curiosité“ (205) begleitet habe. Zu dieser Episode weiter unten mehr. Zur *curiositas* als Konstituente der Gattung des Reiseberichts vgl. Angela Enders, *Die Legende von der Neuen Welt. Montaigne und die „littérature géographique“ im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993, insb. S. 137–147.

17 Gumbrecht, „Typen der Erfahrungsbildung“, S. 245.

18 Léry, *Histoire*, S. 2.

19 Ebd., S. 381.

20 Gómaras *Historia general de las Indias* erschien 1552 in Saragossa, 1568 in französischer Übersetzung von Martin Fumée.

21 Ebd., S. 102.

22 Ebd.

in ihrer Totalität, sondern nur begrenzt erfassen, denn er gibt offen zu, dass sein Bericht nur einen Ausschnitt der Gesamtrealität der brasilianischen Natur erfassen kann: „VOILA, non pas tout ce qui se pourroit dire des arbres, herbes & fruicts de cette terre du Bresil, mais ce que j'en ai remarqué durant envirant un an que j'y ai demeuré“.²³ Insgesamt legt Léry eine erfrischende Offenheit darüber an den Tag, was er aus eigener Anschauung und Erfahrung oder nur vermittelt und aus zweiter Hand oder durch Hörensagen an Informationen gesammelt hat. Wie das folgende Beispiel zeigt, stellt er seine Wahrnehmungsperspektive auch dann in den Vordergrund, wenn er sich auf geläufige Formen der Wissensgewinnung beziehen kann.

Wenn Léry sich beispielsweise mit dem Wissen über den Kosmos beschäftigt, bewegt er sich auf der Höhe der Zeit: Auf den Kanarischen Inseln – der ersten Zwischenstation auf der Amerikaroute – beobachtet er den Schiffslotsen (*pilote*) bei einer Standortbestimmung, die unter Zuhilfenahme des Astrolabiums vorgenommen wird. Er nutzt die ermittelte Angabe der geographischen Position, um die Aussagen anderer Kosmographen zu korrigieren:

[M]ais quoi qu'aucuns marquent en leurs cartes & enseignent par leurs livres, que ces isles Fortunees sont situees seulement par les onze degrez au deça de l'Equator, & par consequent, selon eux, seraient sous la zone Torride, je di, pour y avoir vu prendre hauteur avec l'Astrolabe, que certainement elles demeurent par les vingthuit degrez tirant au Pole Arctique. Et partant il faut concesser qu'il y a erreur de dixsept degrez, desquels tels auteurs, en trompans eux & les autres, les reculent trop de nous.²⁴

Die Standortbestimmung unter Zuhilfenahme von Instrumenten entwickelte sich im späten Mittelalter. Zur Zeit Lérys ist der Gebrauch des Astrolabiums bereits eine etablierte Methode zur Erfassung der Breitengrade. Als akzeptiertes Mittel der präzisen Standortbestimmung ist sie somit intersubjektiv gültig, also objektiv im Sinne der ‚exakten‘ Wissenschaften, denn sie ermöglichte „precise empirical results“.²⁵ Erst diese wissenschaftliche Rückversicherung verleiht Lérys vollmundiger Aussage – „Je di [...] que certainement“ – ihre Legitimität, was rhetorisch durch den eingeschobenen Verweis auf den Gebrauch des Astrolabiums unterstrichen wird. Der hervorgehobene Hinweis auf die Methode ist als eine Strategie zu werten, wissenschaftliche Genauigkeit herzustellen und damit die allgemeine Gültigkeit und intersubjektive Nachprüfbarkeit der exakten Angabe der Breitengrade sicherzustellen. Dennoch bleibt die Erkenntnis an das erkennende Subjekt und seine Sinneswahrnehmung rückgebunden. Schließlich ist dies ein Beispiel für neues Wissen, das sich auf etablierte Erkenntniswege mit Experimentcha-

23 Ebd., S. 193.

24 Ebd., S. 14, Herv. D.B.

25 Peter Dear, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2006, Bd. 3, S. 106–131, hier S. 119.

rakter unter Zuhilfenahme von Instrumenten stützt, sodass der Verweis auf die Augenzeugenschaft bei dem Experiment – „pour y avoir vu“ – zur Legitimation auszureichen scheint.

Die Beglaubigung neuen Wissens und Lérys Streben nach Genauigkeit und Gültigkeit wird jedoch problematischer, wenn ein Rückgriff auf etablierte wissenschaftliche Erkenntniswege beziehungsweise objektivierbare Methoden nur bedingt möglich ist, so dass Léry in diesen Fällen darauf zurückgreifen muss, seine rein subjektive Sinneswahrnehmung in Text zu überführen, wie dies beispielsweise bei der Beschäftigung mit der Tierwelt der Hochsee der Fall ist: Erzählungen über fliegende Fische, von denen hochseerfahrene Mitglieder der Schiffsbesatzung mehrfach gesprochen hatten und die er stets als „fariboles“,²⁶ als Seemannsgarn, abgetan hatte, stellen sich als wenig fabulös heraus, denn seine Sinneserfahrung lehrt ihn, dass sie der Wahrheit entsprechen: „l'expérience me monstra lors qu'il estoit ainsi“.²⁷ Bei der Sichtung eines Schwarms fliegender Fische landen einige von ihnen auf Deck und werden umstandslos in Augenschein genommen und betastet: „nous les prenions ainsi aisément à la main“.²⁸ Die eben noch für Phantasie gehaltenen Fische wecken Lérys Neugierde: „Partant pour decrire ce poisson, selon que je l'ai considéré en une infinité que j'ai vus & tenus en allant & retournant en la terre du Bresil: il est de forme assez semblable au haren, toutesfois un peu plus long & plus rond, a des petits barbillons sous la gorge [...]“.²⁹

Lérys einleitender Hinweis, dass er die neue Fischart genau so beschreiben werde, wie ihm die einzelnen Exemplare unzählige Male vor Augen lagen, mag rasch überlesen werden. Er ist jedoch darauf angewiesen, die Authentizität seiner Beschreibung zu betonen – also hervorzuheben, dass zwischen Sinneswahrnehmung und Beschreibung im Text keine Diskrepanz besteht –, da ihm kein anderes Werkzeug als die Sprache zur Verfügung steht, um den Lesern das von ihm Gesehene und Erlebte zu vermitteln.

Dass diese Form der Vertextung eines Erfahrungsmoments keine Ausnahme ist, wird ersichtlich, wenn Léry wenig später eine vergleichbare Formel einsetzt, um eine taxonomische Beschreibung von Seevögeln einzuleiten. Er hat diese Vögel zuvor betastet, seziiert und gegessen, und „pour en avoir mangé, & par consequent les ayans vu dedans & dehors, en voici la description: Ils sont de plumage gris [...]“.³⁰ Die Möglichkeit der detaillierten, nahezu taxonomischen Beschreibung wird als Resultat des umfassenden sinnlichen Erfahrens markiert.

In beiden Fällen wird der detaillierten Beschreibung der Tierart ein expliziter Verweis auf die Beschauung des untersuchten Objekts vorangestellt, in beiden Fällen folgen Sinneswahrnehmung und Objektbeschreibung aufeinander. Diese syntaktisch abgebildete Abfolge spiegelt offensichtlich die Chronologie der Wis-

26 Léry, *Histoire*, S. 22.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 26.

sensgewinnung wider: Das sinnliche Erfahren geht der Objektbeschreibung voraus. Der zeitliche Ablauf wird in beiden Fällen auch durch den eingesetzten Doppelpunkt markiert. Diese Markierung betont zunächst die logische Abfolge des Erkenntnisprozesses – Erkenntnis folgt Sinneserfahrung – und damit zudem die Tatsache, dass die vorangegangene sinnliche Erfahrung Grundlage der textuellen Beschreibung ist. Was auf textueller Ebene durch den Doppelpunkt im Nachhinein getrennt wird – Wahrnehmung und Beschreibung –, ist im Erkenntnisprozess nicht zu trennen, denn erkennendes Subjekt und Erkenntnis bleiben unauflöslich miteinander verbunden.

In diesen Beispielen geht dem sprachlichen Evozieren des Objekts der Verweis voraus, dass jenes genauestens in Augenschein genommen wurde. Erst das sinnliche Erfahren der Tiere – Sehen, Tasten und Schmecken – bildet die Basis für eine sprachliche Wiedergabe. Anders als allerdings bei dem Einsatz des Astrolabiums – dort konnte das präzisierte geographische Wissen durch Verweis auf eine etablierte wissenschaftliche Erkenntnismethode legitimiert und intersubjektiv vermittelbar werden –, fordert das gewonnene Wissen über die neuen Tierarten eine andere Form der Vermittlung, nämlich die Beschreibung des Objekts. Der Verweis auf die eigene Erfahrung betont zwar die Authentizität der Darstellung, eine sprachliche Vermittelbarkeit wird aber erst dadurch erreicht, dass die neue Fischart mit einer bekannten Fischart, dem Hering („haren[g]“), verglichen wird. Erst durch die vergleichende Referenz auf bestehendes Wissen wird – zumindest für den sachkundigen Leser – die neue Fischart in der sprachlichen Darlegung vorstellbar. Die genaue Beschreibung zielt darauf, dass der Fisch vor dem geistigen Auge des Lesers Gestalt annimmt. Für den Leser wird auf Basis des Textes imaginierbar, was für den Autor über den Sehsinn erfahrbar war.

Wie in den zuvor besprochenen Zitaten deutlich wird, stehen Sehen und Erfahren in einer unauflösbaren Verbindung miteinander, erscheinen teils sogar gleichbedeutend, „je l'ai vu & expérimenté“,³¹ und die visuelle Wahrnehmung ist die argumentative Basis für die sprachliche Vermittlung. Dies wird auch in der Darstellung und Vermittlung der amerikanischen Realität deutlich, wenngleich Léry den Primat des Sehens noch in gesteigerter Form nutzbar macht, um sein Erfahrungswissen vermittelbar zu machen. In seinen deskriptiv-ethnographischen Kapiteln liefert Léry zunächst eine umfangreiche Beschreibung der Indigenen, genauer gesagt ihrer äußeren Erscheinung und Physiognomie. Er fügt seiner Beschreibung sodann einen „Epilogue premier pour se bien représenter un sauvage“³² bei:

AINSI ayant deduit bien amplement tout ce qui se peut dire touchant l'exterieur du corps, tant des hommes que des enfans Ameriquains, si maintenant en premier lieu, suivant cette description, vous vous voulez repre-

31 Ebd., S. 116.

32 Ebd., S. 105, Marginalie.

senter un Sauvage, imaginez en vostre entendement un homme nud, bien formé & proportionné de ses membres [...].³³

Die reine Wortbeschreibung scheint aus Lérays Sicht keine ausreichende Evidenz zu erzeugen, denn er appelliert hier an die *imaginatio* des Lesers, die vorangegangene Schilderung zum Anlass zu nehmen, sich die Indigenen geistig zu vergegenwärtigen. Diesem Appell zur imaginativen Visualisierung stellt er darüber hinaus hier und an acht weiteren Stellen Abbildungen an die Seite, die die sprachlich-textuell evozierten Bilder visualisieren. Wenn Léry unter Verweis auf die Illustration des wohlproportionierten Indigenen anmerkt, „je vous les ai deschiffrez“,³⁴ und wenn er an anderer Stelle darauf hinweist, dass die Abbildungen den Leser bei seiner imaginativen Vergegenwärtigung unterstützen sollen, „pour vous mieux faire entendre“,³⁵ dann äußern sich darin Lérays Bedenken, dass die amerikanische Realität für den europäischen Leser nicht ohne Weiteres vermittelbar ist und dass adäquate Vermittlungswege eingesetzt werden müssen, damit das von Léry Erfahrene für den Leser durch den Text ‚vorstellbar‘ wird.

Léry scheint nachdrücklich bestrebt, seine Erfahrungen im Text sprachlich und visuell darzustellen. Im Sinne einer wirkungsästhetisch ausgerichteten Strategie soll damit die Vermittelbarkeit des eigenen Erlebens und des daraus gewonnenen Wissens sichergestellt werden. Anscheinend ist sich Léry darüber bewusst, dass sein Erfahrungswissen über Amerika – anders als im Astrolabiumsbeispiel – prekär ist, und zwar prekär in dem Sinne, dass er sich allein auf seine Sinneserfahrung, nicht aber auf etablierte Methoden der Wissenserkenntnis stützen kann. Von Bedenken getrieben, man könne ihm keinen Glauben schenken, markiert er alles Behauptete als ‚selbst sinnlich erfahren‘ und strebt eine Nachvollziehbarkeit seiner Sinneserfahrung auf Seiten der Leser an. Daher rühren die rekurrenten Formeln zur Beteuerung der Augenzeugenschaft und authentischen Wiedergabe des Erlebten, daher das Bemühen, die Sinneswahrnehmung im Text zu evozieren.

Diese Sorge um die Vermittelbarkeit des aus der eigenen Erfahrung gewonnenen Wissens kommt auch auf makrostruktureller Ebene zum Tragen, und zwar durch ein gezieltes Wechselspiel zwischen deskriptivem und narrativem Modus. So sind die narrativen Abschnitte in wirkungsästhetischer Hinsicht als ein Verfahren zu werten, das die Vermittelbarkeit von Lérays Erfahrung sicherstellt, und zwar in Form eines lektürebasierten Nachvollzugs.

4 Narration und Deskription

Die ersten sechs sowie die letzten zwei Kapitel der *Histoire* folgen der Ereignischronologie, also der Schiffsreise und den Erlebnissen bis zur Vertreibung Lérays zu den Indigenen. Diese Kapitel rahmen das Kernstück des Textes (Kap. 7–20), das sich

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., S. 105.

³⁵ Ebd., S. 221f.

neben naturkundlichen Beschreibungen (Kap. 7, 10, 11, 13) aus einer eingehenden Beschäftigung mit der Physiognomie der Indigenen (Kap. 8), ihrer Nahrungsversorgung (Kap. 9, 12), diverser Aspekte ihrer Kultur (Kap. 14–19) sowie einem in Dialogform wiedergegebenen zweisprachigen „Colloque“ (Kap. 20) zusammensetzt. Dieser Mittelteil gibt in weiten Teilen die Ereignischronologie als Ordnungsstruktur zugunsten einer systematischen, also naturkundlichen und ethnographischen Ordnung auf. Dennoch fügt Léry hier an kritischen Punkten der Wissensvermittlung narrative Episoden ein, die den deskriptiven Modus aufbrechen.³⁶ Die systematisch geordnete Beschreibung der indigenen Kultur wird an dreiundzwanzig Stellen durch „erzählte Beispielgeschichten aus der eigenen Erfahrung des Reisenden“³⁷ unterbrochen, was durch den Wechsel des Tempus vom Présent zum Passé simple oder anhand autoreflexiver Kommentare markiert wird, die die zwischengeschalteten Erzählabschnitte jeweils zu Beginn, teils auch in den Marginalien, mit Textsortenbezeichnungen versehen: „histoire“,³⁸ „exemple“,³⁹ „récit“,⁴⁰ „digression“,⁴¹ „conte“.⁴² Diese narrativen Einschübe decken ein inhaltlich breites Spektrum ab: So sind darunter beispielsweise eine „plaisante histoire“⁴³ über die Heilung eines Kranken durch einen Fledermausbiss, der „récit“⁴⁴ über einen Fisch mit menschlichem Kopf, der eines Fischers mit unglaublichen Tauchkünsten, oder auch die Schilderung der Erlebnisse Lérys während einer indigenen Zeremonie.⁴⁵

Es steht außer Frage, dass diese Moduswechsel innerhalb des deskriptiven Teils als „[e]in Zeichen für [die] Bedeutung des narrativen Textanteils wie für ein zu-

36 Zur Dynamik zwischen narrativer und systematischer Ordnung vgl. Christian Kiening, „Ordnung der Fremde: Brasilien und die theoretische Neugierde im 16. Jahrhundert“, in: *Pandaemonium Germanicum: Revista de Estudos Germanísticos* 6 (2002), S. 159–165.

37 Hans-Günther Funke, „Spuren eines Metadiskurses über die Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Brasilien-Reiseberichten Thevets und Lérys“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 26/3–4 (2002), S. 395–426, hier S. 418.

38 Léry, *Histoire*, S. 130.

39 Ebd., S. 167.

40 Ebd., S. 169.

41 Ebd., S. 178.

42 Ebd., S. 158.

43 Ebd., Marginalie.

44 Ebd., S. 169, Marginalie: „Recit d’un sauvage à l’auteur, touchant un poisson ayant mains & teste de forme humaine“.

45 Herausstechend sind zudem der „plaisant recit d’un vieillard sauvage sur le propos du vin“ (ebd., S. 130, Marginalie) und der „colloque“ zwischen Léry und einem Indigenen über das Brasilholz (S. 176, Marginalie), den der Autor für eine moralphilosophische Kritik an der europäischen Trinksucht und Habgier nutzt. Zudem befinden sich darunter Erzählungen, die nicht auf Lérys Erfahrung zurückgehen. So ist beispielsweise die Episode der Krankenheilung, wie Léry selbst angibt, aus López de Gómaras *Historia general de las Indias* entnommen (S. 158, Marginalie). Zudem thematisiert Léry in den Episoden teils auch implizit die Frage nach der Hierarchie von Buchwissen und Erfahrungswissen, so beispielsweise in Bezug auf die Seefahrt: Die Episode des *Bon pilote sans lettre* (S. 34, Marginalie) stellt heraus, dass seemannische Fertigkeiten, die auf langjähriger praktischer Erfahrung auf See beruhen, dem Buchwissen der studierten Nautiker weit überlegen seien.

nehmendes Gewicht der subjektiven Wahrnehmung des Reisenden⁴⁶ im Angesicht des Fremden gewertet werden können und damit an die weiter oben herausgestellte Verknüpfung von Sinneserfahrung und Wissensdarlegung anschließen. Wo in den deskriptiven Abschnitten die Gesamtheit der Erfahrung bei den Indigenen im Sinne eines ethnographischen Traktats verallgemeinert und kondensiert wiedergegeben wird, da vermitteln die narrativen Einheiten die Erfahrung Lérys als ein vermeintlich unmittelbares, nicht in eine systematische Ordnung gebrachtes Einzelerlebnis. Léry vertextet seine Erfahrung also, damit der Leser diese in der Lektüre nachvollziehen, eventuell auch nacherleben kann. Um diesen Effekt sicherzustellen, werden die narrativen Abschnitte effektiv mit den deskriptiven Abschnitten verzahnt.

4.1 Zur Verzahnung von Narration und Deskription

Die Sonderstellung, die den narrativen Einlassungen zukommt, wird textintern vorbereitet, denn die deskriptiven Passagen verweisen durchgehend auf die erzählenden Passagen. Dies gelingt über spannungsproduzierende Vorausdeutungen. Hier macht Léry vor allem das Thema des Kannibalismus fruchtbar, das für das durchaus sensationslüsterne Lesepublikum der Amerikaberichte ein kaufentscheidender Faktor war.⁴⁷ Es verwundert also nicht, dass Léry seinen Kannibalismusbeschreibungen unzählige Andeutungen voranstellt,⁴⁸ die den Leser bei Laune halten und darauf hinwirken, dass dem Bericht seiner Erfahrung mit Anthropophagen erzähltechnisch und wirkungsästhetisch eine zentrale Stellung zukommt.

Abseits dieses die Lesererwartungen bedienenden Populärthemas sind jedoch andere Phänomene der textinternen Verzahnung und Spannungserzeugung zu erläutern, die für die Frage nach dem Vermittlungsproblem von Erfahrung relevant sind. Zunächst sind die Übergangsformeln zu nennen, die als Scharnierstücke zwischen den deskriptiven und narrativen Passagen stehen und die zwei Textmodi somit strukturell miteinander in Beziehung setzen.⁴⁹

46 Funke, „Spuren eines Metadiskurses“, S. 418.

47 Das bekannteste Beispiel für die verkaufsfördernde Wirkung von Kannibalismusdarstellungen im 16. Jahrhundert ist die in Frankfurt herausgegebene und reich illustrierte Reiseberichtssammlung des Lütticher Protestanten Theodor de Bry: *America* (1590–1602). Der dritte Band dieser Serie gibt Lérys *Histoire* in Ausschnitten wieder und machte vor allem durch die Kupferstichillustrationen der Kannibalismusszenen auf sich aufmerksam (vgl. Michiel van Groesen, „De Brys *America*-Serie: Ein Meisterwerk der Reiseliteratur“, in: ders. (Hg.), *Theodor de Bry. America, Sämtliche Tafeln 1590–1602*, Köln 2019, S. 7–26, hier S. 18f.).

48 Beispielsweise: „lesquels par le passé ont esté prins & mangé, a la façon que je diray au chapitre suivant“ (Léry, *Histoire*, S. 195).

49 Einige Beispiele für Übergangsformeln: „Mais laissant pour maintenant un peu à part nos *Toïoupinambauults* en leur magnificence [...]“ (ebd., S. 108); „à fin de traiter d’autres poincts, [...] je vais en premier lieu descrire [...]“ (S. 85); „Ainsi pour reprendre un peu haleine [...]“ (S. 369). Auch bei der Schilderung des Schiffbruchs, den Léry auf der Rückreise erleidet, bleibt Zeit für einen nautischen Exkurs über den Gebrauch des Lots, den er einleitet: „Ne reste plus pour mettre fin à la presente histoire [...]“ (S. 379).

Dies zeigt sich beispielsweise in Kapitel 19 (*De la guerre, combats, hardiesse & armes des sauvages*), das den kriegerischen Tätigkeiten der Indigenen gewidmet ist. Nachdem zu Beginn des Kapitels die Frage nach den Kriegsgründen erläutert wurde – die Indigenen kämpfen nicht etwa, weil sie Land einnehmen wollen, sondern allein, um vergangene Kriegsgräuel zu rächen –, geht Léry dazu über, zu schildern, wie die Indigenen sich auf anstehende Schlachten vorbereiten: „Selon que j’ai vu, la maniere que nos *Toupinenquins* tiennent pour s’assembler à la fin d’aller en guerre est telle: c’est comme qu’ils ne aient entr’eux rois ni princes“.⁵⁰ Léry fügt am Ende der Beschreibung der Kriegsvorbereitungen einen überleitenden Kommentar ein: „Mais, avant que faire marcher nos *Toïoupinambaoult*s en bataille, il faut savoir quelles sont leurs armes“.⁵¹ Hier wird, in logischer Abfolge zur Darlegung der Kriegsvorbereitungen, die Schilderung eines Kriegsgeschehens angekündigt, allerdings nur um diese sogleich zugunsten der Erläuterung eines weiteren, für die praktische Seite des Krieges nicht unerheblichen Aspekts der Militärkultur der Indigenen aufzuschieben. Es folgt eine detaillierte, enumerative Waffenbeschreibung: „Ils ont premierement [...]. Secondement [...]. Finalement [...]“.⁵² Auch dieser deskriptive Abschnitt wird jedoch mit einem Aufschub der Schilderung des Kriegsgeschehens abgeschlossen, denn der redselige Autor zeigt sich irritiert darüber, dass die Indigenen nackt kämpfen. Es folgt eine Einlassung über indigenen Nudismus. Schließlich ermahnt sich Léry selbst, das vielfach angekündigte Kriegsgeschehen nicht zu verfehlen, „à fin de ne confondre les matieres plus avant, je vai mettre nos *Toïoupinambaoult*s en campagne pour marcher contre leurs ennemis“,⁵³ um sodann die Schlacht letztlich geschehen zu lassen: „Estans doncques, par le moyen que vous avez entendu, assemblez [...] huict ou dix mille hommes [...] prests à marcher“.⁵⁴

Die unzähligen Kommentare Lérys verknüpfen die deskriptiven mit den narrativen Abschnitten aufs Engste, denn es werden Strukturmittel eingesetzt, die die deskriptiven Anteile in vorbereitende Funktion der narrativen Anteile stellen. In autoreflexiven Formeln wie „avant que faire marcher nos T.“ und „je vai mettre nos T. en campagne“ tritt der Autor Léry hervor. Er spricht hier in der Funktion des Organisators eines narrativen Textes, und zwar in dem Sinne, dass er die volle Verfügungsgewalt über die sprachlich entworfene Welt des Textes hat, Ausgangspunkt und Ordnungsinstanz des Besprochenen ist. Diese ‚olympische‘ Position – es erzählt Léry, der a posteriori seine Erlebnisse niederschreibt – wird dahingehend genutzt, Spannung zu erzeugen, weisen doch die zahlreichen Vorausdeutungen darauf hin, dass das gesamte Kapitel auf das narrative Schlachterlebnis ‚hinarbeitet‘, dessen Schilderung aber für die Zeit der ethnographischen Deskriptionen suspendiert wird. Hinzu kommt der Einsatz des historischen Präsens, was im Hinblick auf die Evidenzerzeugung ein besonders effizienter Modus der Visualisierung ist.

50 Ebd., S. 196.

51 Ebd., S. 197.

52 Ebd., S. 198–200.

53 Ebd., S. 201.

54 Ebd., S. 201f.

Wenn Léry also eine spannungserzeugende Rhetorik entfaltet, die die deskriptiven Abschnitte umspannt, dann arbeitet er mit Techniken, die der Narrativik eigen sind. Dies täuscht aber nicht darüber hinweg, dass die ethnographischen Anteile für sich genommen eine nüchterne, und damit gegenläufige Darstellung visieren. Im benannten Beispiel ist dies etwa die anschauliche Beschreibung der Kriegswaffen, die als Ekphrasis mitnichten der Logik einer erzählerischen Spannung folgt. In den deskriptiv ausgerichteten Passagen, die Ergebnis der ethnographischen Neugierde Lérys sind – er habe die Indigenen „par curiosité“⁵⁵ bei ihrem Feldzug begleitet –, zeigen sich letztlich „Tendenzen zur sachlichen Indianerbeschreibung“,⁵⁶ die „bis zu einem gewissen Grad ein eigenständiges Interesse an der indianischen Kultur“⁵⁷ in Form einer „distanziert-selbstkritische[n] Reflexion indianischen Seins“⁵⁸ erkennbar werden lassen. Diese Tendenzen jedoch gehen bei der Beschreibung der Indigenen – anders als etwa bei der Beschäftigung mit der Fischwelt – nicht so weit, dass auf Darstellungsebene eine textuelle Differenzierung zwischen *descriptio* und *narratio* erfolgte. Léry kämpft sozusagen mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material, und zwar dahingehend, dass er keinen eindeutigen und einheitlichen Modus findet, die Gesamtheit seiner Erlebnisse zu vertexten. Alles bleibt schließlich rückgebunden an seine Erfahrung, wenngleich Ansätze erkennbar sind, im Rahmen der Diskursivierung des Erlebten eine objektivierende, verallgemeinernde Darstellung zu suchen. Léry kann sich aber nicht vollends von seiner Erfahrung lösen. Alles Wissen bleibt letztlich rückgebunden an den subjektiven Erfahrungshorizont.

4.2 Erfahrung erzählen

Diese Rückbindung wird insbesondere dort explizit, wo Erlebnisse narrativ aus-erzählt werden. Diese Narrativierung geschieht offenbar vor allem in Bezug auf Wissensbereiche, deren Diskursivierung grundlegende Schwierigkeiten bereitet. Beispielhaft soll abschließend das Zeremonienerlebnis im Mittelpunkt stehen, das im zentralen, umfangreichsten Kapitel des ethnographisch-naturkundlichen Teils steht (*Ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages Ameriquains*, Kap. 16).⁵⁹ In diesem Religionskapitel wird Erfahrung mit den Affekten sinnstiftend in Verbindung gebracht, was darauf hinweist, dass die Vertextung von affektiv generierter Erfahrung besondere Schwierigkeiten bereitet. Hierbei wird dem Hörsinn beziehungsweise dem Hören von Musik eine privilegierte Stellung zugeordnet.

Léry beginnt das Kapitel mit einem gelehrten Verweis auf eine Sentenz Ciceros: „il n'y a peuple si brutal, ni nation si barbare & sauvage, qui n'ai sentiment qu'il y

55 Ebd., S. 205.

56 Enders, *Die Legende von der Neuen Welt*, S. 53.

57 Ebd., S. 58.

58 Ingrid Simson, *Amerika in der spanischen Literatur des Siglo de Oro. Bericht, Inszenierung, Kritik*, Frankfurt a.M./Madrid 2003, S. 135.

59 Léry, *Histoire*, S. 230–261.

a quelque Divinité“.⁶⁰ Im Unterschied zu den Völkern der drei ‚alten‘ Kontinente jedoch, so Léry, zögere er, diese „maxime indubitable“⁶¹ auch auf die Indigenen Brasiliens anzuwenden, da er bei ihnen weder Orte der Gottesanbetung gesehen noch Erzählungen über die Erschaffung der Welt gehört habe. Im Folgenden jedoch nimmt Léry – ohne dass dies im Text explizit formuliert würde – die Cicero-Sentenz dahingehend wortwörtlich, dass allen Menschen ein Gefühl für das Metaphysische eigen sei. Und was nun Léry daraufhin darlegt, ist seine Erfahrung, dass die Indigenen auf affektiver Ebene durchaus für das Metaphysische empfänglich sind.

Wenn er ihnen von der biblischen Genesis erzählt, zeigen die Indigenen sich „tous estonnez“,⁶² was durch eine „interjection d’esbahissement“⁶³ zum Ausdruck gebracht wird; wenn die Europäer sich vor dem Donner nicht fürchten, weil sie sich von Gott geschützt wissen, dann zeigen die Indigenen sich verwundert, „ils s’esmerveillent bien fort“.⁶⁴ Schließlich führt Léry eine Anekdote („exemple“⁶⁵) ein, um zu verdeutlichen, dass die Indigenen auf der Affektebene, „pour estre attirez à la cognoissance de Dieu“,⁶⁶ durchaus für das Metaphysische empfänglich sind: Er berichtet, dass einige Indigene ihn beim Singen eines Psalmes belauschten und der Gesang bei ihnen einen „grand plaisir“⁶⁷ auslöste, sodass einer unter ihnen ausrief: „Vraiment tu as merveilleusement bien chanté [...], j’ai esté fort joyeux de t’ouïr.“⁶⁸ Wenngleich der Gesang große Faszination auslöst, bleibt der Inhalt, die eigentlich religiöse Botschaft, für die Indigenen verschlüsselt. Schließlich tritt Léry als kultureller Übersetzer und Mittler auf und füllt das, was auf der Affektebene und über das Hören von Musik ihre Neugierde geweckt hat, nun mit Glaubensinhalt, denn er erklärt ihnen die Bedeutung des Psalms. An sein angeführtes Zitat von Cicero anschließend, suggeriert Léry, dass Affekte einen Zugang zum Glauben ermöglichen. Neuweltliche *experientia* tritt hier in Harmonie mit Buchwissen, denn Lérys Anekdote scheint Ciceros Aussage über den gefühlsmäßigen Zugang zum Glauben vordergründig zu bestätigen.

Dieses *exemplum*, das sicherlich auf an die Affekte appellierende Missionierungsansätze hindeutet, steht stellvertretend für die im Religionskapitel verwendete Form der *experientia* und ihre Verbindung zum Hören von Musik. Ebenso wie der Psalmgesang bei den Indigenen Erstaunen hervorruft, lassen sich nämlich Léry und seine Begleiter von den rituellen Gesängen der Indigenen bei besagter Zeremonie derart faszinieren, dass sie, nachdem sie ihre anfängliche Furcht

60 Ebd., S. 230.

61 Ebd., S. 231.

62 Ebd., S. 233.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 234.

65 Ebd., S. 257.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 258.

überwunden haben, während des Ereignisses im Indigenendorf bleiben, „pour voir ce mystere“,⁶⁹ wo sich ihre affektive Faszination schließlich derart steigert und sie vom Gesang derart ergriffen werden – „un accord si merveilleux“⁷⁰ und „admirable“⁷¹ –, dass Léry sich zu einer Grenzüberschreitung hinreißen lässt und gegen alle Warnungen das Zelt betritt, in dem sich die Zeremonienmeister befinden: „à fin de mieux voir à mon plaisir“.⁷² Im Anschluss an den narrativen Einschub gibt Léry an, dass ihm während der Zeremonie die Bedeutung derselben verschlossen geblieben war und ihm erst danach ein Übersetzer die Bedeutung des Gesangs erklärt habe.

Die Parallelen zur Anekdote sind eklatant: In beiden Fällen löst Musik Affekte aus, in beiden Fällen ist während des Erlebnisses selbst die religiöse Botschaft verschlüsselt, in beiden Fällen ist im Nachhinein eine Übersetzungsleistung notwendig. Auch hier stehen, wie in der Anekdote, zunächst die von der Musik ausgelösten Affekte im Vordergrund, denn die geweckte Faszination ruft den Wunsch hervor, im Nachklang der affektiven Ergriffenheit nun die Bedeutung des Rituals zu erfahren. Léry selbst und der indigene Übersetzer treten damit als kulturelle Mediatoren auf, was nicht überrascht, wird an dieser zentralen Stelle des Textes doch der religiöse Hintergrund der *Histoire* – schließlich waren die Kolonisten nicht nur Siedler, sondern auch Missionare – besonders deutlich. Léry knüpft an den Gedanken an, dass die Musik die Rolle einer Mittlerin zwischen dem Unsagbaren des Göttlichen und der gefühlsmäßigen Ebene menschlichen Seins übernimmt. Was allerdings auf der Gefühlsebene spürbar, also affektiv erlebbar ist, entzieht sich einer Versprachlichung, womit Léry hier eine Thematik einführt, die der Problematik der Versprachlichung von Erfahrungswissen entspricht.

Wo auf der einen Seite deskriptive Abschnitte eine ansatzweise distanzierte Beschreibung der indigenen Welt anvisieren, da werden narrative Einschübe zur Darlegung affektgeleiteter Kontaktmomente mit der Neuen Welt nutzbar gemacht. Den ethnographischen Abschnitten steht damit im Religionskapitel ein Fokus auf das affektive Erlebnis, auf die Affektgesteuertheit gegenüber, die hier als *Movens* der Wissensgewinnung auftritt. Affekt und Neugierde sind zwei Seiten derselben Medaille, ist doch beides zusammen der Ausgangspunkt des im Anschluss dargelegten Wissens über die indigene Kultur. Von daher betont der Autor Léry, dass im Moment des Erlebens die Musik die sinnliche Wahrnehmung geprägt hat, und zwar derart, dass auch zwanzig Jahre später die Musik im Erinnerungsprozess noch eine affektische Reaktion hervorruft: „j'en demeurai tout ravi: mais aussi toutes les fois qu'il m'en ressouvient, le cœur m'en tressaillant, il me semble que je les aie encor aux oreilles“.⁷³ Wenn also die Affekte als Ausgangspunkt von Wissen eingestuft werden, so ist dies dahingehend zu werten, dass Léry das Auserzählen

69 Ebd., S. 242.

70 Ebd., S. 243.

71 Ebd., S. 244.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 247.

seines Emotionserlebnisses als Kern der zu vermittelnden Erfahrung einstuft. Die Narrativierung ist demnach der adäquate Modus, die Vermittelbarkeit des Erlebnisses sicherzustellen, und zwar in der Absicht, das Erlebnis in seiner zeitlichen Dimension für den Leser lesbar und erlebbar zu machen, den Leser also auf diese Weise zu affizieren und seine Neugierde zu wecken.⁷⁴

5 Fazit

Die Reiseerlebnisse Lérys werden im erinnernden Schreibprozess, vor allem in jenen Passagen, in denen der Schreibende sich selbst und seine Erlebnisse thematisiert, als Erfahrungen in Szene gesetzt, und zwar als wissensproduzierende Erfahrung, die unterschiedlichen Disziplinen – Geographie, Kosmologie, Ethnographie, Botanik, Zoologie, Theologie – zuzuordnen ist. Dabei tritt die Sinneserfahrung, allem voran der Seh- und der Hörsinn, in den Vordergrund, und wird in Form von Narrativierung vermittelbar gemacht. Die Erfahrung als ein zentrales, wenngleich unscharf zu bestimmendes Element der Renaissance-Episteme nimmt in der *Histoire* einen zentralen Stellenwert ein, auf die alles im Text zu vermittelnde Wissen über die Neue Welt zurückgeführt wird. Die eigene Erfahrung legitimiert das neue Wissen. Der Fokus auf die Diskursivierung von Erfahrung erlaubt es herauszustellen, dass es Léry zwar – wie der Chronikliteratur im Allgemeinen – um die Vermittlung des Wissens über die neuen Räume geht. Zugleich offenbaren die aufgezeigten Vertextungsstrategien des Erfahrungswissens, vornehmlich die Narrativierung, dass vielmehr die erfahrungsgemäße Genese von Wissen in den Mittelpunkt rückt;⁷⁵ sowohl in Harmonisierung als auch in kritischer Auseinandersetzung mit tradiertem Bücherwissen.

Dass Léry sich dabei einer völlig neuen Welt gegenüber sah, bei deren Wahrnehmung er nur bedingt auf Buchwissen zurückgreifen konnte, verschafft ihm und den Autoren der Chronikliteratur ein Bewusstsein über die Novität und Singularität des historischen Moments. Auf dieser neuen Welterfahrung gründet die Problematik der Frage, mit welchen Mitteln das neue Wissen glaubhaft vermittelt werden kann. Wie aufgezeigt wurde, geht Léry weit über die bloße Betonung der Augenzeugenschaft hinaus, indem er gezielt Vertextungsstrategien anwendet. Léry selbst spricht diesen Problemkomplex an: „il n'est pas facile de le faire croire à ceux qui n'ont point vue“.⁷⁶ Von daher werden Evidenzstrategien eingesetzt, die die Erfahrung vermittelbar machen. Diese erfüllen, zumal wenn sich das Erfah-

74 Zur Verbindung des Erfahrungsbegriffs zum calvinistischen Glauben vgl. den kurzen Abschnitt „L'expérience et la foi“, in: Lestringant, *Jean de Léry*, S. 229–232.

75 Dieser performative Charakter ist auch für die politische Ebene des Textes sinnfällig. Vielfach wurde konstatiert, dass die Darstellung des religiösen Gegenspielers Villegagnons uneinheitlich und heterogen (vgl. Enders, *Die Legende von der Neuen Welt*, S. 80; Temelli, „Reise Richtung Freiheit“, S. 95) sei, was vor dem Hintergrund des performativen Charakters der *Histoire* jedoch nicht erstaunt, da eben keine statische Meinung über Villegagnon den Gesamttext prägt, sondern vielmehr Lérys Weg zur negativen Bewertung des Vizeadmirals beschrieben wird.

76 Léry, *Histoire*, S. 29f.

rungswissen auf affektische Kontaktmomente bezieht, die wirkungsästhetische Funktion, die eigene *experientia* glaubhaft und durch die Lektüre nachvollziehbar oder wieder-erfahrbar werden zu lassen. Léry greift auf eine vorgeblich unvermittelte Wiedergabe des Erlebnisses in narrativer Form zurück.

Es bleibt abschließend zu erwähnen, dass in den dargelegten Formen des Erfahrungswissens jene Wissensbereiche beleuchtet wurden, die für die praktische Seite der Expansionszeit und die Erfassung und Vermittelbarkeit des Neuen von zentraler Bedeutung sind. Für Léry selbst ist dies indes nicht die zentrale Funktion von Erfahrung, wie im letzten Absatz der *Histoire* deutlich wird – „j’ai expérimenté que l’Eternel est celui qui fait mourir & fait vivre“⁷⁷ –, denn schließlich stehe die lebenspraktische Erfahrung zwar in Funktion, dem Menschen eine Lehre und damit Weltwissen zuteilwerden zu lassen – „l’expérience fait mieux entendre un fait“⁷⁸. Seine zentrale Konzeption und Ausrichtung von Erfahrung ist aber als gottgewolltes Erfahrungswissen zu verstehen, das Einsicht in religiöse Wahrheiten gibt. Bei aller Dispersität der angeschnittenen Disziplinen, stimuliert durch den schweifenden Blick des *curieux*, bleibt doch alle Erfahrung – auch dann, wenn sie im Text als kontingent präsentiert wird – rückgebunden an diesen übergeordneten Erfahrungsbegriff. Dennoch keimen in seinem Text, im Hinblick auf die sich noch entwickelnde Zoologie und Ethnographie, zugleich moderne Ansätze menschlicher, profaner Welterfahrung. Lérys *Histoire* gibt damit auf mikrostruktureller Ebene Einblick in die Geburtsstunde frühneuzeitlicher Wissenschaft, im Falle Lérys vornehmlich im Sinne frühen ethnographischen und zoologischen Schreibens. Darin liegt der vorausweisende Charakter von Lérys neugieriger und breit gefächelter Beobachtungsgabe, die sich in einem ansatzweise objektiven Stil realisiert und die Lévi-Strauss rund 400 Jahre später veranlassen wird, die *Histoire* als ‚bréviaire de l’ethnologue‘ zu bekomplimentieren.

Bibliographie

Quellen

Léry, Jean de, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, hg. von Jean-Claude Morisot, Genf 1975.

Pigafetta, Antonio, *Primo Viaggio Intorno Al Globo Terraqueo*, hg. von Carlo Amoretti, Mailand 1800.

Sekundärliteratur

Albert, Corinna, *Sehen im Dialog. Bedeutungsdimensionen intermedialer Phänomene in den spanischen Renaissancedialogen zu Kunst und Malerei*, Stuttgart 2017.

Almeida, Onésimo, „Experiência a madre das cousas – on the ‚Revolution of Experience‘ in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and its Foundational

⁷⁷ Ebd., S. 381.

⁷⁸ Ebd., S. 369.

- Role in the Emergence of the Scientific Worldview“, in: *Portuguese Humanism and Republic of Letters*, hg. von Maria Berbara und Karl Enenkel, Leiden 2011, S. 381–400.
- Brenner, Peter, „Vom Augenschein zur Wissenschaft: Formen neuzeitlicher Welterfahrung in den Reiseberichten von Hans Staden und Jean de Léry“, in: *Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit* 21/2-3 (1992), S. 179–217.
- Dear, Peter, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2006, Bd. 3, S. 106–131.
- Ehrlicher, Hanno, „Die ‚Neue Welt‘: Reisen und Alterität“, in: *Handbuch Raum und Literatur*, hg. von Jörg Dünne und Andreas Mahler, Berlin/New York 2015, S. 355–363.
- Enders, Angela, *Die Legende von der Neuen Welt. Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1993.
- Folger, Robert, *Writing as Poaching: Interpellation and Self-Fashioning in Colonial relaciones de méritos y servicios*, Leiden/Boston 2011.
- Funke, Hans-Günther, „Spuren eines Metadiskurses über die Problematik der Wahrnehmung und Darstellung fremdkultureller Wirklichkeit in den Brasilien-Reiseberichten Thevets und Lérays“, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 26/3-4 (2002), S. 395–426.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „Wenig Neues in der Neuen Welt. Über Typen der Erfahrungsbildung in spanischen Kolonialchroniken des XVI. Jahrhunderts“, in: *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, hg. von Wolf-Dieter Stempel und Karlheinz Stierle, München 1987, S. 227–252.
- Hassinger, Erich, „Die Rezeption der Neuen Welt durch den französischen Späthumanismus (1550-1620)“, in: *Humanismus und Neue Welt*, hg. von Wolfgang Reinhard, Weinheim 1987, S. 89–132.
- Kablitz, Andreas, „Erzählung und Erfahrung, oder: Von der Unmöglichkeit, Erfahrung zu erzählen“, in: *Erfahrung und Referenz*, hg. von Axel Rüth und Michael Schwarze, Paderborn 2016, S. 27–41.
- Kiening, Christian, „Ordnung der Fremde: Brasilien und die theoretische Neugierde im 16. Jahrhundert“, in: *Pandaemonium Germanicum: Revista de Estudos Germanísticos* 6 (2002), S. 137–168.
- Lestringant, Frank, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Paris 2005.
- Losse, Deborah, *Montaigne and Brief Narrative Form*, New York 2013.
- Penzkofer, Gerhard, „Lazarillo bei den Thunfischen oder die amerikanische Erfindung der Perspektive“, in: *Artificios. Technik und Erfindungsgeist in der spanischen Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit*, hg. von Wolfram Nitsch und Christian Wehr, Paderborn 2016, S. 63–97.
- Reichert, Folker, *Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens*, Göttingen 2014.
- Sánchez, Jean-Pierre, „Myths and Legends in the Old World and European Expansionism on the American Continent“, in: *The Classical Tradition and the Americas*, hg. von Wolfgang Haase und Reinhold Meyer, Berlin/New York 1994, Bd. 1, S. 189–240.
- Schaefer, Christina, „Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, in: *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 15 (2019) S. 1-37, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (26.01.2021)

- Simson, Ingrid, *Amerika in der spanischen Literatur des Siglo de Oro. Bericht, Inszenierung, Kritik*, Frankfurt a.M./Madrid 2003.
- Temelli, Yasmin, „Jean de Lérys Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil – eine Reise Richtung Freiheit?“, in: *Liberté e(s)t choix: Verhandlungen von Freiheit in der französischen Literatur*, hg. von Sieglinde Borvitz und Yasmin Temelli, Berlin 2019, S. 87–103.
- Van Groesen, Michiel, „De Brys America-Serie: Ein Meisterwerk der Reiseliteratur“, in: ders. (Hg.), *Theodor de Bry. America, Sämtliche Tafeln 1590–1602*, Köln 2019, S. 7–26.

„Y en todo es gran cosa la experiencia“ – „Bei allem aber ist die Erfahrung sehr wichtig“

Erfahrungswissen bei Teresa de Jesús

Iris Roebeling-Grau

Dass bei allem die Erfahrung sehr wichtig sei, schreibt Teresa de Jesús (1515–82) im elften Kapitel ihres *Libro de la vida* (im Folgenden kurz: *Vida*¹), ihres autobiographischen Lebensberichts, den die Karmelitin auf Geheiß ihrer Beichtväter² im Zeitraum zwischen 1554 und 1565 sukzessive verfasste.³ Gedruckt wurde der Text erst posthum 1588 auf Initiative des Augustinermönchs und Theologieprofessors Fray Louis de León, als die Zweifel seitens der Inquisition der Vergangenheit angehörten. Das Konzept der Erfahrung, „*esperiencia*“, ohne x und mit i, wie die Spanierin in ihrer im 16. Jahrhundert noch nicht gänzlich normierten Muttersprache schreibt, ist ein zentraler Begriff dieses Werks, das bereits 1602 ins Französische übersetzt und in Frankreich u.a. über François de Sales verbreitet wurde. In dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, dieses Erfahrungs-

- 1 Zitiert wird nach der Ausgabe: Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid 162011. Im Folgenden werden nicht die Seiten, sondern die Kapitel mit den jeweiligen Abschnitten direkt im Fließtext angegeben: *Vida* 11,15. Die deutschen Zitate werden zitiert nach: Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2001. Auch hier werden im Folgenden die Kapitel und Abschnitte angegeben.
- 2 Die Abfassung dieser Lebensbeichte ist das Ergebnis eines längeren Schreibprozesses, in dem Teresa von unterschiedlichen Geistlichen aufgefordert wurde, ihre Weise des Betens und ihre mystischen Erfahrungen zu verschriftlichen, damit geprüft werden könne, ob diese von Gott eingegeben seien oder vom Teufel stammten. Die Abfassung des später so genannten *Libro de la vida* wurde 1562 von García de Toledo in Auftrag gegeben. An ihn ist die Schrift explizit adressiert (*Vida* 7,22). Im späteren Verlauf der Redaktion haben weitere Priester auf die Redaktion Einfluss gehabt, u.a. der Inquisitor Francisco de Soto y Salazar. Vgl. dazu: Dámaso Chicharro, „Introducción“, in: Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid 162011, S. 19–114, hier S. 69–72. Weil es unüblich war, dass Frauen sich zu theologischen Fragen schriftlich äußerten, stellt Teresa eingangs klar, dass man sie explizit zum Schreiben aufgefordert und ihr hierzu eine Erlaubnis erteilt habe: „[C]omo me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho“ (*Vida*, prólogo). „[U]nd mir eine weitreichende Erlaubnis und dazu noch den Auftrag gegeben, meine Gebetsweise und die Gnaden zu beschreiben [...]“ (*Buch meines Lebens*, Vorwort).
- 3 Vgl. dazu: Frauke Bode, „Teresa de Ávila: *El Libro de la vida* (1562) [*The Life of the Holy Mother Teresa de Jesús*]“, in: *Handbook of Autobiography/Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, 3 Bde, Berlin 2019, Bd. 3, S. 1425–1438, hier S. 1425–1427.

wissen als Bestandteil und Folge einer mystischen Erfahrung zu fassen, womit es unterscheidbar wird von weltlichem Erfahrungswissen. Dazu wird in einem ersten Schritt dargelegt, wodurch sich Erfahrungswissen in der Mystik auszeichnet und wie es sich zu anderen Formen des Wissens verhält. Anschließend wird aufgezeigt, wie Teresa dieses Wissen sprachlich in ihrem eigenen Schreiben präsentiert und damit verfügbar gemacht hat. Und schließlich soll der Frage nachgegangen werden, ob und wenn ja, inwiefern dieses mystische Erfahrungswissen geschlechtlich konnotiert ist: Ist es ein genuin weibliches Wissen?

1 Erfahrungswissen bei Teresa

Als konstitutiv für (lebenspraktisches) Erfahrungswissen kann nicht zuletzt die Gebundenheit an das körperliche Erleben identifiziert werden. Damit erweist sich dieses Wissen als eines, das in der Praxis, der Bewegung erworben wird und auch von diesem Anwendungskontext nicht gelöst werden kann:

Besonders evident ist dies in Bereichen, in denen körperlich-sinnliche Erfahrung bzw. praktische Übung eine wichtige Rolle spielen, z.B. beim Sport oder beim Spielen eines Musikinstrumentes. Selbst wenn man theoretisch *weiß*, wie die Bewegungen der Finger am Klavier oder beim Schwimmen ablaufen, heißt das noch nicht, dass man Klavierspielen oder sich elegant im Wasser fortbewegen *kann*.⁴

Gradmesser für den Lernerfolg ist hierbei stets der praktische Erfolg, der alles theoretische Wissen in den Schatten stellt. Aus eben dieser Praxisbezogenheit und dem engen Bezug zum Körper scheint allerdings auch eine gewisse Widerständigkeit zu resultieren, die sich bei der sprachlichen, genauer: bei der schriftlichen Fixierung dieses Wissens einstellt. Nicht nur kann man es über die Lektüre schlecht erwerben, schwierig gestaltet sich bereits der Versuch einer Verbalisierung auf dem Papier.⁵

In dieser Konturierung kann man Erfahrungswissen einer anderen Form von Wissen gegenüberstellen, das als Beobachtungswissen (*observatio*) klassifiziert wurde.⁶ Es wird in der Beobachtung eines Gegenstandes gewonnen und ist ein

4 Vgl. dazu Christina Schaefer unter Rekurs auf Gilberts Ryles Unterscheidung von *knowing how* und *knowing that*, in: Christina Schaefer, „Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*“, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 15/2019, Freie Universität Berlin, S. 5, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (23.08.2021).

5 Schaefer, „Esperienza“, S. 3. Außerdem: Ulrike Schneider, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. von Ulrike Schneider und Anne Eusterschulte, Wiesbaden 2018, S. 89–105.

6 Etymologisch führt diese Beobachtung über lat. ‚observare‘ auch zum Begriff der Observanz im monastischen Ordensleben. Sogar im Deutschen ist diese doppelte Bedeutung noch virulent, so etwa in der Wendung ‚ein Gesetz beobachten‘. Als eine Zwitterform zwischen dem Beobachtungswissen (als einem Wissen von einem Objekt) und dem Praxiswissen (als

Wissen von etwas. Diese Wissensform erfährt im Zuge eines erstarkten Interesses an der Erforschung der Natur in der Frühen Neuzeit einen Aufschwung. Es ist insofern losgelöst von der eigenen persönlichen (Lebens)Erfahrung, als es objektbezogen ist, und es lässt sich auch ohne Verweis auf die eigene Biographie kommunizieren. *Experientia* und *observatio* sind bereits bei Aristoteles angelegt⁷ und emanzipieren sich spätestens seit dem 16. Jahrhundert zunehmend voneinander, sind aber noch in der *Encyclopédie* von Jacques Diderot und Jean Baptiste le Rond D'Alembert im 18. Jahrhundert aufeinander bezogen.⁸

Wie lässt sich nun das bei Teresa aufscheinende Wissen der mystischen Erfahrung innerhalb dieser Dichotomie verorten? Haben wir es mit einem Erfahrungswissen und einer Praxis zu tun oder geht es vielmehr um ein Wissen, das sich auf ein Objekt, ein Phänomen bezieht?

Diese Fragen sind mit Blick auf die Mystik insofern nicht leicht zu beantworten, als dieser Bereich sich dadurch auszeichnet, dass in ihm etwas per se dem Wissen Entzogenes zugänglich wird: ‚mystikos‘ ist das Geheime, „hors des atteintes de la connaissance et de l'expérience propres [sic]“.⁹ Interessanterweise aber verabschiedet auch der hier zitierte Artikel aus dem *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1937–95) keineswegs den Begriff der ‚Erfahrung‘ aus dem Bereich der Mystik. Vielmehr wird in den anschließenden Absätzen das mystische Wissen gerade weil es an den Rändern der Alltagswelt angesiedelt ist, als ein spezifisches Erfahrungswissen gefasst, das an eine Form des eigenen Erlebens gebunden ist, welche die mystische Erkenntnis erst generiere: „Le mot ‚mystique‘ s'applique donc à l'objet, terme de l'expérience en question – le mystère –, et au sujet de la même expérience, et à la nouvelle forme de rapport qui s'ensuit entre l'un et l'autre“.¹⁰ Der mystischen Erfahrung kann demnach eine Sonderstellung eingeräumt werden, die sich aus einem Verhältnis zwischen dem zu erforschenden Gegenstand, hier: dem Göttlichen, und dem erforschenden Subjekt ergibt. Nur wenn beiden Seiten miteinander gleichsam ins Gespräch gebracht werden, scheint es sinnvoll, von mystischer Erfahrung als einer Form der besonderen Gotteserkenntnis zu sprechen, die von einer spezifischen Weise des eigenen Erlebens ausgeht. Vor diesem

einem Wissen von einem Bewegungsablauf) scheint zu stehen, was man Lebenserfahrung nennen kann: ein Weltwissen, gewonnen in Reisen, (Miss)Erfolgen und Weltwahrnehmung. Zumindest der einschlägige Artikel aus der *Encyclopédie* legt diese Abstufung nahe. Vgl. César Chesneau Dumarsais, „Expérience“, in: *Encyclopédie méthodique* [...], hg. von Denis Diderot und Jean Baptiste le Rond d'Alembert, Bd. 6: ET–FN, Paris 1765, S. 297.

7 Vgl. zur Unterscheidung von Experiment, Erfahrung und Beobachtung: Lorraine Daston/Elisabeth Lunbeck, „Introduction. Observation Observed“, in: dies. (Hg.), *Histories of Scientific Observation*, Chicago/London 2011, S. 1–11.

8 Vgl. dazu den Beitrag „Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse“ von Christina Schaefer in diesem Band.

9 Jesús López-Gay, „Mystique. – I. Le phénomène mystique“, in: *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, hg. von Marcel Viller u.a., Bd. 10, Paris 1980, Sp. 1894–1902, hier Sp. 1893.

10 Ebd.

Hintergrund erweist sich das autobiographische Schreiben als paradigmatisch für die literarische Darstellung dieser Erfahrung, lässt sich in ihm die beschriebene Verschränkung doch ideal vorführen: Es wird vom eigenen Leben erzählt, das sich als Erfahrungsraum für das Göttliche erweist. Auch Teresas *Vida* zeugt von einer solchen Verschränkung.¹¹

Die Forschung hat verschiedene Versuche unternommen, diese mystische Gotteserfahrung zu systematisieren und in ihren unterschiedlichen Schattierungen als Wissen zu beschreiben. Ciro García etwa unterscheidet mit Bezug auf die *Vida* zwischen einer christozentrischen mystischen Konversionserfahrung, einer etwas weiter gefassten theologischen Gotteserkenntnis (eines Wissens um die Anwesenheit Gottes im eigenen Leben), einer spezifisch auf Christus bezogenen persönlicheren Gottesbegegnung, einer Einsicht in das Wesen der Trinität und einer Gotteserfahrung in Form einer umfassenden Wahrheitserkenntnis.¹² Anstatt dieser Typologie weiter nachzugehen, die ausgerichtet ist auf die Frage nach der jeweiligen Beschaffenheit dessen, was erfahren und also erkannt wird, soll hier die bereits benannte Verschränkung zwischen Erfahrungs- und Beobachtungswissen noch einmal in den Blick genommen werden, um sie abzugleichen mit der bei Teresa im Zentrum stehenden Praxis des Gebetes. Übereinstimmend wird diese Praxis als Schlüssel oder auch – mit der architektonischen Metaphorik der Autorin – als ‚Tür‘ („puerta“) beschrieben, welche die Gläubigen auf ihrem Weg zu einer spezifisch mystischen Gotteserfahrung passieren müssen, um die Einkehr in die eigene Innenwelt zu realisieren.¹³ „Pero no existe posibilidad de entrar dentro sin pasar por la oración, que es la puerta: no hay exploración posible del mundo interior sin el encuentro mutuo de Dios con el hombre“ (im Folgenden kurz: *Moradas* 2,1,11).¹⁴

11 Vgl. zur Geschichte der Verschränkung von christlicher Selbst- und Gotteserkenntnis: Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernhard*, 3 Bde., Paris 1974–5, Bd. 1, S. 132.

12 Ciro García, „La experiencia de Dios en el *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús“, in: *Scripta Teologica* 47/2 (2015), S. 419–439, hier S. 423f. Vgl. auch Jesús Castellano, der sich auf Teresas Werk insgesamt bezieht und darin mit Bezug auf den Brief des Paulus an die Epheser (3,18f.) eine vierdimensionale Erfahrung ausmacht, wobei er die Breite als den menschlich-christlichen Aspekt deutet, den er auch mit der Kirche ihrer Zeit in Zusammenhang bringt, die Weite als den Anteil in der persönlichen Entwicklung auf dem eigenen Lebensweg, die Höhe als die so genannte übernatürliche Dimension dieser Erfahrung und die Tiefe als die spezifisch mystische innere Gotteserfahrung. Jesús Castellano, „Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina“, in: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, hg. von Alberto Barrientos, Madrid 2002, S. 157–281, hier S. 169–173.

13 Castellano, „Espiritualidad teresiana“, S. 202.

14 Zitiert wird nach der Ausgabe: Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid 1999. Im Folgenden werden nicht die Seiten, sondern die Kapitel mit den jeweiligen Abschnitten direkt im Fließtext angegeben. „Nun also, zu meinen, wir würden in den Himmel kommen, ohne in uns einzutreten, indem wir uns kennen lernen und unsere Armseligkeit betrachten, und was wir dem Herrn verdanken, und ihn oftmals um sein Erbarmen zu bitten, das wäre Unsinn“ (Teresa von Avila, *Wohnungen der Inneren Burg*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2005). Im Folgenden zitiert mit Kurztitel und den jeweiligen Abschnitten.

