

Zeitschrift: Zeitschrift für pädagogische Historiographie

Herausgeber: Pädagogische Hochschule Zürich

Band: 9 (2003)

Heft: 1

Artikel: Zwischen europäischem Diskurs und nationalem Kontext : das Deutsche Programm von Christian Thomasius

Autor: Casale, Rita

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-901861>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

social group work existierte, auch nach 1945 nicht anschlussfähig war?

Die folgenden vier Studien versuchen exemplarisch, auf diese noch immer zu wenig reflektierte Bedeutung nationaler Kontexte bzw. Barrieren hinzuweisen – in der Hoffnung, dass dadurch der Ruf nach «Internationalisierung» noch sinnfälliger und mittels der Reflexion eigener Vorverständnisse auch vermehrt umgesetzt wird. Sie thematisieren exemplarische Sachverhalte in chronologischer Reihenfolge: von der Rolle der französischen Moralistik in den Anfängen des deutschen Diskurses der Nation bzw. der deutschen Nationalsprache um 1700 (Rita Casale) zur Konstruktion von «Bildung» als Inbegriff deutscher Kultur im 18. Jahrhundert mit Rückgriff auf Shaftesbury (Rebekka Horlacher) und von der Imagination eines Exports deutschen Universitätenwesens in die USA im 19. Jahrhundert (Gabriele Lingelbach) zur Reflexion unterschiedlicher Kon-

zepte von Sozialpädagogik in der Schweiz und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Bettina Grubenmann).

Literatur

- Burke, Peter: *Historiography and Philosophy of History*. In: Peter Burke (Hrsg.): *History and Historians in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press 2002, S. 230–249
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960
- Petersen, Peter: *Nachwort. Entwicklung eines eigenen Schulwesens in USA. – Ablösung von Europa*. In: John Dewey/William Heard Kilpatrick: *Der Projekt-Plan: Grundlegung und Praxis*. Weimar 1935, S. 206–213
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation: über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. 2., erw. Aufl. von: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935). Stuttgart 1959
- Sombart, Werner: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München/Leipzig 1915
- Winkler, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen*. München 2000
- Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München 2001

Zwischen europäischem Diskurs und nationalem Kontext: Das *Deutsche Programm* von Christian Thomasius

■ Rita Casale

Im Kontext des Themas der Internationalisierung lässt sich die Rolle der Sprache nicht auf die Ansicht reduzieren, sie sei blosses Mittel der Verständigung. Dem scheinbaren Mittel kommt selbst eine politische Bedeutung zu, die für das Thema von Relevanz ist. Schon im Zeitalter des Humanismus beruhte das grosse Interesse für die Philologie auf deren politischen Implikationen. Spätestens in der Renaissance wird diese politische Bedeutung der Sprache dergestalt spezifiziert, dass im europäischen Raum Nationalbewusstsein und Sprachbewusstsein kaum mehr voneinander zu trennen sind. In meinem Beitrag werde ich versuchen, anhand der Analyse von Thomasius' Gracián-Rezeption eine der ersten Problematisierungen des Verhältnisses von Nation und Sprache im deutschsprachigen Raum darzustellen. Eine Untersuchung dieser Rezeption kann für die historische Bildungsforschung insofern bedeutsam sein, als sie einige *topoi* des aktuellen Forschungsstands in Frage zu stellen geeignet ist. Denn erstens zeigt sie, wie notwendig es für die historische Bildungsforschung ist, vergleichende Analysen der Literatur schon vor dem 18. Jahrhundert¹ durchzuführen. Zweitens zieht sie für den Vergleich ein Gebiet in Betracht, das sich nicht mit «Mittel-europa» deckt (Horn/Németh/Pukansky/Tenorth 2001). Die Einsicht in die Vermittlerrolle, die Frankreich in der deutschen Rezeption von Gracián spielte, macht es möglich, den europäischen Diskurs

über die höfische Erziehung zu rekonstruieren, der seine Zentren in Italien, Spanien und Frankreich hatte. Schliesslich werden auch Erziehungsorte sichtbar, die von der Geschichte der Institutionen ignoriert werden. Im 17. Jahrhundert wurden an den Höfen und in den Pariser Salons Erziehungsmodelle vermittelt, die in den Lehrcurricula sehr selten zu finden sein werden.

Erhellend in Bezug auf die politische Bedeutung der Sprache ist aber Thomasius' Gracián-Rezeption vor allem deshalb, weil insbesondere im deutschen Sprachraum das Verhältnis zwischen Sprachbewusstsein und Nationalbewusstsein seit dem 19. Jahrhundert so eng gedacht wurde, dass die nationale Sprache geradezu als Ausdruck des Wesens eines Volks betrachtet wurde. Heidegger bringt dies in seiner Schrift von 1959 *Der Weg zur Sprache* nur auf den Begriff, wenn er das Zeigen zum Wesen der Sprache macht. Was die Sprache, während sie spricht, zeige, sei das Eigene des Geschehens – eines Geschehens, das für Heidegger als geschichtliches Schicksal eines Volkes zu verstehen ist. In der Literatur, aber vor allem in der Poesie und in der Philosophie werde das Eigene des historischen Schicksals eines Volkes gesagt. Die Sprache eines Volkes sei der Träger seiner Besonderheit. Das Wesen eines Volkes ist, was sich in seiner Literatur, in seiner Dichtung und in seiner Philosophie zeigt (Heidegger 1959/1965, S. 241ff.).