Im Prolog zu ihrer *Vida* hat Teresa dieses Gebet – entsprechend des ihr erteilten Auftrages zur Verschriftlichung ihrer Gebetsweise und den daraus resultierenden Visionen – erstmals systematisch als Technik vorgestellt, zu der sie sogar anleitet. Immer wieder schlüpft sie dazu in die Rolle der Erfahrenen, die weiß, wovon sie spricht: „yo tengo grandísima espiriencia de ello y sé que es verdad, porque lo he ¡mirado [sic] con cuidado y tratado después a personas espirituales“ (*Vida* 11,15).¹⁵ Der hier aufgerufene Erfahrungsbegriff speist sich aus der Vorstellung eines in der Praxis erworbenen Wissens. Der Abgleich mit dem autorisierten Wissen der männlichen Geistlichen erfolgt erst im Nachtrag und ist nicht Teil des Wissenserwerbs selbst. Teresa nutzt die Rolle der Erfahrenen, um das Vertrauen ihres Lesepublikums zu gewinnen, das sie auf einen Weg zu führen gedenkt, der anfangs beschwerlich anmuten könne, was jedoch niemanden entmutigen solle. Vielmehr seien Widerstände unvermeidlich. In dem Bemühen, dieses Versprechen glaubhaft vermitteln zu können, unterstreicht Teresa, dass nicht die Bücher, sondern ihr eigenes Leben sie unterwiesen habe.¹⁶ Um Erfahrungswissen in einem engeren Sinne geht es dann anschließend, wenn die Feinheiten des Gebetes nachvollzogen werden. Und erst dabei wird deutlich, inwiefern das Beten mit einer Fähigkeit zusammenfällt, die ähnlich wie das Musizieren oder eine Sportart der Übung bedarf.

Im Anschluss an das obige Zitat aus dem 11. Kapitel der *Vida* erläutert Teresa die Schwierigkeiten, die das innere Beten vielen anfangs bereite.¹⁷ Die Seele wolle zu Gott, finde aber nicht den richtigen Weg, fühle sich krank und schwach. Dann sei es wichtig, das Prozedere anzupassen, die Stunden des Betens zu verschieben

15 „([I]ch habe sehr viel Erfahrung damit und weiß, daß es wirklich so ist, denn ich habe es sorgfältig beobachtet und dann mit geistlichen Menschen darüber gesprochen“ (*Buch meines Lebens*, 11,15).

16 Es lässt sich darin eine doppelbödigte Strategie erkennen. Einerseits ist der Versuch, die eigene Autorität aus Erfahrung und nicht aus Lektüre abzuleiten, eine bekannte Strategie. Jorge Checa hat auf Juan de Valdés verwiesen, der sich bereits innerhalb dieser Opposition auf Seiten der Erfahrung verortet und vielleicht auch Teresa zum Vorbild gedient hat. Jorge Checa, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro. Cortés, Santa Teresa, Gracián, Sor Juana Inés de la Cruz*, Valladolid 1998, S. 78–80. Andererseits schwingt beim Lob der Erfahrung auch immer eine Kritik der ‚letrados‘, der Büchergelehrten, mit. Diese Kritik versteht Teresa feinsinnig zu platzieren: „Para esto es muy necesario el maestro, si es espirimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí mesma entender; porque, como sabe que es un gran mérito estar sujeta a maestros, no osa salir de lo que se le manda“ (*Vida* 13,14). Darüber hinaus wird deutlich, dass hinter Teresas Erfahrung Christus gleichsam als Lehrmeister steht, der Bücher überflüssig macht. Als Teresa im Zuge des *Index librorum prohibitorum* von 1559 keinen Zugriff mehr auf spanischsprachige geistliche Literatur hatte, erschien ihr Christus mit den Worten: „[...] yo te daré libro vivo“ (*Vida* 26,5). Die Stelle wird vielfach zitiert als Beleg für Teresas Selbstverständnis als direkt von Christus Inspirierte. Vgl. dazu: Castellano, „Espiritualidad teresiana“, S. 186f.

17 Im Spanischen lautet der Begriff „oración mental“, Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters erläutern: „Im engeren Sinne meint inneres Beten vor allem das persönliche stille Gebet bzw. das meditative Verweilen in der *Gegenwart Gottes*“ (Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, „Anhang I. Erklärung wichtiger Begriffe“, in: Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*, S. 630–645, hier S. 637).

oder auch zu verkürzen. Das alles müsse feinfühlig beobachtet und abgestimmt werden. „Dije ‚con discreción‘, porque alguna vez el demonio lo hará [gemeint ist ein Unwohlsein beim Beten, IRG]; y así es bien ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede“ (*Vida* 11,16).¹⁸

Dieses Feingefühl, diese Klugheit („discreción“), die hier die gute Führung der eigenen Seele ausmacht und ihr Zusammenspiel mit dem Körper betrifft, ist zentraler Bestandteil des Wissens vom richtigen Beten. Sofern es auf den eigenen Körper und die eigene Seele ausgerichtet ist, kann man es als eine Form der aufmerksamen Selbstwahrnehmung beschreiben. Will man aber jemand anderen geistlich führen, muss man diese Fähigkeit auch zu übertragen verstehen. Die dabei erforderliche *observatio* interpretiert dann die Regungen eines Gegenübers als Symptome, deren Ursprung es zu verstehen gilt, was sich in dem Maße als schwierig erweist, als an diesem Ursprung immer auch ein Szenario der Täuschung vermutet wird, als dessen Urheber in Teresas Zeit stets „el demonio“ („der Teufel“) zu erwarten war. Dessen Machenschaften müssen nach zeitgenössischer Auffassung gekonnt dechiffriert werden, um sich nicht vom rechten Weg, dem des inneren Betens nämlich, wegführen zu lassen, sondern vielmehr auch gegen Widerstände Kurs zu halten. Skizziert wird dabei eine im Grunde hermeneutische Fähigkeit, zu unterscheiden, in welchen Momenten Gott und in welchen sein Antagonist auf die Seele einwirkt. Diese für Teresa zentrale Fähigkeit zur Unterscheidung ist von Pedro Cerezo Galán als „el buen sentido“, als gesunder Menschenverstand interpretiert worden.¹⁹ Die Umschreibung möchte ich aufgreifen und mit Bezug auf Paulus' Korintherbriefe als ‚Unterscheidung der Geister‘ genauer beschreiben.²⁰ Paulus zählt im ersten Korintherbrief unterschiedliche geistliche Gaben auf.

18 „Ich sage ‚mit Klugheit‘, denn gelegentlich verursacht der Böse so etwas. Und darum ist es gut, das innere Beten nicht für immer aufzugeben, wenn der Verstand von großer Zerstreuung und Verwirrung heimgesucht wird, noch die Seele ständig mit etwas zu quälen, was sie nicht kann“ (*Buch des Lebens* 11,16).

19 Pedro Cerezo Galán, „La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús“, in: *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, hg. von Salvador Ros García, Salamanca 1997, S. 171–204, hier S. 184.

20 Gemeint sind die Stellen 1 Kor. 12,4–11 und 2 Kor. 11,14. Als einschlägig für die Thematik wird außerdem 1 Joh. 4,1 angegeben. Vgl. Jacques Guillet, „Discernement des esprits – I. Dans l'écriture“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Bd. 3, hg. von Marcel Villier u.a., Paris 1957, Sp. 1222–1247, hier Sp. 1231. Dass Teresa als Autorin in ihren Schriften auch zum Problem der Unterscheidung der Geister Stellung genommen hat, ist bekannt. Vgl. Michael Plattig, „Die Unterscheidung der Geister in den Schriften Teresas von Ávila und ihre Rezeption bei Edith Stein“, in: *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, hg. von Martina Bengert und Iris Roebling-Grau, Tübingen 2019, S. 53–67, hier S. 53–63. Allerdings wird bei Plattig der Begriff der Erfahrung nicht eigens problematisiert. Konkreter auf den Vorgang der Unterscheidung der Geister geht Colin Thompson ein. Vgl. Colin Thompson, „Dangerous visions. The Experience of Teresa of Avila and the Teaching of John of the Cross“, in: *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of the Spirits in the Early Modern Period*, hg. von Clare Copeland und Johannes Machielsen, Leiden 2013, S. 53–73. Allerdings geht es dort allein um die Beurteilung von Visionen. Wie genau die Erfahrung bei der Unterscheidung

Von einer heißt es, sie befähige einen dazu, Geister zu unterscheiden (1 Kor. 12,10). Wann diese gottgegebene Gabe zum Einsatz kommt, wird nicht gesagt. Der Kommentar verweist auf ein Szenario, in dem die Rede der Propheten geprüft werden muss.²¹ Anhand welcher Kriterien man eine solche Prüfung vornehmen könne, wird nicht ausgeführt. Als spirituelle Begabung bleibt dieses Talent enigmatisch. Ein Szenario der Prüfung beschreibt Paulus auch in seinem zweiten Brief an die Korinther, in dem er die neue Gemeinde vor falschen Aposteln warnt, die sie von Christus wegführen könnten: „Denn solche Leute sind Falschapostel, heimtückische Arbeiter, die die Gestalt von Aposteln Christi annehmen. Und das ist kein Wunder! Denn der Satan selbst verwandelt sich in einen Lichtengel“ (2 Kor 10,13–14). „Hinter dieser Bezeichnung steht die Vorstellung, daß der Satan auch ein Engel ist, aber ein von Gott abgefallener, aus dem Himmel verstoßener Engel der Finsternis“.²² Die Vorstellung eines sich als Engel tarnenden Satans ist vielfach aufgegriffen worden. Auch Teresa war vertraut damit. Durch ihre Praxis des inneren Betens erlebte sie häufiger so genannte mystische Gotteserfahrungen, von denen sie ihren Beichtvätern zu erzählen begonnen hatte. Deren Einschätzung fiel jedoch anfangs negativ aus. Sie sagten ihr, dass ihre Eingebungen teuflischer Natur seien (*Vida* 23,14). Solche Phänomene erregten im monastischen Leben der Zeit große Aufmerksamkeit, galten doch gerade Frauen als besonders täuschungsanfällig.²³ Hinzu kamen Fälle, in denen man darüber hinaus nicht nur Unkenntnis,

dung der Geister zum Tragen kommt, bleibt ebenfalls ausgespart. Eine Verbindung mit der Thematik der Erfahrung stellt zumindest schlagwortartig Joseph Pegon her, ohne allerdings Teresa de Jesús zu erwähnen. Joseph Pegon, „VI. Conclusion – 3. Discernement et expérience chrétienne“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Bd. 3, hg. von Marcel Villier u.a., Paris 1957, Sp. 1289–1291. Eine informative Darstellung des Themas findet sich auch bei Moshe Sluhovski, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, S. 207–229. Sluhovski geht explizit auf Teresa ein, erwähnt sogar die hier interpretierte Passage und macht auf die Doppeldeutigkeit von *discreción* aufmerksam, womit sowohl das Feingefühl bei einer Unterscheidung als auch die Verschwiegenheit gemeint sein könne (S. 229). Gerade Frauen wurde eine Kompetenz bei der Unterscheidung der Geister abgesprochen. Aber auch Sluhovski verzichtet auf eine Diskussion des Erfahrungsbegriffes. Vgl. außerdem zur Bedeutung der Unterscheidung der Geister im Rahmen der Ordensreform Alison Weber, „Gender and Discernment in the Carmelite Reform“, in: *The Sixteenth Century Journal* 31/1 (2000), S. 123–146.

- 21 Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 2011, S. 292f. Vgl. zur Diskussion um diese Deutung ebd. S. 292. Als anschauliches Beispiel für eine Szene, in welcher die Gabe zur Unterscheidung der Geister zum Tragen kommt, kann auf 1 Kön. 22,23 im Alten Testament verwiesen werden: Der Prophet Micha rät als einziger dem König von Israel davon ab, in den Krieg zu ziehen. Er wird mit seiner Prophetie Recht behalten. Die Täuschung der anderen Propheten kann entweder Gott selbst oder auch den Dämonen zugeschrieben werden. Nur wer die Gabe hat, die Geister zu unterscheiden, kann hier die falsche Prophetie erkennen.
- 22 Christian Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 2011, S. 223. Siehe dazu auch Otto Böcher, „Teufel III. Neues Testament“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller, Bd. 33: Technik – Transzendenz, Berlin 2002, S. 117–121, hier S. 119: „Durch Imitation der göttlichen Welt täuscht der Satan seine Opfer [...], daher ist es oft schwer zu erkennen, ob aus einem Menschen der Geist Gottes oder der Geist des Teufels spricht [...]“.
- 23 Teresa unterscheidet mit Augustinus die Visionen in leibliche, imaginative und intellektuelle,

sondern Böswilligkeit vermutete, wenn die Inquisitoren einer Nonne vorwarfen, sie wolle sich mit ihren angeblich mystischen Erlebnissen nur hervortun und erfinde gar ihre Visionen.²⁴ 1546 wurde Magdalena de la Cruz, Schwester aus dem Franziskanerorden, in Córdoba zu lebenslanger Gefangenschaft im Kloster verurteilt, weil sie im Zustand der Krankheit die Simulation ihrer Stigmata gestanden hatte.²⁵ Wenn Teresa nicht nur behauptet, zu wissen, dass ihre eigenen Visionen von Christus kommen, sondern darüber hinaus darlegt, in welcher Praxis sie selbst dieses Wissen erworben habe, und außerdem versucht, diese Praxis zu lehren, exponiert sie sich innerhalb eines durchweg männlichen Diskurses.²⁶ Umso wichtiger ist der Rekurs auf das Erfahrungswissen bei der Unterscheidung der Geister, das Teresa sich selbst attestiert. Diese Strategie der Selbstautorisierung fundiert ihr Schreiben. Es folgt die Fortsetzung des obigen Zitates:

Otras cosas hay exteriores de obras de caridad y de lición, aunque a veces aun no estará para esto. Sirva entonces a el cuerpo por amor de Dios; porque otras veces muchas sirva él a el alma, y tome algunos pasatiempos santos antes de conversaciones que lo sean, u irse al campo, como aconsejare el confesor; y en todo es gran cosa la espiencia, que da a entender lo que nos conviene, y en todo se sirve a Dios (*Vida* 11,16).²⁷

Gegen einen zu strengen Umgang mit sich selbst rät Teresa zu Ablenkung, zu karitativer Tätigkeit und zu Bewegung. All das seien Wege, auf denen die Betenden wieder neu zu Gott finden könnten, ohne das innere Beten aufzugeben. Sie

wobei sie letztere als am wertvollsten erachtet, weil bei ihnen der Teufel weniger erfolgreich intervenieren könne. Dobhan/Peeters, „Anhang I“, S. 642. Vgl. zur Frage der Täuschungen bei Visionen und Auditionen auch Checa, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro*, S. 82–84. Außerdem: Thompson, „Dangerous visions“, S. 58.

- 24 Auch Teresa erwähnt, dass man ihr unterstellt habe, sie wolle mit ihren mystischen Erfahrungen lediglich Aufmerksamkeit erregen („Decían que me quería hacer santa [...]“ (*Vida* 19,8)).
- 25 Vgl. zu Magdalena konkret sowie zur Thematik der *alumbrados* im Zusammenhang mit der Inquisition: Thompson, „Dangerous visions“, S. 69.
- 26 Der theologische Diskurs der Zeit schloss Frauen aus. „[Teresa] lebte in einer in jeder Hinsicht von Männern beherrschten Kirche und Gesellschaft, wo es für sie als Frau nichts anderes gab, als sich zu unterwerfen und zu schweigen; und diese Situation wird sogar noch biblisch begründet, u. a. mit dem Hinweis auf Paulus“ (Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, „Einführung“, in: Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*, S. 15–80, hier S. 70). Dass gerade die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister Frauen abgesprochen wurde, weswegen diese – auch Teresa – selten bis gar nicht direkt darauf zu sprechen kommen, betont Sluhovski, *Believe not Every Spirit*, S. 229. Eine weitere Stelle, an der Teresa vergleichsweise offen ihre eigene Begabung zur Unterscheidung der Geister sowie ihre Erfahrung damit erwähnt, findet sich in *Vida* 34,11f. Sie kann hier aus Platzgründen nicht diskutiert werden.
- 27 „Es gibt dann äußere Beschäftigung wie Werke der Nächstenliebe oder Lektüre, obwohl man manchmal nicht einmal dazu fähig ist. Dann soll die Seele aus Liebe zu Gott für den Leib da sein, weil dieser andere Male oftmals für die Seele da ist, und sich manch heilsame Entspannung gönnen, wie Gespräche, sofern sie heilsame sind, oder einen Spaziergang, je nach dem Rat des Beichtvaters. Bei allem aber ist die Erfahrung sehr wichtig, denn sie macht klar, was uns zuträglich ist, und daß man in allem Gott dient“ (*Buch meines Lebens* 11,16).

erfahren in dieser Praxis den göttlichen Willen und lernen, sich diesem anzuvertrauen. In dieser Hinsicht ähnelt die Praxis des Gebets einem ‚Experiment‘, das dazu dient, diesen göttlichen Willen zu beobachten und zu erforschen, wobei *observatio* mit einer lebenspraktischen Erfahrung der Unterscheidung der Geister zusammenfällt.²⁸

Diese spezielle Konfiguration der mystischen Erfahrung schlägt sich auch in den Formulierungen nieder, mit denen Teresa festhält, was ihr widerfährt. Auffällig ist an dem obigen Zitat das Verb, mit dem das Erfahrungswissen beschrieben wird: ‚la espiriencia da a entender‘: die Erfahrung gibt zu verstehen. In dieser aktivistischen Wendung zeigt sich, dass die religiöse Erfahrung – im Gegensatz zu anderen, weltlichen Erfahrungen – nicht einfach selbstbestimmt erworben werden kann. Insofern sich diese Erfahrung auf einen allmächtigen Gott richtet, agiert das Subjekt in Abhängigkeit von diesem Gott, den zu ‚erfahren‘ es sich zwar vornehmen kann, auf den es aber auch in dieser Erfahrung angewiesen bleibt.²⁹ Als Teresa im *Libro de la Vida* auf ihre Beichtväter zu sprechen kommt, lobt sie García de Toledo, den sie mehrfach im Text direkt adressiert. Er werde verstehen, was sie über ihre Ekstasen sagen wolle, sei er doch selbst hierin erfahren: „Quizá yo no sé lo que digo; vuesa merced lo entenderá, si atino en algo, pues el Señor le ha ya dado espiriencia de ello [...]“ (*Vida* 20,21).³⁰ Die Erfahrung ihres Beichtvaters betrifft indirekt auch die Unterscheidung der Geister, denn Teresa beschreibt hier die körperlichen und seelischen Zustände ihrer Ekstasen. Allein García traut sie zu, dass er sie verstehe – weil ihm bereits Erfahrung geschenkt wurde. In diesem Lob ist die Kritik an der Institution der Beichtväter, die aufgrund ihrer hierarchischen Stellung innerhalb der Kirche bei allen strittigen Fragen die Deutungshoheit haben, nicht zu überhören. Andere Beichtväter nämlich, die ohne Erfahrung, verstünden nicht, was sie, Teresa, beschreibe.³¹ Doch die Stelle interessiert hier aus einem anderen Grund. Sie zeigt auf, dass die Erfahrung des Beichtvaters nicht mit einer autonomen Willensentscheidung, sondern mit einem göttlichen Handeln verbunden ist. Auch wenn die Vermutung naheliegt, dass gerade Erfahrungswissen selbstbestimmt erworben werden kann (und zwar sowohl lebensprakti-

28 In seinem instruktiven Artikel zur Unterscheidung der Geister bei Teresa de Ávila und Ignacio de Loyola erwähnt auch Fabián Alejandro Campagne kurz mögliche Verbindungen zu einem zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs, namentlich zu Francis Bacon. Fabián Alejandro Campagne, „Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y carisma en los albores de la edad confesional“, in: *Via spiritus* 21 (2014), S. 83-143, hier S. 123.

29 Teresas Ausführungen zum inneren Gebet verdeutlichen diesen Aspekt. Zwar stellt die Karmelitin mit ihrer Gebetsweise, die sie in Form einer Lehre präsentiert (*Vida* Kap. 11-22), eine Art Technik auf dem Weg zur Gotteserkenntnis vor, auch diese Technik aber ist nur eine mögliche Voraussetzung für die mystische Erfahrung. Sie führt nicht zwangsläufig zu Visionen und Ekstasen.

30 „Vielleicht weiß ich nicht, was ich da sage. Euer Gnaden werden es schon verstehen, wenn ich es in etwa treffe, denn Euch hat der Herr darin schon Erfahrung geschenkt [...]“ (*Buch meines Lebens* 20,21).

31 Vgl. dazu *Moradas* 6,1,8.

sches Erfahrungswissen als auch das der experimentellen Beobachtung), so wird deutlich, dass mystisches Erfahrungswissen im religiösen Kontext rückgebunden bleibt an göttliches Handeln. Das gilt auch für die Erfahrung auf dem Gebiet der Unterscheidung der Geister. Gott kann nicht einfach erkannt werden, er gibt sich zu erkennen. Damit büßt auch Teresas ‚espiriencia‘ den Status einer selbstbestimmten Tätigkeit ein. Als Gabe ist sie vielmehr Teil der die Heiligen auszeichnenden ambivalenten Demut. Sie erfüllt die Funktion der Auszeichnung, legt aber auch die Abhängigkeit des Subjektes von Gott erst eigentlich frei.

Der eingangs zitierte Absatz endet wie folgt: „Suave es su yugo, y es gran negocio no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con su suavidad, para su mayor aprovechamiento“ (*Vida* 11,16).³² In diesem Fortschritt der Seele, diesem Nutzen, den die Seele letztlich aus dem inneren Beten immer ziehe, scheint noch einmal der Praxisbezug auf, den die mystische Erfahrung mit anderen Formen der Erfahrung teilt. Im Gegensatz zu einem theoretischen Wissen – auch Teresa polemisiert gelegentlich gegen die so genannten „letrados“³³ – ist Erfahrung nicht von ihrer Funktionstüchtigkeit zu trennen. Als ihr Gradmesser fungiert die Praxis, die auch im Bereich der Mystik das letzte Wort hat. Auf die ‚Früchte‘ zu achten („aguardar tiempo del fruto que hacen estas apariciones“, *Moradas* 6,9,11) trägt Teresa ihren Schwestern auf, weil sich nur dort zeige, was tatsächlich von Gott komme, auch wenn man dabei manchmal einen langen Atem beweisen müsse. Theologische Gelehrsamkeit kann dieser Form des erfahrungsbasierten Wissens nicht den Rang ablaufen. Und aus der Überzeugungskraft einer letztlich erfolgreichen Praxis lässt sich auch die unmittelbare Evidenz dieses Erfahrungswissens ableiten: Es wirkt in besonderer Weise gesichert. Explizit betont Teresa den Zusammenhang von Wissen und Erfahrung: „dílogo porque lo sé por experiencia“ (*Vida* 11,13).³⁴ In *Vida* 5,3 wird dieses Wissen mit dem Sehen verbunden: „He visto por experiencia“ (*Vida* 5,3). Damit etabliert sie eine Kategorie von Wissen, das sie als eigen reklamieren kann und das, weil es eine privilegierte Nähe zu Gott anzeigt,³⁵ auch als unanfechtbar gilt, sofern die jeweilige mystische Erfahrung allgemein als authentisch anerkannt wird.

32 „Sein Joch ist sanft [...], und es ist eine wichtige Angelegenheit, die Seele nicht, wie man so sagt, an die Kandare zu nehmen, sondern sie zu ihrem großen Fortschritt mit Sanftheit zu führen“ (*Buch meines Lebens* 11,16).

33 Vgl. zum Komplex zwischen Erfahrungswissen und Wissenschaft, Checa, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro*, S. 78–80.

34 Vgl. Campagne, „Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila“, S. 117.

35 Galán betont diesen Aspekt und führt aus, dass die mystische Erfahrung im Gegensatz zu anderer weltlicher Erfahrung, die ebenfalls mit einer Form von Sichtbarkeit und Evidenz ausgestattet sein mag, theologisch eine höhere Form des Wissens darstelle, weil sie von Gott direkt und unmittelbar eingegeben und nicht über die äußeren Sinne aufgenommen worden sei. Galán, „La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús“, S. 181.

2 Versprachlichung

Diese Plausibilität, mit der die Erfahrung Erkenntnis ausstattet, scheint jedoch in einem Spannungsverhältnis zu stehen mit der Tatsache, dass gerade Erfahrungswissen schwer in Sprache zu bringen ist. Auch wenn man selbst den festen Eindruck haben mag, eine Erkenntnis aus Erfahrung gewonnen zu haben, fällt es nicht leicht, diese Erkenntnis zu kommunizieren: „Und es ist dieses Vermittlungsproblem, das Erfahrungswissen zu einer spezifischen Form *elusiven* Wissens macht.“³⁶ Doch vielleicht trifft sich auch die *scheinbar* gegensätzliche Eigenschaft der Evidenz mit der schwierigen Kommunizierbarkeit in einem ganz bestimmten Punkt. Denn schwer vermittelbar ist das Erfahrungswissen, weil es so stark an das subjektive Erleben gebunden ist. Gleichzeitig scheint dieses subjektive Erleben verantwortlich zu sein für die Gewissheiten, die dieses Wissen liefert. Auch in den mystischen Texten führt diese Kombination zu einem Unsagbarkeitstopos. Auch Teresa berichtet davon, etwas zu wissen, ohne es sagen zu können. Erneut wird hier das ‚Sehen‘ betont: „Diré, pues, lo que he visto por experiencia. El cómo el Señor lo hace vuesa merced lo dirá mejor, y declarará todo lo que fuere oscuro y yo no supiere decir“ (*Vida* 28,7).³⁷

Im Folgenden beschreibt sie, wie sie Christus gesehen habe, der ihr einerseits wie ein Bild, andererseits wie eine reale Gestalt erschienen sei. Die Passage illustriert beispielhaft das Zusammenspiel von Erfahrung und widerständiger Versprachlichung.³⁸ Darüber hinaus benennt der Unsagbarkeitstopos in den mystischen Texten jedoch auch etwas Substantielles. Was hier verbalisiert wird, entstammt einem Bereich, der nicht nur geheim ist, sondern der – als das Göttliche – per definitionem jenseits des Sprachlichen liegt.³⁹ Kein Versuch der Verbalisierung kann diesen Hiatu wirklich überwinden, es können lediglich Formen gefunden werden, das subjektive Erleben defizitär zu kommunizieren.⁴⁰ In dieser Hinsicht unterscheidet sich eine Erfahrung des Göttlichen von allen anderen Formen der Erfahrung, die sich ebenfalls nur mühsam in Sprache bringen lassen mögen, deren Inhalt aber nicht mit etwas kategorial Anderem wie dem Göttlichen assoziiert ist.⁴¹

36 Schaefer, „Esperienza“, S. 3.

37 „Ich will also sagen, was ich aus eigener Erfahrung gesehen habe. Wie der Herr es macht, das werden Euer Gnaden besser sagen [...]“ (*Buch meines Lebens* 28,7). In *Vida* 17,5 wird die Schwierigkeit der Versprachlichung insofern deutlich, als die geglückte Verbalisierung zum Ausfluss göttlicher Gnade erklärt wird und in *Vida* 11,6 führt Teresa ihr Geschlecht an, um entschuldigend darzulegen, dass ihr die Worte fehlten, um ihre mystischen Erlebnisse (ohne göttliche Hilfe) aufzuschreiben.

38 Es lassen sich in der *Vida* weitere Stellen finden, an denen ebenfalls der Unsagbarkeitstopos an die Erfahrungshaftigkeit gekoppelt ist, so etwa in *Vida* 28,7.

39 „[...] par ailleurs, l'expérience, même identique, étant par nature ‚inexprimable‘, appelle pour sa description des expressions, des métaphores et des symboles variés“ (López-Gay, „Mystique. – I. Le phénomène mystique“, Sp. 1893–1894). Vgl. zum Zusammenhang von einem Theologisch-Unsagbaren mit einem Ästhetisch-Unsagbaren: Schneider, „Vom Wissen um *gratia*“, S. 145.

40 Checa, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro*, S. 70.

41 Ebd., S. 82.

Der Topos des Nicht-Sagen-Könnens taucht bei Teresa nicht nur auf, wenn sie versucht, ihre Ekstasen bis hin zur so genannten *unio mystica* aufzuzeichnen. Er taucht interessanterweise auch auf, wenn sie über den Aspekt der Erfahrung spricht, der bereits in dem eingangs aufgerufenen Zitat aus der *Vida* benannt und der hier als die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister analysiert wurde. Es ist bemerkenswert, dass eine rhetorische Formulierung, die auch aus weltlichen Texten bekannt ist, von Teresa aufgegriffen wird, um die Unschärfe bei der Versprachlichung zu thematisieren. Auch Teresa recurriert auf das im Französischen zu einem Topos avancierte: „Je ne sais quoi“.⁴²

Im *Libro de la Vida* beschreibt sie, dass man ihr geraten habe, wegen ihrer Schmerzen das Gespräch mit einem Kirchenrektor zu suchen, damit er sie auf ihrem geistlichen Weg führe. Teresa befolgt diesen Rat und schreibt über die Begegnung: „[...] sentí en mi espíritu un no sé qué, que antes ni después no me acuerdo halo [...]“ (*Vida* 33,9).⁴³ Diese Stelle veranschaulicht den rhetorischen Topos der Unsagbarkeit, wie er sich auch in weltlichen Texten findet. Wie Christina Schaefer ausführt, geht es in diesen Texten nicht nur darum, ein bestimmtes Erfahrungswissen zu kommunizieren, sondern manchmal auch noch spezifischer, ein Urteilswissen zu veranschaulichen. Als Beispiel dienen ihr die *Libri della famiglia* von Leon Battista Alberti (1404-72), wo im vierten Buch die Menschenkenntnis als die Fähigkeit angepriesen wird, die „Gesten, Worte und Gepflogenheiten des anderen“⁴⁴ richtig zu deuten. Gemeint ist mithin eine hermeneutische Kompetenz, die sich sehr wohl vergleichen lässt mit dem Prozess, den Teresa im Blick hat, wenn sie etwa beschreibt, wie sie spontan und intuitiv den Priester einzuschätzen wusste, von dem sie sich guten Rat erhoffte. Was genau sie in ihrem Urteil angeleitet hat, kann sie freilich nicht benennen.

Auch wenn in dem hier vorgestellten Fall die Unterscheidungskompetenz („discreción“) dazu eingesetzt wird, die Führung der eigenen Seele erfolgreich zu gestalten, was einer Einschätzung des göttlichen Willens gleichkommt, und in dem anderen Fall diese Unterscheidungskompetenz eine soziale zwischenmenschliche Urteilsfähigkeit meint, so sind die beiden Situationen doch vergleichbar als spezifische Erfahrungssituationen, in denen ein Prozess des Urteilens zum Tragen kommt. Das Wissen, das man in diesen Situationen erwerben kann, ist nicht nur eng verbunden mit dem Prozess des Urteilens, es wird überhaupt erst in diesem Prozess generiert. Stefan Brandt hat den Vorgang des Urteilens in einem Kommentar zu Gilbert Ryles *The Concept of Mind* (1949) als die zentrale Komponente jenes *Knowing hows* ausgemacht, das Ryle so einprägsam analysiert hat: „However, if, as I claim, knowledge how to V is typically exercised in certain mental acts, i.e., judgments and decisions about how to V, the notion of know-how cannot be used

42 Vgl. zum Topos des „Je ne sais quoi“: Schneider, „Vom Wissen um *gratia*“, S. 90.

43 „Und es ist so, daß ich beim Betreten des Beichtstuhls etwas Unsagbares in meinem Inneren verspürte, das ich weder vorher noch nachher bei jemandem verspürt habe [...]“ (*Buch meines Lebens* 33,9).

44 Schaefer, „Esperienza“, S. 25.

in an argument against the Cartesian picture of the mind anymore“.⁴⁵ Die von Brandt diskutierte Frage nach der Position dieses *Knowing hows* im Rahmen eines cartesianischen Weltbildes muss hier nicht weiter interessieren. Der Begriff ist im vorliegenden Kontext signifikant, weil er für die genauere Bestimmung des Erfahrungswissens als pertinent bezeichnet wurde: „Damit rückt das Erfahrungswissen in die Nähe dessen, was Gilbert Ryle als *Knowing how* beschrieben hat: als ein praktisches Wissen, das sich nur im Vollzug aktualisiert und nur in der Ausführung und Einübung, nicht durch Lernen von Regeln erworben wird“.⁴⁶ Diese Einschätzung gilt ohne Einschränkung auch für mystisches Erfahrungswissen, das sich als ein Wissen von der Unterscheidung der Geister sehr wohl vergleichen lässt mit anderen, weltlichen Formen eines *Knowing hows*, in denen ebenfalls die Urteilskraft richtig eingesetzt werden muss, was sich nicht durch das Studium eines Regelwerkes garantieren lässt. Gleichwohl – und das gilt es hervorzuheben, wenn wir hier über Strategien der Versprachlichung nachdenken – finden sich immer wieder Versuche, ein solches Regelwerk zu formulieren. Der Versuch der Verbalisierung wird mithin sehr wohl unternommen, auch wenn sein Erfolg deutlich in Frage gestellt wird. Diese gegenläufige Bewegung ist umso bemerkenswerter, als gerade Teresa in ihrer *Vida* einen solchen Versuch der Versprachlichung eines spezifischen (mystischen) *Knowing hows* als einer Praxis in der Unterscheidung der Geister vorstellt. Die Praxis des inneren Betens ist auch eine Schule des Urteilens, das immer treffsicherer und erfolgreicher die göttliche Führung zu lesen lernt.

Die von Teresa gewählte Metaphorik zur Versprachlichung ihrer Gebetspraxis (das Bewässern eines Gartens) ist seit längerem untersucht.⁴⁷ Ebenso liegen Arbeiten vor, die sich auf die fingierte Mündlichkeit dieser Darstellung fokussieren. Juan Antonio Marcos identifiziert in seinem Beitrag Beobachtungen zu dieser Mündlichkeit,⁴⁸ geht aber auch darüber hinaus, wenn er nach den Adressierten der *Vida* fragt und mutmaßt, dass im Falle Teresas (vom Zensor abgesehen) die Ordensschwestern angesprochen waren.⁴⁹ Diesen Schwestern präsentiert sich Teresa aber nicht nur als eine kolloquiale Autorin, sondern sie inszeniert explizit an vielen Stellen ein Gespräch mit der Leserschaft. Die Beispiele, auf die Marcos sich bezieht, entstammen dem *Camino espiritual* (1567).⁵⁰ Es lassen sich aber auch

45 Stefan Brand, „Ryle on knowing how. Some clarifications and corrections“, in: *European Journal of Philosophy* 29/1 (2021), S. 152–167, hier S. 164.

46 Schaefer, „Esperienza“, S. 4.

47 Giovanni María Bertini, „Teresa de Ávila y el sentido de la naturaleza“, in: *Revista hispánica moderna* 31/1 (1965), S. 71–77.

48 Juan Antonio Marcos, „La prosa teresiana. Lengua y literatura“, in: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, hg. von Alberto Barrientos Madrid 2002, S. 283–332, hier S. 308.

49 „En el caso de la obra teresiana, el primer lector y destinatario de sus obras (salvedad hecha del censor) eran sus monjas“ (Marcos, „La prosa teresiana“, S. 299). Vgl. zur Frage der Adressierung auch Iris Roebeling-Grau, „The Text As Mirror. *The Book of Her Life* and the *Vita Christi*“, in: *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, hg. von Martina Bengert und Iris Roebeling-Grau, S. 87–103, hier S. 94.

50 Marcos, „La prosa teresiana“, S. 300.

in der *Vida* vergleichbare Passagen aufspüren. Die Dialogizität besteht dort in Fragen an das Publikum (*Vida* 5,8/6,9), in Einbeziehung über das Personalpronomen (*Vida* 6,6/6,9) oder auch in einem eingefügten Dialog, in dem die eigenen Gedanken anschaulich präsentiert sind: „Y ¿es verdad que en las reliiones, que de razón habíamos en estos cosas estar disculpados, hay disculpa? No, que dicen que los monesterios ha de ser corte de crianza y de saberla. Yo cierto que no puedo entender esto“ (*Vida* 37,10).⁵¹

Diese hier hörbare Mündlichkeit lässt sich vielfach interpretieren. Ramón Menéndez Pidal hat darin einen bewusst künstlichen Stil der Umgangssprache („un trabajo de mortificación“) erkannt, mit dem Teresa sich selbst herabsetze.⁵² In eine ähnliche Richtung weist auch die Studie von Alison Weber, die den *estilo llano* als Demutsformel gegenüber den Beichtvätern liest.⁵³

Ich möchte hier den Vorschlag von Marcos aufgreifen und die fingierte Mündlichkeit mit Blick auf die adressierten Schwestern noch einmal deuten und mit einer These zur Versprachlichung und Weitergabe von Erfahrungswissen verbinden. Vielleicht werden in der inszenierten Dialogizität die Leserinnen nicht nur in einer besonders ansprechenden Weise adressiert. Vielleicht lässt sich diese Adressierung auch vom Gegenstand selbst her plausibilisieren. Teresa verwickelt nämlich ihre Leserinnen, so die These, gleichsam in ein Gespräch, weil das, was sie ihnen vermitteln möchte, sich idealerweise in einem Gespräch weitergeben lässt. Das Gespräch ist eine Situation, in der über die Rückfrage eine so enge Abstimmung möglich ist, dass sogar die scheinbar der Sprache nicht zugänglichen Bereiche des *Knowing how* in kleinen Schritten tatsächlich verbalisiert werden könnten. Teresa würde in dieser Lesart eben dieser Gegebenheit mit ihrer scheinbar mündlichen Schriftlichkeit Rechnung tragen. In Analogie zu weltlichen Texten, in denen neben der Anekdote auch der Dialog eingesetzt wird, um dezidiert Erfahrungswissen zu versprachlichen,⁵⁴ lassen sich in dieser Perspektive auch Teresas mystische Schriften in ihrer Ästhetik noch einmal neu verstehen.

3 Frauen und Männer

Die Diskussion um Teresas Schriften wurde von Anfang an mit Blick auf die Frage nach dem Geschlecht der Autorin geführt. Dabei ist in der Wissenschaft wiederholt die bloße Tatsache herausgestellt worden, dass Teresa ihre Rolle als Autorin – wie bereits oben zitiert – in *Vida* 11,13 eng mit dem Verweis auf die Verankerung ihrer Kompetenz in der eigenen Erfahrung verbunden hat. Diese Gleichsetzung von Wissen mit Erfahrung wurde als spezifisch weibliche Strategie beschrieben.

51 „Und stimmt es, daß es in den Orden, die wir in solchen Fällen mit Recht entschuldigt sein sollten, eine Entschuldigung gibt? Aber nein, sagt man doch, daß die Klöster eine Hochschule der Etikette sein und diese kennen müssen“ (*Buch meines Lebens* 37,10).

52 Ramón Menéndez Pidal, „El estilo de Santa Teresa“, in: ders., *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid 1942, S. 145–174, hier S. 153.

53 Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990, S. 76.

54 Schaefer, „Esperienza“, S. 14.

Mit Verweis auf Otger Steggink macht Ciro García 2014 sogar ein „*doctorado femenino de la experiencia*“ in Teresa Schriften aus.⁵⁵ 2008 hatte bereits Barbara Simerka mit Bezug auf Lorraine Codes Monographie *What can she know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (1991) nahegelegt, dass gerade Teresa als eine Autorin verstanden werden müsse, die mit ihrem ständigen Bezug auf das eigene Erleben eine genuin feminine Form des Wissens in die Mystik eingebracht habe.⁵⁶ Diese These kann sich auf zahlreiche Fakten stützen, an erster Stelle die Tatsache, dass Teresa, obwohl sie vergleichsweise gebildet war, als Frau nicht Theologie studieren konnte, Latein nur bruchstückhaft beherrschte,⁵⁷ die Bibel im Original nicht lesen durfte und damit von dem dominanten theologischen Diskurs der Zeit ausgeschlossen war.⁵⁸ Wollte sie ihre Autorität als Mystikerin darstellen, blieb ihr scheinbar gar kein anderes Mittel, als auf ihre eigene Erfahrung zu verweisen. Ein naheliegender Vergleich mit dem zeitgenössischen Ignatius von Loyola lässt jedoch an einem genuinen Zusammenhang zwischen Weiblichkeit und Erfahrungswissen Zweifel aufkommen.

Auch Ignatius schreibt mit seinen *Ejercicios espirituales* (1522–24) eine Handreichung zur Unterscheidung der Geister. Er gibt darin eine Anleitung, die in einem Zeitraum von vier Wochen befolgt werden soll und die zur Kontemplation bestimmter Bibelstellen einlädt. Diese intensive Lektüre dient dem Ziel, sich in der Unterscheidung der Geister zu üben, um schließlich konkret eine für das eigene Leben wichtige Entscheidung zu bedenken und erfolgreich – das heißt im Sinne des göttlichen Willens – treffen zu können. Die Exerzitien sind mithin ein Handbuch, das seine Leser sowohl zu einer aus der Mystik bekannten Gottesnähe⁵⁹ führt als auch in den praktischen Fragen der Lebensführung begleiten möchte. An zwei Stellen taucht in diesem Buch der Begriff der Erfahrung auf. Beim ersten Mal geht es um die Situationen, in denen man eine Entscheidung treffen solle. Ratsam sei es, dies zu tun, wenn man sich klar und gefestigt fühle und bereits auf eine gewisse Praxis in der Unterscheidung der Geister zurückblicke. Dieser Hinweis mutet redundant an, wird doch die richtige Entscheidung verlegt in den Bereich der zuvor richtig getroffenen Unterscheidung der Geister. Sucht man weiter nach

55 García, „La experiencia de Dios en el Libro de la vida de santa Teresa de Jesús“, S. 432.

56 „When she characterizes the prestigious conventional theological education offered only to males as equivalent in relevance to mystical experience, which is general associated with women, as equally legitimate, Teresa offers a new philosophical paradigm that empowers women“ (Barbara Simerka, „Feminist Epistemology and Pedagogy in Teresa of Ávila“, in: *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, hg. von Alison Weber, New York 2009, S. 107–113, hier S. 109f.).

57 Teresa zitiert in ihren Werken einzelne Fragmente aus der Bibel auch auf Latein. Allerdings finden sich in diesen Zitaten zahlreiche Fehler, woraus erkennbar wird, dass sie die Passagen, die sie im Gottesdienst gehört hatte, aus dem Gedächtnis zitiert.

58 Bode, „Teresa de Ávila“, S. 1425.

59 Siehe dazu Christoph Strosetzki, „De lo exterior a lo interior. Las imágenes y la contemplación jesuita mística. From the exterior to the interior. The Images and the Jesuitical Mystic Contemplation“, in: *Hipogrifo* 7/2 (2019), S. 605–617, hier S. 616.

Hilfestellung bei der Unterscheidung der Geister selbst, taucht der Begriff der Erfahrung ein zweites Mal auf. Den Exerzitien sind Regeln beigelegt, einige davon beziehen sich konkret auf die *discretio spiritum*. Die Sechste von ihnen lautet:

Cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue del tentada mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trujo y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia, conocida y notada, se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños.⁶⁰

Auch hier, wo Ignacio mit Präzision eine Anleitung zu geben versucht, wird erneut die bereits gewonnene Erfahrung zur Ratgeberin erhoben. Beide Stellen sind, wenngleich als praktische Anleitung wenig hilfreich, so doch als Aussagen zur Unterscheidung der Geister aussagekräftig, weil sie bestätigen, was auch Teresa schreibt, wenn sie das Vermögen zur richtigen Lektüre des göttlichen Willens mit einem spezifischen Erfahrungswissen und Urteilsvermögen korreliert. Zusammen genommen bildet beides das, was auch *Knowing how* genannt wird.

Zu diesem Erfahrungswissen leitet Ignacio nicht nur an. Als Autor der *Ejercicios* spricht er auch aus diesem Wissen heraus. Zwar muss er als Mann sein eigenes Schreiben und seine Autorität nicht extra legitimieren, sie wird ihm zugesprochen. Aber auch Ignacio fungiert als Lehrer allein aufgrund seiner Erfahrung, die er in Form eines Regelwerkes weitergibt. Auch hinter der ignatianischen Anleitung zur Entscheidungsfindung steht die Biographie eines anfangs theologisch Ungebildeten. Der Soldat Íñigo López de Loyola war nicht für die kirchliche Laufbahn prädestiniert, sondern hat allein über die spirituelle Praxis zu einer Anerkennung im Bereich der geistlichen Lebensführung gefunden.⁶¹

Vielleicht gestattet diese Beobachtung es, die Einschätzung von Barbara Simerka zu modifizieren. Möglicherweise ist dieses Wissen, das nicht in Bildungsinstitutionen erworben wird, nicht per se ein feminines Wissen, sondern vielmehr ein Wissen, das von Personen reklamiert wird, die außerhalb dieser Institutionen stehen. Beide, Teresa und Ignatius, mussten sich die Anerkennung innerhalb der

60 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, hg. von Candido de Dalmases, Santander 1985, S. 173. „Wenn der Feind der menschlichen Natur an seinem Schlangenschwanz gespürt und erkannt ward und am bösen Ende, zu dem er hinführt, so ist es der Person, die von ihm versucht wurde, nützlich, sofort den Verlauf der guten Gedanken, die er eingab, zu betrachten: wie es anfang, und er dann nach und nach dafür sorgte, daß sie aus der geistlichen Anmut und Freude, darin sie sich befand, herabstieg, bis er sie schließlich zu seiner gottlosen Absicht verführt. Und sie soll das tun, um auf Grund einer solchen erkannten und vermerkten Erfahrung sich künftig vor seinen gewohnten Betrügereien hüten zu können“ (Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, übers. von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1999, S. 59).

61 Vgl. zur stilisierten Darstellung dieser Erfahrung im Rahmen der Heiligenvita: Massimo Leone, *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Berlin 2010, S. 105–167 und S. 33–44.

Kirche erst erwerben und beide haben dabei auf eine Verschriftlichung ihrer jeweils eigenen spirituellen Erfahrung zurückgegriffen, die in beiden Fällen eng an ein *Knowing how* bei der Unterscheidung der Geister geknüpft war. In dieser Hinsicht gleichen sich die Ordensgründer.

Trotzdem unterscheiden sie sich auch voneinander. So augenfällig die biographische Parallele auch sein mag, sie kann doch über bestimmte Unterschiede nicht hinwegtäuschen, allerdings liegen diese in der jeweiligen Art der Verschriftlichung. Als Autoren sind Teresa und Ignacio denkbar ungleich. Während Teresa ihre Lehre vom inneren Gebet in eine autobiographische Narration einbettet, verfasst Ignacio ein in Kapitel und Unterkapitel, Abschnitte und Unterabschnitte gegliedertes Buch. Während sie an entscheidender Stelle ihr Erfahrungswissen mit dem dafür etablierten Topos der Unwissenheit vorstellt (*Vida* 33,9), unterläuft ihm ein Zirkelschluss, wenn er in der Anleitung zur richtigen Unterscheidung der Geister auf die bereits gesammelte Erfahrung bei der Unterscheidung der Geister verweist.⁶² Der Vergleich führt zu der Frage nach möglichen Formen einer *écriture féminine*, die sich eventuell in Teresas Versprachlichung ihres Erfahrungswissens, nicht aber in der korrespondierenden Form bei Ignacio finden ließen.⁶³ Dieser Frage in vollem Umfang nachzugehen ist hier nicht der Ort. Es sei stattdessen mit Sylvie Gambaudo auf die Diskussion verwiesen, die zu diesem Thema bereits geführt wurde.⁶⁴ Gambaudo stellt Julia Kristevas Überlegungen den Einwänden von Judith Butler gegenüber und verhandelt die Vorstellung einer weiblichen Erfahrungswelt kritisch. Stattdessen versteht sie weibliches Schreiben weniger vom jeweiligen Erleben her als innerhalb eines relationalen Prozesses, in dem insbesondere weibliche Autorinnen sich stets ins Verhältnis zu männlichen setzen müssten: „In Butler, the misalignment between the performance I wish to copy and my performance is the source of differentially constituted agency. It may not be intentional, but that differential is where resistance is at, and so it is where woman-writing-like practice could be found“.⁶⁵ Für Teresa gelten diese Überlegungen in besonderem Maße. Die Vorlage für ihre *Vida* findet sich in den *Confessiones* von Augustinus, der frühchristlichen autobiographischen Bekenntnisschrift, die bis in die Frühe Neuzeit hinein die Gattung der Lebensbeichte geprägt hat. Teresa bildet ihre Aufzeichnungen in vielerlei Hinsicht derjenigen von Augus-

62 Vgl. zu einer zirkulären Argumentation bei der Beschreibung des Wissens von *gratia*: Schneider, „Vom Wissen um *gratia*“, S. 93.

63 Einen Vergleich hinsichtlich anderer Bereiche der mystischen Erfahrung (Ekstase, Gotteinnung) hat Darcy Donahue vorgestellt, wobei Teresa nicht Ignacio, sondern Juan de la Cruz gegenübergestellt wird. Im Zentrum steht dabei der unterschiedliche Umgang mit der Zensur. Vgl. Darcy Donahue, „Teresa of Ávila and Ignatius of Loyola: A Gender-Based Approach to Spiritual Autobiography“, in: *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, hg. von Alison Weber, S. 208–217.

64 Sylvie Gambaudo, „Is there such a Thing as ‚Woman Writing‘? Julia Kristeva, Judith Butler and Writing as Gendered Experience“, in: *Angelaki. The Journal of Theoretical Humanities* 22/1 (2017), S. 23–33.

65 Gambaudo, „Is there such a Thing as ‚Woman Writing‘?“, S. 31.

tinus nach.⁶⁶ In dem Maße aber, in dem sich Teresas Text explizit an Frauen richtet, weicht die Autorin von Augustinus ab. Eine dieser Passagen findet sich auch in direkter Nachbarschaft zu dem hier diskutierten Absatz in *Vida* 11,13. In *Vida* 11,14 setzt Teresa ein mit: „Para mujercitas como yo [...]“.⁶⁷ Damit richtet sie ihre Ausführungen zu den anfänglichen Schwierigkeiten im Beten an ein weibliches Publikum, das die Karmelitin unterweist mit Bezug auf ihr Erfahrungswissen.⁶⁸

Es zeigt sich hier, dass dieses Erfahrungswissen nicht nur eingesetzt wird, um die Autorität der Autorin gegenüber den Zensoren zu etablieren, sondern auch um eine Situation herzustellen, in der eine Frau sich an Frauen wendet, in der also von Gleich zu Gleich kommuniziert wird. In ähnlicher Weise adressiert auch Ignacio sein Publikum. In seinen *Ejercicios* wird unmissverständlich deutlich, dass diese sich ausschließlich an Männer wenden, werden Frauen darin doch gerade als eine der Gefahren und Störquellen bei der richtigen Entscheidungsfindung ausgemacht.⁶⁹ Gegen diese Vereinnahmung des Erfahrungswissens bei der Unterscheidung der Geister schreibt Teresa an, wenn sie dieses Wissen für sich reklamiert und an weibliche Leserinnen in einem scheinbar lockeren Gespräch schriftlich weiterreicht. Dabei findet sie mit ihrem autobiographischen Lebensbericht – im Unterschied zu Ignacio – eine Form, die dem Wesen elusiven Wissens insofern Rechnung trägt, als die Verschränkung von Beobachtungs- mit Erfahrungswissen entlang der eigenen Lebensgeschichte narrativ präsentiert und gleichzeitig scheinbar im Gespräch weitergegeben wird. Während die inszenierte Mündlichkeit als Versuch verstanden werden kann, die Schwierigkeiten bei der Verbalisierung von *Knowing hows* einzufangen, garantiert die Schriftlichkeit die Fixierung dieses Wissens und bereitet ihm den Weg in den Bereich damals ausschließlich männlicher Bildungsinstitutionen.

66 Siehe dazu: Bernhard Teuber, „Acerca de confesión y de contemplación – La escritura autobiográfica de Santa Teresa de Jesús considerada como estética de la existencia mística“, in: „Una de las dos Españas . . .“. *Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas*, hg. von Gero Arnscheid und Pere Joan Tous, Madrid/Frankfurt (a. M.) 2007, S. 859–881, hier S. 872.

67 „Für Weiblein wie ich [...]“ (*Buch meines Lebens*, S. 192).

68 Die Strategie ist ambivalent, weil Teresa ihre Schwestern einerseits als Lehrmeisterin und als Vorbild anspricht und andererseits diese dazu einlädt, sich in ihr als Sünderin zu spiegeln. Gerade in diesem Punkt setzt Teresa sich von Augustinus ab. Vgl. dazu: Roebing-Grau, „The Text As Mirror“, S. 96. Inwiefern Teresa damit auch ihre Schwestern dazu auffordert, sich selbst wiederum von ihrem eigenen Erfahrungswissen leiten zu lassen, bleibt offen. Explizit hätte die Karmelitin diesen Hinweis wohl kaum formulieren können, weil sie damit die Autorität der Beichtväter stark gefährdet hätte.

69 Unzweideutig führt Ignacio de Loyola aus, wie Frauen (dem Teufel gleich) es verstünden, die Männer unablässig zu täuschen, zu schwächen und zu bekämpfen. Loyola, *Ejercicios espirituales*, S. 170.

Bibliographie

Quellen

- Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, hg. von Candido de Dalmases, Santander ⁵1985.
 Ignatius de Loyola, *Die Exerzitien*, übers. von Hans Urs von Balthasar, Freiburg ¹²1999.
 Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid ¹⁶2011.
 Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid 1999.
 Teresa de Avila, *Das Buch meines Lebens*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2001.
 Teresa de Avila, *Wohnungen der Inneren Burg*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2005.
 Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig ³2011.
 Wolff, Christian, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig ²2011.

Sekundärliteratur

- Bertini, Giovanni María, „Teresa de Ávila y el sentido de la naturaleza“, in: *Revista hispánica moderna* 31/1 (1965), S. 71–77.
 Brand, Stefan, „Ryle on knowing how. Some clarifications and corrections“, in: *European Journal of Philosophy* 29/1 (2021), S. 152–167.
 Bode, Frauke, „Teresa de Ávila: *El Libro de la vida* (1562) [The Life of the Holy Mother Teresa de Jesús]“, in: *Handbook of Autobiography/Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, 3 Bde., Berlin 2019, Bd. 3, S. 1425–1438.
 Böcher, Otto, „Teufel III. Neues Testament“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller, Bd. 33: Technik – Transzendenz, Berlin 2002, S. 117–121.
 Campagne, Fabián Alejandro, „Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y carisma en los albores de la edad confesional“, in: *Via spiritus* 21 (2014), S. 83–143.
 Castellano, Jesús, „Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina“, in: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, hg. von Alberto Barrientos, Madrid ²2002, S. 157–281.
 Checa, Jorge, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro. Cortés, Santa Teresa, Gracián, Sor Juana Inés de la Cruz*, Valladolid 1998.
 Chicharro, Dámaso, „Introducción“, in: Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, hg. von Dámaso Chicharro, Madrid ¹⁶2011, S. 19–114.
 Courcelle, Pierre, *Connaît-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernhard*, 3 Bde., Paris 1974–5.
 Daston, Lorraine/Lunbeck, Elisabeth, „Introduction. Observation Observed“, in: dies. (Hg.), *Histories of Scientific Observation*, Chicago/London 2011, S. 1–11.
 Donahue, Darcy, „Teresa de Ávila and Ignatius of Loyola: A Gender-Based Approach to Spiritual Autobiography“, in: *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, hg. von Alison Weber, New York 2009, S. 208–217.
 Dobhan, Ulrich/Peeters, Elisabeth, „Einführung“, in: Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2001, S. 15–80.
 Dobhan, Ulrich/Peeters, Elisabeth, „Anhang I. Erklärung wichtiger Begriffe“, in: Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*, hg. und übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg 2001, S. 630–645.
 Dumarsais, César Chesneau, „Expérience“, in: *Encyclopédie méthodique [...]*, hg. von Denis Diderot und Jean Baptiste le Rond d'Alembert, Bd. 6: ET–FN, Paris 1765, S. 297.

- Galán, Pedro Cerezo, „La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús“, in: *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, hg. von Salvador Ros García, Salamanca 1997, S. 171–204.
- Gambaudo, Sylvie, „Is there such a Thing as ‚Woman Writing‘? Julia Kristeva, Judith Butler and Writing as Gendered Experience“, in: *Angelaki. The Journal of Theoretical Humanities* 22/1 (2017), S. 23–33.
- García, Ciro, „La experiencia de Dios en el *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús“, in: *Scripta Teologica* 47/2 (2015), S. 419–439.
- Guillet, Jacques, „Discernement des esprits. – I. Dans l'écriture“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, hg. von Marcel Villier u. a., Bd. 3, Paris 1957, Sp. 1222–1247.
- Leone, Massimo, *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Berlin 2010.
- López-Gay, Jesús, „Mystique. – I. Le phénomène mystique“, in: *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, hg. von Marcel Villier u. a., Bd. 10, Paris 1980, Sp. 1894–1902.
- Marcos, Juan Antonio, „La prosa teresiana. Lengua y literatura“, in: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, hg. von Alberto Barrientos, Madrid 2002, S. 283–332.
- Pegon, Joseph, „VI. Conclusion – 3. Discernement et expérience chrétienne“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, hg. von Marcel Villier u. a., Bd. 3, Paris 1957, Sp. 1289–1291.
- Pidal, Ramón Menéndez, „El estilo de Santa Teresa“, in: ders., *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid 1942, S. 145–174.
- Plattig, Michael, „Die Unterscheidung der Geister in den Schriften Teresas von Ávila und ihre Rezeption bei Edith Stein“, in: *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, hg. von Martina Bengert und Iris Roebeling-Grau, Tübingen 2019, S. 53–67.
- Roebeling-Grau, Iris, „The Text As Mirror. *The Book of Her Life and the Vita Christi*“, in: *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, hg. von Martina Bengert und Iris Roebeling-Grau, Tübingen 2019, S. 87–103.
- Schaefer, Christina, „Esperienza. Zur Diskursivierung von Erfahrungswissen in Leon Batista Albertis *Libri della familia*“, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 15/2019, Freie Universität Berlin, URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (23.08.2021).
- Schneider, Ulrike, „Vom Wissen um *gratia*. Strategien der Diskursivierung elusiven Wissens in der Frühen Neuzeit“, in: *Gratia. Mediale und diskursive Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrung in der Vormoderne*, hg. von Ulrike Schneider und Anne Eusterschulte, Wiesbaden 2018, S. 89–105.
- Simerka, Barbara, „Feminist Epistemology and Pedagogy in Teresa of Ávila“, in: *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, hg. von Alison Weber, New York 2009, S. 107–113.
- Sluhovski, Moshe, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007.
- Strosetzki, Christoph, „De lo exterior a lo interior. Las imágenes y la contemplación jesuita mística. From the exterior to the interior. The Images and the Jesuitical Mystic Contemplation“, in: *Hipogrifo* 7/2 (2019), S. 605–617.
- Teuber, Bernhard, „Acerca de confesión y de contemplación – La escritura autobiográfica de Santa Teresa de Jesús considerada como estética de la existencia mística“, in:

„Una de las dos Españas . . .“. *Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas*, hg. von Gero Arnscheid und Pere Joan Tous, Madrid/Frankfurt (a. M.) 2007, S. 859–881.

Thompson, Colin, „Dangerous visions. The Experience of Teresa of Avila and the Teaching of John of the Cross“, in: *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of the Spirits in the Early Modern Period*, Clare Copeland und Johannes Machielsen, Leiden 2013, S. 53–73.

Weber, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990.

Weber, Alison, „Gender and Discernment in the Carmelite Reform“, in: *The Sixteenth Century Journal* 31/1 (2000), S. 123–146.