Die Identität, die Heidegger zwischen Sprache und Volk setzt, ist noch heute die implizite Voraussetzung der kulturellen und literarischen Kanone,

die ausschliesslich auf der Tradierung des Sprachgutes einer Nation beruhen. Die Geschichte, die ich im Gegensatz dazu erzählen möchte, ist eine kulturelle Episode, in der die Definition nationaler kultureller Codes dank der Übersetzung von einer Sprache in eine andere und von dieser in eine weitere entstanden ist. Ausgehend von dieser Geschichte wage ich die These zu formulieren, derzufolge nicht das Eigene, sondern die Aneignung des Fremden ein «Volk» bestimmt. Die Übersetzung als historische Aneignung eines anderen Kontextes ist immer untreu. Aber es ist gerade diese Untreue, die die Kommunikation und die Formation jener politisch-kulturellen Identitäten ermöglicht, die wir Nationalitäten nennen.

Christian Thomasius beabsichtigte in der sehr wahrscheinlich ersten deutschsprachigen Universitätsvorlesung im Wintersemester 1687/1688 in Leipzig² Graciáns Werk *Oráculo manual y arte de prudencia* zu behandeln. Die erste Vorlesung hatte die Form eines programmatischen Diskurses. Thomasius wollte sich in deutscher Sprache mit der französischen Tradition unter Zuhilfenahme des Buchs von Gracián auseinandersetzen. Der Titel des deutschen Programms von Thomasius lautete: *Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grundregeln, Vernüfftig, klug und artig zu leben.* Der junge Dozent hat dann allerdings von der weiteren Durchführung seines Programms in diesem Wintersemester abgesehen (Forssman 1977).

Schon die Ankündigung des Kollegs wirft die Frage auf, was ein spanischer Autor, ein Jesuit, in der Auseinandersetzung der Deutschen mit den Franzosen zu tun hat. Es lässt sich darauf leichter eine Antwort finden, wenn man versucht, die Rezeptionsgeschichte von Graciáns Werk, auf das sich Thomasius bezog, zu rekonstruieren.

Graciáns Schrift war im Jahr 1647 unter dem Namen des Bruders von Gracián erschienen, um die Zensur der Jesuiten zu umgehen. Thomasius konnte kein Spanisch. Er las und interpretierte Graciáns Schrift in ihrer französischen Übersetzung, die im Sommer 1684 von Nicolas Amelot de La Houssaye unter dem Titel *L'homme de cour* erschienen war. Dabei beschränkte sich Amelot de La Houssaye nicht nur auf das Original, sondern ergänzte das *Oráculo manual* mit Auszügen aus anderen Werken von Gracián, insbesondere aus *La Agudeza y Arte de Ingenio*, 1648, und aus *El Discreto*, 1646³. Damit verwandelte er das Buch in ein Handbuch für den Hofmann⁴.

Das Französische *Oráculo Manual: L'homme de cour* von Amelot de La Houssaye

Graciáns Schrift hatte weder im Original noch in der früheren italienischen Übersetzung so viel Erfolg wie in der französischen Fassung⁵. Sie erlebte in kurzer Zeit ein Dutzend Ausgaben und trug entscheidend zur Rezeption Graciáns auch jenseits der französischen Grenzen bei.

Amelot de La Houssaye widmete sie Ludwig XIV. Seine Zeitgenossen waren sich allerdings einig, dass er mit seiner Widmung die konventionellen Grenzen der Höflichkeit überschritten hatte⁶. Die schmeichelhafte Höflichkeit Amelots einerseits, die besondere Färbung, die Graciáns Buch durch die Veränderung des Titels erhielt, andererseits, liessen die Resonanz auf den Text unterschiedlich ausfallen.

Die unterschiedlichen Reaktionen auf *L'homme de cour* waren mit den verschiedenen Aspekten des höfischen Lebens in Frankreich während der Regierung Ludwigs XIV eng verbunden. Amelot hatte die spanische Schrift mit seiner Übersetzung dem französischen Kontext angepasst. Das deutlichste Zeichen dieser Anpassung ist die Übersetzung des Titels. Was legitimiert Amelot de La Houssaye, *Oráculo manual* mit *L'homme de cour* zu übersetzen? Geht es nur um eine Übersetzung, die in einem wörtlichen Sinn untreu ist? Oder fälscht sie auch den Sinn des Buchs? Ist Graciáns Werk ein Handbuch für den vollkommenen Hofmann?

Amelot bettete mit dieser Übersetzung des Titels Graciáns Buch in die Tradition der Handbücher oder Ratgeber für die Erziehung des vollkommenen Hofmanns ein. Diese Tradition war von Baldassar Castiglione *Il libro del Cortegiano* (1526) massgeblich bestimmt worden. Gracián hatte Castiglione ohne Zweifel gelesen und war von ihm auch beeinflusst worden. Der Hofmann war ausserdem in Spanien konzipiert worden und wurde von Juan Boscáns bald nach Erscheinen ins Spanische übersetzt. Aber der historische Kontext, in dem Castiglione über den Hof reflektierte, war ein gänzlich anderer als jener Graciáns. Italien oder genauer der Hof von Urbino unter der Herrschaft des Geschlechts der Montefeltri am Anfang des 16. Jahrhunderts kann mit dem Spanien Philipps IV in der Mitte des 17. Jahrhunderts kaum verglichen werden. Zwischen *Il libro del Cortegiano* (1526) und *Oráculo manual* (1647) war in Europa Entscheidendes geschehen: Religionskriege, die Einführung der Zensur durch die Inquisition und die Gestaltung neuer kultureller und territorialer Identitäten. Bevor die Nationen eine territoriale Stabilität annahmen, erhielten sie eine Art physiognomischen Charakter⁷: Nationen wurden kollektive Gebilde, durch die das Gesicht der Kultur geprägt wurde (Krauss 1947, S. 46).