DOI: 10.13173/9783447118101.093

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author

Die stille Meisterin

Zum Rekurs auf die *experientia* bei französischen und italienischen Schriftstellerinnen zwischen 1400 und 1800

Christina Schaefer

1 Einleitung¹

Die Erfahrung gehöre zu jenen schweisgsamen Meisterinnen, die ihre Lehren bzw. Befehle nicht im Gedächtnis aufstapelten, sondern still und ohne viel Gerede unauslöschlich ins Herz eingravierten – so notiert es Louise d'Épinay (1726–83) in ihrem Dialog über die Mädchenerziehung, *Les conversations d'Émilie* (1774/82):

L'exemple, l'expérience, la nécessité, sont les précepteurs qui enseignent, ou plutôt les maîtres qui commandent. Ceux-là ne causent pas, ne babillent pas, ils sont muets: mais ils gravent les principes dans le cœur en caracteres inéfaçables, au lieu de les entasser sans consistance dans la mémoire.²

Das gesamte pädagogische Konzept, das Madame d'Épinay in ihrem Dialog exponiert und das schon von Zeitgenossen als ‚aufklärerisch‘ rezipiert wurde,³ basiert ganz wesentlich auf der Idee, dass, abgesehen von guten Ratschlägen („avis“), die eigene Erfahrung des Kindes („sa propre expérience“) das wichtigste Instrument der Kindererziehung sei.⁴ Zweifellos schließt Madame d'Épinay damit an jene pädagogische Literatur der Aufklärung an, die wenige Jahre zuvor vor allem durch Jean-Jacques Rousseaus *Émile ou De l'éducation* (1762) bekannt geworden war und die sich nicht zuletzt dafür ausspricht, das Kind seine Erfahrungen selbst machen

1 Mein Dank gilt der Villa I Tatti – The Harvard University Center for Renaissance Studies, die mein Projekt zur *Experientia feminae* mit einem großzügigen Fellowship gefördert und mir im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Florenz die Möglichkeit gegeben hat, diese erste Skizze zum Thema zu verfassen.

2 ‚Das Exemplum, die Erfahrung und die Notwendigkeit sind Lehrer, die uns unterrichten, oder vielmehr Meister, die uns befehlen. Sie reden nicht, schwatzen nicht, sie sind stumm: doch gravieren sie uns ihre Lehren mit unauslöschlichen Buchstaben ins Herz ein, anstatt sie ohne Halt im Gedächtnis aufzustapeln.‘ Madame d'Épinay [Louise Florence Pétronille Tardieu D'Esclavelles d'Épinay], *Les conversations d'Émilie*, hg. von Rosena Davison, Oxford 1996, S. 403. Übersetzungen stammen, sofern nicht anders vermerkt, von mir.

3 Der *Professeur Royal*, der die *Approbation* zu d'Épinays Buch unterzeichnete, notierte beispielsweise, der Dialog zeige, wie eine „Mere éclairée“ ihre Tochter erziehe. Ebd., S. 407.

4 Ebd., S. 141.

zu lassen, anstatt es mit abstraktem Wissen ‚vollzustopfen‘.⁵ Kinder, so macht denn auch die im Dialog auftretende Figur der *Mère* wiederholt klar, lernen aus Erfahrung besser und nachhaltiger, als wenn sie bloß wie ein Papagei wiederholen, was sie auswendig gelernt, aber nicht verstanden haben.⁶

Mit der Priorisierung der Erfahrung gegenüber reiner Theorie und ‚unverdautem‘ Bücherwissen greifen Madame d'Épinay ebenso wie Rousseau eine sehr alte Tradition auf. Schon Aristoteles und Cicero preisen den Wert der Erfahrung (lat. *experientia*, griech. *empeiriā*), vor allem in den sogenannten ‚praktischen Wissenschaften‘ wie Politik, Heerführung, Ökonomie oder Rhetorik.⁷ Generell ist das Lob der Erfahrung als *magistra rerum* von der Antike bis in die Frühe Neuzeit in zahlreichen Wissensgebieten präsent.⁸ Madame d'Épinay knüpft erkennbar an diese Tradition an und macht sie für ihre Pädagogik fruchtbar.⁹ Im Unterschied aber etwa zu Rousseau stellt sie auf die Mädchen-, nicht die Knabenerziehung ab und rückt damit den Wert der Erfahrung speziell für das weibliche Geschlecht in den Fokus. Auch hiermit situiert sie sich in einer Tradition, denn, wie der vorliegende Beitrag zu zeigen versucht, sind es in der Frühen Neuzeit nicht zuletzt die Frauen, die sich in ihren Schriften auf die Erfahrung berufen (und damit eben auch die Frage nach der Verbindung von Erfahrung und Gender aufrufen). Von den Protagonistinnen der *Querelle des femmes* über die humanistisch-naturphilosophisch interessierten Literatinnen der Renaissance bis hin zu den Schriftstellerinnen der Aufklärung – immer wieder finden sich weibliche Rekurse auf die *experientia* in ihren unterschiedlichen Bedeutungen und Verwendungszusammenhängen: von

5 Hierzu passt die Tendenz der pädagogischen Dialogliteratur der Aufklärung, ‚reale Erfahrung‘ mit literarischen Mitteln ‚nachzubilden‘ bzw. zu inszenieren, was Jeanne Chiron als „dimension ‚expérimentale‘“ dieser Literatur charakterisiert hat: „Ce qui prime dans l’invention de ces scènes pour nos dialogues, c’est la dimension ‚expérimentale‘ de la situation inventée, qui met en scène une exigence nouvelle, adapter les savoirs à la réalité et les conjuguer à une expérience réelle“. Jeanne Chiron, *Le dialogue éducatif des Lumières: innovations, permanences et fantasmes (1754–1804)*, thèse de doctorat, Université Paris-Est, 2016, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01629825>, S. 183.

6 Vgl. dazu die Aussage der *Mère* gegenüber der Tochter: „je voudrais bien que vous ne devinsiez pas un perroquet. [...] c’est un oiseau qui répète les mots qu’il a entendus, mais qui ne sait ce qu’il dit“. Madame d'Épinay, *Les conversations d'Émilie*, S. 94.

7 Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch*, übers. von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007 (2001), S. 11 (= Buch I, 1094b3f.); Marcus Tullius Cicero, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.–dt., übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, durchges. und verbesserte Ausgabe, Stuttgart 1984 (1976), S. 54f. (= Buch I, 60).

8 Vgl. Marco Veneziani (Hg.), *Experientia: Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florenz 2002; Costantino Esposito/Pasquale Porro (Hg.), *L'esperienza/L'expérience/Die Erfahrung/experience*, Sondernr. der Zeitschrift *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004); sowie meinen einleitenden Beitrag („Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse“) im vorliegenden Band.

9 So wird Erfahrung („expérience“) bei Madame d'Épinay u.a. in Übereinstimmung mit Aristoteles als eine (von Alter und Reife abhängige) praktische Lebenserfahrung definiert, die ‚durch die Erinnerung an das von uns Erlebte‘ gewonnen wird: „Ce sont les connaissances que nous acquérons par le souvenir de ce qui nous est arrivé“. Madame d'Épinay, *Les conversations d'Émilie*, S. 142.

der alltagspraktischen Erfahrung und Lebenserfahrung über die religiös-spirituelle Erfahrung bis hin zum empirisch-naturphilosophischen Wissen.¹⁰

Ein Blick auf die Forschung zeigt allerdings, dass die vielfältigen *experientia*-Rekurse frühneuzeitlicher Frauen bislang höchstens in Ansätzen untersucht sind.¹¹ Zwar hat sich die jüngere wissenshistorische Forschung im Zuge ihrer Diskussion weiblicher Beiträge zur historischen Wissensproduktion in den letzten Jahren vermehrt den Bezugnahmen von Frauen auf naturphilosophische Formen der *experientia* (insb. aus Medizin, Heilkunde, (Al)chemie etc.) zugewandt,¹² doch wurden die Ergebnisse bisher noch nicht in den größeren Kontext der *experientia*-Diskurse einzuordnen versucht. Noch weniger wurde bislang bemerkt, dass neben der naturphilosophischen Variante auch die *experientia* im Sinne praktischer (Lebens-)Erfahrung und religiös-spirituelle Erfahrung einen regelmäßigen Bezugspunkt für das weibliche Schreiben darstellt.¹³

Vor dem Hintergrund, dass es generell an einer Überblicksdarstellung über weibliche Bezugnahmen auf Erfahrung und Erfahrungswissen mangelt, versucht der vorliegende Beitrag eine erste bescheidene Annäherung an das umfangreiche Material. Anhand ausgewählter französischer und italienischer Beispiele will er zunächst nicht mehr, als einen ersten, skizzenhaften Ausschnitt aus dem Spektrum weiblicher *experientia*-Rekurse zu präsentieren. Nach einem kurzen Blick auf die medizinisch-naturphilosophische *experientia* stehen vor allem Bezugnahmen auf die praktische Lebenserfahrung im Mittelpunkt, wie sie sich im Kontext der *Querelle des femmes* (konkret: bei Christine de Pizan und Moderata Fonte) manifestieren.¹⁴ Generell gehe ich von der Hypothese aus, dass der Rekurs auf die Erfahrung für schreibende Frauen der Frühen Neuzeit nicht nur eine Möglichkeit darstellt, sich selbst und ihr – gelehrtes oder praktisches – Erfahrungswissen zur Geltung zu bringen, sondern zugleich, sich literarisch zu behaupten. Die Berufung auf die *experientia* macht es diesen Frauen nämlich u. a. möglich, an Diskurse anzuknüpfen, die für das weibliche¹⁵ Schreiben nur bedingt zugänglich

10 Zur Differenzierung bzw. Korrelation verschiedener Arten von Erfahrungswissen in der Frühen Neuzeit vgl. meinen einleitenden Beitrag („Facetten [...]“) in diesem Band.

11 Vgl. hierzu exemplarisch die in Anm. 8 genannten Sammelbände von Veneziani bzw. Esposito/Porra, in denen die *experientia*-Konzepte weiblicher Autoren ausgeblendet bleiben.

12 Vgl. exemplarisch Meredith K. Ray, *Daughters of Alchemy. Women and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Cambridge/London 2015; Sharon T. Strocchia, *Forgotten Healers. Women and the Pursuit of Health in Late Renaissance Italy*, Cambridge, MA 2019.

13 Allenfalls finden sich entsprechende Anmerkungen zum weiblichen Rekurs auf Erfahrungswissen in Einzelstudien zu bestimmten Schriftstellerinnen oder Wissenschaftlerinnen; eine größere Untersuchung steht noch aus.

14 Zu weiblichen Bezugnahmen auf spirituelle *experientia* vgl. die Beiträge von Iris Roebeling-Grau sowie Daniel Fliege und Marie Guthmüller in diesem Band.

15 Wenn ich hier vom ‚weiblichen‘ Schreiben spreche, so vor dem Hintergrund, dass sich die hier behandelten Autorinnen (bzw. entsprechenden Figuren ihrer Texte) selbst als ‚Frauen‘ bzw. Angehörige des ‚weiblichen Geschlechts‘ definieren. Damit ist nicht gesagt, dass es jenseits solcher Selbstausweise in diesen und anderen zeitgenössischen Texten keine Hinweise auf Geschlechterdiversität (Transgender, Intersexualität etc.) gäbe. Bei Christine de Pizan etwa,

waren, allen voran an den theoretisch-argumentativen Diskurs. Hierzu zunächst einige Vorüberlegungen.

2 ‚Erfahrung‘ in weiblichen Lebens- und Diskurswelten

Einiges deutet darauf hin, dass die Berufung auf die Erfahrung speziell im männlich dominierten theoretisch-argumentativen Diskurs für frühneuzeitliche Schriftstellerinnen dazu dienen konnte, ihr Wissen zu demonstrieren, ihre Argumente zu stützen oder generell ihr Schreiben – und den damit verbundenen Eintritt in die ‚männliche‘ Sphäre von Bildung und Wissenschaft – zu legitimieren. Die solchermaßen auf die *experientia* rekurrierenden Frauen machten dabei in gewisser Weise aus der Not eine Tugend: Insofern Frauen sozial häufig auf die Bereiche praktischer Tätigkeit verwiesen waren (und ihr Zugang zu Bücher- und Autoritätenwissen zugleich beschränkt war), konnten sie die hieraus resultierende praktische Erfahrung als ihr ‚ganz eigenes‘ Wissen in die Waagschale werfen. Dieses Wissen konnte ihnen niemand absprechen, da es zu den Spezifika des Erfahrungswissens zählt, dass es nicht ohne Weiteres vom Erfahrungsträger ablösbar und – zumindest auf dieser Ebene – schwer anfechtbar ist.

Die Vorteile, etwas als ‚Erfahrungswissen‘ deklarieren zu können, waren auch männlichen Gelehrten bekannt. Bewusst oder unbewusst nutzen sie die Wirksamkeit des Ausweises als Erfahrung und deklarierten teilweise auch Dinge als ‚eigene Erfahrung‘, die gar nicht auf solcher beruhten.¹⁶ Die Berufung auf die *experientia* dürfte darüber hinaus für schreibende Frauen (wie für andere bildungsökonomisch marginalisierte Gruppen)¹⁷ aus mindestens einem weiteren Grund interessant gewesen sein: Weil die Erfahrung von vielen kanonischen Autoren gepriesen wurde, eignete sie sich für die Frauen nicht nur zur Legitimierung ihres Wissens, sondern auch zur Aufwertung ihres Schreibens. Sie erlaubte ihnen, sich in eine literarische Tradition – die des ‚Lobs der Erfahrung‘ – einzuschreiben und auf diese Weise auch als Literatinnen zu profilieren. Jede Untersuchung weiblicher *experientia*-Rekurse wird dabei allerdings auch dem Umstand Rechnung tragen müssen, dass schreibende Frauen der Frühen Neuzeit trotz vielfältiger Zugangsbeschränkungen zu Bildung und Bücherwissen oft alles andere als unge-

die sich klar als ‚Frau‘ und Streiterin für das ‚weibliche‘ Geschlecht positioniert, finden sich zugleich Aspekte, die das binäre Gendermodell infragestellen. Vgl. Blake Gutt, „Transgender Mutation and the Canon: Christine de Pizan’s *Livre de la Mutacion de Fortune*“, in: *Postmedieval* 11 (2020), S. 451–458.

16 Vgl. dazu (mit Bezug auf das Mittelalter): „[L]’expérience n’est pas toujours, voire rarement directe: les savants médiévaux invoquent souvent des expériences qu’ils n’ont pas menées personnellement et qu’ils ont trouvées rapportées dans des livres.“ Thomas Bénatouïl/Isabelle Draelants, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Expertus sum: l’expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011, S. 3–15, hier S. 6.

17 Zu denken ist hier insbesondere an die Vertreter der *artes mechanicae*, z.B. Handwerker oder Chirurgen, deren *knowing how* sich durch ein Lob der praktischen Erfahrung im schriftsprachlichen Diskurs aufwerten ließ.

bildet und entsprechend nur bedingt auf ihre eigene Erfahrung zurückgeworfen waren.¹⁸ Ebenso wie bei ihren männlichen Kollegen finden sich daher auch bei Schriftstellerinnen regelmäßig – implizite oder explizite – Rückgriffe auf bereits *kodierte* Erfahrung, etwa in Form von Zitaten, Exempla oder anderen Übernahmen aus schriftlichen Quellen. Auch hierdurch schrieben sich diese Frauen, intentional oder nichtintentional, in eine bestimmte, meist männlich geprägte Kultur der Gelehrsamkeit ein.

Grundsätzlich zu unterscheiden ist spätestens an dieser Stelle zwischen *tatsächlicher* Erfahrung bzw. Erfahrungswissen, das Frauen in ihren lebensweltlichen Kontexten (wie etwa der häuslichen und außerhäuslichen Krankenpflege) erwarben,¹⁹ einerseits und den *diskursiven* Ansprüchen auf Erfahrung(swissen), die schreibende Frauen in ihren Texten (explizit oder implizit) erhoben, andererseits. Und dies nicht zuletzt, weil soziale Realität und diskursive Darstellung deutlich auseinanderklaffen konnten. Der Diskurs spiegelt keineswegs einfach die soziale Wirklichkeit: Die Realität kann von Praktiken beherrscht sein, die im Diskurs nicht repräsentiert werden (und umgekehrt). In Rechnung zu stellen ist zugleich, dass beide Ebenen, die der lebensweltlichen und die der diskursiven Erfahrung, miteinander verflochten sind und sich wechselseitig beeinflussen. Beide sind explizit oder implizit von sozialen und diskursiven Faktoren, Normen, Dispositiven und Strukturen reguliert und können beispielsweise gegendert sein. Im Resümee ist ‚Erfahrung‘ also nicht nur ein praktisches, in der außertextuellen Lebenswelt verankertes und insofern immer schon sozial strukturiertes Wissen, sondern zugleich ein Konglomerat diskursiver Praktiken („a set of *discursive practices*“), das seinerseits sozial konstruiert und strukturiert ist.²⁰ Für ‚weibliche

18 Der Bildungsstand war abhängig von vielen, insbesondere sozio-ökonomischen Faktoren: Stand, Herkunft, Vermögen, Beruf, Alter etc. Grundsätzlich weist aber bereits die Tatsache, dass eine Frau schrieb, darauf hin, dass sie über eine gewisse Bildung verfügt haben muss. Mit einer gewissen Skepsis wird man daher immer auch den Selbstaussagen als ‚ungebildet‘ begegnen müssen, wie man sie etwa bei Camilla Erculiani antrifft, die zu Beginn ihrer *Lettere di filosofia naturale* (1584) erwähnt, sie ‚kenne keine Bücher‘ („io, senza veder libri“). Camilla Erculiani/Margherita Sarrocchi, *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento: Camilla Erculiani, Lettere di philosophia naturale; Margherita Sarrocchi, Lettere a Galileo*, hg. von Elena Carinci und Sandra Plastina, Lugano 2016, S. 107.

19 Zur Bedeutung von Frauen im Bereich der Heilkunde und Gesundheit in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. beispielsweise: Sheila Barker, „The Contributions of Medici Women to Medicine in Grand Ducal Tuscany and Beyond“, in: *The Grand Ducal Medici and Their Archive (1537–1743)*, hg. von Alessio Assonitis und Brian Sandberg, Turnhout 2016, S. 101–116; Strocchia, *Forgotten Healers*; Sharon Strocchia/Sara Ritchey (Hg.), *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*, Amsterdam (mit einem Schwerpunkt im Spätmittelalter; zum 16. Jahrhundert und mit Beispielen aus dem deutschsprachigen Raum vgl. u.a. Cordula Nolte, „Domestic Care in the Sixteenth Century. Expectations, Experiences, and Practices from a Gendered Perspective“, in: ebd., S. 215–244).

20 Vgl. dazu bereits Earl Jeffrey Richards, „Christine de Pizan and the Freedom of Medieval French Lyric. Authority, Experience and Women in the Republic of Letters“, in: ders. (Hg.), *Christine de Pizan and Medieval French Lyric*, Gainesville 1998, S. 1–24, hier S. 6 (unter Rekurs auf Laurie A. Finke).

Erfahrung' bedeutet dies unter anderem, dass sie weder auf der lebensweltlichen noch auf der diskursiven Ebene von männlichen Praktiken und Einflussosphären zu trennen ist.²¹ So hat die historische Forschung u.a. nachgewiesen, dass Frauen im medizinisch-heilkundlichen Bereich und der Geburtshilfe oft über ein umfassendes praktisches Erfahrungswissen verfügten, das sie vorrangig mündlich, also in der Praxis selbst, weitergaben und das nur selten verschriftlicht wurde. Die zeitgenössische Norm sah ausdrücklich vor, dass Frauen ihr heilkundliches Wissen *ex usu* – in der Praxis und ‚aus der Erfahrung anderer Frauen‘, nicht von Ärzten oder etwa aus medizinischen Lehrwerken – lernten.²² Dieses lebensweltlich überaus relevante weibliche Erfahrungswissen kam also im offiziellen, männlich dominierten schriftsprachlichen Diskurs nicht zur Geltung, war ins Schweigen verbannt. Die stille Exklusion von weiblichem Erfahrungswissen aus dem Medium Schrift verstärkte damit die ohnehin bestehende Tendenz, Frauen a) in praktische Berufe zu drängen und b) vom theoretisch-argumentativen Diskurs auszuschließen.

Der zuletzt genannte diskursive Ausschluss weiblicher *experientia* wird in einer *lacuna* manifest. Zumindest in der von Männern verfassten theoretischen Literatur, in der die Erfahrung gepriesen wird, ist zwar das Bild des ‚erfahrenen Mannes‘, des *vir experiens*, rekurrent, doch gibt es dazu im Regelfall kein weibliches Pendant. Die Figur der ‚erfahrenen Frau‘ ist in diesen Texten vor allem eines: abwesend. Dies korrespondiert mit der zeitgenössischen Norm, die Frauen die Übernahme genau jener Führungspositionen in Staat, Armee oder Haushalt verweigerte, in denen sich Männer typischerweise als ‚erfahren‘ erweisen konnten und sollten. Während also in vielen Schriften der *vir experiens* als gewandter Staatsmann (z.B. in Machiavellis *Principe*),²³ als gewitzter Heerführer (wie der Odysseus in Achille Bocchis *experientia*-Emblem)²⁴ oder als kluger Haushälter (wie Leon Battista Albertis „sperto e pratico“)²⁵ erscheint, wird der Frau allenfalls im

21 Vgl. ebd.

22 So formuliert es Juan Luis Vives in seinem einflussreichen Traktat *De institutione feminae christianae* (Von der Erziehung der christlichen Frau, 1523/38): „Atque eam quidem peritiam discet potius ex usu aliarum prudentium matronarum quam ex consiliis cuiusquam propinqui medici, ex libello aliquo facili ea de re conscripto quam ex magnis et accuratis medicorum voluminibus.“/„She can learn this skill from the experience of other prudent matrons rather than from the advice of some near-by physician, or some simple handbook on that subject rather than from big, detailed medical tomes.“ Juan Luis Vives, *De institutione feminae Christianae: liber secundus et liber tertius*, Einl., krit. Edition, Übers. und Anm., hg. von Charles Fantazzi und Constantinus Matheussen, übers. von Charles Fantazzi (= *Selected works of J. L. Vives* 7), Leiden u.a. 1998, S. 146f. (= II, 9, § 122).

23 Im Widmungsschreiben des *Principe* beschreibt Machiavelli seinen Traktat als Produkt seiner eigenen ‚langen Erfahrung mit den gegenwärtigen Zuständen‘ („lunga esperienza delle cose moderne“), womit er auf seine Erfahrung als Diplomat im Dienste von Florenz anspielt. Niccolò Machiavelli, *Il principe/Der Fürst*, ital.-dt., übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 4.

24 Vgl. Achille Bocchi, *Symbolicarum quaestionum de universo genere, quas serio ludebat, libri quinque*, Bologna 1574 (1555), S. 280–283. Vgl. dazu meinen einleitenden Beitrag („Facetten frühneuzeitlicher *experientia*-Diskurse. Zur Einleitung“) im vorliegenden Band: S. 1–37.

25 Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin 1999, S. 203.

oeconomischen Bereich (und auch dort nur vereinzelt) zugestanden, im Rahmen ihrer innerhäuslichen Regentschaft von *experientia* zu profitieren.²⁶ Die konkreten Gründe, warum Frauen im theoretisch-argumentativen Schrifttum so selten Erfahrung attribuiert wird, blieben zu erörtern. Eine Hypothese wäre, dass dies damit zusammenhängt, dass die *experientia* qua Lebenserfahrung zeitgenössisch eng mit einem ausgeprägten Urteils- und Entscheidungsvermögen assoziiert war und man Frauen den Erwerb eines solchen Vermögens entweder nicht zutraute (etwa weil man sie in aristotelisch-christlicher Tradition dazu intellektuell nicht fähig hielt) oder aber nicht zubilligte (etwa aus der Überzeugung, dass – mit Ausnahme der häuslichen – jede Art von Regentschaft bei Frauen in schlechten Händen sei).²⁷

Ein durchaus anderes Bild ergibt sich, wenn man Schriften aus weiblicher Feder konsultiert. Hierin findet sich nicht nur das Bild der ‚erfahrenen Frau‘, sondern auch eine erkennbare Valorisierung weiblicher Erfahrung. Und dies gilt keineswegs nur für eine bestimmte Art der erzählenden Literatur wie etwa Marguerite de Navarres *Heptaméron*, wo gleich zu Beginn die Witwe Oisille als „dame vefve, de longue experience“ erscheint,²⁸ die auf positive Weise genau jene Eigenschaften vereint, die in der misogynen Literatur der Zeit negativ dargestellt wurden: Alter, Weiblichkeit und Autorität („age, femininity and authority“).²⁹ Vor allem auch das von Frauen verfasste theoretisch-argumentative Schrifttum steckt voller Hinweise auf eine – durchaus bedeutsame – weibliche *experientia*. Oft adressieren die schreibenden Frauen in diesem Zuge sich selbst, nehmen also autobiographisch auf die eigene Erfahrung Bezug. Dies ist bei Christine de Pizan, die im Kontext der *Querelle des femmes* dezidiert eine *experientia feminae* geltend macht, ebenso der

26 Und selbst dann wird die Erfahrung nicht als ‚notwendige‘ Tugend erachtet. So meint Juan Luis Vives, dass Erfahrung in der Haushaltsführung („peritia regendae domus“) einer Ehefrau zugute komme, allerdings nur als fakultative Ergänzung der Grundbedingungen von Keuschheit und Gattenliebe. Vives, *De institutione feminae Christianae*, S. 130 (= II, 9, § 107).

27 Dazu passt, dass Frauen auch eher selten *prudentia* (praktische Klugheit) zugebilligt wird. Während in der Oeconomie-Literatur vom *pater familias* stets *prudentia* und *experientia* verlangt werden, wird der Ehefrau allenfalls *prudentia* zugebilligt. Doch auch hier zeigen sich einige Literaten skeptisch. So gesteht Torquato Tasso der Frau *prudentia* nur in Abhängigkeit von jener des Mannes zu: ‚Die Klugheit [...] dient bei der Frau der Klugheit des Mannes; und sie soll nur so viel davon haben, wie nötig ist, um der männlichen Klugheit zu gehorchen‘ („la prudenza [...] nella donna è serva della prudenza dell’uomo, e non deve essere se non tanta, quanta basta per ubbidire alla prudenza virile“). Und bei Leon Battista Alberti ist die *prudentia* der perfekten *mater familias* nur ein Produkt des klugen Ehemannes: Seine ‚Belehrungen‘ („ammonimenti“) seien es, die die Gattin erst zu einer ‚in der Familienführung klugen Frau‘ („donna [...] tanto nel reggere la famiglia prudente“) machten. Torquato Tasso, *Discorso della virtù femminile e donnesca*, hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo 1997, S. 61; Alberti, *I libri della famiglia*, S. 268. Dass sich Tasso im Kontext der zitierten Stelle unmittelbar auf Aristoteles beruft, weist darauf hin, dass hinter diesen Positionen die christlich-aristotelische Subordination der Frau unter den Mann steht.

28 Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, hg. von Renja Salminen, Genf 1999, S. 2.

29 Paula Sommers, „Feminine Authority in the *Heptaméron*: A Reading of Oysille“, in: *Modern Language Studies* 13/2 (1983), S. 52–59.

Fall wie in jenen ‚spirituellen Autobiographien‘, in denen die Verfasserinnen ihre mystischen Erfahrungen schildern, z.B. Teresa von Ávilas *Libro de la vida* (1554–65) oder Jeanne des Anges' *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644).³⁰ Auch im Bereich des medizinisch-naturphilosophischen Wissens berufen sich schreibende Frauen immer wieder auf die (eigene) *experientia* – ein Begriff, der noch das gesamte 16. Jahrhundert hindurch synonym zu dem des *experimentum* verwendet wurde und sowohl ‚Erfahrung‘ als auch ‚Versuch‘, ‚Probe‘ und ‚Experiment‘ bedeuten konnte.³¹ Betrachten wir einige ausgewählte Beispiele näher.

3 Rekurse schreibender Frauen auf die *experientia* – einige Beispiele

3.1 Medizinisch-naturphilosophisches Erfahrungswissen

Gerade das in der Praxis überlieferte medizinisch-heilkundliche Wissen von Frauen war für die frühneuzeitliche Gesellschaft von großer Bedeutung. Davon zeugen nicht nur rezente wissenshistorische Studien,³² sondern auch diverse zeitgenössische Texte aus weiblicher Feder. So werden beispielsweise in Catherine des Roches' *Dialogue de Placide et Severe* (1583) all jene Frauen gelobt, die in der Nachfolge der griechischen Ärztin Agnodike ihre Kinder, Dienerinnen und Nachbarinnen eigenständig zu Hause kurieren und dazu ‚aus Erfahrung gewonnene Hausmittel‘ („remedes domesticz, que l'Experience fait connoistre“) nutzen.³³ Seit dem 15. Jahrhundert hatten zudem diverse Frauen begonnen, medizinisch-pharmazeutisches Erfahrungswissen zu sammeln und in sogenannten ‚Rezeptbüchern‘, d.h. Sammlungen von medizinischen, alchemischen, kosmetischen und anderen Rezepten, aufzuschreiben. In Italien zählen Caterina Sforzas *Experimenti* (um 1490) und Isabella Corteses *Secreti* (1561) zu den bekanntesten dieser *ricettari*.³⁴

30 Zu Teresa von Ávila und Jeanne des Anges vgl. die Beiträge von Iris Roebling-Grau sowie Daniel Fliege und Marie Guthmüller in diesem Band.

31 Erst später verengte sich die Bedeutung von *experimentum*, wie Lorraine Daston resümiert: „The most important of these [terms] was ‚experiment‘, whose meaning shifted from the broad and heterogeneous sense of *experimentum* as recipe, trial, or just common experience to a concerted artificial manipulation, often using special instruments and designed to probe hidden causes.“ Lorraine Daston, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 81–113, hier S. 82.

32 Vgl. dazu die Literaturhinweise oben Anm. 19.

33 Catherine des Roches, „Dialogue de Placide et Severe“, in: Catherine des Roches/Madeleine des Roches, *Les Secondes Œuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille*, Poitiers 1583, fol. 35r–43r, hier fol. 38v. Agnodike und ihr Schicksal sind auch Gegenstand des Lobgedichts „L'Agnodice“, in: Catherine des Roches/Madeleine des Roches, *Les Œuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille, seconde édition, corrigée et augmentée de La Tragi-comédie de Tobie et autres œuvres poétiques*, Paris 1579, S. 151–157.

34 Aus dem Frankreich des 17. Jahrhunderts ist Marie Meurdracs *La Chymie Charitable et Facile, en Faveur des Dames* (1666) bekannt.

Beide Verfasserinnen stützen sich hierin auf eigene wie auch fremde Beobachtungen und Experimente.

Die *Experimenti* der Caterina Sforza (1463–1509), Contessa von Forlì und Herrin von Imola, gehören zu den zeitgenössisch bedeutendsten und umfangreichsten *ricettari* aus weiblicher Hand.³⁵ Gemäß des zeitgenössischen Begriffs von *experimentum* versammeln sie eine große Menge an ‚Rezepten‘, ‚Versuchen‘, ‚Proben‘ und ‚Erfahrungen‘, die der Heilung von Krankheiten sowie Herstellung von Metallen und Kosmetika dienen. Diverse Rezepte tragen Zusätze wie „e provato“ (‚es ist erprobt‘), „e provato et Certo“ (‚es ist erprobt und sicher‘), „vero expirimento et provato“ (‚wahres und erprobtes Rezept‘) oder „experto remedio“ (‚erwiesenes Heilmittel‘), die – zumindest oberflächlich – darauf hindeuten, dass sie von Caterina bzw. ihren Gewährsleuten selbst ausprobiert worden sein könnten.³⁶ Gelegentlich weist Caterina ihre Quellen namentlich aus. Für ein Fiebermittel etwa notiert sie, Cosimo de’ Medici habe es erprobt („provata per Cosimo De Medici“), und eine ganze Serie von Rezepten soll von König „Ruberto Napolitano“ persönlich getestet worden sein („remedij et experimenti de la propria persona“).³⁷ An anderen Stellen markiert sie, dass es sich um kollektives Erfahrungswissen handelt: z.B. bei einem ‚von vielen Leuten erprobten Salbenumschlag‘ („impiastro provato per molti“).³⁸ Oft bleibt die Herkunft der Rezepte aber unbestimmt, und letztlich wird man in Rechnung stellen müssen, dass der Ausweis als „provato“ zeitgenössisch noch nicht besagt, dass es sich tatsächlich um *eigenhändig* durchgeführte Experimente bzw. Rezepte handelt.³⁹ Anders als in der Forschung häufig suggeriert

35 Ediert ist bis heute nur der dritte von drei Bänden: Caterina Sforza, *Experimenti de la Ex.ma S.r Caterina da Furlj Matre de lo Illux.mo S.r Giovanni de Medici*, in: Pier Desiderio Pasolini, *Caterina Sforza*, Bd. 3: *Documenti*, Rom 1893, S. 599–807. Das Manuskript von Band 2 und der mutmaßliche Index von Band 1 wurden erst vor wenigen Jahren in der Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze entdeckt. Vgl. Barker, „The Contributions of Medici Women to Medicine“, S. 103. Eine Beschreibung der Manuskripte geben Sheila Barker/Sharon Strocchia, „Household Medicine for a Renaissance Court: Caterina Sforza’s *Ricettario* Reconsidered“, in: *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*, hg. von Sharon Strocchia und Sara Ritchey, Amsterdam 2020, S. 139–166. – Zu den *Experimenti* vgl. auch Ray, *Daughters of Alchemy*, S. 14–45; Fabrizia Fiumi/Giovanna Tempesta, „Gli ‚experimenti‘ di Caterina Sforza“, in: *Caterina Sforza: una donna del Cinquecento. Storia e arte tra Medioevo e Rinascimento*, hg. von Valeria Novielli, Imola 2000, S. 139–146; Natale Graziani/Gabriella Venturelli, *Caterina Sforza*, Mailand 2001, S. 150–159; Marco Viroli, *Caterina Sforza, leonessa di Romagna*, Cesena 2008, S. 208–211.

36 Sforza, *Experimenti*, S. 649, 671, 677 und 722. Vgl. ähnlich auch „rimedio provato“, „Cosa experta et Nobbile“ und „cosa provata“ (ebd., S. 672, 674 und 691).

37 Ebd., S. 680 und 690. Mit Ruberto Napolitano ist möglicherweise Robert d’Anjou (1278–1343) gemeint. Zu einem Salbenrezept, das von König Adoardo stammen soll, formuliert Caterina vorsichtig: „questo e provato si como ho trovato scripto“ (‚nach dem, was ich geschrieben fand, ist es erprobt‘). Ebd., S. 748.

38 Ebd., S. 714. Ähnlich heißt es über ein Heilwasser, dass es von vielen ‚antiken‘ und ‚modernen‘ Menschen für gut befunden, ja als „perfettissima experientia“ eingestuft worden sei: „Come molti antiqui et moderni eccellentissimi uomini hanno provato et affermano esser vero, et la hanno trovata, una perfettissima experientia, a sanar omne infermita et sia grave si voglia“ (ebd., S. 624).

39 Auch das, was explizit als ‚eigene Erfahrung‘ markiert wird, kann nach zeitgenössischen

wird, ist also keineswegs sicher, dass ‚viele‘ der Rezepte von Caterina Sforza selbst getestet wurden.⁴⁰ Bereits die große Anzahl an Rezepten, die der *ricettario* enthält, spricht dagegen.⁴¹

Weit wichtiger aber als eine Antwort auf die Frage, bis zu welchem Grad die Frauen die in den Rezeptbüchern gesammelten *experimenta* tatsächlich eigenhändig getestet haben, scheint ohnehin etwas anderes: nämlich der *Ausweis* als ein in der Praxis erprobtes und erwiesenes Erfahrungswissen, denn dieser Ausweis ist es, mit dem die Frauen innerhalb des Diskurses Geltung und Gültigkeit für das von ihnen exponierte Wissen beanspruchen. Selbst wenn Caterina Sforza die Rezepte nicht selbst entwickelt oder erprobt haben mag, tritt sie in ihrem *ricettario* doch als Sammlerin, Hüterin und Verwalterin des darin enthaltenen Wissens auf. Schon indem sie die besagten Rezepte sammelt und aufschreibt, markiert sie ihre Teilhabe an einem bestimmten Bereich der aktiven medizinisch-pharmazeutischen und alchemischen Wissensproduktion. Hinzukommt, dass es sich um ein Wissen handelt, das von Caterina (teilweise) als erprobt ausgewiesen und insofern validiert wird. Diese Geste der Validierung ist zentral, denn damit begibt sich Caterina in die Rolle einer Autorität, die sich selbst als hinreichend kompetent darstellt, um die Validität des Wissens prüfen und beurteilen zu können. Insofern bietet nicht zuletzt die Etikettierung als „provato“ für Caterina eine Möglichkeit, mit ihrem *ricettario* am experimentellen Diskurs ihrer Zeit zu partizipieren. Indem sie die Rezepte in eine schriftliche Form bringt, sorgt sie nicht nur für deren Konservierung und Tradierung, sondern bahnt zugleich sich selbst einen Weg in den (männlich dominierten) naturphilosophischen Diskurs und das (gelehrte) Schreiben. Auch wenn ihr *ricettario* das häusliche Umfeld zunächst gar nicht verlassen haben mag (und schon gar nicht zur Publikation vorgesehen war), partizipiert

Gepflogenheiten aus literarischen Quellen stammen. Vgl. dazu oben Anm. 16; Isabelle Draelants, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d’Albert le Grand“, in: *Expertus sum: l’expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouil und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 89–121, hier S. 100, sowie Isabelle Fellners Beitrag im vorliegenden Band. Hinzukommt, dass der Ausweis als „provato“ anonym ist und auch auf eine Erprobung durch Zeitgenossen verweisen kann, z. B. auf Caterinas Apotheker Lodovico Albertini aus Forlì, mit dem sie offenbar in engem, brieflich belegten Kontakt stand. Vgl. Viroli, *Caterina Sforza*, S. 209.

40 Vgl. dazu die Einschätzung von Viroli, der (ohne Belege) behauptet: „Molti di questi esperimenti furono testati direttamente da Caterina, che si dimostrò scienziata estremamente accurata“. Ebd., S. 210. Zurückhaltender formulieren Fiumi und Tempesta, sehen aber Formeln wie „è provato“ als hinreichenden Beweis für Caterina Sforzas ‚persönliches Experimentieren‘ („la sperimentazione personale“). Fiumi/Tempesta, „Gli ‚esperimenti‘“, S. 141. Auch Barker und Strocchia meinen: „Throughout the collection, Sforza attested to the efficacy of various remedies by noting that they had been tried and tested by her own hand, using such phrases as ‚proven remedy‘, ‚truly tested and proven‘, and ‚proven and certain‘“ (Barker/Strocchia, „Household Medicine“, S. 142).

41 Neueste Berechnungen, die rezente Quellenfunde einbeziehen, gehen von mindestens Hunderten, wenn nicht Tausenden Rezepten aus. Vgl. ebd., S. 143f.

Caterina Sforza durch ihn doch aktiv an der Produktion schriftlicher Wissensbestände. Sie wird so erkennbar als eine *donna letterata*.

Dass es beim Rekurs auf die naturphilosophische *experientia* auch um das Schreiben und die Positionierung der Frauen als Literatinnen geht, zeigt sich sehr deutlich bei Isabella Cortese, deren *Secreti* (1561) zeitgenössisch viel rezipiert und wiederholt aufgelegt wurden. Cortese empfiehlt darin nicht nur das eigene Experimentieren auf Basis ‚der tagtäglich zu riechenden und zu beobachtenden Geheimnisse‘ („da’ secreti, che tutto il giorno, si odono & veggono mettere in essecutione“),⁴² sondern profiliert sich in diesem Zuge auch als Autorin. Zu Beginn des zweiten Buches wird der Adressat ausdrücklich aufgerufen, nur dem zu folgen, was sie schreibe, anstatt die Zeit mit der Lektüre kanonischer Texte zu verschwenden, denn in diesen stehe nichts Wahres: „[...] se vuoi seguir l’arte dell’Alchimia, et in quella operare, [...] ti priego non perder piu il tempo attorno di questi libri de Filosofi, ma segui quel che ti scrivo“.⁴³ Mit diesen Worten rückt sich Cortese nicht nur als Alchemikerin, sondern auch als Schriftstellerin ins rechte Licht – und zwar höchst selbstbewusst als eine, die es mit den höchsten Autoritäten aufnehmen kann und will. Das entscheidende Argument liefert ihr dabei die Berufung auf ihr eigenes, in der Praxis erworbenes Erfahrungswissen – ein Wissen, das seit Aristoteles in der Heilkunst und in anderen ‚praktischen Wissenschaften‘ als dem rein theoretischen Wissen überlegen gilt.⁴⁴

Die Rezeptbücher gehören zu jenen vielen zeitgenössischen Beispielen, an denen sich zeigt, dass zwischen alltagspraktischer und wissenschaftlicher *experientia* im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert noch nicht klar unterschieden wird. Die Rezepte bzw. *experimenti* können sich in langjährigem Usus bewährt haben, aber ebenso durch wenige gezielte Experimente erprobt worden sein. Die doppelte Bedeutung des *experientia*-Begriffs, der sowohl auf praktische (Lebens)Erfahrung wie auch empirisch-naturphilosophisches Wissen abheben konnte,⁴⁵ zeigt sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts exemplarisch in der Korrespondenz von Christine de Lorraine (1565–1636), Großherzogin der Toskana, mit ihrer Tochter. Christine verwendet den Begriff „esperienza“ zum einen in Bezug auf ein medizinisch-pharmazeutisches Wissen, das nicht zuletzt von ihrem Interesse für die Iatrochemie

42 Widmungsschreiben an Mario Chabiga (Caboga), in: Isabella Cortese, *I secreti de la signora Isabella Cortese, ne’ quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & alchimiche, & molte de l’arte profumatoria, appartenenti a ogni gran Signora. Con altri bellissimi secreti aggiunti [...]*, Venedig 1561, fol. 2r–v.

43 „[...] wenn du die Kunst der Alchimie erlernen und in ihrem Bereich arbeiten willst [...], so bitte ich dich, keine Zeit mehr mit diesen Büchern der Philosophen zu verlieren, sondern dem zu folgen, was ich dir schreibe“. Cortese, *I secreti*, fol. 9v–10r (B1v–B2r). Zur Begründung heißt es, die ‚Philosophen‘ hätten ‚in ihren Büchern nichts Wahres geschrieben‘ („non hanno detto verità alcuna nei libri loro“). Ebd., fol. 9v (B1v).

44 Zum traditionellen Lob der praktischen Erfahrung seit Aristoteles vgl. meinen einleitenden Beitrag in diesem Band.

45 Zu den antiken Wurzeln dieser ‚Doppelbedeutung‘ und ihrer Tradierung in der Frühen Neuzeit vgl. meinen einleitenden Beitrag („Facetten [...]“) in diesem Band.

(d.h. die Gewinnung von Heilmitteln durch chemisches Experimentieren), u.a. die *Nuova Medicina*, den Paracelsianismus u. Ä., zeugt.⁴⁶ Bezüglich eines Öls, das Schwangerschaftsleiden lindern soll, notiert sie beispielsweise, seine Wirksamkeit sei durch viele Versuche („spesse esperienze“) bestätigt – wobei schon der Plural indiziert, dass es hier nicht um das Abstraktum Lebenserfahrung, sondern um eine Vielzahl einzelner ‚Experimente‘ bzw. Proben geht.⁴⁷ An anderer Stelle hingegen verwendet sie „esperienza“ durchaus im Sinne von Lebenserfahrung; etwa wenn sie erklärt, für den in Ungnade gefallenen Ersten Kammerherrn des Kardinals Carlo de’ Medici nichts tun zu können, da die Erfahrung zeige, dass auf diesen kein Verlass sei.⁴⁸ Auch in anderen zeitgenössischen Texten und Kontexten wird die *experientia* primär⁴⁹ im Sinne von alltags- und lebenspraktischer Erfahrung aufgerufen, u.a. in der *Querelle des femmes*, der Debatte um die Stellung der Frau, in der sich schreibende Frauen zugleich besonders häufig auf die Erfahrung berufen.

3.2 Weibliche Erfahrung im Kontext der Querelle des femmes

3.2.1 Christine de Pizan (1364–ca. 1430)

Christine de Pizan gilt nicht nur als erste ‚Berufsschriftstellerin‘ Frankreichs, sondern auch als Mitinitiatorin der *Querelle des femmes*. Wenn sie sich um das Jahr 1400 im Streit um den Rosenroman ganz wesentlich auf ihre eigene Erfahrung beruft, um misogynen Darstellungen in der Literatur zu kritisieren,⁵⁰ so ist dies in

46 Zu Christines Interesse für die zeitgenössische Alchemie vgl. Sheila Barker, „Christine of Lorraine and Medicine at the Medici Court“, in: *Medici Women. The Making of a Dynasty in Grand Ducal Tuscany*, hg. von Giovanna Benadusi und Judith C. Brown, Toronto 2015, S. 155–181.

47 Brief vom 13. April 1617 (Nr. 7) an die Tochter, in: Cristina di Lorena, *Lettere alla figlia Caterina de’ Medici Gonzaga duchessa di Mantova (1617–1629)*, hg. von Beatrice Biagioli und Elisabetta Stumpo, Nachwort von Maria Pia Paoli, Florenz 2015, S. 67.

48 Vgl. dazu den Brief vom 30.6.1626 (Nr. 330): „non è possibile potersene fidar punto, poichè non mantien niente di quello che promette, et l’esperienza l’ha dimostrato più d’una volta“. Cristina di Lorena, *Lettere*, S. 343.

49 Anzumerken ist, dass es durchaus Schnittstellen zwischen den *experientia*-Rekursen in der naturphilosophischen Debatte und der *Querelle des femmes* gibt. Dies zeigt der im Folgenden diskutierte Dialog Moderata Fontes (*Il merito delle donne*), der sowohl ein wichtiger *Querelle*-Text ist als auch umfangreiches naturphilosophisches Wissen aus weiblicher Perspektive exponiert.

50 Zur Relevanz des Erfahrungswissens bei Christine de Pizan vgl. bereits Margarete Zimmermann: „Die Erfahrung ist eine Kategorie, auf die Christine immer wieder zurückgreift und die sie gegen die Autorität von Texten und Autoren setzt. Subjekt- und geschlechtsgebundene Empirie wird damit zu einem schlagkräftigen Argument gegen eine übermächtige, frauenfeindliche Tradition.“ Margarete Zimmermann, *Christine de Pizan*, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 64. Vgl. auch Mary Anne C. Case, „Christine de Pizan and the Authority of Experience“, in: *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, hg. von Marilyn Desmond, Minneapolis u.a. 1998, S. 71–87; Andrea Tarnowski, „The Lessons of Experience and the *Chemin de long estude*“, in: *Christine de Pizan. A Casebook*, hg. von Barbara K. Altmann und Deborah L. McGrady, New York 2003, S. 181–197; Earl Jeffrey Richards, „Christine de Pizan and the Freedom of Medieval French Lyric. Authority, Experience and Women in the Republic of Letters“, in: ders. (Hg.), *Christine de Pizan and Medieval French Lyric*, Gainesville 1998, S. 1–24.

mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Nicht nur erlaubt sie sich damit, ihre persönliche Erfahrung gegen anerkannte Autoritäten anzuführen, sondern sie betont dabei vor allem, dass es um ihre spezifische Erfahrung *als Frau* gehe („moi qui suis née femme“).⁵¹ Sie führt damit die *experientia* genau jenes Geschlechts ins Feld, das von den Autoren der misogynen Texte regelmäßig verunglimpft und für minderwertig erklärt wird. Entsprechend argumentiert sie gegen das von Jean De Meung im *Roman de la rose* propagierte Frauenbild: „[E]t tant comme voirement suis femme, plus puis tesmoingnier en ceste partie que celui qui n'en a l'expérience, ains parle par devinailles et d'aventure.“⁵² Christine transzendiert hier nicht nur ihre eigene subjektive Erfahrung im Hinblick auf deren soziale Bedingtheit und Gender-Abhängigkeit, sondern nutzt zudem die Gender-Markierung, um ein exklusiv weibliches Wissen über das ‚wahre Wesen‘ der Frau zu reklamieren. Der Erfahrung kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, denn es ist die Erfahrung des ‚Frau-Seins‘, die hier den Zugriff auf das Wissen vom (vermeintlich) wahren Wesen des weiblichen Geschlechts garantiert. Womit Christine also letztlich argumentiert, ist die ganz spezifische Bindung von Erfahrungswissen an seinen Träger (und partielle Unablösbarkeit von diesem).

Allerdings genügt die reine Erfahrung aus Christine de Pizans Sicht nicht, sondern bedarf zusätzlich der Vernunft (*raison*). Diese ist es, die dafür sorgt, dass aus Erfahrung Erkenntnis wird. Damit situiert sich Christine in einer langen Tradition, die Erfahrung und Vernunft als Begleiterinnen denkt,⁵³ doch gibt sie auch diesem Zusammenspiel eine philogyne Wendung: In *Le livre de la cité des dames* (Das Buch von der Stadt der Frauen) schildert sie ausführlich, wie die als *Dame Raison* allegorisierte Vernunft die Ich-Erzählerin (namens ‚Christine‘) lehrt, nicht mehr blind dem Urteil anderer, sondern nur dem zu vertrauen, was sie selbst ‚in ihrem Wesen als Frau‘ fühle und wisse („à ce que je sentais et savais dans mon être de femme“).⁵⁴

51 Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, übers. und eingeleitet von Éric Hicks und Thérèse Moreau, Paris 2000, S. 36.

52 „Und da ich wirklich und wahrhaftig weiblichen Geschlechts bin, kann ich in dieser Angelegenheit mit größerer Berechtigung Zeugnis ablegen als jemand, dem es an eigener Erfahrung gebricht und der stattdessen auf der Grundlage von Vermutungen einfach aufs Geratewohl losredet.“ So Christine in den *Epistres du Debat sus le Roman de la Rose*, in: Christine de Pizan et al., *Le débat sur le ‚Roman de la Rose‘*, hg. von Éric Hicks, Genf 1996 (Reprint der Ausg. Paris 1977), S. 19; dt. Übersetzung in: Zimmermann, *Christine de Pizan*, S. 64. Dass der Autor *mangels Erfahrung* nicht mitreden könne, moniert Christine de Pizan auch an jener Stelle, wo sie die Diffamierung enttäuschter Ehefrauen durch den Autor kritisiert: „Et encore, tant superflueusement et laidement parla des femmes mariees qui si deçoivent leurs maris – duquel estat n'en pot sçavoir par experience et tant en parla generaument: a quelle bonne fin pot ce estre, ne quel bien ensuivre?“ Christine de Pizan et al., *Le débat*, S. 18.

53 Diese Tradition reicht bis in die Antike zurück. Zum Verhältnis von Erfahrung und Vernunft vgl. auch meinen einleitenden Beitrag („Facetten [...]“) in diesem Band.

54 Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, S. 37. Mit dem Insistieren auf dem *être de femme* greift Christine die Stigmatisierung von Frauen ‚als Frauen‘ auf und wendet sie ins Positive. Vgl. dazu den Brief, den sie im Streit um den Rosenroman an Gontier Col richtet: Wenn man ihr vorwerfe, sie spreche ‚als Frau‘, sei dies für sie kein Vorwurf, sondern eine Ehre, da es sehr viele lobens- und nachahmenswerte Frauen gebe: „Et se tu tant desprises mes raisons pour

Erst dadurch, bestätigt die Ich-Erzählerin, habe sie begriffen, wie wichtig es gerade als Frau sei, sich auf die eigene Erfahrung zu verlassen („de s'en référer à sa propre expérience“).⁵⁵ Die Erfahrung beweise, so *Dame Raison*, dass das weibliche Geschlecht alles andere als schlecht sei: „l'expérience démontre clairement que la vérité est tout le contraire de ce que l'on affirme en cherchant à charger les femmes de tous les maux.“⁵⁶ Dieser Satz ist zentral, denn die Erfahrung übernimmt hier die Rolle, die im Mittelalter traditionell der Vernunft zugeschrieben wurde: Sie wird zum Medium der Wahrheit („vérité“) und der Beweisführung („démontre clairement“) – und es ist bezeichnenderweise die Vernunft (*Dame Raison*) selbst, die dies empfiehlt und damit ihre eigene Autorität (zumindest partiell) abgibt.⁵⁷

Wenn die Erfahrung hier zum Instrument der Wahrheitsfindung wird, kommt dabei der Körpererfahrung ein herausgehobener Status zu. Dies macht *Dame Raison* in einer weiteren Bemerkung deutlich. Sie appelliert nämlich an die Erzählerin (und letztlich alle Frauen), ihrer eigenen Körpererfahrung zu vertrauen und den kruden Thesen über den weiblichen Körper und die weibliche Sexualität, wie sie in Büchern wie *Du secret des femmes* (gemeint ist wohl Pseudo-Albertus Magnus' *De secretis mulierum*) propagiert wurden, keinen Glauben zu schenken. Die Erfahrung des eigenen Körpers sei ‚Beweis genug‘:

L'expérience de ton propre corps nous dispensera d'autre preuves. Ce livre [*Du secret des femmes*] relève en effet de plus haute fantaisie; c'est un véritable ramassis de mensonges, et pour qui l'a lu, il est manifeste qu'il n'y a dans ce traité rien de vrai. Et bien que certains disent qu'il est d'Aristote, l'on ne peut croire qu'un si grand philosophe se soit permis de telles énormités. Mais parce que les femmes peuvent savoir par expérience que certaines choses dans ce livre n'ont aucune réalité et qu'elles sont de pures bêtises, elles peuvent en déduire que les autres points qu'il expose sont autant de mensonges patents.⁵⁸

la petitesse de ma faculte (laquelle tu me repprouches de dire ‚comme femme‘, etc.), saiches de vray que ce ne tiens je a villenie ou aucun repprouche, pour le reconfort de la noble memoire et continuelle experience de tres grant foison vaillans femmes avoir este et estre tres dignes de louenge et en toutes vertus apries, auxquelles mieulx vouldroye ressembler que estre enrichie de tous les biens de fortune.“ (Und wenn du meine Argumente wegen der Geringfügigkeit meines Verstandes (die du mir vorwirfst, indem du behauptest, ich spräche ‚wie eine Frau‘ etc.) verachtest, so wisse, dass ich dies nicht als Gemeinheit oder Vorwurf interpretiere: im edlen Andenken an und aufgrund der kontinuierlichen Erfahrung mit einer sehr großen Zahl tapferer Frauen, die des Lobes überaus würdig und voller Tugend waren. Ihnen ähnlich zu sein, würde ich sämtlichen Glücksgütern vorziehen‘). Christine de Pisan et al., *Le débat*, S. 25.

55 Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, S. 39.

56 ‚Die Erfahrung beweist klar, dass die Wahrheit das genaue Gegenteil von dem ist, was jene behaupten, die den Frauen sämtliche Übel anlasten‘. Ebd.

57 Die Vernunft tritt ihre Autorität nur partiell ab, da sie sie mit der Geste des Abgebens zugleich unter Beweis stellt.

58 ‚Die Erfahrung deines eigenen Körpers entbindet uns von jeder weiteren Beweisführung. Dieses Buch, *Über die Geheimnisse der Frauen*, entspringt in der Tat in höchstem Maß der Erfindung; es ist ein wahrer Ausbund von Lügen, und für diejenigen, die es gelesen haben, ist

Gerade die weibliche Körpererfahrung war nun aber zeitgenössisch ein Bereich, der diskursiv von Männern dominiert wurde und zu dem Aussagen von Frauen nur in vergleichsweise geringem Umfang überliefert sind.⁵⁹ Dies ist bezeichnend, denn die Berufung auf die eigene leibliche Erfahrung bietet für Frauen zwei Vorteile: Zum einen ist die eigene Erfahrung jeder Frau verfügbar und damit nicht abzusprechen; zum anderen erfordert sie keinerlei Bildung oder Gelehrsamkeit, sondern es genügt die alltägliche Erfahrung des ‚Frau-Seins‘. Brisant ist diese Passage nicht zuletzt, weil die Kritik selbst vor höchsten Autoritäten nicht Halt macht und letztlich die gesamte aristotelische Tradition ins Visier nimmt.⁶⁰ Mehr noch, *Dame Raison* unterstellt sogar, der Autor des *Secret des femmes* habe die Rezeption seines Buches durch Frauen gezielt zu verhindern gesucht – im Bewusstsein um die Wirkmacht weiblicher Erfahrung und aus Furcht, dass diese sein Buch Lügen strafen könnte.⁶¹ In dieser Argumentation steckt mehr als eine Aufwertung der weiblichen Erfahrung. Sie enthält auch einen deutlichen Hinweis darauf, dass Frauen der Zugang zu Büchern nicht verwehrt werden darf, damit sie das, was sie aus Erfahrung wissen, fruchtbar machen und in die Debatte einbringen können. Ohne Wissen davon, was in Büchern über das weibliche Geschlecht verbreitet wird, bliebe das weibliche Erfahrungswissen letztlich unausgeschöpft. Zugespitzt formuliert: Erfahrung allein hilft den Frauen nicht, solange sie keine Stimme und keine Präsenz im Diskurs haben, also ihr Erfahrungswissen dort nicht geltend machen können.

offenkundig, dass diese Abhandlung nichts Wahres enthält. Und obwohl einige sagen, sie sei von Aristoteles, kann man nicht glauben, dass ein so großer Philosoph sich solche Ungeheuerlichkeiten erlauben hätte. Aber da Frauen aus Erfahrung wissen, dass einige der Dinge in diesem Buch unwahr, ja reiner Unsinn sind, können sie daraus ableiten, dass die anderen Punkte, die es enthält, ebenso eklatante Lügen sind.’ Ebd., S. 53. Zu Pseudo-Albertus Magnus’ *De secretis mulierum* (ca. 1245–48) und weiteren Büchern über die ‚Geheimnisse der Frauen‘ vgl. Katharine Park, *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, New York 2006.

- 59 So stellt Katharine Park in ihrer zentralen Studie fest: „[...] although I have tried hard to track down materials that would reveal women’s experiences and understandings of their own bodies, I have found articulate sources difficult to obtain.“ Überliefert sei vor allem ein „rich hoard of texts and images in which learned men – mainly physicians, surgeons, and clerics – reflected on women’s bodies and were alternately alarmed, inspired, attracted, repelled, and fascinated by them.“ Ebd., S. 38.
- 60 Auch wenn die Kritik an Aristoteles oberflächlich abgefedert wird, indem behauptet wird, man könne nicht glauben, dass ein so großer Philosoph derartige Positionen vertreten habe, ist er hier doch zumindest mitgemeint: Es geht auch um Aristoteles, sonst wäre seine potenzielle Autorschaft keine Erwähnung wert.
- 61 „Et ne te souviens-tu pas qu’au début de son livre il affirme que je ne sais quel pape avait excommunié tout homme qui aurait l’audace de le lire à une femme, ou de le mettre entre les mains d’une femme? [...] Ce fut pour que les femmes n’en prennent pas connaissance et qu’elles ignorent ce qu’il avance; celui qui l’écrivit savait bien que si elles le lisaient ou l’entendaient lire, elles sauraient que ce sont des fadaïses; elles l’auraient donc réfuté en s’en moquant. C’est par ce stratagème que l’auteur croyait pouvoir abuser et tromper les hommes qui le liraient.“ Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, S. 54.

Genau dies ist freilich Christines Thema, zur Feder zu greifen und sich und all jenen Frauen, die sie als tugendhafte Exempla gegen das Frauenbild der misogynen Literatur anführt, eine Stimme zu verleihen. Es ist aber auch das Thema diverser anderer Schriftstellerinnen späterer Jahrhunderte, die im Kontext der fortdauernden *Querelle des femmes* das Wort ergreifen. Auch sie rekurrten immer wieder auf die (weibliche) Erfahrung, um sich für die ‚Sache der Frauen‘ einzubringen, unter ihnen auch die venezianische Autorin Modesta di Pozzo, auch bekannt unter dem Namen Moderata Fonte.

3.2.2 Moderata Fonte (1555–92)

Moderata Fontes *Il merito delle donne* (Das Verdienst der Frauen, 1600) folgt dem Modell von Baldassare Castigliones *Libro del cortegiano* (Das Buch vom Hofmann, 1528) und setzt in der Gattung des Dialogs ein Diskussionsspiel in Szene, in dem sieben venezianische Edeldamen unterschiedlichen Alters die Frage diskutieren, ob Männern oder Frauen die größeren Verdienste und Vorzüge zukommen. Eine ‚Königin‘ wird als Spielleiterin bestimmt, die die übrigen Damen in zwei Gruppen einteilt: in eine, die im Spiel Partei für das männliche Geschlecht, und eine weitere, die Partei für das weibliche Geschlecht ergreifen soll. Hinsichtlich des Aspekts der Erfahrung fällt auf, dass die Lebenserfahrung der Männer-Verteidigerinnen deren Argumente schon zu Beginn konterkariert. Gemäß der Aufgabenstellung heben sie zunächst ihre positiven Erfahrungen mit Männern hervor. Helena lobt die Unterstützung durch ihren Vater, Lucretia die durch ihre Brüder.⁶² Beide müssen jedoch schon kurz darauf eingestehen, sehr unglücklich mit ihren Ehemännern zu sein: Helena hat einen eifersüchtigen, Lucretia einen jähzornigen Mann.⁶³ Wie sich herausstellt, geht es ihnen damit nicht besser als den übrigen Sprecherinnen. Adriana, die älteste und erfahrenste Frau (und zugleich Königin) der Runde, war in erster Ehe mit einem Schürzenjäger, in zweiter, schlimmer („pessimo“), mit einem Spieler verheiratet; Leonoras Schicksal ist ein Geizhals, das Cornelias ein Verschwender.⁶⁴

Diese Hinweise auf schlechte Erfahrungen mit Männern erfolgen keineswegs beiläufig, sondern werden im Text gerade dadurch betont, dass sie mit einem gewissen rhetorischen Aufwand, nämlich nur zögerlich und auf Nachfrage, preisgegeben werden. Lucretia etwa versteckt sich anfänglich hinter der Aussage, sie kenne ‚exakt eine‘ Frau („apunto una“), die einen sehr jähzornigen Mann habe und erst auf kritische Nachfrage hin einräumt, selbst diese Frau zu sein: „Wäre ich es doch nicht“ („Così non vi fossi io“).⁶⁵ Ähnlich muss auch Cornelia zuge-

62 Vgl. Moderata Fonte, *Il merito delle donne, in due giornate, ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Venedig 1600, S. 23f.

63 Vgl.: „uno di questi così gelosi, e buccini“; „un marito di così rabbiosa natura“ (ebd., S. 28 und 30).

64 Vgl.: „se 'l primo marito fu cattivo, l'altro fu pessimo“ (ebd., S. 25); „un di quelli tanto avari“, „hanno [il vizio] [...] dell'ignoranza, e del poco giudicio, perché spendono la lor facultà scioccamente“ (ebd., S. 30).

65 Fonte, *Il merito*, S. 30; dt. Übers.: Moderata Fonte, *Das Verdienst der Frauen: warum Frauen würdiger und vollkommener sind als Männer*, übers. und erl. von Daniela Hacke, München 2001, S. 100.

ben, dass sie selbst das „traurige[Schicksal erleidet“, einen verschwenderischen Ehemann zu haben, und nicht „eine liebe Freundin“ („una mia cara amica“), wie sie zunächst behauptet hatte.⁶⁶ Die Schamhaftigkeit, mit der die Betroffenen ihre schlechten Erfahrungen äußern, macht zudem darauf aufmerksam, dass diese Äußerungen an ein gesellschaftliches Tabu rühren. Die frühneuzeitliche Verhaltensnorm sah nämlich für verheiratete Frauen vor, dass Eheprobleme keinesfalls das Haus verlassen durften, Frauen hierüber also gegenüber Dritten zu schweigen hatten.⁶⁷ Dass die Sprecherinnen sich dieser Norm widersetzen und ihren Mitstreiterinnen anvertrauen – „Ich will mich nicht vor Euch verstecken“ („Io non mi voglio ascondere con voi“), wie Cornelia sagt –,⁶⁸ macht deutlich, dass das im Dialog inszenierte Gespräch für die Frauenfiguren die Funktion eines sozialen Schutzraums erfüllt. Nicht zufällig findet das Gespräch in einem paradiesischen Garten und *allein unter Frauen* statt. Es ist die Abwesenheit von Männern, die den Frauen in ihrer Rede Lizenzen gibt, die sie außerhalb nicht besitzen. Entsprechend heißt es schon zu Beginn in der Rahmenhandlung des Dialogs: „et senza haver rispetto di uomini, che le notassero, ò l'impedissero, tra esse ragionavano di quelle cose, che più loro à gusto venivano“ („Und ohne Scheu vor Männern, die sie hätten stören oder hindern können, sprachen sie über jene Dinge, die ihnen am meisten gefielen“).⁶⁹

Schließlich ist zu beachten, dass das Berichten aus der persönlichen Erfahrung im Rahmen des Diskussionsspiels ein ‚Aus-der-Rolle-Fallen‘ bedeutet: Wenn gleich dieser nicht sanktioniert wird, handelt es sich doch um einen Regelverstoß. In dem Spiel geht es eigentlich darum, einen rein rhetorischen Sieg zu erringen: Die Rollen sind nicht selbstgewählt, sondern von der Spielleiterin zugewiesen; die Mitspielerinnen sollen keineswegs ihre persönlichen Überzeugungen vertreten, sondern die ihnen zugewiesenen Rollen erfüllen. Diese Spielregeln werden hier missachtet. Vielleicht verfehlt gerade deswegen der Verweis auf die eigenen Erfahrungen der Frauen seine Wirkung nicht: Schon kurz nach der oben beschriebenen Episode beginnen Lucretia und Helena die Seiten zu wechseln und ergreifen, an-

66 Fonte, *Il merito*, S. 30; Fonte, *Das Verdienst*, S. 101.

67 Erasmus von Rotterdam notiert beispielsweise in seiner *Institutio christiani matrimonii* (1526), dass Ehestreitigkeiten nicht nach außen dringen sollten: Die Ehefrau müsse ihre Klage zunächst ihrem Mann vortragen; wenn diese zu ernst sei, um ohne Beistand von außen verhandelt zu werden, solle sie besser die Verwandten ihres Mannes als die eigenen ins Vertrauen ziehen, damit es nicht so aussehe, als wolle sie die Ehe beenden. Vgl. Desiderius Erasmus, *The Institution of Christian Matrimony*, übers. und mit Anm. vers. von Michael J. Heath (= *Collected works of Erasmus*, Bd. 69: *Spiritualia and Pastoralia*, hg. von John W. O'Malley und Louis A. Perraud), Toronto/Buffalo/London 1999, S. 203–438, hier S. 383.

68 Fonte, *Il merito*, S. 30; Fonte, *Das Verdienst*, S. 101.

69 Fonte, *Il merito*, S. 11; Fonte, *Das Verdienst*, S. 72f. Die Sprecherinnen selbst evozieren diese Rede-„Freiheit“ („libertà“) schon gleich zu Beginn: „qui non è chi ci noti, ò chi ci dia la emenda. [...] Se noi vogliamo poi dire il vero [...], noi non stiamo mai bene se non sole, e beata veramente quella Donna, che può vivere senza la compagnia de verun'huomo“ („hier ist niemand, der uns tadeln oder uns reinreden könnte. [...] Um die Wahrheit zu sagen [...], wirklich gut geht es uns doch nur, wenn wir unter uns sind, und selig ist die Frau, die ohne die Gesellschaft eines Mannes leben kann“). Fonte, *Il merito*, S. 12f.; Fonte, *Das Verdienst*, S. 75f.

statt für die Männer, für die Frauen Partei. Lucretia räumt ein: „E per ciò vi dico [...] che la colpa è tutta del marito“ („Und daher sage ich euch [...], dass die Schuld allein der Ehemann trägt“);⁷⁰ und Helena schlüpft in die Rolle einer gelehrigen Schülerin, stellt interessierte Fragen zu den Thesen der anderen Partei und vergisst darüber partiell ihre Aufgabe, die Männer zu loben.⁷¹ Dieser Seitenwechsel ist bedeutsam. Zum einen zeigt er an, dass die philogyne Argumentation (fiktionsintern) erfolgreich – und insofern überzeugend – ist. Zum anderen manifestiert sich in ihm der Übergang vom Spiel zum Ernst, denn bei dem Aus-der-Rolle-Fallen kommen die tatsächlichen Überzeugungen der Sprecherinnen zum Vorschein. Diese temporäre Abkehr vom Spiel lässt sich als Fingerzeig darauf interpretieren, dass das ‚wahre‘ Leben und die Lebenserfahrung wichtiger sind als Spiel und Rhetorik.⁷²

Zugleich macht aber Fonte, ähnlich wie Christine de Pizan, klar, dass den Frauen ihre Erfahrung alleine nicht weiterhilft, sofern sie nicht zugleich ausreichend Bildung und Gelehrsamkeit besitzen, um sich argumentativ in die Debatte einzubringen. Der Dialog führt anschaulich vor Augen, dass sich die Frauen, um ihre eigenen Verdienste herauszustellen und sich gegen mächtige (misogyne) Traditionen durchsetzen zu können, immer auch rhetorisch wappnen müssen. Dazu zählt auch, dass sie sich *ganz praktisch* im Diskutieren üben, also in der Praxis der Rhetorik Erfahrung sammeln. Das von den Dialog-Sprecherinnen initiierte Diskussionsspiel ist insofern weit mehr als bloß Unterhaltung, *divertimento*. Es ist auch *prova*, Übung, Probe und Probieren – kurz: ein Weg, um Erfahrung zu erwerben auf dem Gebiet der Rhetorik, wo, wie schon Cicero betont, ‚Erfahrung und Übung‘ („usu et exercitatione“) unerlässlich sind.⁷³ Keineswegs zufällig sind es daher Corinna und Cornelia, die gebildetsten und rhetorisch versiertesten Frauen der Runde, die den Sieg in der Debatte erringen und auch darüber hinaus mit reichem literarischen und naturphilosophischen Wissen glänzen.

Auch bei Moderata Fonte wird also – neben der Erfahrung – dem Bücherwissen und der Gelehrsamkeit große Wertschätzung entgegengebracht. Ja, in gewisser Weise scheint die Gelehrsamkeit sogar über die Erfahrung zu triumphieren. Zumindest relativiert sie den Wert *eigener* Erfahrung. Corinna nämlich, die Wortführerin der philogynen Fraktion, geht am Ende als Siegerin hervor, obwohl sie von allen anwesenden Frauen (die noch sehr junge Virginia ausgenommen) über

70 Fonte, *Il merito*, S. 31.

71 Vgl.: „Ditemi un poco, cara dolce Corinna, disse Helena, donde nasce questa tanta bontà, e simplicità, che, come è detto, si ritrova in noi altre Donne più, che ne gli huomini?“ / „Sagt mir doch, liebe, süße Corinna, woher es kommt, daß wir, wie Leonora gerade sagte, naiver und leichtgläubiger als Männer sind?, bat Helena“. Fonte, *Il merito*, S. 39; Fonte, *Das Verdienst*, S. 112. Auch gesteht Helena ein, dass es unter den Männern „viele[] falsche[] Vogelfänger und Freiheitsräuber“ („tanti falsi uccellatori, e predatori della nostra libertà“) gebe, vor deren Betrugereien sich Frauen hüten müssten (Fonte, *Il merito*, S. 37; Fonte, *Das Verdienst*, S. 109).

72 Dies gilt umso mehr, als der Regelverstoß, wie erwähnt, von der Spielleitung nicht geahndet wird.

73 Cicero, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, S. 54f. (= Buch I, 60).

die wenigste Erfahrung mit Männern verfügt: Sie ist eine „dimnessa“,⁷⁴ also eine unverheiratete Frau, die ihren Glauben nicht in einem Kloster, sondern als Mitglied eines Säkularinstituts außerhalb der Klostermauern pflegt.⁷⁵ Zugleich ist sie von allen Sprecherinnen die gelehrteste.⁷⁶ Offensichtlich reicht Corinna das Lernen aus fremder und durch Bücher vermittelte Erfahrung aus, um – rhetorisch versiert – die Debatte zu gewinnen. Dass Erfahrung also zumindest partiell durch Bücherwissen ersetzt werden kann, ja dies aus Gründen der Schicklichkeit mitunter sogar geboten ist, demonstriert Cornelia, wenn sie der jugendlichen Virginia empfiehlt, in Sachen Liebesaffären am besten auf ewig unerfahren („inesperta“) zu bleiben, sich also nie mit Liebhabern einzulassen. Sie selbst, so Cornelia, spreche in Bezug auf dieses Thema nicht aus eigener Erfahrung („per prova“), sondern allein auf Basis dessen, was sie durch Lesen und Hören erfahren habe.⁷⁷ Erfahrung ist also nicht gleich Erfahrung, und keineswegs ist jede Erfahrung gleich wertvoll für jeden und jede. Nicht jede(r) kann oder darf sich gleichermaßen auf jede Art von Erfahrung berufen – dies zeigt diese Stelle deutlich.

4 Schluss – Zwischen Erfahrung und Gelehrsamkeit:

Vom Einstieg schreibender Frauen in die ‚Arena der Diskussion‘

In der hier betrachteten Textauswahl deutet sich an, dass die Wertschätzung der praktischen Erfahrung bei schreibenden Frauen der Frühen Neuzeit nicht selten mit einer gleichzeitigen (ggf. impliziten) Aufwertung von weiblicher Gelehrsamkeit einhergeht. Dies ist sicherlich im Kontext der *Querelle des femmes*, womöglich aber weit darüber hinaus der Fall – dies wäre anhand einer breiteren Materialbasis zu vertiefen. Gerade im Kontext der Querelle scheint dahinter die Idee zu stehen, Frauen sollten sich mit Bücherwissen ‚rüsten‘, um – wie Arcangela Tarabotti Mitte des 17. Jahrhunderts formuliert – ‚in den Ring zu steigen‘ („entrare in aringo“)⁷⁸ und den Kampf für die Sache der Frauen aufzunehmen. Der Ring ist dabei freilich die von Torquato Tasso evozierte metaphorische Diskussionsarena („arringo del ragionare“)⁷⁹ und der Kampf mithin ein rhetorischer. Es geht, anders gesagt, für die schreibenden Frauen darum, in eine literarisch-rhetorische Debatte einzusteigen und dort ihrem Erfahrungswissen Geltung zu verschaffen. Und um in diesem ‚rhetorischen Kampf‘ zu bestehen, benötigen sie Bildung und Gelehrsamkeit. Erfahrung alleine genügt dazu nicht. Die schweigsame Meisterin *experientia* braucht also offenbar nicht nur die *ratio*, sondern zudem auch Eloquenz und *doctrina* an

74 Fonte, *Il merito*, S. 11.

75 Vgl. Fonte, *Das Verdienst*, S. 284, Anm. 2.

76 Corinnas Gelehrsamkeit zeigt sich gerade auch im zweiten Teil des Dialogs, in dem sie über viele Seiten hinweg ihr naturphilosophisch-medizinisches Wissen exponiert. Zur Frage nach der Funktionalisierung dieses Wissens im Kontext der *Querelle des femmes* vgl. Ray, *Daughters of Alchemy*, S. 73–110.

77 Fonte, *Il merito*, S. 32; Fonte, *Das Verdienst*, S. 103.

78 Arcangela Tarabotti, *La semplicità ingannata*, hg. von Simona Bortot, Padua 2007, S. 279.

79 Torquato Tasso, *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, 2 Bde., Mailand 1998, Bd. 2, S. 866.

ihrer Seite, um in der Debatte eine Stimme und Gewicht zu haben. Insofern die Schriftstellerinnen Erfahrungs- und Bücherwissen *zugleich* aufwerten und loben, weichen sie von jener Tendenz des frühneuzeitlichen *experientia*-Diskurses ab, die dem Lob der Erfahrung eine affizierte Abwertung von Büchergelehrsamkeit gegenüberstellt. Zugleich schreiben sie sich damit jedoch in jene Tradition ein, in deren Idealvorstellung sich theoretisches und praktisches Wissen, *doctrina* und *experientia*, bestenfalls komplementieren und vereinen.⁸⁰ In jedem Fall lässt sich festhalten, dass das Verhältnis von Erfahrungs- und Bücherwissen, das grundsätzlich auch die theoretischen Schriften männlicher Autoren prägt, bei den hier betrachteten Literatinnen im Kontext der *Querelle des femmes* erkennbar gegendert ist und mit einer offenen Thematisierung, Diskussion und auch Kritik traditioneller Geschlechterrollen und -konzeptionen einhergeht. Dabei können die schreibenden Frauen zwei Vorteile des *experientia*-Diskurses für sich nutzen: Mit Verweis auf das traditionelle Lob der Erfahrung ist es ihnen zum einen möglich, den Wert ihres eigenen, partiell explizit als ‚weiblich‘ ausgewiesenen Erfahrungswissens zu erhöhen. Zum anderen können sie damit an einen etablierten literarischen Diskurs anknüpfen, sich gewissermaßen unter die Schirmherrschaft jener literarischen Autoritäten begeben, die schon vor ihnen die Erfahrung lobten. Dies erlaubt ihnen, a) ihre intellektuellen und literarischen Fähigkeiten zu demonstrieren, b) ihren (weiteren) Bedarf an Bildung, Büchern und Gelehrsamkeit zu reklamieren und c) ihr eigenes Schreiben zu autorisieren.

Gerade diese Möglichkeiten der Selbstautorisierung deuten darauf hin, dass die Berufung auf die *experientia* im frühneuzeitlichen Schrifttum wohl in den seltensten Fällen gänzlich interesselos erfolgt. Schon gar nicht ist sie unbeeinflusst von sozialen Faktoren und Determinanten. Dass nicht jede*r sich gleichermaßen auf die Erfahrung berufen kann (bzw. dies tut), zeigt, dass der *experientia*-Diskurs immer auch mit sozialer Distinktion bzw. Etablierung, Erhalt oder Abschaffung gesellschaftlicher Ungleichheiten, kurz: mit Machtverhältnissen zu tun hat. Dies sei abschließend noch einmal anhand eines Beispiels illustriert, mit dem sich zugleich der Kreis zur eingangs erwähnten Madame d'Épinay und der Aufklärung schließt.

In ihrem *Discours sur le bonheur* (1779) geht die ebenso gebildete wie selbstbewusste Émilie Du Châtelet (1706–49) – Mathematikerin, Physikerin und unter anderem langjährige Geliebte Voltaires – wiederholt auf ihre eigene Lebenserfahrung ein, um ihre Argumente zu unterfüttern.⁸¹ Auch erkennt sie, dass praktische

80 Man findet dieses Ideal beispielsweise verkörpert in der Figur des Adovardo in Leon Battista Albertis *Libri della famiglia*, der zugleich gebildet und praktisch erfahren ist; ebenso in Sperone Speronis *Della cura della famiglia*, wo der Philosoph Peretto zugleich als praktisch erfahrener Vater seiner Tochter das Wort ergreift. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis, *doctrina* und *experientia*, in diesen Texten vgl. die entsprechenden Kapitel meiner Habilitationsschrift *Gespräche über Haus und Familie. Dynamiken des ökonomischen Diskurses im Dialog der italienischen Renaissance: von Alberti bis Tasso* (erscheint vorauss. Wiesbaden 2022).

81 So bezieht sie sich beispielsweise auf ihre eigene Gesundheit („santé“, S. 9f.) sowie ihre Passion fürs Spiel („jeu“, S. 26). Ausführlich schildert sie auch ihre Erfahrungen mit Liebhabern („j'ai été heureuse pendant dix ans par l'amour de celui qui avoit subjugué mon ame [...]“

Erfahrung in manchen Bereichen unabkömmlich und gegenüber der Theorie klar im Vorteil ist: Die Regeln des Anstands („bienséances“) etwa lerne man nicht aus Büchern, sondern allein im Umgang, also aus Erfahrung.⁸² Dennoch kehrt Du Châtelet gleich zu Beginn ihrer Rede die im traditionellen *experientia*-Diskurs übliche Hierarchie um und streicht den aus ihrer Sicht entscheidenden Vorteil des Bücherwissens – konkret: ihrer Schrift – gegenüber der Erfahrung heraus: Ihren *Discours* stellt sie als ‚Abkürzung‘ auf dem Weg zum Glück dar, denn das, was uns das Leben erst viel zu spät lehre, schreibt sie, könne man ebensogut und schneller mittels Reflexion und einer guten Handlungsstrategie („plan de conduite“) lernen.⁸³ Die im *Discours* enthaltenen Ratschläge sollen den Leser*innen helfen, Hindernisse („obstacles“) zu umgehen und wertvolle Zeit zu sparen: „Prévenons ces réflexions qu'on fait trop tard: ceux qui liront celles-ci y trouveront ce que l'âge et les circonstances de leur vie leur fourniroient trop lentement. Empêchons-les de perdre une partie du temps précieux et court [...]“⁸⁴

Das im *experientia*-Diskurs sonst oft polemisch herabgewürdigte Bücherwissen erscheint bei Du Châtelet also nicht nur als Hilfsmittel, sondern potenzielles Substitut für Erfahrung.⁸⁵ Als Substitut für eigene Erfahrung fungiert der Text des *Discours* selbst als Teil jenes „plan de conduite“, den es brauche, um Glück zu erlangen. Dass dieser Plan, diese Strategie aber keineswegs für jede*n Leser*in gedacht ist, sondern bezüglich seiner Adressat*innenschaften klaren Restriktionen unterliegt, lässt sich zum einen den ausführlichen Empfehlungen zum Umgang mit Männern und Liebhabern entnehmen, die klar an ein weibliches Publikum gerichtet sind. Zum anderen ist der Text ganz offensichtlich nicht an ein beliebiges Publikum gerichtet: Wie Du Châtelet schon eingangs notiert, schreibt sie exklusiv für die sogenannten „gens du monde“, also mehr oder weniger betuchte Herrschaften, die sich für ihren Stand nicht schämen müssten.⁸⁶ So sind es ausschließlich gutsituierte, hochrangige Frauen des 18. Jahrhunderts, an die sich der Rat richtet, ihr Glück in der Liebe zum Studium („amour de l'étude“) zu suchen.

etc., S.31) und erklärt vor diesem Hintergrund, die Erfahrung lehre, dass eine Frau einem Mann nie hinterherlaufen solle: „l'expérience & la connoissance du cœur humain nous apprennent que plus nous courons après, & plus il nous fuit“ (S.34). Zitiert aus Mme Du Châtelet [Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise], *Discours sur le bonheur*, hg. und komm. von Robert Mauzi, Paris 1961.

82 Es seien Konventionen („convention[s]“), die nach Stand, Alter und Umständen variierten: Jeder kenne sie und tue gut daran, sich an sie zu halten. Ebd., S. 11.

83 Ebd., S. 3.

84 „Nehmen wir diese Überlegungen also vorweg: Diejenigen, die sie hier geschrieben sehen, werden in ihnen das finden, was Alter und Lebensumstände sie zu langsam lehren. Halten wir sie also davon ab, einen Teil ihrer kurzen, kostbaren Zeit zu verlieren [...]“. Ebd.

85 Zugleich werden der Text und die in ihm enthaltenen Ratschläge freilich als empirisch fundiert (d.h. auf Du Châtelets Erfahrung beruhend) ausgewiesen und beziehen genau daraus ihre Autorität.

86 „Je n'écris que pour ce qu'on appelle les gens du monde, c'est-à-dire, pour ceux qui sont nés avec une fortune toute faite, plus ou moins brillante, plus ou moins opulente, mais enfin tels qu'ils peuvent rester dans leur état sans en rougir [...]“. Ebd., S. 7.

Speziell den Frauen, die weniger als Männer über Ressourcen zum Glücklichsein verfügten, so Du Châtelet, biete das Studium nicht nur Unabhängigkeit („indépendance“), sondern auch die seltene Möglichkeit, Ruhm („gloire“) zu erlangen.⁸⁷ Die explizite Einschränkung auf das wohlhabende adlige Publikum des *Ancien régime* ruft auf diese Weise noch einmal ins Gedächtnis, dass sich jede tiefergehende Untersuchung weiblicher Rekurse auf die Erfahrung nicht nur mit den diskursiven Formen, sondern auch den sozialen Voraussetzungen derselben befassen muss – und dass Gender nur ein Aspekt unter vielen ist, die die *experientia*-Diskurse und ihre Kontexte prägen.

Bibliographie

Quellen

- Alberti, Leon Battista, *I libri della famiglia*, hg. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, neu hg. von Francesco Furlan, Turin 1999.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch*, übers. von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007 (12001).
- Bocchi, Achille, *Symbolicarum quaestionum de universo genere, quas serio ludebat, libri quinque*, Bologna 1574 (1555).
- Christine de Pisan et al., *Le débat sur le 'Roman de la Rose'*, hg. von Éric Hicks, Genf 1996 (Reprint der Ausg. Paris 1977).
- Christine de Pizan, *Le livre de la cité des dames*, übers. und eingeleitet von Éric Hicks und Thérèse Moreau, Paris 2000.
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.–dt., übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, durchges. und verbesserte Ausgabe, Stuttgart 1984 (1976).
- Cortese, Isabella, *I secreti de la signora Isabella Cortese, ne' quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & alchimiche, & molte de l'arte profumatoria, appartenenti a ogni gran Signora. Con altri bellissimi secreti aggiunti [...]*, Venedig 1561.
- Cristina di Lorena, *Lettere alla figlia Caterina de' Medici Gonzaga duchessa di Mantova (1617–1629)*, hg. von Beatrice Biagioli und Elisabetta Stumpo, Nachwort von Maria Pia Paoli, Florenz 2015.
- Du Châtelet, Mme [Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise], *Discours sur le bonheur*, hg. und komm. von Robert Mauzi, Paris 1961.
- Épinay, [Louise Florence Pétronille Tardieu D'Esclavelles] Madame d', *Les conversations d'Émilie*, hg. von Rosena Davison, Oxford 1996.
- Erasmus, Desiderius, *The Institution of Christian Matrimony*, übers. und mit Anm. vers. von Michael J. Heath (= *Collected works of Erasmus*, Bd. 69: *Spiritualia and Pastoralia*, hg. von John W. O'Malley und Louis A. Perraud), Toronto/Buffalo/London 1999, S. 203–438.
- Erculiani, Camilla/Sarrocchi, Margherita, *Corrispondenze scientifiche tra Cinquecento e Seicento: Camilla Erculiani, Lettere di philosophia naturale; Margherita Sarrocchi, Lettere a Galileo*, hg. von Elena Carinci und Sandra Plastina, Lugano 2016.

87 Ebd., S. 20.

- Fonte, Moderata, *Das Verdienst der Frauen: warum Frauen würdiger und vollkommener sind als Männer*, übers. und erl. von Daniela Hacke, München 2001.
- Fonte, Moderata, *Il merito delle donne, in due giornate, ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli huomini*, Venedig 1600.
- Machiavelli, Niccolò, *Il principe/Der Fürst*, ital.-dt., übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986.
- Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, hg. von Renja Salminen, Genf 1999.
- Roches, Catherine des, „Dialogue de Placide et Severe“, in: Catherine des Roches/Madeleine des Roches, *Les Secondes Œuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille*, Poitiers 1583, fol. 35r–43r.
- Roches, Catherine des/Roches, Madeleine des, *Les Œuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille, seconde édition, corrigée et augmentée de La Tragi-comédie de Tobie et autres œuvres poétiques*, Paris 1579.
- Sforza, Caterina, *Experimenti de la Ex.ma S.r Caterina da Furlj Matre de lo Illux.mo S.r Giovanni de Medici*, in: Pier Desiderio Pasolini, *Caterina Sforza*, Bd. 3: *Documenti*, Rom 1893, S. 599–807.
- Tarabotti, Arcangela, *La semplicità ingannata*, hg. von Simona Bortot, Padua 2007.
- Tasso, Torquato, *Dialoghi*, hg. von Giovanni Baffetti, 2 Bde., Mailand 1998.
- Tasso, Torquato, *Discorso della virtù femminile e donnesca*, hg. von Maria Luisa Doglio, Palermo 1997.
- Vives, Juan Luis, *De institutione feminae Christianae: liber secundus et liber tertius*, Einl., krit. Edition, Übers. und Anm., hg. von Charles Fantazzi und Constantinus Mattheussen, übers. von Charles Fantazzi (= *Selected works of J. L. Vives* 7), Leiden u.a. 1998.

Sekundärliteratur

- Barker, Sheila, „Christine of Lorraine and Medicine at the Medici Court“, in: *Medici Women. The Making of a Dynasty in Grand Ducal Tuscany*, hg. von Giovanna Benadusi und Judith C. Brown, Toronto 2015, S. 155–181.
- Barker, Sheila, „The Contributions of Medici Women to Medicine in Grand Ducal Tuscany and Beyond“, in: *The Grand Ducal Medici and Their Archive (1537–1743)*, hg. von Alessio Assonitis and Brian Sandberg, Turnhout 2016, S. 101–116.
- Barker, Sheila/Strocchia, Sharon, „Household Medicine for a Renaissance Court: Caterina Sforza's *Ricettario* Reconsidered“, in: *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*, hg. von Sharon Strocchia und Sara Ritchey, Amsterdam 2020, S. 139–166.
- Bénatouïl, Thomas/Draelants, Isabelle, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011, S. 3–15.
- Case, Mary Anne C., „Christine de Pizan and the Authority of Experience“, in: *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, hg. von Marilyn Desmond, Minneapolis u.a. 1998, S. 71–87.
- Chiron, Jeanne, *Le dialogue éducatif des Lumières: innovations, permanences et fantasmes (1754–1804)*, thèse de doctorat, Université Paris-Est, 2016, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01629825>, 27.12.2021.
- Draelants, Isabelle, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand“, in: *Expertus sum: l'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale: actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouïl und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 89–121.

- Esposito, Costantino/Porro, Pasquale (Hg.), *L'esperienza/L'expérience/Die Erfahrung/experience*, Sondernr. der Zeitschrift *Quaestio: annuario di storia della metafisica* 4 (2004).
- Fiumi, Fabrizia/Tempesta, Giovanna, „Gli ‚experimenti‘ di Caterina Sforza“, in: *Caterina Sforza: una donna del Cinquecento. Storia e arte tra Medioevo e Rinascimento*, hg. von Valeria Novielli, Imola 2000, S. 139–146.
- Graziani, Natale/Venturelli, Gabriella, *Caterina Sforza*, Mailand 2001.
- Gutt, Blake, „Transgender Mutation and the Canon: Christine de Pizan's *Livre de la Mutacion de Fortune*“, in: *Postmedieval* 11 (2020), S. 451–458.
- Lorraine Daston, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 81–113.
- Nolte, Cordula, „Domestic Care in the Sixteenth Century. Expectations, Experiences, and Practices from a Gendered Perspective“, in: *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*, hg. von Sharon Strocchia und Sara Ritchey, Amsterdam, S. 215–244.
- Park, Katharine, *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, New York 2006.
- Ray, Meredith K., *Daughters of Alchemy. Women and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Cambridge/London 2015.
- Richards, Earl Jeffrey, „Christine de Pizan and the Freedom of Medieval French Lyric. Authority, Experience and Women in the Republic of Letters“, in: ders. (Hg.), *Christine de Pizan and Medieval French Lyric*, Gainesville 1998, S. 1–24.
- Schaefer, Christina, *Gespräche über Haus und Familie. Dynamiken des ökonomischen Diskurses im Dialog der italienischen Renaissance: von Alberti bis Tasso* (erscheint vorauss. Wiesbaden 2022).
- Sommers, Paula, „Feminine Authority in the *Heptaméron*: A Reading of Oysille“, in: *Modern Language Studies* 13/2 (1983), S. 52–59.
- Strocchia, Sharon T., *Forgotten Healers. Women and the Pursuit of Health in Late Renaissance Italy*, Cambridge, MA 2019.
- Strocchia, Sharon/Ritchey, Sara (Hg.), *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*, Amsterdam 2020.
- Tarnowski, Andrea, „The Lessons of Experience and the *Chemin de long estude*“, in: *Christine de Pizan. A Casebook*, hg. von Barbara K. Altmann und Deborah L. McGrady, New York 2003, S. 181–197.
- Veneziani, Marco (Hg.), *Experientia: Atti del X colloquio internazionale, Roma, 4–6 gennaio 2001*, Florenz 2002.
- Viroli, Marco, *Caterina Sforza, leonessa di Romagna*, Cesena 2008.
- Zimmermann, Margarete, *Christine de Pizan*, Reinbek bei Hamburg 2002.

„Quand la raison répugne à l'expérience“

Medizinisches Erfahrungswissen im Paris des 17. Jahrhunderts

Isabelle Fellner

„[Q]uand il semble que la raison repugne à l'expérience, il faut plutost se tenir à l'expérience [...]“¹ So argumentiert einer von Théophraste Renaudots *conférenciers* in der Verhandlung der Frage „S'il y a des remedes spécifiques à chaque maladie“, die am 31. Juli 1634 im Bureau d'adresse in Paris diskutiert wurde. Dort veranstaltete Renaudot von ca. 1633–1642 mehr oder weniger öffentliche Treffen, bei denen die verschiedensten Arten von Fragen – darunter viele medizinische – zur Debatte standen.

Die Höherwertung der *expérience*, des Erfahrungswissens, gegenüber der *raison*, verstanden als theoretisches medizinisches Wissen,² mag heute, im Zeitalter von groß angelegten medizinischen Studien zur Wirkung von Arzneimitteln, wohl kaum schockieren. Im Kontext der (Pariser) Medizin des 17. Jahrhunderts ist diese Art der Argumentation allerdings durchaus auffällig. Im Mittelalter war die Medizin zunächst vor allem als Textwissenschaft verstanden worden, die die Ärzte in einiger Entfernung zu den Kranken ausübten. Die Hände sollten sich

- 1 Die fünf *Conférences*-Bände, aus denen ich zitiere, sind nicht die ersten je gedruckten Versionen der Bände aus dem Bureau d'adresse, sondern wurden nach Théophraste Renaudots Tod von seinem Sohn Eusèbe herausgegeben. Band eins: *Recueil general des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps, tome premier*, Paris: Chamhoudry 1656. Band zwei: *Recueil general des questions traitées és Conférences du Bureau d'adresse és années 1633, 34, 35 jusques à present, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome second*, Paris: s.n. 1655. Band drei: *Recueil general des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome troisieme*, Paris: Besongne 1656. Band vier: *Recueil general des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres; par les plus beaux esprits de ce temps, tome quatrieme*, Paris: Loyson 1660. Band fünf: *Recueil general des questions traitées és Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome cinquième*, Paris: Loyson 1655. Im Folgenden zitiere ich den jeweiligen Band, die Nummer der *Conférence*, um die es geht, sowie die Seitenzahlen. Die Referenz hier ist Bd. 1, *Conférence* 49.I., S. 814f.
- 2 Als theoretisches Wissen steht die *raison* der praktischen *expérience* gegenüber. Das *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) fasst *raison* als „preuve par discours, par argument“ (Art. „raison“, in: *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1^{ère} éd. online, URL: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1R0026>, 22.12.2021). Der *Trésor de la langue française informatisé* nennt „ce qui rend compte de quelque chose, ce qui l'explique“ als eine Bedeutung, die schon in einem Text von 1119 nachgewiesen ist (Art. „raison“, in: *TLFi* online, URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/raison>, 22.12.2021).

andere, weniger hochrangige medizinische Praktiker wie Apotheker oder Chirurgen schmutzig machen.³ Dementsprechend gingen die universitär gebildeten Ärzte vor allem von abstrakten medizinischen Prinzipien aus, die sie dann auf den jeweiligen Einzelfall anwendeten, und urteilten weniger auf Basis praktischer Erfahrung am Krankenbett.⁴ Die Medizin wurde zwar in der Nachfolge Galens als Disziplin verstanden, die auf den zwei Säulen der *raison* und der *expérience* ruhte,⁵ die idealerweise miteinander in Einklang stehen sollten,⁶ doch die mittelalterlichen Ärzte bezogen diese medizinische *expérience* meist aus den Texten der medizinischen (und naturphilosophischen) Autoritäten.⁷

Dieses Verhältnis begann sich in der frühen Neuzeit mit Figuren wie Paracelsus, der für eine von antiken Autoritäten losgelöste, auf eigener Erfahrung basierende Medizin argumentierte, zu verschieben.⁸ Die Medizin im Sinne von Paracelsus konnte nicht aus Büchern gelernt werden, sondern sie verschrieb sich einem

- 3 Allen G. Debus zeigt, dass die scholastischen Ärzte im Mittelalter meiste nicht mit den praktischen Aspekten der Behandlung von Kranken befasst waren: „[I.e. the medieval attitude] regarded active interference at the sick bed as something beneath the dignity of the physician – for he enjoyed the privileges of the scholar. On the other hand, it precluded the surgeon – a mere craftsman – from any theoretical approach“ (Allen G. Debus, *The French Paracelsians – The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge 1991, S. 15).
- 4 Siehe dazu Harold J. Cook, „Physick and Natural History in Seventeenth-Century England“, in: *Revolution and Continuity*, hg. von Peter Barker und Roger Ariew (= *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 24), Washington D.C. 1991, S. 63–80 und insb. S. 69. Ian Maclean erklärt, bezugnehmend auf das Medizinstudium im 15. Jahrhundert: „In many centres (but not all) the training was explicitly philosophical in the sense of applying logic and dialectic to medical data (hence the degree ‚doctor of medicine and philosophy‘ awarded at a number of Northern Italian universities)“ (Ian Maclean, „The Medical Republic of Letters before the Thirty Years War“, in: *Intellectual History Review* 18/1 (2008), S. 15–30, hier S. 18f.).
- 5 Vgl. Julie Giovacchini, „L’expérience par les sens: question de philosophe ou question de médecin“, in: *Expertus sum. L’expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouil und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 325–336, hier S. 332.
- 6 Schon Galen empörte sich darüber, dass Hippokrates von manchen als Empiriker eingeordnet wurde, obwohl in seinem Denken Empirie und Logismus gleichgestellt sind, wie Heinrich Schipperges in seinem Text „Zum Topos von ‚ratio et experimentum‘ in der älteren Wissenschaftsgeschichte“, in: *Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, hg. von Gundolf Keil, Berlin 1982, S. 25–36, hier S. 27, darlegt.
- 7 Vgl. Thomas Bénatouil/Isabelle Draelants, „Introduction“, in: dies. (Hg.) *Expertus sum. L’expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011, S. 3–15, hier S. 6. Vgl. auch Danielle Jacquarts Analyse der universitären Medizin im Mittelalter in „Médecine universitaire et créativité intellectuelle à la fin du Moyen Âge“, in: *Sedes Scientiae. L’émergence de la recherche à l’Université. Contributions au séminaire d’histoire des sciences 2000–2001*, hg. von Patricia Radelet de Grave und Brigitte Van Tiggelen, Turnhout 2003, S. 16–32.
- 8 Für einen Überblick über die Theorien des Paracelsus siehe Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel 1982. Debus untersucht, auf welche Art die chemische Medizin von Paracelsus und seinen Anhängern die Prinzipien und Traditionen der frühneuzeitlichen Medizin in Frage stellte. Siehe Debus, *The French Paracelsians*.

Verfahren, das empirische und experimentelle Grundzüge trug.⁹ Doch einflussreiche medizinische Fakultäten wie etwa die Pariser Faculté de médecine hielten weiter strikt am antiken – im Humanismus neu belebten¹⁰ – Erbe fest. Einige *conférenciers* hingegen sprachen sich für eine im Paris der 1630er und 40er Jahre als revolutionär zu betrachtende chemische Medizin aus, die der paracelsistischen Tradition einiges zu verdanken hatte.¹¹ Vor diesem Hintergrund könnte die Haltung des eingangs zitierten *conférencier*, der der *expérience* so deutlich den Vorzug gegenüber der *raison* gibt, im Sinne einer Abwendung von den medizinischen Autoritäten und gar als Schritt hin zum experimentellen, empirischen Denken eingestuft werden, das sich in der Experimentalkultur des 18. Jahrhundert endgültig durchsetzen sollte.

Um eruieren zu können, ob dies wirklich der Fall ist, muss zunächst der *expérience*-Begriff, wie er in den *Conférences* zum Ausdruck kommt, genauer untersucht werden. Er bewegt sich in einem komplexen Spannungsfeld von unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen: *Expérience* kann, und das ist auch im heutigen Französisch noch so, sowohl Erfahrung als auch Experiment bedeuten. Dazu kommt in der frühen Neuzeit noch der Einfluss der alten, aristotelischen *empeiriā* (lat. *experientia*), die eine generische und allgemeine, keine persönliche und singuläre Erfahrung bezeichnet. Nach dieser kurzen begrifflichen Einführung gehe ich etwas genauer auf die *Conférences* und ihren Gründer Renaudot ein. Wie funktionierten die Debatten im Bureau d'adresse und was zeichnete sie aus? Wer nahm an den *conférences* überhaupt teil (ich unterscheide im Folgenden zwischen den *Conférences* – verstanden als Publikationen, die aus den Debattentreffen rund um Renaudot hervorgingen, und den *conférences* – verstanden als historische Veranstaltungen, die tatsächlich im Bureau d'adresse stattgefunden haben)?¹² Im dritten Teil geht es um die Beziehung von Renaudot und seinen *associés* einerseits und der Pariser Faculté de médecine andererseits. Die unterschiedliche Auslegung dessen,

9 Wie Pagel betont, darf der Einfluss von Paracelsus auf die im 17. Jahrhundert entstehende Experimentalphilosophie dennoch nicht überschätzt werden. Viele seiner Texte waren „sermonizing homilies, allegories, lengthy invectives against orthodox medicine and collections of prescriptions“, die das „proto-scientific element“, das an gewissen Stellen in seinen Schriften durchscheint, zahlenmäßig bei weitem übertrafen (Pagel, *Paracelsus*, S. 51f.).

10 Vgl. Maclean, „The Medical Republic of Letters“, S. 18.

11 Für einen kurzen Überblick über den Zusammenhang von Paracelsismus und chemischer Medizin, siehe S. 29–33 von Daniel Gerbers Artikel „Physics and Foundations“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2006, S. 21–69.

12 Dies ist eine heuristische Unterscheidung, die es erlaubt, zwischen zwei nicht notwendigerweise in jedem Fall miteinander übereinstimmenden Ebenen zu differenzieren: Renaudot behielt es sich nämlich vor, die gedruckten *Conférences* zu einem nicht näher bestimmbar Grad zu edieren und nur diejenigen Meinungen dem Druck zu übergeben, die dies auch „verdienten“ (siehe bspw. Bd. 1, *Conférence* 1.I, S. 6). Zum Verhältnis von *conférences* (qua Veranstaltungen) und *Conférences* (qua Publikationen) vgl. auch meine Dissertation, *Nettoyer l'étude de la poussière: Debating Cultures and Publication Strategies in the Conférences of Théophraste Renaudot*, FU Berlin 2021, insb. Kap. 5 (erscheint vorauss. Wiesbaden 2022).

was eine valide medizinische *expérience* sei, führte zu einem Konflikt zwischen den beiden Parteien. Während Renaudot und seine Ärzte der chemischen Medizin nicht abgeneigt waren, stellten sich die Pariser Ärzte dezidiert gegen solch ‚charlatanerie‘.¹³ Um zu verstehen, wie sich die Debatten der *conférenciers* in dieses spannungsgeladene Feld einreihen, analysiere ich im darauffolgenden Teil die Argumente, mit denen sich manche unter ihnen für ein Primat der *expérience* über die *raison* aussprachen. Dabei greife ich auch den Zusammenhang von *expérience* und *qualitéz occultes* auf, jenen geheimnisvollen Qualitäten, die gewissen Mitgliedern der Pariser Fakultät ein Dorn im Auge waren. Im letzten Teil gehe ich näher auf den *expérience*-Begriff, wie er in den medizinischen *Conférences* vorherrscht, ein und erörtere die Frage, inwiefern die *conférenciers* tatsächlich als medizinische Neuerer zu sehen sind, wie es in Teilen der Forschung suggeriert wird.¹⁴

1 *Expérience*: Erfahrung oder Experiment?

Zunächst folgen jedoch einige grundsätzliche Erklärungen zum facettenreichen Begriff der *expérience*. Es gilt zu hinterfragen, ob die verschiedenen medizinischen Akteure im Paris des 17. Jahrhunderts überhaupt alle das gleiche meinen, wenn sie von *expérience* sprechen, handelt es sich doch um einen Begriff, der – wie bereits erwähnt – sowohl Erfahrung als auch Versuch bzw. Experiment bedeuten kann.¹⁵

Gui Patin, eines der einflussreichsten Mitglieder der Pariser Faculté de médecine zu Zeiten Renaudots, gebraucht den Begriff in beiderlei Bedeutung. Dies zeigt sich beispielsweise an einem abschätzigen Kommentar, in dem Patin einen anderen Arzt als „[...] très malheureux praticien, qui en a bien tué avec les expériences

13 Die Opposition zwischen den beiden Parteien mag eigenartig erscheinen, waren doch auch Renaudot und seine *associés* Ärzte, die in Paris praktizierten. Doch im Paris des 17. Jahrhunderts waren eigentlich nur diejenigen Mediziner dazu berechtigt, ihrem Beruf nachzugehen, die schon ihr Studium in der französischen Hauptstadt absolviert hatten, und sie alle waren Mitglieder der Faculté. Für von außerhalb der Stadt kommende Ärzte wie Renaudot galt ein Berufsverbot (siehe Jean Riolan (*fils*), *Advertissement a Theophraste Renaudot, qui contient les memoires pour justifier les anciens droits et privileges de l'Eschole de Medecine de Paris*, Paris: s.n. 1641, S. 15). Dem konnte sich Renaudot nur deswegen widersetzen, weil er zum Hofarzt ernannt worden war und die *médecins du roi* nicht der Jurisdiktion der Faculté unterlagen (siehe dazu Debus, *The French Paracelsians*, S. 82).

14 Dies gilt insbesondere für die frühe Forschung zu Renaudot und der chemischen Medizin. Siehe dazu etwa Michel Emery, *Renaudot et l'introduction de la médication chimique. Étude historique d'après des documents originaux*, Montpellier 1889. Doch auch eine zeitgenössische Autorin wie Kathleen Wellman schreibt den *Conférences* einen „medically avant-garde character“ zu (Kathleen Wellman, *Making Science Social. The Conférences of Théophraste Renaudot 1633–1642*, Norman 2003, S. 191).

15 Die neunte Edition des *Dictionnaire de l'Académie Française* (1986) gibt die folgenden beiden Bedeutungen für *expérience* an: „Le fait d'acquérir, d'entendre ou d'enrichir une connaissance, un savoir, un savoir-faire, par l'usage et la pratique; épreuve que l'on fait personnellement d'une chose“ und „[e]nsemble des connaissances pratiques tirées de l'usage [...]“ (Art. „expérience“ [n.d.], in: *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9^{ème} éd. online, URL: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E3429>, 30.09.2021).

qu'il a voulu faire“, bezeichnet.¹⁶ Hier versteht Patin *expérience* im Sinne eines (unfundierten) Experiments, mit dem ein gewissenloser Arzt seine Patienten in Gefahr gebracht, ja sogar getötet habe.

In einem anderen Kontext scheint Patin den Begriff der *expérience* hingegen ganz anders zu verstehen. So schreibt er an seinen Freund Belin, dieser solle den *Antidotaires*, in denen Gegenmittel für bestimmte Gifte und Krankheiten aufgelistet waren, nicht zu viel Gewicht beimessen, da sie – anders als von Patins Opponenten behauptet – nicht auf Erfahrungswissen beruhten: „[...] ne vous laissez point emporter au courant de tant de promesses que font les antidotaires qui sont destitués de l'expérience.“¹⁷

Im Gegensatz zu den *empiriques*, also medizinischen Praktikern, die sich nach Meinung der Faculté de médecine zu stark auf hasardöses eigenes Erfahrungswissen verließen,¹⁸ sprach sich die Fakultät für eine Medizin aus, die auf dem über Jahrhunderte akkumulierten und kollektiven Erfahrungswissen der Ärzte beruhte. Experimente mit neuen und unbekannten Substanzen, wie im oben genannten Fall, hatten für diese Ärzte keinerlei Gültigkeit. Selbst wenn Versuche in bestimmten Fällen erfolgreich verliefen, hieß dies noch lange nicht, dass die dabei verwendeten Stoffe in der Behandlung aller Kranken hilfreich sein würden, so waren sie überzeugt. Jean Riolan, ein anderes Mitglied der Faculté, betonte, dass in der Medizin diejenigen Prinzipien gefunden werden müssten, die immer und für alle gelten. Nur Scharlatane und Ignoranten seien anderer Meinung: „[...] il semble aux vulgaires, & à quelques Medecins ignorans, que la Medecine soit un jeu de hazard [...]“¹⁹ Für Riolan, Patin und die Faculté war die in der Medizin ausschlaggebende *expérience* gerade nicht individuelles, potenziell experimentelles Erfahrungswissen, das sie als höchst gefährlich erachteten, sondern ein durch die jahrhundertelange Praxis der Ärzte angesammelter Wissensschatz.

Um diese unterschiedlichen Vorstellungen davon, was valide medizinische *expérience* sei, besser zu verstehen, müssen wir uns dem aristotelischen Begriff der *empeiriā* (*experientia* in der lateinischen Tradition) zuwenden, der über das Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit großen Einfluss behielt.²⁰ Dem aristoteli-

16 Gui Patin, *Lettres de Gui Patin*, hg. von Joseph-Henri Reveillé-Parise, 3 Bde., Paris 1846, Bd. 1, S. 21.

17 Ebd., S. 130.

18 Für die (konservativ argumentierenden) Ärzte des 17. Jahrhunderts ist *empirique* ein abschätziger Terminus, der jemanden bezeichnet, der sich im medizinischen Feld betätigt und möglicherweise gewisse Erfolge verzeichnen kann, aber eigentlich keine Ahnung hat, aus welchem Grund seine Behandlungsmethoden erfolgreich sind. Hier zeigt sich auch die Beziehung dieser Unerklärbarkeit zu den *qualitez occultes*, um die es weiter unten noch gehen wird. Vgl. John M. Forrester/Jon Henry, *Jean Fernel's On the Hidden Causes of Things: Forms, Souls, and Occult Diseases in Renaissance Medicine*, Leiden 2004, S. 96.

19 Jean Riolan, *Curieuses recherches sur les escholes en medecine de Paris, et de Montpellier*, Paris: Gaspar Meturas 1651, S. 138.

20 Siehe Gianna Pomata, „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 45–80, hier S. 45.

schen Verständnis nach bilden die jedem einzelnen zugänglichen, „alltägliche[n] Sinneserfahrung[en]“ die Basis der *experientia*.²¹ Diese *experientia* ist allerdings nichts, was sich durch eine einzige Sinneswahrnehmung erwerben ließe, vielmehr beruht sie auf der Ordnung und Differenzierung wiederholter Sinneswahrnehmungen.²² Sie teilt uns mit, wie sich Dinge normalerweise verhalten. Wie es Peter Dear formuliert, ist *experientia* im Sinne von Aristoteles „a statement of how things are, or how they behave, and it was taken to have been originally constructed from a large number of individual sensory impressions“.²³

Aus der alle Formen empirischen Wissens gleichermaßen umfassenden *experientia* entwickelten sich erst im 16. und 17. Jahrhundert spezifische Praktiken und Textgenres, die dazu dienten, dieses Wissen genauer zu klassifizieren. Ende des 17. Jahrhunderts begannen die Naturphilosophen etwa, streng zwischen dem ‚aktiven‘ *experimentum* und der ‚passiven‘ *observatio* zu unterscheiden, je nachdem, „whether one intervened in the course of nature to produce an effect or studied effects as they occurred in the course of nature“, wie Lorraine Daston zusammenfasst.²⁴ Im Mittelalter waren *experientia* und *experimentum* noch synonym verwendet worden und konnten ein aktives und experimentelles ebenso wie ein aus bloßen Beobachtungen gewonnenes Wissen bezeichnen. Die *observatio* war bereits als eigenständige Praxis etabliert, allerdings nur im begrenzten Rahmen der Himmelsbeobachtung.²⁵

Für Ärzte wie Jean Riolan oder Gui Patin scheint eine valide medizinische *expérience* immer noch recht viel mit der aristotelischen, allgemeinen *experientia* zu tun zu haben, die sich nicht aus einer einzelnen Sinneswahrnehmung generieren lässt, sondern die kontinuierliche Beobachtung immer gleich ablaufender Prozesse durch qualifizierte Ärzte erfordert. In diesem Punkt unterscheidet sich der *expérience*-Begriff der genannten Ärzte allerdings von der aristotelischen *experientia*: Letztere ist so geartet, dass sie von jeder und jedem nachvollzogen werden kann und weder Expertenwissen noch den Einsatz besonderer Instrumente voraussetzt.²⁶ Die medizinische *expérience* der Pariser Ärzte hingegen erschließt sich nur den diesem Berufsstand angehörenden Experten.

21 Jürgen Sarnowsky, „Expertus – experientia – experimentum. Neue Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis im Spätmittelalter“, in: *Das Mittelalter* 17 (2012), S. 47–59, hier S. 52.

22 Vgl. Aristoteles, *Posterior Analytics. Topica* (= Loeb Classical Library 391), übers. von Hugh Tredennick und E. S. Foster, Cambridge, MA 1960, S. 257–259.

23 Peter Dear, „Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society“, in: *Isis* 76/2 (1985), S. 114–161, hier S. 148.

24 Lorraine Daston, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 81–113, hier S. 86.

25 Siehe dazu Katharine Park, „Observation in the Margins, 500–1500“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 15–44.

26 Vgl. Peter Dear, „Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 18/2 (1987), S. 133–175, hier S. 147.

Im Falle der Behandlung von Kranken mit unterschiedlichen ‚Temperamenten‘ (im Sinne der Humoralpathologie) erweist es sich für Ärzte wie Patin und Riolan als besonders schwierig, zu belastbarer *expérience* qua kollektiver Expertise zu kommen (dazu später mehr). Manche der Anhänger der chemischen Medizin waren hingegen schon nach wenigen erfolgreichen Versuchen bereit, zu neuen Behandlungsmethoden zu greifen, wie das Beispiel des Antimoniums weiter unten deutlich machen wird. Wie sich die *conférenciers* in diesem Spannungsfeld situieren, wird ebenfalls noch zu zeigen sein. Zuerst widme ich mich allerdings einigen grundsätzlichen Überlegungen zu den *conférences* und gehe genauer darauf ein, wie sie funktionierten.

2 Die *conférences* von Théophraste Renaudot

Die *conférences* waren (verhältnismäßig) öffentliche Diskussionsveranstaltungen,²⁷ die von ca. 1633 bis 1642 wöchentlich in Paris in der *grande salle* des Bureau d'adresse stattfanden.²⁸ Das *bureau* war eine Art Informationszentrale, in der die Bürger von Paris zu nützlichen Informationen aller Art kommen konnten. Anton Tantner bezeichnet es daher als eine der ersten Suchmaschinen.²⁹ In den Debatten der *conférences* befassten sich die Teilnehmer weniger mit konkreten Alltagsproblemen als mit der Diskussion unterschiedlichster Fragen wie etwa „Si la conversation des Femmes est utile aux Hommes“,³⁰ „Des principes de Chymie“,³¹ „De la Licorne“,³² oder „De la lepre, et pourquoy elle n'est pas si commune en ce siecle qu'aux precedens“.³³

Die *conférenciers* behandelten sowohl naturphilosophische als auch medizinische, moralphilosophische oder okkulte Themen. Ihre Diskussionen sind im Detail nachvollziehbar, weil die Antworten, die die Teilnehmer bei den Diskussions-treffen präsentierten, noch in derselben Woche in Form von Pamphleten gedruckt und verkauft wurden. Später wurden die Broschüren in *centuries* zusammengefasst und als Bände vertrieben.³⁴ Diese wiederum scheinen so nachgefragt gewe-

27 Die Veranstaltungen waren zwar an sich öffentlich, es galt aber dennoch die Einschränkung, dass sie nur von „gens de la qualité requise“ oder „gens d'honneur“ besucht werden konnten (siehe Bd. 1, „Avis au lecteur“, o. S.). Wie genau sich *honneur* und *qualité* der Interessenten feststellen ließen, wurde von Renaudot nicht näher definiert; beide Eigenschaften bleiben somit elusiv. Für eine Diskussion solcher elusiven Kategorien siehe Ulrike Schneider, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit“, in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von Şirin Dadaş und Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 43–72, insb. S. 53–63.

28 Siehe Bd. 1, „Avis au lecteur“, o. S.

29 Siehe Anton Tantner, *Die ersten Suchmaschinen: Adressbüros, Fragämter, Intelligenz-Comptoirs*, Berlin 2015.

30 Bd. 5, *Conférence* 307, S. 89–97.

31 Bd. 4, *Conférence* 260, S. 609–616.

32 Bd. 4, *Conférence* 248, S. 489–504.

33 Bd. 2, *Conférence* 75, S. 401–408.

34 Dies lässt sich anhand der Erstausgaben der Bände feststellen, die auf Renaudots eigenen Druckerpressen im Bureau d'adresse gedruckt wurden. Am Ende einer jeden behandel-

sen zu sein, dass sie von Renaudot mehrfach nachgedruckt und nach seinem Tod von verschiedenen Verlegern neu aufgelegt wurden. Renaudot, der sehr an der Vulgarisierung von Wissen interessiert war,³⁵ zielte darauf ab, ein möglichst breites Publikum zu erreichen und war mit den *Conférences* bei diesem Unterfangen offenbar sehr erfolgreich.³⁶

Unter den breitgefächerten Themen, die diskutiert wurden, war auch eine erstaunlich große Zahl an medizinischen Fragen. Dies mag damit in Zusammenhang stehen, dass Renaudot selbst Arzt war. Als Protestant hatte er allerdings nicht in Paris, sondern an der rivalisierenden Fakultät von Montpellier studiert, wo auch chemische Medizin gelehrt wurde.³⁷ Renaudot versammelte viele Ärzte aus Montpellier um sich, mit deren Hilfe er etwa die *consultations charitables* durchführte,³⁸ in deren Rahmen arme Bevölkerungsschichten gratis medizinisch behandelt wurden.³⁹ Es ist höchst wahrscheinlich, dass diese Ärzte auch an Renaudots anderen Unternehmungen – wie den *conférences* – beteiligt waren. Ein wichtiges Indiz dafür ist, dass von Teilnehmerseite ein großes Interesse an me-

ten Frage findet sich stets ein Hinweis darauf, an welchem Tag die fragliche *Conférence* als Pamphlet gedruckt wurde. Die erste jemals gedruckte Fragerunde fand beispielsweise am 22. August 1633 statt, ihre Ergebnisse wurden am 29. August als Broschüre gedruckt. Die zweite war für den 29. August 1633 angesetzt und wurde am 5. September veröffentlicht etc. Siehe *Première centurie des questions traitées ez conférences du bureau d'adresse, depuis le 22 jour d'Aoust 1633. Jusques au dernier juillet 1634*, Paris: Bureau d'adresse 1634. In den späteren Neuauflagen der Bände, die in einem einzelnen Durchlauf gedruckt wurden, sind diese Hinweise verschwunden.

35 Siehe Howard M. Solomon, *Public Welfare, Science and Propaganda in Seventeenth Century France: The Innovations of Théophraste Renaudot*, Princeton, NJ 1972, S. 69.

36 Zu Renaudots Lebzeiten wurden vier Versionen des ersten Bandes im Bureau d'adresse gedruckt. Nach seinem Tod publizierte sein Sohn Eusèbe weitere Editionen bei verschiedenen Verlegern in Paris und Lyon. Es finden sich beispielsweise vollständige Editionen aller Bände aus den Jahren 1655/56 (Chamhoudry), 1656–70 (Valaniol) und 1676 (Loyson). Zudem entstanden ab 1664 zwei Bände mit englischen Übersetzungen der *Conférences*. Siehe *A General Collection of Discourses of the Virtuosi of France, Upon Questions of all Sorts of Philosophy, and other Natural Knowledg. Made in the Assembly of the Beaux Esprits at Paris, by the most Ingenious Persons of that Nation*, übers. von G. Havers, London: Dring and Starkey 1664, und *Another Collection of Philosophical Conferences of the French Virtuosi, upon questions of all sorts; For the Improving of Natural Knowledg. Made in the Assembly of the Beaux Esprits at Paris, by the most Ingenious Persons of that Nation*, übers. von G. Havers und J. Davies, London: Dring and Starkey 1665.