Was sich bei Gracián im Vergleich zu Castiglione grundsätzlich verändert hatte, war die Stellung zum Hof. Castiglione schrieb am Hof als Hofmann. Gracián schrieb über den Hof als Zuschauer. Beide

waren überzeugt, dass der Hof der Ort ist, an dem die *comédie humaine* stattfand, wo Schwäche und Grösse der Menschen zu beobachten seien. Aber die Form, in der sie diese Überzeugung ausdrücken, zeigt ihre verschiedene Stellung zum Hof sehr deutlich. *Il Libro del Cortegiano* ist eine Konversation, ein höfisches Spiel, eine Unterhaltung, die in der Tradition von Boccaccios *Decamerone* (1353) stand. *Oráculo manual* dagegen ist eine Sammlung von Verhaltensregeln, die nach dem Modell der Kasuistik der Jesuiten geschrieben wurde. Diese Regeln wollten provisorische, contingente Ratschläge für das Verhalten sein, mit dem man am Hof zurechtkommen konnte.⁸ Das Höfische wurde bei Gracián zur Höflichkeit. Der Hof war bei ihm nicht mehr Vorbild, sondern der Ort, an dem die menschlichen Beziehungen anschaulich wurden. Das Höfische bedeckte die ganze Ebene der Politik. Die Lebenskunde, die Gracián bei der Beobachtung des höfischen Lebens erwarb, stellte die Basis dar für seine Fassung der Politik als Weltklugheit.

Infofern die Identifikation der politischen Sphäre mit dem Hof die Voraussetzung der Politik Ludwigs XIV wurde, passte Graciáns Werk zwar sehr gut in den französischen Kontext, dem die Übersetzung Amelots gewidmet war, dafür aber weniger in den Kontext der Tradition, in die er es durch seinen Titel gestellt hatte. Die Höfe im Italien der Renaissance konnten schon wegen ihrer Mehrzahl im Unterschied zur politischen Rolle des französischen Hofes Ludwigs XIV nicht der Ort sein, an dem irgendeine nationale Identität Gestalt annahm. In Versailles hingegen sollten die Verhaltensregeln für das Benehmen der Franzosen diktieren werden. Und die höfischen Beziehungen dort bestimmten die Machtverhältnisse, die in Frankreich im 17. Jahrhundert herrschten. Die Distanz jedoch, die die betrachtende Haltung Graciáns gegenüber der Identifikation der politischen Sphäre mit dem höfischen Leben zum Ausdruck brachte, wurde durch die Einbettung seines *Oráculo manual* in die Tradition der italienischen Hofliteratur aufgehoben. In seinem Buch bildet die Feststellung dieser Identifikation die Basis seiner Fassung der Politik als praktisches und von der Situation abhängiges Wissen, ohne dass dadurch zugleich diese Identifikation selbst gerechtfertigt werden sollte.

Der Hof, den Gracián wirklich vor Augen hatte, war weder der der italienischen Renaissance noch der von Ludwig XIV. Sein Held war nicht der Sonnenkönig, sondern Ferdinand der Katholische (1452–1640), Begründer des spanischen Weltreiches (vgl. Gracián 1676) und wie Ludwig XIV Paladin der religiösen Einheit des Landes. Der französische Übersetzer betonte die Parallelle zwischen Ferdinand dem Katholischen und Ludwig XIV. In der Widmung an den König, die am Anfang seiner Übersetzung des *Oráculo manual* steht, schrieb Amelot de La Houssaie: «Euer Maiestät / Sire, kommt der schöne Nahme eines Königes der Könige / welchem Gra-

cian seinem Ferdinand beyleget / vollkommen zu» (Gracián 1711). Auch diese Parallelen hat politische Bedeutung, denn aus Amelots Vergleich ist sowohl Frankreichs Wille, Spanien in der Rolle der ersten europäischen Macht zu ersetzen, als auch die neue Konfiguration der Machtverhältnisse in Europa, herauszulesen.

Ein weiterer Faktor für den Erfolg Graciáns am französischen Hof darf nicht übersehen werden: Gracián war Jesuit.⁹ Engagiert im Kampf gegen die Hugenotten und insbesondere gegen die Jansenisten von Port-Royal und deren Einfluss auf einen grossen Teil der intellektuellen Kreise begrüsste Ludwig XIV mit Freude die Übersetzung und die Verbreitung von *Oráculo manual*.

Aber nicht nur Versailles, sondern auch die Pariser Salons waren von dem Autor begeistert, der das Geheimnis des Erfolgs mit der Kunst des Scheins erklärt hatte, der die Korrektur der Natur mit der Kunst empfohlen und der geraten hatte, die Leidenschaften zu regulieren, wenn man Macht ausüben wolle. Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der Salon von Madame de Sablé. Neben dem Jansenistenkloster von Port-Royal gelegen, wurde er von berühmten Gästen wie zum Beispiel La Rochefoucauld besucht. Im Salon der Madame de Sablé sollen sich die wichtigsten Vertreter der französischen Moralistik im 17. Jahrhundert getroffen haben. Hier war die Aphorismenbildung ein sehr beliebtes Gesellschaftsspiel. Das *Oráculo manual* von Gracián wurde als Vorlage für dieses Spiel benutzt. Die höfische Gesellschaft versuchte mit ihrer Aphorismenbildung, die Ratschläge des Spaniers dem französischen Kontext anzupassen.¹⁰ Vermutlich war es hier gerade die distanzierte Betrachtungsweise des Gracián, die Amelot, der für den Hof geschrieben hatte, ihm zu nehmen gedachte, die die hier versammelten ästhetisch Gebildeten faszinierte und die Stellung der eher dem Jansenismus zugetanen Salons in der Konkurrenz zum Hof stützte. Vielleicht schätzten die Moralisten an Gracián gerade den bösen Blick auf den äusserlichen Schein der Höflichkeit am Hof.