37 Bezüglich Renaudots Medizinstudium in Montpellier siehe Solomon, *Public Welfare, Science and Propaganda*, S. 166 und 170.

38 Siehe Théophraste Renaudot, *Factum du procez d'entre maistre Théophraste Renaudot, Docteur en Medecine de la Faculté de Montpellier, Medecin du Roy, Commissaire general des pauvres malades et valides de ce Royaume, Maistre et Intendant general des Bureaux d'Adresse de France, demandeur en Requête présentée au Conseil Privé du Roy le 30 d'Octobre 1640. Contre les Doyen et Docteurs en Medecine de la Faculté de Paris, deffendeurs: sans que les qualitez puissent préjudicier*, Paris: Bureau d'adresse 1640, S. 12.

39 Um sich einen Eindruck von den *consultations charitables* zu verschaffen, eignet sich Renaudots Beschreibung derselben in *Les consultations charitables pour les malades*, Paris: Bureau d'adresse, 1640. Eine kritische Analyse der *consultations* bietet Solomon, *Public Welfare, Science and Propaganda*, S. 173–180.

dizinischen Fragen bestand – denn es waren die *conférenciers* selbst, die darüber entschieden, welche Themen sie besprechen wollten.⁴⁰ Die Debatten, wie sie in den gedruckten *Conférences* dargestellt sind, deuten zudem darauf hin, dass viele der an ihnen Beteiligten über ein großes medizinisches Fachwissen verfügten. Dies lässt auf die Anwesenheit der Ärzte schließen, obwohl die Namen der Sprecher in den gedruckten *comptes rendus* der *Conférences* anonymisiert wurden.⁴¹

Renaudot zufolge wurde diese Anonymisierung von den Teilnehmern selbst gefordert. Manche waren der Ansicht, so könne garantiert werden, dass das Publikum nicht über Gebühr von den großen Namen der *conférenciers* beeinflusst würde. Andere hingegen wollten ihre Argumente zunächst anonym erproben, bevor sie sich dem Urteil des Publikums stellten. Gerade im Falle der medizinischen Debatten scheint dies eine vorausschauende Strategie gewesen zu sein, denn sie boten, wie der folgende Abschnitt zeigt, ein äußerst hohes Irritationspotenzial.⁴²

3 Der Konflikt mit der Faculté de médecine

Die medizinischen *Conférences* stehen in besonderer Weise in Zusammenhang mit dem Konflikt, der zwischen Renaudot und den Ärzten der *consultations charitables* einerseits und der Pariser Faculté de médecine andererseits entbrannte. Die Ärzte der Faculté behandelten streng nach galenischen Methoden und verweigerten die von Renaudot befürworteten chemischen Behandlungsformen, die ihnen als unnatürlich galten. Ihr Leitspruch war *natura gaudet paucis* („Die Natur ist mit wenigem zufrieden“), wie es Patin in seinen Briefen formuliert.⁴³ Zum Einsatz kommen sollten möglichst nur der Aderlass als Allheilmittel sowie pflanzliche Stoffe wie Rosensirup oder Präparate aus Cassia, Manna oder Rhabarber.⁴⁴ In den *consultations charitables* hingegen kamen, wie bereits erwähnt, auch Mineralien wie Antimonium zur Anwendung.⁴⁵

40 Siehe Bd. 1, „Avis au Lecteur“, o. S.

41 Aus demselben Grund lässt sich auch nicht klar eruieren, ob Frauen an den Debatten im Bureau d'adresse partizipierten, es ist jedoch davon auszugehen, dass dies eher nicht der Fall war. Eva Jellinek argumentiert – insgesamt wenig überzeugend –, dass Frauen an den *conférences* teilnahmen. Ihr zufolge waren einige der Themen, die von den *conférenciers* diskutiert wurden, nur für Frauen interessant, beispielsweise die Debatte um die Schminke, „Des Fards“ (Bd. 3, *Conférence* 103.II, S. 41–48). Siehe Eva Jellinek, „La présence féminine dans les conférences du Bureau d'adresse de Th. Renaudot (1633–1642)“, in: *Présences féminines: littérature et société au XVIIe siècle français*, hg. von Ian Richmond und Constant Venesoen, Paris 1987, S. 173–201, hier S. 186. Simone Mazauric hingegen liefert Argumente dafür, dass dies nicht der Fall war. Siehe Simone Mazauric, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle. Les conférences du bureau d'adresse de Théophraste Renaudot (1633–1642)*, Paris 1997, S. 100f.

42 Siehe Bd. 1, „Avis au Lecteur“, o. S.

43 Vgl. Lettre à Belin père [nicht datiert, ca. 1632/33], in: Patin, *Lettres de Gui Patin*, Bd. 3, S. 23. Riolan argumentierte in ähnlicher Weise: „L'excellence & la richesse de la Médecine ne dépend pas de la grande multitude & variété des remèdes, mais de peu & de bons, bien choisis & approuvez [...]“ (Riolan, *Curieuses recherches*, S. 250).

44 Vgl. Reveillé-Parises Einleitung in: Patin, *Lettres de Gui Patin*, Bd. 1, S. XV.

45 Siehe Emery, *Renaudot et l'introduction de la médication chimique*, S. 38.

Der in Frankreich insbesondere seit dem 16. Jahrhundert schwelende Streit um chemische Medikamente spiegelt sich auch in den *Conférences* wider.⁴⁶ In der Debatte darum finden sich nicht nur Teilnehmer, die diese befürworteten, sondern auch solche, die die Position der Faculté vertreten. Von den fünf Sprechern, die sich in der Debatte um „S'il est bien de se servir de remedes chymiques“ zu Wort melden, sprechen sich zwei gegen chemische Medizin aus, während drei sie verteidigen.⁴⁷ Obwohl Renaudots Position der chemischen Medizin gegenüber feststand, war es den *conférenciers* möglich, eine gegenteilige Meinung zu vertreten und von Renaudot gedruckt zu werden. Dies zeigt, dass in den *conférences* (mit Ausnahme von Themen wie Politik und Religion) eine wirkliche *liberté de raisonnement* herrschte.⁴⁸

Die Debatte um chemische Medikamente fand ihren Höhepunkt im Streit um das chemische Element Antimonium, der *Querelle de l'antimoine*, die vom 16. bis zum 17. Jahrhundert andauerte.⁴⁹ Bereits im 16. Jahrhundert argumentierten die Anhänger der chemischen Medizin damit, dass die Erfahrung zeige, dass gewisse von ihnen verwendete Stoffe in der Behandlung von Kranken hilfreich seien und sie daher verwendet werden sollten.⁵⁰

Der Arzt Lois de Launy etwa sprach sich für die Verwendung des Antimoniums aus, ein Medikament, welches ihm zufolge nicht nach seinen primären oder sekundären Qualitäten, sondern seiner ganzen Substanz bzw. seinen tertiären Qualitäten nach wirke. Diese seien nicht durch *raison*, sondern nur durch *expérience* zugänglich: „Laquelle [i.e. la similitude de toute leur substance], le plus souvent, ne se congnoist que par experience, & dont la raison ne peut estre baillee.“⁵¹ Um sein Argument weiter zu untermauern, präsentierte Launy dann eine Reihe von individuellen Erfahrungen – in diesem Kontext könnte man auch von (unsystematischen) Experimenten sprechen – mit Antimonium.⁵² Manche waren direkt

46 Schon Galen setzte zur Behandlung seiner Patienten bestimmte rohe Mineralien ein (siehe dazu Max Neuburger, *Geschichte der Medizin*, 2 Bde., Stuttgart 1906–1911, Bd. 1, S. 396). Im Laufe der Geschichte gab es zwischen den verschiedenen medizinischen Sekten immer wieder Debatten darüber, ob dies legitim sei oder nicht, darunter auch die *Querelle de l'antimoine*, auf die ich unten genauer eingehe.

47 Vgl. Bd. 3, *Conférence* 107I, S. 97–107.

48 Politische und religiöse Fragen waren explizit von der Diskussion ausgeschlossen (siehe Bd. 1, „Preface sur les conférences publiques“, S. 1–6, hier S. 3f.), eine Regelung, die in frühneuzeitlichen Akademien weit verbreitet war. Vgl. Mario Biagioli, „Etiquette, Interdependence, and Sociability in Seventeenth-Century Science“, in: *Critical Inquiry* 22/2 (1996), S. 193–238, hier S. 203.

49 Für einen kurzen Überblick über die chemischen Eigenschaften sowie die historische medizinische Verwendung des Elements, siehe Claire Hansell, „All manner of antimony“, in: *Nature Chemistry* 7 (2015), S. 88.

50 So argumentierte beispielsweise Loys de Launy in *De la faculté & vertu admirable de l'antimoine*, La Rochelle: Barthelemy Berton 1564.

51 Ebd., fol. [e iij].

52 Vgl. ebd., fol. [f iij].

aus den Werken anderer Ärzte übernommen,⁵³ während andere aus Launys eigenen Behandlungen mit dem chemischen Element stammten:⁵⁴ „[...] j'en diray ce que j'en ay experimente [...]“⁵⁵ Es fällt auf, dass Launy hier anstatt *expérimenté* den Begriff *experimenté* verwendet, der bereits die erst spätere systematische Unterscheidung zwischen den lateinischen Begriffen *experimentum* und *experientia* anzuzeigen scheint. Insgesamt ist es für Launy eine Mischung aus überliefertem Erfahrungswissen und empirischem Wissen, die die Nützlichkeit des Antimoniums belegt: „Or puis qu'il est ainsi, que par tant d'expériences on a trouvé l'Antimoine si salutaire: & sans faire nuisance au corps: comme peuvent tesmoigner ceux, qui en ont pris [...]“⁵⁶

Renaudots Sohn Eusèbe, der auch nach dem Tod von Renaudot *père* noch in die *Querelle* involviert war, präsentiert in einer seiner Schriften ähnliche Argumente.⁵⁷ In einem Brief, den er mit anderen, ebenfalls die Antimonium-Nutzung unterstützenden Ärzten verfasste und in seinem Werk *L'antimoine justifiée et l'antimoine triomphant* (1653) abdruckte, steht zu lesen: „[...] les qualités de l'Antimoine ayans esté par un long usage & une experiance continuelle, reconnuës de nous estre grandement convenable à la guerison de quantité de maladies, nous declarons que ce remede bien loing d'estre chargé d'aucune malignité veneneuse [...]“⁵⁸ Um den Einsatz des Mittels zu rechtfertigen, betonen die Unterzeichner hier die lange und erfolgreiche praktische Nutzung des Antimoniums in der Krankenbehandlung und streichen heraus, dass das Element nicht so gefährlich sei, wie von dessen Gegnern – allen voran der Pariser Faculté – behauptet.⁵⁹ Die Ärzte der Faculté

53 Einer von Launys Kritikern, Jacques Grevin, betont, dass eines der ersten von Launy zitierten Beispielen eigentlich aus den Schriften von Mattioli stammt. Vgl. Jacques Grevin, *Discours sur les vertus & facultez de l'antimoine*, Paris: André Wechel 1566, fol. 27^r. Schon für Albertus Magnus' Werk *De mineralibus* hat Draelants festgestellt, dass der Verfasser die häufig vorkommende Wendung „expertus sum“ an Stellen einsetzt, die er nachweislich direkt aus einem Vorgängertext von Arnoldus Saxo übernommen hat. Siehe Isabelle Draelants, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009“, hg. von Thomas Bénatouil und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 89–121, hier S. 100. Draelants zufolge markieren diese Stellen zwar klar ein empirisch erworbenes Wissen – dieses ist allerdings nicht notwendigerweise an Albertus Magnus als Verfasser des Textes gebunden und kann daher ohne Weiteres aus Autoritätentexten (oder auch von Zeitgenossen) übernommen sein (vgl. ebd., S. 110). Etwas Ähnliches scheint hier für das Wissen der Ärzte zu gelten. Wie Albertus Magnus scheint auch Launy keinen Unterschied zwischen eigenem und fremdem empirischen Wissen zu machen.

54 Siehe Launy, *De la faculté et vertu*, fol. [f iiij]^r.

55 Ebd., fol. [g ij]^r.

56 Ebd., fol. g ij^r.

57 Vgl. Eusèbe Renaudot, *L'antimoine justifiée et l'antimoine triomphant*, Paris: Jean Henault 1653.

58 „Le Sentiment des Docteurs Regents en Medecine de la Faculté de Paris touchant l'Antimoine“, in ebd., o. S.

59 Zu Beginn der *Querelle de l'antimoine* im 16. Jahrhundert argumentierte Grevin in seinem *Discours sur les vertus*, dass das Antimonium ein gefährliches Gift sei. Die Faculté schloss sich seinem Urteil später an.

sprachen dem Antimonium seine purgativen Kräfte zwar nicht ab, waren aber der Ansicht, dass man sich an natürliche Stoffe halten solle, anstatt ‚gefährliche chemische Gifte‘ zu verabreichen.⁶⁰

Das Beharren gewisser *conférenciers* auf dem Primat der *expérience* über die *raison* lässt sich im Kontext der chemischen Medizin und der Debatte um das Antimonium durchaus als Einstehen für ein empirisch gesammeltes Erfahrungswissen lesen: Diesem würde größere Relevanz zugesprochen als den überkommenen Autoritätenmeinungen, die in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen universitären Medizin lange richtungsweisend waren.⁶¹ Dies galt nicht nur für den besonderen Fall von chemischen Medikamenten, sondern für spezifische Medikamente im Allgemeinen. Spezifische Medikamente waren Stoffe, die – wie das Erfahrungswissen lehrt – gegen ganz bestimmte Krankheiten wirksam sind.⁶² Wenn klar wird, dass ein bestimmtes Medikament gegen eine bestimmte Krankheit Wirkung entfaltet, so soll es nach Auffassung mancher *conférenciers* auch verwendet werden, selbst wenn dies nach der humoralpathologischen *raison* nicht erklärbar ist.⁶³ Für die traditionelle galenisch-aristotelische Medizin, wie sie von der Faculté vertreten wurde, waren die *spécifiques* deswegen nicht so einfach zu assimilieren, weil sie mehr oder weniger nur nach allgemeinen Prinzipien verfuhr. Allem anderen voran stand der Grundsatz *contraria contrariis curentur* – eine Krankheit muss mit ihrem Gegenteil behandelt werden.⁶⁴ Darüber hinaus wurden Krankheiten nicht als etwas verstanden, das von außen in den Körper eintritt, sondern als etwas lediglich aufgrund eines Ungleichgewichts der Säfte innerhalb des Körpers Entstehendes.⁶⁵ Als Ziel galt dieser Medizin, das Gleichgewicht wiederherzustellen.⁶⁶ Da ein Phlegmatiker, ein Choleriker, eine Sanguinikerin oder eine Melancholikerin im Verständnis der galenisch-aristotelischen Medizin aber alle höchst unterschiedlich reagierten, machte es aus Sicht dieser Medizin wenig Sinn, sie alle mit demselben Medikament zu behandeln.⁶⁷

60 Siehe hierzu etwa Patins Lettre à Belin fils du 7 septembre 1654, in: Patin, *Lettres de Gui Patin*, Bd. 1, S. 209.

61 Siehe bspw. Debus, *The French Paracelsians*, S. 15.

62 Der Diskussion der *spécifiques* widmete sich im 16. Jahrhundert insbesondere Jean Fernel in seinem einflussreichen Werk *De abditis rerum causis*, Paris: André Wechel 1560 [1548].

63 Vgl. Bd. 1, *Conférence* 49.I, S. 814f.

64 Siehe Pagel, *Paracelsus*, S. 146.

65 Siehe Ian Maclean, „Logic, the Rule and the Exception in Renaissance Law and Medicine“, in: *Early Science and Medicine* 5/3 (2000), S. 227–257, hier S. 241. Siehe auch Owsei Temkin, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca 1973, S. 103.

66 Siehe Pagel, *Paracelsus*, S. 128.

67 Aus diesem Grund war es in der frühneuzeitlichen galenischen Medizin nicht möglich, per Analogie zu argumentieren. Maclean fasst die Problematik wie folgt zusammen: „Those who argue ‚analogistically‘, in the manner of empirics, that because guaiac wood had cured some Italians of syphilis, it will cure some Germans [...] are treated as medical heretics by traditional Galenic doctors, and perpetrators of the fallacy of the consequent“ (Maclean, „Logic, the Rule and the Exception“, S. 241).

4 *Expérience, raison & die qualitez occultes*

In den Kontext der Debatte um die *spécifiques* schreibt sich auch die Argumentation jenes *conférencier* ein, der sich – mit den schon einleitend und im Titel dieses Beitrags erwähnten Worten – ausdrücklich dafür ausspricht, sich im Zweifelsfall auf die *expérience*, nicht die *raison* zu verlassen:

Toutesfois, quand il semble que la raison repugne à l'expérience, il faut plustot se tenir à l'expérience; pourveu qu'elle soit établie par plusieurs observations. Puis donc que cette expérience nous fait voir qu'il y a plusieurs remedes spécifiques, bien que l'esprit humain, à cause de sa foiblesse, n'en puisse pas trouver la cause: il vaut mieux s'en rapporter en ce cas icy aux sens destituez de raison, qu'à la raison dementie par l'expérience. Que s'il y a des spécifiques pour quelques maladies, il y en a pour toutes: mais ils nous sont inconnus pour leur multitude.⁶⁸

Dem *conférencier* zufolge ist es also besser, sich an eine der *raison* widersprechende (Sinnes-)Erfahrung zu halten, als einer *raison* den Vorzug zu geben, die von der *expérience* widerlegt wurde. Wir wissen aus Erfahrung, meint er, dass es gewisse Medikamente gibt, die gegen bestimmte Krankheiten wirksam sind. Folglich müsse es sie eigentlich für alle Krankheiten geben, obwohl der menschliche Geist ihnen bisher noch nicht auf die Spur gekommen sei.

Diese Argumentation ist, um es noch einmal zu wiederholen, zeitgenössisch deswegen brisant, weil die galenische Humoralpathologie viele spezifisch gegen Krankheiten wirksame Medikamente aus ihrem System heraus nicht erklären konnte. Einige *conférenciers* – sowie auch viele andere Ärzte des 16. und 17. Jahrhunderts – proklamierten in solchen Fällen, dass diese Medikamente aufgrund ihrer *qualitez occultes* wirkten.

Ein Sprecher, welcher die medizinische Wirkung von Amuletten thematisiert, greift den Zusammenhang von *expérience* und *qualitez occultes* in seiner Argumentation auf. Ihm zufolge gibt es Stoffe (wie etwa Gifte), die aus ihren *qualitez occultes* heraus Krankheiten verursachen, aber ebenso Gegenmittel, die gegen genau diese Krankheiten Wirkung entfalten können. Dies gelte auch, wenn die Gründe – die *raisons* – ihrer Wirkung unbekannt seien, und diese Stoffe nur aufgrund von Erfahrung gefunden werden könnten: „Comme il y a des choses qui font les maladies par des qualitez occultes & inconnuë, telles que sont la plupart des deleteres & venins: il doit y avoir des remedes pour combattre ces maladies & en préserver les hommes, dont les raisons soient cachées & connuës par la seule experience.“⁶⁹ Die *expérience* fungiert hier also als Beleg für etwas, das nach gängiger Auffassung nicht erklärbar ist.

Für die *conférenciers* – wie auch für alle anderen medizinisch bewanderten Personen ihrer Zeit – ist völlig klar, wie Medikamente funktionieren, die aufgrund

68 Bd. 1, *Conférence* 49.I., S. 814f.

69 Bd. 3, *Conférence* 173, S. 780.

ihrer jeweiligen primären oder sekundären Qualitäten bzw. Vermögen oder Fähigkeiten (*facultés*) wirken. Ein Sprecher erklärt in diesem Kontext:

Les premieres viennent de la seule mixtion des quatre qualitez, selon la diversité de laquelle le composé est ou chaud comme le poivre, ou froid comme la mandragore, ou humide comme l'huile, ou sec comme le bol d'Armenie, non en acte, mais en puissance. Et par cette seule premiere faculté qui suit la temperature, le medicament agist principalement sur le temperament des corps. Leur seconde faculté vient du divers meslange de ces mesmes qualitez avec la matiere. Car un temperament chaud joint à une matiere disposée selon le degré de chaleur sera aperitif, incident, corrosif, ou caustique, [...]. Et c'est par cette seconde faculté seulement que les medicaments agissent sur la matiere.⁷⁰

Die erste *faculté* rühre allein davon, welches der vier Elemente in einem bestimmten Stoff dominant sei. Die Stoffe könnten beispielsweise heiß wie Pfeffer, kalt wie die Mandragora, feucht wie Öl oder trocken wie armenische Tonerde sein. Es sei, wie der Sprecher betont, die erste Fakultät, über die ein Stoff direkt auf das Temperament des menschlichen Körpers einwirken könne. Eine heiße Krankheit wie etwa ein Fieber erfordere beispielsweise ein kühlendes Gegenmittel.⁷¹ Die zweiten *facultés* stammen aus der Mischung der ersten mit der Materie des Stoffes. Ein heißes Temperament, das mit einer jeweils dafür geeigneten Materie vereint sei, wirke etwa appetitanregend, korrosiv oder ätzend. Nur über die zweiten *facultés* könne ein Medikament auf die Materie eines Körpers einwirken, wie der Sprecher erklärt. Wie genau aber jene Stoffe heilen, die dies aufgrund ihrer dritten *facultés* bzw. ihrer okkulten Qualitäten tun, bleibt unklar:

La troisième faculté des medicaments est celle qui ne vient point de leur qualité, ou de leur matière, mais de leur forme & vertu spécifique & oculte, telle qu'est au sené la faculté de purger la melancholie, à la terre sigillée ou Lemienne [sic] de fortifier le cœur contre les venins: comme aussi de ce que le scorpion tuë de sa queue, que certains poisons font mourir sans alterer le temperament.⁷²

Die dritte Fakultät habe nichts mit dem Temperament eines Stoffes oder seiner Materie zu tun, sondern mit seiner spezifischen Wirkung („vertu spécifique“). So könne etwa Senna der Melancholie entgegenwirken, lemnische Erde das Herz gegen Gifte stärken, der Skorpion mit dem Gift seines Stachels töten, und bestimmte Gifte könnten ihre tödliche Wirkung entfalten, ohne das Temperament eines Körpers zu verändern.⁷³ Die *qualitez occultes* sind ihrer Natur nach etwas, das nicht aus

70 Bd. 1, *Conférence* 49.I, S. 810f.

71 Vgl. Neuburger, *Geschichte der Medizin*, Bd. 1, S. 394 und 398.

72 Bd. 1, *Conférence* 49.I, S. 810f.

73 Das ist deswegen so bemerkenswert, weil es in der humoralpathologischen Medizin im Endeffekt nur eine Krankheit gibt: ein potenziell aus einer Vielzahl von Gründen ausgelöstes Un-

der medizinischen *raison* heraus erklärt werden kann. Es ist das Erfahrungswissen der *expérience*, das belegt, dass sie in bestimmten Fällen am Werk sind.

Der Schluss liegt nahe, dass genau die *qualitez occultes* zum Einfallstor für medizinische Argumentationsweisen werden könnten, die nicht mit der dominanten galenischen Doktrin übereinstimmen. *Qualitez occultes* werden in den *Conférences* in der Tat dann häufig genannt, wenn Themen diskutiert werden, die in einer paracelsistischen Tradition stehen, wie zum Beispiel in der Debatte über Mineralwässer, über chemische Medikamente oder über die Waffensalbe, die Wunden durch sympathetische Kräfte heilt.⁷⁴ Paracelsus war in seiner medizinischen Praxis ein radikaler Verfechter einer Methode, die sich von scholastischer Theorie und antiken – in seinen Augen heidnischen – Quellen möglichst völlig befreien sollte und stattdessen auf persönliche (Natur-)Erfahrung setzte.⁷⁵

Genau aus diesem Grund sind die *spécifiques*, bei denen argumentiert wird, sie wirkten aus ihren *qualitez occultes* heraus, auch ein Dorn im Auge der streng galenisch argumentierenden Mitglieder der Pariser Faculté. Gui Patin war etwa der Meinung, dass sich nur diejenigen auf *qualitez occultes* berufen müssten, die eigentlich keine Ahnung von Medizin hätten, also Scharlatane seien: „Il faut laisser les qualités occultes aux apothicaires, aux chimistes, aux charlatans et autres ignorants.“⁷⁶ Für Patin sind sie nur Wort gewordene Erklärungsnot: „C'est profession de l'ignorance et trop relever in scientiam veterum academicorum, que de mettre partout des qualités occultes, comme font les chimistes aujourd'hui dans leurs puants écrits [...]“⁷⁷

5 Medizinische *expérience* in den *Conférences* und ihr Bezug zum kollektiven medizinischen Erfahrungswissen

Letztlich erweisen sich auch die meisten *conférenciers* nicht als Experimentatoren, sondern schreiben sich durchaus in die Tradition eines gesicherten, kollektiven medizinischen Erfahrungswissens ein. So resümiert der schon zitierte *conférencier*, der sich für das Primat der *expérience* ausspricht, dass eine valide *expérience* auf jeden Fall von mehreren Observationen bestätigt sein müsse: „Quand il semble que la raison repugne à l'expérience, il faut plustot se tenir à l'expérience; pourveu qu'elle soit établie par plusieurs observations.“⁷⁸

gleichgewicht zwischen den Säften, das durch die Medizin wiederhergestellt werden muss (siehe dazu Neuburger, *Geschichte der Medizin*, Bd. 1, S. 372). Spezifisch wirkende Gifte und Gegengifte fallen aus diesem System heraus, weswegen sie so umstritten waren.

74 Mineralwässer werden in „Des eaux minerales“, Bd. 3, *Conférence* 110.I, S. 145–154 behandelt. Chemischen Medikamenten widmet sich die Frage nach „S'il est bon de se servir de remèdes chimiques“, Bd. 3, *Conférence* 107.I, S. 97–107. Die Waffensalbe wird in „De la cure magnetique des maladies“, Bd. 2, *Conférence* 68.I, S. 289–297 besprochen.

75 Bezüglich Paracelsus' Ablehnung der antiken Quellen siehe Debus, *The French Paracelsians*, S. 8. Für mehr Informationen zu seinem Erfahrungsbegriff siehe ebd., S. 56f.

76 Lettre à Spon du 26 mars 1655, in: Patin, *Lettres de Gui Patin*, Bd. 1, S. 162.

77 Lettre à Belin du 11 juin 1649, in ebd., S. 448.

78 Bd. 1, *Conférence* 49.I, S. 814f.; Herv. I.F.

Zwar waren die *qualitez occultes* für Ärzte vom Schlag eines Patin ein rotes Tuch; doch die Tatsache, dass sich die *conférenciers* mit ihnen auseinandersetzten, muss nicht bedeuten, dass diese sich völlig von der galenischen Tradition abwandten. Tatsächlich blieben die meisten Sprecher in den medizinischen *Conférences* dem galenischen medizinischen System verhaftet. Es stellt sich sogar heraus, dass *qualitez occultes*, wenn auch nicht namentlich so bezeichnet, im galenischen System der primären, sekundären und tertiären Qualitäten bereits angelegt sind.

Galen selbst definiert die tertiären Qualitäten als etwas, das sich nicht mit einem Rückgriff auf die primären Qualitäten (heiß, kalt, feucht oder trocken) erklären lässt, sondern das vielmehr aus seiner gesamten Substanz heraus agiert. Die sekundären Qualitäten hingegen entstehen durch das Zusammenspiel der ersten mit der Materialität der Stoffe und sind somit viel leichter zu verstehen. Galens tertiäre Qualitäten bleiben per definitionem unerklärlich – das ist es gerade, was sie bei anderen Autoren zu *okkulten*, nämlich verborgenen, nicht etwa in irgendeiner Weise übernatürlichen Qualitäten macht.⁷⁹

Sie eignen sich daher dazu, als Ausweg aus möglichen argumentativen Engpässen benutzt zu werden. Wenn Ärzten die primären und sekundären Qualitäten nicht zur Erklärung medizinischer Phänomene ausreichen, berufen sich manche unter ihnen kurzerhand auf die unerklärlichen dritten bzw. okkulten Qualitäten. Dies zeigt allerdings einen Schwachpunkt der galenischen Medizin auf – was manchen Mitgliedern der Pariser Faculté, allen voran Patin, bewusst gewesen zu sein scheint.

Insgesamt ist auch die kollektive medizinische *expérience*, wie sie in den *Conférences* evoziert wird, weniger generisch als die aristotelische, als sie sich aus der spezifischen, sozusagen *professionellen* Erfahrung von Ärzten speist. Sie kann im Allgemeinen (nur) von jenen nachvollzogen werden, die medizinisch bewandert sind. Das heißt allerdings noch nicht, dass es sich um persönliche Erfahrungen in unserem heutigen Sinne handelt; die *conférenciers* argumentieren auch in den medizinischen *Conférences* auf eine Weise, die den Autoritäten verpflichtet bleibt. Ihre *expérience* scheint somit in den meisten Fällen eine aus Texten gewonnene *expérience* zu sein.

Schon deswegen kann der Vorzug, den manche *conférenciers* der *expérience* gegenüber der *raison* geben, nicht als abschließender Triumph des empirischen Wissens über die Doktrin gewertet werden. Es stellt sich bei genauerem Hinsehen sogar heraus, dass die oben zitierte Stelle zum Primat der *expérience* selbst ein Zitat ist. Gómez Pereira, ein spanischer Arzt aus dem 16. Jahrhundert, kommt in einem seiner lateinischen Traktate zu einem Schluss,⁸⁰ der jenem des *conférenciers* oben sehr ähnlich scheint, nämlich dass man, falls *expérience* und *raison* nicht mitein-

79 Zu den ersten, zweiten und dritten Qualitäten bei Galen siehe Neuburger, *Geschichte der Medizin*, Bd. 1, S. 372 und 398.

80 Vgl. Gómez Pereira, *Nova veraque medicina, experimentis et evidentibus rationibus comprobata*, Medina del Campo: F. del Canto 1558.

ander in Einklang zu bringen seien, der *expérience* den Vorzug geben müsse: „[...] *adeò ingentem vim ad dignotionem veritatis experimenta habere, ut teneamur cùm ratio apparens experimento adversatur, plus fidere experimento, quàm rationi: cogamurque; potiorẽ rationem, quàm fuerit prior inquirere.*“⁸¹

Neben Gómez Pereira argumentieren viele weitere Ärzte des 16. Jahrhunderts, wie etwa Jacques Grevin, Giovanni Argenterio oder Girolamo Cardano, auf diese Weise.⁸² Doch letztlich kann die Idee des Primats der *expérience* über die *raison* in der Geschichte der Medizin noch viel weiter zurückverfolgt werden, wie Ian Maclean festgestellt hat.⁸³ So tritt sie bereits in Texten von Autoritäten wie Galen, Aristoteles oder Hippokrates zutage.⁸⁴ Dadurch wird noch einmal besonders deutlich, dass es wenig Sinn macht, für das 17. Jahrhundert streng zwischen traditionell aristotelisch-galenischer Medizin (oft gleichgesetzt mit einer reaktionären Haltung) und neuer empirisch-experimenteller Medizin (oft gleichgesetzt mit Fortschritt) zu unterscheiden.⁸⁵ Die Grenzen zwischen den beiden Arten von

81 Ebd., col. 11. Maclean präsentiert in „Logic, the Rule and the Exception“, S. 234 die folgende englische Übersetzung: „[...] so enormous is the force of experience in discovering the truth that we must, when an apparent explanation (*ratio*) is opposed to experience (*experimentum*), place greater trust in the evidence of the senses than the explanation, and search for a better one.“

82 Argenterio und Cardano betreffend, siehe ebd.

83 Siehe ebd.

84 Hippokrates etwa vertrat die folgende Ansicht, die gewisse Gemeinsamkeiten mit der des *conférencier* weiter oben aufweist: „Ich lasse also auch die theoretische Überlegung zu, falls sie ihren Anfang in der unmittelbaren Erfahrung nimmt und die Schlussfolgerung aus den sichtbaren Phänomenen als Methode anwendet. [...] Wenn aber [scil. ein Arzt] nicht von der Methode der Evidenz [scil. ausgeht], sondern von einer Nachahmung der Vernunft, die überzeugend scheint, bringt er oft einen schlimmen und schmerzlichen Zustand“ (Giulia Ecce, *Die hippokratische Schrift Praecepta. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar* (= Serta Graeca Bd. 32), Wiesbaden 2016, I.2–3). In seinem Kommentar zum ersten Buch von Hippokrates' *Epidemien* argumentiert Galen beispielsweise: „[...] I urged those who intend to study medicine to gain experience with the details they observe [through sense perception (as opposed to theoretical reasoning)] and to become thoroughly familiar with them beforehand. The empiricists claimed that these details are the basis of knowing universal things and that the only reliable concepts are those based in experience. Even if we assume that many concepts are derived by reasoning, however, their validity is only established through experience and they are proven true and confirmed by it [...]. Hence, when explanations are given on the basis of geometrical proofs, they become more certain and correct when confirmed by details perceptible through the senses. How much more sound and certain are (concepts) deduced in medicine by reasoning from general principles when they are tested and examined on the basis of details!“ (Galen, *Commentary on the First Book of Hippocrates' Epidemics*, Buch I, übers. und annot. von Uwe Vagelphol, Berlin 2014, S. 85–87). Aristoteles gibt der *experientia* in der folgenden Stelle den Vorzug über die *ratio*: „Well then (1) to adopt the thesis that all things are at rest, and (ruling sense-perception out of court) to attempt to prove it by reasoning, really amounts to paralysing intelligence itself, and this not only in the particular field in question but universally, since it affects not Physics only but, if I may say so, every science and every received opinion, since they all assume motion [...]“ (Aristoteles, *Physics*, Bd. II: Bücher 5–8 (= Loeb Classical Library 255), übers. von P. H. Wicksteed und F. M. Cornford, Cambridge, MA 1934, S. 293–295).

85 Siehe dazu Cook, „Physick and Natural History“, insb. S. 64.

Medizin verlaufen, wie ich zu zeigen versucht habe, oft fließend. Außerdem war auch die chemische Medizin, wie sie im 17. Jahrhundert praktiziert wurde, nicht besser oder schlechter als die traditionell galenische. Wie Andrew Wear etwas polemisch formuliert, waren traditionelle und chemische Medizin gleichermaßen erfolgreich darin, ihre Patienten zu Tode zu bringen.⁸⁶ Auch das von den chemischen Ärzten so hoch gelobte Antimonium stellte sich, so weiß die moderne Forschung, als höchst krebserregender Stoff heraus.⁸⁷

Doch um noch einmal zu den *Conférences* zurückzukehren: Der Vortritt, der der *expérience* dort gegeben wird, kann schlussendlich nicht als Abkehr, sondern Hinwendung zu den Autoritäten gewertet werden. Dies führt, wie Arnaud Zucker so treffend formuliert hat, zu einer paradoxen Situation, was die antiken Autoritäten betrifft:

Par le jeu inévitable de la consécration patrimoniale, les savants antiques, fussent-ils passionnément expérimentateurs, deviennent des autorités contraignantes qui semblent réprimer l'expérience par les sens. L'expérience chez Aristote est convertie depuis longtemps en savoir, tout simplement.⁸⁸

6 Schluss

Obwohl manche unter den *conférenciers* sich dafür aussprechen, auf der Suche nach der richtigen Behandlungsmethode die *expérience* stärker zu gewichten als die medizinische *raison*, zeigt sich, dass sie insgesamt dennoch weit weniger ikonoklastisch argumentieren als etwa Paracelsus und seine Anhänger. Die *conférenciers* scheinen durchaus nicht daran interessiert zu sein, das ‚Haus der Medizin‘, gebaut aus überkommenem Autoritätenwissen und kollektivem medizinischen Erfahrungswissen, niederzureißen, wie Paracelsus dies propagierte. Dennoch kommen in den *Conférences* punktuell durchaus auch paracelsistische Positionen zur Sprache, welche die Pariser Faculté rundheraus ablehnt. Viele *conférenciers* sind fasziniert von den *qualitez occultes*, den geheimnisvollen und unerklärlichen dritten Qualitäten, denen zufolge die *spécifiques* wirksam seien. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie sich von der galenischen Medizin abwenden. Im Konflikt von *raison* und *expérience* mag die *expérience* in manchen *Conférences* theoretisch die Oberhand gewinnen, doch sie bleibt eine *expérience*, die sich – auf gänzlich unexperimentelle Weise – weitgehend aus kanonischen Quellen und Bücherwissen speist.⁸⁹

⁸⁶ Vgl. Andrew Wear, „Aspects of Seventeenth-Century French Medicine“, in: *Seventeenth-Century French Studies Newsletter* 4/1 (1982), S. 118–132, hier S. 118.

⁸⁷ Siehe dazu Hansell, „All manner of antimony“.

⁸⁸ Arnaud Zucker, „Expertise sunt antique?“, in: *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouil und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 19–40, hier S. 32.

⁸⁹ Für weitere Beispiele, die diese These belegen, sei nochmals auf meine in Drucklegung befindliche Dissertationsschrift verwiesen, in der ich mich der Thematik weitaus ausführlicher widme.

Bibliographie

Quellen

I. Einzelne Bände der *Conférences*

Band 1: *Premiere centurie des questions traitees ez conferences du bureau d'adresse, depuis le 22 jour d'Aoust 1633. Jusques au dernier juillet 1634*, Paris: Bureau d'adresse 1634.

Recueil general des questions traitees és Conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres; par les plus beaux esprits de ce temps, tome premier, Paris: Chamhoudry 1656.

Band 2: *Recueil general des questions traittées és Conferences du Bureau d'adresse és années 1633, 34, 35 jusques à present, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome second*, Paris: s.n. 1655.

Band 3: *Recueil general des questions traitees és Conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome troisieme*, Paris: Besongne 1656.

Band 4: *Recueil general des questions traittées és Conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres; par les plus beaux esprits de ce temps, tome quatrieme*, Paris: Loyson 1660.

Band 5: *Recueil general des questions traitees és Conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matieres, par les plus beaux esprits de ce temps, tome cinquieme*, Paris: Loyson 1655.

II. Vollständige Editionen der *Conférences*

Recueil general des questions traittées es conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps, 5 Bde., Paris: Chamhoudry 1655/1656.

Recueil general des questions traittées es conferences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps, 5 Bde., Paris: Loyson 1676.

Recueil general des questions traittées es conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps, 7 Bde., Lyon: Valaniol 1676.

III. Englische Übersetzungen der *Conférences*

A General Collection of Discourses of the Virtuosi of France, Upon Questions of all Sorts of Philosophy, and other Natural Knowledg. Made in the Assembly of the Beaux Esprits at Paris, by the most Ingenious Persons of that Nation, übers. von G. Havers, London: Dring and Starkey 1664.

Another Collection of Philosophical Conferences of the French Virtuosi, upon questions of all sorts; For the Improving of Natural Knowledg Made in the Assembly of the Beaux Esprits at Paris, by the most Ingenious Persons of that Nation, übers. von G. Havers and J. Davies, London: Dring and Starkey 1665.

IV. Weitere Quellen

Aristoteles, *Physics*, Bd. II: Bücher 5–8 (= Loeb Classical Library 255), übers. von P. H. Wicksteed und F. M. Cornford, Cambridge, MA 1934.

Aristoteles, *Posterior Analytics. Topica* (= Loeb Classical Library 391), übers. von Hugh Tredennick und E. S. Foster, Cambridge, MA 1960.

Ecca, Giulia, *Die hippokratische Schrift Praecepta. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar* (=Serta Graeca Bd. 32), Wiesbaden 2016.

Fernel, Jean, *De abditis rerum causis libri duo*, Paris: André Wechel 1560 [1548].

Galen, *Commentary on the First Book of Hippocrates' Epidemics*, Buch I, übers. und annot. von Uwe Vagelphol, Berlin 2014.

- Gómez Pereira, *Nova veraque medicina, experimentis et evidentibus rationibus comprobata*, Medina del Campo: F. Del Canto 1558.
- Grevin, Jacques, *Discours sur les vertus & facultez de l'antimoine*, Paris: André Wechel 1566.
- Launy, Loys de, *De la faculté & vertu admirable de l'antimoine*, La Rochelle: Barthelemy Berton 1564.
- Patin, Gui, *Lettres de Gui Patin*, hg. von Joseph-Henri Reveillé-Parise, 3 Bde., Paris: Bailliere 1846.
- Renaudot, Eusèbe, *L'antimoine justifiée et l'antimoine triomphant*, Paris: Jean Henault 1653.
- Renaudot, Théophraste, *Les consultations charitables pour les malades*, Paris: Bureau d'adresse 1640.
- Renaudot, Théophraste, *Factum du procez d'entre maistre Théophraste Renaudot, Docteur en Medecine de la Faculté de Montpellier, Medecin du Roy, Commissaire general des pauvres malades et valides de ce Royaume, Maistre et Intendant general des Bureaux d'Adresse de France, demandeur en Requete présentée au Conseil Privé du Roy le 30 d'Octobre 1640. Contre les Doyen et Docteurs en Medecine de la Faculté de Paris, deffendeurs: sans que les qualitez puissent préjudicier*, Paris: Bureau d'adresse 1640.
- [Jean Riolan (fils),] *Advertissement a Theophraste Renaudot, qui contient les memoires pour justifier les anciens droits et privileges de l'Eschole de Medecine de Paris*, Paris: s.n. 1641.
- [Riolan, Jean (fils),] *Curieuses recherches sur les escholes en medecine de Paris, et de Montpellier*, Paris: Gaspar Meturas 1651.

Sekundärliteratur

- Bénatouïl, Thomas/Draelants, Isabelle, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, Florenz 2011, S. 3–15.
- Biagioli, Mario, „Etiquette, Interdependence, and Sociability in Seventeenth-Century Science“, in: *Critical Inquiry* 22/2 (1996), S. 193–238.
- Cook, Harold J., „Physick and Natural History in Seventeenth-Century England“, in: *Revolution and Continuity*, hg. von Peter Barker und Roger Ariew, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* Bd. 24, Washington D.C. 1991, S. 63–80.
- Daston, Lorraine, „The Empire of Observation, 1600–1800“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 81–113.
- Dear, Peter, „Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society“, in: *Isis* 76/2 (1985), S. 114–161.
- Dear, Peter, „Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 18/2 (1987), S. 133–175.
- Debus, Allen G., *The French Paracelsians – The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge 1991.
- Draelants, Isabelle, „Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand“, in: *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouïl und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 89–121.
- Emery, Michel, *Renaudot et l'introduction de la médication chimique. Étude historique d'après des documents originaux*, Montpellier 1889.
- „Expérience“ (n.d.), in *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9^{ème} éd. online, URL: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E3429> (30.09.2021).

- Forrester, John M./Henry Jon, *Jean Fernel's On the Hidden Causes of Things: Forms, Souls, and Occult Diseases in Renaissance Medicine*, Leiden 2004.
- Gerber, Daniel, „Physics and Foundations“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3, *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2006, S. 21–69.
- Giovacchini, Julie, „L'expérience par les sens: question de philosophe ou question de médecin“, in: *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009* hg. von Thomas Bénatouil und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 325–336.
- Hansell, Claire, „All manner of antimony“, in: *Nature Chemistry* 7 (2015), S. 88.
- Jacquarts, Danielle, „Médecine universitaire et créativité intellectuelle à la fin du Moyen Âge“, in: *Sedes Scientiae. L'émergence de la recherche à l'Université. Contributions au séminaire d'histoire des sciences 2000–2001*, hg. von Patricia Radelet de Grave und Brigitte Van Tiggelen, Turnhout 2003, S. 16–32.
- Jellinek, Eva, „La présence féminine dans les conférences du Bureau d'adresse de Th. Renaudot (1633–1642)“, in: *Présences féminines: littérature et société au XVII^e siècle français*, hg. von Ian Richmond und Constant Venesoen, Paris 1987, S. 173–201.
- Maclean, Ian, „The Medical Republic of Letters before the Thirty Years War“, in: *Intellectual History Review* 18/1 (2008), S. 15–30.
- Maclean, Ian, „Logic, the Rule and the Exception in Renaissance Law and Medicine“, in: *Early Science and Medicine* 5/3 (2000), S. 227–257.
- Neuburger, Max, *Geschichte der Medizin*, 2 Bde., Stuttgart 1906–1911.
- Pagel, Walter, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel 1982.
- Park, Katharine, „Observation in the Margins, 500–1500“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 15–44.
- Pomata, Gianna, „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, Chicago 2011, S. 45–80.
- „Raison“ (n.d.), in *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1^{ère} éd. online, URL: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1R0026> (22.12.2021).
- „Raison“ (n.d.), in *Trésor de la Langue Française informatisé*, URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/raison> (22.12.2021).
- Sarnowsky, Jürgen, „Expertus – experientia – experimentum. Neue Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis im Spätmittelalter“, in: *Das Mittelalter* 17 (2012), S. 47–59.
- Schipperges, Heinrich, „Zum Topos von ‚ratio et experimentum‘ in der älteren Wissenschaftsgeschichte“, in: *Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, hg. von Gundolf Keil, Berlin 1982, S. 25–36.
- Schneider, Ulrike, „(Nicht)Wissen? Relevanz und Modalitäten elusiven Wissens in Ästhetik und Verhaltenslehre der Frühen Neuzeit“, in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. von Şirin Dadaş und Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 43–72.
- Solomon, Howard M., *Public Welfare, Science, and Propaganda in Seventeenth Century France: The Innovations of Théophraste Renaudot*, Princeton, NJ 1972.
- Tantner, Anton, *Die ersten Suchmaschinen: Adressbüros, Fragämter, Intelligenz-Comptoirs*, Berlin 2015.
- Temkin, Owsei, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca 1973.

- Wear, Andrew, „Aspects of Seventeenth-Century French Medicine“, in: *Seventeenth-Century French Studies Newsletter* 4/1 (1982), S. 118–132.
- Wellman, Kathleen, *Making Science Social. The Conférences of Théophraste Renaudot 1633–1642*, Norman 2003.
- Zucker, Arnaud, „Expertine sunt antique?“, in: *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-à-Mousson, 5–7 février 2009*, hg. von Thomas Bénatouïl und Isabelle Draelants, Florenz 2011, S. 19–40.

La science de l'âme, une science expérimentale?

Seelenwissen und Erfahrung bei Jeanne des Anges und Jean-Joseph Surin

Daniel Fliege und Marie Guthmüller

Gleich zu Beginn seiner zwischen 1660 und 1663 verfassten *Science expérimentale des choses de l'autre vie* erklärt der Jesuitenpater und Exorzist Jean-Joseph Surin, dass es neben dem Glauben, *la foi*, als Weg zur Kenntnis der jenseitigen Dinge auch die Erfahrung, *l'expérience*, gebe:

On peut par deux voies savoir les choses de la vie future, c'est à savoir par la foi et par l'expérience. La foi est la voie commune que Dieu a établie pour cela à cause que les choses de Dieu et de la vie future ne nous sont connues que par ouï-dire et par prédication des apôtres. L'expérience est pour peu de personnes. Les apôtres de Jésus-Christ étaient de ce nombre. [...] En tous les siècles, Dieu a donné des personnes qui ont eu quelque part à cette expérience.¹

Zur kleinen Schar derer, die Gott den privilegierten Weg der Erfahrung gehen lässt, so impliziert es Surin,² zählt er selbst: In dieser Hinsicht kann die *Science expérimentale* als ein Text verstanden werden, der für all diejenigen Zeugnis ablegt, denen selbst das Gnadengeschenk einer Erfahrung des Göttlichen nicht zuteilgeworden ist und die sich auf das „ouï-dire“ und die Zeugnisse der Apostel verlassen müssen.

1 Zitiert wird die *Science expérimentale* nach der Ausgabe von Paschoud (Jean-Joseph Surin, *Science expérimentale des choses de l'autre vie* 1663, in: ders., *Écrits autobiographiques*, hg. von Adrien Paschoud, Grenoble 2016, hier S. 153). Empfohlen sei auch die Ausgabe von Michel de Certeau: *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie. 1653–1660*, Grenoble 1990. Für eine Analyse des Vorwortes siehe Certeau, „Le ‚je‘, préface de ‚La Science expérimentale‘ (J.-J. Surin)“, in: ders., *La Fable mystique I. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 1982, S. 245–256. Certeau interessiert sich für die Verwendung der Personalpronomina und Sprechinstanzen und reflektiert die Legitimationsstrategien mystischen Schreibens, denn „[p]rivé de la légitimité que lui vaudrait un statut social (hiérarchique, professoral, etc.), l'auteur se présente au nom de ce qui parle en lui [...]. Se plaçant dans une autre position que l'enseignement magistériel, ils prétendent cependant témoigner du même Dieu que lui“ (ebd., S. 248). Zur Mystik in der *Science expérimentale* siehe ders., „La Science expérimentale de la folie“, in: ders., *La Fable mystique II. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 2013, S. 231–255.

2 Vgl. Surin, *Science expérimentale*, S. 155.

Doch von welcher Art von *expérience* spricht Surin hier? Welche Form des Wissens über Gott und die jenseitigen Dinge lässt sich seiner Auffassung nach auf dem Erfahrungsweg gewinnen? Vermutlich zielt Surin mit *expérience* zuerst auf die mystische Erfahrung einer unmittelbaren Begegnung mit dem Göttlichen, verwendet also einen religiösen, affektiv bestimmten Erfahrungsbegriff, im Rahmen dessen Gotteserkenntnis als *cognitio Dei experimentalis*, „erfahrungsmäßige Kenntnis Gottes“, verstanden wird und der in Opposition zur Vernunft geleiteten spekulativen Theologie steht. Rückführbar ist dieser Begriff bis auf Thomas von Aquin: „Est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis“, heißt es in der *Summa theologiae*.³ Die Gegenwart Gottes, seine ‚Güte‘ und sein ‚Willen‘ können mit Hilfe der ‚inneren Sinneswahrnehmungen‘ erfahren werden. Dieser Erfahrungsbegriff wurde von zahlreichen Theologen übernommen, allen voran von Bonaventura⁴ und Johannes Gerson,⁵ später auch von Meister Eckhart.⁶ Für den Begriff der *expérience mystique* gibt es also eine Tradition, auf die sich Surin berufen kann.⁷

Darüber hinaus ist Surins Begriff der *expérience* aber auch anschlussfähig an einen Erfahrungsbegriff, der sich im späten 16. und 17. Jahrhundert im Kontext der Naturphilosophie erst allmählich ausbildet und der hier in enger Verbindung mit den neu aufkommenden Begriffen der *observatio* und des *experimentum* steht. In diesem Sinne zielt *expérience* auf die mittels Sinneswahrnehmung, insbesondere Beobachtung, gewonnene Erfahrung, kann aber auch die Dimension des Ver-

3 Summa Theol. II/ii (3) q. 97, a. 2, re 2). „Die Erkenntnis von Gottes Güte oder Willen ist affektiv oder erfahrungsgemäß, wenn jemand in sich selbst den Geschmack der göttlichen Süße oder die Freude des göttlichen Willens erfährt“ (Übersetzung der Verfasser).

4 Bonaventura, III Sent., dist. 35, a. 1, q. 1, c. (Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, in: ders., *Opera omnia*, Quaracchi 1887, Bd. 3, S. 774).

5 Ausführlich beschäftigte sich Gerson mit der mystischen Erfahrung in *De theologia mystica* IV cons. 28 (Johannes Gerson, *Œuvres complètes*, hg. von P. Glorieux, Paris 1962, Bd. 3, S. 274).

6 Dazu Gerhard Leibold, „‘Cognitio Dei Experimentalis’. Bemerkungen zum Beitrag Meister Eckharts zur affektiven Theologie“, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hg. von Nikolaus Wandinger und Petra Steinmair-Pösel, Münster 2011, S. 578–586.

7 Wie bereits Köpf bemerkt hat, ist „Erfahrung kein religiöser oder theologischer terminus technicus“ und auch die Bibel kennt „keinen prägnanten Erfahrungsbegriff, wohl aber bieten *Vetus Latina* und *Vulgata* einige Stellen, an die spätere Reflexion auf religiöse Erfahrung anknüpfen konnte.“ (Ulrich Köpf, „Erfahrung III. Theologiegeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller u.a., Berlin 1977–2004, Bd. 10, 1982, S. 109–116, hier S. 109–110). Insbesondere Bernhard von Clairvaux hat dann im 12. Jahrhundert einen Erfahrungsbegriff geprägt, der „die Affekte an[spricht] und von den inneren Sinnen wahrgenommen [wird]“ (ebd., S. 111). Auch in der Scholastik wurde die Erfahrung als „eine Quelle von Gotteserkenntnis [aufgefasst]. Die Aufgliederung verschiedener Wege zu solcher Erkenntnis wirkte sich aber hinderlich auf die Ausarbeitung eines umfassenden religiösen Erfahrungsbegriffs aus“ (ebd., S. 113). Gotteserkenntnis erwächst demnach vor allem „aus Schöpfung und Vernunft (*ratio*) oder aus Offenbarung (*revelatio*)“, denen gegenüber die Erfahrung an Bedeutung einbüßt und „weitgehend auf die mystische Erfahrung beschränkt“ wird (ebd.).

suchs oder Experiments beinhalten. Als exemplarischer Vertreter eines solchen Erfahrungsbegriffs wird in der Wissenschaftsgeschichte meist Francis Bacon genannt.⁸ Dass auch der neue, naturphilosophische *observatio*-Begriff für das, was Surin als *expérience* bezeichnet, eine Rolle spielt, scheint unter anderem deswegen naheliegen, weil Surin in der *Science expérimentale* eine umfangreiche und akribisch genaue Beobachtung dokumentiert. Allerdings schreibt Surin nicht nur eine Beobachtung anderer (wie der besessenen Frauen, an denen er seine Exorzismen vollzieht) nieder, sondern auch eine Betrachtung seiner selbst – was wiederum nicht mit dem naturphilosophischen Verständnis der *observatio* im 17. Jahrhundert übereinstimmt, die sich erst im 18. Jahrhundert als Methode etabliert.⁹ Während Surin besonders im ersten und vierten Buch bemüht ist, den Beweis für die Existenz von Dämonen zu führen und dabei neben dem überlieferten theologischen Wissen auf die Beobachtung der Besessenen von Loudun zurückgreift, berichtet er im zweiten und dritten Buch darüber, wie er die Besessenheit selbst erfahren und achtzehn Jahre lang einen inneren Kampf mit den Dämonen geführt hat, bis er schließlich durch göttliche Gnade von ihnen befreit wurde.¹⁰

Dass Surins *expérience*-Begriff Parallelen zu dem der zeitgenössischen Naturphilosophie aufweist, ist von der Forschung bereits angemerkt worden: So hat etwa Sophie Houdard gezeigt, dass Surin in *La Science expérimentale* zur Evidenzierung der Gotteserfahrung ähnliche rhetorische Strategien anwendet wie einige

8 Vgl. dazu Gianna Pomata, „[...] it was in medicine, in the second half of the sixteenth century, that *observatio* first became a distinct epistemic category, and that from medicine the concept passed on to general philosophical language as part of a new conceptualization of experience“ („Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, London 2011, S. 45–80, hier S. 65). Zum Begriff der Erfahrung siehe Friedrich Kambartel, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u.a., Basel 1971–2007, online: <https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav> (26.03.2021), *sub voce*, § 1–6. Der (philosophische) Erfahrungsbegriff geht demnach maßgeblich auf Aristoteles zurück: gr. *ἐμπειρία* *empeiria*, bedeutet bei ihm die „erworbene[n] Fähigkeiten des Menschen“, „ein Geübtsein in ...“, ein Vertrautsein mit ...“ (ebd., § 1). Erfahrung dient bei Aristoteles dazu, allgemeines Wissen aus partikularen Elementen zu erlangen, die sich in der Erinnerung konsolidieren. In der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie hat sich ein Erfahrungsbegriff etabliert, der vor allem auf Francis Bacon zurückgeht: Dieser kritisiert die *experientia vaga* der bis dato praktizierten Empirie, da diese auf Zufällen beruhe, und fordert eine *experientia ordinata* als Methode ein, d.h. „systematisch geordnete Versuchsreihen“ in Schriftform (*experientia literata*) und daran anschließend die Formulierung von Naturgesetzen (*interpretatio naturae*) (ebd.). Hiermit wird die moderne Unterscheidung von Erfahrung und Experiment angelegt. Mitte des 17. Jahrhunderts gibt es noch keine klare begriffliche Trennung zwischen *experimentum* und *experientia*, die im Französischen undifferenziert mit *expérience* wiedergegeben werden können.

9 Zur Etablierung der Selbstbeobachtung als wissenschaftlicher Methode im 18. Jahrhundert siehe Carsten Zelle, „Experiment, Experience and Observation in Eighteenth-Century Anthropology and Psychology – the Examples of Krüger's *Experimentalseelenlehre* and Moritz' *Erfahrungsseelenkunde*“, in: *Orbis Litterarum* 56 (2001), S. 93–105.

10 Die Besessenheit begann 1637, als Jeanne des Anges von den Dämonen befreit wurde, und dauerte bis 1655, vgl. dazu auch Adrien Paschoud, „Introduction“, in: Surin, *Science expérimentale*, S. 5–14, hier S. 6.

Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts, wenn sie Experimente als Beweise etablieren wollen.¹¹ Adrien Paschoud wiederum warnt davor, Surins Erfahrungsbegriff einfach mit dem Bacons gleichzusetzen, da in der *Science expérimentale* weder von einer Identität, noch von einer Wiederholbarkeit der beobachteten Phänomene die Rede sei: „Or, des précautions s'imposent car, à l'inverse de l'expérience au sens baconien, Surin ne table aucunement sur l'identité récurrente des événements; la notion même de reproductibilité, essentielle à l'exercice de la probation, n'est pas convoquée.“¹² Gegen eine einfache Gleichsetzung mit Bacons Erfahrungsbegriff spricht auch die große Rolle, die bei Surin die Selbstbeobachtung spielt.

Im Folgenden soll in diesem Beitrag zwei Thesen nachgegangen werden. Die erste lautet, dass in der *Science expérimentale*, aber auch in anderen spirituellen Autobiographien des 17. Jahrhunderts, mindestens zwei unterschiedliche *expérience*-Begriffe zum Tragen kommen und dass diese sich immer wieder auch überlagern: die mystische *expérience*, auf die zurückgegriffen wird, um das Göttliche zu *bezeugen*, sowie die naturphilosophische *expérience*, auf die zurückgegriffen wird, um natürliche Gesetzmäßigkeiten (und ex negativo somit auch das Göttliche) zu *beweisen*.¹³ Beide Erfahrungsbegriffe erscheinen zunächst komplementär, können aber auch miteinander in Konflikt geraten. Schon weil die *Selbstbeobachtung* im 17. Jahrhundert nicht unter die sich als objektivierendes Verfahren herausbildende naturphilosophische *observatio* fällt, muss immer dann, wenn Introspektion betrieben wird, die *expérience mystique* die dominante Referenz bleiben.

Unsere zweite These zielt auf den Zusammenhang von Selbstbeobachtung und Seelenwissen: Lassen sich über die Erfahrung der Besessenheit durch Dämonen und der Begegnung der Seele mit Gott neben der Kenntnis des Übernatürlichen auch Kenntnisse über die Seele erlangen?¹⁴ Lässt die Dokumentation dieser Erfahrung etwas über das sich wandelnde Wissen von der Seele im 17. Jahrhundert

11 Sophie Houdard, „Expérience et écriture des ‚choses de l'autre vie‘ chez Jean-Joseph Surin“, in: *Littératures classiques* 39 (2000), S. 331–347. Außerdem sieht Houdard in der Korrespondenz, in der Surin ausgiebig von seiner mystischen Gotteserfahrung berichtet, Parallelen zur Korrespondenz der Naturforscher, durch die eine Gemeinschaft hergestellt wird, die Erfahrungswissen teilt.