Ästhetische Kritik erfuhr Graciáns *Oráculo manual* denn auch ausgerechnet von einem Jesuiten, von Dominique Bouhours. Aber auch diese ästhetische Kritik beruhte auf einer politischen. Sie betraf das Verhältnis zwischen Sprache und Nation. Mit Bouhours begannen die Prinzipien des ästhetischen Klassizismus, der «nettété» und «clarté» der Sprache, sich in Frankreich durchzusetzen. Der Klassizismus wurde der Stil, durch den das Französische die Sprache des gelehrten Europa werden sollte. Bouhours' Missachtung von Graciáns Konzeptismus implizierte auch, die kulturelle Überlegenheit Frankreichs gegenüber Spanien durch die Reinheit des klassischen Stils der französischen Sprache zu behaupten.

In seinem sprachkritischen Traktat in Dialogform *Entretiens d'Ariste et d'Eugene* (1671) zögerte Bouhours nicht, Graciáns Stil als unverständlich zu cha-

rakterisieren: «Gracian est parmi les Espagnols modernes un de ces genies incomprehensibles; il a beau coup d'élevation, de subtilité, de force, & mesme de bon sens: mais on ne sait le plus souvent ce qu'il veut dire, & il ne sait pas peut-être lui-même; quelques-uns de ses ouvrages ne semblent être faits que pour n'être point entendus» (Bouhours 1671, S. 203). In dem späteren Werk *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687) veränderte sich das Urteil von Bouhours über Gracián nur wenig. Er betont lediglich die Schwächen der französischen Übersetzung des *Oráculo manual* expliziter. Amelot hatte Bouhours zufolge das *Oráculo manual* noch unverständlich gemacht, als es in seiner Originalversion ohnehin schon war.

Der französische Übersetzer hatte in der *Préface* zum *L'Homme de Cour* vorsichtig bemerkt, dass Gracián ein abstrakter, schwer verständlicher Schriftsteller und dass infolgedessen die Übersetzung seines Werkes ein komplexes Unternehmen gewesen sei. Trotz der Schwierigkeit, den abstrakten Stil von Gracián ins Französische zu übertragen, war aber für Amelot Bouhours' Urteil nicht gerechtfertigt: Bouhours sei zu weit gegangen, indem er behauptete, dass Gracián selbst nicht gewusst habe, was er sagen wollte. Bouhours dagegen ironisierte Amelots Haltung. Er habe die Schwierigkeiten der Übersetzung des *Oráculo manual* nur so stark betont, um seine eigene Leistung hervorzuheben: «Il s'imagine pénétrer tous les mystères de Gracian, & il s'en déclare assez dans sa Préface, en disant que le langage de l'Ecrivain qu'il traduit est une espèce de chiffre, mais que les bon entendeur le peut déchiffrer sans avoir besoin d'aller aux devins» (Bouhours 1687, S. 488), und erwiderte, dass, wäre das Werk von Gracián in Französisch geschrieben worden, es ein «monstre» wäre. Das Werk war nicht nur in einer sehr dunklen Sprache abgefasst, es fehlte ihm auch an architektonischer Struktur. Die Maximen des *Oráculo manual* folgten einander ohne logisches Kriterium. Hinzu kam für Bouhours nun noch die schlechte Qualität der französischen Übersetzung, die jeden Versuch, diese Schrift zu lesen, unmöglich machte: «Cet ouvrage est un recueil de maximes qui n'ont nulle liaison naturelle, qui ne vont point à un but, la pluspart quintessenciés & chimériques, presque toutes si obscures qu'on n'y entend rien, sur tout dans la Traduction» (ebd. S. 492, Hervorhebung RC). Die Kontroverse zwischen Bouhours und Amelot bezüglich der französischen Übersetzung des *Oráculo manual* sollte eine grosse Resonanz auch jenseits der französischen Grenzen erfahren. Man sollte sie aber eher als stilistische denn als eine philologische Kontroverse betrachten. Dass die Bemerkungen von Bouhours in philologischer Hinsicht nicht ernst zu nehmen waren, wird durch die Tatsache bestätigt, dass die französischen Hispanisten mit Amelots Übersetzung sehr zufrieden waren (Forssmann 1971, S. 31). Bouhours war einfach darauf bedacht, die Überlegenheit der französischen Sprache und des Klassizismus in Europa zu behaupten.

Oráculo manual für die deutsche Universität

Bouhours' Urteil über Amelots Übersetzung sollte die deutsche Rezeption von Gracián beeinflussen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in den sechziger Jahren deutsche Bildungsreisende die in den Niederlanden verlegten Drucke von Gracián erworben haben. Dennoch kann die Rezeption von Gracián in Deutschland ohne die Mittlerrolle Frankreichs nicht verstanden werden.

Das ganze 17. Jahrhundert über übte Frankreich in Europa vollständige kulturelle Hegemonie aus. Der Faszination Frankreichs konnte man sich auch im vereinigten Preussen und Brandenburg nicht entziehen. Darum ist es wenig erstaunlich, dass in der berühmten Universitäts- und Buchmessestadt Leipzig, die allererste je in deutscher Sprache gehaltene Vorlesung, angekündigt von einem jungen *doctor privatus*, ausgerechnet die Nachahmung der Franzosen auf der Basis der Ratschläge Graciáns zum Gegenstand hatte¹¹. In Preussen trat Gracián nicht durch die Salons, sondern durch die Türe der Universität ins Leben der Gebildeten ein. Gracián wurde hier fast ausschliesslich von Gelehrten gelesen¹². Seine Fassung der Politik als Weltklugheit wurde nicht Thema höfischer Konversationen, sondern Teil einer systematischen Sittenlehre.

Im Buch *Die höfische Gesellschaft* beschreibt Elias den Unterschied zwischen dem französischen und dem deutschen Bildungskontext sehr prägnant: «In Deutschland wurde die Universität zu einem entscheidenden Bildungsinstrument, in Frankreich hatte die Universität des *Ancien Régime* kaum eine lebendige Berührung mit der eigentlich Bildung schaffenden Gesellschaft, mit der höfischen Gesellschaft ... In Deutschland endlich bildete trotz aller gesellschaftlicher Beziehungen unter den Angehörigen der Intelligenz doch immer das Buch, wenn nicht das Primäre, so doch ein besonders wichtiges Kommunikationsmittel zwischen den Menschen, in Frankreich dagegen stand bei aller Liebe für das Buch als Kommunikationsform zwischen den Menschen dennoch die Konversation an erster Stelle» (Elias 1999, S. 285).

Was wollten und konnten die deutschen Gelehrten von der französischen Welt der Konversation lernen? Warum bezogen sie sich dazu auf Gracián?

Der Bezug auf die französische Ausgabe des *Oráculo manual* erlaubte Thomasius, das Thema der Nachahmung der Franzosen auf eine sehr geschickte Weise einzuführen. Der Titel der französischen Übersetzung war für Thomasius bezeichnend für die Art, in der die Franzosen die Schrift des spanischen Jesuiten Gracián missverstanden hatten. Thomasius zufolge war das *Oráculo manual* kein Handbuch für den Hofmann. Amelot kam zwar mit seiner Übersetzung das Verdienst zu, dem Werk zu breiter Rezeption verholfen zu haben, aber auch die Schuld an jenem Missverständnis. Gracián von der französischen Patina zu befreien, hatte für Thomasius nicht eine philologische, sondern eine politische und kul-

turelle Bedeutung. Seine polemische Haltung gegen die Franzosen spiegelte einen allgemeinen emotionalen Zustand in Preussen wieder (vgl. Zweidineck-Südenhorst 1888; Opel 1871; Pfleider 1870). Das Bedürfnis nach einer kulturellen Differenzierung gegenüber den Franzosen und die Verachtung für die französische Rokoko-Gesellschaft waren Elemente des Prozesses der Konstitution einer eigenen nationalen Identität. Thomasius' Beitrag dazu bestand darin, sich bestimmte Aspekte der höfischen Tradition anzueignen und sie dem preussischen Kontext anzupassen. Es ging ihm ausserdem darum, die Sitten der preussischen Beamten von denen des französischen Adels abzuheben.

Er begann seine Vorlesung mit der Beschreibung des französischen Einflusses auf die deutschen Sitten: «Frantzösische Kleider, Frantzösische Speisen, Frantzösischer Hausrath, Frantzösische Sprachen, Frantzösische Sitte, Frantzösische Sünden ja sogar Frantzösische Krankheiten sind durchgehendes im Schwange» (Thomasius 1687/1688/1994, S. 4). Der Einfluss der französischen Sitten habe die Deutschen so verändert, dass ein aus früheren Zeiten zurückgekehrter Deutscher wohl den Ort nicht mehr erkannt hätte, an dem er gelebt hatte. Dieser Einfluss sei aber nicht prinzipiell zu verurteilen. Denn was den guten Geschmack anging, gab Thomasius die Überlegenheit der Franzosen offen zu: «Derowegen sey es so, man ahme denen Frantzosen nach, denn sie doch heut zu Tage die geschicktesten Leute, und wissen allen Sachen ein recht Leben zugeben. Sie verfertigen die Kleider wohl und bequem, und ersinnen solche artige Moden, die nicht nur das Auge belustigen, sondern mit der Jahrszeit wohl übereinkommen. Sie wissen die Speisen so gut zu präparieren, dass so wohl der Geschmack als der Magen vergnüget wird. Ihr Hausrath ist reinlich und propre, ihre Sprache anmuthig und liebzeitend, und ihre ohnezwungene ehrerbietige Freyheit ist geschickter sich in die Gemüther der Menschen einzuschleichen als eine affectierte bauernstolze gravität» (ebd., S. 4).¹³

Nachdem er die Überlegenheit der Franzosen bei Dingen des guten Geschmacks und bei den feinen Manieren höflich anerkannt hatte, kam er aber näher auf die Ideale der französischen Gesellschaft zu sprechen: *Honnêteté*, Gelehrsamkeit, *esprit*, Geschmack und Galanterie. Und seine Darstellung des «honnête homme», des «homme savant», der «beaux esprits», des «homme de bon gout» und des «homme galant» war nicht ohne Spott. Er schilderte seinen Eindruck, dass die Franzosen unter jedem von diesen Idealen nichts anderes als die höfische *politesse*, Freundlichkeit, verstanden hatten und dass kein Franzose diese Ideale in ihrer Synthese gedacht und thematisiert hatte.¹⁴

Thomasius zufolge war nicht höfische *politesse* der Franzosen nachzuahmen, sondern ihre Gelehrsamkeit und insbesondere ihr Gebrauch der Mutter-sprache in jeder Art von Kommunikation. Wenn die Deutschen also wie die Franzosen sein wollten, soll-

ten sie die deutsche Sprache in öffentlichen und privaten Reden verwenden. Wenn die Deutschen aber die Franzosen übertreffen wollten, dann sollten sie mithilfe von Graciáns Kunstregeln nach einer Synthese der oben genannten Ideale streben: «Ich habe aber bisshero angemerkt / dass Gracian ein bekannter und berühmter Spanier in seinem Buch / welches er Arte de prudencia genennet / und aus lauter Regeln geschickt und artig zu leben bestehet / dieses seinem führnemsten Zweck seyn lassen / wie er durchgehends die Menschen dahin führen möchte / dass sie beaux esprits, homme de bon gout & galands würden» (Thomasius 1687/1688/1994, S. 50).