12 Paschoud, „Introduction“, S. 11.

13 Surin bezieht sich im Prolog auf Joh 3,10–11: „Was wir wissen, davon reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an.“ Ähnlich spricht Christus zu Beginn der Apostelgeschichte: „Aber ihr [die Apostel] werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde.“ (Apg 1,8). (Hier und im Folgenden zitiert nach *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016).

14 Sophie Houdard spricht in Bezug auf Surins Tätigkeit als Exorzist und Seelsorger sogar von psychologischem Empirismus: Die regelmäßigen Fragen nach dem Seelenbefinden der ihm anvertrauten Jeanne des Anges hätten, so spitzt Houdard ihre Ausführungen zu, zu einer „sorte d'empirisme psychologique“ geführt (Houdard, „Expérience et écriture“, S. 336, vgl. dies., „Le secret de Jean-Joseph Surin ou l'expérience de l'impensable damnation“, in: *Les Dossiers du Ghrl* [2009], § 1–29).

sichtbar werden? Wird durch die *expérience*, im doppelten Sinne Surins, ein Wissen über die Seele generiert, das mit dem Mitte des 17. Jahrhunderts dominanten theologischen, aber auch mit dem philosophischen und medizinischen Wissen über die Seele in Konkurrenz tritt? Lässt sich Seelenwissen im 17. Jahrhundert in diesem Sinne als Erfahrungswissen begreifen?

Natürlich sind spirituelle Autobiographien wie Surins *Science expérimentale* keine philosophischen oder theologischen Abhandlungen, deren Absicht es ist, den Seelenbegriff zu bestimmen. Die Beschäftigung mit der Seele erwächst vielmehr einer Notwendigkeit, die sich daraus ergibt, dass Gottes Gnade und auch die Dämonen in der Seele wirken und sich der Gläubige daher über die Regungen seiner Seele gewahr werden muss. Bis ins 17. Jahrhundert wurde Wissen über die Seele kaum vermittels *observatio* gewonnen, sondern im theologischen ebenso wie im philosophischen und medizinischen Diskurs auf tradiertes Wissen zurückgeführt, insbesondere auf Aristoteles. René Descartes ist es, der den aristotelisch-scholastischen Seelenbegriff bekanntlich prominent verabschiedet und zugleich äußerst einflussreich gegen das Bücherwissen polemisiert.¹⁵ Aber auch wenn sein *Traité des passions* philosophisches wie medizinisches Wissen über die Seele zusammenbringt und in diesem Kontext auch neuere, vermittels *observatio* gewonnene medizinische Erkenntnisse aufnimmt, bleibt Descartes' Seelenwissen selbst Teil der spekulativen Philosophie.

Wie aber verhält es sich mit dem Seelenwissen spiritueller Autobiographien wie der Surins? Nach einer kurzen Skizze zunächst zum hagiographischen Schreiben und dann zum Seelenwissen im französischen 17. Jahrhundert (Abschnitt 1 und 2)¹⁶ werden Passagen aus zwei Texten in den Fokus rücken: erstens aus der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644), in der Jeanne de Belcier, Mademoiselle de Cozes, mit Ordensnamen Jeanne des Anges, ihr Leben erzählt – jene Nonne aus Loudun, die Jean-Joseph Surin von ihrer Besessenheit befreit hat, bevor er selbst Opfer der Dämonen wurde (Abschnitt 3); und zweitens aus der *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663) selbst, in der Surin sowohl von dem Exorzismus in Loudun als auch von seiner eigenen jahrelangen Besessenheit und ihrer Überwindung berichtet (Abschnitt 4). Beide Texte lassen sich nicht nur als spirituelle Autobiographien lesen, sondern berühren sich auch mit dem Genre der frühneuzeitlichen ‚Autohagiographie‘, weisen also Züge

15 Descartes reduziert das dreigliedrige scholastische Seelenmodell auf die *anima intellectiva* und setzt diese als autonome Entität in Opposition zu einem unbeseelten Maschinenkörper: „Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir: les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions.“ (René Descartes, *Les passions de l'âme*, in: ders., *CŒuvres philosophiques*, tome III, hg. von Ferdinand Alquié, Paris 1973, S. 966, Art. 17).

16 Der vorliegende Beitrag geht aus einem Forschungsvorhaben hervor, das unter dem Arbeitstitel „The Saints and the Soul. Hagiography, Spiritual Autobiography and the Making of Psychological Knowledge in Post-Tridentine Romania“ am Institut für Romanistik der Berliner Humboldt-Universität angesiedelt ist.

von Viten exemplarischer Menschen auf, die von diesen selbst in Hinblick auf eine mögliche Sanktifizierung verfasst wurden.¹⁷

Neben den Erfahrungsbegriffen, die in beiden Texten Anwendung finden, soll also auch danach gefragt werden, welches Wissen von der Seele in der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* und in der *Science expérimentale* jeweils vorausgesetzt wird und ob und wenn ja, wie es durch die Verschriftlichung von mystisch und/oder naturphilosophisch gedachter ‚Erfahrung‘ in Bewegung kommt.

1 Spirituelle Autobiographie, Hagiographie und ‚Autohagiographie‘ im 17. Jahrhundert

Um zu verstehen, weswegen ausgerechnet Heiligenviten, d.h. religiöse Erbauungsschriften als Texte interessant sind, in denen sich neue Formen von Seelenwissen ausbilden (und weswegen sich spirituelle Autobiographien wie die Jeanes und Surins überhaupt als ‚Autohagiographien‘ lesen lassen), müssen einige Überlegungen vorausgeschickt werden. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass die posttridentinische Hagiographie im Verhältnis zu altkirchlichen Heiligenviten einem starken Wandel unterworfen ist. Dafür können thesenhaft zwei Hauptgründe angeführt werden:

1.1 Beweisdruck

Erster und offensichtlichster Grund sind die Folgen der katholischen Reform: Martin Luther hatte den Heiligenkult als Götzendienst verurteilt. Im Tridentiner Konzil (1545–1563) dagegen bekräftigte die römisch-katholische Kirche die Heiligenverehrung, legte gleichzeitig aber strenge Normen für einen kirchenrechtlichen Prozess der Heiligsprechung fest. Im Jahr 1588 wurde dazu der Kanonisierungsprozess unter Papst Sixtus V. durch die Gründung der Heiligen Ritenkongregation kodifiziert. Diese Kongregation hatte die Aufgabe, Kanonisierungsprozesse nach strengen Regeln vorzunehmen und Beweise der Heiligkeit zu sammeln und zu prüfen: Die Tugendhaftigkeit des Heiligen und die von ihm vollbrachten Wunder mussten bewiesen werden, und dazu wurden Berichte von Zeugen, Familienangehörigen, Beichtvätern und Ordensmitgliedern eingeholt und Theologen und Mediziner um Beurteilungen gebeten.¹⁸ Hagiographien wurden nun, als sogenannte *biographies*

17 Zur *Histoire* als ‚Autohagiographie‘ vgl. Marie Guthmüller, „Zwischen *humilitas* und *superbia*? Überlegungen zur ‚Autohagiographie‘ im 17. Jahrhundert am Beispiel der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644)“, in: *Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. von Daniela Blum u.a., Heidelberg 2022, im Druck.

18 Die Forschung zur posttridentinischen Hagiographie ist im Vergleich zu mediävistischen Forschung weit weniger umfangreich und erst in den letzten zwei Jahrzehnten intensiviert worden. Grundlegend ist immer noch Peter Burke, „How To Be a Counter-Reformation Saint“, in: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*, hg. von Kaspar von Greyerz, London 1984, S. 45–55. Zu Frankreich vgl. Éric Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles). D’après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Bordeaux 2001; ders., *Sainteté et Lumières. Hagiographies, spiritualité et propagande religieuse dans la France*

spirituelles, häufig bereits *vor* der erhofften Heiligsprechung verfasst, um solche Dokumente bereitzustellen und dazu beizutragen, die tugendhafte Lebensführung und die Wundertätigkeit des *servus dei* im Hinblick auf einen möglichen Kanonisierungsprozess zu bezeugen. Briefe von Ordensschwestern und -brüdern, Familienmitgliedern, Zeugenaussagen, aber eben auch medizinische *observationes* zur Wundertätigkeit des Heiligen, besonders zu Wunderheilungen am Grab oder anhand der Reliquien, wurden in die Viten integriert oder ihnen als Anhang beigelegt.

1.2 Blick nach innen

Der zweite wesentliche Grund für einen Wandel der Hagiographie nach dem Tridentinum ist das zunehmende Interesse für den ‚inneren‘ Weg des Heiligen. In Frankreich ist dieses Interesse einerseits auf den Einfluss der sogenannten ‚spanischen‘ Spiritualität, insbesondere der teresianischen Mystik zurückzuführen, andererseits aber auch auf die Auswirkungen des Gnadenstreits. Die Texte von Teresa von Ávila, allen voran ihre *Vida* von 1588, in der die mystische Erfahrung als Weg der Gotteserkenntnis von zentraler Bedeutung ist,¹⁹ wurden bereits 1601 ins Französische übersetzt.²⁰ Diese Übersetzung war Teil eines Programms, das auf die Einführung der teresianischen Klosterreform in Frankreich abzielte und an dem maßgeblich Pierre de Bérulle beteiligt war. In diesem Zusammenhang steht auch die Wiederentdeckung der rheinischen Mystik in Frankreich.²¹

Gleichzeitig wurde 1588 der Gnadenstreit durch die Veröffentlichung der Abhandlung *De concordia liberi arbitrii* des Jesuiten Luis de Molina ausgelöst, in dem es um das Verhältnis von Gnade und freiem Willen ging. Besonders in Frankreich sollte dieser Streit die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Molinisten und Jansenisten bis in die Aufklärung hinein prägen.²² Dabei wurde ein besonderer Fokus auf die Gnadenwirkung Gottes im ‚Inneren‘ des Gläubigen gelegt,²³ was

du XVIIIe siècle, Paris 2011. Speziell zur Rolle der Medizin siehe Jetze Touber, *Law, Medicine and Engineering in the Cult of the Saints in Counter-Reformation Rome. The Hagiographical Works of Antonio Gallonio, 1556–1605*, Leiden 2014.

- 19 Siehe dazu Ciro García, „La experiencia de Dios en el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús“, in: *Scripta Theologica* 47 (2015), S. 419–439. Außerdem P. Cerezo Galán, „La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús“, in: *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, hg. von S. Ros García, Salamanca 1997, S. 171–204; Luis Aróstegui, „Un aparecer en la subjetividad: la experiencia mística de santa Teresa de Jesús“, in: *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos 2011, S. 313–344, sowie den Beitrag von Iris Roebeling-Grau im vorliegenden Band.
- 20 Zu diesen Übersetzungen siehe Roland Béhar, „Les premières traductions de Thérèse d'Avila dans la France du Grand Siècle“, in: *Des mots aux actes* 6 (2017), S. 183–200, und Jean Canavaggio, „Traduire/retraduire Thérèse d'Avila, les enjeux du *Libro de la vida*“, in: ebd., S. 163–182.
- 21 Dazu Mino Bergamo, *L'anatomia dell'anima, da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991, S. 29–64; Michèle Clément, „La mystique: quelques repères“, in: dies., *Une poétique de crise. Poètes baroques et mystiques (1570–1660)*, Paris 1996, S. 119–166.
- 22 Luis de Molina, *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis*, Lissabon 1588. Zum Gnadenstreit siehe Lucien Labbas, *La Grâce et la liberté dans Malebranche*, Paris 1931.
- 23 Zum Zusammentreffen eines Strebens nach *interiorité* im Sinne einer Mentalität der Innerlichkeit und dem Schreiben in der ersten Person ab Mitte des 17. Jahrhunderts vgl. Nicholas

erklärt, warum auch Heiligkeit fortan weniger an äußerer Tugendhaftigkeit denn an der inneren Gnadenwirkung erkennbar wurde. Insgesamt lässt sich beobachten, dass in den posttridentinischen Hagiographien ein verstärktes Interesse am spirituellen Weg des Heiligen aufkam: Nicht nur die Werke seiner tätigen Tugend ließen ihn zu einem *imitabile* für den Gläubigen werden, sondern auch seine inneren Kämpfe und spirituellen Erfahrungen wurden fortan, als *grâces* oder *faveurs*, zur Bezeugung seiner Heiligkeit angeführt.²⁴ Durch den Gnadenstreit erfuhr diese Entwicklung besondere theologische Brisanz.

Die Konzentration auf das ‚Innere‘ des Heiligen führte dazu, dass den Hagiographien zuweilen autobiographische Texte des *servus dei* und künftigen Heiligen als unmittelbarstes Zeugnis seines Gnadenerlebens beigegeben wurden. Zunehmend entstanden diese nun aber auch als eigenständige Texte, die *grâces* oder *faveurs* wurden zu Lebenserzählungen erweitert und zuweilen auch als eigenständige Texte in Umlauf gebracht. In Auftrag gegeben und nicht selten auch (mit) verfasst wurden sie dabei von Ordensoberen, die die Kanonisierung von Angehörigen ihrer Orden vorantreiben wollten. Daher erfüllten spirituelle Autobiographien des 17. Jahrhunderts häufig auch hagiographische Funktionen – und lassen sich, wie die Vita der Jeanne des Anges (und in einem weiteren Sinne auch die *Science expérimentale* Surins), als ‚Autohagiographien‘ lesen. Eben diese Texte scheinen sich zu eignen, etwas über den sich wandelnden Seelenbegriff zu erfahren.

2 Seelenbegriff

Die geistliche Literatur des 17. Jahrhunderts insgesamt ist, wie in der Forschung bereits verschiedentlich hervorgehoben wurde, stark auf den ‚inneren‘ Weg des Gläubigen fokussiert und interessiert sich für die Bewegungen seiner Seele im Austausch mit Gott.²⁵ Wie aber werden ‚Innerlichkeit‘ und Seele in dieser Zeit überhaupt zusammengedacht? Was das Wissen von der Seele angeht, so muss zunächst festgehalten werden, dass es im 17. Jahrhundert keinen einheitlichen Seelenbegriff und keine institutionell etablierte eigenständige Disziplin der Psychologie oder Seelenlehre gab. Unterschieden werden muss vielmehr zwischen verschiedenen Seelenbegriffen in unterschiedlichen Disziplinen: Insbesondere Theologie, Philosophie und Medizin setzen sich mit der Seele auseinander; der Psychologiehistoriker Fernando Vidal bezeichnet diese entsprechend in Bezug auf das 16.–18. Jahrhundert als *sciences de l'âme*.²⁶ Dabei interessieren sich Medizin und Naturphilosophie für die Seele als lebensspendendes Prinzip, das die Körper animiert, und fragen danach, welche Vermögen (im Französischen: *facultés*) bestimm-

D. Paige, *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001.

24 Vgl. dazu für das 16. und frühe 17. Jahrhundert in Spanien Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid 1995.

25 Dazu Bergamo, *L'anatomia dell'anima*.

26 Fernando Vidal, *Les sciences de l'âme, XVIe–XVIIIe siècle*, Paris 2006; ders., *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*, übers. von Saskia Brown, London/Chicago 2011.

te Seelenteile innerhalb des Körpers haben und welche Funktionen sie im Zusammenspiel von Geistern (im Französischen: *esprits*) und Organen erfüllen. Die Theologie beschäftigt sich unter anderem mit der Unsterblichkeit der Seele und fragt, inwiefern sie vom Körper getrennt existiert (z.B. nach dem Tod) bzw. inwieweit ein bestimmter Teil der Seele unabhängig von diesem sein kann. Gerade in mystischen Traditionen geht es um die inneren Sinne und die Frage, an welchem Ort in der Seele die mystische Erfahrung stattfindet, mitunter auch um Fragen der Vorbereitung der Seele auf die *unio mystica*, etwa danach, wie der Mensch seine Seele ‚reinigen‘ oder demütigen muss, damit sie von Gott erfüllt werden kann. Religiöse Erbauungsliteratur der Frühen Neuzeit lehrt den Gläubigen, wie er sich innerlich auf das Gebet vorbereiten soll (so zum Beispiel in den *Exerzitien* des Ignatius von Loyola, die auch der Jesuit Jean-Joseph Surin gekannt haben muss).

Allgemein gilt jedoch, dass noch das gesamte 16. Jahrhundert hindurch die dreigliedrige aristotelisch-thomistische Seelenvorstellung und die Terminologie von *anima intellectiva*, *anima sensitiva* und *anima vegetativa* (also Menschenseele, Tierseele, Pflanzenseele) dominant waren.²⁷ Autoren aus Theologie, Philosophie und Medizin stützen sich auf die umfangreiche Kommentartradition zu Aristoteles' *De anima* und *Parva naturalia*. Trotz neuer Erkenntnisse aus der Anatomie, für die vor allem Andreas Vesalius steht, kommt es, wie besonders die Wissenschaftshistorikerin Katharine Park gezeigt hat, im 16. Jahrhundert noch nicht zu einem Bruch mit dem Aristotelismus, auch wenn den inneren Organen und ihren Funktionen eine immer größere Bedeutung zukommt.²⁸ Erst Descartes, der seinerseits auf den anatomischen Kenntnissen seiner Zeit aufbaut, bricht mit der aristotelischen Seelenvorstellung, indem er die Fakultäten der *anima sensitiva* und *anima vegetativa* dem Körper (der *res extensa*) zuschlägt und diese in strikte Opposition zur *anima intellectiva* (der *res cogitans*) setzt.²⁹

27 Aristoteles, *Über die Seele. De anima. Griechisch-Deutsch*, übers. und hg. von Klaus Corcilius, Hamburg 2017, hier insb.: B 1 412a–B 3 415a (S. 66–87) und B 4 415a–B 5 418a (S. 86–105). Grundlegend ist die Rezeption von Aristoteles' *De anima* durch Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* (vor allem in I^a q. 75, in Thomas von Aquin, *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Wesen und Ausstattung des Menschen*: 1,75–89, Salzburg 1937). Die *anima vegetativa* braucht den Körper, damit das Lebewesen sich mit dessen Organen ernähren, wachsen und vermehren kann. Ihre Vermögen (*vis*) sind: Ernährung (*nutritiva*), Wachstum (*augmentativa*), Fortpflanzung (*generativa*). Die *anima sensitiva* braucht ebenfalls den Körper, damit das Lebewesen mit dessen Sinnesorganen wahrnehmen kann. Ihre Vermögen umfassen alle Sinneswahrnehmungen, das Begehren (*appetitiva*), die Bewegung (*motus*), die Erinnerung (*memoria*), die Vorstellung (*imaginatio*), die sinnliche Urteilskraft (*cogitativa*). Die *anima intellectiva* aber braucht den Körper nicht, weil sie die Dinge in abstrakten Begriffen betrachtet. Ihre Vermögen umfassen das übersinnliche Erkenntnisvermögen (*ratio/intellectus*) und den Willen (*voluntas*).

28 Siehe dazu insbesondere Katharine Park, „The Organic Soul“, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. von Charles B. Schmitt u. a., Cambridge 1988, S. 464–484. Zur Rezeption von Aristoteles' *De anima* im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Sascha Salatowsky, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam 2006.

29 Vgl. Anm. 11 (oben). Siehe dazu auch einführend Klaus Hammacher, „Einleitung“, in: René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, hg. und übers. von K. Hammacher, Hamburg 1996, S. XV–LXXXIX.

Dennoch werden die Anfänge der Psychologie in einem modernen Sinn von der Forschung meist bereits im 16. Jahrhundert situiert,³⁰ eben zu einer Zeit, als das aristotelisch geprägte Verhältnis von Leib und Seele mit dem aus der Anatomie gewonnenen Wissen über die Funktionsweise der Organe konfrontiert wurde.³¹ In dieser Zeit kam auch der Neologismus *psychologia* auf, an dem sich viele psychologiehistorische Darstellungen orientieren.³² Aber nicht nur der Zweifel an der aristotelisch geprägten mittelalterlichen Naturphilosophie bereitete einem neuen Psychologiebegriff den Boden: So argumentiert etwa Paul Mengal, dass auch der Wandel innerhalb theologischer Auffassungen entscheidend war. Infolge der Reformation und der Erneuerung eschatologischer Vorstellungen wandelte sich das Verhältnis von verdienstvollen Eigenwerken und göttlicher Gnade.³³ Gegenüber äußerlichen Werken (Buße, Ablass, Fasten) gewann die innere Haltung des Menschen, sein gewissenhafter Glaube an Gott, für seine Rechtfertigung an Bedeutung.³⁴ Auch die sich wandelnde theologische Gnadenlehre und die damit verbundene Opposition zwischen ‚innerem‘ und ‚äußerem‘ Menschen³⁵ beförderte also die Entstehung eines neuen Psychologiebegriffs.

Doch anders als die moderne Psychologie greifen Seelenlehren des 16. und 17. Jahrhunderts, auch wenn medizinisch-anatomische Erkenntnisse ihren Seelenbegriff offensichtlich beeinflusst haben, nicht auf das Beobachten von Seelenbewegungen zurück. Dagegen ist die religiöse Erbauungsliteratur offensichtlich eine Domäne, in der die Beobachtung der Seele in dieser Zeit eine große Rolle spielt, geht es hier doch per se darum, sich durch genaue Selbstbetrachtung auf Gebet oder Meditation vorzubereiten und auch anderen Gläubigen diesen Weg aufzuzeigen. Angestrebt wird, die eigene Seele vom Einfluss der Dämonen fernzuhalten oder zu befreien und sie mit dem Göttlichen in Berührung und Austausch zu bringen. Wurde dies erreicht, so kann davon für andere Gläubige Zeugnis abgelegt werden, um sie zur Nachahmung anzuregen und sie auf ihrer Suche zu

30 So u.a. von Vidal, *Les sciences de l'âme*, und von Jacqueline Carroy/Annick Ohayon/Régine Plas, *Histoire de la psychologie en France. XIXe–XXe siècles*, Paris 2006.

31 Schon Vesalius verabschiedet sich vom aristotelischen Seelenmodell, erhält aber ein dreigliedriges Modell aufrecht, das in seinen Grundzügen an Platon ausgerichtet ist. Andreas Vesalius, *La Fabrique du corps humain* (1543), übers. und hg. von Jacqueline Vons und Stéphane Velut, Paris 2014, hier Kapitel „Le cerveau“, S. 622–624 (VII.1).

32 Vgl. Carroy/Ohayon/Plas, *Histoire de la psychologie en France*, S. 5, die gleichwohl argumentieren, dass das Aufkommen eines Wortes nicht mit der Entwicklung eines Begriffes verwechselt werden sollte.

33 Paul Mengal, *La naissance de la psychologie*, Paris 2005.

34 Ebd., S. 17.

35 Ob es sinnvoll ist, diese Unterscheidung bis auf Paulus zurückführen, ist in der Forschung umstritten. In 2 Kor 4, 16 heißt es: „Darum werden wir nicht müde; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert“. Paige argumentiert, dass diese Unterscheidung, die auch Augustinus aufnimmt, nicht mit der Vorstellung von *intériorité* gleichzusetzen ist, die sich im 17. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Gnadenlehre ebenso wie des Abgrenzungsbedürfnisses gegen eine an trügerischen *apparences* orientierten Hofkultur ausbildet (Paige, *Being Interior*, S. 1–18).

ermutigen und zu bestärken. Inwiefern lässt sich also über die Lektüre spiritueller Autobiographien oder ‚Autohagiographien‘, die im 17. Jahrhundert entstanden sind, etwas über einen Wandel des Seelenbegriffs erfahren, inwiefern lassen sich hier Ansätze eines über die Erfahrung gewonnenen Seelenwissens erkennen?

Als religiöse Erbauungsliteratur, die auf theologischem Wissen beruht, aber im Zuge des zunehmenden Beweisdrucks, Wundertätigkeit nachzuweisen, auch auf genaue medizinische Expertise zurückgreift, stellen ‚autohagiographische‘ Texte des 17. Jahrhunderts, zu denen spirituelle Autobiographien häufig zu zählen sind, einen Ort da, an dem unterschiedliche Seelenbegriffe aufeinandertreffen. Mit ihrem wachsenden Fokus auf den inneren Weg des Gläubigen scheinen sie in dieser Hinsicht ein besonders interessantes Textkorpus zu sein. Gerade die Texte, in denen Heilige in spe ihren spirituellen Weg, ihre Besessenheit durch Dämonen, ihre Visionen und Epiphanien beschreiben, sind vielversprechend. Tatsächlich stellen spirituelle Autobiographien in der Frühen Neuzeit die einzige Textgattung dar, in der Selbstbeobachtung regelmäßig und systematisch betrieben wird.

Im Folgenden soll an den Autobiographien der Jeanne des Anges und ihres Exorzisten Jean-Joseph Surin, der später selbst von Dämonen besessen und nach einer langen Leidenszeit von ihnen befreit wird, beispielhaft untersucht werden, welche Erfahrungsbegriffe jeweils zum Tragen kommen und inwieweit Aspekte der hier dokumentierten Fremd- und Selbstbeobachtung als Erfahrungswissen über die Seele verstanden werden können.

3 Jeanne des Anges

Der Exorzismus der Jeanne des Anges (1602–1665) fand im Kontext der *Affaire des démons de Loudun* statt: Das Ursulinenkloster in der Kleinstadt Loudun, dessen Oberin Jeanne war, wurde in den 1630er Jahren von Dämonen heimgesucht. Diese Affäre war auch ein Politikum. Kardinal Richelieu war darum bemüht, sie zu Gunsten seiner zentralistischen Kirchenpolitik einzusetzen: 1634 wurde der Beichtvater der Ursulinen, Urbain Grandier, – vorgeblich ein Freund der Hugenotten – dafür verantwortlich gemacht und hingerichtet; man warf ihm vor, einen Pakt mit dem Teufel eingegangen zu sein und den Dämonen befohlen zu haben, in die Nonnen einzufahren. Über diese Besessenheit nun berichtet Jeanne ausführlich in ihrer Autobiographie, die wie eine Hagiographie angelegt ist: Nachdem sie in einem ersten Teil über den Kampf mit den Dämonen berichtet und deren Austreibung als Konversion inszeniert, geht es in einem zweiten Teil um ihre Reise durch Frankreich, vom Hof Ludwigs XIII. bis zum Grab von François de Sales, auf der sie den herbeiströmenden Volksmassen Stigmata-ähnliche Wundmale präsentiert und vermittels einer Reliquie des Heiligen Joseph zahlreiche Wunder vollbringt.

Besonders wichtig sind in diesem zweiten Teil die mystischen Erfahrungen Jeannes, die als Erfahrung der göttlichen Gnade und Ausweis ihrer Heiligkeit lesbar sind. Bereits im ersten Teil, in dem Jeanne eindrücklich schildert, wie die Dämonen von ihr und ihren Mitschwestern Besitz ergriffen haben und wie sie sich in

der Folgezeit im Kampf mit den Dämonen aufgerieben hat, spricht Jeanne davon, dass sie immer wieder Gottes Gnade *erfährt*:

[...] je faisais grand tort à la bonté de Dieu en me laissant aller à une si grande défiance, après avoir expérimenté tant d'effets de la divine miséricorde en mon endroit.³⁶

Sa divine présence se rendoit quelques fois si sensible à mon cœur que je demeurois toute pasmée devant sa divine Majesté, mes sens intérieurs n'ayant pas la force de supporter les assauts d'amour que j'expérimentois.³⁷

Sie verwendet hier den Begriff *expérimenter* und zielt damit offensichtlich auf den auch von Surin häufig verwendeten, an der *cognitio Dei experimentalis* orientierten mystischen Erfahrungsbegriff: Demnach kann Gotteserkenntnis, wie gesehen, über eine unmittelbar affektive, durch die inneren Sinne der Seele wahrnehmbare Erfahrung gewonnen werden.

Aber auch Jeanne scheint auf den zweiten, an der *observatio* orientierten Erfahrungsbegriff zurückzugreifen. Je länger sie besessen ist, desto besser lernt sie die Interaktionen zwischen sich und den Dämonen kennen. Der Begriff der *expérience* spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. So hebt Jeanne schon relativ zu Beginn explizit hervor, dass es die *Erfahrung* war, die ihr die Kenntnis davon vermittelt hat, wie ein Dämon agiert: „[...] l'expérience m'a fait connoistre qu'il [le démon] tire de grands avantages de tous les mouvements déréglés de la nature; ainsy c'est nous-mesmes qui lui fournissons bien souvent les armes dont il nous fait la guerre, et tant qu'il peut trouver au dedans de nous de quoy nous tenter, il ne cherche point de matière au dehors“.³⁸ Wie Jeanne es schildert, hat die Erfahrung zu der Erkenntnis geführt, dass der Dämon Vorteil aus den „mouvements déréglés de la nature“, aus den regellosen Bewegungen der menschlichen Natur ziehen kann. Offensichtlich wird er immer dann aktiv, wenn Jeanne's sündige Natur die Überhand gewinnt und ihm dafür eine Angriffsfläche bietet.

Jeanne berichtet dem Leser, dass die Dämonen von ihr Besitz ergreifen konnten, wenn sie in ihrem Streben nach Tugendhaftigkeit nachlässig wurde, und bringt dafür zahlreiche Beispiele. Manchmal werden dabei die eigenen Handlungen, aber auch Gedanken und Gefühle so eng mit denen verknüpft, die die Dämonen ausführten oder ihr eingaben, dass beides in der Retrospektive ununterscheidbar wird. Besonders anschaulich wird das an einer Textpassage, in der Jeanne beschreibt, wie sie auf die missliebige Anweisung eines Priesters reagierte, der das Abendmahl an einem anderen als dem gewohnten Ort erteilen wollte:

36 Zitiert wird aus Jeanne des Anges, *L'Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze, supérieure des religieuses ursulines de Loudun*, hg. von Gabriel Legué und Georges Gilles La Tourette, Paris 1886, hier S. 147, das von einem Manuskript der Bibliothèque municipale de Tours (n° 1197) ausgeht, auf dessen Rücken die Bemerkung steht „Histoire d. d. d. Loudun“ („Histoire des diables de Loudun“).

37 Ebd., S. 173.

38 Ebd., S. 73.

[...] il me vint dans l'esprit que, pour humilier ce père, le démon eut fait quelque irrévérence au très Saint-Sacrement. Je fus si misérable que je ne résistay pas assez fortement à cette pensée. Comme je me présentay à la communion, le diable s'empara de ma teste, et, après que j'eus reçu la sainte hostie, et que je l'eus à demi humectée, le diable la jetta au visage du prestre. Je sçais bien que je ne fis pas cette action avec liberté, mais je suis très assurée à ma grande confusion que je donnay lieu au diable de la faire, et qu'il n'eust point eu ce pouvoir si je ne me fusse point liée avec luy.³⁹

Verärgert über die Entscheidung des Priesters kam Jeanne, so schildert sie es hier, in den Sinn, der Dämon könne doch nun gegenüber der Hostie einige Unerbietigkeit zeigen. Es gelang ihr nicht, sich gegen diesen Gedanken zur Wehr zu setzen – und tatsächlich bemächtigte sich der Dämon während der Kommunion ihres Kopfes und spuckte die Hostie ins Gesicht des Priesters. Jeanne betont, genau zu wissen, dass sie diese Aktion damals nicht willentlich ausgeführt hat („Je sçais bien que je ne fis pas cette action avec liberté“), dass sie aber zugleich, zu ihrer großen Verwirrung, davon überzeugt ist, dem Dämon erst die Gelegenheit gegeben zu haben, diese Handlung auszuführen. Sie ist sich gewiss, dass er nicht die Macht gehabt hätte, sie auszuführen, wenn sie sich nicht mit ihm ‚verbunden‘ hätte („mais je suis très assurée à ma grande confusion que je donnay lieu au diable de la faire, et qu'il n'eust point eu ce pouvoir si je ne me fusse point liée avec luy“).

Jeanne zieht den Schluss aus einer auf genauer *observatio* beruhenden Erfahrung, wobei die *observatio* hier zwischen Beobachtung der Dämonen und Selbstbeobachtung changiert: Die Erfahrung lehrt Jeanne nicht nur, dass der Dämon ihre Gedanken kennt und sich ihres Körpers bemächtigen kann, sondern auch, dass sie selbst es ist, die ihn durch ihre Gedanken erst dazu einlädt, bestimmte Handlungen auszuführen.⁴⁰ Jeanne gewinnt also durch die Beobachtung nicht nur Wissen darüber, wie die Dämonen denken und agieren, sondern auch darüber, wie sie selbst denkt und agiert – ein Ausgangspunkt für die Herausbildung neuer Formen von Seelenwissen. Die Erkenntnis jedenfalls, dass zumindest der Gedanke zur blasphemischen Handlung von ihr, Jeanne, selbst stammt und nicht von einem Dämon, löst bei ihr noch im Moment der Niederschrift Verwirrung aus („mais je suis très assurée à ma grande confusion [...]“) – was dafür spricht, dass es zu dem, was sie über die Dämonen, vielleicht aber ja auch über die Funktionsweisen der menschlichen Seele zu wissen glaubt, in Widerspruch steht.

Wie aber kommt Jeanne überhaupt dazu, ihre Seelenbewegungen so genau zu beobachten? Sie selbst teilt mit, dass die Aufforderung dazu von ihrem Exorzisten und Beichtvater Surin stammt. Nachdem mehrere andere Exorzisten, die traditionelle Verfahren wie die Verordnung von Selbstgeißelung und Askese sowie über-

³⁹ Ebd., S. 79.

⁴⁰ Beim Ausspucken der Hostie handelt es sich nicht um einen Einzelfall, so betont Jeanne gleich darauf: „J'ay expérimenté en plusieurs autres occasions choses semblables [...]“ (Ebd., S. 79).

lieferte Austreibungsrituale erprobt haben, gescheitert sind, wird der Jesuit nach Loudun bestellt und mit Jeannes spiritueller Begleitung betraut. Seine Methode beschreibt sie wie folgt: „Ce qui m’ayda beaucoup à prendre cette connoissance [que le mal venoit de moy, et que mes ennemys se servoient des matières que je leur fournissois], fut que le père Surin m’ordonna de faire, tous les soirs, une heure de prière pour bien discerner tous les mouvements de mon âme“.⁴¹ Surin fordert Jeanne dazu auf, sich im Rahmen regelmäßiger Gebete aller Bewegungen ihrer Seele gewahr zu werden, leitet sie also zu einer *observatio* ihrer selbst an. An die Stelle einer Beobachtung der Dämonen tritt die Selbstbeobachtung, an die Stelle einer Auseinandersetzung mit den Dämonen eine Auseinandersetzung mit sich selbst. Surin fordert Jeanne auf, sich mit ihm als ihrem Beichtvater regelmäßig über diese Erfahrung auszutauschen. Neu an dieser Form der Dämonenaustreibung ist, dass der Exorzist sich nicht an den Dämon, sondern an die Besessene selbst richtet, also auch keine rituellen Formeln spricht. Tatsächlich besteht Surins Exorzismus, wie bereits Houdard angemerkt hat, in einer Form der Seelsorge: „une voie ‚indirecte‘, intérieure, proche de la direction spirituelle“.⁴²

Wie Jeanne des Anges schreibt, widerstrebte ihr diese Form des Exorzismus anfangs sehr und sie weigerte sich lange Zeit, mit Surin über ihre Besessenheits-erfahrung zu sprechen. Der Text zeigt aber auch, wie genau sie sich bereits in dem Moment, an dem Surin sie dazu aufforderte, selbst beobachtet haben muss:

Je ressentis un grand courage dans ma partie supérieure; mais, dans l’inférieure, il s’éleva une grande opposition à ce dessein. Il me sembloit que je voulois entreprendre des choses impossibles, à cause de la foiblesse de ma nature. Néanmoins, après avoir fait beaucoup de réflexion sur moi, après avoir ressenti le combat des mouvements de la grâce et de la nature, je pris la résolution d’en parler au père Surin.⁴³

Jeanne gibt ihre Selbstbeobachtung hier wieder, indem sie sich auf die Unterscheidung zwischen den niederen Seelenvermögen (derer sich die Dämonen offensichtlich bemächtigen können und die sie womöglich davon abhalten, Surins Rat zu folgen) und den höheren Seelenvermögen (die sie bestärken Surins Rat zu folgen) stützt. Diese Differenzierung lässt sich auf den Aristotelismus des 16. Jahrhunderts zurückführen, im Rahmen dessen die Fakultäten der drei Seelenteile hierarchisiert werden: Die oberen Seelenfakultäten entsprechen denen der *anima intellectiva*, die unteren denen der *anima sensitiva* und *vegetativa*. Daran knüpfen auch klassische Dämonologietraktate an, die davon ausgehen, dass die oberen

⁴¹ Ebd., S. 128.

⁴² Houdard, „Expérience et écriture“, S. 331. Jeanne wird in dieser Hinsicht selbst explizit: „Ce bon Père [= Surin] me voyant en cette disposition, emploia utilement ce tems que Dieu luy donnoit pour cultiver mon ame: il en examinoit tous les mouvements.“ (Jeanne des Anges, *La possession*, S. 126).

⁴³ Jeanne des Anges, *La possession*, S. 125.

Seelenfakultäten von Dämonen nicht erreicht werden können.⁴⁴ Jeannes Beschreibung ihrer Erfahrung scheint hier also mit dem überlieferten Wissen über die Seele übereinzustimmen.

Kommt man jetzt noch einmal auf das Hostienbeispiel zurück, so wird sichtbar, dass es sich dort genau umgekehrt verhält: Die genaue Selbstbeobachtung führt hier zu der – verwirrenden – Erkenntnis, dass sich in der *anima intellectiva* bzw. im Rahmen der höheren Seelenfakultäten Unerhörtes abspielt: Nicht nur kennen die Dämonen die eigenen Gedanken und können sie beeinflussen, müssen also Zugriff auf die höheren Seelenfakultäten haben – Gedanken können offensichtlich auch im Widerspruch zum eigenen Willen stehen! – und zwar auch dann, wenn Dämonen noch gar nicht im Spiel sind. Hier steht Jeannes *expérience* also in doppelter Hinsicht zum Überlieferungswissen im Widerspruch: Zum einen können Dämonen Gedanken lesen, müssen also Zugriff auf die höheren Seelenfakultäten haben. Zum anderen muss sich der Verdacht einstellen, auch wenn Jeanne nicht so weit geht ihn selbst explizit zu formulieren, das Ausspucken der Hostie gehe gar nicht auf den Dämon, sondern auf sie selbst zurück. Die Fakultäten der *anima intellectiva* selbst, also Vernunft und Wille, sind, so ein Ergebnis von Jeannes Selbstbeobachtung, auch jenseits dämonologischer Attacken weit weniger autonom, als es in zeitgenössischen aristotelischen Seelenlehren (und in verschärfter Form dann im Rahmen von Descartes' *cogito*-zentriertem Seelenbegriff) angenommen wird.

Solche Beispiele, in denen durch mystisches Gnadenerleben und/oder Beobachtung gewonnene Kenntnisse tatsächlich mit dem Überlieferungswissen in Konflikt geraten, sind in der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* aber selten. Jeanne hatte zwar, wie sie im ersten Teil ihrer Autobiographie berichtet, immer wieder Probleme zu unterscheiden, welche Vorstellungsbilder ihrer Einbildungskraft entstammten, welche von den Dämonen bewirkt und welche direkt von Gott gesandt waren, so dass es für sie gelegentlich schwierig wurde, mystisch-dämonische Erfahrung und Selbstbeobachtung übereinzubringen. Ebenfalls ihrer Schilderung zufolge aber wurde sie, sobald Surin ihren Exorzismus übernommen hatte, von diesem in solchen Fragen angeleitet und nach und nach von ihren Dämonen befreit, so dass sie sich fortan mit diesen Schwierigkeiten nicht mehr konfrontiert sah.

44 Die Dämonen haben nach diesen Traktaten stets nur Einfluss auf den Körper, Gedanken können sie nicht lesen, so Thomas, [4183] *Super Sent.*, lib. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 5: „Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen Angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: in vultu legitur hominis secreta voluntas: et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passionem animae cognoscuntur. [Zum fünften ist zu sagen, dass die Gedanken der Herzen zu kennen allein Gott obliegt. Dennoch können Engel einiges über sie [die Gedanken] aus den äußeren Körperzeichen schließen, das heißt aus der Veränderung des Gesichtsausdrucks, so wie man sagt: Am Gesichtsausdruck eines Menschen liest man seinen geheimen Wunsch ab; und aus der Bewegung des Herzens, wie auch Ärzte die Leidenschaften der Seele durch die Eigenschaft des Pulsschlages erkennen].“ (Übersetzung der Verfasser). Die Dämonen müssen demnach wie Ärzte auf äußere Körperzeichen wie Puls und Gesichtsausdruck ihres Opfers achten.

Der zweite Teil ihrer Autobiographie, in dem Jeanne davon berichtet, wie sie durch Frankreich reiste und geistlichen und kirchlichen Autoritäten die Wundmale präsentierte, aus denen die Dämonen ausgefahren waren, hat ausgeprägte hagiographische Züge. Jeannes *expérience* ist hier offensichtlich nicht mehr an die Beobachtung der Bewegungen der eigenen Seele geknüpft, *expérience-observation* und *expérience mystique* treten auseinander: Sie berichtet zwar weiterhin gelegentlich von mystischen Erfahrungen, meist Visionen, in denen sie ihren Schutzengel⁴⁵ sah, nicht aber davon, sich selbst beobachtet zu haben. Sie bringt die Zeichen auf ihrer Haut und die Wundertätigkeit einer von ihr so bezeichneten „Reliquie“ des heiligen Joseph, anders als zuvor die Handlungen der Dämonen, auch nicht in Zusammenhang mit den Bewegungen ihrer Seele. Im zweiten Teil der Autobiographie inszeniert sich Jeanne mit ihren Wundmalen, die immer wieder, wie sie betont, auch von Ärzten untersucht wurden, zwar als ‚lebender Gottbeweis‘, berichtet aber nicht mehr über eine vermittels Beobachtung der eigenen Seele gewonnene Erfahrung. Anders verhält es sich in der *Science expérimentale*, wo *expérience mystique* und *expérience-observation* sich, besonders in Buch 2 und 3, immer wieder überlagern.

4 Die *Science expérimentale* von Jean-Joseph Surin (1663)

Ungefähr zwanzig Jahre nach Jeanne des Anges hat auch ihr Exorzist Jean-Joseph Surin seine Autobiographie verfasst, zu deren Beginn er, wie gesehen, explizit über den *expérience*-Begriff reflektiert⁴⁶ und erläutert, dass es zwei Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis gebe: *foi* und *expérience*. Erstere definiert er als eine Erkenntnisform, die der Allgemeinheit zugänglich ist, da sie, etwa über die Auslegung der heiligen Schrift, dogmatisch überliefert wird, letztere als eine aus der Erfahrung heraus gewonnene esoterische Erkenntnis.⁴⁷ Findet eine solche Gnade jedoch in einem Menschen statt, so kann dieser selbst seine Erfahrung bezeugen – wie es Surin und Jeanne des Anges sowie die von Surin als Modell angeführten Apostel getan haben – und andere können davon durch den Erfahrungsbericht im Sinne

45 Jeanne des Anges, *La possession*, S. 272.

46 Neben *expérience* verwendet Surin auch „aventure“ (Surin, *Science expérimentale*, S. 154) im Sinne von „expérience spirituelle“ (so die Anm. von Adrien Paschoud, ebd.). Der Begriff scheint eine Übersetzung von *periculum* zu sein, das synonym zu *experientia* und *experimentum* im Lateinischen verwendet wurde (vgl. Peter Dear, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2008, S. 106–131, hier S. 106).

47 Vgl. Houdard, „Le secret de Jean-Joseph Surin“, § 1, der die Ausführungen Surins mit der Mystik des Dionysius Areopagita und des Neuplatonismus in Verbindung bringt: „De cette origine dionysienne ou néo-platonicienne, les courants mystiques européens conservent à l'époque moderne une théologie qu'on peut dire au sens propre *ésotérique*, puisqu'elle est fondée sur l'expérience individuelle (secrète, intérieure) et sur des modes de publication ou de diffusion réservés aux seuls expérimentés“.

einer Zeugenschaft Kenntnis nehmen, wie im Fall von Jeanne und den anderen Besessenen von Loudun.⁴⁸

Surin stellt nun fest, dass die Menschen leicht am Glauben, der *foi*, zweifeln können und dass es daher nützlich ist, ihnen Beweise, „des preuves indubitables des vérités de la foi“,⁴⁹ zu geben, die er aus sinnlich wahrnehmbaren Erfahrungen, der *expérience*, ableitet. Die Besessenheit sei dabei die „plus forte preuve“ von Gottes Wirken in der Welt.⁵⁰ Hier bringt Surin also eine zweite Form der Erfahrung ins Spiel, die sinnlich wahrnehmbare äußere Perzeption als Beweise anführt. Neben die *expérience mystique* tritt die *expérience-observation*.

4.1 Erfahrung als cognitio Dei experimentalis

Surin schildert zum einen mystische Erfahrungen,⁵¹ die er selbst mit seinen inneren Sinnesvermögen wahrnimmt: „il sentait une dilatation dans son sens intérieur“.⁵² Während dieser Erfahrungen gewinnt er „une notion expérimentale de Dieu et de son éternité“.⁵³ Gegenstand dieses Erfahrungswissens – „notion expérimentale“ ließe sich als ‚erfahrungsmäßige Erkenntnis‘ wiedergeben – ist es, Zeugnis von der Gegenwart Gottes abzulegen: Ergebnis dieser Erfahrung ist eine Stärkung des Glaubens. Die Erfahrungen gipfeln in der *unio mystica* mit Christus:

48 Surin, *Science expérimentale*, S. 153: „Dieu ayant permis une célèbre possession en ce siècle et à nos yeux, au milieu de la France, nous pouvons dire que des choses de l'autre vie, et qui sont cachées à nos lumières ordinaires et communes, sont venues jusqu'à nos sens. [...] C'est pourquoi nous avons mis la main à la plume, pour expliquer les choses extraordinaires qui ont passé par notre expérience. Tout cela néanmoins est pour servir à la foi“.

49 Ebd., S. 157: „L'incrédulité des hommes est si grande et la dureté de l'esprit contraire à la foi leur est si naturelle qu'il semble qu'il n'y a rien de plus utile que leur donner des preuves indubitables des vérités de la foi, et de les forcer, en leur mettant le flambeau devant les yeux, de connaître les choses de Dieu pour lesquelles ils ont une si grande opposition. Voilà pourquoi je trouve le temps bien employé à travailler à rendre la preuve des choses surnaturelles si forte que l'esprit ne les puisse désavouer, et aussi que tous les entendements soient rendus captifs en l'obéissance de cette foi“.

50 Ebd. (im direkten Anschluss): „Et parce que la théologie n'a présentement point de plus forte preuve pour assujettir les hommes aux vérités surnaturelles de Dieu et de son Église, que celle qui se prend de la possession des démons; nous en donnerons des preuves très claires, et nous en tirerons des arguments pleins de lumière et de force“.

51 An mehreren Stellen der *Science expérimentale* nennt Surin, der von sich teilweise in der dritten Person spricht, seine Quellen: „il [a] lu beaucoup de choses dans les auteurs mystiques“ (S. 202). Darunter nennt er Johannes vom Kreuz (S. 202), Blosius (Louis de Blois) (S. 202), Madalena de' Pazzi (S. 206), Teresa von Ávila (S. 206).

52 Ebd., S. 196. Vgl. ebd., S. 197: „il sentit un tel feu dans l'esprit, et une telle vigueur en sa poitrine [...] Alors il se faisait une ouverture, comme d'un tuyau qui se fût ouvert, qui dégorgeait dans son esprit une abondance de lumières et de forces, en suite de quoi il s'abandonnait comme un torrent, et Dieu y trouvait bénédiction.“ Ebd., S. 286: „[...] je goûtais les qualités différentes des saints anges qui se rendaient sensibles en moi par leurs opérations.“ Ebd., S. 341: „En ce qui est de Dieu, il y a ainsi des expériences de Dieu demeurant en l'âme, laquelle sent, connaît et expérimente Dieu [...]“.

53 Ebd., S. 303.

[...] il est question d'une véritable expression surnaturelle des choses divines, laquelle fait qu'un homme goûte en soi-même, c'est-à-dire expérimente Dieu ou Jésus-Christ, ou les divines opérations. [...] plusieurs hommes spéculatifs et savants font mépris de cela, et le comparent aux larmes et tendresses qu'ont certaines femmes. C'est tout autre chose, car ce sont des expériences spirituelles, réelles et efficaces, qui assurent l'âme, et lui donnent démonstration de Dieu et des choses divines, et cela est bien plus que certains goûts.⁵⁴

Surin kann in seiner Seele mit Hilfe der inneren Sinnesvermögen Gott wahrnehmen und erlangt daraus Erkenntnis über Gott: Auch hier betrifft die „notion expérimentale“ Gott und Gottes Wirken selbst, von denen Surin Zeugnis ablegt. Er ist darum bemüht, die Wahrhaftigkeit seiner Erfahrungen hervorzuheben, indem er sie als „véritable[s]“ und „réelles et efficaces“ kennzeichnet. Sie werden zudem explizit dem Wissen der spekulativen Theologie gegenübergestellt, „car ils [les savants] n'ont que leur science, leurs arguments, et leur scolastique dont ils font cas, mais ceci de quoi je parle, sont des expériences“.⁵⁵ Anders als beim naturphilosophischen Erfahrungsbegriff ist diese mystische Erfahrung aber singulär, unsagbar („une douceur ineffable“)⁵⁶ und nicht teilbar, sie lässt sich mit naturphilosophischen Maßstäben nicht beweisen, sondern nur bezeugen.

4.2 Erfahrung als observatio

Zum anderen führt Surin Erfahrungen im Sinne einer *observatio* an, die auch er, bevor von Selbstbeobachtung gesprochen werden kann, zunächst aus der Beobachtung von Jeannes Besessenheit gewinnt:

Or, pour venir à bout de donner à cette preuve toute sa force, je veux apporter les argumens de ce que j'ai vu, comme une des plus grandes preuves contre lesquelles il y a moins à objecter, et dont l'intelligence doit rendre les esprits soumis à la croyance qu'il y a un Juge des hommes et des anges [...].⁵⁷
[...] je vis, non par des raisonnements et des conséquences tirées, comme quelques-uns disent qu'il faut faire, mais au simple aspect, que c'étaient véritablement des Diables qui possédaient ces Religieuses, et en particulier celle-là [*id est* Jeanne].⁵⁸

54 Ebd., S. 340f.

55 Ebd., S. 342. Das Zitat lautet im Kontext: „Or je dis donc que cette manifestation de Jésus-Christ ou des personnes divines, n'est pas peu de choses, mais l'idée de ces savants, c'est peu de choses, car ils n'ont que leur science, leurs arguments, et leur scolastique dont ils font cas, mais ceci de quoi je parle, sont des expériences [...]“.

56 Ebd., S. 304.

57 Ebd., S. 157f.

58 Ebd., S. 159f.

Surin verwendet hier das Verb *voir* zur Bezeichnung einer Beobachtung, aus der er Argumente und Beweise („argumens“, „preuves“) ableitet. Diesen „simple aspect“ (*aspect* hier in der ursprünglichen Bedeutung ‚Anblick‘) der empirischen Beobachtung stellt er den rational geleiteten „raisonnements“, d.h. der spekulativen Betrachtung, gegenüber. Diese Beweise dienen dazu, Einwände („object[ions]“) gegen die Besessenheit auszuschalten, Zweifel auszuräumen und so den Glauben („la croyance“) an Gott und Engel wie Dämonen („ange“ kann sowohl ‚gute‘ wie auch ‚böse‘ Engel, also Dämonen bezeichnen) zu stärken.⁵⁹ Unter diesen Dingen, die Surin als sinnlich wahrnehmbare Beweise der Besessenheit zählt und die somit auch von anderen gesehen werden können, erwähnt Surin die Wundmale Jeannes: „et la preuve je la prends des signes qu'ils [*id est les démons*] ont laissés sur son corps lorsqu'ils sont sortis. [...] ce sont [des] signes solides, qui sont hors de toute contestation [...]“.⁶⁰ Diese Zeichen seien als Beweise nicht anzweifelbar, weil sie aus der Beobachtung resultierten.

Durch die Beobachtungen erfährt Surin zudem auch, dass Dämonen Gedanken lesen können, was sich mit der Erfahrung Jeannes deckt und durch die Erfahrung weiterer Exorzisten gestützt wird. Gleichzeitig stößt diese Annahme auf Kritik anderer Theologen, die der Erfahrung als Methode skeptisch gegenüberstehen und Surins Erkenntnissen widersprechen: „[...] souvent j'ai éprouvé que ces démons ont connu [...] les pensées assez secrètes du cœur humain. [...] l'opinion des théologiens est qu'il n'appartient proprement qu'à Dieu de connaître les pensées, et que les anges naturellement ne les connaissent point“.⁶¹ Surin hat also ‚erfahren‘ („éprouvé“)⁶², dass die Dämonen die ‚Gedanken des Herzens‘ kennen. Nach herkömmlichen Dämonologietraktaten wie Heinrich Kramers *Hexenhammer* oder Pierre de Bérulles *Traité des énergumènes* haben Dämonen keinen Zugriff auf die Seele und damit auch nicht auf die Gedanken, sondern können einzig vom Körper Besitz ergreifen und dessen Funktionen übernehmen.⁶³ Des Weiteren hebt

59 Vgl. Houdard, „Le secret de Jean-Joseph Surin“. Der Inhalt der mystischen Erfahrungen unterscheidet sich, so Houdard, nicht von den Glaubenssätzen, doch seien sie ausgedrückt „dans une forme et une expression [...] qui anime et renforce le contenu de la tradition [...] confiant au pathétique une force que les énoncés de la foi ordinaire risquent à tout moment de perdre“ (ebd., § 20).

60 Surin, *Science expérimentale*, S. 158.

61 Ebd., S. 182.

62 Vgl. den *Trésor de la langue française informatisé*, hg. vom Centre national de Ressources Textuelles et Lexicales und der Université de Lorraine, online: <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm> (26.03.2021), *sub voce*: „Arriver à connaître par l'expérience, constater l'existence de quelque chose après expérience faite“, oder auch das *Dictionnaire de l'Académie*, Paris 1695, online: <https://www.dictionnaire-academie.fr> (26.03.2021), *sub voce*: „Ressentir, concevoir, connaître par expérience.“ Die Wörterbücher sagen aber nichts dazu, um was für eine Art der Erfahrung es dabei geht.

63 So im *Hexenhammer*: „Mag auch in die Seele zu schlüpfen nur jenem möglich sein, der sie geschaffen hat, so können doch auch die Dämonen mit Zulassung Gottes in unsere Körper hineinschlüpfen.“ (Heinrich Kramer, [Institoris], *Der Hexenhammer. Malleus maleficarum*, kommentiert und hg. von Günter Jeroschek und Wolfgang Behringer, München 2003, II/1, 9, S. 434); „Dadurch jedoch, heißt es, dringt auch ein guter Engel nicht in die Seele ein, mag er

Surin hervor, dass er die Erfahrungen wiederholt gemacht habe: „j’ai éprouvé cent fois en ma personne qu’il [le démon] prévenait mon dessein, [...]. J’ai eu si souvent expérience de cela, que je ne puis faire aucun doute“. ⁶⁴ Surin führt also die Häufigkeit der Erfahrung als Beleg an.

Er kritisiert nun, dass sein Erfahrungswissen, das im Widerspruch zur gängigen Lehrmeinung der Dämonologen steht, nicht anerkannt werde. Im Gegensatz zu Jeanne, die lediglich von ihren Erfahrungen berichtet, kontrastiert Surin die Methode der Wissensgewinnung aus Erfahrung mit der Methode des herkömmlichen Wissens der Theologie seiner Zeit:

Cela est tenu pour si assuré que lorsque je disais que les démons possédants connaissent souvent nos pensées, on me disait que cela ne pouvait être, et que c’était une erreur de l’avancer; et lorsque j’alléguais l’expérience que j’en avais, et encore celle de plusieurs autres exorcistes, on me répondait que nulle expérience n’était recevable quand elle choquait l’opinion reçue de tous les théologiens. Je disais au contraire qu’on pouvait bien douter d’une expérience, mais que lorsqu’elle était connue certaine, il fallait donner explication aux docteurs et non pas nier l’expérience, si ce n’est pas des choses où Dieu a révélé manifestement le contraire [...]. ⁶⁵

Hier wird also ein empirisch aus der Beobachtung, d.h. der Befragung und Beurteilung einer Besessenen gewonnenes Wissen über die Dämonen dem etablierten Wissen der Theologie gegenübergestellt und als überlegen ausgezeichnet (allerdings nur, solange es nicht dem durch Gottes Wort offenbarten Wissen der Bibel widerspricht). Surin plädiert daher dafür, dass Wissen auch auf Grundlage der Erfahrung aufgebaut werden könne, ⁶⁶ wenn diese Erfahrung als ‚gewiss erkannt‘ („connue certaine“) gelte. ⁶⁷ Er sichert sein eigenes Erfahrungswissen dadurch ab,

sie auch erleuchten [...]. Daher kann ein böser Engel noch weniger [in die Seele] eindringen.“ (ebd., II/1, 10, S. 453f.). Ähnlich argumentiert Houdard, die Surins Konzeption von Besessenheit von demjenigen scholastischen Denker wie Thomas und Bonaventura abgrenzt und es in Analogie zum mystischen Erleben versteht: „Le modèle de la possession élaboré par le père Surin rompt ainsi radicalement avec la doctrine théologique, puisque le diable pénètre dans l’âme, suivant une échelle qui connaît trois degrés et où le troisième – qu’il nomme l’impression diabolique – est symétrique de ce que la science mystique nomme l’état d’union.“ (Sophie Houdard, „De l’exorcisme à la communication spirituelle“, in: *Littératures classiques* 25 [1995], S. 187–199, hier S. 192). Vgl. Paschoud, „Introduction“, S. 182, Anm. 59: „Le fait que le Diable ait accès aux ‚pensées secrètes du cœur humain‘ constitue une aberration au regard de la doctrine relative aux possessions (le Diable est certes capable de s’immiscer dans la matière corruptible du corps, mais il ne peut pas s’emparer de l’âme)“, und ebd., S. 380, Anm. 490.

⁶⁴ Vgl. Surin, *Science expérimentale*, S. 359.

⁶⁵ Ebd., S. 182.

⁶⁶ Ebd., S. 183: „Mais les opinions des docteurs présupposent l’expérience, et si les sages s’accordent en une chose qu’ils auront expérimentée, il faut bâtir la science sur cela. Il est donc advenu si souvent que nous avons vu que les démons connaissent nos pensées, que nous n’en pouvons faire de doute“.

⁶⁷ Vgl. Houdard, „Expérience et écriture“, S. 338: „De même que les physiciens des disciplines baconiennes [...] doivent rendre accessibles au public des expériences singulières qui

dass er weitere Exorzisten anführt – „plusieurs autres exorcistes“ –, die anscheinend ähnliche Erfahrungen gemacht haben. An anderer Stelle führt Surin an, dass er die Beweise vor einem Publikum erbracht habe, also die Erfahrung auch hier von weiteren Beobachtern gestützt werde.⁶⁸ Hieraus ließe sich ableiten, dass eine Möglichkeit der Absicherung der eigenen, zunächst singulären Erfahrung darin besteht, dass sie mit den Erfahrungen weiterer Exorzisten abgeglichen wird (wie oben gesehen kann die Frequenz der eigenen Erfahrung ein weiterer Beleg sein). Diese Erfahrungen können dann die Grundlage bilden, Erklärungen zu suchen („donner explication aux docteurs“). Indes lassen die an den Dogmen orientierten Theologen – jene „théologiens“ und „docteurs“ also – Erfahrungen erst gar nicht zu, wenn sie der gängigen Meinung, der „opinion reçue“, widersprechen, wie es im Fall der Besessenheit von Jeanne des Anges und Surin selbst der Fall ist.