Bildungsziel von Thomasius war der deutsche Weltweise, der dank dem Beispiel der französischen Galanterie jede Spur von Pedanterie von sich abgestreift hatte. Graciáns Regeln sollten in einer der ersten deutschsprachigen Vorlesungen behandelt werden, um gegen die Franzosen das Programm einer deutschen Galanterie zu entwerfen.

Randbemerkungen

Die Heideggersche These der Identität des Seins mit der Sprache setzt die Betrachtung des Seins und der Sprache als historische Phänomene voraus. Das Sein geschieht als Sprache nur, weil es historisch ist. Heidegger denkt aber die Folgen seiner These nicht zu Ende. Es gelingt ihm nicht, das Sein und die Sprache rein historisch zu betrachten. Treu einer von Fichte, Herder, Humboldt begründeten Tradition blockiert er seine Überlegungen über das Sein und die Sprache als historische Phänomene, indem er Begriffe wie «Volk» und das «Eigene» einführt. Die Episode Gracián-Thomasius zeigt indes im Gegensatz dazu, die vollständige Historizität von Heideggers These. Das Sein und die Sprache werden in enge Beziehung zueinander gesetzt, wenn die Geschichte als Geschichte der Völker bzw. der Nationen gedacht wird. Seit der Renaissance behandelt die Diskussion um die Sprache das Problem der politischen Stellung einer Nation innerhalb Europas. Die Sprache wird historisch zum Ausdruck der politischen Absicht eines Territoriums, sich von einem anderen zu differenzieren. Indem die Sprache als territorialer Code gefasst wird, wird damit die Voraussetzung ihrer Identifikation mit einer Nation geschaffen.

Wenn man den Blick noch weiter als in die Zeit von Gracián und Thomasius zurücklenken möchte, dann könnte man sehr wahrscheinlich feststellen, dass jeder Versuch eines vergleichenden Ansatzes in der internationalen historischen Bildungsforschung sich mit nationalen Geschichtsschreibungen auseinander zu setzen hat. Die nationalen Geschichtsschreibungen reproduzieren das politische Verhältnis zwischen Sprache und Nation auf der Ebene der Geschichte der Disziplin (vgl. Oelkers 2002; Tröhler 2002).

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die Frage zu beantworten, ob die ganze Diskussion über die

kulturelle Identität ausländischer Kinder mit dieser Geschichte des politischen Verhältnisses zwischen Sprache und Nation zu tun hat. Aber am Ende dieser Überlegungen kann ich nicht umhin, diese Frage zumindest zu stellen.

- 1 Ausgehend von Schriewes Begriff der «Historizing Comparative Methodology» nennen Caruso und Tenorth drei Etappen der Vergleichenden Erziehungswissenschaft: das Ende des 18. Jahrhunderts und des 19. Jahrhunderts und das ausgehende 20. Jahrhundert (Caruso/Tenorth 2002, S.13ff.).
- 2 Schon im Jahr 1501 hatte der Philologe Tilemann Heverlingh in Rostock Vorlesungen über Juvenals *Satiren* wahrscheinlich in Plattdeutsch gehalten.
- 3 Diese Ergänzung verwirrte Julius Otto Opel, den Herausgeber des Bands *Kleine deutsche Schriften* von Thomasius. Für Opel war das Werk, das Amelot übersetzt hatte, nicht *Oráculo manual*, sondern *Agudeza y Arte de Ingenio* (Opel 1894, S. 5).
- 4 Amelots Übersetzung erschien 1684 (königliches Privileg vom 25. Februar, Fertigstellung des Druckes am 15. Juli) in Paris bei Veuve Martin/Jean Boudot in Quart und in Duodez.
- 5 Die Übersetzung wurde im *Journal des Savants* XII(1684), 21. August, Artikel XXIV, S. 322–323 (Amsterdamer Ausgabe 1684) rezensiert und in den *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam 1684.
- 6 So z.B. der Jesuit Dominique Bouhours (1671, S. 491): «les titres qu'il donne à Louis le Grand de Roy, de Maistre Roy, de grand Tout, de non plus outre de la Royauté, m'ont fort réjoui» (vgl. Borinski 1971, S. 18).
- 7 Eine raffinierte «Psychologie der Nationen» gibt Gracián in seinem Erziehungsroman *El Criticon* (1651–1657) mit der Schilderung der Reise Critois und Andrenios.
- 8 Über den «Probabilismus» von Gracián vgl. Krüger 1988, S. 44.
- 9 In Bezug auf die Rolle, die die Jesuiten in Frankreich im 17. Jahrhundert gespielt haben, vgl. Fumaroli 1980.
- 10 Vgl. Bouiller 1911, S. 329f. über Roucheaulds Kenntnis von Gracián über Mme de Sablé und Zimmer 1999, S. 76.
- 11 Die Rezeption spanischer Literatur erfolgte in Preussen auch durch lateinische Übersetzungen. Zwischen den Jahren 1712 und 1718 wurden fast alle Schriften Graciáns von Adam E. Ebert (1635–1735), Professor der Rechte an der Universität Frankfurt/Oder, ins Latein übersetzt. «Für die Bildungsgeschichte und lateinische Kultur ist der Umstand bemerkenswert, dass im preussisch-protestantischen Norden fast das gesamte Werk eines Jesuiten im Übergang zur Frühaufklärung übersetzt wurde» (Briesemeister 1991, S. 226). Die lateinischen Übersetzungen Graciáns wurden dem späteren König Friedrich II, dem Grossen, gewidmet.
- 12 Selbstverständlich gab es Ausnahmen, die für die historische Bildungsforschung sehr interessant sind. Julius Albert von Rohr war kurfürstlicher Kammerherr am Dresdner Hofe und als solcher war er mit der Erziehung der Söhne des sächsischen Kurfürsten Johann Georg III, mit den Prinzen Johann Georg und Friedrich August (später August der Starke) betraut. Für den Unterricht der Prinzen in *Civilitas* benutzte er eine deutsche Übersetzung mit dem Titel *L'Homme de la Cour oder Balthasar Graciáns vollkommener Staats- und Weltweiser*, erschienen in Leipzig 1686, und eine französische Ausgabe von 1685 (Schlechte 1991).
- 13 Beetz zufolge setzt um 1700 eine Umorientierung des Bürgertums von der blosen Partizipation an der Kultur der gesellschaftlichen Elite zu einem standeseigenen De-corumbewusstsein ein. Thomasius habe diesen Umbruch in seinem eigenen Werk vollzogen (Beetz 1990, S. 274).
- 14 Thomasius bezieht sich insbesondere auf Nicolas Faret (vgl. *L'honnête homme, ou l'art de plaire à la cour*, 1630) und auf L'Abbé de Gerard für das Ideal der *Honnêteté*, auf Mademoiselle de Scudery für die Galanterie und auf Bouhours für «le bel esprit».

Quellen

- Bouhours, Dominique: *Entretiens d'Ariste et d'Eugene*. Paris 1671
- Bouhours, Dominique: *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*. Paris 1687
- Gracián, Balthasar: *El Politico*. Don Fernando El Catolico de Lorenzo Gracián. Al Ex. mo Señor Don Francisco Maria, Carafa, Castrioto, y Gonzaga, Duque de Nochera. En Zaragoza, por Diego Dorner. Ano 1690. Dt. Übersetzung Gratians Staatskluger Catholischer Ferdinand. Aus dem Spanischen übersetzt von Daniel Kaspers von Lohenstein. Bresslau 1676
- Gracián, Balthasar: *Homme de Cour*. Trad. par Amelot. Paris 1684
- Gracián, Balthasar: *Homme de Cour, Oder: Kluger, Hof- und Welt-Mann nach Monsieur Amelot de la Houssaie / Seiner Französischer Version, ins Teutsche übersetzt / von Selinges. Nebst Ihro Excellenz des Königl. Preussischen Herrn Geheimbten Raths / Christian Thomasii, Judicio vom Gracián. Mit Königl. Pohlisch. Und Chur-Fürst. Sächsisch. Auch Königl. / Preussischen allerngnädigsten Privilegiis. Augspurg 1711*
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Martin Heidegger (1959). Pfullingen Neske 1965
- Thomasius, Christian: *Welcher Gestalt man denen Frantzen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grundregeln, Vernüftig, klug und artig zu leben (1687/1688)*. In: Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke*. Werner Schneiders (Hrsg.). Band 22: *Kleine deutsche Schriften*. Hildesheim 1994, S. 1–70
- Literatur**
- Beetz, Manfred: *Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierung und Gesellschaftsrituale im Altdeutschen Sprachraum*. Stuttgart 1990
- Bouiller, Victor: *Notes sur l'Oráculo manual de Balthasar Gracián*. In: *Bulletin Hispanique* XIII(1911), S. 316–336
- Briesemeister, Dietrich: *Neulateinische Gracián-Übersetzungen aus dem 18. Jahrhundert in Deutschland*. In: *Sebastian Neumeister/Dietrich Briesemeister: El mundo de Gracián*. Berlin 1991, S. 222–231
- Caruso, Marcelo/Tenorth, Heinz-Elmar (Hrsg.): *Internationalisierung. Semantik und Bildungssystem in vergleichender Perspektive*. Frankfurt am Main 2002
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft* (1969). Frankfurt am Main 1999
- Forssmann, Knut: *Baltasar Gracián und die deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*. Diss. Mainz 1977
- Fumaroli, Marc: *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genf 1980
- Horn, Klaus-Peter/Németh, András/Pukanszky, Béla/Tenorth, Heinz-Elmar (Hrsg.): *Erziehungswissenschaft in Mitteleuropa. Aufklärerische Traditionen – deutscher Einfluss – nationale Eigenständigkeit*. Budapest 2001
- Krauss, Werner: *Graciáns Lebenslehre*. Frankfurt am Main 1947
- Krüger, Heinz: *Über den Aphorismus als philosophische Form*. München 1988
- Oelkers, Jürgen: *Die Internationalisierung der pädagogischen Theoriebildung*. Ms Zürich 2002
- Opel, Julius Otto: *Die deutsche Presse des 17. Jahrhunderts über Ludwig XIV und die Franzosen*. In: *Im neuen Reich: Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst*, Bd. 1. Leipzig 1871
- Opel, Julius Otto: *Einleitung zu Christian Thomasius: Welcher Gestalt man denen Frantzen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? Ein Collegium über des Gratians Grundregeln, Vernüftig, klug und artig zu leben*. Zufinden bei Moritz George Weidemann. In: *Festschrift der Historischen Commission der Provinz Sachsen zur Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg am 1.–4. August 1894*. Halle 1894, S. 1–78
- Pfleider, Edmund: *Leibniz als Verfasser von zwölf anonymen, meist deutsch-politischen Flugschriften*. Leipzig 1870