Dieses Modell der Erfahrung, das auf „preuves“, Beweise, abzielt, ist in seinen Grundzügen also an einen naturphilosophischen Erfahrungsbegriff anschließbar: Die Erfahrung beruht auf Beobachtungen mithilfe sinnlicher Wahrnehmungen, sie gewinnt dadurch an Beweiskraft, dass sie gesammelt und von weiteren Exorzisten durch deren eigene Erfahrungen bestätigt wird, die Beobachtung also intersubjektiv teil- und reproduzierbar ist.

4.3 Seelenwissen aus der Erfahrung

Surin hat zum einen Jeanne und zum anderen seine eigene Seele über einen langen Zeitraum beobachtet. Dabei ist es für ihn wichtig, die Seele zu kennen, weil auch die Dämonen diese genau kennen, um vom Menschen Besitz zu ergreifen – im Umkehrschluss heißt dies, dass auch Surin die Seele erforschen muss, um zu verstehen, wie die Dämonen von ihr Besitz ergreifen können:

Car, en premier lieu, il faut qu'ils [*id est les démons*] aient une parfaite science de l'homme, c'est-à-dire une connaissance de tous les ressorts de notre âme, de l'usage et de l'emploi de tous les organes de notre corps, et non seulement du corps qui a une quantité innombrable de ressorts et de délicates parties, mais de tous les fantômes et espèces qui sont en notre imagination, sans qu'il y ait rien en une âme, ni en tout le composé de l'homme qui ne soit, pour ainsi dire, en la main du démon possédant.⁶⁹

Demnach kann der Dämon also ganz vom Menschen Besitz ergreifen, von „tout le composé de l'homme“, d.h. sowohl von Körper als auch Seele, was auch die Vorstellungskraft miteinschließt („fantômes et espèces“ hier als ‚Hirngespinnste, Vorstellungen‘ und ‚Bilder‘⁷⁰).

semblent forcer la nature en mettant en œuvre des stratégies rhétoriques pour légitimer leur récit, Surin fait de son expérience personnelle la justification de son entreprise d'écriture, le critère qui assurera l'adhésion des lecteurs“.

68 Surin, *Science expérimentale*, S. 160: „J'ai eu des preuves à ce sujet qui se firent en public“.

69 Ebd., S. 378.

70 Der *Trésor de la langue française* definiert *espèce* als „image extérieure des objets affectant les

Während seiner eigenen Besessenheit⁷¹ erforscht Surin nun einen Teil seines Herzens, also seiner Seele oder wenigstens eines Teils seiner Seele, die für die Dämonen nicht zugänglich sein soll, wie ihm die Dämonen selbst versichern:

En cela, je puis excepter ce qui se nomme le secret du cœur, qu'ils [*id est* les démons] avouent eux-mêmes leur être impénétrable ou inaccessible; néanmoins, j'ai bien de la peine à dire en quoi il consiste, car je ne puis apercevoir ni désigner par mon attention aucune pensée de celle que les hommes ont ordinairement qui leur soit inconnue, ni que j'aie raison de dire qu'elle soit profonde jusqu'au point de leur être celée; car l'expérience nous a fait voir que toutes les pensées qui sont ordinairement dans notre esprit leur sont connues, quand il y a quelques fantômes qui les peuvent exprimer. Ils voient par leur faculté naturelle tout ce qui est corporel en nous, et il est assuré que nous ne formons aucun acte en nous, soit de volonté, soit de pensée, qu'il n'y ait l'emploi de quelque organe au-dedans, soit du cœur, soit du cerveau. Ainsi, s'ils voient tout ce qui est corporel en nous, quelque délicat qu'il soit, comment ne verront-ils pas ce qui ne se peut faire sans quelque mouvement corporel?⁷²

Die Selbstbeobachtung stößt hier offenbar an ihre Grenzen: Die Dämonen behaupten, dass es einen Teil des Herzens gäbe, in den sie nicht eindringen könnten. Das Herz ist hier nicht metaphorisch gemeint, sondern bezeichnet den Sitz der Seele (oder zumindest einen Teil der Seele – die Frage nach dem Sitz der Seele ist in der Philosophiegeschichte höchst komplex und kontrovers diskutiert worden):⁷³ In der Bibel wird das Herz an zahlreichen Stellen als Sitz der Gedanken identifiziert, die allein Gott bzw. Christus lesen kann,⁷⁴ und auch Aristoteles macht schon das

sens et y produisant le phénomène de la perception“ und davon abgeleitet „images perçues par les sens“. Das Wort *fantôme* wird definiert als „apparition fantastique, être surnaturel“, im übertragenen Sinne als „souvenir persistant, sentiment obsessionnel, création de l'imagination, idée fausse et illusoire“. Die Bedeutung als Vorstellung herrscht bei Surin vor.

71 Surin, *Science expérimentale*, S. 374: „Or, ce qui est remarquable est que les démons sont infatigables: ils le disent franchement, et j'en ai eu l'expérience dans mon obsession, ayant senti durant huit mois l'opération du Diable obsédant sans qu'il cessât jamais“.

72 Ebd., S. 379.

73 Vgl. dazu Richard Sugg, „The Physiology of the Soul“, in: ders., *The Smoke of the Soul: Medicine, Physiology and Religion in Early Modern England*, New York 2013, S. 27–32: Sugg fasst knapp antike Auffassungen über den Sitz der Seele zusammen, angefangen bei Homer (hier ist die Lunge der Sitz der Seele), über Empedokles (im Blut), Alkmaion (im Gehirn als Sitz des Intellekts), Herophilus und Erasistratus (in der Hirnhaut), Praxagoras (im Herzen), Strabo (zwischen den Augenbrauen), Diogenes (in den Arterien), Herodot (in den Ohren). Entscheidend sei die unterschiedliche Auffassung bei Platon (im Gehirn) und Aristoteles (im Herzen), der von Hippokrates gestützt wurde (in der linken Herzkammer). Der französische Theologe Pierre Charon (1541–1603) hingegen argumentiert auf Grundlage des Alten Testaments, dass die Seele im Herzen liege (ebd., S. 30). Sugg weist darauf hin, dass das Herz in der Bibel oft genannt wird, das Gehirn jedoch kein einziges Mal.

74 Siehe z.B. Dtn 15,9: „Nimm dich in Acht, dass du nicht in niederträchtigem Herzen den Gedanken hegst.“; Lk 9,47: „Jesus sah den Gedanken in ihren Herzen.“ Auch in der Theologie

Herz als Sitz der Seele aus.⁷⁵ Doch widerspricht dies Surins eigenen Erfahrungen, denn alle Gedanken, die er hat, können die Dämonen lesen. Zudem habe er versucht einen solchen Ort im Herzen mit all seiner ‚Aufmerksamkeit‘ („attention“) ausfindig zu machen, ihn aber nicht ‚wahrnehmen‘ („apercevoir“) und ‚benennen‘ („désigner“) können: Dieser Ort scheint also per se nicht empirisch wahrnehmbar zu sein. Surins Erfahrung ist also auf zwei Ebenen angesiedelt: Zum einen handelt es sich um eine mystische Erfahrung des Übernatürlichen, er erfährt die Gegenwart von Dämonen in sich ähnlich wie die Gegenwart Gottes; zum anderen versucht er mittels Selbstbeobachtung seine Seele zu erkunden, scheitert aber daran.

Bemerkenswert ist zudem, dass Surin das Funktionieren der Seele mit Organen zusammendenkt – er ordnet einzelnen Seelenfakultäten hier zwar nicht systematisch bestimmte Organe zu, doch nennt er Herz und Gehirn als zwei dieser Organe, von denen aus die Seele operiert. Weiterhin bedarf der Mensch, Surin zufolge, um denken zu können, Vorstellungsbilder („fantômes“)⁷⁶ – ein von den Bildern gänzlich losgelöstes abstraktes Denken wird, zumindest an dieser Stelle, nicht mit in Betracht gezogen.

Surin fragt sich nun, welche Erfahrungen die Dämonen nicht kennen können:

Les expériences que nous avons alléguées dans la première partie font bien voir qu'ils [*id est* les démons] pénètrent nos pensées communes. Quelles peuvent donc être celles [expériences] qui leur sont cachées, si ce n'est celles où il y a quelque chose de surnaturel, comme sont les effets intérieurs ou intimes de la grâce, qui se font *in Sacratio cordis*, les insinuations de Dieu dans l'âme, ou les opérations du bon ange? Il est facile de croire que cela peut bien être soupçonné par eux, mais non pas vu et pénétré intuitivement. Mais hors ces opérations secrètes du Saint-Esprit, je ne sais quel peut être le secret de l'âme qui ne soit point de leur ressort, la nature n'ayant rien qui ne soit mêlé avec quelque fantôme.⁷⁷

spielt das Herz eine bedeutende Rolle: „Das menschliche Herz ist ‚Werkstatt‘ Gottes im doppelten Sinne: Einerseits ist es der Ort, an dem der sündige Mensch sich Götter fingiert und sich von ihnen abhängig macht [...]; andererseits wirkt in ihm das schöpferische Wort Gottes, das den Menschen, der sich im Glauben von ihm her empfängt, zuinnerst umzuwandeln vermag (vgl. Dtn 30,14; Röm 10,8–10). Dabei liegt gerade auf der mit ganzem und reinem Herzen vollzogenen Erkenntnis die Verheißung, Gottes Herz (vgl. Hos 11,8) zu treffen und zugleich jene Freiheit zu gewinnen, in der ein Mensch Gott und den Nächsten zu lieben und so das Gesetz zu erfüllen vermag (1 Tim 1,5).“ (Johannes von Lüpke, „Herz“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Hans Dieter Betz, 4. Ausg., Tübingen 1998–2007, online: <https://brill.com/view/db/rgg4?language=de>, 07.01.2021).

⁷⁵ Siehe Hubertus Busche, „Das Herz als Ursprungsort aller psychisch bedingten Bewegungen“, in: ders., *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg 2001, S. 18–27.

⁷⁶ Surin, *Science expérimentale*, S. 378: „notre esprit [...] n'est habitué à [...] concevoir des choses que par l'aide des fantômes de l'imagination qui sont nécessaires pour comprendre les choses et pour examiner quoi que ce soit“.

⁷⁷ Ebd., S. 379.

Dämonen können demnach also sehr wohl in die Gedanken eines Menschen eindringen. Doch jene Erfahrungen, die übernatürlichen Ursprungs sind und von Gott stammen, bleiben den Dämonen unzugänglich. Diese Erfahrungen verortet Surin in einem Teil des Herzens, das er als *sacrarium cordis* bezeichnet.⁷⁸

Surin beschreibt nun im weiteren Verlauf des Textes, wie sich die Dämonen des Menschen bemächtigen, und argumentiert, dass sie sich der Seelenfakultäten bedienen, die der Vernunft untergeordnet sind, sowie der Fakultäten der *anima sensitiva* und der *anima vegetativa*: „[...] on voit les démons se lier et s'intéresser en ce qui est du corps [...] et se servir des facultés subordonnées à la raison et de ce qui est de l'âme végétative et sensitive, subordonnant cela à l'esprit angélique [*id est* mauvais, démoniaque], comme par nature il est subordonné à l'esprit humain qui est la raison, et compose avec cela un certain tout [...]“.⁷⁹ Surin bestätigt hier also, was Jeanne an sich beobachtet hatte, nämlich, dass die Dämonen sich sowohl der unteren, als auch der oberen Seelenvermögen bedienen können, führt dies aber mit Rückgriff auf aristotelische Seelenkonzepte („âme végétative et sensitive“) weiter aus; der oberen Vermögen bemächtigen sich die Dämonen Surin zufolge nämlich nur, insofern diese der *raison* untergeordnet sind. Surin greift hier auf eine aristotelisch geprägte Terminologie zurück, mit deren Hilfe er beschreibt, was er in sich selbst erfährt, und differenziert diese zugleich mit Rückgriff auf Erfahrung weiter aus.

Bemerkenswert ist, dass „esprit humain“ und „raison“ von Surin gleichgesetzt werden: Der „esprit angélique“ setzt sich also an die Stelle des „esprit humain“ und übernimmt dessen Funktionen, kann damit also den Körper steuern. Was aber passiert dabei mit dem „esprit humain“, also der „raison“? Auf einen bestimmten Teil der *anima rationalis* haben die Dämonen anscheinend keinen Zugriff. So erklärt Surin an anderer Stelle, dass ihm während seiner Besessenheit

78 Der Begriff ist sehr auffällig. Derweil ist es schwierig, eine direkte Quelle auszumachen. Möglicherweise stammt er in der hier intendierten Verwendung vom Kapuziner Yves de Paris (1588–1678), der in seinem *Digestum sapientiae* erklärt: „Iuvat hoc habere cordis sarcrarium, in quod Deum consultura, et invocatura mens se recipiat, et brevi fugâ longius se à rebus mortalibus eripiat. Foelices qui hanc sacram sibi aedificant solitudinem; qui hoc sibi constituent centrum immobile, quo sustententur et dirigantur omnes in bonum publicum motus [Es ist nützlich, dieses Heiligtum des Herzens zu haben, in das der Geist sich zurückzieht, wenn er Gott aufsuchen und anrufen möchte, und in dem er sich durch einen kurzen Rückzug der sterblichen Dinge entzieht. Glückselig sind jene, die sich diese heilige Einsamkeit errichten, die sich diese unbewegliche Mitte schaffen, in dem alle Regungen gestützt und zu einem öffentlichen Gut gelenkt werden]“ (Yves de Paris, *Digestum sapientiae*, Paris 1648, S. 283, Übersetzung der Verfasser).

79 Surin, *Science expérimentale*, S. 384. Vgl. ebd., S. 414: „Il faut donc savoir que l'essentiel de la possession consiste en une union que le Démon a avec l'âme (s'étant intimé par toutes les facultés et organes du corps) par laquelle il tient cette âme captive, faisant ses opérations de nature ou de grâce (car celles de grâce présupposent la nature en état d'agir) et faisant dans ces mêmes facultés et par ces mêmes organes toutes les opérations qu'il veut dans l'étendue de la capacité de cette âme [...]“.

stets bestimmte Vermögen geblieben seien, namentlich Vernunft und Wille, die die beiden Fakultäten der *anima intellectiva* seien:

[...] car j'ai eu assez de travail, à cause de mon orgueil, dont notre Seigneur me voulait guérir, et essuyé de très grands travaux, et destruction de mon cerveau et de ma santé quant aux facultés animales, les vitales demeurant toujours fortes et bonnes; et quand je dis animales, je ne dis pas que notre Seigneur ne m'ait toujours conservé la sagesse, l'advertance et la liberté pour lui adhérer; mais il a permis la plus grande débilité de tête et des sens que l'on puisse imaginer. À travers tout cela, sa bonté ne m'a jamais laissé, et m'a toujours soutenu, et a laissé dans ma volonté un levain de grâce pour ne vouloir que lui, et dans l'entendement assez de lumière pour ne me point tenir à moi tout à fait, et pour ne me point séparer de la conduite d'autrui.⁸⁰

Surin sieht die Besessenheit als Prüfung Gottes an, um ihn von seinem Stolz – eine der sieben Todsünden – zu befreien. Dazu ‚zerstört‘ („destruction“) Gott das Gehirn und die Gesundheit Surins. Auffällig ist, dass hier das Gehirn („cerveau“) explizit genannt wird und dass Surin zwischen „facultés animales“ und „facultés vitales“ (letztere bezeichnen die Fakultäten der *anima vegetativa*) differenziert: Die Prinzipien, die die leiblichen Funktionen des Körpers regeln, die „facultés vitales“, haben also keinen Schaden genommen; vielmehr hat seine Seele mit ihren „facultés animales“, zu denen „sagesse, advertance, liberté“ gehören, gelitten.⁸¹ In seiner „volonté“ aber, die ja möglicherweise im Herzen liegt, wie die angeführten

80 Ebd., S. 324. Rhetorisch wird der Besessenheit u.a. dadurch Ausdruck verliehen, dass der Text zwischen der ersten Person und der dritten Person Singular wechselt. Certeau interpretiert das „il“ als Ausdruck der vergangenen Besessenheit und „folie“, während das „je“ die zurück-erlangte „raison“ bedeute (Certeau, „La Science expérimentale de la folie“, S. 240f.). Paschoud meint, dass dieser Wechsel „traduit stylistiquement l'anéantissement de soi“ (Paschoud, „Introduction“, S. 9). Siehe auch Hélène Trépanier, „Je ou il: le problème de l'identité narrative chez Jean-Joseph Surin“, in: *Poétique* 108 (1996), S. 495–510. Surin erklärt außerdem, dass er seine *Science expérimentale* nicht zu Lebzeiten veröffentlichen wolle: „[...] je puis rendre cette confession dans cet écrit qui tombera entre les mains de ceux qui, quand je serai mort, verront ceci – car je ne prétends pas, tandis que je vivrai, le communiquer à personne, suivant ce que j'ai écrit en la première page de cet ouvrage.“ (Surin, *Science expérimentale*, S. 218).

81 Tatsächlich galt Surin zeitweise als verrückt, sodass ihm die Ausübung der Predigt verboten wurde: 1639 schreiben die Patres Jean de la Renaudie und Champeils „des rapports à propos de Surin“ (Houdard, „Le secret de Jean-Joseph Surin“, § 13), wonach Surin verwirrt und melancholisch sei, aber trotzdem weiter predige. Seine Verwirrung werde allerdings als Zeichen seiner Heiligkeit angesehen, obwohl er ‚falsche‘ Lehren verbreite (ebd.). Die Predigt wird ihm verboten, und zwischen 1637 und 1655 befindet er sich in verschiedenen „infirmes“ (ebd., § 15). Ab 1655 setzt seine Genesung ein, und er beginnt seine Texte zu verfassen. 1661 wird erneut ein Predigtverbot ausgesprochen (ebd., § 16). Houdard beschreibt Surin als gespalten „entre une partie occupée par l'horreur de Dieu [...] et une partie de son âme visitée par les opérations divines“ (ebd., § 24). Diese Spaltung sei nicht vermittelbar gewesen, weswegen er sich nach Außen als „fou“ stellt und seinen Text und dessen Geheimnis nicht veröffentlicht habe (ebd., § 25–28): „Passer pour fou et être censuré sont paradoxalement la garantie mystique de la vérité tenue par le sujet mystique“ (ebd., § 29).

Zitate andeuten, hat Gott einen „levain de grâce“ gelassen, damit Surin auch während seiner Besessenheit stets in der Lage bleibt, sich willentlich Gott zuzuwenden. Auch in seinem Verstand, „l'entendement“, hat Gott einen Rest „de lumière“ gelassen. Adrien Paschoud deutet dies als einen Einfluss des Gnadenstreits:

La responsabilité morale et spirituelle du sujet est engagée dans ses actes. Il s'agit de préserver la part du libre-arbitre [...]. La théologie jésuite accorde de fait autant d'importance à *l'opus dei* qu'à *l'opus hominis*. Il s'agit d'enjeux absolument centraux dans les innombrables polémiques qui ont essaimé au XVI^e siècle entre jésuites et jansénistes sur la question de la grâce.⁸²

Surin macht dies nicht explizit, aber die Gnadenwirkung Gottes, die es Surin trotz der Besessenheit ermöglicht, sich seines Willens und Verstandes zu bedienen, um sich Gott zuzuwenden und gegen die Dämonen zu kämpfen, mag in jenem *sacrum cordis* stattfinden, auf die die Dämonen keinen Zugriff haben.

Bei Surin kommt es also zu einer Differenzierung und Hierarchisierung der Fakultäten der *anima intellectiva*: Denn er führt aus, dass die Dämonen sich der Seelenfakultäten nur insofern bedienen können, als diese unterhalb der *raison* liegen. Gott hat ihm während der Besessenheit stets seinen Willen und seine Vernunft gelassen, damit er sich *gegen* die Dämonen und *für* Gott entscheiden konnte. Damit schreibt Surin der *raison* eine Sonderstellung zu, die dieser Seelenfakultät eine gewisse Autonomie und Souveränität verleiht, welche ihrerseits in Abhängigkeit von der göttlichen Gnade stehen – anders also, als es bei René Descartes der Fall ist, der sich grundsätzlich vom Aristotelismus abwendet. Während Descartes die alte *anima intellectiva* als *res cogitans* vom Körper, der *res extensa*, abgetrennt und einzig als Seele definiert, werden bei Surin weiterhin drei Seelenteile – unterschieden in untere und obere Seelenvermögen – behauptet, so dass es nicht zu einer radikalen Opposition zwischen Seele und Körper kommt.

Dass sich Jean-Joseph Surin kraft seiner Vernunft und seines Willens Gott zuwenden kann, liegt indes nicht in einer Autonomie der Seele, sondern im Gnadenwirken Gottes begründet. Autonomie über sich selbst erlangt Surin derweil nur in einem begrenzten Maße mit Hilfe der *raison* zurück, da er zur Befreiung von den Dämonen stets auf die *expérience* der in die Seele einwirkenden Gnade Gottes angewiesen ist.

5 Fazit

In der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* ebenso wie in der *Science expérimentale* werden Erfahrungen der Einwohnung von Dämonen und von Gott beschrieben: Dabei geht es zum einen um mystische Erfahrungen im Sinne einer *cognitio Dei experimentalis*, die mit Hilfe der inneren Sinne wahrgenommen werden und Zeugnis über die Gegenwart Gottes und seine Gnadenwirkung ablegen. Zum anderen geht es um Erfahrung aus der Beobachtung, durch die Erkenntnisse er-

⁸² Paschoud, „Introduction“, S. 324.

langt werden, die als naturphilosophische ‚Beweise‘ ex negativo für die Existenz des Übernatürlichen, Gottes und der Dämonen, dienen. Beide Formen der *expérience* widersprechen, wie Surin es in seinem Text explizit reflektiert, dem etablierten Bücherwissen der Theologie.

Recht offensichtlich ist, dass Jeanne des Anges und Jean-Joseph Surin über beide Formen der *expérience* Kenntnisse über die Dämonen gewinnen, die zu dem Wissen überlieferter Dämonologietraktate im Widerspruch stehen. Daneben kann an den Texten aber auch abgelesen werden, von welchem Wissen über die Seele beide ausgehen und wie dieses anhand ihrer mystischen wie naturphilosophischen Erfahrung bestätigt, gelegentlich aber eben auch differenziert und in Frage gestellt wird. Beide rekurren auf überliefertes dämonologisches Wissen ebenso wie auf einen aristotelischen Seelenbegriff. Eben dieses Wissen unterliegt indes durch den Rekurs auf die *expérience* – in ihrem mystischen wie in ihrem naturphilosophischen Sinn – einem allmählichen Wandel. Wie gesehen, beschreiben Jeanne und Surin, wie die Dämonen sich nicht nur der unteren Seelenvermögen bemächtigen, sondern offensichtlich auch der oberen (so stellen beide fest, dass Dämonen Gedanken lesen können). Surin erfährt durch die *cognitio Dei experimentalis*, dass er die Gnade in einem Teil seines Herzens, dem *sacrarium cordis*, spürt, die den Dämonen nicht zugänglich ist. Jeanne wiederum beobachtet, dass sie bestimmte sündige Gedanken gegen ihren Willen (und ohne Einfluss der Dämonen) formuliert, dass also die Fakultäten der *anima intellectiva* auch jenseits dämonologischer Attacken störenden Einflüssen unterliegen – und dass eine Auseinandersetzung damit letztlich für ihre Heilung entscheidender sein könnte als die Auseinandersetzung mit den Dämonen selbst.

In beiden spirituellen Autobiographien findet der Begriff der Erfahrung also sowohl im Sinne mystischer Gotteserkenntnis als auch im Sinne naturphilosophischer *observatio* Anwendung. Aus einer modernen Perspektive sind diese beiden Erkenntniswege, auch wenn sie gleichermaßen zum etablierten Wissen der spekulativen scholastischen Theologie in Opposition stehen, nicht komplementär, *expérience mystique* und *expérience-observation* scheinen sich vielmehr auszuschließen. Doch gerade durch das Aufeinandertreffen dieser beiden Formen von Erfahrung in religiösen Texten scheint das Wissen von der Seele im 17. Jahrhundert verstärkt in Bewegung zu kommen. Das sich neu herausbildende Seelenwissen beruht keinesfalls ausschließlich auf einer sich zunehmend kodifizierenden Form der *expérience-observation*, wie sie dann die positive Psychologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts – anfangs teilweise in expliziter Abgrenzung von jeder Form der Introspektion – für sich einklagen wird, sondern auch auf einer nicht vom Einzelnen ablösbaren, nicht wiederholbaren, nur schwer mitteilbaren *expérience mystique*.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles, *Über die Seele. De anima. Griechisch-Deutsch*, übers. und hg. von Klaus Corcilius, Hamburg 2017.
- Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, in: ders., *Opera omnia*, Quaracchi 1887.
- Descartes, René, *Les passions de l'âme*, in: ders., *Oeuvres philosophiques, tome III*, hg. von Ferdinand Alquié, Paris 1973.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.
- Gerson, Johannes, *Ceuvres complètes*, hg. von P. Glorieux, Paris 1962.
- Jeanne des Anges, *L'histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze, supérieure des religieuses ursulines de Loudun*, hg. von Gabriel Legué und Georges Gilles de la Tourette, Paris 1886.
- Kramer, Heinrich, *Der Hexenhammer. Malleus maleficarum*, kommentiert und hg. von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München 2003.
- Molina, Luis de, *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis*, Lissabon 1588.
- Surin, Jean-Joseph, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie. 1653–1660*, hg. von Michel de Certeau, Grenoble 1990.
- Surin, Jean-Joseph, *Science expérimentale des choses de l'autre vie 1663*, in: ders., *Écrits autobiographiques*, hg. von Adrien Paschoud, Grenoble 2016.
- Thomas von Aquin, *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Wesen und Ausstattung des Menschen: 1,75–89*, Salzburg 1937.
- Vesalius, Andreas, *La Fabrique du corps humain (1543)*, übers. und hg. von Jacqueline Vons und Stéphane Velut, Paris 2014.
- Yves de Paris, *Digestium sapientiae*, Paris 1648.

Sekundärliteratur

- Aróstegui, Luis, „Un aparecer en la subjetividad: la experiencia mística de santa Teresa de Jesús“, in: *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos 2011, S. 313–344.
- Béhar, Roland, „Les premières traductions de Thérèse d'Avila dans la France du Grand Siècle“, in: *Des mots aux actes* 6 (2017), S. 183–200.
- Bergamo, Mino, *L'anatomia dell'anima, da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991.
- Burke, Peter, „How To Be a Counter-Reformation Saint“, in: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*, hg. von Kaspar von Greyerz, London 1984, S. 45–55.
- Busche, Hubertus, „Das Herz als Ursprungsort aller psychisch bedingten Bewegungen“, in: ders., *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg 2001, S. 18–27.
- Canavaggio, Jean, „Traduire/retraduire Thérèse d'Avila, les enjeux du *Libro de la vida*“, in: *Des mots aux actes* 6 (2017), S. 163–182.
- Carroy, Jacqueline/Ohayon, Annick/Plas, Régine, *Histoire de la psychologie en France. XIXe–XXe siècles*, Paris 2006.
- Certeau, Michel de, „Le ‚je‘, préface de ‚La Science expérimentale‘ (J.-J. Surin)“, in: ders., *La Fable mystique I. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 1982, S. 245–256.
- Certeau, Michel de, „La Science expérimentale de la folie“, in: ders., *La Fable mystique II. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 2013, S. 231–255.

- Clément, Michèle, „La mystique: quelques repères“, in: dies., *Une poétique de crise. Poètes baroques et mystiques (1570–1660)*, Paris 1996, S. 119–166.
- Dear, Peter, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2008, S. 106–131.
- Dictionnaire de l'Académie, Paris, J.-B. Coignard, 1695, online: <https://www.dictionnaire-academie.fr> (26.03.2021).
- Galán, P. Cerezo, „La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús“, in: *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, hg. von S. Ros García, Salamanca 1997, S. 171–204.
- García, Ciro, „La experiencia de Dios en el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús“, in: *Scripta Theologica* 47 (2015), S. 419–439.
- Guthmüller, Marie, „Zwischen *humilitas* und *superbia*? Überlegungen zur ‚Autohagiographie‘ im 17. Jahrhundert am Beispiel der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644)“, in: *Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. von Daniel Blum u. a., Heidelberg 2021, im Druck.
- Hammacher, Klaus, „Einleitung“, in: René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, hg. und übers. von K. Hammacher, Hamburg 1996, S. XV–LXXXIX.
- Houdard, Sophie, „De l'exorcisme à la communication spirituelle“, in: *Littératures classiques* 25 (1995), S. 187–199.
- Houdard, Sophie, „Expérience et écriture des ‚choses de l'autre vie‘ chez Jean-Joseph Surin“, in: *Littératures classiques* 39 (2000), S. 331–347.
- Houdard, Sophie, „Le secret de Jean-Joseph Surin ou l'expérience de l'impensable damnation“, in: *Les Dossiers du Ghril* (2009), § 1–29.
- Kambartel, Friedrich, „Erfahrung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u. a., Basel 1971–2007, online: <https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav> (26.03.2021), *sub voce*, § 1–6.
- Köpf, Ulrich, „Erfahrung III. Theologiegeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller u. a., Berlin 1977–2004, Bd. 10, 1982, S. 109–116.
- Labbas, Lucien, *La Grâce et la Liberté dans Malebranche*, Paris 1931.
- Leibold, Gerhard, „‚Cognitio Dei Experimentalis‘. Bemerkungen zum Beitrag Meister Eckharts zur affektiven Theologie“, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hg. von Nikolaus Wandinger und Petra Steinmair-Pösel, Münster 2011, S. 578–586.
- Lüpke, Johannes von, „Herz“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Hans Dieter Betz, 4. Ausg., Tübingen 1998–2007, online: <https://brill.com/view/db/rgg4?language=de> (07.01.2021).
- Mengal, Paul, *La naissance de la psychologie*, Paris 2005.
- Paige, Nicholas D., *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001.
- Park, Katharine, „The Organic Soul“, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. von Charles B. Schmitt u. a., Cambridge 1988, S. 464–484.
- Paschoud, Adrien, „Introduction“, in: Jean-Joseph Surin, *Écrits autobiographiques*, hg. von Adrien Paschoud, Grenoble 2016, S. 5–14.

- Pomata, Gianna, „Observation Rising: Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650“, in: *Histories of Scientific Observation*, hg. von Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck, London 2011, S. 45–80.
- Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid 1995.
- Salatowsky, Sascha, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam 2006.
- Sugg, Richard, „The Physiology of the Soul“, in: ders., *The Smoke of the Soul: Medicine, Physiology and Religion in Early Modern England*, New York 2013, S. 27–32.
- Suire, Éric, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles). D'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Bordeaux 2001.
- Suire, Éric, *Sainteté et Lumières. Hagiographies, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIIIe siècle*, Paris 2011.
- Touber, Jetze, *Law, Medicine and Engineering in the Cult of the Saints in Counter-Reformation Rome. The Hagiographical Works of Antonio Gallonio, 1556–1605*, Leiden 2014.
- Trépanier, Hélène, „Je ou il: le problème de l'identité narrative chez Jean-Joseph Surin“, in: *Poétique* 108 (1996), S. 495–510.
- Trésor de la langue française informatisé*, hg. vom Centre national de Ressources Textuelles et Lexicales und der Université de Lorraine, online: <http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm> (26.03.2021).
- Vidal, Fernando, *Les sciences de l'âme, XVIe–XVIIIe siècle*, Paris 2006.
- Vidal, Fernando, *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*, übers. von Saskia Brown, London/Chicago 2011.
- Zelle, Carsten, „Experiment, Experience and Observation in Eighteenth-Century Anthropology and Psychology – the Examples of Krüger's *Experimentalseelenlehre* and Moritz' *Erfahrungsseelenkunde*“, in: *Orbis Litterarum* 56 (2001), S. 93–105.

Wunder erfahren

Erfahrungswissen und Wunder in französischen Mirakelberichten der Frühen Neuzeit

Rogier Gerrits

Seit seinen Anfängen verstand das Christentum ein Wunder als „*signum sanctitatis*“¹. Mirakel sind Zeichen von Heiligkeit: Durch ihre Beobachtung können, so behaupten bereits antike und mittelalterliche christliche Autoren, Menschen vom Christentum überzeugt werden und sich bekehren.² Über Wunder ermöglicht Gott den Gläubigen eine Erfahrung des Transzendenten, etwas das für die menschlichen Sinne eigentlich nicht rezipierbar ist. Ziel der Wundertätigkeit Gottes ist es, so belegen frühchristliche und mittelalterliche Kirchenväter gleichermaßen, den Glauben zu stärken und ihn zu verbreiten. Wie Mario Grizelj bemerkt, ist für eine erfolgreiche Vermittlung der Allmacht Gottes aber nicht nur „die Existenz des Wunders [entscheidend], sondern die Erfahrung des Wunders durch die Beobachter“.³ Wunder lösen Erfahrungen aus, die *per definitionem* nicht mit dem menschlichen Verstand zu begreifen sind. Gerade dadurch überzeugen sie ihren Beobachter von der Präsenz einer übernatürlichen, göttlichen Macht oder spezifischer – in einem christlichen Sinn – der Allmacht, der Güte und der Gnade Gottes. Die Unbegreiflichkeit des Wunders führt aber auch zu einem Diskursivierungsproblem, wenn es um die Überzeugung derjenigen geht, die das Wunder nicht mit den eigenen Sinnen erlebt haben: Wie ist über Erfahrungen zu berichten, deren Ursprung außerhalb des Verständlichen liegt?

Im vorliegenden Beitrag möchte ich danach fragen, wie die Erfahrung eines Wunders in frühneuzeitlichen französischen Wunderberichten dargestellt wird. Spezifische Aufmerksamkeit sollen dabei die unterschiedlichen Begrifflichkeiten, die mit dem Komplex des Erfahrungswissens zusammenhängen, erhalten. So ist zu fragen, inwiefern das religiöse Wissen, das aus der Beobachtung eines Wunders hervorgeht, als Erfahrungswissen qualifiziert werden kann. Dabei soll sowohl Erfahrungswissen im Sinne eines alltagspraktischen Wissens als auch im

1 Die Bezeichnung des Wunders als „*signum sanctitatis*“ findet sich etwa bei Gregor dem Großen. Vgl. Gabriela Signori, *Wunder: Eine historische Einführung*, Frankfurt 2007, S. 15; William David McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989, S. 65–83.

2 Vgl. Peter Harrison, „Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion“, in: *Church History* 75:3 (2006), S. 493–510, hier S. 498.

3 Mario Grizelj, *Wunder und Wunde. Religion als Formproblem von Literatur*, Paderborn 2018, S. 175.

Sinne eines durch wissenschaftliche Experimente erworbenen Wissens in den Blick genommen werden.⁴

Dies möchte ich tun anhand einer Analyse einiger Zeugenberichte, die von wunderbaren Heilungen erzählen, die am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts in den Kreisen der Pariser Jansenisten stattgefunden haben sollen. Es handelt sich dabei zunächst um die sehr ausführlichen Berichte des Pariser *Parlement-Rates* Louis Basile Carré de Montgeron (1686–1754) über die Wunderheilungen, die es Anfang der 1730er Jahren am Grab des jansenistischen Diakons François de Pâris (1690–1727) in Saint-Médard gegeben haben soll.⁵ Dieser Text zeigt, dass die Erfahrung von Wundern in einer Zeit der sich herausbildenden Naturwissenschaften in Anlehnung an einen empirisch-wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff dargestellt werden. Jedoch, so meine These, kommen die Berichtersteller nicht ohne alltagspraktische Erfahrung aus. Somit soll deutlich werden, dass der *expérience* im Sinne einer persönlichen Erfahrungheit in diesem religiösen Kontext des Wunders – trotz des Versuches, die Erfahrung des Wunders mittels eines auf empirischem Erfahrungswissen basierenden Diskurses intersubjektiv vermittelbar zu machen – nach wie vor große Autorität zuerkannt wird. Zusätzlich werden ein Text über die wunderbare Heilung von Marguerite Périer, die 1656 im jansenistischen Kloster in Port-Royal durch Auflegung einer Dornenreliquie von einem Augengeschwulst geheilt wurde, sowie eine Abhandlung über die Marienwunder bei Nôtre-Dame de Liesse für die vorliegende Untersuchung herangezogen. Aus allen genannten Texten geht hervor, inwiefern die Erfahrung von Wundern zur Bildung von Erfahrungswissen beiträgt.

Zunächst sei bemerkt, dass zwischen Wunder und Erfahrungswissen eine gewisse Spannung besteht, die mit der im 17. Jahrhundert geläufigen Definition von Wunder als einem Ereignis, das die Naturgesetze sprengt, zusammenhängt.⁶ Ei-

4 Die Trennung zwischen den zwei Typen von Erfahrungswissen ist hier heuristisch zu verstehen. Sie ist aber für die Fragestellung dieses Aufsatzes nicht zuletzt deswegen von Bedeutung, weil das zu analysierende Quellenmaterial im späten 17. Jahrhundert und frühen 18. Jahrhundert, also im Kontext der sich herausbildenden Naturwissenschaften entstanden ist. Zu fragen ist, ob und inwiefern die Trennung der unterschiedlichen Formen von Erfahrungswissen sich auch in den Quellen zeigt.

5 Louis Basile Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris et autres appellans démontrée contre M. l'archevêque de Sens, ouvrage dédié au Roy, par M. Carré de Montgeron, conseiller au Parlement de Paris, Tome premier, nouvelle édition, revue & augmentée par l'auteur*, Köln 1745.

6 In der Geschichte des Christentums wurden Wunder nicht immer (nur) als übernatürliche Phänomene angesehen. Im Neuen Testament werden die Wundertaten Christi abwechselnd mit den griechischen Wörtern σημεία (dt. Zeichen), τέρατα (dt. Monster, Wunder), ἔργον (dt. Werk, Tat), δύναμις (dt. Kraft, Machttat), παράδοξα (dt. etwas Unglaubliches) beschrieben. Vgl. Ruben Zimmermann, „Wundern über ‚des Glaubens liebstes Kind‘. Die hermeneutische (De-)Konstruktion der Wunder Jesu in der Bibelauslegung des 20. Jahrhunderts“, in: *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hg. von Alexander C. T. Geppert und Till Kössler, Berlin 2011, S. 95–125, hier S. 98; Grizelj, *Wunder und Wunde*, S. 171f.; vgl. ferner Wolfgang Weiß, „Zeichen und Wunder“. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1995. Demnach sind Wunder also vor allem Zeichen,

nerseits kann die Erfahrung eines Wunders das Gottesvertrauen der Gläubigen bestätigen, weil diese nun die normalerweise nur mit Wort und Ritual vermittelten Doktrinen von Gottes Allmacht, Allgegenwärtigkeit und Gnade unmittelbar erfahren.⁷ Andererseits aber laufen Wunder der *experientia* insofern entgegen, als

die die Allmacht Gottes bestätigen. Augustinus schreibt, dass Wunder nicht außerhalb der natürlichen Ordnung stattfinden: „Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.“ / „Alle Wunder nämlich wären, nach dem Sprachgebrauch, gegen die Natur; sie sind es freilich in Wirklichkeit nicht. Unmöglich kann ja etwas gegen die Natur sein, was sich durch den Willen Gottes zuträgt; ist doch eben der Wille dieses erhabenen Schöpfers die Natur eines jeden geschaffenen Dinges. Das Wunder trägt sich also zu im Widerspruch nicht zur Natur, sondern lediglich zu unserer Naturerfahrung“ (Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei*, 21,8, hg. von A. Dombart, Turnhout 1955 [= CCL 48,771/31–36]; Übersetzung in: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder, München 1911, S. 1328). Thomas von Aquin widerspricht jedoch der These des Augustinus und unterscheidet zwischen einer niedrigen (Natur)Ordnung und einer höheren Ordnung. Da Gott über der niedrigen Ordnung stehe, könne er entscheiden dieser zuwiderzuhandeln. So schlussfolgert der Kirchenvater, „[w]as also von Gott geschieht außerhalb des natürlichen Ursachenkreises, der uns bekannt ist, das ist ein Wunder“ (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I,105; Übersetzung in: *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin*, deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider, Regensburg 1886–1892). Für die Definition des Wunders bei Augustinus und Thomas von Aquin vgl. auch Lorraine Daston, „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe“, in: *Critical Inquiry* 18, (1991), S. 93–124, hier S. 95–97; sowie Lorraine Daston/Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York 1998, S. 121. Im 17. Jahrhundert wird die Definition des Wunders im Sinne des Aquinaten weitergeführt. So zum Beispiel bei Pascal: „Le miracle est un effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie“ (Blaise Pascal, „Pensées de M. Pascal sur les Miracles“ in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 2, hg. von Michel Le Guern, Paris 1998, S. 1051). Für eine chronologische Auflistung unterschiedlicher Wunderdefinitionen siehe Alexander C. T. Geppert/Till Kössler, „Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte“, in: *Wunder: Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hg. von dens., Berlin 2011, S. 49–68.

- 7 In Pascals *Pensées* findet sich im Kontext der wunderbaren Ereignisse in Port-Royal eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Doktrin und Mirakel. Traditionell sei es so, schreibt Pascal, dass dort, wo Wunder geschähen, auch die richtige Doktrin gelehrt werde: „Car les trois marques de la véritable Religion sont la perpétuité, la bonne vie, et les miracles“ (Pascal, „Pensées de M. Pascal sur les Miracles“, S. 1047). Dies seien auch die „principaux fondements de la Religion chrétienne“ (ebd.), würden sie sich doch von ihren Gegnern („Juifs, qui n'ont jamais été de son corps; les hérétiques, qui s'en sont retirés; et les mauvais chrétiens, qui la déchirent en dedans“ [ebd., S. 1048]) dadurch unterscheiden, dass sie mit Wundern gesegnet seien. Das Gegenargument der Kontrahenten des Christentums habe nun darin bestanden, dass sie meinten, nicht das Wunder bestätige die Doktrin, sondern die richtige Doktrin bestätige erst die Wahrhaftigkeit des Wunders (es könne sich andernfalls ja auch um Täuschungen des Teufels handeln): „Ils [die Gegner] [...] se sont servis de cette défaite, qu'il ne faut pas juger de la doctrine par les miracles, mais des miracles par la doctrine“ (ebd.). Nun aber, so polemisiert Pascal, hätten die Jesuiten die gleiche Argumentation verwendet, um die Wunder in Port-Royal als falsche Wunder zu verurteilen: „Mais les miracles étant du côté des Jansénistes, les Jésuites ont recours à cette défaite générale des Juifs et des hérétiques“ (ebd.). Da mithin die klassische Argumentation und somit eine kirchliche Autorisierung der Wunder für die Jansenisten, die von den Jesuiten scharf verurteilt und im Nachklang mit der Bulle *Unigenitus*

sie von ihrer Definition her außerhalb der Naturgesetze stattfinden und somit das mittels der naturphilosophischen *experientia* aufgestellte Regelsystem sprengen. Die Spannung zwischen dem Wunder, das *per definitionem* einen übernatürlichen Sonderfall darstellt, und dem Erfahrungswissen, das nur in einer Welt mit konsistenten Naturgesetzen gebildet werden kann, kreiert gleichzeitig, so geht aus den frühneuzeitlichen Wunderberichten hervor, eine reziproke Abhängigkeit zwischen den beiden Begriffen.

1 Das Übernatürliche in den Naturwissenschaften des 17. Jahrhunderts

Diese spezifische Korrelation von Wunder und naturphilosophischem Erfahrungswissen wird bereits ersichtlich in der Position, die das Wunder als übernatürliches Phänomen in den sich im 17. Jahrhundert herausbildenden Naturwissenschaften einnimmt. Die jüngere Forschung, deren Ergebnisse im Folgenden kurz dargestellt werden sollen, hat diese Position, vor allem mit Hinblick auf die frühneuzeitlichen Theorien bezüglich übernatürlicher Phänomene, bereits untersucht. Da der Glauben an die Wahrheit von wunderbaren Ereignissen in der Frühen Neuzeit – zumindest in katholischen Kreisen – selbstverständlich war,⁸ bilden Mirakelerzählungen das Quellenmaterial *par excellence* für Studien über die Naturtheorien des 17. Jahrhunderts. Die Stelle, die Wunder in diesen Theorien zugewiesen wird, erlaubt es nämlich, so haben die Untersuchungen von Lorraine Daston, Katharine Park und Peter Dear gezeigt, zu untersuchen, wie mit den Grenzen des Wissbaren umgegangen wird.

Daston und Park zeigen, dass, während Wunder im Mittelalter und im 16. Jahrhundert noch allgemein akzeptiert sind und mehr oder weniger als selbstverständlicher Teil des natürlichen Ablaufes der Dinge betrachtet werden, für sie im Laufe des 17. Jahrhunderts zunehmend Beweisführungen erwartet werden.⁹ Daston signalisiert, dass „the debate over the evidence of miracles became a debate over the evidence for miracles in the early eighteenth century“.¹⁰

In einer Arbeit zu den Unterschieden zwischen dem Verständnis des Experiments im englisch-protestantischen und im französisch-katholischen Kontext hat Peter Dear einen Bezug zwischen dem Wunder und dem naturphilosophischen Erfahrungswissen hergestellt. Der Umgang mit dem Wunder in sowohl dem englisch-protestantischen als dem französisch-katholischen Kontext, so Dear, stehe in einem direkten Verhältnis zum Verständnis des Experiments, da beide Phänomene sich auf Annahmen über die Naturgesetze bezögen: „Like experimental claims, miracles appealed to ideas and assumptions about the ordinary course of na-

gar vom Papst selbst kritisiert wurden, nicht möglich war, mussten sie ihre Wunder auf andere Weise beglaubigen. Hier deutet sich bereits ein Umstand an, der zur Erklärung für die empirische Wunderbeglaubigung, die im Folgenden analysiert werden soll, dienen kann.

8 Vgl. dazu Bernard Cousin, *Le Miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence 1983.

9 Vgl. Daston, „Marvelous Facts“, S. 93–124; Daston/Park, *Wonders*, 1998.

10 Daston, „Marvelous Facts“, S. 95.

ture“¹¹ Im wundergläubigen, katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts herrsche die Auffassung, dass es einen „gewöhnlichen Lauf der Natur“ gebe. Wunder und Experiment, so Dear, würden beide auf diesen naturgesetzlichen Lauf bezogen: das Wunder, weil es ihn sprengt, das Experiment, weil es ihn bestätigt.¹²

Die Erfahrung eines Wunders appelliert also immer auch an Erfahrungswissen, weil das erfahrende Subjekt das Erlebnis zwingend mit anderen (nicht-wunderbaren, ‚natürlichen‘) Erfahrungen abgleichen muss, um sie als Wunder einordnen zu können. Ob es sich dabei um Erfahrungswissen handelt, das auf alltäglichen oder aber auch experimentellen Wahrnehmungen basiert, soll nun anhand der Analyse der Wunderberichte untersucht werden.

2 Louis Basile Carré de Montgeron und *La Vérité des miracles* (1737)

In der bereits erwähnten Mirakelsammlung von Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris et autres appelans démontrée contre M. l'archevêque de Sens* (1737), die er zur Verteidigung der Wahrhaftigkeit der am Grab des jansenistischen Diakons François de Pâris geschehenen Mirakel verfasst hat, wird dies besonders deutlich.¹³ Das Werk beschreibt die wunderbaren Hei-

11 Peter Dear, „Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature“, in: *Isis* 81:4 (1990), S. 663–683, hier S. 674.

12 Dies, so Dear weiter, stehe im Gegensatz zur protestantisch-englischen Haltung, nach der es keine post-biblichen Wunder gebe. Experimente und Wunder hätten in England die Gemeinsamkeit, dass sie beide nicht auf einen gewöhnlichen Lauf der Natur rekurrierten, sondern immer als individuelle Ereignisse zu sehen seien, die die Grenzen des gewöhnlichen Laufes der Natur aufsuchten. Aus diesem Grund könne der englische Bischof Thomas Prat 1667 schreiben, dass Wunder „divine experiments“ seien (vgl. ebd., S. 664). Dear macht somit deutlich, dass der Status des Wunders den Status von Experimenten in der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts beeinflusst. Er stützt seine These anhand einer Analyse von Blaise Pascals hydrostatischer Abhandlung. Die Abhandlung enthält eine Passage, in der ein Experiment beschrieben wird. Jedoch beschreibt Pascal die Testaufstellung nicht als individuell und zeitlich gebunden, sondern er fasst sie sofort in Termini universeller Gültigkeit. Er schreibt nicht, wie er persönlich an jenem Tag und zu jener Uhrzeit unterschiedliche Gefäße mit Wasser an einer Wand befestigt hat, um die Kraft zu untersuchen, die notwendig ist, um das Wasser in den Gefäßen festzuhalten. Vielmehr schreibt er: „Si l'on attache contre un mur plusieurs Vaisseaux, [...] et qu'on les remplisse tous d'eau jusques à une mesme hauteur, et qu'on fasse à tous des ouvertures pareilles par en bas, lesquelles on bouche pour retenir l'eau; l'expérience fait voir qu'il faut une pareille force pour empêcher tous ces tampons de sortir“ (Blaise de Pascal, *Œuvres complètes*, hg. von Louis Lafuma, Paris 1963, S. 236). Durch die Verwendung des unpersönlichen Personalpronomens „on“ und der Konjunktion „si“ bleibt unklar, ob Pascal das Experiment wirklich durchgeführt hat. Die Formulierung erweckt den Eindruck, dass Pascal bereits aus alltäglicher Erfahrung weiß, wie sich das Wasser in den Gefäßen verhalten wird, ohne das Experiment tatsächlich durchführen zu müssen. Die Beobachtung ist somit experimentell gestaltet, jedoch wird sein Ergebnis nicht als eine neue Erkenntnis dargestellt, sondern vielmehr, so Dear, als eine Bestätigung einer bereits feststehenden, universellen Ordnung.

13 Nach der Veröffentlichung dieses ersten Teils erscheinen noch zwei weitere Teile, in die eine Beschreibung der Heilung von zwei weiteren Personen sowie eine Abhandlung über die sogenannten „convulsionnaires“ (so bezeichnet aufgrund der bei den Betenden im Zuge der Heilung häufig auftretenden Zuckungen, vgl. dazu Daniel Vidal, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle. Le mal et sa connaissance*, Paris 1987) aufgenommen wurden. Vgl. *La Vérité*

lungen von acht Personen, die an Krankheiten – von Blindheit über Geschwulste bis zu Lähmungen – litten. Es handelt sich hier nicht um eine klassische hagiographische Schrift, die die Wundertaten des Diakons mit dem Ziel seiner Heiligsprechung beschreiben. Dies geht bereits aus dem Titel hervor. Zwar gibt dieser vor, dass die Mirakel aufgrund der Fürbitte von François de Pâris bewirkt wurden („par l’intercession de”) – seine Seligsprechung wurde 1728 von Kardinal Louis-Antoine de Noailles eingeleitet –, aber ihre Beschreibung wird hier vor allem mit einem polemischen Zweck vorgenommen: Die Beweisführung der Wahrhaftigkeit der Mirakel dient einer Befürwortung des Jansenismus.¹⁴ Aus diesem Grund erwähnt Carré de Montgeron im Titel bereits den Erzbischof von Sens, Jean-Joseph Languet de Gergy (1677–1753). Dieser hatte nämlich Partei ergriffen für die Bulle *Unigenitus* von 1713, in der Papst Clemens IX. 101 Thesen des jansenistischen Theologen Pasquier Quesnel (1634–1719) verurteilte, und zudem eine Abhandlung geschrieben, in der er die Ereignisse in Saint-Médard als falsche Wunder darstellte.¹⁵ Carré de Montgeron zielt mit seinem Werk also auf die Überzeugung der Gegner der Jansenisten ab, was die Betonung der Wahrhaftigkeit der Wunder im Titel erklärt.

Den sehr detaillierten und durchstrukturierten Erzählungen der Wunder geht die Bekehrungsgeschichte des Autors voraus. In dieser Geschichte schildert Carré de Montgeron wie er nach seinen Jugendjahren, in denen er mehrere sündhafte Taten begangen und mit großer Neugierde deistische Bücher gelesen hatte, durch ein Gebet am Grab des Diakons bekehrt wurde. Nach dem Gebet fallen ihm – so heißt es wörtlich – die Schuppen von den Augen. Wie in einer Vision kommen ihm mehrere Gedanken, die ihn von der Existenz Gottes und der Richtigkeit der jansenistischen Thesen überzeugen:

des miracles opérés à l’intercession de M. de Pâris et autres appellans démontrée contre M. l’archevêque de Sens, Tome premier, s.l. 1737; Continuation des Demonstrations de Miracles opérés à l’intercession de M. de Pâris & autres Appellans, Tome second, Observations sur l’œuvre des convulsions et sur l’état des convulsionnaires, s.l. 1741; La Vérité des Miracles opérés à l’intercession de M. de Pâris et autres appellans: Avec des observations sur le phénomène des convulsions, Tome troisième, s.l. 1747. Alle Zitate in diesem Aufsatz stammen aus der vom Autor revidierten Ausgabe, die 1745 veröffentlicht wurde: La Vérité des miracles opérés à l’intercession de M. de Pâris et autres appellans démontrée contre M. l’archevêque de Sens, ouvrage dédié au Roy, par M. Carré de Montgeron, conseiller au Parlement de Paris, Tome premier, nouvelle édition, revue & augmentée par l’auteur, Köln 1745.

- 14 Zum Versuch der Kanonisation von François de Pâris vgl. Christine Gouzi, „L’image du diacre Pâris: portraits gravés et hagiographie“, in: *Chrétiens et sociétés* 12 (2005), online: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/2175>, 14.01.2021. Gouzi zeigt u.a., dass die Multiplikation der Wunderberichte nach 1728 für Polemik gesorgt hat und die Chancen auf eine eventuelle Heiligsprechung des Diakons gar verringert haben. Für eine Analyse der Unterschiede in der Beweisführung zwischen Pascals Verteidigung des Wunders der Heiligen Dorne und Carré de Montgerons Verteidigung der Wunder in Saint-Médard vgl. Jean-Robert Armogathe, „À propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme des Lumières“, in: *Revue de l’histoire des religions* 180:2 (1971), S. 135–160.
- 15 Jean-Joseph Languet De Gergy, *Instruction pastorale au sujet des prétendus miracles du Diacre de Saint, Paris 1734.*

Qui l'auroit cru, ô mon Dieu, que votre aimable providence me conduisoit elle-même à ce Tombeau pour terrasser mon orgueil, pour ôter de dessus mes yeux les écailles épaisses qui m'aveugloient depuis si longtems, & humilier en un moment ce pécheur superbe sous le joug & l'empire de votre grâce toute puissante?¹⁶

Die Erzählung, die stark an die Bekehrung des Apostels Paulus (Apg 9) erinnert, ist ein erstes Beweisstück und soll den Leser davon überzeugen, dass der Verfasser des Werkes selbst ein äußerst vertrauenswürdiger Zeuge ist, nicht nur weil er selbst ein Wunder erfahren hat, sondern vor allem auch, weil gerade seine Bekehrung vom Deismus zum Jansenismus an ein Wunder grenzt.¹⁷

Auf diese persönliche Erzählung folgt eine allgemeine Abhandlung über die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen, in der der Autor anhand mehrerer Zitate aus der Heiligen Schrift argumentiert, dass Augenzeugenberichte über Wunder immer geglaubt werden könnten und auch sollten.¹⁸ Schließlich seien uns ‚faktische Wahrheiten‘ nur durch die Sinne, menschliche Zeugnisse oder göttliche Offenbarung zugänglich: „Toutes les vérités de fait ne nous sont connues que par le report des sens, par le témoignage des hommes, ou par la révélation divine.“¹⁹ Diejenigen, die dies nicht akzeptierten, seien von ihren Leidenschaften erblindet und könnten die Wahrheit nur noch finden, wenn sie selbst die Tatsachen aktiv erforschten.²⁰ An diejenigen, die sich diese Mühe nicht machen wollten, sei aber

16 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Miracle de Conversion*, S. 8.

17 Nachdem er sich von einer Krankheit erholt hatte, so schreibt Carré de Montgeron in diesem autobiographischen Teil des Werkes, habe er sich beim Justizminister gemeldet, um sich aktiv an der Verfolgung der Jansenisten zu beteiligen. Just in dieser Zeit habe Gott aber beschlossen seine Gemütsverfassung zu ändern: „C'est dans le tems que je jouissois avec plus de plaisir de ma fortune, & que n'y ayant rien qui contraignît mes passions, je goûtois toute la fausse félicité qu'on peut trouver en ce monde, c'est même précisément dans le tems que M. le Garde des Sceaux à qui j'ai l'honneur d'appartenir, & à qui je m'étois offert pour persécuter les Jansénistes, m'avoit promis de me présenter à M. le Cardinal, qu'il plut à Dieu de changer en un jour tous les sentimens de mon cœur, & de dissiper les épaisses ténèbres où mon ame étoit ensevelie depuis plus de vingt-trois ans“ (ebd., S. 7). Dieses Detail bildet eine zusätzliche Parallele zur Bekehrungsgeschichte des Paulus, der die Anhänger Christi vor seiner Konversion noch verfolgt hatte.

18 Vgl. zu diesem Thema Michèle Bokobza Kahan, „Ethos in Testimony: The Case of Carré de Montgeron, a Jansenist and a Convulsary in the Century of Enlightenment“, in: *Eighteenth-Century Studies* 43:4 (2010), S. 419–433.

19 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Essai de Dissertation sur la Foi due au Temoignage*, S. 35.

20 „Telle est la force des passions; après avoir corrompu le cœur, elles séduisent aisément l'esprit. Elles lui font détourner ses regards de tout ce qui combat leurs intérêts: bientôt l'esprit n'a plus d'yeux que pour ce qui les favorise; le moindre prétexte lui suffit pour le refuser à l'évidence [...]. Ils n'ont qu'à vouloir, ils trouveront dans toute la Ville une multitude innombrable de témoins, qui leur certifieront avoir vu des maladies évidemment incurables qui ont duré des dix, quinze, vingt années, maladies qu'il n'étoit pas possible de feindre, & par rapport ausquelles ceux qui les ont vues ne pouvoient se méprendre. Ils n'ont ensuite qu'à voir eux mêmes les personnes guéries, pour juger par leurs yeux si elles le sont parfaitement, & s'informer dans tout leur voisinage quel jour s'est fait un changement si prodigieux“ (ebd., S. 38).

seine Schrift gerichtet: „Mais s'ils ne veulent pas prendre la peine de faire eux-mêmes cet examen, nous allons leur en épargner le soin, en mettant sous les yeux des preuves incontestables de la vérité de quelques unes de ces merveilleuses guérisons.“²¹ Auf diese Auseinandersetzung, die die zentrale Bedeutung von empirischem Erfahrungswissen für die Beweisführung der Berichte bereits ankündigt, folgt der erste Bericht über eine wunderbare Heilung.

3 Die Heilung von Dom Alphonse de Palacios: ein Experiment

Am Grab des Diakons soll im Jahr 1731 ein spanischer Herr namens Dom Alphonse de Palacios von seiner Blindheit geheilt worden sein. Das „*récit du miracle*“, das den Anfang dieser ersten „*démonstration*“ bildet, – ein Wort, das den empirischen, beweisführenden Charakter der Berichte betont –, schildert zunächst den Ablauf der Heilung. Auf die zusammenfassende Erzählung des Mirakels folgen dann noch die Charakterskizze der Zeugen der wunderbaren Heilung und die Auflistung von sieben Propositionen, „*sur lesquelles cette Démonstration sera fondée*“.²² Am Ende sind alle Beweisstücke (Briefe, ärztliche Atteste, Zeugenaussagen), die in der Demonstration erwähnt werden, abgedruckt.

Laut des *récit* hatte Dom Alphonse sein linkes Auge bereits durch eine Entzündung verloren. Sein rechtes Auge wurde durch einen Faustschlag verletzt und war schließlich ebenfalls von einer Entzündung betroffen, sodass er es nach Einschätzung aller von ihm konsultierten Ärzte verlieren würde. Am Grab des Diakons geschieht schließlich ein Wunder: Das Auge des Spaniers heilt vollständig.