- Schlechte, Monika: Gracián-Rezeption in Julius Bernhard von Rohrs *Einleitung der Ceremoniel-Wissenschaft*. In: Sebastian Neumeister/Dietrich Briesemeister: *El mundo de Gracián*. Berlin 1991, S. 249–260
- Tröhler, Daniel: Der deutsche Rousseau in den USA: Die amerikanische LehrerInnenbildung im 19. Jahrhundert. Ms Zürich 2002

- Zimmer, Robert: *Die europäischen Moralisten zur Einführung*. Hamburg 1999
- Zweidineck-Südenhorst, Hans von: *Die öffentliche Meinung in Deutschland im Zeitalter Ludwig XIV. 1650–1700*. Stuttgart 1888

Die Entpolitisierung des Bildungsbegriffs

■ Rebekka Horlacher

«Bildung» verweist bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein auf ein europäisches Konzept, das sich auf Antike und Renaissance stützt. Mit der zunehmenden Bedeutung von Literatur und Sprache als nationalem Merkmal seit 1750 wird «Bildung» jedoch nationalisiert. Das zeigt sich besonders deutlich an der Rezeption des englischen Moralphilosophen Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury (1671–1713) im deutschen Sprachraum, der für die Entstehung der deutschen Bildungs-«theorie» eine zentrale Figur ist, nicht zuletzt, weil die pädagogische Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihm eine wichtige Rolle als einem der «Erfinder» des Bildungsgedankens zugeschrieben hat. Begründet wird diese Urheberschaft mit der Übersetzung von Shaftesburys Konzept der «inner form» mit «Bildung».¹ Ich möchte hier aufzeigen, dass eine genauere Betrachtung dieses Konstrukt auf ein differenzierteres Rezeptionsverhalten im 18. Jahrhundert hinweist, als dies die (geisteswissenschaftlich dominierte) Forschung bis anhin angenommen hat. Es lassen sich einerseits deutliche Unterschiede in der Rezeption zwischen der Schweiz und Deutschland feststellen, andererseits veränderte die Rezeption das Original insofern, als nur bestimmte Teile rezipiert wurden (Horlacher 2002). Ich konzentriere mich hier exemplarisch auf die Shaftesbury-Rezeption des Kreises um Gottsched, der ich die Shaftesbury-Rezeption des weiten Bodmer-Kreises gegenüberstelle, weil sich daran gut zeigen lässt, wie die deutsche Tradition Shaftesbury unpolitisch, dafür ästhetisch-innerlich rezipierte, während in der Schweiz die politisch-republikanische Rezeption vorherrschend war.

Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland

Shaftesbury wird im Deutschland des 18. Jahrhunderts von Germanisten, Theologen und Vertretern der «Schönen Wissenschaften und Künste»² rezipiert, jedoch nicht von Pädagogen³. Für die Konstituierung des Bildungsbegriffs, wie er sich aus der Shaftesbury-Rezeption entwickelt, ist entscheidend, dass er sich primär (zumindest in einer ersten Phase in Deutschland, die von Überset-

zungstätigkeit geprägt ist) in *nicht-pädagogischen* Diskursen ausbildet: Zentral sind die «Schönen Wissenschaften» mit ihrer Nähe zur Ästhetik. Die Bildung des Menschen ist eng verbunden mit der Vorstellung der schönen Seele, was sich in der Folge nur als bedingt anschlussfähig an den pädagogischen Diskurs erweisen wird. Bildung wird oder ist ein ästhetisches und ethisches Thema und hängt eng mit den Vorstellungen über Empfindungen und über den Geschmack zusammen. In diesem Umkreis von Ethik, Ästhetik, Empfindungen und Geschmack entsteht die «Theorie der Bildung»⁴.

Die Rezeption von Shaftesbury im 18. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum ist quantitativ beeindruckend, fällt sehr unterschiedlich aus und umfasst literarische, theologische, philosophische, pädagogische, politische und ästhetische Aspekte.⁵ Dies im Gegensatz zum England des 18. Jahrhunderts, wo Shaftesbury als Philosoph und Politiker rezipiert wird. «It is there [in the *Characteristics*, RH] that we find the mature philosophy as well as the mature politics, the work for which Shaftesbury was known in the eighteenth century» (Klein 1993, S. 285).

Shaftesburys Bildungskonzept orientiert sich am Ideal des «virtuoso». Dieses erlebt im England des 17. Jahrhunderts einen Höhepunkt. Ursprünglich aus dem Italienischen stammend, bezeichnet der Begriff «virtuosi» meist adelige Menschen, die sich hauptsächlich für Altertümer, Malerei und naturphilosophische Themen interessierten. Bei den «englischen Virtuosi» hingegen treten die ersten beiden Themenfelder zugunsten der Naturwissenschaften eindeutig zurück. «Der Grund für diese Entwicklung lag unter anderem darin, dass neben solchen Virtuosi, für die die Wissenschaft mehr oder weniger eine «Freizeitbeschäftigung» darstellte, immer mehr «professionelle» Gelehrte sich der Bewegung anschlossen» (Fleitmann 1986, S. 84). Walter Houghton unterscheidet in seinem Aufsatz zwei Grundtypen des Virtuoso: «The amateurs or dilettantes, and the «sincere» inquirers into nature» (Houghton 1942, S. 54). Er begründet die Entstehung des Ideals der Virtuosi mit dem aufkommenden Interesse an den Höfen Europas für die Antike und im Speziellen mit dem Interesse an der italienischen Kultur. Während gegen Ende des 17. Jahrhun-