Auffällig ist, dass der Vollzug des Wunders von Carré de Montgeron nahezu wie ein Experiment wiedergegeben wird. Er beschreibt nicht, wie in den Mirakelerzählungen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts noch gebräuchlich, nur den kurzen Moment, in dem das Wunder sich vollzieht,²³ sondern fängt mit einer detaillierten Beschreibung des Krankheitsbildes des Spaniers an:

21 Ebd.

22 Ebd., S. 55.

23 Französische Mirakelberichte aus dem 17. Jahrhundert bestehen oft nur aus einigen Zeilen, die die Wunder kurz und auf die Tatsachen reduziert wiedergeben. Sie werden häufig an Pilgerorten gesammelt und publiziert oder in Hagiographien aufgeführt. Gerade die Kürze der Berichte soll dabei die Wahrhaftigkeit der Wunder unterstreichen. So schreibt Michel du Saint Esprit über die von ihm verfassten Wunderberichte der Heilungen, die im Pilgerort Notre-Dame de Lumières geschehen seien: „*Semblables matieres [Wunder] doivent estre traitées fort simplement, avec la pure narrative*“ (Michel du Saint Esprit, *Saint Pèlerinage de Notre-Dame de Lumières, Epistre dedicatoire*, Lyon 1666, o.S., Herv. R.G.). In der hagiographischen Schrift *La Vie de la vénérable Mere Agnez de Jesus* (1665) versichert Charles-Louis de Lantages dem skeptischen Leser, dass auch er „*n'[a] pas crû legerement tant de choses merveilleuses*“ und „*le simple récit de quoy que ce soit qui est arrivé à cette admirable fille*“ bieten würde (Charles-Louis de Lantages, *La Vie de la vénérable mère Agnez de Jesus, Préface*, Au Puy 1665, o.S., Herv. R.G.). Die Berichte über die einzelnen Wunder, die durch die Fürbitte der beiden Heiligen geschehen, nehmen in diesen Werken nicht mehr als ein oder zwei Seiten ein. Eine Reduktion der Berichte auf die Tatsachen, soll somit wohl Spekulationen über die Umstände, Ursachen oder Funktionen der übernatürlichen Ereignisse im Vorfeld verhindern. Der Autor selbst kann sich auf diese Weise

Dès 1725. Dom Alphonse de Palacios avoit entièrement perdu l'œil gauche. Une fluxion sur cet œil suivie d'inflammation, en avoit détruit toutes les parties internes. En 1728. un coup de poing qu'il reçut sur l'œil droit, le rendit aveugle pendant huit jours: il en recouvra la vue à force de remèdes; mais cet œil depuis cet accident resta toujours extrêmement foible & d'autant plus qu'il portoit en lui même une cause secrete & infaillible d'un aveuglement qui faisoit chaque jour un progrès insensible. L'œil gauche ayant été entièrement anéanti, le nerf optique qui se porte à cet œil s'étoit desséché, & comme il est joint au nerf optique qui se porte à l'œil droit, il lui communiquoit peu à peu son desséchement.²⁴

Zudem nimmt er in seinen Bericht auch die ersten misslungenen Versuche, bei Gott für seine Heilung zu beten, auf. Der erste Anlauf zum Gebetsakt wird wie folgt beschrieben:

Pour satisfaire à sa pieuse impatience, dès le lendemain 25. Juin on le mène au Tombeau si désiré, où il commence sa neuvaine. Une telle ferveur devoit

zudem als reiner Berichterstatter inszenieren. Gleichzeitig betont die Kürze der Berichte die Plötzlichkeit der Wunder und steigert somit deren wunderbare Atmosphäre. Weitere Legitimation erhalten die Wunderberichte durch die Betonung der Glaubwürdigkeit und Frömmigkeit unterschiedlicher Zeugen. Unter diesen sind auch die als erfahren beschriebenen Ärzte, die die Kranken zuvor für medizinisch unheilbar erklären. Dabei wird das Krankheitsbild meist kurz benannt, weitere medizinische Details werden jedoch nicht aufgeführt. (Vgl. bspw.: „En 1656. Monsieur du Crozet de la Paroisse de S. Arcons au voisinage de Langeac, eut une fausse pleuresie accompagnée d'une fièvre continuë, & d'une grande fluxion sur la poitrine, qui le reduisit à telle extrémité qu'un habile Medecin, qui le traitoit, ne luy donnoit plus que quelques heures de vie“ [Lantages, *La Vie de la vénérable Mere Agnez de Jesus*, S. 646]. Hier wird vom Arzt lediglich eine unheilbare Krankheit festgestellt, ohne dabei auf physische Details einzugehen.) Meist aber werden Geistliche als zuverlässige Zeugen oder Quellen für die Berichte erwähnt. So wird etwa die wunderbare Heilung, die das Dorf Goult zu einem Pilgerort machte, von Michel du Saint-Esprit legitimiert durch die Erklärung, die der Kaplan im Dorf aufgenommen habe, „[...] comme il a déposé avec serment devant Mr. de la Pierre, Official forain de Cavaillon, & Vicaire perpetuel de Goult“ (Du Saint-Esprit, *Saint Pèlerinage de Notre-Dame de Lumières*, S. 3). In der dritten im Jahr 1718 veröffentlichten Ausgabe der Hagiographie über die Heilige Agnès de Jésus taucht sogar ein Bericht über die Heilung eines Geistlichen auf, der durch die Aussage eines anderen Geistlichen legitimiert wird: „Voici la declaration que Monsieur Louvreleul, Prêtre de la Doctrine Chretienne, Recteur du College de Nant au Diocese de Vabres, a fait de la guérison merveilleuse de Monsieur Savi, Chanoine & Theologal de l'Eglise Cathedrale de Mande“ (Lantages, *La Vie de la vénérable Mere Agnez de Jesus*, Au Puy 1718, S. 645). Die institutionelle Bestätigung des Wunders erscheint hier als wichtigste Legitimierungsstrategie. Die Beweisführung, die Carré de Montgeron in seinem Werk vornimmt, orientiert sich, so wird sich im Folgenden herausstellen, durchaus an ähnlichen Legitimierungsstrategien, ist aber sehr viel detaillierter, technischer und ausführlicher gehalten. Carré de Montgeron geht es darum – so geht aus dem Titel des Werkes hervor –, die Wahrhaftigkeit der Wunder zu beweisen („démontrée“). Vgl. dazu ebenfalls Armogathe, *À propos des miracles de Saint-Médard*, S. 145f.

- 24 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Dom Alphonse*, S. 40. Für eine Analyse der Ästhetik der Darstellung unterschiedlicher Krankheiten in diesem Werk, vgl. Barbara Stentz, „La maladie en récit et en image dans *La Vérité des miracles de Louis-Basile Carré de Montgeron*“, in: *Dix-huitième siècle* 47 (2015), S. 291–310.

avoir encore le mérite de la patience, & la recompense de l'épreuve. Dès le premier jour le mal redouble avec une violence extrême: son œil semblable pour la couleur à une meure écrasée tant il est rouge & enflammé, tombe alors dans d'épaisses ténèbres, & la lumière désormais incapable de lui faire appercevoir les objets, ne produit plus d'autre effet que de redoubler ses souffrances, sitôt qu'il est frappé de ses plus foibles rayons.²⁵

Die Beschreibung des Anfangs seiner Novene enthält, außer der Mitteilung, dass der Patient sehr fromm ist, keine religiösen Einzelheiten. Sie besteht vor allem aus einer Reihe detaillierter medizinischer Beobachtungen und einer präzisen Zeitangabe. Der Zustand des Auges, das sich infiziert hat, verschlimmert sich: Es erträgt nun gar kein Licht mehr. Es folgen danach laut dem Bericht mehrere ärztliche Untersuchungen, die erneut feststellen müssen, dass menschliche Heilmittel nicht weiterhelfen. Aber, so führt Carré de Montgeron weiter aus, anstatt zu verzweifeln, spürt Dom Alphonse, wie sein Vertrauen in den göttlichen, „allmächtigen Arzt“ zunimmt. In einem erneuten Versuch legt der Spanier ein Stück Stoff vom Kleid des verstorbenen Diakons auf sein Auge:

Cependant Dom Alphonse, à mesure que les hommes désespèrent de pouvoir le guérir, sent croître sa confiance au Médecin Tout-puissant. Le soir du même jour 30. Juin il met sur son œil un morceau de la chemise dans laquelle étoit mort le Bien heureux Pénitent; il est dans l'instant un peu soulagé. Le Dimanche, premier Juillet, la Relique est derechef appliquée le soir en se couchant, & peu d'heures après arrive le moment de la visite & des consolations du Seigneur. Cet œil qu'un rouge enflammé, rendoit affreux, cet œil qui fuyoit la clarté du jour comme une implacable ennemie, cet œil que des principes essentiellement viciés faisoient tendre sans cesse à l'affaissement & à la destruction, cet œil enfin dont la douleur & les ténèbres faisoient tour à tour le supplice & l'ennui, cet œil éprouve bientôt la vertu bienfaisante du linge consacré par l'attouchement du corps de l'illustre Pénitent. La guérison commence à s'opérer dans le secret du silence & du sommeil. A trois heures du matin Dom Alphonse se réveille; il s'étonne, il croit rêver en sentant que tous ses maux sont apaisés: que dis-je? il s'en trouve entièrement délivré.²⁶

Wiederum macht Carré de Montgeron hier medizinische Beobachtungen, verschränkt diese jedoch nun auch mit einem religiösen Diskurs. Die präzise Beschreibung der Anwendung des Tuches im Stil einer medizinischen Behandlung („derechef appliquée le soir en se couchant“), legt den Fokus in erster Linie erneut auf den körperlichen, äußerlichen Aspekt des Heilungsvorgangs. Die Betonung der Krankheit und des schrecklichen Aussehens des Auges („rouge enflammé, [...]“

25 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Dom Alphonse*, S. 41.

26 Ebd., S. 42.

affreux“) sorgt dafür, dass eine Heilung weiterhin unwahrscheinlich erscheint und somit, sollte sie erfolgen, nur eine übernatürliche Ursache haben kann. Auch die Heilung selbst wird hier wie ein medizinischer Vorgang beschrieben. Sie vollzieht sich nicht plötzlich, sondern sie ist ein Prozess, der in der Nacht ‚zu wirken beginnt‘ („commence à s’opérer“). Das tatsächliche Wunder der Heilung kann nicht bis in ihre Details beobachtet werden und geschieht in der ‚geheimen Stille des Schlafes‘ („dans le secret du silence & du sommeil“). Die Wirkung des Wunders kann jedoch beobachtet werden. Auch hier notiert Carré de Montgeron wieder die Uhrzeit, zu der Dom Alphonse die Heilung bemerkt, um die Genauigkeit der Beobachtungen zu beglaubigen.

Doch die medizinischen Beobachtungen werden auch rhetorisch unterstützt. Um das Übernatürliche, das Wunderbare und das staunenerregende Moment der Heilung zu betonen, setzt Carré de Montgeron unterschiedliche rhetorische Strategien ein. Die im historischen Präsens gehaltene anaphorische Evokation von „cet œil que [...], cet œil qui [...], cet œil que [...] cet œil enfin dont [...], cet œil éprouve [...]“ hebt die Unmöglichkeit des Ereignisses hervor und erzeugt einen Spannungseffekt. Die *correctio* „que dis-je?“ steigert das Staunen des Lesers über das Wunder erneut. Diese staunenerregenden rhetorischen Strategien führen den Leser sprachlich zur religiösen Dimension der wunderbaren Heilung. Die Heilung wird dann auch nicht durch einen irdischen, sondern durch den göttlichen Arzt („Médecin Tout-puissant“) bewirkt.

Dass das kranke Auge das Tageslicht flieht („fuyoit la clarté du jour“) und von verdorbenen Prinzipien zur Vernichtung gebracht wird, ist moralisch-allegorisch zu lesen. So wie die wunderbare Heilung der Blinden durch Jesus in der Heiligen Schrift einhergeht mit einer Konversion zum rechten Glauben, wird die Blindheit von Dom Alphonse hier gleichgesetzt mit einem falschen Glauben.²⁷ Dass insofern eine Bekehrung erforderlich ist, geht aus dem weiteren Verlauf des Berichtes hervor. Denn obwohl Dom Alphonse beim Erwachen staunend bemerkt, dass er von seinem Übel erlöst wurde, ist die Heilung immer noch nicht vollständig abgeschlossen. Carré de Montgeron suggeriert, dass Gott die Heilung nicht gänzlich vollziehen wollte, bevor Alphonse am Grab selbst gebetet hätte:

Sa guérison cependant n’est pas encore parfaite. Les objets ne se présentent encore à sa vue, non plus qu’à celle de cet aveugle dont il est parlé dans l’Evangile, que d’une manière peu distincte. Son œil est encore traversé par une barre rouge & enflammée: il semble que Dieu diffère d’achever son ouvrage jusqu’à ce que Dom Alphonse soit au pied du Tombeau de M. de Pâris, pour lui faire mieux sentir que c’est en s’attachant à la cause dans laquelle il est

27 Vgl. zum Beispiel die Heilung eines Blinden bei Jericho (Mk 10,46–52). Dort wird der Glauben von Christus als Grund für die wunderbare Heilung des Blinden genannt: „Geh! Dein Glaube hat dich gerettet. Im gleichen Augenblick konnte er sehen und er folgte Jesus auf seinem Weg nach“ (Mk 10,52).

mort, qu'on reçoit la lumière & qu'on sort des ténèbres épaisses où une soumission trop aveugle jette aujourd'hui un grand nombre de personnes.²⁸

Voraussetzung für den vollständigen Vollzug des Heilwunders, das heißt die Heilung des Auges, ist somit die Bekehrung nach dem Vorbild des (für seine Nächstenliebe bekannten) Diakons, also die Heilung der moralischen Blindheit:

Dom Alphonse ressent tant de ferveur dans ce sanctuaire de bénédiction, que la plus grande partie de la matinée suffit à peine à sa tendre piété & à la vivacité de sa reconnaissance. C'étoit un spectacle bien touchant & vraiment digne des yeux de Dieu même qui connoît si bien le prix de ses dons, de voir ce jeune Seigneur Espagnol fouler ainsi aux pieds tous les objets de terreur, que les préventions de son pays & les rigeurs [sic.] inexorables de l'Inquisition ne pouvoient manquer de lui présenter. Une foi si vive est bientôt recompensée. Son œil, qui la veille au soir étoit encore si enflammé si douloureux & si difforme, qu'il ne sembloit plus être que le triste reste d'un œil détruit, paroît tout-à-coup beau, vif & lumineux, souffre sans s'éblouir la plus vive lumière des rayons les plus ardents du soleil [...].²⁹

Für die Gebete, die Dom Alphonse mit Inbrunst vorträgt, reicht der Morgen kaum aus („la plus grande partie de la matinée suffit à peine“), doch bleibt unklar, was genau er am Grab eigentlich macht, um Gott von seiner Bekehrung zu überzeugen. Ob mit „ses dons“ Spenden für die Armen oder ein langes Gebet gemeint sind, bleibt ungewiss. Dass sie aber ein Beweis für seine „foi si vive“ sind, leitet Carré de Montgeron daraus ab, dass der Spanier durch seine Bekehrung zum Jansenismus in seiner Heimat eine Verfolgung durch die Inquisition riskiert.³⁰ Erst nachdem Dom Alphonse gezeigt hat, dass seine Seele erhellt ist, merkt er, dass sein Auge endgültig geheilt ist und das helle Licht der Sonne wieder vertragen kann.

Carré de Montgeron versucht seine Leser somit mittels zwei einander ergänzender Diskurse von der Wahrheit des Wunders zu überzeugen. Erstens gestaltet er seinen Text auf eine Art, die an Berichte von späteren naturwissenschaftlichen Experimenten erinnert: die genannten Uhrzeiten, die präzisen Beschreibungen der wiederholten Versuche, das Auge endgültig zu heilen, sowie die Diagnosen des Zustandes seines Auges während der unterschiedlichen Stadien des wunderbaren Geschehens zeigen den Einfluss der aufkommenden experimentellen Wis-

28 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Dom Alphonse*, S.42. Mit „cet aveugle dont il est parlé dans l'Evangile“ ist hier wohl der Blindgeborene gemeint, der, nachdem er von Jesus geheilt wurde und sehen konnte, den Pharisäern erklärte, dass Jesus ein Prophet sei (Joh 9).

29 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Dom Alphonse*, S. 43.

30 Bereits am Anfang des Berichtes macht Carré de Montgeron deutlich, dass in Spanien die „ténèbres de l'erreur“ der Inquisition die „lumière de la Vérité“ verdunkelt hätten. Zudem hatte Dom Alphonses Betreuer („Gouverneur“) ihm zunächst die Reise nach Paris verboten. Dieser fürchtete den Eindruck, den eine eventuelle Heilung des Sohnes eines hochpositionierten spanischen Regierungsmitarbeiters durch die Vermittlung eines Jansenisten erwecken könnte. Vgl. ebd., S. 41f.

senschaft auf Carré de Montgeron.³¹ Auch wenn hier nicht im eigentlichen Sinne von einem Experiment die Rede sein kann – es findet keine experimentelle Manipulation der Natur zur Erkenntnisgewinnung statt –,³² setzen seine Überlegungen stark auf die empirische Beobachtung von Tatsachen, die die Grundlage für Experimente bilden.³³ Die Leser des Berichtes können die Beobachtungen Carré de Montgerons und den allmählichen Vollzug des Wunders somit bis ins Detail nachvollziehen und beurteilen.³⁴ Daneben wird die Beschreibung des Wunders

- 31 In Frankreich etablieren sich die experimentellen Naturwissenschaften ab Mitte der 1730er Jahre mit den Schriften des Abbé Nollet. Vgl. Peter R. Anstey/Alberto Vanzo, „Early Modern Experimental Philosophy“, in: *A Companion to Experimental Philosophy*, hg. von Justin Sytsma und Wesley Buckwalter, Wiley Blackwell 2016, S. 87–102, hier S. 98–100.
- 32 Vgl. Peter Dear, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katharine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2008, S. 106–131. Dear definiert das frühneuzeitliche Experiment als „a technique for interrogating nature (if necessary, ‘torturing’ it, in Francis Bacon’s phrase), and one that yielded, above all, operational rather than essential knowledge“ (S. 130).
- 33 Zur epistemischen Bedeutung von Fakten für die Beweisführung der experimentellen Wissenschaften vgl. Lorraine Daston, „Strange Facts, Plain Facts, and the Texture of Scientific Experience in the Enlightenment“, in *Proof and Persuasion: Essays on Authority, Objectivity, and Evidence*, hg. von Suzanne Marchand und Elizabeth Lunbeck, Turnhout 1996, S. 42–59. In diesem Kontext ist es lohnenswert noch einmal auf die anfangs bereits erwähnte Aussage Carré de Montgerons, dass alle „vérités de fait“ (Herv. R.G.) nur mittels der Sinne zugänglich seien, zu verweisen (siehe oben Anm. 19).
- 34 Die Beschreibung der Wunderheilungen als langsam wirkende Vorgänge, die mit Rückfällen und Schmerzen zusammengehen, betont die Tatsächlichkeit und Beobachtbarkeit der Wunder. In gewisser Weise folgt Gott den Naturgesetzen für die Vollbringung der Wunder. Die in der Frühen Neuzeit durchaus geläufige allegorische Vorstellung von Gott als Arzt, der die Gnade als geistige Medizin für die geistige Krankheit der Sünde anreicht (vgl. dazu zum Beispiel Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie: Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden/Boston 2005), bekommt hier eine physische Dimension. Gott arbeitet nicht nur metaphorisch, sondern wirklich wie ein irdischer Arzt. Argomathe sieht in dieser Betonung empirischer Fakten einen frühen Ausdruck des modernen Positivismus. Vgl. Argomathe, *À propos des miracles de Saint-Médard*, S. 146, sowie S. 158–160. Im Gegensatz zu den Wunderberichten des 17. Jahrhunderts, die die Wunder vor allem institutionell legitimieren, orientiert sich Carré de Montgeron an den neuen naturwissenschaftlichen Theorien des 18. Jahrhunderts. Dies blieb nicht unbemerkt: In seiner Abhandlung über Wunder erwähnt David Hume die jansenistischen Wunder und zeigt sich beeindruckt von der Menge an Zeugen und Carré de Montgerons Berichte: „But what is more extraordinary, many of the miracles were immediately proved upon the spot, before judges of unquestioned integrity, attested by witnesses of credit and distinction, in a learned age, and on the most eminent theatre that is now in the world. Nor is this all. A relation of them was published and dispersed everywhere; nor were the Jesuits, though a learned body, supported by the civil magistrate, and determined enemies to those opinions, in whose favour the miracles were said to have been wrought, ever able distinctly to refute or detect them“ (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. von Stephen Buckle, Cambridge 2007, S. 109 (10, 2, 27)). Aus der empirisch gestalteten Argumentation ergibt sich aber auch ein Paradoxon: Die Betonung der Wunder als empirisch nachvollziehbaren Tatsachen geht mit einer Reduzierung des übernatürlichen Anteils einher. Gleichzeitig aber soll die Argumentation die Übernatürlichkeit der Ereignisse bestätigen. Im Folgenden soll deutlich werden, dass dem Staunen aus diesem Grund eine erhebliche Rolle zukommt.

mit einem religiösen Diskurs verbunden, der die Zeichenhaftigkeit des Gesehenswunders betont und die Leser von seiner Wahrhaftigkeit überzeugen soll.

Nach dieser detaillierten Erzählung des Mirakels, führt Carré de Montgeron nun eine Menge Zeugen an, die das Wunder bestätigen. Darunter sind auch zwei ‚berühmte‘ Chirurgen, deren Aussagen zur Begutachtung des Wunders von Dom Alphonse ebenfalls auf einem Experiment beruhen: „[...] deux fameux Chirurgiens, M. de Manteville & M. Souchay, [...] après plusieurs expériences ont certifié dans un rapport authentique la perfection de la vue de l’œil droit de Dom Alphonse, aussi bien pour les objets éloignés que pour ceux qui étoient proches“.³⁵ Die Ärzte werden hier somit nicht nur als Autoritätsfiguren angeführt. Sie sollen die Funktion des Auges auch empirisch untersucht und bestätigt haben. Nach den vorherigen Erklärungen über die Unheilbarkeit des Auges wird nun also mittels Experimenten festgestellt, dass ein Wunder geschehen sein muss.

Die oben angeführten Argumente Dears sind auch für diese Beispiele relevant: Experimente und Wunder sind hier insofern aufeinander bezogen, als sie anhand der Naturgesetze definiert werden. Carré de Montgeron verwendet den empirischen Diskurs, um seine Leser davon zu überzeugen, dass es sich hier um Wunder handelt. Gerade die Experimente der Ärzte – die die Grenzen der Naturgesetze dadurch markieren, dass Dom Alphonse Heilung unmöglich scheint – zeigen, dass es sich hier um übernatürliche Heilungen handelt und somit um Wunder. Indem Carré de Montgeron seine Berichte in einem solchen pseudo-wissenschaftlichen Diskurs präsentiert, zielt er auf eine höhere Glaubwürdigkeit seiner Abhandlungen. Er möchte nicht bloß behaupten, sondern vor allem beweisen, dass die Wunder wirklich stattgefunden haben. Dem Leser werden dazu alle Schritte des Heilvorgangs dargelegt. Ihm wird suggeriert, er könne die Wahrhaftigkeit des Wunders selbst überprüfen. Diese Legitimierungsstrategie kann einerseits dadurch erklärt werden, dass die empirischen Naturwissenschaften im Frankreich des 18. Jahrhunderts an Bedeutung gewinnen. Andererseits aber fällt durch die Bulle *Unigenitus* für die Jansenisten die bisher geläufige, institutionelle Autorisierung der Wunder durch die Kirche weg. Carré de Montgeron, dessen Werk sich explizit an die Jesuiten richtet, bleibt somit nur noch eine Beweisführung, die auf sinnlicher Wahrnehmung beruht. Er kann gewissermaßen nichts anderes tun, als seinen Opponenten die Tatsachen vor Augen zu führen.

4 Experimente und Leidenschaften

Was Dear bezüglich Pascals Experiment gezeigt hat, trifft aber auch hier zu: Die Beobachtungen bestätigen eine für den Beobachter bereits feststehende Tatsache. Carré de Montgeron ist davon überzeugt, dass die Heilungen übernatürlicher Art sind und verwendet den empirischen Diskurs als eine rhetorisch-persuasive Strategie. Doch zeigt sich in den Berichten, dass die Ärzte und Zeugen nicht unbedingt als jene „observateur[s] le[s] plus exact[s], le[s] plus désintéressé[s] & le[s]

³⁵ Ebd., S. 53.

moins passionné[s]“ auftreten, die ihre Studienobjekte laut Du Marsais' Artikel zur *expérience* in der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert nicht mit einem durch Leidenschaften verzerrten Blick betrachten.³⁶ Doch letztlich fungieren die Leidenschaften nicht nur wie eine Brille („lunettes“³⁷), die die Dinge anders aussehen lässt, als sie sind. Sondern, so ließe sich hinzufügen, die Beobachtungen selbst lösen beim beobachtenden Subjekt häufig Leidenschaften aus – insbesondere bewirken sie ein Staunen, das auch bei Carré de Montgeron Erwähnung findet, wenn er die erste Begegnung zwischen dem Arzt Gendron und dem geheilten Dom Alphonse bespricht. Hierbei führt er das Staunen des Arztes bezeichnenderweise sogar als Beweis („preuve“) für die Übernatürlichkeit der Heilung an:

L'étonnement de M. Gendron dès qu'il aperçoit de loin D. Alphonse, est déjà une grande preuve du surnaturel de sa guérison: un homme d'une expérience aussi consommée que M. Gendron, ne se seroit pas tant étonné d'une chose qui auroit pu arriver d'une manière naturelle.³⁸

Das Staunen wird hier durch die Rückkopplung an Erfahrungswissen als Beweis für den übernatürlichen Charakter der Heilung genannt: Es zeigt, dass der Arzt, obwohl er sehr erfahren ist, die Heilung nicht medizinisch erklären kann.

Neben der Zeugenschaft solch medizinischer Experten werden auch die Beobachtungen ‚einfachster‘ Menschen angeführt, um die Wahrhaftigkeit des Wunders zu bestätigen. So schreibt Carré de Montgeron in einem weiteren Bericht, dass die wunderbare Heilung des Auges eines gewissen Pierre Gautier durch ‚tausendfache Erfahrung‘ („mille & mille expériences“) von den Einwohnern des Dorfes bestätigt worden sei:

La joie d'un événement si subit & si consolant n'est pas de ces choses que l'on puisse décrire, le cœur du miraculé suffit à peine à sa reconnaissance; c'est une consolation universelle dans sa famille, c'est un étonnement & un empressement général dans la ville de Pezenas pour venir admirer une merveille si peu attendue. La facilité de s'en convaincre par soi-même fait faire mille & mille expériences, & tout sert à persuader de la réalité du Miracle. Ici le jugement du plus simple est aussi sûr, que la décision du plus habile: c'est un œil crevé depuis quinze mois, c'est un œil détruit qui a été rétabli d'une manière subite, & qui présentement voit tout, distingue tout, discerne tout.³⁹

36 César Chesneau Du Marsais, „Expérience“, in: Denis Diderot/Jean le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 6, Paris 1756, S. 297a: „Il est assez ordinaire que deux personnes qui sont de sentiment différent, alleguent chacun l'expérience en sa faveur: c'est l'observateur le plus exact, le plus desintéressé & le moins passionné qui seul a raison. Souvent les passions sont des lunettes qui nous font voir ce qui n'est pas, ou qui nous montrent les objets autrement qu'ils ne sont.“

37 Ebd.

38 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Dom Alphonse*, S. 73.

39 Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles, Pierre Gautier*, S. 3.

Auch aus diesem Zitat geht hervor, dass die Beobachtungen Leidenschaften hervorrufen, die zur Bestätigung des Wunders beitragen. Die Tatsache, dass Carré de Montgeron vom Staunen, von der Verwunderung und der Unbeschreibbarkeit des Wunders spricht, deutet auf eine Mischform von empirischer *observatio* und einer spontanen Erfahrung hin.

In weiteren Berichten wird zudem deutlich, dass die Beglaubigung der Wunder anhand einer empirischen Argumentation wohl nicht völlig hinreichend ist. Carré de Montgeron recurriert auch vielfach auf ein alltägliches Erfahrungswissen. In mehreren der Berichte werden zum Beispiel Zeugen aufgeführt, die den körperlichen Defekt oder die Krankheit des betreffenden Subjekts der Erzählung für unheilbar erklären und sich dabei auf ihre *experientia* berufen.

Auch wenn Carré de Montgeron mit einem empirischen Wissen argumentiert, kommt der praktischen Erfahrung eine sehr bedeutende Rolle zu. Dieses langjährige Erfahrungswissen scheint an manchen Stellen sogar mehr Überzeugungskraft zu besitzen als das empirische Wissen, denn erst durch den Rückgriff auf die persönliche (Lebens)Erfahrung wird jenes Staunen ausgelöst, das die beiden Ärzte wirklich überzeugt. Das Staunen erlaubt es Carré de Montgeron schließlich zu argumentieren, dass, wenn sogar Personen mit einer solchen langjährigen Erfahrung die Heilung als unverständlich deklamieren und an die Grenzen ihres Wissens stoßen, es sich nur um ein Wunder handeln könne. Trotz des Versuchs, die Wunder so systematisch und wissenschaftlich wie möglich zu vermitteln, beruft Carré de Montgeron sich also zusätzlich auf jene persönliche Erfahrung, die sich nur schwer in propositionale Sprache transferieren lässt.

Zudem tauchen in den Erzählungen regelmäßig überraschte, staunende und sich wundernde Zeugen auf. Neben den präzisen Beobachtungen appelliert der Berichterstatter also auch an Erfahrungswissen im Sinne eines alltäglichen Wissens und die Leidenschaften als somatischen Nachweis der Erfahrung des Wunders, um seine Leser zu überzeugen. Die Erfahrung des Wunders affektiert in erster Linie den Körper und löst Staunen aus. Carré de Montgeron versucht sich die Wunder zwar durch präzise Beobachtungen zu nähern, führt sie aber immer wieder auf das Staunen zurück, was die Einschränkungen seiner empirischen Methode zeigt.⁴⁰ Durch die Reproduktion des Staunens – sowohl durch rhetorische

40 Das Staunen oder die Verwunderung und das Wunder haben seit jeher eine enge Verbindung. Bereits in der antiken Philosophie ist das Staunen (*thaumazein*) der Ursprung der Wissbegierde, löst sie doch die Neugierde aus. Vgl. dazu Karlheinz Barck, „Wunderbar“, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 6, hg. von dems. u. a., Stuttgart/Weimar 2005, S. 730–773, hier S. 733. Im 17. Jahrhundert ist die Verwunderung bei Descartes aus diesem Grund die erste Leidenschaft. Sie lässt den Zuschauenden erst einmal ohne Urteil über das bestaunte Objekt oder Ereignis zurück und setzt somit die Neugierde, d. h. das Streben nach neuen Erkenntnissen, in Gang. Vgl. René Descartes, *Les Passions de l'âme*, II, 53, hg. von Jean-Maurice Monnoyer, Paris 1988, S. 190: „Et parce que cela [die Verwunderung] peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou si il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions.“ Diese epistemische Dimension des Staunens spielt auch bei Carré de Montgeron eine Rolle. Allerdings führt

Strategien als auch durch das Anführen staunender Zeugen – wird der Bericht auf die eigentliche Erfahrung des Wunders zurückgeführt, die dem Menschen mit einem Eingriff Gottes in der Welt konfrontiert.

5 Wunder-Erfahrung

Bisher ist es vor allem darum gegangen, wie Erfahrungswissen verwendet wird, um skeptische Leser von Wundern zu überzeugen. Doch Wunder können, so geht aus anderen Wunderberichten hervor, selbst ebenfalls Erfahrungswissen erzeugen. In der *Histoire de Notre-Dame de Liesse*, die im Jahr 1708 veröffentlicht wurde, erzählt der Priester Étienne Nicolas Villette die Geschichte des Marienwallfahrtortes Liesse, wo vom späten 14. bis zum 17. Jahrhundert mehrere Wunder geschehen sein sollen.⁴¹ Das Buch enthält ein Kapitel, in dem der Priester sowohl über die allgemeine, ortsunabhängige Marienverehrung als auch deren Bezug zum Pilgern zu spezifischen Wallfahrtsorten spricht. Zunächst schreibt er, dass Maria natürlich überall verehrt werden könne und sie auch überall Gebete erhöre.⁴² An bestimmten, von ihr selbst erwählten Orten würde sie jedoch noch größere Wunder bewirken. Zur Unterstützung dieser Aussage appelliert er an die allgemeine, praktische Erfahrung:

Mais quoi que ces principes soient certains & véritables [dass Maria überall angebetet werden kann], personne ne peut disconvenir que comme il y a des Lieux que la sainte Vierge semble s'être choisis pour y être honorée d'un Culte particulier, elle se plaît aussi à y répandre ses faveurs & ses graces avec plus d'abondance, sur ceux qui viennent y implorer son secours. Ceci est une vérité de pratique & d'expérience qui est reconnuë dans tout le Monde Chrétien, n'y ayant point de Royaume, & presque point de Province,

das Staunen hier nicht zu neuen Erkenntnissen über die Naturgesetze, sondern zur Feststellung, dass die Heilungen nicht zu erklären sind und deswegen göttlichen Ursprungs sein müssen. Die Art von Staunen, die von Wundern ausgelöst wird, wird in der Heiligen Schrift bereits mit *stupor* beschrieben (so reagieren die Zeugen einer Heilung eines Blinden durch Jesus in Mt 12,23 wie folgt: „stupebant omnes turbæ“) und kennzeichnet sich durch Furcht und Erstarrung. Diese Art von Staunen macht dem Beobachter des Wunders die Allmacht Gottes bewusst, leitet aber keine epistemologische Frage nach der Funktion des wunderbaren Geschehens ein. Vgl. hierzu Mireille Schnyder, „Staunen und conversio“, in: *Zwischen Ereignis und Erzählung: Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Ruth Beruht u.a., Berlin 2016, S. 169–186. Dem Wunder als Ereignis und der Verwunderung als Leidenschaft ist gemeinsam, dass sie beide die Grenzen des Wissbaren markieren. Vgl. Daston/Park, *Wonders*, S. 13–20.

41 Zur Geschichte von Notre-Dame de Liesse als Pilgerort vgl. Hervé Barbin/Jean-Pierre Duteil, „Miracle et pèlerinage au XVII^e siècle“, in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 167 (1975), S. 246–256; Philippe Luez, „Pourquoi vient-on prier Notre-Dame-de-Liesse?“, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 192 (1988), S. 39–52.

42 Étienne Nicolas Villette, *Histoire de Notre-Dame de Liesse*, Laon 1708, S. 89f.: „Quant aux Pèlerinages établis dans l'Eglise aux Lieux qui sont spécialement dédiés à la sainte Vierge, je dirai qu'il est vrai qu'on peut l'honorer en tout lieu; qu'elle entend par tout les prières de ceux qui ont recours à elle; qu'elle les exauce même partout, lors qu'on les lui adresse avec une vive foi [...]“

où il n'y aît des Lieux, dans lesquels la sainte Vierge fait ressentir à ceux qui viennent l'y invoquer des effets sensibles de sa clémence.⁴³

Weil es fast in jedem Land und in jeder Provinz einen der Mutter Gottes gewidmeten Pilgerort gebe, wo sie wundertätig gewesen sei, habe die ganze christliche Welt die Erfahrung gemacht, dass diejenigen, die sie an solchen Orten anrufen, auch die Effekte ihrer Gnade zu spüren bekämen. Obwohl der Priester hier wohl in erster Linie sein Vertrauen in die Gnade der Gottesmutter zum Ausdruck bringt, ist auffällig, dass Wunder, die eigentlich unverständliche, übernatürliche Ereignisse sind, hier nahezu als vorhersagbar betrachtet werden. Sie folgen demnach offenbar einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, die Villette hier mit einem Erfahrungswissen verbindet: Da die Marienwunder immer wieder an ähnlichen Orten stattfinden, so das Argument, habe die christliche Welt ein Erfahrungswissen aufgebaut, aufgrund dessen sie sich der Wundertätigkeit versichert wissen könne.

Ein letztes Beispiel zeigt, wie aus einem Wunder Erfahrungswissen hervorgeht, verbindet dies aber gleichzeitig mit einem Unwissen über das Wunder. Es handelt sich um die „Miracle de la sainte Épine“, die am 24. März 1656 im jansenistischen Kloster Port-Royal stattgefunden haben soll. Dort wurde die dreizehnjährige Marguerite Périer, die Nichte von Pascal, von einer Augengeschwulst, an der sie bereits jahrelang gelitten hatte, geheilt. Als sie an jenem Tag eine im Kloster aufbewahrte Dornenreliquie auf ihr Auge drückte, so die Erzählung, verschwand die Geschwulst sofort und ihr Auge war geheilt.⁴⁴ In den darauffolgenden Wochen

43 Ebd., S. 90.

44 Festgehalten wurde das Wunder u.a. in einer Zeugenaussage Blaise Pascals, der das Wunder als Onkel des Mädchens miterlebte. Vgl. *Déposition de Pascal sur le Miracle de la Sainte Épine*, in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 1, hg. von Michel Le Guern, Paris 1998, S. 3–6. Für eine Zusammenfassung der Ereignisse siehe auch Antony McKenna, „Périer, Marguerite“, in: *Dictionnaire de Port-Royal*, hg. von Jean Lesaulnier und Antony McKenna, Paris 2004, S. 810–812. Die Erklärung von Pascal ist von der gleichen Detailliertheit geprägt wie die späteren Berichte Carré de Montgerons. Er nennt viele medizinische Details („gouttes d'eau qui lui tombaient par le coin du dit œil gauche [...] qui se convertirent en boue [...]“ [Pascal, *Déposition*, S. 4]) und führt die Aussagen von erfahrenen Ärzten an, die die Unheilbarkeit des Geschwulstes bestätigen. Er beschreibt, wie man sich, nach dem Ausprobieren mehrerer einfacher Heilmittel, schließlich darauf einigt, dass das Mädchen nur durch das Feuer geheilt werden könne. Diese Methode führe jedoch nicht gewiss zu einer vollständigen Heilung und sei äußerst gefährlich. Die Operation wird dann auch mehrere Male aufgeschoben. Letztendlich aber verschlimmerte sich die Krankheit derart, dass ihr Vater per Brief zum Kloster gerufen wurde, wo das Mädchen wegen ihrer Krankheit verblieben war, um seine Erlaubnis für die Operation zu geben. Just an dem Tag aber wurde Marguerite Périer durch die Berührung der Dornenreliquie vollständig geheilt („Que ce jour-là même, sur les trois heures de levée, quelques heures après cette lettre écrite et envoyée à la poste, ladite malade fut guérie sur-le-champ, par l'attouchement d'un reliquaire dans lequel il y a une épine de la couronne de Notre-Seigneur“ [ebd., S. 5f.]). Obwohl die Aussage Pascals, ähnlich wie die späteren Berichte Carré de Montgerons, mit sehr vielen Fakten unterstützt ist (was wohl auch auf die Legitimierungsproblematik der Jansenisten hindeutet), ist der Text ein ziemlich klassischer Wunderbericht. Das Wunder erscheint hier noch als ein sehr plötzliches Ereignis, das direkt zur vollständigen Heilung führt, während die Wunder bei Carré de Montgeron als länger andauernde Prozesse beschrieben werden.

wurde der Heilung im Kloster mehrmals mit Zeremonien gedacht. In einem Brief, den Jacqueline Pascal an ihre Schwester, die Mutter des Kindes, schrieb, ruft sie eine solche Zeremonie und auch das Wunder selbst in Erinnerung. Über das Wunder schreibt sie:

Tout ce qui regarde Dieu est ineffable, et s'apprend beaucoup mieux par l'expérience que par des paroles. Prions Dieu seulement qu'il nous fasse avoir toujours présente au cœur une si grande merveille, et que le temps ne la fasse point vieillir à notre égard, puisqu'il ne sera pas moins admirable dans dix ans d'ici, qu'un si grand mal ait été guéri en un instant, que dans l'instant où il le fut.⁴⁵

Jacqueline Pascal beschreibt das Wunder hier als eine Erfahrung, durch die man mehr über Gott lerne als durch Worte. Ihre Worte zeigen das ‚wirkliche‘ Vermögen des Wunders, Erfahrungen auszulösen, die nicht diskursivierbar sind, aber gerade dadurch überzeugen. Die Beobachtung der Heilung ihrer Nichte drängt Jacqueline zu einer Medialisierung (hier die Gedenkzeremonien im Kloster), die die Erfahrung der Gnade Gottes wiederholbar machen soll. Die Darstellung des Wunders stößt aber immer wieder auf ein Diskursivierungsproblem, das hier von Jacqueline Pascal mit dem traditionellen Konzept der *ineffabilitas Dei* angesprochen wird. Im Vorangegangenen ist deutlich geworden, dass auch Carré de Montgeron, der seine Berichte systematisch gestaltet und sie als Beweisführungen qualifiziert, mit dem Diskursivierungsproblem konfrontiert ist. Die Erfahrung eines Wunders generiert vor allem ein religiöses Wissen über die Gnade und Allmacht Gottes, das sich nicht in eine empirisch-propositionale Sprache bringen, sich also nicht ohne Weiteres diskursivieren lässt.

6 Fazit

Die letzte Aussage ist exemplarisch für die Diskursivierung von der Erfahrung des Wunders im Frankreich des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts, eine Zeit der sich herausbildenden empirischen Naturwissenschaften. Wie aus den oben aufgeführten Beispielen hervorging, zeigen sich im Zuge dieser Entwicklung diverse Versuche, Wunder mit einem empirischen Erfahrungswissen zu verbinden. Dies drückt sich bei Carré de Montgeron in einem empirischen Diskurs aus, der durch medizinische Beobachtungen und einer präzisen Beschreibung der Handlungen, die zur Wunderheilung führen, seinen Lesern überzeugen möchte. Jedoch wird dieser empirische Diskurs kombiniert mit einem Diskurs, der ein Erfahrungswissen im Sinne eines alltäglichen, praktischen Wissens anspricht und der an persönliche Beobachtungen appelliert – auch von Nicht-Experten. Trotz der Datierungen und genauen Beschreibungen der unterschiedlichen Fälle, die der Bericht im Gegensatz zum oben erwähnten Beispiel der hydrostatischen Experimente

⁴⁵ M. P. Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et Marguerite Périer, sa nièce, publiés sur les manuscrits originaux*, Paris 1845, S. 390.

Pascals enthält, sind doch noch Spuren des eher rational bzw. spekulativ ausgerichteten Experiments von Pascal zu erkennen. Wie bei Pascal geht es darum, eine Vorannahme (hier: die Heilungen sind Wunder), von deren Wahrheit Carré de Montgeron in erster Linie durch persönliche Erfahrung überzeugt ist, mit einem Beobachtungswissen zu unterfüttern. Dabei geht es jedoch nicht darum, die universelle, natürliche Ordnung zu bestätigen, sondern – gerade umgekehrt – darum zu demonstrieren, dass die beobachteten Heilungen aus dieser Ordnung herausfallen und deswegen Wunder sind. Deswegen ist der Bericht durchflochten mit rhetorischen Strategien, die beim Leser Staunen auslösen sollen. Innertextuell wird das Staunen der Zeugen der Wunderheilungen betont und mit Erfahrungswissen in Verbindung gebracht. Gerade dieser Fokus auf dem Staunen führt den Bericht ins Religiöse zurück und macht deutlich, dass es sich bei den Wundern um Phänomene unsagbaren göttlichen Ursprungs handelt, deren Beschreibung zu Bekehrungen führen und Verbreitung des (jansenistischen) Glaubens dienen soll. Erfahrungswissen ist somit unerlässlich für den Umgang mit Wundern. Aus einem Wunder geht Erfahrung hervor, und Erfahrung ist notwendig, um ein Wunder zu erkennen. Diese Erfahrungen unterschiedlicher Art werden in den hier aufgeführten französischen Beispielen immer anhand des Begriffes *expérience* beschrieben und eine Trennung zwischen einem Erfahrungswissen im Sinne einer persönlichen Erfahrung und im Sinne eines empirischen Wissens wird nicht explizit vorgenommen. In den zuletzt genannten Beispielen geht es deutlich um eine alltagspraktische Erfahrung, die aus dem Erfahren – im Sinne von Miterleben – eines Wunders hervorgeht. In Carré de Montgerons Bericht ist mit *expérience* häufig eine Mischform gemeint. Die Berichte sind in gewisser Weise empirisch fundiert, gehen aber mit einem persönlichen Erfahrungswissen einher. Die Ansätze, die Wahrheit der Wunder mit einer empirischen und naturwissenschaftlichen Argumentation zu verteidigen, können schlussendlich nicht eingelöst werden. Die Berichte rekurren immer wieder auf die praktische Erfahrung von Ärzten und persönlichen Beobachtungen von Zeugen. Die Beschreibungen dieser Erfahrungen werden zusätzlich durch die Leidenschaft des Staunens verstärkt. Der leidenschaftslose Diskurs der Empirie verschafft Carré de Montgeron also nicht gänzlich die sprachlichen Werkzeuge, die seinen Leser überzeugen sollen. Die persönliche, das Innere berührende Erfahrung ist es, die dem Wunder seine Überzeugungskraft gewährt. Das Sprechen über Wunder, so wusste auch Pascal, ist gefährlich: „Misérables qui nous obligez à parler des miracles [...] pour affaiblir vos adversaires, vous désarmez toute l'Eglise.“⁴⁶

46 Blaise Pascal, *Pensées*, XIII, 849, hg. von Léon Brunschvieg, Paris 1950, S. 291.

Bibliographie

Quellen

- Augustinus von Hippo, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder, München 1911.
- Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei*, hg. von A. Dombart, Turnhout 1955 [= CCL 48].
- Thomas von Aquin, *Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin*, deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider, Regensburg 1886–1892.
- Carré de Montgeron, Louis Basile, *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris et autres appellans démontrée contre M. l'archevêque de Sens, ouvrage dédié au Roy, par M. Carré de Montgeron, conseiller au Parlement de Paris, Tome premier, nouvelle édition, revue & augmentée par l'auteur*, Köln 1745.
- Descartes, René, *Les passions de l'âme*, hg. von Jean-Maurice Monnoyer, Paris 1988.
- M. P. Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et Marguerite Périer, sa nièce, publiés sur les manuscrits originaux*, Paris 1845.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, hg. von Stephen Buckle, Cambridge 2007.
- Languet De Gergy, Jean-Joseph, *Instruction pastorale au sujet des prétendus miracles du Diacre de Saint*, Paris 1734.
- Lantages, Charles-Louis de, *La Vie de la vénérable mère Agnez de Jésus, Religieuse de l'Ordre de S. Dominique au devot Monastere de Sainte Catherine de Langeac. Avec l'Abregé de la Vie de la Mere Françoise des Seraphins, Prieure du Monastere de saint Thomas d'Aquin à Paris*, Au Puy 1665.
- Lantages, Charles-Louis de, *La Vie de la vénérable mère Agnez de Jésus, Religieuse de l'Ordre de S. Dominique au devot Monastere de Sainte Catherine de Langeac, Troisième Édition revue, corrigée & augmentée*, Au Puy 1718.
- Du Marsais, César Chesneau, „Expérience“, in: Denis Diderot und Jean le Rond d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 6, Paris 1756.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, hg. von Léon Brunschvieg, Paris 1950.
- Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, hg. von Louis Lafuma, Paris 1963.
- Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, hg. von Michel le Guern, Paris 1998.
- Saint Esprit, Michel du, *Saint Pélérinage de Notre-Dame de Lumières*, Lyon 1666.
- Villette, Etienne Nicolas, *Histoire de Nôtre-Dame de Liesse*, Laon 1708.

Sekundärliteratur

- Anstey, Peter R./Vanzo, Alberto, „Early Modern Experimental Philosophy“, in: *A Companion to Experimental Philosophy*, hg. von Justin Sytsma und Wesley Buckwalter, Wiley Blackwell 2016, S. 87–102.
- Armogathe, Jean-Robert, „À propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme des Lumières“, in: *Revue de l'histoire des religions* 180:2 (1971), S. 135–160.
- Barck, Karlheinz, „Wunderbar“, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, T. 6, hg. von dems. u. a., Stuttgart/Weimar 2005, S. 730–773.
- Bokobza Kahan, Michèle, „Ethos in Testimony: The Case of Carré de Montgeron, a Jansenist and a Convulsionary in the Century of Enlightenment“, in: *Eighteenth-Century Studies* 43:4 (2010), S. 419–433.

- Barbin, Hervé/Duteil, Jean-Pierre, „Miracle et pèlerinage au XVII^e siècle“, in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 167 (1975), S. 246–256.
- Cousin, Bernard, *Le Miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence 1983.
- Daston, Lorraine, „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe“, in: *Critical Inquiry* 18 (1991), S. 93–124.
- Daston, Lorraine, „Strange Facts, Plain Facts, and the Texture of Scientific Experience in the Enlightenment“, in *Proof and Persuasion: Essays on Authority, Objectivity, and Evidence*, hg. von Suzanne Marchand und Elizabeth Lunbeck, Turnhout 1996, S. 42–59.
- Daston, Lorraine/Park, Katharine, *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York 1998.
- Dear, Peter, „Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature“, in: *Isis* 81:4 (1990), S. 663–683.
- Dear, Peter, „The Meanings of Experience“, in: *The Cambridge History of Science*, Bd. 3: *Early Modern Science*, hg. von Katherine Park und Lorraine Daston, Cambridge 2008, S. 106–131.
- Faugère, M.P., *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et Marguerite Périer, sa nièce, publiés sur les manuscrits originaux*, Paris 1845.
- Geppert, Alexander C. T./Kössler, Till, „Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte“, in: *Wunder: Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hg. von dens., Berlin 2011, S. 49–68.
- Gouzi, Christine, „L'image du diacre Pâris: portraits gravés et hagiographie“, in: *Chrétiens et sociétés* 12 (2005), online: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/2175>, 14.1.2021.
- Grizelj, Mario, *Wunder und Wunde. Religion als Formproblem von Literatur*, Paderborn 2018.
- Harrison, Peter, „Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion“, in: *Church History* 75:3 (2006), S. 493–510.
- Luez, Philippe, „Pourquoi vient-on prier Notre-Dame-de-Liesse?“ in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 192 (1988), S. 39–52.
- McCready, William David, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.
- McKenna, Antony, „Périer, Marguerite“, in: *Dictionnaire de Port-Royal*, hg. von Jean Le-saulnier und Antony McKenna, Paris 2004, S. 810–812.
- Schnyder, Mireille, „Staunen und conversio“, in: *Zwischen Ereignis und Erzählung: Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Ruth Beruht u.a., Berlin 2016, S. 169–186.
- Signori, Gabriela, *Wunder: Eine historische Einführung*, Frankfurt 2007.
- Steiger, Johann Anselm, *Medizinische Theologie: Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden/Boston 2005.
- Stentz, Barbara, „La maladie en récit et en image dans *La Vérité des miracles de Louis-Basile Carré de Montgeron*“, in: *Dix-huitième siècle* 47 (2015), S. 291–310.
- Vidal, Daniel, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle. Le mal et sa connaissance*, Paris 1987.
- Weiß, Wolfgang, „Zeichen und Wunder“. *Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Zimmermann, Ruben, „Wundern über ‚des Glaubens liebstes Kind‘. Die hermeneutische (De-)Konstruktion der Wunder Jesu in der Bibelauslegung des 20. Jahrhunderts“, in: *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hg. von Alexander C.T. Geppert und Till Kössler, Berlin 2011, S. 95–125.

Autor*innenverzeichnis

Dirk BRUNKE ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter für iberoromanische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungs- und Lehraufenthalte in Porto Alegre (Brasilien), Buenos Aires (Argentinien) und Quito (Ecuador). Forschungsschwerpunkte liegen in der historischen Emotionsforschung, der Authentizität insbesondere im 19. Jahrhundert und dem epischen Gedicht in der Romania. Ausgewählte Publikationen: „Die leidende Frau. Mitleid bei María de Zayas“, in: *HeLix. Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft* (Dossier Frau – Macht – Körper. Verfügungen über den weiblichen Körper in der frühneuzeitlichen Romania, hg. von Corinna Albert, Dirk Brunke und Marina O. Hertrampf) 2022; „Autenticación en la poesía épica latinoamericana del siglo XIX“, in: *El yo en la poesía épica. Nuevos espacios de subjetividad en la poesía épica ibérica y latinoamericana del siglo XIX*, hg. von Dirk Brunke und Roger Friedlein, Madrid/Frankfurt a. M. 2020, S. 142–156; *Das romantische Epos am Río de la Plata. Subjektivität und Lyrisierung*, Stuttgart 2018.

Isabelle FELLNER ist Literaturwissenschaftlerin mit Spezialisierung auf wissenschaftlichen Fragestellungen. Sie hat an der Freien Universität Berlin in Romanischer Philologie zu Fragen der Wissensverhandlung in französischen Gelehrtensozietäten des 17. Jahrhunderts promoviert. Von 2016 bis 2021 war sie im Teilprojekt A07 „Erotema. Die Frage als epistemische Gattung im Kontext der französischen Sozietätsbewegung des 17. und frühen 18. Jahrhunderts“ des Sonderforschungsbereichs 980 Episteme in Bewegung beschäftigt. Derzeit arbeitet sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin für den Schweizerischen Nationalfonds in Bern. Ihre Dissertation erscheint 2022 in der vorliegenden Reihe unter dem Titel *Nettoyer l'étude de la poussière: The Conférences of Théophraste Renaudot*.

Emiliano FERRARI est Docteur en Philosophie et Chercheur associé à l'IRPhIL (Université Lyon 3). Spécialiste de l'œuvre de Montaigne, ses recherches portent sur les rapports entre philosophie, littérature et savoirs humains dans la première modernité. Il codirige le groupe de recherche Atelier Montaigne (LabEx COMOD). Il a notamment publié: *Montaigne: une anthropologie des passions*, Paris 2014; (co-dir. avec Carlo Montaleone), *Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia*, Rome 2018; (co-dir. avec Thierry Gontier et Nicola Panichi), *Montaigne: penser en temps de guerres de Religion*, Paris 2022.

Daniel FLIEGE ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter für französische und italienische Literatur an der Humboldt Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen geistliche Lyrik und Hagiographie in der Frühen Neuzeit sowie AIDS-

Narrative in den frankophonen Gegenwartsliteraturen. Ausgewählte Publikationen: *E puro inchiostro il prezioso sangue. Das Verhältnis von Petrarkismus und Evangelismus in den Rime spirituali von Vittoria Colonna (1546)*, Heidelberg 2021; „Dans les abîmes insondables de la prédestination? À propos de trois imitations françaises du sonnet *Scelse da tutta la futura gente* de Veronica Gambara par Joachim Du Bellay, Simon Goulart et Philippes Desportes“, in: *Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses. Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, hg. von M. C. de Ribes, S. Dembruk, D. Fliege und V. Oberliessen, Genf 2021, S. 219–232; „Édition critique et commentée du *Balladin* de Clément Marot“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 82/3 (2020), S. 453–487.

Rogier GERRITS ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Romanistik der Universität Hamburg. Unter dem Titel *Zwischen „mystere cachez“ und „parole pure“: Allegorie, Allegorese und Interkonfessionalität in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit* erschien 2022 seine Dissertation bei Vandenhoeck und Ruprecht. In seinem derzeitigen Forschungsprojekt befasst er sich mit der Darstellung von Wundern in der französischen Literatur der Frühen Neuzeit.

Marie GUTHMÜLLER ist Absolventin der Universität La Sorbonne, Paris IV (MA 1997), der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (MA 1999 und 2000) und der Universität Osnabrück (PhD 2007). Vor ihrer Berufung als Professorin an die Humboldt-Universität lehrte und forschte sie an der Ruhr-Universität Bochum (2008–2018), der Universität Osnabrück (2000–2007) und am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin (2001–2004). Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Literatur- und Wissensgeschichte, mit Schwerpunkt auf der französischen und italienischen Literatur des 17. bis 21. Jh. und deren Dialog mit den Psychowissenschaften. Ausgewählte Publikationen: *Der Kampf um den Autor. Abgrenzungen und Interaktionen zwischen französischer Literaturkritik und Psychophysiologie 1858–1910*, Tübingen 2007; *Jenseits von Freud? Der Traum in der italienischen Moderne. Luigi Capuana, Federico Tozzi, Italo Svevo*, Wiesbaden 2021; (zus. mit Hans-Walter Schmidt-Hannisa, Hg.), *Das nächtliche Selbst. Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie*, 2 Bde., Göttingen 2016 und 2020.

Robert KRAUSE ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Privatdozent für neuere deutsche und vergleichende Literaturwissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Moderne, deutsch-französische Kulturbeziehungen, soziopolitische Fragen aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, Autobiografik und Briefwechsel. Ausgewählte Publikationen: *Muße und Müßiggang im Zeitalter der Arbeit. Zu einer Problemkonstellation der deutschen und französischen Literatur, Kultur und Gesellschaft im ‚langen‘ 19. Jahrhundert* (2021); „Bootsfahrt mit Baudelaire. Das Poem ‚Le Voyage‘ als Prätext für Nietzsches Dithyrambus ‚Die Sonne sinkt‘“, in: Andreas Urs Sommer, Sebastian Kaufmann, Ralph Häfner (Hg.), *Nietzsches Literaturen* (2019), S. 259–278; als Gast-Hg.: Dossier

in: *Lendemains*, hg. von Andreas Gelz und Christian Papilloud: *Walter Benjamins französische Konstellationen* (2022).

Iris ROEBLING-GRAU ist aktuell Vertretungsprofessorin für Romanische Philologie an der Freien Universität Berlin. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehört die spanische Literatur des Siglo de Oro. In ihrer Habilitationsschrift hat sie das *Libro de la vida* von Teresa de Jesús zusammen mit den Romanen *Julie, ou la Nouvelle Heloise* und *Les Bienveillantes* von Jonathan Littell in der Tradition der Spiegel-Texte interpretiert. Zu ihren Publikationen zählen: *„Acte gratuit“. Variationen einer Denkfigur von André Gide*, München 2009; (zus. mit Dirk Rupnow) *„Holocaust“-Fiktion. Kunst jenseits der Authentizität*, München 2015; (zus. mit Martina Bengert, Hg.), *Santa Teresa, Critical Insights, Filiations, Responses*, Tübingen 2019.

Christina SCHAEFER ist Professorin für französische und italienische Literaturwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Zuvor war sie am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin tätig, von 2012 bis 2020 zudem Mitglied des Sonderforschungsbereichs 980 Episteme in Bewegung. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf der französischen und italienischen Literatur der Gegenwart und Frühen Neuzeit. Im Bereich der frühneuzeitlichen Literatur ist sie spezialisiert auf: Literatur und Wissensgeschichte, Oeconomia, Erfahrungswissen/*experientia*; Dialog; Literatur von Frauen/*Querelle des femmes*. Ausgewählte Schriften: (zus. mit Simon Zeisberg, Hg.), *Das Haus schreiben. Bewegungen ökonomischen Wissens in der Literatur der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2018; „A Poet among Rulers. Tasso on Vittoria Colonna and Female Heroism in the *Discorso della virtù femminile e donnesca*“, *Rivista di Studi Italiani* 38/2 (2020), S. 147–185; *Gespräche über Haus und Familie. Dynamiken des ökonomischen Diskurses in Dialogen der italienischen Renaissance: von Alberti bis Tasso* (erscheint Wiesbaden 2022).

DOI: 10.13173/9783447118101.213

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-NC-NC 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

© by the author